

ترجمه و شرح بدياة الحکمة / ج ۲

- نویسنده: دکتر علی شیروانی
- ناشر: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)
- چاپ و صحافی: چاپخانه مؤسسه بوستان کتاب • نوبت چاپ: دهم / ۱۳۸۷
- شمارگان: ۳۰۰۰ • بهای: ۵۵۰۰ تومان

تمامی حقوق © محفوظ است

printed in the Islamic Republic of Iran

- دفتر مرکزی: قم، خ شهدا (صفایه)، ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷۷۲۲۱۵۵-۷-۷۷۲۲۱۵۴ نمایر: ۷۷۲۲۱۵۴ تلفن پخش: ۷۷۲۲۲۶
- فروشگاه مرکزی: قم، چهارراه شهدا (عرضه ۱۲۰۰۰) عنوان کتاب با همکاری ۱۷۰ ناشر
- فروشگاه شماره ۲: تهران، خ فلسطین جنوبی، دست چپ کوچه دوم (پشن)، تلفن: ۶۶۴۶۰۷۳۵
- فروشگاه شماره ۳: مشهد، چهارراه خسروی، مجتمع پاس، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی، تلفن: ۲۲۳۳۶۷۲
- فروشگاه شماره ۴: اصفهان، چهار راه کرمانی، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان، تلفن: ۲۲۲۰۳۷۰
- فروشگاه شماره ۵: اصفهان، میدان انقلاب، جنب سینما ساحل، تلفن: ۲۲۲۱۷۱۲
- فروشگاه شماره ۶ (ویژه جوانان): قم، ابتدای خیابان شهدا، تلفن ۷۷۳۹۲۰۰
- پخش یکتا (پخش کتب اسلامی و انسانی)، تهران، خ حافظ، نرسیده به چهار راه کالج، نیش کوچه بامشاد، تلفن: ۸۸۹۴۰۳۰۳
- نمایندگی‌های فروش کتاب مؤسسه در داخل و خارج کشور (ضمیمه برگه نظرخواهی آثار انتهایی کتاب)

پست الکترونیک مؤسسه: E-mail-info@bustaneketab.com

جدیدترین آثار مؤسسه و آشنایی بیشتر با آن در وب سایت: <http://www.bustaneketab.com>

با قدرتی از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته‌اند:

• اعضای شورای بررسی آثار • دبیر شورای کتاب: جواد آهنگر • سر ویراستار: ابوالفضل طریقه‌نار • ویراستار: محمد اسماعیل انصاری • چکیده عربی: سهیله خانقین
• چکیده انگلیسی: عبدالمجید مطوریان • نیا: مصطفی محفوظی • حروفنگار: حسین ملاگلی • اصلاحات حروفنگاری و صفحه‌آرا: احمد مؤتمنی • نمونه‌خوانی:
روح‌الله ماندگاری، حسن حسینی، محمد علی حسینی، محمد حسین مظفری، مهدی قربانی، سید محسن طاهری و محمد جواد مصطفوی • کنترل فتن صفحه‌آرایی:
سید رضا موسوی‌منش • طراح جلد: محمود هدایی • مدیر تولید: عبدالهادی اشرفی • آماده‌سازی: حمید رضا تیموری • سفارشات چاپ: امیر حسین مقدم‌منش و سایر
همکاران • امور چاپ: علی علیزاده، حمید مهدوی و سایر همکاران لیتوگرافی، چاپ و صحافی.

رئیس مؤسسه
سید محمد کاظم شمس

تقدیم به:

روان پاکِ پدرِ بزرگوارم؛
روحش شاد و با صالحان محشور باد

علی شیروانی



فهرست مطالب

بخش پنجم:

ماهیت و احکام آن

۲۳	الفصل الأول: [الماهية من حيث هي ليست الا هي]
۲۵	تعريف ماهيت
۲۶	آيا بحث از ماهيت مسئله‌اي فلسفي است؟
۲۷	توضیحی در باره مفاد قاعده «الماهية من حيث هي ليست الا هي»
۲۸	اثبات قاعده «الماهية من حيث هي ليست الا هي»
۲۹	معناي ارتفاع نقيضين از مرتبة ماهيت
۳۰	چند نکته
۳۲	الفصل الثاني: في اعتبارات الماهية وما يلحق بها من المسائل
۳۴	شرح اعتبارات سه گانه ماهيت
۳۶	تقسيم ياد شده به حصر عقلي است
۳۷	اصطلاح ديگر بشرط لا
۳۹	بياني ديگر درباره اعتبارات سه گانه
۴۱	آيا اعتبارات سه گانه، ماهيت را به سه بخش تقسيم مي کند؟
۴۲	مقسم اعتبارات سه گانه ماهيت همان كلي طبيعي است
۴۳	كلي طبيعي در خارج موجود است
۴۴	كثرت عددي كلي طبيعي موجود در خارج
۴۸	الفصل الثالث: في معنى الذاتى والعرضى

- تعريف ذاتي و عرضي ۴۹
- چند نکته ۵۰
- محمول بالضميمه و خارج محمول ۵۲
- دو پاسخ به يك اشكال ۵۶
- تفاوت پاسخ اول با پاسخ دوم ۵۸
- الفصل الرابع: في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك** ۵۹
- تعريف نوع نزد منطق دانان ۵۹
- تعريف نوع نزد مؤلف ۶۰
- بيان استاد مطهری در تعريف «نوع» ۶۱
- تعريف جنس و فصل ۶۳
- تقسيمات جنس، فصل و نوع ۶۳
- تفاوت میان جنس و ماده ۶۴
- تفاوت ماده و جنس ۶۶
- تفاوت میان فصل و صورت ۶۷
- يك نکته ۶۹
- نتایج بحث: ۱- اتحاد جنس و فصل با نوع ۶۹
- ۲- حمل جنس و فصل بر نوع، اولی است ۷۰
- ۳- امتناع تحقق دو جنس و یا دو فصل در یک مرتبه برای یک نوع ۷۲
- ۴- اختلاف جنس با ماده و نیز فصل با صورت تنها در اعتبار است ۷۴
- اعراض فاقد ماده و صورت خارجی هستند ۷۵
- يك نکته ۷۷
- الفصل الخامس: في بعض أحكام الفصل** ۷۸
- فصل منطقی ۷۹
- فصل اشتقایی ۸۳
- حقیقت نوع همان فصل اخیر آن است ۸۴

۸۵ شیئیت شیء به «صورت» آن است
۸۶ فصل در جنس خودش مندرج نیست
۸۹ الفصل السادس: فی النوع و بعضی احکامه
۸۹ اجزای ماهیت در خارج با یک وجود موجود می‌شوند
۹۱ رابطه جنس و فصل در ذهن
۹۳ اقسام ترکیب
۹۴ نحوه ترکیب ماده و صورت و ویژگی‌های آن
۹۵ یک نکته
۹۶ هر نوع مجرد تنها یک فرد دارد
۹۹ یک نکته
۱۰۰ الفصل السابع: فی الکلی و الجزئی و نحو وجودهما
۱۰۴ نظر مؤلف در باره کلی و جزئی
۱۰۴ دو نکته
۱۰۶ الفصل الثامن: فی تَمیِزِ الماهیاتِ و تشخِصِها
۱۰۷ تعریف تمییز و تشخیص و تفاوت‌های آن دو
۱۱۰ گونه‌های مختلف تمایز میان دو ماهیت
۱۱۴ تشکیک در ماهیات راه ندارد
۱۱۵ عامل تشخیص
۱۱۶ عامل تشخیص نزد مشهور حکما
۱۱۸ نظریه درست در مسئله
۱۱۹ بیان استاد مطهری

بخش ششم:

مقوله‌های ده‌گانه یا اجناس عالی که انواع ماهیات بدان‌ها ختم می‌شود

۱۲۳ مقدمه
-----	-------------

- الفصل الأول: [تعريف الجوهر والعرض - عدد المقولات] ۱۲۶
- تقسيم ماهيت به جوهر و عرض ۱۲۷
- چند نکته ۱۲۸
- جوهر و عرض هر دو در خارج تحقق دارد ۱۳۰
- عرض مقوله نيست ۱۳۳
- چرا جوهر مفهومی ماهوی است ۱۳۴
- شمار مقولات نزد حکمای مشا ۱۳۵
- شمار مقولات نزد عمر بن سهلان ۱۳۶
- شمار مقولات نزد شيخ اشراق ۱۳۷
- يك نکته ۱۳۷
- الفصل الثاني: [في اقسام الجوهر] ۱۳۸
- اقسام جوهر ۱۳۹
- تعريف هر يك از اقسام جوهر ۱۴۱
- صورت جسمی در حقيقت، نوع جوهر نيست ۱۴۲
- الفصل الثالث: في الجسم ۱۴۴
- نقد و بررسی آرا و نظريات در باره حقيقت اجسام محسوس ۱۴۹
- ۱- نقد و بررسی نظرية متكلمان ۱۵۳
- ۲- نقد و بررسی نظرية نظام ۱۵۶
- ۳- نقد و بررسی نظرية حكما ۱۵۷
- ۴- نقد و بررسی نظرية شهرستاني ۱۵۸
- ۵- نظرية ذي مقراطيس ۱۵۹
- الفصل الرابع: في اثبات المادة الاولى والصورة الجسمية ۱۶۱
- طرح مسئله ۱۶۲
- يك نکته ۱۶۳
- اثبات ماده اولی و صورت جسمیه ۱۶۴

۱۶۶ ماده اولی و ماده ثانیه
۱۶۹ الفصل الخامس: فی اثبات الصور النوعية
۱۷۰ آیا هویت و ذات همه اجسام یکی است؟
۱۷۰ نظریه ذی مقراطیس و تابعان او
۱۷۱ نظریه حکمای اشراقی
۱۷۱ نظریه حکمای مشا
۱۷۱ اثبات صور نوعیه
۱۷۴ نخستین صور نوعیه
۱۷۷ الفصل السادس: فی تلازم المادة والصورة
۱۷۷ عدم انفکاک ماده از صورت
۱۷۸ عدم انفکاک صورت از ماده
۱۸۰ دو نکته
۱۸۲ الفصل السابع: فی أَنَّ کلاً من المادة والصورة محتاجة الى الأخرى
۱۸۲ رابطه مطالب این فصل با فصل پیشین
۱۸۳ بیان اجمالی نیازمندی ماده و صورت به یکدیگر
۱۸۴ دو نکته
۱۸۵ بیان تفصیلی نیازمندی صورت به ماده
۱۸۸ دو نکته
۱۸۸ بیان تفصیلی نیازمندی ماده به صورت
۱۸۹ چند نکته مهم
۱۹۱ دو اشکال بر علت بودن صورت برای ماده
۱۹۳ اشکال نخست
۱۹۴ اشکال دوم
۱۹۵ یک پاسخ به دو اشکال فوق
۱۹۷ یک نکته

- الفصل الثامن: [النفس والعقل موجودان] ۱۹۸
- اقسام ادلة تجرد نفس ۱۹۹
- اثبات تجرد نفس از راه علم و ادراک ۲۰۰
- تکمیل بحث ۲۰۱
- دلیل اول بر وجود عقل ۲۰۲
- دلیل دوم ۲۰۴
- تضاد در جوهر راه ندارد ۲۰۵
- الفصل التاسع: فی الکلم وانقساماته وخواصه ۲۰۷
- کمیت ذاتاً قابل انقسام است ۲۰۸
- کمیت قابل انقسام وهمی است ۲۰۸
- یک نکته ۲۰۹
- تقسیم کم به کم متصل و کم منفصل ۲۱۰
- اقسام کم متصل ۲۱۲
- اقسام کم متصل قارّ الذات ۲۱۴
- قول به «خلاً» و تردید در وجود کم متصل قارّ ۲۱۵
- ویژگی های کم ۲۱۶
- الفصل العاشر: فی کیف ۲۲۱
- تعریف کیفیت (= چگونگی) ۲۲۲
- ۱- کیفیات نفسانی ۲۲۳
- ۲- کیفیات مخصوص به کمیات ۲۲۴
- ۳- کیفیات استعدادی ۲۲۴
- نسبت کیف استعدادی به هیولای اولی ۲۲۵
- ۴- کیفیات محسوس ۲۲۶
- ۵- ملموسات یا کیفیات قابل لمس ۲۲۷
- تردید دانشمندان تجربی در وجود خارجی کیفیات محسوس ۲۲۷

۲۳۰	الفصل الحادی عشر: فی المقولات النسبیه
۲۳۰	نسبت مقوله نیست
۲۳۱	مقوله آین
۲۳۲	مقوله متی
۲۳۴	متای حقیقی و متای غیر حقیقی
۲۳۴	تقسیم متی به تبع تقسیم پدیده های زمانی
۲۳۵	مقوله وضع
۲۳۶	مقوله جدّه
۲۳۷	مقوله اضافه
۲۳۹	اضافه متشابه الاطراف و اضافه مختلف الاطراف
۲۴۰	تکافؤ متضایفین در وجود و عدم و قوه و فعل
۲۴۰	مضاف حقیقی و مضاف مشهوری
۲۴۱	مقوله فعل و مقوله انفعال

بخش هفتم:

علت و معلول

۲۴۷	الفصل الاول: فی إثبات العلیّة والمعلولیّة وأنّهما فی الوجود
۲۴۸	قانون علیت و تنسیق های گوناگون آن
۲۵۰	اثبات قانون علیت و معلولیت
۲۵۱	علیت و معلولیت تنها در وجود است
۲۵۳	علت و معلول
۲۵۳	دو نکته
۲۵۴	مجعول همان وجود است
۲۵۶	یک نکته
۲۵۷	دو دلیل بر مجعول نبودن ماهیت

- ٢٥٨ اثبات مجعول نبودن صيرورت
- ٢٥٩ الفصل الثاني: في انقسامات العلة
- ٢٦٠ علت تامه و علت ناقصه
- ٢٦٠ علت واحد و كثير
- ٢٦٢ علت بسيط و مركب
- ٢٦٤ علت قريب و بعيد
- ٢٦٥ علت داخلي و خارجي
- ٢٦٦ علت حقيقي و علت معدّ
- ٢٦٨ يك نكته
- ٢٦٩ الفصل الثالث: في وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة
- ٢٧٠ تفاوت ميان اين مسئله با مسئله الشيء ما لم يجب لم يوجد
- ٢٧١ اثبات وجوب بالقياس معلول نسبت به علت تامه
- ٢٧٢ يك نكته
- ٢٧٢ برهان نخست بر وجوب بالقياس علت نسبت به معلول
- ٢٧٣ نتيجة بحث در مورد معلول زمان مند
- ٢٧٥ برهان دوم بر وجوب بالقياس علت نسبت به معلول
- ٢٧٧ يك نكته
- ٢٧٧ توضیحی بیشتر درباره حقيقت رابطه علت با معلول
- ٢٨١ الفصل الرابع: [قاعدة الواحد]
- ٢٨٢ مقصود از علت واحد و معلول واحد در قاعدة الواحد
- ٢٨٤ لزوم سنخيت ميان علت و معلول
- ٢٨٦ كلامی از الميزان درباره سنخيت ميان علت و معلول
- ٢٨٧ اثبات قاعدة الواحد
- ٢٨٧ فروع قاعدة الواحد
- ٢٨٩ الفصل الخامس: في استحالة الدور والتسلسل في العلل

۲۸۹	تعریف دور
۲۹۰	دور مضمر و دور مصرح
۲۹۰	اثبات امتناع دور
۲۹۱	یک نکته
۲۹۱	تسلسل
۲۹۳	تعریف تسلسل
۲۹۴	اقسام تسلسل
۲۹۴	شروط تسلسل
۲۹۶	چند نکته
۲۹۷	برهان نخست بر استحاله تسلسل (برهان وسط و طرف)
۲۹۹	چند نکته در باره برهان وسط و طرف
۳۰۰	برهان دوم بر استحاله تسلسل
۳۰۲	اشاره به براهین دیگر تسلسل (برهان فارابی)
۳۰۴	الفصل السادس: [العلّة الفاعلیّة وأقسامها]
۳۰۵	تعریف علت فاعلی
۳۰۶	نمودار اقسام علت فاعلی
۳۰۷	۱- فاعل طبعی یا بالطبع
۳۰۸	۲- فاعل بالقسر یا قسری
۳۰۹	۳- فاعل بالجبر
۳۱۰	۴- فاعل بالرضا
۳۱۱	۵- فاعل بالقصد
۳۱۲	۶- فاعل بالعناية
۳۱۴	۷- فاعل بالتجلی
۳۱۶	۸- فاعل بالتسخیر
۳۱۸	فاعل بالجبر و فاعل بالعناية دو نوع مستقل نیستند

- آن چه فعل جبری به شمار آمده در حقیقت فعل اختیاری است ۳۱۸
- آن چه فاعل بالعناية به شمار آمده در واقع فاعل بالقصد است ۳۱۹
- الفصل السابع: فی العلة الغائیة** ۳۲۱
- دو نظر در باب علت غایی ۳۲۲
- علت غایی نزد حکمای الهی ۳۲۳
- رابطه وجودی غایت حرکت با حرکت ۳۲۴
- تقدم وجود علمی غایت بر وجود خارجی آن در فاعل های علمی ۳۲۵
- غایت در فاعل های طبیعی ۳۲۵
- اشکال هایی بر اصل علیت غائی ۳۲۷
- غایت فعل یا غایت به معنای ما الیه الحركة ۳۲۹
- رابطه تکوینی میان غایت و ذی غایت ۳۳۰
- غایت فاعل یا مالاجله الحركة ۳۳۱
- توضیحی در باره غایت مند بودن افعال باری تعالی و مجردات ۳۳۳
- محل نزاع مادی گرایان و خداپاوران ۳۳۵
- الفصل الثامن: فی اثبات الغایة فیما یعدُّ لعباً، او جزافاً** ۳۳۶
- اثبات غایت در فاعل های طبیعی ۳۳۶
- اثبات غایت در افعال گزاف و بیهوده و مانند آن ۳۳۷
- مبادی کارهای ارادی ۳۴۰
- ارتباط هر یک از مبادی سه گانه فعل با یکدیگر ۳۴۱
- مبدأ علمی برای کارهای اختیاری ۳۴۳
- حضور صورت علمی فعل و غفلت از آن ۳۴۵
- غایات هر یک از مبادی فعل ۳۴۶
- عبث و بی هدف بودن افعال امری نسبی است ۳۴۷
- افعال باطل و اصل علیت غایی ۳۴۸
- الفصل التاسع: فی نفي القول بالاتفاق، وهو انتفاء الرابطة بین** ۳۵۰

۳۵۱	اصطلاحات گوناگون «اتفاق»
۳۵۲	نظریه قائلان به اتفاق
۳۵۴	استناد پیدایش عالم طبیعت به «اتفاق»
۳۵۶	نقد و بررسی نظریه اتفاق
۳۵۸	پدیده‌های ممکن در نظر بدوی بر چهار قسم‌اند
۳۵۹	در نظر دقیق همه پدیده‌های ممکن دائمی هستند
۳۶۱	اثبات غایت
۳۶۳	ماحصل سخن
۳۶۶	الفصل العاشر: فی العلة الصوریة والمادیة
۳۶۶	علت صوری و مادی اختصاص به جواهر جسمی دارد
۳۶۷	اثبات علت صوری
۳۶۷	صورت، علت صوری ماده نیست
۳۶۸	اثبات علت مادی
۳۶۹	دلیل اول بر عدم انحصار علت در علت مادی
۳۷۱	دلیل دوم
۳۷۴	الفصل الحادی عشر: فی العلة الجسمانیة
۳۷۴	آثار علت‌های جسمانی متناهی است
۳۷۶	تأثیر علت‌های جسمانی مشروط به برقراری وضع خاص است

بخش هشتم:

تقسیم موجود به واحد و کثیر

۳۸۱	الفصل الأول: فی معنی الواحد و الکثیر
۳۸۲	بحث از وحدت و کثرت از مسائل فلسفی است
۳۸۳	بدهت مفهوم واحد و کثیر
۳۸۴	فساد تعریف‌های واحد و کثیر

- تعريف واحد وكثير، تعريف لفظي است. ۳۸۵
- معروف تر بودن وحدت نزد عقل و كثرت نزد خيال. ۳۸۶
- وحدت مساوق با وجود است. ۳۸۷
- مساوقت وحدت با وجود منافاتی با تقسيم موجود به واحد و كثير ندارد. ۳۹۳
- مساوق بودن خارجيت با وجود منافاتی با تقسيم وجود به خارجي و ذهني ندارد. ۳۹۵
- سرّ مطلب چیست؟ ۳۹۶
- الفصل الثاني: في اقسام الواحد.** ۳۹۷
- واحد حقيقي و غير حقيقي. ۳۹۷
- تقسيم واحد حقيقي به واحد حق و واحد غير حق. ۳۹۸
- يك نکته. ۳۹۹
- تقسيم واحد غير حق به واحد خصوصي و واحد عمومي. ۴۰۱
- اقسام واحد خصوصي. ۴۰۲
- چند نکته. ۴۰۴
- اقسام واحد عمومي. ۴۰۵
- واحد غير حقيقي و اقسام آن. ۴۰۶
- الفصل الثالث: الهو هويّة وهو الحمل.** ۴۰۹
- هويت و حمل. ۴۰۹
- «هويت» از عوارض وحدت است. ۴۱۱
- حمل ذاتي اولي. ۴۱۲
- دو نکته. ۴۱۴
- حمل شايع صناعي. ۴۱۶
- عدم انحصار حمل در حمل اولي و حمل شايع. ۴۱۷
- الفصل الرابع: تقسيمات للحمل الشايع.** ۴۱۹
- حمل مواطات و حمل اشتقاق. ۴۱۹
- حمل بتّي و حمل غير بتّي. ۴۲۱

۴۲۳ یک نکته
۴۲۳ حمل بسیط و حمل مرکب
۴۲۴ دفع اشکال از قاعده فرعیّت
۴۲۶ الفصل الخامس: فی الغیریّة والتقابل
۴۲۶ غیریت ذاتی و غیر ذاتی
۴۲۷ یک نکته
۴۲۹ تعریف تقابل
۴۳۰ اقسام تقابل
۴۳۲ تقابل تنها میان دو طرف برقرار می شود
۴۳۵ الفصل السادس: فی تقابل التضايف
۴۳۵ تعریف تضایف
۴۳۶ متضایفان همتای یک دیگرند
۴۳۷ الفصل السابع: فی تقابل التضاد
۴۳۸ تعریف تضاد
۴۴۰ احکام تضاد
۴۴۰ ۱- متضادان تحت یک جنس قریب مندرج اند
۴۴۱ ۲- متضادان موضوع مشترک دارند
۴۴۳ ۳- متضادان در نهایت اختلاف و جدایی از هم هستند
۴۴۵ نتیجه بحث
۴۴۶ الفصل الثامن: فی تقابل العدم والملکه
۴۴۶ تعریف ملکه و عدم ملکه
۴۴۷ عدم و ملکه حقیقی
۴۴۹ عدم و ملکه مشهوری
۴۵۱ الفصل التاسع: فی تقابل التناقض
۴۵۲ تعریف تقابل تناقض

- ۴۵۲ نحوه اتصاف مفاهیم مفرد به تناقض
- ۴۵۵ مقصود از رفع در عبارت «نقیض کُلّ شیء رفعه»
- ۴۵۶ اجتماع و ارتفاع نقیضین ممتنع است
- ۴۵۷ اصل امتناع تناقض اولی الاوائل و أم القضايا است
- ۴۵۸ بیان استاد مطهری در باره أم القضايا بودن اصل امتناع تناقض
- ۴۶۰ چیزی از حکم نقیضین بیرون نیست
- ۴۶۲ معنای ارتفاع نقیضین از مرتبه ماهیت
- ۴۶۳ وحدت‌های نه گانه معتبر در تناقض
- ۴۶۵ یک نکته
- ۴۶۷ الفصل العاشر: فی تقابلی الواحدِ والكثیر
- ۴۶۸ اختلاف میان واحد و کثیر تشکیکی است
- ۴۶۹ بیانی دیگر برای نفی تقابل بالذات از واحد و کثیر
- ۴۷۰ تقابل سلب و ایجاب، ذهنی است نه خارجی

بخش پنجم:

ماهیت و احکام آن



الفصل الأول

[الماهية من حيث هي ليست الا هي]

المَاهِيَّةُ - وهي ما يقالُ في جوابِ ما هو - لَمَّا كَانَتْ تَقْبَلُ الاتصافَ بِأَنَّهَا موجودةٌ أو معدومةٌ، أو واحدةٌ أو كثيرةٌ، أو كليَّةٌ أو فردٌ، وكذا سائرُ الصفاتِ المتقابلةِ، كانت في حدِّ ذاتِها مسلوبةٌ عنها الصفاتُ المتقابلةُ.

فالمَاهِيَّةُ من حيثُ هي ليستُ إِلا هي، لا موجودةٌ ولا لا موجودةٌ، ولا شيئاً آخر؛ وهذا معنى قولِهِم: إِنَّ النقيضينِ يرتفعانِ عن مرتبةِ المَاهِيَّةِ، يُريدونَ بِهِ: أَنَّ شيئاً من النقيضينِ غيرُ مأخوذٍ في المَاهِيَّةِ، وإنَّ كانت في الواقعِ غيرَ خاليةٍ عن أحدهما بالضرورة.

فماهيةُ الانسانِ - وهي الحيوانُ الناطقُ - مثلاً وإنَّ كانتُ إمَّا موجودةٌ وإمَّا معدومةٌ، لا يجتمعانِ ولا يرتفعانِ؛ لكن شيئاً من الموجودِ والعدمِ غيرُ مأخوذٍ فيها، فللانسانِ معنى، ولكلِّ من الوجودِ والعدمِ معنى آخر؛ وكذا الصفاتُ العارضةُ، حتَّى عوارضِ المَاهِيَّةِ، فلماهيةُ الانسانِ مثلاً معنى، وللماكانِ العارضِ لها معنى آخرٌ وللاربعيةِ، مثلاً معنى، وللزوجيةِ العارضةِ لها معنى آخرٌ.

ومُحَصَّلُ القولِ: أَنَّ المَاهِيَّةَ يُحْمَلُ عليها بالحملِ الأوَّلِيَّ نَفْسُهَا، وَيُسَلَبُ عنها بِحسبِ هذا الحملِ ما وراءَ ذلك.

ترجمه:

ماهیت (آنچه در پاسخ سؤال از چیستی اشیا گفته می‌شود) می‌تواند موجود یا معدوم باشد، واحد یا کثیر باشد و کلی یا فرد باشد^۱ و به‌طور کلی قابلیت اتصاف به صفاتی را که مقابل هم‌اند [و در موضوع واحد جمع نمی‌شوند] دارد و این خود دلیل بر آن است که [هیچ یک از این صفات متقابل^۲، در مرتبه ذات ماهیت اخذ نشده است؛ به دیگر سخن:] این صفات متقابل از مرتبه ذات ماهیت سلب و نفی می‌شوند.

بنابراین، ماهیت از آن جهت که ماهیت است، چیزی جز خودش نیست؛ نه موجود است و نه غیر موجود و نه هیچ چیز دیگر. و همین است معنای این سخن فلاسفه که: «دو نقیض [مانند وجود و عدم] از مرتبه ماهیت رفع و سلب می‌شود». مقصود ایشان از این عبارت آن است که: هیچ یک از دو نقیض، در خود ماهیت اخذ نشده است؛ اگر چه ماهیت در واقع لزوماً به یکی از دو نقیض متصف می‌باشد.

به عنوان مثال، ماهیت انسان - که همان حیوان ناطق است - یا موجود است و یا معدوم [و این یک گزاره منفصله حقیقی است؛ یعنی ماهیت انسان] نه می‌تواند هم موجود باشد و هم معدوم و نه می‌تواند نه موجود باشد و نه معدوم، اما هیچ یک از وجود و عدم در آن ماهیت مأخوذ نیست [و جزء آن ماهیت به شمار نمی‌رود] چه انسان معنایی دارد و هر یک از وجود و عدم معنای دیگری. صفاتی که عارض بر ماهیت می‌گردند نیز این گونه‌اند، حتی آن دسته از صفات که بر خود ماهیت عارض می‌شود [و لذا اختصاص به

۱. مثلاً ماهیت انسان موجود است و ماهیت سیمرغ معدوم؛ ماهیت شمس واحد است و ماهیت انسان کثیر - از باب وجود کلی طبیعی در افرادش - و نیز ماهیت مطلق انسان کلی است و ماهیت انسان به شرط انضمامش به خصوصیات زید، فرد می‌باشد.

۲. مقصود از تقابل، معنای لغوی آن است، نه معنای اصطلاحی، زیرا چنانکه در فصل دهم از بخش هشتم خواهد آمد مؤلف، واحد و کثیر را متقابل (به معنای اصطلاحی آن) نمی‌داند.

وجود خارجی ماهیت و یا وجود ذهنی ماهیت ندارد، بلکه ماهیت خواه در خارج موجود باشد و خواه در ذهن موجود باشد بدان‌ها متصف می‌گردد.] مثلاً ماهیت انسان یک معنا دارد و امکان که عارض^۱ بر آن می‌باشد معنای دیگری؛ هم‌چنین «چهار» یک معنا دارد و زوجیت که عارض بر آن می‌شود، معنای دیگری دارد.

خلاصه سخن آن‌که: به حمل اولی، تنها ماهیت بر خودش حمل می‌گردد و در این حمل، هر چیز دیگری که بیرون از ماهیت باشد [و جنس و فصل ماهیت به شمار نیاید] از آن سلب می‌شود.

شرح و تفسیر

تعریف ماهیت

چنان‌که در بحث‌های گذشته بیان شد، واژه «ماهیت» مصدری جعلی است که از «ماهو» گرفته شده و در اصل «ماهویت» بود که پس از مخفف شدن به صورت «ماهیت» درآمده و مرادف فارسی آن، چیستی است. مفاهیم ماهوی اموری هستند که ذات و ذاتیات مصادیق خود را منعکس می‌کنند و نشان می‌دهند که اشیای خارجی «چه چیزی» هستند. از این رو، اگر به شیء خاصی اشاره کرده و بپرسید که «این چیست؟» آن‌چه در پاسخ صحیح این پرسش آورده می‌شود، ماهیت آن شیء را تشکیل می‌دهد. پس ماهیت همان چیزی است که در پاسخ از سؤال «این چیست؟» بیان می‌شود و از این رو، مؤلف در تعریف ماهیت می‌گوید: «الماهیة ما یقال فی جواب ماهو؟».

البته ماهیت معنای دیگری نیز دارد که از معنای یاد شده عام‌تر است. در این معنا ماهیت عبارت است از هویت و حقیقت شیء. آن‌جا که گفته می‌شود: «الماهیة مابه الشیء هو هو» مقصود بیان معنای دوم و عام ماهیت است.

۱. عوارض بر دو قسم است: الف) عوارض ماهیت؛ یعنی عوارضی که بر ماهیت، از آن جهت که ماهیت است* عارض می‌شود. ب) عوارض وجود؛ یعنی عوارضی که بر ماهیت به لحاظ وجودش عارض می‌گردد.

ماهیت به معنای اول، تنها شامل ممکنات می‌گردد، اما به معنای دومش واجب تعالی رانیز شامل می‌گردد. چه، واجب تعالی «چیستی» ندارد، اما «هویت» دارد. وجود و امور ملحق به آن نیز «چیستی» ندارند، اما «هویت» دارند؛ به دیگر سخن: ماهیت به معنای دوم همان خود شیء است و لذا هر چه به نحوی بهره‌ای از شیئیت داشته باشد، ماهیت - به معنای دوم - نیز دارد.

آیا بحث از ماهیت مسئله‌ای فلسفی است؟

همان‌گونه که از عنوان این بخش پیداست، مباحث آن در باره «ماهیت» است. بحث از «ماهیت» در واقع بحث از یکی از احوال و احکام کلی موجود است و لذا می‌توان آن را جزء فلسفه دانست. توضیح این‌که: جامع مشترک میان مسائل فلسفی آن است که همه آنها احکام موجود - از آن جهت که موجود است - می‌باشد؛ یعنی احکامی است که به تعیین و شکل و قالب خاصی از موجودات اختصاص ندارد، بلکه حکم موجودیت موجود است؛ به همین دلیل این احکام کلیت خاصی داشته و انواع موجودات را در بر می‌گیرد. یکی از احکام موجود - از آن جهت که موجود است - آن است که «موجود یا دارای حد (= چیستی و ماهیت) است و یا حد ندارد». این قضیه مردده‌المحمول است، که طرفین آن شامل همه موجودات می‌شود و در جای خود بیان شده است که برخی از قضایای فلسفی از این قبیل اند.^۱

به دیگر سخن: همان‌گونه که یکی از تقسیمات موجود آن است که: «یا علت است و یا معلول: و به همین دلیل احکام علت و معلول، از مسائل فلسفی به شمار می‌آید، یکی از تقسیمات موجود آن است که «یا ماهیت دارد و یا ماهیت ندارد». از همین رو بحث از ماهیت و احکام آن، یک بحث فلسفی می‌باشد.

۱. ر.ک: علی شیروانی، شرح نهایی الحکمه ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳ و نیز ص ۳۵ و ۳۶.

البته باید دانست که بحث از احکام و احوال یک ماهیت خاص، مانند ماهیت انسان، هرگز بحث فلسفی نیست، زیرا چنین بحثی، در مورد احکامی است که مربوط به تعیین و قالب خاصی از موجودات است. بحث‌هایی را می‌توان فلسفی به شمار آورد که در آن از «مطلق ماهیت» گفت و گو می‌شود؛ مانند این بحث که: «الماهیة من حیث هی لیست الاهی».

توضیحی در باره مفاد قاعده «الماهیة من حیث هی لیست الاهی»

مفاد قاعده فوق آن است که: ماهیت خودش خودش است و از آن جهت که خودش خودش است جز خودش چیز دیگری نیست. به تعبیر دقیق‌تر: ماهیت در مرتبه ذاتش جز ذاتش چیز دیگری نیست و هر امر بیرون از ذات ماهیت، از مرتبه ذات ماهیت سلب می‌گردد.

مثلاً «انسان» در مرتبه ذاتش فقط انسان است و از این جهت و در این مرتبه، هیچ چیزی جز انسان و آنچه قوام انسان به آن است (جنس و فصل انسان) بر آن قابل حمل نیست. انسان در این مرتبه، نه موجود است و نه معدوم، زیرا وجود و عدم نه جنس انسان است و نه فصل او؛ نه جزء انسان است و نه عین، هم‌چنین نه واحد است و نه کثیر، زیرا هیچ یک از وحدت و کثرت جزء ماهیت انسان و یا عین ماهیت انسان نیست.

به دیگر سخن: اگر انسان از آن جهت که انسان است، موجود باشد، بدان معنا است که حیثیت انسانیت همان حیثیت موجودیت است و انسان در حقیقت همان وجود و هستی است و این کذب محض است، زیرا در این صورت حمل عدم بر انسان محال خواهد بود. ممکن است انسان هزاران حکم داشته باشد: انسان موجود است؛ انسان خندان است؛ مذکر یا مؤنث است؛ سفید یا غیر سفید است؛ و... اینها همه احکامی است که انسان آنها را دارد، اما حیثیت هیچ یک از این محمولات حیثیت انسان نیست،

بلکه اموری است بیرون از ذات انسان که انسان به آنها متصف می‌گردد و لذا انسان می‌تواند انسان باشد و هیچ یک از این احکام را نداشته باشد. مقوم انسان همان ذات انسان است که از جنس و فصل آن تشکیل می‌شود.

حاصل آن‌که: از قضیه: «الماهیة من حیث هی لیست الاهی» دو قضیه به دست می‌آید:

- ۱- ماهیت در مرتبه ذاتش، خودش است؛ مثلاً انسان در مرتبه ذاتش انسان است.
- ۲- امور بیرون از ماهیت، از مرتبه ماهیت سلب می‌شود؛ مثلاً انسان از آن جهت که انسان است، موجود نیست و معدوم هم نیست.

چنان‌که مؤلف در پایان این فصل بیان کرده، بازگشت قضیه نخست به آن است که ماهیت به حمل اولی بر خودش حمل می‌شود و بازگشت قضیه دوم به آن است که امور بیرون از ماهیت به حمل اولی بر ماهیت حمل نمی‌شود، اگر چه به حمل شایع قابل حمل بر آن باشد.

اثبات قاعدة «الماهیة من حیث هی لیست الاهی»

از توضیحات فوق دانسته می‌شود که قضیه: «الماهیة من حیث هی لیست الاهی» بدیهی است و تصور صحیح آن، تصدیق به آن را در پی خواهد داشت. اما با این همه، مؤلف رحمه الله برای اثبات این قاعده، دلیلی نیز اقامه کرده‌اند: ماهیت می‌تواند متصف به صفات متقابل شود؛ مانند وجود و عدم وجود، وحدت و کثرت و غیر آن و این نشان می‌دهد که هر یک از این صفات متقابل، بیرون از مرتبه ماهیت بوده و در خود ماهیت اخذ نشده است، زیرا اگر مثلاً هم وجود و هم عدم در ماهیت انسان مأخوذ بود، اجتماع نقیضین لازم می‌آمد و اگر فقط وجود مأخوذ بود، اتصاف انسان به عدم محال می‌بود، در حالی که معدوم بودن انسان امری ممکن و شدنی است. هم‌چنین اگر عدم در ماهیت انسان اخذ می‌شد، موجود بودن انسان محال می‌بود، در حالی که موجود

بودن انسان امری ممکن است.

استدلال فوق را می‌توان به این صورت تنظیم کرد.

مقدمه اول: اگر چیزی بر ماهیت، در مرتبه ذات آن ماهیت حمل شود، هرگز مقابل آن صفت، بر آن ماهیت حمل نخواهد شد. (زیرا لازمه اش اجتماع متقابلین خواهد بود.)

مقدمه دوم: اموری مانند، وحدت، کلیت و مانند آن، به گونه‌ای است که هم خودش می‌تواند بر ماهیت حمل شود و هم صفتی که در مقابل آن قرار دارد. بنابر این، هیچ یک از این امور در مرتبه ذات ماهیت مأخوذ نیست و ماهیت در مرتبه ذاتش نه موجود است و نه معدوم، نه واحد است و نه کثیر.

گفتنی است که این استدلال نمی‌تواند تمام مدعا را ثابت کند، زیرا مقدمه دوم آن در مورد عوارضی که لازمه ذات ماهیت است، صادق نمی‌باشد. چه ماهیت هرگز نمی‌تواند به صفتی که مقابل لازم ذاتی آن است، متصف گردد؛ مثلاً عدد چهار هرگز نمی‌تواند متصف به فردیت شود، در حالی که مؤلف، قاعده یاد شده را به این دسته از صفات نیز تعمیم می‌دهد؛ آن‌جا که می‌گوید: «و هم چنین است صفاتی که عارض بر ماهیت می‌شود، حتی آن دسته از صفاتی که عارض بر خود ماهیت می‌شود.» در هر حال - چنان‌که یادآور شدیم - قاعده مورد بحث اساساً نیاز به استدلال ندارد و تصورش برای تصدیق به آن کفایت می‌کند.

معنای ارتفاع نقیضین از مرتبه ماهیت

گاهی این تعبیر در کلمات حکما مشاهده می‌شود که: نقیضین^۱ هر دو از مرتبه

۱. البته این سخن در غیر از اجزای حدی ماهیت صادق است، اما در مورد دو نقیضی که یکی از آنها جنس و یا فصل ماهیت است، مسلماً این سخن صادق نیست.

ماهیت سلب می‌شود و ارتفاع نقیضین از مرتبه ماهیت جایز است و محذوری ندارد. این تعبیر ممکن است این سؤال را به دنبال داشته باشد که چگونه ارتفاع نقیضین از مرتبه ماهیت می‌تواند جایز باشد، با آن‌که استحاله ارتفاع نقیضین، قانونی عقلی است و کلیت آن به هیچ وجه قابل تخصیص نیست و به‌طور کلی، احکام عقلی تخصیص‌بردار نیست: «عقلیة الاحکام لا تُخصَّص».

مؤلف در پاسخ به این اشکال می‌گوید: مقصود از تعبیر فوق آن است که هیچ یک از دو نقیض در ماهیت مأخوذ نیست، و جنس و یا فصل ماهیت را تشکیل نمی‌دهد، مثلاً وقتی گفته می‌شود: «هم وجود و هم عدم از مرتبه ماهیت انسان مرتفع می‌باشند مقصود آن است که: «انسان از آن جهت که انسان است، نه موجود است و نه معدوم»؛ یعنی حیثیت انسان، حیثیت وجود و یا عدم وجود نیست و وجود و یا عدم، ذات و یا ذاتیات انسان را تشکیل نمی‌دهد. به دیگر سخن: وجود و یا عدم به حمل اولی بر انسان حمل نمی‌شود، اگر چه به حمل شایع قطعاً انسان یا موجود است و یا معدوم. این سخن در مورد همه نقیض‌ها - جز آن‌جا که یکی از دو نقیض، جزء حدی ماهیت را تشکیل می‌دهد - صادق است. اگر سؤال شود: انسان از آن جهت که انسان است، خندان است یا نه؟ عالم است یا نه؟ مذکر است یا نه؟ سفید است یا نه؟ در همه این موارد پاسخ آن است که انسان، از آن جهت که انسان است، نه خندان است و نه غیر خندان، نه عالم است و نه غیر عالم، نه مذکر است و نه غیر مذکر، نه سفید است و نه غیر سفید. یعنی، حیثیت هیچ یک از امور یاد شده حیثیت انسان نیست و هیچ یک از این امور به حمل اولی بر انسان حمل نمی‌شود، اگر چه در واقع و به حسب حمل شایع، قطعاً یکی از دو نقیض بر انسان حمل می‌شود.

چند نکته

۱ - قاعده مورد بحث، اختصاص به ماهیت ندارد، بلکه همه مفاهیم را در بر

می‌گیرد؛ یعنی همان‌گونه که انسان - از جهت انسان بودن - نه موجود است و نه معدوم؛ وجود نیز، از آن جهت که وجود است، نه انسان است و نه غیر انسان و به‌طور کلی در هر مفهومی، تنها اجزای تحلیلی آن مفهوم مأخوذ است و امور دیگر از آن سلب می‌شود.^۱

۲- چنان‌که بوعلی در شفا^۲ و صدرالمتهلین در اسفار^۳ و دیگران یادآور شده‌اند، در بیان قاعده مورد بحث، باید سلب را بر حیثیت مقدم داشت و مثلاً گفت: «الانسان لیس من حیث هو انسان، بموجود ولا معدوم»؛ نه آن‌که گفته شود: «الانسان من حیث هو انسان لیس بموجود ولا معدوم». و این برای آن است که نشان داده شود دو طرفی که از ماهیت سلب می‌شود، در واقع نقیض یک‌دیگر نبوده و قاعده یاد شده هیچ ارتباطی به ارتفاع نقیضین ندارد.

توضیح این‌که: اگر ما سلب را بر حیثیت مقدم کرده و بگوییم: «الانسان لیس من حیث هو انسان بموجود» آن‌چه از انسان سلب شده است «وجود در مرتبه ذات» است و نقیض «وجود در مرتبه ذات»، «عدم در مرتبه ذات» نیست، بلکه نقیض آن عبارت است از: «عدم وجود در مرتبه ذات»؛ به‌گونه‌ای که «در مرتبه ذات» قید وجود باشد، نه قید عدم. به دیگر سخن: نقیض «وجود در مرتبه ذات» - که یک وجود مقید است - سلب آن وجود مقید است، نه سلبی که خودش مقید باشد. پس اگر ما، هم «وجود در مرتبه ذات» و هم «عدم در مرتبه ذات» را از ماهیت سلب نموده و بگوییم: «الانسان لیس من حیث هو انسان بموجود ولا معدوم» در واقع دو چیزی را از ماهیت سلب کرده‌ایم که نقیض یک‌دیگر نیستند، زیرا آن‌چه سلب شده «وجود مقید» و «عدم مقید» است، نه «وجود مقید» و «عدم آن وجود مقید».

۱. ر.ک: مصباح یزدی، تعلیقه علی نهایة الحکمة، شماره ۸۳

۲. ر.ک: الهیات شفا، مقاله اول، فصل اول.

۳. ر.ک: اسفار، ج ۲، ص ۵ و ۶.

الفصل الثاني

في اعتباراتِ الماهيةِ وما يلحقُ بها من المسائلِ

للماهيةِ بالاضافةِ إلى ما عداها - مِمَّا يُتصَوَّرُ لِحُوقِهِ بها - ثلاثُ اعتباراتٍ: إمَّا أن تُعتبرَ بشرطِ شيءٍ، أو بشرطِ لا، أو لا بشرطِ شيءٍ؛ والقسمةُ حاصرةٌ.

أما الأوَّلُ: فأنْ تُؤخَذَ بما هي مقارنةٌ لما يلحقُ بها من الخصوصياتِ، فتصدقُ على المجموعِ؛ كالإنسانِ المأخوذِ مع خصوصياتِ زيدٍ، فيصدقُ عليه.

و أمَّا الثاني: فأنْ يُشترطَ معها أن لا يكونَ معها غيرها؛ وهذا يُتصَوَّرُ على قسمينِ: أحدهما؛ أن يُقَصَّرَ النظرُ في ذاتها، وأنها ليستِ إلَّا هي، وهو المرادُ من كونِ الماهيةِ بشرطِ لا في مباحثِ الماهيةِ، كما تقدمَ. وثانيهما: أن تُؤخَذَ الماهيةُ وحدها، بحيثُ لو قارَنها أيُّ مفهومٍ مفروضٍ، كانَ زائداً عليها، غيرَ داخلٍ فيها؛ فتكونُ إذا قارَنها أيُّ مفهومٍ مفروضٍ، كانَ زائداً عليها، غيرَ داخلٍ فيها؛ فتكونُ إذا قارَنها جزءً من المجموعِ «مادةً» لهُ، غيرَ محمولةٍ عليه.

وأما الثالثُ: فأن لا يُشترطَ معها شيءٌ؛ بل تُؤخَذَ مطلقَةً، مع تجويزِ أن يقارَنها شيءٌ أو لا يقارَنها.

فالقسمُ الأوَّلُ هو الماهيةُ بشرطِ شيءٍ وتُسمَّى «المجرّدة» والقسمُ الثالثُ هو الماهيةُ لا بشرطٍ وتُسمَّى «المطلقة».

ترجمه:

ماهیت در رابطه با امور دیگر - هر آنچه تصور انضمامش به ماهیت بشود - به سه نحو می‌تواند لحاظ و اعتبار شود: ۱- به شرط شیء [= مشروط به وجود آن] اعتبار شود. ۲- بشرط لا [= مشروط به عدم آن] لحاظ شود. ۳- لا بشرط [= غیر مشروط به وجود یا عدم آن] اعتبار شود. این تقسیم، حاصر [= در بردارنده همه اقسام] است.

در صورت اول، ماهیت از آن جهت که با خصوصیات ضمیمه شده به خودش همراه است، در نظر گرفته می‌شود و لذا بر مجموع ذات و خصوصیات، منطبق می‌گردد؛ مانند ماهیت انسان آن‌گاه که همراه با ویژگی‌های فرد خاصی چون «حسین» لحاظ می‌شود و لذا بر آن صدق می‌کند.

در صورت دوم، ماهیت مقید به آن است که همراهش چیز دیگری نباشد و این خود بر دو قسم است: اول آن که فقط ذات ماهیت ملاحظه گردد و این که ماهیت جز خودش چیز دیگری نیست. در مباحث ماهیت، همین معنا از اصطلاح بشرط لا [در برابر بشرط شیء ولا بشرط] مورد نظر است؛ چنان که [در فصل سابق] گذشت. و دوم آن که ماهیت به تنهایی در نظر گرفته شود؛ به گونه‌ای که اگر هر مفهوم مفروضی را مقارن آن قرار دهیم، زائد بر آن باشد، نه جزء آن. در این صورت، اگر ماهیت یا جزئی از مجموع در نظر گرفته شود، ماده آن محسوب شده و قابل حمل بر آن نخواهد بود.

و صورت سوم آن که ماهیت مشروط به چیزی نشود، بلکه به‌طور مطلق و رها اعتبار شود؛ به گونه‌ای که هم مقارنت شیء دیگر با آن روا باشد و هم عدم مقارنت آن.

قسم اول همان ماهیت بشرط شیء است و آن را ماهیت «مخلوطه» می‌نامند و قسم دوم ماهیت بشرط لا می‌باشد و نامش ماهیت «مجرده» است و قسم سوم ماهیت لا بشرط را تشکیل می‌دهد و آن را ماهیت «مطلقه» می‌نامند.

شرح و تفسیر

بحث اعتبارات ماهیت جزو مباحثی می‌باشد که برای نخستین بار در فلسفه اسلامی مطرح شده است و ظاهراً نخستین کسی که این مسئله را مطرح کرده خواجه نصیر طوسی در تجرید الاعتقاد است.^۱

شرح اعتبارات سه‌گانه ماهیت

هرگاه ماهیتی مانند انسان را در ذهن خود تصور کرده و آن را با توجه به عوارضی که می‌تواند به آن ملحق شود - مانند رنگ، وزن، نسبت مکانی، نسبت زمانی، علم، شجاعت و... - ملاحظه کنیم، نحوه لحاظ و اعتبار ما نسبت به ماهیت انسان بر سه وجه می‌تواند باشد:

۱ - این که ماهیت انسان را مقارن و همراه با آن خصوصیات در نظر بگیریم؛ یعنی انسان را به گونه‌ای لحاظ کنیم که رنگ و وزن خاصی دارد، در مکان و زمان خاصی است، از درجه خاصی از علم بهره‌مند است و... و در یک کلمه: انسان را مشروط و مقید به عوارض و لواحق آن لحاظ کنیم. این نوع لحاظ و اعتبار را «اعتبار بشرط شیء» می‌گویند؛ یعنی اعتبار ماهیت به گونه‌ای که مشروط و مقید است به لواحق و اعراض خاصی که به آن ضمیمه شده است. ماهیتی که بدین صورت اعتبار شده است، «ماهیت مخلوطه» نامیده می‌شود، زیرا ماهیت در این اعتبار، آمیخته و مخلوط با امور دیگر است.

ماهیتی که به شرط شیء اعتبار می‌شود بر «فرد» منطبق می‌گردد؛ به گونه‌ای که همه فرد را فرا می‌گیرد و به تعبیر مؤلف «ماهیت مخلوطه بر مجموع [ماهیت به علاوه

۱. ر. ک: تجرید الاعتقاد، مقصد اول، فصل دوم، مسئله دوم: «فی اقسام الکلی».

خصوصیات و عوارض آن [صدق می‌کند]؛ چنان‌که می‌دانیم «فرد» همان ماهیت به علاوه عوارض و خصوصیات است؛ مثلاً «حسین» عبارت است از انسانی که رنگ، و وزن، زمان، مکان و خلاصه ویژگی‌هایی دارد. پس اگر انسان را با آن ویژگی‌ها در نظر گرفته و آن را مقید به خصوصیتی که «حسین» واجد آن است سازیم (انسان را بشرط شیء اعتبار کنیم) انسان مقید به آن خصوصیات همان «حسین» خواهد بود و کاملاً بر آن منطبق می‌گردد.

۲- نحوه دوم لحاظ آن است که انسان را به گونه‌ای در نظر بگیریم که هیچ امر دیگری، غیر از آنچه قوام انسان به آن است، همراه آن نباشد؛ یعنی انسان را مقید و مشروط به این‌که فقط انسان باشد و نه چیز دیگر در نظر بگیریم؛ به دیگر سخن: تنها به ذات و ماهیت انسان نظر کنیم و این‌که انسان چیزی جز انسان نیست: نه سفید نه سیاه، نه عالم نه شجاع نه در زمان خاصی و نه حتی موجود باشد.

انسان در این لحاظ مشروط و مقید است به عدم انضمام هر آنچه بیرون از ذاتش می‌باشد و لذا به این اعتبار، «اعتبار بشرط لا»^۱ می‌گویند؛ یعنی اعتبار ماهیت به گونه‌ای که مشروط است به نبودن هر چه بیرون از آن است و ماهیتی را که بدین‌گونه اعتبار می‌شود، «ماهیت مجرده» (ماهیتی که عاری و برهنه و جدا از هر امر عارض بر آن است) می‌نامند.^۲

۱. البته چنان‌که مؤلف^{رحمته‌الله} در متن کتاب بیان کرده است، «اعتبار بشرط لا» اصطلاح دیگری نیز دارد، که در دنباله بحث به آن اشاره خواهد شد.

۲. گفتنی است که ماهیت بشرط لا در هیچ موطنی ثبوت و وجود ندارد، نه در خارج و نه در ذهن، زیرا ماهیت هر کجا تحقق یابد، لااقل همراه و مقارن با «وجود» است، خواه وجود ذهنی و یا وجود خارجی و در نتیجه نمی‌توان آن را «مجرد و عاری از هر چه بیرون از ذات آن است» دانست. حتی همان هنگامی که ذهن ماهیت را بشرط لا اعتبار می‌کند، همان ماهیت بشرط لا، مقارن با وجود ذهنی می‌باشد. اما در عین حال ذهن این قدرت را دارد که در همان حال که ماهیت همراه با وجود است، آن را از وجود تجرید کند و بشرط لا اعتبار نماید.

۳- نحوه سوم لحاظ آن است که ماهیت انسان را به طور مطلق و رها در نظر بگیریم، نه مشروط به عوارض و لواحق خاص و نه مشروط به نبود آن عوارض و لواحق. انسان هرگاه بدین نحو لحاظ شود، بر همه افرادش صدق خواهد کرد: هم بر عالم و هم بر جاهل؛ هم بر سفید و هم سیاه؛ هم بر انسانی که چاق است و هم انسان لاغر. زیرا انسان در این اعتبار نه مقید به عالم بودن است و نه عالم نبودن؛ نه مقید به سفید بودن است و نه سفید نبودن؛ نه چاق بودن و نه چاق نبودن، بلکه مطلق و رها است؛ به گونه‌ای که هر چیزی می‌تواند با آن همراه و یا جدا و منفک از آن باشد. به همین دلیل آن را «ماهیت مطلقه» می‌گویند. بنابراین، ماهیت مطلقه در همه جا حضور دارد و بر همه افراد ماهیت صدق می‌کند.

البته صدق ماهیت مطلقه بر فرد، با صدق ماهیت مخلوطه بر آن تفاوت دارد، زیرا ماهیت مخلوطه - چنان‌که بیان شده - بر کل، یعنی ذات به علاوه خصوصیات ملحق به آن، صدق می‌کند، اما ماهیت مطلقه تنها بر حیثیت ذات فرد منطبق می‌گردد؛ مثلاً انسان اگر لا بشرط اعتبار شود، بر «حسین» به اعتبار ذاتش صدق می‌کند و خصوصیتی که حسین واجد آن است، از حیطة این مفهوم بیرون است.

تقسیم یاد شده به حصر عقلی است

تقسیم فوق از دَوْران بین نفی و اثبات به دست می‌آید و لذا حاصر می‌باشد و نمی‌توان قسم چهارمی برای آن فرض کرد. این تقسیم محصول دو تقسیم ثنائی است بدین شرح:

ماهیت یا به صورت مشروط و مقید لحاظ می‌شود، یا غیر مشروط (= ماهیت لا بشرط). در صورت اول یا مشروط به وجود عوارض و لواحق است یا نیست. در صورت اول بشرط شیء و در صورت دوم بشرط لا خواهد بود.

اصطلاح دیگر بشرط لا^۱

واژه «بشرط لا» اصطلاح دیگری نیز دارد که در بحث جنس و فصل و تفاوت هر یک از آنها با ماده و صورت مطرح می‌گردد. آن جا که گفته می‌شود: جنس همان ماده است و ماده همان جنس است، با این تفاوت که اعتبار جنس «لا بشرط» بوده و اعتبار ماده، «بشرط لا» می‌باشد.^۲

مقصود از اعتبار «بشرط لا» در اصطلاح اخیر آن است که ماهیت به تنهایی لحاظ شود؛ به گونه‌ای که هر چه با آن مقارن و همراه شود، زاید و بیرون از آن باشد. بازگشت این اعتبار به آن است که ماهیت مورد نظر، تام و کامل لحاظ شود؛ به نحوی که برای متمیم ذاتش به امر دیگری نیاز نداشته باشد. در این صورت، اگر چیز دیگری به آن ماهیت ضمیمه گردیده و با آن ترکیب شود، از مجموع آنها ماهیت جدیدی به وجود خواهد آمد که با ماهیت نخستین مغایر است؛ همان‌گونه که آن ماهیت مغایر با جزیی است که با آن مقارن شده و بر آن حمل نمی‌گردد، بلکه ماده آن جزء مقارن خواهد بود. مثلاً ماهیت حیوان اگر به گونه‌ای اعتبار شود که تام بوده و برای متمیم ذاتش به ضمیمه شدن فصل‌هایی مانند ناطق و صاهل نیاز نداشته باشد، در این صورت گفته می‌شود که حیوان، بشرط لا اعتبار شده است. در این صورت، اگر اموری چون ناطق و صاهل به آن ضمیمه شود، این امور زاید بر ذات حیوان خواهد بود و از ترکیب آنها (حیوان + ناطق) ماهیت جدیدی (انسان) به دست می‌آید که با حیوان مغایر است.

۱. چنان‌که در شرح آورده‌ایم، واژه «بشرط لا» در واقع دارای دو معنا و دو اصطلاح متفاوت است، نه آن‌که یک معنای واحد داشته باشد و آن معنا بر دو قسم باشد. از این‌جا مسامحه‌ای که در بیان مؤلف^۳ رخ داده روشن می‌شود. چه، ایشان برای واژه «بشرط لا» معنای واحد ذکر کرده و آن معنا را در برابر ماهیت مخلوطه و مطلقه قرار داده و آن‌گاه آن معنای واحد را به دو بخش تقسیم کرده است.

۲. ر. ک: فصل چهارم از همین بخش.

همان‌گونه که حیوان و ناطق در این اعتبار مغایر با یک‌دیگرند؛ در نتیجه نمی‌توان حیوان را بر ناطق حمل کرد، زیرا در این اعتبار حیوان و ناطق، هر کدام، یک جزء انسان را تشکیل می‌دهند و هرگز اجزای یک کل بر یک‌دیگر و نیز بر کل حمل نمی‌شوند. در این اعتبار حیوان ماده ناطق و علت مادی انسان به شمار می‌رود.

حیوان را در صورتی می‌توان بر ناطق و بر انسان حمل کرد که آن را به صورت ماهیتی ناقص که در تمامیت خود نیازمند فصلی است که به آن ضمیمه شود (به صورت لا بشرط به معنای دوم آن) در نظر بگیریم.^۱

عده‌ای در بیان معنای دوم بشرط لا گفته‌اند: اعتبار بشرط لا یعنی آن‌که ماهیت را مغایر با مقارنش در نظر بگیریم؛ به گونه‌ای که بر آن قابل حمل نباشد و به تعبیر دیگر: ماهیت بشرط عدم حمل بر مقارنش اعتبار می‌شود.

محقق آملی^۲ میان دو اصطلاح بشرط لا، سه تفاوت قائل می‌شود:

۱- در اصطلاح نخست، ماهیت از هر چه بیرون از ذات آن است، مجرد و عاری لحاظ می‌شود، حتی از لوازم ماهیت و حتی از وجود و عدم، لذا «ماهیت مجرده» در ذهن هم وجود ندارد، چه رسد به خارج. اما در اصطلاح دوم، ماهیت، مجرد از امر خاصی در نظر گرفته می‌شود؛ مجرد از چیزی که اگر با آن همراه شود از انضمامش به ماهیت، یک مجموع مرکب و یک ماهیت جدید به وجود می‌آید.

۲- در اصطلاح نخست، سلب متوجه وجود امور زاید بر ماهیت است؛ یعنی ماهیت منهای هر چه ما عدا آن است در نظر گرفته می‌شود، اما در اصطلاح دوم سلب متوجه صدق ماهیت بر امور زاید بر ماهیت است و مقصود سلب اتحاد ماهیت

۱. البته باید توجه داشت که اصطلاح «بشرط لا» اختصاص به ماده ندارد، بلکه صورت نیز تفاوتش با فصل از قبیل تفاوت ماده با جنس است. پس اگر جزء مختص ماهیت، بشرط لا اعتبار شود، صورت است و اگر لا بشرط لحاظ شود، فصل خواهد بود.

۲. در الفوائد، ج ۱، ص ۳۰۳.

با آن در وجود است، اگر چه همراه با آن باشد.

۳- ماهیت بشرط لا به معنای نخست آن در هیچ موطنی وجود ندارد، بر خلاف ماهیت بشرط لا به معنای دوم، که چنانکه روشن است، وجود و تحقق دارد.

بیانی دیگر درباره اعتبارات سه گانه

نکته مهم در این جا آن است که بنابر بیانی که مؤلف رحمه الله در باره اعتبارات سه گانه ماهیت دارند مقصود از «شیء» در عبارت های «بشرط شیء»، «بشرط لاشیء» و «لا بشرط شیء»، تمام چیزهایی است که می تواند به ماهیت ملحق و بر آن عارض شود؛ لذا ماهیت «بشرط لا» ماهیتی است که مجرد از همه امور بیرون از ذات خود می باشد. اما می توان «شیء» را امر خاصی در نظر گرفت و اعتبارهای سه گانه را به این صورت مطرح کرد که: هرگاه ماهیت را با یک امر بیرون از ذاتش در نظر بگیریم که عروض و لحوقش به ماهیت ممکن می باشد، آن را به سه نحو می توان اعتبار کرد، اگر چه آن ماهیت در خارج یا واجد آن خصوصیت است و یا فاقد آن، ولی در ذهن به سه صورت قابل اعتبار است؛ مثلاً انسان را در مقایسه با علم سه گونه می توان اعتبار نمود: ۱- انسان مقید به علم. ۲- انسان مقید به عدم علم. ۳- انسان مطلق، خواه عالم باشد و خواه عالم نباشد. چنانکه گفتیم، انسان در خارج، از دو حال بیرون نیست: یا عالم است و یا عالم نیست و قسم سومی برای آن تصور نمی شود، اما در ذهن انسان سه اعتبار و سه قسم دارد.

اعتبارهای سه گانه در بسیاری از موارد به معنای یاد شده - که کاملاً نسبی است - به کار می رود. در این معنا یک ماهیت در مقایسه با یک قید ممکن است بشرط شیء باشد و در رابطه با قید دیگری بشرط لا و در همان حال نسبت به قید سومی لا بشرط باشد.

برای روشن تر شدن مطلب، خوب است اعتبارهای سه گانه را در ضمن «جمله»

توضیح دهیم. وقتی برای یک ماهیت حکمی بیان می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوییم: «انسان سعادت‌مند است»، موضوع این حکم در رابطه با مثلاً قید «ایمان» سه حالت می‌تواند داشته باشد: یکی آن‌که مقید به ایمان باشد، دوم آن‌که مقید به عدم ایمان باشد و سوم آن‌که نه مقید به ایمان باشد و نه مقید به عدم ایمان، در صورت نخست، انسان به شرط ایمان موضوع حکم است. در واقع از آن «انسان مؤمن» است و در صورت دوم، انسان به شرط عدم ایمان موضوع حکم است و حکم از آن «انسان غیر مؤمن» می‌باشد و در صورت سوم انسان مطلق، موضوع حکم است، خواه مؤمن باشد و خواه مؤمن نباشد. در همان قضیه، همین اعتبارات در باره قیود دیگری چون علم، سلامت، شجاعت و مانند آن نیز مطرح می‌شود، و موضوع حکم یاد شده در مورد هر یک از این قیدها سه حالت می‌تواند داشته باشد.^۱

والماهیةُ الَّتِی هِیَ الْمُتَقَسِّمُ لِلْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ هِیَ الْکَلْبِیُّ الطَّبِیْعِیُّ، وَهِيَ الَّتِی تَعْرَضُهَا الْکَلِیَّةُ فِی الذَّهْنِ فَتَقْبَلُ الْإِنْطِبَاقَ عَلَی کَثِیرِینَ؛ وَهِيَ مَوْجُودَةٌ فِی الْخَارِجِ، لَوْجُودِ قَسْمَیْنِ مِنْ أَقْسَامِهَا، أَعْنِی الْمَخْلُوطَةَ وَالْمَطْلَقَةَ فِیهِ، وَالْمُقَسِّمُ مَحْفُوظٌ فِی أَقْسَامِهِ مَوْجُودٌ بِوُجُودِهَا.

ترجمه

ماهیتی که به این سه قسم تقسیم می‌شود همان کلی طبیعی است؛ یعنی ماهیتی که در ذهن متصف به کلیت می‌شود و لذا می‌تواند بر مصداق‌های متعدد منطبق گردد و چون

۱. شایان ذکر است که اعتبارات سه‌گانه‌ای که بیان شد اختصاص به ماهیت ندارد، بلکه در مورد معقولات ثانی منطقی و فلسفی نیز جاری می‌شود. نکته دیگر این‌که حاصر بودن تقسیم ماهیت به ماهیت بشرط شیء و بشرط لا و لایبشرط، در صورتی درست است که این اصطلاحات به گونه‌ای که اخیراً بیان شد در نظر گرفته شود. (دقت شود)

دو قسم آن (مخلوط و مطلقه) در خارج وجود دارند، کلی طبیعی نیز، که مقسّم آنها است، در خارج موجود می‌باشد، چرا که مقسم در همهٔ اقسام حضور دارد و با تحقق آنها تحقق می‌یابد.

شرح و تفسیر

در توضیح این بخش ابتدا باید به این سؤال پاسخ داد که آیا اعتبارات سه گانه یاد شده، اقسام ماهیت‌اند یا نه؟ و در صورتی که پاسخ به این سؤال مثبت باشد، باید دید مقسم این قسم‌ها چیست؟

آیا اعتبارات سه گانه، ماهیت را به سه بخش تقسیم می‌کند؟

برخی از صاحب نظران^۱ برآنند که اعتبارات یاد شده اساساً اقسام ماهیت نیست، بلکه اقسام و انواع «اعتبار» و «لحاظ ذهنی» را بیان می‌کند. بنابراین، مقسم در این تقسیم ماهیت نیست، بلکه اعتبار و لحاظ است. وقتی می‌گوییم: انسان یا بشر شرط شیء اعتبار می‌شود، یا بشرط لا و یا لا بشرط، در حقیقت انسان را به سه بخش تقسیم نکرده‌ایم، انسان امر واحد است و چند قسم نیست؛ بلکه اعتبار، که یک عمل و لحاظ ذهنی است و به ماهیت تعلق می‌گیرد، بر سه قسم می‌باشد.

اما این سخن تام نیست. صاحبان این نظریه از این نکته غفلت کرده‌اند که اعتبار همان لحاظ است و لحاظ ذهنی با ملحوظ یکی می‌باشد. تفاوت میان اعتبار و معتبر و فرق میان لحاظ و ملحوظ، نظیر تفاوت میان ایجاد و موجود است. نحوهٔ اعتبار لحاظ یک ماهیت، به آن ماهیت شکل و قالب خاص می‌دهد. پس وقتی لحاظ و اعتبار بر سه قسم بود، ملحوظ و معتبر - که همان ماهیت است - نیز بر سه قسم می‌باشد. بنابراین،

۱. مرحوم بروجردی به نقل از: استاد مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۴، ص ۳۴۲ و استاد مصباح یزدی در تعلیقه

اعتبارهای سه گانه مورد بحث بیانگر اقسام سه گانه ماهیت می باشد. البته این تقسیم، ذهنی بوده و موطن آن خارج نیست. به دیگر سخن: این قضیه که: «ماهیت یا بشرط شیء است یا بشرط لا و یا لا بشرط» قضیه‌ای ذهنی است، نه خارجی، زیرا اعتبار و لحاظ اساساً یک امر ذهنی است.

مقسم اعتبارات سه گانه ماهیت همان کلی طبیعی است

اکنون باید دید مقسم در این تقسیم چیست؟ نکته‌ای که باید بدان توجه داشت آن است که در این قبیل تقسیمات^۱، مقسم نسبت به خصوصیات هر یک از اقسام، مطلق و لا بشرط است و لذا در همه اقسام حضور دارد و با هر یک از آنها متحد است؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: کلمه یا اسم است یا فعل و یا حرف، هر یک از این اقسام خصوصیتی دارند، اما هیچ یک از این خصوصیات در «کلمه» معتبر نیست و کلمه نسبت به همه آنها لا بشرط است؛ مقسم قدر جامع و مشترک میان همه اقسام است.

از این جا دانسته می‌شود که مقسم اعتبارهای سه گانه ماهیت نیز، مطلق و لا بشرط است. البته شاید این اشکال به نظر برسد که در این صورت مقسم، یکی از اقسام خودش خواهد بود و در واقع شیء به خودش و غیر خودش تقسیم شده است، زیرا یکی از اقسام سه گانه «ماهیت مطلق و لا بشرط» همان «ماهیت مطلق و لا بشرط» است.

اما باید دانست که میان ماهیت لا بشرطی که یکی از اعتبارهای سه گانه را تشکیل می‌دهد - و اصطلاحاً به آن «لا بشرط قسمی» می‌گویند - با آنچه مقسم این اعتبارها است - که اصطلاحاً به آن «لا بشرط مقسمی» گفته می‌شود - تفاوت بزرگی وجود دارد و آن این که «لا بشرط قسمی» ماهیتی است که لا بشرط بودن در آن لحاظ شده و مقید به

۱. مقصود تقسیم کلی به جزئیات است که به آن تقسیم منطقی گویند، در برابر تقسیم کلی به اجزانش که به آن تقسیم طبیعی گفته می‌شود. (ر.ک: علامه مظفر، المنطق، ص ۱۲۸ و ۱۲۹).

اطلاق است، اما «لا بشرط مقسمی» این قید را نیز ندارد، یعنی حتی مطلق بودن و لا بشرط بودن آن نیز لحاظ نشده است.

از این رو است که گفته‌اند: «مطلق ماهیت تقسیم می‌شود به ماهیت مطلقه، مجرده و مخلوطه». فرق میان مطلق ماهیت با ماهیت مطلقه، نظیر فرق میان مطلق وجود و وجود مطلق است؛ آن‌جا که مطلق وجود به وجود مطلق و وجود مقید تقسیم می‌شود.

به عقیده مؤلف رحمته‌الله ماهیتی که از هر قید وجودی و یا عدمی رهاست و حتی مقید به اطلاق نیست، یعنی ماهیتی که مقسم اعتبارهای سه‌گانه است، همان «کلی طبیعی» است و چنان‌که می‌دانیم کلی طبیعی همان نفس طبیعت و ماهیت است که اگر در ذهن موجود شود متصف به کلیت می‌گردد و اگر در خارج تحقق یابد جزئی و مشخص خواهد بود؛ در برابر کلی منطقی - که همان وصف کلیت است، یعنی قابلیت صدق و انطباق مفهوم بر بیش از یک مصداق - و کلی عقلی که عبارت است از مجموع موصوف و صفت. بنابراین، ماهیت انسان خود کلی طبیعی است و کلیت - که در ذهن بر آن عارض می‌شود - کلی منطقی است و انسان کلی بما هو کلی، کلی عقلی است.

کلی طبیعی در خارج موجود است

کلی منطقی امری ذهنی است و تنها در میان مفاهیم ذهنی مصداق می‌یابد، زیرا هر آن‌چه در خارج تحقق دارد جزئی و مشخص می‌باشد. کلی عقلی نیز تنها در ذهن تحقق دارد، زیرا این کلی ماهیتی است که مقید به کلیت بوده و بما هو کلی در نظر گرفته شده است و چون قید آن ذهنی است، مجموع نیز یک امر ذهنی خواهد بود. اما در مورد کلی طبیعی اختلاف است که آیا در خارج وجود دارد، یا وجود ندارد.

برخی گفته‌اند: آن‌چه در خارج تحقق دارد، افراد کلی طبیعی است و وجود این افراد مجازاً به کلی نسبت داده می‌شود؛ مثلاً در خارج حسن و حسین وجود دارد، نه

انسان و اگر گفته می‌شود در خارج انسان وجود دارد، معنایش آن است که افراد انسان در خارج تحقق دارد.

اما مؤلف رحمته مانند بسیاری از محققان بر آن است که کلی طبیعی در خارج وجود و تحقق دارد، به همان نحو که فردش در خارج وجود و تحقق دارد.^۱ دلیل این مدعا از مقدمات ذیل تشکیل می‌شود:

۱- کلی طبیعی مقسم اعتبارات سه‌گانه ماهیت است.

۲- مقسم در ضمن هر یک از اقسام خودش وجود و حضور دارد و در واقع وجود هر یک از اقسام، وجود مقسم نیز هست.

۳- دو قسم از اقسام کلی طبیعی، یعنی ماهیت مخلوطه و ماهیت مطلقه، در خارج تحقق دارد.

نتیجه‌ای که از مقدمات فوق به دست می‌آید آن است که کلی طبیعی در خارج تحقق دارد.

کثرت عددی کلی طبیعی موجود در خارج

والموجود منها فی کلِّ فردٍ غیرُ الموجودِ منها فی فردٍ آخرَ بالعددِ؛ ولو كان واحداً
موجوداً بوحدته فی جمیع الأفراد، لكان الواحدُ كثيراً بعینهِ؛ وهو محالٌ، وکان الواحدُ
بالعددِ متصفاً بصفاتٍ متقابلةٍ؛ وهو محالٌ.

۱. البته قائلین به اصالت ماهیت می‌گویند: فرد ماهیت، حقیقتاً در خارج تحقق دارد. قائلین به اصالت وجود معتقدند فرد ماهیت به عرض وجود در خارج موجود است. اما خواه قائل به اصالت وجود باشیم و خواه اصالت ماهیت، این سؤال مطرح می‌شود که آیا همان نحوه از وجود و ثبوتی که به فرد ماهیت نسبت داده می‌شود برای کلی طبیعی نیز ثابت می‌باشد، بانه؟ در صورت نخست، ما کلی طبیعی را در خارج موجود دانسته‌ایم و در صورت دوم، وجود کلی طبیعی در خارج را به معنای وجود افرادش در خارج دانسته‌ایم، نه آن‌که خودش در خارج موجود باشد. از توضیح فوق دانسته می‌شود که بحث وجود کلی طبیعی در خارج و عدم وجود آن، تفاوت عمده‌ای با بحث اصالت ماهیت دارد و بر خلاف آن‌چه برخی گمان کرده‌اند، آن بحث ما را از این بحث بی‌نیاز نمی‌سازد.

ترجمه

در هر مصداق، فرد خاصی از ماهیت موجود می‌شود که مغایر با فرد موجود در مصداق دیگر است و از این رو وحدت عددی ماهیت از بین می‌رود، زیرا اگر ماهیت به عنوان امر واحد در همه مصداق‌ها حضور داشته باشد، لازم می‌آید یک شیء بعینه چند شیء باشد و این امری محال و نشدنی است، هم‌چنین لازم می‌آید یک فرد، متصف به صفات متنافی گردد و این نیز محال است.

شرح و تفسیر

پس از آن‌که دانستیم کلی طبیعی، مثل «انسان»، «سنگ»، «درخت» و مانند آن، در خارج وجود دارد و در ضمن وجود افرادش و به وجود افرادش محقق می‌باشد، این سؤال می‌شود که آیا کلی طبیعی موجود در ضمن هر فرد، عین کلی طبیعی موجود در ضمن فرد دیگر است، یا مغایر با آن می‌باشد؟ مثلاً انسان موجود در ضمن حسن همان انسان موجود در ضمن حسین است، یا غیر آن می‌باشد؟

پاسخ این سؤال آن است که کلی طبیعی موجود در ضمن افرادش، از جهت مفهوم و ماهیت یکی است، اما از جهت شخص و عدد، متکثر می‌باشد. به تعبیر دیگر: کلی طبیعی موجود ضمن افراد متعدد، وحدت مفهومی دارد، اما وحدت عددی ندارد، بلکه به تعداد افراد خارجی، کلی طبیعی نیز متعدد و متکثر می‌شود.

مثلاً انسان موجود در ضمن حسن، از جهت مفهوم و ماهیت، همان انسان موجود در ضمن حسین است و به همین دلیل گفته می‌شود: حسن و حسین وحدت نوعی دارند؛ یعنی ماهیت نوعی آنها که، همان انسان است، یکی می‌باشد. این وحدت اگر به افراد نسبت داده شود، وحدت نوعی یا جنسی نامیده می‌شود و اگر به ماهیت نسبت داده شود، وحدت مفهومی خوانده می‌شود.

ولی انسان موجود در ضمن حسن، از جهت وجود خارجی و عدد، غیر از انسان موجود در ضمن حسین است؛ یعنی در حسن یک فرد از انسان تحقق دارد و در حسین فرد دیگری از آن و اگر انسان هزار فرد داشته باشد، در هر فرد یک انسان وجود دارد و مجموعاً هزار انسان در خارج تحقق خواهد داشت.

مؤلف رحمته برای اثبات کثرت عددی ماهیت دو دلیل اقامه می‌کند:

دلیل نخست: اگر کلی‌ای که در ضمن افراد خارجی تحقق دارد، وحدت عددی داشته باشد، همان چیزی که واحد است کثیر خواهد بود، اما محال است که یک چیز هم واحد باشد و هم کثیر. در نتیجه کلی‌ای که در ضمن افراد خارجی محقق است، وحدت عددی ندارد.

توضیح مقدمه نخست استدلال آن است که: کلی طبیعی در خارج با یک وجود منحاز و مستقل تحقق نمی‌یابد، بلکه وجود کلی طبیعی عین وجود افرادش است. بنابراین، اگر یک کلی طبیعی در ضمن ده فرد تحقق یابد، وجودش عین وجود آن ده فرد خواهد بود و چون آن افراد از وجودهای متکثر و متعددی برخوردارند و به اصطلاح کثرت عددی دارند، کلی طبیعی موجود در ضمن آنها نیز متکثر به تکرار آنها بوده و از وجودهای متعدد برخوردار می‌باشد. حال اگر فرض کنیم همین کلی طبیعی وحدت عددی دارد، لازمه‌اش آن است که کثیر در عین حال که کثیر است، واحد نیز باشد که نتیجه‌اش اجتماع نقیضین است.

دلیل دوم: اگر ماهیتی که در ضمن افرادش تحقق پیدا می‌کند وحدت عددی داشته باشد، امر واحد متصف به صفات متقابل خواهد شد، اما این امر محال است. بنابراین، ماهیتی که در ضمن افراد مختلف تحقق می‌یابد، وحدت عددی ندارد.

مثلاً اگر انسان موجود در ضمن افراد گوناگون، امر واحد بالعدد باشد، آن انسان واحد باید هم عالم باشد و هم جاهل، هم شجاع باشد و هم ترسو، هم مؤمن باشد و هم کافر. زیرا افراد مختلف انسان، یکی مؤمن است و دیگری کافر و به همین ترتیب.

از طرفی، اوصاف فرد، اوصاف ماهیت موجود به وجود آن فرد نیز هست، زیرا کلی طبیعی با افراد خودش اتحاد دارد. بنابراین، اگر انسان موجود در ضمن افراد گوناگون، وحدت شخصی و عددی داشته باشد، باید هم عالم باشد و هم جاهل، هم مؤمن باشد و هم کافر و همکذا. در حالی که این صفات با یکدیگر تقابل دارند و اجتماعشان در موضوع واحد ناممکن است.

الفصل الثالث

فی معنی الذاتی والعرضی

الصَعَانِي المَعْتَبَرَةُ فِي المَاهِيَاتِ المَأخُوذَةُ فِي حُدُودِهَا - وَهِيَ الَّتِي تَرْتَفِعُ المَاهِيَةُ بارتفاعِهَا - تُسَمَّى «الذَّاتِيَّاتِ»؛ وَمَا وَرَاءَ ذَلِكَ «عَرَضِيَّاتٌ» مَحْمُولَةٌ، فَان تَوَقَّفَ انتزاعُهَا وَحَمْلُهَا عَلَى انضمامِ سُمِّيَتْ «مَحْمُولَاتٍ بِالضَّمِيمَةِ»، كَانتزاعِ الحَارِّ وَحَمْلِهَا عَلَى الجِسْمِ مِنْ انضمامِ الحَرَارَةِ إِلَيْهِ، وَإِلَّا فَ«الخَارِجِ المَحْمُولِ»، كَالعَالِي والسَافِلِ.

ترجمه:

مفاهیمی که در ماهیات معتبرند و جزء حدود آنهاند - همان‌ها که ماهیت با حذف آنها متلاشی می‌گردد و از بین می‌رود - «ذاتیات» نام دارند و سایر مفاهیم که بر ماهیات حمل می‌گردند، «عرضیات» اند. حال اگر انتزاع یک معنای عرضی و حملش بر ماهیت، منوط به آن بود که امری خارج از ذات به آن ضمیمه گردد، آن را «محمول بالضمیمه» می‌نامند؛ مانند مفهوم «گرم»، که انتزاعش از جسم و حملش بر آن، منوط به انضمام حرارت به آن است؛ در غیر این صورت آن را «خارج محمول» می‌نامند؛ مانند مفاهیم «بالا و پایین».

شرح و تفسیر

تعریف ذاتی و عرضی

«ذاتی» و «عرضی» دو واژه‌ای است که در منطق و فلسفه موارد کاربرد گوناگونی دارد و به نحو مشترک لفظی بر معانی متعددی اطلاق می‌شود. آنچه در این فصل بیان و تعریف می‌شود، اصطلاح خاصی از «ذاتی» و «عرضی» است که در منطق در باب کلیات خمس (ایساغوجی) مطرح است. در آن جا گفته می‌شود که هرگاه چیزی بر چیزی حمل شود، محمول در مقایسه با موضوع دو حالت می‌تواند داشته باشد:

اول این‌که: محمول جزء ذات و یا تمام ذات موضوع باشد؛ به گونه‌ای که قوام ذات موضوع به آن بوده و ذات موضوع با زایل شدن آن، از بین برود. در این صورت گفته می‌شود: محمول، «ذاتی» موضوع است؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «انسان ناطق است» یا «انسان جسم است» یا «انسان حیوان ناطق است»، در همه این موارد محمول این قضایا ذاتی موضوع خود به شمار می‌رود.

دوم این‌که: محمول جزء ذات و یا تمام ذات موضوع خود نباشد و جنس یا فصل آن را تشکیل ندهد، بلکه امری بیرون از ذات موضوع خود باشد که بر آن حمل شده است. محمول در این صورت «عرضی» خوانده می‌شود. در قضایایی مانند: «انسان خندان است»، «انسان رونده است»، «انسان ممکن است»، «عدد چهار زوج است» محمول از امور «عرضی» برای موضوع می‌باشد، زیرا هیچ یک از این محمول‌ها تمام ذات و یا جزء ذات ماهیتی را که موضوع قرار گرفته، تشکیل نمی‌دهند، بلکه اموری هستند بیرون از دایره ذات و ماهیت موضوع خود.

به تعبیر دیگر: آنچه را بتوان به حمل اولی بر ماهیتی حمل کرد، محمول ذاتی آن ماهیت است و آنچه حملش بر ماهیت جز به صورت حمل شایع نتواند بود، عرضی

آن ماهیت است.^۱

از کلام مؤلف رحمته دو تعریف برای ذاتی استفاده می‌شود:

تعریف نخست: ذاتی آن دسته از مفاهیم را گویند که در ماهیات معتبرند و در حدود آن ماهیات اخذ شده‌اند.

تعریف دوم: ذاتی، مفهومی است که ماهیت با زایل شدن آن، از بین می‌رود.^۲ ممکن است توهم شود که تعریف دوم لوازم ماهیت را نیز شامل می‌شود، مانند زوجیت برای اربعه، زیرا اگر زوجیت زایل و مرتفع شود، اربعه نیز نخواهد بود چرا که نمی‌شود عددی زوج نباشد، اما اربعه باشد.

اما این اشکال وارد نیست، زیرا مقصود مؤلف آن است که ذاتی، مفهومی است که ارتفاع آن همان ارتفاع ذات است و این مطلب در مورد لوازم ماهیت صادق نیست. زیرا ارتفاع لوازم ذات، اگر چه مستلزم مرتفع شدن ذات و ماهیت است، اما چنین نیست که ارتفاع آن همان ارتفاع ذات باشد.

به دیگر سخن: ذاتی مفهومی است که ماهیت در مرتبه ذاتش با زوال آن نابود می‌شود، در حالی که ارتفاع لازم ذات، ارتفاع یک امر بیرون از مرتبه ذات ماهیت است، اگر چه مستلزم ارتفاع ذات می‌باشد.

چند نکته

۱- از توضیحی که در باره معنای «ذاتی» و «عرضی» گفته شد دانسته می‌شود که

۱. البته این سخن بنا بر مبنای مؤلف رحمته که حمل جنس و فصل بر نوع را حمل اولی قلمداد می‌کند، تام است، نه بر مبنای مشهور که چنین حملی را حمل شایع می‌دانند.

۲. نسبت به هر دو تعریف یاد شده، باید قید جهت و نسبت را اضافه کرد؛ یعنی مفهومی که در یک ماهیت معتبر است و در حد آن اخذ شده است، نسبت به همان ماهیت ذاتی است، اگر چه نسبت به ماهیت دیگر ممکن است عرضی باشد. هم چنین مفهومی که با ارتفاع آن، ذات و ماهیت مرتفع می‌شود، نسبت به همان ذات و ماهیت ذاتی است. توضیح بیشتر این مطلب در ادامه بحث خواهد آمد.

مُقَسَّم در تقسیم یاد شده مفاهیمی است که محمول واقع می‌شوند؛ یعنی در واقع محمول است که بر دو قسم تقسیم می‌شود. پس یک مفهوم نسبت به ماهیتی که بر آن حمل نمی‌شود، نه «ذاتی» است و نه «عرضی».

۲- «ذاتی» و یا «عرضی» بودن یک مفهوم، امری کاملاً نسبی و اضافی؛ است یعنی یک مفهوم نسبت به یک موضوع خاص ممکن است «ذاتی» باشد و نسبت به موضوع دیگری «عرضی» باشد؛ مثلاً در قضیه: «جسم رنگین است»، رنگین یک محمول عرضی برای موضوع خود است، اما در قضیه: «سفیدی رنگین است»، رنگین یک محمول ذاتی برای موضوع خود می‌باشد، زیرا رنگین بودن، جنس سفیدی است.

۳- واژه «ذاتی» منسوب به ذات نیست، زیرا خود ذات نیز نسبت به افراد خودش محمول ذاتی به شمار می‌رود و هرگز شیء را به خودش نتوان نسبت داد؛ هم‌چنین «عرضی» نیز در این جا منسوب به «عرض» نمی‌باشد زیرا این «عرضی» در برابر «ذاتی» است، در حالی که «عرضی» اگر منسوب به عرض باشد، در برابرش «جوهری» خواهد بود، نه ذاتی.^۱

به طور کلی دو تفاوت میان «عرضی» و «عرض» وجود دارد: اول این که عرضی بر مفاهیمی اطلاق می‌شود که مشتق بوده و نسبت به حمل لا بشرط اعتبار می‌شوند؛ از این رو، بر موضوع خود حمل می‌شوند؛ مانند: ابیض، ماشی، شجاع و عالم. اما عرض مفهوم است که مبدأ اشتقاق بوده و نسبت به حمل بشرط لا اعتبار می‌شود؛ مانند: بیاض، مشی، شجاعت و علم. نمی‌توان گفت: جسم سفیدی است، اما می‌توان گفت: جسم سفید است. هم‌چنین نمی‌توان گفت: انسان علم است، اما می‌توان گفت: انسان عالم است.

تفاوت دیگر آن که عرض در برابر جوهر است، اما عرضی در برابر ذاتی است.

۱. ر.ک: خواجه نصیر طوسی، اساس الاقتباس، ص ۲۱ و ۲۲.

عرض یک مفهوم نفسی است و آن ماهیتی را گویند که در تحقق خود نیازمند موضوع - یعنی محل مستغنی از آن عرض - می‌باشد. اما عرضی - چنان‌که یادآور شدیم - یک مفهوم نسبی است.

۴ - محمول عرضی، به لحاظ مبدأ اشتقاقش، گاهی عرض است و گاهی جوهر می‌باشد؛ مثلاً در قضیه «الناطق حیوان» محمول، مقوم ذات موضوع نیست و از اجزای حدی آن به شمار نمی‌رود؛ لذا یک محمول عرضی است.^۱ در عین حال جوهر می‌باشد.

۵ - مقصود از «عرض» در واژه‌های «عرض خاص و عرض عام» همان «عرضی» است، نه عرض در برابر جوهر.

محمول بالضمیمه و خارج محمول

مفاهیم عرضی، به نوبه خود بر دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته مفاهیم و محمول‌هایی است که «خارج محمول» نامیده می‌شوند و دسته دوم مفاهیمی است که «محمول بالضمیمه» می‌باشند.

به‌طور کلی آن دسته از مفاهیم عرضی که مبادی^۲ آنها دارای ما بازای مستقلی در خارج نیستند و وجود منحاز و فی نفسه‌ای در خارج ندارند، بلکه تنها در اثر تحلیل‌های ذهنی و مقایسه اشیا خارجی با یک‌دیگر از اشیا انتزاع و بر آنها حمل می‌شوند، «خارج محمول» نامیده می‌شوند. در مقابل، آن دسته از مفاهیم عرضی که مبادی آنها واجد ما بازای مستقل و وجود منحاز و فی نفسه‌ای هستند که در خارج عارض بر موضوعاتشان می‌شوند، «محمول بالضمیمه» نامیده می‌شوند.

۱. به‌طور کلی جنس نسبت به فصل و فصل نسبت به جنس، از امور عرضی به شمار می‌رود. لذا گفته‌اند: جنس، عرض عام فصل و فصل، عرض خاص جنس است.

۲. مقصود همان مبدأ اشتقاق این مفاهیم است؛ مثلاً مبدأ عالم، علم و مبدأ ابیض، بیاض و مبدأ ممکن، امکان است.

به دیگر سخن: اگر مفهوم عرضی به گونه‌ای باشد که انتزاع آن از موضوع و حملش بر آن نیازمند آن باشد که چیزی بر وجود موضوعش افزوده و وجودی به آن ضمیمه شود - که طبعاً این وجود لغیره خواهد بود - آن را محمول بالضمیمه می‌نامند؛ مانند عالم و شجاع نسبت به انسان. عالم و شجاع تنها در صورتی از انسان انتزاع و بر آن حمل می‌شود که وجود علم و وجود شجاعت - که دو وجود لغیره است - بر انسان عارض و به آن ضمیمه گردد و تا این انضمام صورت نپذیرد، نمی‌توان این مفاهیم را بر انسان حمل کرد.

اما اگر مفهوم عرضی این‌گونه نبود و همان ذات موضوع برای انتزاع و حمل آن مفهوم بر آن کفایت نمود، آن مفهوم عرضی «خارج محمول» نامیده می‌شود؛ یعنی مفهومی است که از ذات موضوع استخراج شده و بر آن حمل می‌گردد؛ مانند آن‌جا که می‌گویند: «عدد چهار زوج است» و یا «انسان ممکن است».

به بیان سوم: وقتی محمولی بر موضوعی حمل می‌شود دو حالت متصور است: حالت اول: این‌که محمول واقعیتهای 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 در باره یک واقعیت، مفاهیم گوناگون 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 واقعیتهای جدا از واقعیت انسان ندارند؛ یعنی دارای ما بازای خارجی نیستند، بلکه فقط منشأ انتزاع دارند. به بیان دیگر: خود یک مرتبه وجودی در خارج ندارند. این دسته از محمولات را «خارج محمول» می‌نامند.

حالت دوم: این‌که همان‌طور که محمول در ظرف تشکیل قضیه، تصوری جدا از تصور موضوع دارد، که عارض بر موضوع شده و حکم به اتحاد آن با موضوع می‌شود، در خارج نیز واقعیتهای 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.

ویژگی‌های مفاهیم ذاتی

والذاتیُّ یَمِيزُ من غیره بوجوه من خواصّه:

منها: أنَّ الذاتیَّاتِ بینه، لا تحتاجُ فی ثبوتها لِذی الذاتیِّ اِلی وسطٍ.

ومنها: أنَّها غَیْبَةٌ عن السببِ، بمعنی أنَّها لا تحتاجُ اِلی سببٍ وراءِ سببِ ذی الذاتیِّ،

فعلَّةٌ وجودِ الماهیةِ بعینها علَّةُ اَجزائها الذاتیَّةِ.

ومنها: أنَّ الأجزاء الذاتیَّةَ متقدِّمةٌ علی ذی الذاتیِّ.

ترجمه

مفاهیم ذاتی و ویژگی‌هایی دارند که مایه امتیاز آنها از سایر مفاهیم می‌شود، برخی از این ویژگی‌ها عبارتند از:

- ۱- ثبوت اجزای ذاتی یک ماهیت برای آن، روشن و بی‌نیاز از دلیل وحدّ وسط می‌باشد.
- ۲- معانی ذاتی بی‌نیاز از سبب‌اند؛ به این معنا که در تحققشان به علتی علاوه بر علت ماهیتی که جزیی از آنند، نیاز ندارند. بنابراین، علت وجودی یک ماهیت، خودش علت اجزای ذاتی آن نیز هست.
- ۳- اجزای ذاتی یک ماهیت بر آن ماهیت تقدم دارند.

شرح و تفسیر

در این قسمت سه ویژگی و سه خصوصیت برای مفاهیم ذاتی بیان می‌شود که برحسب ظاهر عبارت مؤلف علیه السلام هر یک از این امور سه‌گانه، تنها در مورد مفاهیم ذاتی

صادق می‌باشد و از ممیزات آن به شمار می‌رود. این ویژگی‌ها عبارتند از:

۱- ثبوت مفاهیم ذاتی برای موضوعات آنها ضروری و بدیهی است و نیاز به دلیل و برهان ندارد. به دیگر سخن: حمل ذاتیات شیء بر آن شیء نیاز به واسطه در اثبات ندارد، به این دلیل که ثبوت ذاتیات شیء برای آن شیء از باب ثبوت شیء برای خودش می‌باشد و ثبوت شیء برای خودش امری ضروری و بدیهی است؛ یعنی هر چیزی بالبداهه خودش خودش است. پس اگر یک نفر بداند که انسان چیست و ماهیت انسان را بشناسد، بدون نیاز به هیچ دلیل و برهانی تصدیق خواهد کرد که انسان، جوهر و جسم است و دارای نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس ناطقه می‌باشد، زیرا انسان بودن انسان منوط به ثبوت این امور برای او است و اساساً انسان چیزی نیست جز همین اموری که ذاتیات آن را تشکیل می‌دهد.

۲- امور ذاتی نیاز به سبب و واسطه در ثبوت ندارند. البته این سخن بدان معنا نیست که امور ذاتی اساساً معلول نیستند و خود به خود به وجود می‌آیند، بلکه مقصود آن است که نیازمند جعل و آفرینشی جدا و مستقل از جعل و آفرینش موضوع خود (=ذی‌الذاتی) نیستند؛ یعنی همان سببی که ماهیت را ایجاد می‌کند، با همان جعل و ایجاد ماهیت، اجزای آن و ذاتیات آن را نیز جعل می‌کند. فی‌المثل همان علتی که انسان را می‌آفریند، با همان آفرینش، ناطق را نیز ایجاد می‌کند، زیرا ناطق چیزی جدا از انسان نیست تا نیاز به آن باشد که با یک جعل مستقل در انسان ایجاد شود، بلکه جعل و ایجاد انسان همان جعل و ایجاد ناطق است.

۳- ویژگی سوم مفاهیم ذاتی آن است که اجزای ذاتی یک ماهیت تقدم بالتجوهر بر خود آن ماهیت دارند. توضیح این‌که: عقل برای آن‌که بتواند ماهیتی را تصور کند، باید ابتدا اجزای آن ماهیت را تصور کند، لذا گفته می‌شود: اجزای ماهیت در مقام تقوّم جوهر ماهیت بر خود ماهیت تقدم دارند؛ یعنی برای آن‌که ماهیت در ذهن شکل بگیرد، باید اجزایش در ذهن تصور شوند ولو به نحو اجمال.

دو ویژگی نخست، اختصاص به مفاهیم ذاتی ندارد، بلکه در مورد پاره‌ای از مفاهیم عرضی نیز صادق می‌باشد، لذا نمی‌توان آن دو را از ممیزات و خواص مفاهیم ذاتی به شمار آورد.

توضیح این‌که: ثبوت لوازم بین - چه به معنای اخص و چه به معنای اعم - برای ملزوم خود بدهی و بی‌نیاز از دلیل است، لذا آنها را لازم بین نامیده‌اند، با آن‌که لازم بین از مفاهیم عرضی به شمار می‌رود.

از سوی دیگر، ویژگی دوم در مورد عرضیاتی که خارج محمول می‌باشند، نیز صادق است، زیرا عرضیاتی که خارج از محمول‌اند، وجودی منحاز و مستقل از وجود موضوعشان ندارند، لذا جعل آنها به جعل موضوعشان صورت می‌پذیرد و جعل مستقل و جداگانه‌ای به آنها تعلق نمی‌گیرد.

دو پاسخ به یک اشکال

والاشکالُ فی تقدّم الأجزاءِ عَلَى الكُلِّ، بِ«أَنَّ الأجزاءَ هِيَ الكُلُّ بَعَيْنِهِ فَكَيْفَ تَتَقَدَّمُ عَلَى نَفْسِهَا؟!»، مُنْذَفِعُ بِأَنَّ الاعْتِبَارَ مُخْتَلَفٌ، فَالأجزاءُ بِالأَسْرِ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى الأجزاءِ بِوصفِ الاجْتِمَاعِ وَالكَلِّيَّةِ؛ عَلَى: أَنَّهَا سُمِّيَتْ أَجْزَاءً، لِكَوْنِ الوَاحِدِ مِنْهَا جِزْءًا مِنَ الحَدِّ، وَإِلَّا فَالوَاحِدُ مِنْهَا عَيْنُ الكُلِّ، أَعْنِي ذِي الذَاتِيّ.

ترجمه

ممکن است به ویژگی سوم اشکال شود که: مجموعه اجزا همان کل است؛ پس چگونه می‌توانند بر کل - که در واقع چیزی جز همان اجزا نیست - مقدم شوند؟ در جواب باید گفت: این دو [اگر چه ذاتاً یکی هستند، ولی] اختلاف اعتباری با یک‌دیگر ندارند، [اجزا اگر در ارتباط با یک‌دیگر و به شرط اجتماع با هم ملاحظه شوند، «کل» خواهند بود؛ بنابراین، تقدم اجزا بر کل به این معناست که] همه اجزا [در صورتی که نسبت به اجتماع با

یک‌دیگر لا بشرط در نظر گرفته شوند] تقدم بر اجزائی که با وصف اجتماع ملاحظه شده‌اند، دارند. علاوه بر آن که ذاتیات ماهیت از آن جهت که هر کدام جزئی از تعریف ماهیتند، «جزء» نامیده می‌شوند، و آلا [نسبت به اصل ذات] هر یک از آنها عین آن ماهیت می‌باشد [و بنابراین، نه جزئیتی مطرح می‌شود و نه تقدم جزء بر کل].

شرح و تفسیر

در مورد ویژگی سوم مفاهیم ذاتی - یعنی تقدم اجزای ماهیت در مقام تعقل و ادراک ماهیت، بر خود ماهیت - اشکالی مطرح شده است و آن این‌که:

ماهیت چیزی جز همان اجزا نیست و ماهیت مساوی است با مجموع اجزا. بنابراین، اگر بگوییم هر یک از اجزا تقدم بر ماهیت دارند، ولو این تقدم در ظرف تعقل و ادراک ماهیت باشد، لازمه‌اش آن است که شیء بر خودش تقدم داشته باشد. مثلاً ماهیت انسان از حیوان و ناطق تشکیل می‌شود؛ حال اگر هم حیوان و هم ناطق بر انسان تقدم داشته باشند، لازمه‌اش تقدم شیء بر خودش خواهد بود، زیرا انسان همان مجموع حیوان و ناطق است. مؤلف این اشکال را با دو بیان پاسخ می‌گوید:

جواب اول: درست است که مجموع اجزا در واقع همان کل است و کل چیزی جز مجموعه اجزای خود نیست، اما اعتبار مجموع اجزا، یا به تعبیر مؤلف «اجزاء بالأسر»، با اعتبار کل تفاوت دارد. در مورد نخست، اجزا در حال اجتماع اعتبار می‌شوند، بدون آن‌که وصف اجتماع به عنوان شرط و یا جزء در آنها اعتبار شود (لا بشرط الاجتماع)، اما در مورد دوم، اجزا بشرط الاجتماع اعتبار می‌شوند؛ به تعبیر دیگر: مقدم، نفس الاجزاء است، صرف نظر از هیئت اجتماعیه آن و مؤخر، اجزای بشرط الاجتماع است و تقدم نفس الاجزاء بر اجزای بشرط الاجتماع به خاطر آن است که تا نفس الاجزاء نباشد اعتبار ترکیب نمی‌تواند به آنها تعلق بگیرد. ابتدا باید اجزاء تصور شود و آن‌گاه اعتبار وحدت در مورد آنها بشود، تا کل صورت بندد.

حاصل آن‌که: نفس الاجزاء مغایرت اعتباری با کل دارد و همین مغایرت برای سابق دانستن نفس الاجزاء بر کل کافی است.

جواب دوم: ذاتیات ماهیت در حقیقت جزء ماهیت نیستند، بلکه عین آن می‌باشند، لذا به حمل اولی بر ماهیت حمل می‌شوند؛ مثلاً حیوان و ناطق که جنس و فصل انسان را تشکیل می‌دهند، جزء انسان نیستند، بلکه عین آن می‌باشند، با این تفاوت که حیوان همان انسان است که مبهم اعتبار شده و ناطق همان انسان است که محصل اعتبار شده است، اما خود انسان، نسبت به ابهام و تحصل لابلش شرط است.^۱ بنابراین، تقدّم ذاتیات ماهیت بر ماهیت از باب تقدم اجزا بر کل نیست، تا اشکالی که در مورد تقدم اجزا بر کل مطرح شده، بر آن نیز وارد شود.

بنابراین ذاتیات ماهیت نسبت به حدّ و تعریف ماهیت، جزء به شمار می‌روند و در حقیقت جنس و فصل را باید جزء حدّ و تعریف ماهیت دانست، نه جزء خود ماهیت و اطلاق جزء بر جنس و فصل تنها به این لحاظ صحیح است.

تفاوت پاسخ اول با پاسخ دوم

اشکال یاد شده در واقع از دو مقدمه تشکیل می‌شود:

مقدمه اول: تقدم ذاتیات ماهیت بر ماهیت از باب تقدم جزء بر کل است.

مقدمه دوم: تقدم جزء بر کل درست نیست. (زیرا مستلزم تقدم شیء بر خودش می‌باشد).

مؤلف در پاسخ نخست، مقدمه دوم را باطل نمود و روشن ساخت که اجزاء بر کل تقدم دارند و این تقدم به هیچ وجه مستلزم تقدم شیء بر خودش نیست. اما در پاسخ دوم، مقدمه اول استدلالاً ابطال شده و بیان شده است که تقدم ذاتیات ماهیت بر ماهیت اساساً از باب تقدم جزء بر کل نیست.

۱. توضیح این قسمت در فصل آینده می‌آید.

الفصل الرابع

فی الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك

الماهیة التامة، التي لها آثارٌ خاصّةٌ حقیقیةٌ، من حیثُ تمامِها تُسمی «نوعاً» كالانسانِ
و الفرسِ.

ترجمه

ماهیت تام که آثار حقیقی ویژه‌ای بر آن مترتب می‌گردد، از آن جهت که ماهیتی تام
است [و آثار حقیقی خاصی دارد] نوع نامیده می‌شود؛ مانند: انسان و اسب.

شرح و تفسیر

تعریف نوع نزد منطق دانان

واژه «نوع» در کتاب‌های منطق دو اصطلاح دارد، که یکی «نوع حقیقی» و دیگری
«انواع اضافی» خوانده می‌شود. تعریفی که معمولاً برای نوع حقیقی آورده می‌شود،
چنین است: تمام حقیقت مشترک که میان جزئیاتی که تنها کثرت عددی دارند
(اما ذات و ماهیتشان یکی است) و به دیگر بیان: «نوع حقیقی مفهومی کلی است که
بیانگر تمام ذاتیات افراد و مصداق‌های خود می‌باشد».

و در تعریف نوع اضافی غالباً گفته می‌شود: «کلی ذاتی ای که تحت یک جنس مندرج است، نسبت به آن جنس نوع اضافی می‌باشد.» مثلاً انسان از آن جهت که تحت حیوان مندرج است، نوع اضافی حیوان به شمار می‌رود و حیوان نیز از آن جهت که تحت جسم نامی مندرج است، نوع اضافی جسم نامی محسوب می‌گردد و جسم نامی نیز از آن جهت که نوع اضافی جسم نامی می‌گردد، و جسم نامی نیز از آن جهت که تحت جسم مطلق مندرج است، نوع اضافی جسم می‌باشد. هم‌چنین جسم، نوع اضافی جوهر می‌باشد.

از آن‌چه بیان شد دانسته می‌شود که بنابر مشهور منطق دانان واژه نوع، مشترک لفظی میان دو اصطلاح مختلف است و میان این دو اصطلاح رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است، زیرا مثلاً انسان هم نوع حقیقی است و هم نوع اضافی حیوان می‌باشد (ماده اشتراک میان دو اصطلاح). و حیوان نوع اضافی جسم نامی است، اما نوع حقیقی شمار نمی‌رود. بالعکس ماهیت تام بسیطی که تحت هیچ جنسی مندرج نمی‌شود^۱، نوع حقیقی هست، اما نوع اضافی نمی‌باشد.

تعریف نوع نزد مؤلف

مؤلف رحمته الله تعریف دیگری برای نوع ارائه می‌دهد و آن این‌که: «نوع ماهیت تام و کاملی است که آثار حقیقی خاصی بر آن مترتب می‌گردد، از آن جهت که یک ماهیت تام است.» این تعریف، نوع حقیقی و نوع اضافی، هر دو را در بر می‌گیرد، زیرا حیوان، از آن جهت که تحت جسم نامی مندرج است، یک ماهیت تام است که آثار حقیقی ویژه‌ای، مانند حرکت ارادی و احساس بر آن مترتب می‌گردد. اگر چه حیوان، از آن

۱. در صورتی که چنین ماهیتی وجود داشته باشد، در غیر این صورت اصطلاح نوع اضافی اعم مطلق از نوع حقیقی خواهد بود.

جهت که انواع متعددی تحت آن مندرج است و مردد میان آنها می‌باشد، یک ماهیت ناقص می‌باشد.

شاهد این مدعا - که تعریف فوق، نوع اضافی را نیز در بر می‌گیرد - آن است که مؤلف در دنباله بحث، نوع (همان ماهیت تام از آن جهت که تام است) را به سه بخش تقسیم می‌کنند: نوع عالی، نوع متوسط و نوع سافل. این تقسیم تنها در صورتی صحیح خواهد بود که «ماهیت تام» نوع اضافی را نیز شامل شود.

شاهد دیگر آن که مؤلف رحمته الله در *نهاية الحکمة*^۱ ماهیت تام را به دو قسم منقسم می‌کند: یکی ماهیت تام علی الاطلاق (نوع حقیقی) و دیگری ماهیت تامی که تام بودن آن نسبی است (نوع اضافی).

مثلاً ماهیت حیوان از آن جهت که فصل «حساس متحرک بالا راده» به آن ضمیمه شده و به آن تحصیل بخشیده - و به تعبیر دیگر از آن جهت که تحت جسم نامی مندرج است - یک ماهیت تام است اما از آن جهت که فصل‌های دیگری، مانند ناطق، صاهل و غیر آن، باید به آن ضمیمه شوند، تا در قالب یکی از انواع مندرج تحت حیوان، تحصیل یابد، یک ماهیت ناقص خواهد بود. بنابراین، تام بودن ماهیت حیوان نسبی است نه مطلق.^۲

بیان استاد مطهری در تعریف «نوع»

نوع، عبارت است از چیستی واقعی شیء. ولی جنس، ماهیت و چیستی تمام نیست؛ یک ماهیت ناقص و مبهم و غیر تام است که اگر آن را جواب دهی باز یک «چی؟» باقی می‌ماند؛ مثلاً اگر گفتیم: «حیوان است» باز سؤال می‌شود که چه حیوانی؟ یا اگر

۱. فصل هفتم از مرحله پنجم.

۲. با توجه به تعریفی که مؤلف از نوع حقیقی و نوع اضافی بیان کرده است، نسبت میان آن دو تباین خواهد بود، نه عموم و خصوص من وجه، و یا عموم و خصوص مطلق.

گفتیم «عدد است» سؤال می شود که چه عددی؟ پس عدد مطلق در خارج وجود ندارد، جنس باید ضمیمه فصل شود تا بتواند وجود پیدا کند، تا بتواند ماهیت تمام شود. نوع از نظر ماهوی کارش تمام است و در مورد نوع فقط می توان سؤال کرد که تحقق دارد یا تحقق ندارد. اما در مورد جنس، سؤال این است که در ضمن کدام نوع وجود دارد. نوع، ماهیتی است متحصّل در عقل و در خارج وجودش به تبع دیگری نیست، اما جنس ماهیتی است لامتحصّل، هم ذهناً و هم خارجاً و وجودش به تبع نوع است.^۱

ثمّ إنّنا نجدُ بعضَ المعاني الذاتية التي في الأنواع يشترك فيها أكثر من نوعٍ واحدٍ، كالحيوان المشترك بين الإنسان والفرس وغيرهما، كما أنّ فيها ما يختصُّ بنوعٍ، كالناطق المختصُّ بالإنسان؛ ويسمى المشتركُ فيه «جنساً» والمختصُّ «فصلاً». وينقسمُ الجنسُ والفصلُ إلى قريبٍ وبعيدٍ؛ وأيضاً ينقسمُ الجنسُ والنوعُ إلى عالٍ ومتوسطٍ وسافلٍ، وقد فُصل ذلك في المنطق.

ترجمه

اجزای ذاتی یک نوع، بر دو قسمند: ۱- معانی ذاتی مشترک بین چند نوع؛ نظیر حیوان که مشترک میان انسان، اسب و مانند آن است. ۲- معانی ذاتی مختص به یک نوع؛ مانند ناطق که اختصاص به انسان دارد: قسم اول جنس و قسم دوم، فصل نامیده می شود. و هر یک از جنس و فصل به دو بخش قریب و بعید تقسیم می شوند؛ چنان که هر یک از جنس و نوع به سه قسم تقسیم می شوند: عالی، متوسط و سافل. در علم منطق به طور مفصل در باره این اقسام سخن رفته است.

۱. درس های الهیات شفا، ج ۱، ص ۶۳.

شرح و تفسیر

تعریف جنس و فصل

در این قسمت تعریف هر یک از جنس و فصل بیان شده و آن‌گاه به برخی از تقسیم‌های جنس، فصل و نوع اشاره شده است. بنا بر تعریف مؤلف، جنس عبارت است از کلی ذاتی‌ای که مشترک میان چند نوع است و فصل عبارت است از کلی ذاتی‌ای که اختصاص به یک نوع دارد. به بیان دیگر: جنس مفهومی است که بیانگر جزء اعم از اجزای ذاتی نوع خود می‌باشد و فصل مفهومی است که بیانگر جزء مساوی با اجزای ذاتی نوع خود می‌باشد. مقصود از «نوع» در تعریف‌های یاد شده، معنای اعم آن است و اختصاص به نوع حقیقی ندارد. به همین دلیل می‌توان فصل را به قریب و بعید تقسیم کرد.

تقسیمات جنس، فصل و نوع

هر یک از جنس و فصل بر دو قسم می‌باشد: قریب و بعید. جنس قریب: جنس را نسبت به یک نوع در صورتی قریب می‌گویند که اگر آن را با هر یک از انواع مشارک در آن جنس ضمیمه کرده و بپرسیم چیستند؟ همان جنس در جواب بیاید؛ مثلاً حیوان جنس انسان است و انسان در این جنس انواع مشارکی دارد؛ مانند: اسب، گاو و گوسفند. حال اگر هر یک از این انواع را در کنار انسان قرار دهیم و بپرسیم چیستند؟ پاسخ حیوان است. پس حیوان جنس قریب انسان می‌باشد.

جنس بعید: جنس نسبت به نوع اگر به گونه‌ای باشد که چون آن نوع را با هر یک از انواع مشارک در آن جنس ضمیمه نموده و بپرسیم چیستند؟ همیشه آن جنس در جواب نیاید، آن جنس بعید خواهد بود؛ مثلاً جسم برای انسان، جنس است و انسان

در این جنس انواع مشارکی دارد، مانند: اسب، درخت و سنگ. حال اگر بپرسیم: انسان و سنگ چیستند؟ جواب «جسم» است، اما اگر بپرسیم: «انسان و اسب چیستند؟» پاسخ حیوان است. در نتیجه جسم، جنس بعید انسان می باشد.

فصل قریب: فصل قریب آن است که موجب امتیاز نوع از انواع مشارک در جنس قریب شود؛ مانند: ناطق برای انسان و حساس بر حیوان.

فصل بعید: فصل بعید آن است که موجب امتیاز نوع از انواع مشارک در جنس بعید شود؛ مانند حساس و نامی و سه بعدی برای انسان.

هر یک از جنس و نوع نیز بر سه قسم می باشد: عالی، متوسط و سافل. جنس عالی: - که به آن جنس الاجناس نیز می گویند - جنسی است که زیر آن، جنس باشد، ولی بالاتر از آن جنسی نباشد؛ مانند جوهر.

جنس متوسط: جنسی است که هم زیر آن جنس باشد و هم بالای آن؛ مانند جسم.

جنس سافل: آن است که زیر آن جنسی نباشد، بلکه فقط نوع باشد؛ مانند حیوان. **نوع عالی:** آن است که هم زیر آن نوع باشد، ولی بالای آن نوعی نباشد؛ مانند جسم.

نوع متوسط: آن است که هم بالای آن نوع باشد و هم پایین آن؛ مانند حیوان. **نوع سافل:** که به آن نوع الانواع و نوع حقیقی نیز گفته می شود، آن است که زیر آن نوعی نباشد؛ مانند انسان.

تفاوت میان جنس و ماده

ثُمَّ إِنَّا إِذَا أَخَذْنَا مَاهِيَةً «الحيوان» مثلاً، وهي مشتركٌ فيها أكثرُ من نوع، وَعَقَلْنَاها بآنها: جسمٌ نامِ حسَّاسٌ متحركٌ بالارادة، جاز أن نعقلها وحدها - بحيثُ يكونُ كلُّ ما يقارنُها من المفاهيمِ زائداً عليها خارجاً من ذاتها، وتكونُ هي مَبَايِنَةٌ للمجموعِ غيرِ

محمولةً عليه، كما أنّها غيرُ محمولةٍ على المقارنِ الزائدِ - كانتِ الماهيةُ المفروضةُ «مادةً» بالنسبةِ إلى ما يقارنُها و«علّةً ماديةً» للمجموع؛ وجاز أن نعقلها مقيسةً إلى عدّةٍ من الأنواع، كأن نعقل ماهيةَ الحيوانِ بأنّها: الحيوانُ الذي هو أَمَّا إنسانٌ، وإمّا فرسٌ، وإمّا بقرٌ، وإمّا غنمٌ، فتكونُ ماهيةً ناقصةً غيرَ محصلةٍ حتّى ينضمَّ إليها فصلٌ أحدِ تلك الأنواعِ فيحصلُها نوعاً تامّاً فتكونُ هي ذلك النوعَ بعينه، وتسمّى الماهيةُ المأخوذةُ بهذا الاعتبارِ «جنساً» والذي يحصلُلهُ فصلاً.

ترجمه

هرگاه ماهیتی، مانند حیوان را - که مشترک میان چند نوع است - در نظر بگیریم و آن را به عنوان «جسم نموداری که دارای حس و حرکت است» تعقل کنیم، شناخت ما از این ماهیت مشترک به دوگونه می‌تواند باشد:

۱ - این که آن را به تنهایی تعقل کنیم؛ به گونه‌ای که هر مفهومی که در کنار آن قرار می‌گیرد، زاید بر آن و بیرون از ذات آن بوده و این ماهیت مشترک، میان با مجموع و غیر قابل حمل بر آن باشد؛ همان‌گونه که بر مفهومی که در کنار آن قرار گرفته و مقارن با آن شده، حمل نمی‌گردد. در این صورت ماهیت مورد نظر، نسبت به آن مفهوم مقارن، «ماده» و نسبت به مجموع «علت مادی» خواهد بود.

۲ - این که آن را در مقایسه با چند نوع تعقل کنیم؛ مانند آن که ماهیت حیوان را به صورت: «حیوانی که یا انسان است، یا اسب، یا گاو و یا گوسفند تعقل کنیم. در این صورت، ماهیت مورد نظر ناقص و مبهم می‌باشد، تا فصل یکی از آن انواع به آن ضمیمه شده و به آن تحصيل بخشد و در قالب یک نوع تامّ درآورد، که در این صورت آن ماهیت بعینه همان نوع خواهد بود. [مثلاً حیوان پس از تحصيل یافتن به وسیله فصل ناطق، بعینه همان انسان خواهد بود.] ماهیتی که بدین نحو اعتبار می‌شود «جنس» نامیده می‌شود و آنچه به آن تحصيل می‌بخشد، فصل خوانده می‌شود.

شرح و تفسیر تفاوت ماده و جنس

معنای مشترک میان چند ماهیت دوگونه ممکن است اعتبار شود: یکی بشرط لا و دیگری لابشرط. مراد از «بشرط لا» در این جا همان چیزی است که تحت عنوان «اصطلاح دیگر بشرط لا» در فصل دوم از آن گفت و گو کردیم.

مقصود از اعتبار «بشرط لا» آن است که ماهیت مشترک میان چند نوع را به صورت محصل تعقل کنیم؛ یعنی به صورت یک ماهیت تام^۱ و مستقل؛ ماهیتی که برای متمیم و تکمیل ذات خود نیازمند انضمام چیزی به آن نیست. به دیگر سخن: ماهیت را به عنوان جزئی از کل که مغایر باکل و نیز مغایر با جزء مقارن با آن است، اعتبار کنیم. در این صورت، ماهیت یاد شده ماده نامیده می شود؛ نه بر کل حمل می شود و نه بر جزء دیگری که به آن ضمیمه شده است.

در برابر، اعتبار «لا بشرط» است که آن ماهیت مشترک را به عنوان یک ماهیت مبهم و تحصیل نیافته در نظر بگیریم؛ یعنی به صورت یک ماهیت ناقص که برای متمیم ذات خود نیازمند فصلی است که به آن ضمیمه شود. در صورت انضمام چنین فصلی به آن، میان آن دو اتحاد و یگانگی برقرار خواهد بود؛ چنان که میان هر یک از آنها با نوع چنین اتحادی برقرار می باشد. در این اعتبار، ماهیت مشترک، جنس خواهد بود و می توان آن را بر نوع و بر فصلی که به آن ضمیمه می شود، حمل نمود.

مثال: انسان یک نوع حقیقی است که در خارج، از دو جزء تشکیل شده است: ماده و صورت. ماده انسان همان بدن است؛ یعنی جسم نامی حساس متحرک بالاراده؛ حال اگر این جزء را همان گونه که در خارج است (به عنوان یک جزء از انسان که دارای

۱. و به همین خاطر است که ماده یکی از انواع جوهری به شمار می رود و نوع همان ماهیت تام است.

معنای محصلی است) اعتبار کنیم، آن را بشرط لا اعتبار کرده‌ایم و در این اعتبار، بدن، ماده ذهنی خواهد بود، که نه بر انسان حمل می‌شود و نه بر جزء دیگری که به آن ضمیمه شده و از مجموع آنها ماهیت انسان تشکیل شده است. یعنی نمی‌توان گفت: انسان بدن است و یا بدن انسان است و یا بدن نفس ناطقه است، و یا نفس ناطقه بدن است.

اما اگر آن را به صورت مبهم در نظر بگیریم؛ یعنی چیزی که یا انسان است، یا بقر است و یا غنم و یا... و تا فصلی به آن ضمیمه نشود و ماهیت آن را تام نگرداند، تحصیل نمی‌یابد، در این صورت آن را لا بشرط، اعتبار کرده‌ایم و قابل حمل بر انسان و نیز بر ناطق خواهد بود، زیرا با آنها اتحاد و یگانگی دارد.

حاصل آن که در اعتبار «بشرط لا» ماهیت مشترک میان چند نوع، خود به عنوان یک نوع - البته نوع اضافی - در نظر گرفته می‌شود، اما در اعتبار «لا بشرط» به عنوان مقسم برای انواعی که تحت آن مندرج است، تعقل می‌شود و چنان که می‌دانیم، مقسم اولاً؛ امری مبهم و مردد میان اقسام خود است و تا قید یکی از اقسام به آن ضمیمه نشود، تحصیل و تعیین ذهنی نمی‌یابد؛ ثانیاً؛ عین اقسام خود می‌باشد و با هر یک از آنها اتحاد و یگانگی دارد.

تفاوت میان فصل و صورت

و الاعتبارانِ فی الجزئِ المشتركِ جاریانِ بعینهما فی الجزئِ المختصِّ، و یُسَمَّی بالاعتبارِ الأوَّلِ «صورة» و یرکونُ جزءاً لا یُحمَلُ علی الكلِّ ولا علی الجزئِ الآخرِ، وبالاعتبارِ الثانی «فصلاً» یحصَلُ الجنسَ و یرتمِّمُ النوعَ و یُحمَلُ علیه حملاً أوَّلیاً.

ترجمه

دو نحوه لحاظ و اعتباری که در باره جزء مشترک بیان شد، در جزء مختص نیز جاری

است. پس اگر جزء مختص یک ماهیت به نحو اول اعتبار شود، «صورت» نامیده می‌شود، که نه بر مجموع قابل حمل است و نه بر جزء دیگر و اگر به شکل دوم اعتبار شود، نامش فصل خواهد بود، که به جنس تعیین داده و نوع را کامل می‌سازد و به حمل اولی، بر آن حمل می‌گردد.

شرح و تفسیر

همان تفاوتی که میان ماده و جنس بیان شد، میان صورت و فصل نیز برقرار می‌باشد. مثلاً معنای ناطق اگر به طور مستقل و به عنوان جزئی از ماهیت انسان در نظر گرفته شود، صورت خواهد بود و اگر به عنوان لباسی برای حیوان، که با آن متحد شده و به آن تحصیل می‌بخشد، لحاظ شود، فصل خواهد بود.

به دیگر سخن: ناطق از آن جهت که به مفهوم مبهم حیوان تحصیل داده و با آن متحد می‌گردد و آن را به شکل انسان در می‌آورد، فصل انسان می‌باشد^۱ و به اعتبار آن که مفهوم تامی است که مستقل و فی نفسه لحاظ شده است، صورت خواهد بود، که نه بر حیوان حمل می‌شود و نه بر انسان.

بنابراین، صورت همان جزء مختص به نوع است که به نحو «بشرط لا» اعتبار شده است؛ یعنی به عنوان یک جزء که در برابر کل و در برابر جزء دیگر قرار می‌گیرد و بر هیچ کدام قابل حمل نمی‌باشد و فصل همان جزء مختص به نوع است که به نحو «لا بشرط» اعتبار می‌گردد و قابل حمل بر نوع و جنس می‌باشد.^۲

۱. و از این روست که گفته‌اند: فصل یک مفهوم مضاف به جنس است و حیثیتش آن است که ممیز ذاتی نوع می‌باشد و وجودش برای جنس است، لذا فصل است، ماهیت ندارد، بر خلاف صورت که یک نوع جوهری را تشکیل می‌دهد.

۲. شایان ذکر است که اعتبار بشرط لا و لا بشرط اختصاص به جنس و فصل و ماده و صورت ندارد، بلکه در نوع و در عرضی عام و عرضی خاص نیز جاری می‌گردد. ر.ک: تعلیقه صدرالمسائلین بر الهیات شفا، ص ۱۹۲، انتشارات بیدار.

یک نکته

باید توجه داشت که جزء مشترک، اگر بشرط لا اعتبار شود، در مقایسه با جزء دیگری که مقارن آن است (صورت) ماده نامیده می‌شود، اما نسبت به کل، یعنی نوع تشکیل شده از مجموع آن ماده و صورت، علت مادی به شمار می‌رود، هم‌چنین جزء مختص، اگر بشرط لا اعتبار شود، نسبت به جزء دیگری که مقارن آن است (ماده) صورت نامیده می‌شود، اما نسبت به کل، یعنی نوع، علت صوری محسوب می‌شود.

نتایج بحث: ۱- اتحاد جنس و فصل با نوع

و يظهرُ مما تقدّمُ أولاً: أنّ الجنسَ هو النوعُ مبهماً، وأنّ الفصلَ هو النوعُ محصلاً، والنوعُ هو الماهيةُ التامةُ من غيرِ نظرٍ إلى إبهامٍ او تحصيلٍ.

ترجمه

از آن‌چه گذشت روشن می‌شود که:

اولاً: جنس همان نوع است که به صورت مبهم لحاظ شده و فصل نیز همان نوع است که به عنوان یک معنای محصل اعتبار شده و نوع همان ماهیت کامل است که با قطع نظر از ابهام و تحصيل لحاظ شده است.

شرح و تفسیر

اولین نتیجه‌ای که از بحث‌های پیشین به دست می‌آید آن است که جنس همان نوع است که در حال ابهام و عدم تحصيل لحاظ شده و فصل نیز همان نوع است که در حال ابهام و عدم تحصيل لحاظ شده و فصل نیز همان نوع است که در حال تحصيل و از آن جهت که متعین می‌باشد، در نظر گرفته شده است؛ به دیگر سخن: اگر نوع را به

صورت مبهم و مردد لحاظ کنیم، همان جنس خواهد بود و اگر به حیثیت تعیین و تحصیل آن نظر کنیم، فصل خواهد بود.

مثلاً: ماهیت انسان را اگر از جهت تحصیلش در نظر بگیریم، ناطق خواهد بود و وقتی آن را به صورت مبهم و مردد لحاظ کنیم، یعنی جهت مشترک میان او با نوع‌های هم عرض آن را مورد توجه قرار دهیم، حیوان خواهد بود. در واقع یک مفهوم است که دو گونه ممکن است لحاظ شود: به یک لحاظ جنس است و به لحاظ دیگر فصل و خود آن مفهوم، که معروض این دو لحاظ واقع می‌شود، نوع می‌باشد.

به دیگر سخن: جنس مشروط به عدم تحصیل است، زیرا ابهام عدم ملکه تحصیل است؛ لذا اعتبارش، نسبت به تحصیل بشرط لا می‌باشد. در برابر، فصل مشروط به تحصیل می‌باشد و اعتبارش، نسبت به تحصیل به شرط شیء است. اما نوع لا بشرط است، آن هم لا بشرط مقسمی، نه قسمی، زیرا در نوع اساساً حیثیت ابهام و تحصیل لحاظ نشده است - نه آن که این دو حیثیت در آن لحاظ شده باشد و آن گاه نسبت به آن، مطلق در نظر گرفته شده باشد (لا بشرط قسمی) - و لذا هم با ابهام جنس جمع می‌شود و هم با تحصیل فصل.

۲ - حمل جنس و فصل بر نوع، اولی است

وثنائياً: أَنْ كَلَامًا مِنَ الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ مَحْمُولٌ عَلَى النَّوْعِ حَمَلًا أَوْلِيًّا؛ وَأَمَّا النَّسْبَةُ بَيْنَهُمَا أَنْفُسَهُمَا: فَالْجِنْسُ عَرَضٌ عَامٌّ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْفَصْلِ، وَالْفَصْلُ خَاصَّةٌ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ.

ترجمه

ثانیاً: هر یک از جنس و فصل به حمل اولی بر نوع حمل می‌شوند و نسبت بین خودشان چنین است که: جنس، عرض عام برای فصل و فصل، عرض خاص برای جنس می‌باشد.

شرح و تفسیر

مطلبی که در این قسمت بیان شده است، از همان فرع پیشین به دست می‌آید و نتیجه آن محسوب می‌شود، یعنی وقتی گفتیم جنس همان نوع است که به شرط عدم تحصیل ذهنی اعتبار شده و حیثیت ابهامش لحاظ شده است، می‌توان نتیجه گرفت که جنس بر نوع حمل می‌شود و این حمل نیز حمل اولی خواهد بود، زیرا مفهوم جنس همان مفهوم نوع است، که در حال ابهام لحاظ شده است. هم‌چنین وقتی فصل همان نوع باشد که به شرط تحصیل ذهنی اعتبار شده و حیثیت تعیین و تحصیل آن لحاظ شده است، حمل فصل بر نوع حمل اولی خواهد بود. البته این به خاطر آن است که نوع خودش نسبت به تحصیل و عدم تحصیل، لا بشرط است.

اما در مورد رابطه جنس با فصل و رابطه فصل با جنس مطلب به نحو دیگری است؛ جنس و فصل، اگر چه بر یک دیگر حمل می‌شوند - برخلاف ماده و صورت - اما حمل میان آنها شایع صناعی است، نه حمل ذاتی اولی. این به خاطر آن است که جنس، بشرط لا از تحصیل ذهنی است و فصل، بشرط شیء از تحصیل ذهنی می‌باشد و مفهوم بشرط لا، در مفهوم بودن، با مفهوم بشرط شیء مغایرت دارد؛ لذا اتحاد میان آن دو در مفهوم نیست، بلکه اتحاد در وجود است و این اتحاد همان حمل شایع است.^۱ از این جا دانسته می‌شود که جنس یک نوع، محمول ذاتی فصل آن نوع نیست،

۱. مؤلف رحمه الله در تعلیقه خود بر اسفار (ج ۲، ذیل صفحه ۱۶) با بیان دیگری این مطلب را ثابت کرده‌اند که حاصل آن چنین است: اگر فصل در حد جنس مأخوذ باشد، فصل که مقسم جنس است، مقوم آن خواهد بود و این خلف فرض است و اگر جنس در حد فصل داخل باشد، لازم می‌آید آن جنس بی نهایت بار تکرار شود و هر بار یک فصل به آن ضمیمه شده باشد و این تسلسل است و باطل؛ مثلاً اگر حیوان در حد ناطق مأخوذ باشد، حیوان جنس ناطق خواهد بود، لذا نیازمند فصلی است که به آن تحصیل دهد و چون در حد همان فصل نیز مأخوذ می‌باشد، نیازمند فصل دیگری خواهد بود که به آن تحصیل دهد و به همین ترتیب. بنابراین، هر یک از جنس و فصل بیرون از حد دیگری است و حمل میان آن دو شایع می‌باشد.

بلکه محمول عرضی آن می باشد و چون هم بر آن و هم بر غیر آن حمل می شود - مثلاً حیوان هم بر ناطق حمل می شود و هم بر صاهل، ناهق و مانند آن - عرض عام^۱ فصل خواهد بود. هم چنین فصل یک نوع نیز محمول ذاتی جنس آن نوع نیست، بلکه محمول عرضی آن می باشد و چون بر غیر جنس آن نوع حمل نمی شود - مثلاً ناطق فقط بر حیوان قابل حمل است و بر جنس دیگری که در عرض حیوان باشد، حمل نمی شود - عرض خاص آن جنس می باشد. البته عرض خاصی است که تنها بر برخی از افراد جنس حمل می شود، نه همه آن. (بعضی از حیوان ناطق است.)

نکته ای که در این جا باید یادآوری شود این که عروض جنس بر فصل و نیز عروض فصل بر جنس تنها در ظرف تحلیل ذهنی است، نه در خارج، زیرا جنس و فصل در خارج به یک وجود موجودند؛ صدرالمتألهین در این باره می گوید:

این که گفته می شود فصل از عوارض جنس است و یا جنس از عوارض فصل است یا این که وجود از عوارض ماهیت است، مقصود از عروض در این موارد و مانند آن، عروض بر حسب وجود نیست؛ بدین معنا که عارض، وجودی غیر از وجود معروض داشته باشد، بلکه عروض در چنین مواردی تنها در ظرف تحلیل صورت می پذیرد و دو معنا که موجود به یک وجودند، بر یک دیگر حمل می شوند.^۲

۳- امتناع تحقق دو جنس و یا دو فصل در یک مرتبه برای یک نوع

و ثالثاً: أَنَّ مِنَ الْمَمْتَنَعِ أَنْ يَتَحَقَّقَ جِنْسَانِ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ، وَكَذَا فَصْلَانِ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ، لِئَنْوَاعٍ؛ لَا سِتْلَازَامَ ذَلِكَ كَوْنِ نَوْعٍ وَاحِدٍ نَوْعَيْنِ.

۱. مقصود از «عرض» در تعبیر «عرض عام»، که تعبیر شایعی است و در کلام مؤلف نیز آمده است، همان «عرضی» به معنایی که در فصل سوم گذشت، می باشد.

۲. اسفار، ج ۲، ص ۲۵۴.

ترجمه

ثالثاً: تحقق دو جنس در یک مرتبه برای یک نوع، امری محال و نشدنی است؛ همین‌طور تحقق دو فصل در یک مرتبه برای یک نوع، زیرا مستلزم آن است که نوع واحد، دو نوع باشد.

شرح و تفسیر

یک «نوع» می‌تواند جنس‌ها و فصل‌های گوناگونی داشته باشد، اما در طول یک‌دیگر و به گونه‌ای که یکی مندرج در دیگری باشد؛ مثلاً انسان جنس‌های متعددی دارد، که عبارتند از: جوهر، جسم، جسم نامی و حیوان؛ هم‌چنین فصل‌های متعددی دارد، که عبارتند از: دارای ابعاد سه‌گانه، نامی، حساس، متحرک با اراده و ناطق. اما هر یک از این جنس‌ها و فصل‌ها در طول یک‌دیگرند؛ بدین صورت که جوهر از جهت دارای ابعاد بودن و نبودن مبهم است و با انضمام یک فصل خاص (= دارای ابعاد) به آن، تعیین یافته و به صورت نوعی از جوهر (= جسم) در می‌آید. اما این نوع (جسم) نیز از جهت نامی بودن و نبودن مبهم است و با انضمام «نامی» به آن، تعیین یافته و به صورت نوعی از جسم در می‌آید و به همین ترتیب.

بنابراین، حیوان جنسی است که همه جنس‌ها و فصل‌های دیگر در آن مندرج است و آن‌گاه که این جنس - که جنس قریب انسان است - با ناطق تحصیل یافت، تنها یک ماهیت نوعی را تشکیل خواهد داد. این نحوه از تعدد اجناس و فصول یک نوع هیچ اشکالی ندارد.

اما سخن در آن است که یک ماهیت نوعی نمی‌تواند در مرتبه واحد دو جنس و یا دو فصل داشته باشد؛ یعنی دو جنس و دو فصلی که در عرض هم باشند و یکی در دیگری مندرج نشود، زیرا در این صورت لازم می‌آید که یک ماهیت با آن‌که واحد

فرض شده، کثیر و متعدد باشد. به دلیل آن که اگر یک ماهیت، دو جنس در یک مرتبه و در عرض هم داشته باشد، هر یک از آن دو جنس با فصلی حاصل می‌یابند و هر کدام به صورت یک ماهیت نوعی خاص در خواهد آمد. هم چنین اگر ماهیت واحد دو فصل در عرض هم و در یک مرتبه داشته باشد، هر کدام از آن دو فصل، حصه‌ای از جنس را محصل می‌کند و آن را به صورت یک ماهیت نوعی خاص در خواهد آورد. بنابراین، اگر ماهیت واحد، دو جنس و یا دو فصل در عرض هم داشته باشد، لازم می‌آید که یک ماهیت، دو ماهیت باشد.

۴- اختلاف جنس با ماده و نیز فصل با صورت تنها در اعتبار است

ورابعاً: أَنَّ الْجِنْسَ وَالْمَادَّةَ مَتَّحِدَانِ ذَاتاً، مُخْتَلِفَانِ اعْتِبَاراً، فَالْمَادَّةُ إِذَا أُخِذَتْ لَا بِشَرَطٍ، كَانَتْ جِنْساً، كَمَا أَنَّ الْجِنْسَ إِذَا أُخِذَ بِشَرَطٍ لَا، كَانَ مَادَّةً، وَكَذَا الصُّورَةُ فَصَلٌّ إِذَا أُخِذَتْ لَا بِشَرَطٍ، كَمَا أَنَّ الْجِنْسَ إِذَا أُخِذَ بِشَرَطٍ لَا.

ترجمه

رابعاً: جنس و ماده ذاتاً یکی هستند و اختلافشان اعتباری است؛ یعنی اگر ماده به نحو لا بشرط اعتبار شود، جنس می‌باشد؛ هم چنان که اگر جنس به صورت بشرط لا لحاظ شود، همان ماده خواهد بود هم چنین اگر صورت به نحو لا بشرط اعتبار شود، فصل می‌باشد و اگر فصل بشرط لا در نظر گرفته شود، همان صورت خواهد بود.

شرح و تفسیر

نکته دیگری که از مطالب پیشین به دست می‌آید آن است که جنس و ماده، ذاتاً و مفهوماً یکی هستند و تفاوتشان تنها در نحوه اعتبار آنها است. در واقع مفهوم و معنای واحد است که اگر بشرط لا اعتبار شود ماده است و اگر لا بشرط اعتبار شود، جنس

خواهد بود. هم‌چنین در مورد فصل و صورت، یک معنا و مفهوم است که از تحلیل ماهیت به دست می‌آید و اگر آن را لایشرط اعتبار کنیم، فصل خواهد بود و اگر بشرط لا اعتبار کنیم، صورت می‌شود.

به این نکته پیش از این تصریح شده؛ آن‌جا که گفته شد: ماهیت حیوان را، که مشترک میان چند نوع است، آن‌گاه که به عنوان «جسم نامی حساس متحرک بالاراده» تعقل و تصور کنیم، به دو صورت می‌توان آن را لحاظ نمود: بشرط لا و لایشرط. این تعبیر که در کلام مؤلف آمده است، بیانگر آن است که معنای معقول و متصور از حیوان در هر دو اعتبار - خواه ماده باشد و خواه جنس - همان «جنس نامی حساس متحرک بالاراده» است. این سخن بعینه در مورد فصل و صورت نیز صادق است.

اعراض فاقد ماده و صورت خارجی هستند

وَ اعْلَمْ أَنَّ الْمَادَّةَ فِي الْجَوَاهِرِ الْمَادِيَّةِ مَوْجُودَةٌ فِي الْخَارِجِ، عَلَى مَا سَيَأْتِي؛ وَأَمَّا الْأَعْرَاضُ فَهِيَ بَسِيطَةٌ غَيْرُ مَرْكَبَةٍ فِي الْخَارِجِ، مَا بِهِ الْإِشْتِرَاكُ فِيهَا عَيْنٌ مَا بِهِ الْإِمْتِيَازُ، وَأَمَّا الْعَقْلُ يَجِدُ فِيهَا مَشْتَرَكَاتٍ وَمَخْتَصَّاتٍ فَيَعْتَبَرُهَا أَجْنَاساً وَفِصُولاً؛ ثُمَّ يَعْتَبَرُهَا بِشَرَطِ لَا، فَتَصِيرُ مَوَادَّ وَصَوَرًا عَقْلِيَّةً.

ترجمه

نکته دیگر آن‌که ماده در جوهرهای مادی [یعنی اجسام] وجود خارجی دارد، که توضیح آن خواهد آمد.^۱ اما اعراض اموری بسیط بوده، اجزای خارجی ندارند و وجه اشتراکشان در خارج همان جهت امتیازشان می‌باشد؛ فقط عقل [در تحلیل‌های ذهنی خود] مفاهیم مشترک و مختصی از آنها به دست می‌آورد و آن مفاهیم را به عنوان جنس

۱. ر.ک: فصل چهارم از بخش ششم.

و فصل برای اعراض در نظر می‌گیرد و آنها را به نحو بشرط لا اعتبار کرده و به شکل ماده و صورت عقلی در می‌آورد.

شرح و تفسیر

در این قسمت مؤلف رحمه الله به یک تفاوت اساسی میان جواهر مادی (یعنی جسم و انواع مندرج تحت آن) و اعراض^۱ اشاره می‌کند و آن این‌که جواهر مادی در خارج مرکب از ماده و صورت‌اند، زیرا جسم ترکیبی است از دو جوهر: ماده و صورت جسمی و با ضمیمه شدن صورت‌های نوعی مختلف در خارج به جسم، هر یک از انواع مندرج تحت جسم، تحقق می‌یابد. آن‌گاه از ملاحظه ماده و صورت خارجی، که دو جزء جوهر مادی را تشکیل می‌دهند، ماده و صورت ذهنی در ذهن تعقل می‌شود و سپس ذهن ماده و صورت ذهنی را لا بشرط اعتبار می‌کند و آن را در قالب جنس و فصل در می‌آورد.

اما مسئله در اعراض به نحو دیگری است، زیرا اعراض در خارج بسیط‌اند و چنین نیست که در خارج مرکب از ماده و صورت بوده و واقعاً دو جزء داشته باشند که با یک‌دیگر متحد گشته و یک عرض را به وجود آورده باشند. اعراض در خارج ماهیات بسیطی هستند که به تمام ذات با یک‌دیگر مابین‌اند، نه به جزء ذات، چنان‌که در جواهر مادی ملاحظه می‌شود.

در حقیقت این ذهن است که وقتی یک عرض را تصور کرد و آن را با دیگر اعراض مقایسه نمود، وجوه مشابهت و مغایرتی میان آنها تمییز می‌دهد و آنها را جنس و فصل آن عرض اعتبار می‌کند و آن‌گاه آنها را بشرط لا اعتبار می‌کند و به شکل ماده و صورت عقلی در می‌آورد.

۱. مؤلف تنها در باره اعراض سخن گفته است و در این‌جا و نیز در نهاية الحكمة، ص ۸۱ نامی از جواهر مجرد به میان نیاورده است، اما مطلبی که در موارد عرض بیان می‌شود جواهر مجرد را نیز شامل می‌شود.

مثلاً ذهن ابتدا خط را تصور می‌کند و چون آن را با اموری چون سیاهی، علم، گرما، سرما و مانند آن مقایسه می‌کند، تفاوت آنها را در این می‌بیند که خط ذاتاً قابل انقسام (= کمیت) می‌باشد، اما آن اعراض قابل انقسام نیستند. آن‌گاه خط را با عدد می‌سنجد و ملاحظه می‌کند که هر دو ذاتاً قابل انقسام می‌باشند، اما تفاوتی میانشان هست و آن این‌که خط یک کمیت متصل است؛ یعنی میان اجزای فرضی آن حدّ مشترک وجود دارد، بر خلاف عدد که کمیت منفصل است. در مرحله سوم خط را با زمان - که آن هم یک کمیت متصل است - مقایسه می‌کند و تفاوت آنها را در این می‌بیند که اجزای زمان با هم در وجود جمع نمی‌شوند، اما اجزای خط با هم در وجود جمع می‌شوند (= قار الذات). و سرانجام خط را با سطح و جسم تعلیمی - که آنها نیز کم متصل قار الذات اند - می‌سنجد و تفاوت آنها را در این می‌بیند که خط در یک بُعد امتداد دارد، اما سطح در دو بُعد و جسم تعلیمی در سه بُعد. در نهایت مشترکات و مختصات را که در اثر تحلیل ماهیت خط و مقایسه آن با دیگر ماهیات به دست آورده است، جنس و فصل خط اعتبار می‌کند و سپس این اجناس و فصول را بشرط لا اعتبار کرده و با این کار، ماده و صورت عقلی خط در ذهن صورت می‌بندد.

یک نکته

باید توجه داشت که مقصود مؤلف رحمته از این جمله که: «ما به الاشتراک در اعراض عین مابه الامتیاز است» آن است که در میان انواع گوناگون اعراض اساساً جزء ذاتی مشترک (= مابه الاشتراک) وجود ندارد و آنها به تمام ذات بسیط خود با یکدیگر مپایندند؛ نه آن‌که مانند وجود مابه الاشتراک و مابه الامتیازی داشته باشند و مابه الاشتراک آنها به همان مابه الامتیاز باز گردد. چرا که این ویژگی تنها در جایی است که اختلاف تشکیکی میان دو شیء برقرار باشد و این اختلاف تنها در حقیقت وجود راه دارد.

في بعض أحكام الفصل

ينقسمُ الفصلُ، نوعَ انقسامٍ، إلى المنطقيِّ والاشتقائيِّ.
فالفصلُ المنطقيُّ هو أخصُّ اللوازمِ التي تعرضُ النوعَ وأعرُفُها، وهو إنَّما يُؤخذُ ويوضعُ في الحدودِ مكانَ الفصولِ الحقيقيَّةِ لصعوبةِ الحصولِ غالباً على الفصلِ الحقيقيِّ الذي يقوِّمُ النوعَ، كالناطقِ للإنسانِ، والصاهلِ للفرسِ، فإنَّ المرادَ بالنطقِ مثلاً، إمَّا النطقُ بمعنَى التكلُّمِ وهو من الكيفيَّاتِ المسموعةِ، وإمَّا النطقُ بمعنَى إدراكِ الكلِّيَّاتِ وهو عندهم من الكيفيَّاتِ النفسانيَّةِ؛ والكيفيَّةُ كيفما كانت من الاعراضِ، والعرضُ لا يقوِّمُ الجوهرَ؛ وكذا الصَّهيلُ؛ ولذا ربما كانَ أخصُّ اللوازمِ أكثرَ من واحدٍ، فتوضعُ جميعاً موضِعَ الفصلِ الحقيقيِّ، كما يُؤخذُ «الحساسُ» و«المتحرِّكُ بالارادةِ» جميعاً فصلاً للحيوانِ، ولو كانَ فصلاً حقيقيّاً لم يكنِ إلاً واحداً، كما تقدَّم. والفصلُ الاشتقائيُّ مبدأُ الفصلِ المنطقيِّ، وهو الفصلُ الحقيقيُّ المقوِّمُ للنوعِ، ككونِ الإنسانِ ذاتِ نفسٍ ناطقةٍ في الإنسانِ، وكونِ الفرسِ ذاتِ نفسٍ صاهلةٍ في الفرسِ.

ترجمه

فصل در یک تقسیم‌بندی به دو گروه منطقی و اشتقایی منقسم می‌شود.

فصل منطقی خاص‌ترین و معروف‌ترین لازمی است که عارض بر نوع می‌گردد. در حقیقت دشواری دست‌یابی بر فصل حقیقی، که سازنده و نگه‌دارنده نوع است، موجب گردیده که یکی از لوازم نوع، به جای فصل حقیقی، در حدّ و تعریف به کار رود؛ مانند ناطق برای انسان و صاهل (شیهه کش) برای اسب، زیرا ناطق از نُطق گرفته شده و مراد از نطق یا سخن گفتن است - که یک کیف مسموع می‌باشد - و یا فهم کلیات، که نزد حکما کیف نفسانی به شمار می‌آید؛ در هر حال «کیف» از اعراض است و عرض نمی‌تواند جزء سازنده و نگه‌دارنده جوهر باشد؛ همین طور در مورد صهیل (شیهه). از این رو، گاهی که لازم اخص یک نوع را، مجموع دو یا چند چیز تشکیل می‌دهد، همان مجموع را به جای فصل حقیقی قرار می‌دهند، مانند «حساسی که با اراده حرکت می‌کند» که مجموعاً فصل حیوان واقع می‌شود و روشن است که یک فصل حقیقی نیست، زیرا فصل حقیقی - چنان‌که گذشت - همیشه یک چیز است، نه مجموع چند چیز.

اما فصل اشتقاقی، مبدأ و منشأ فصل منطقی است و در واقع همان فصل حقیقی می‌باشد که سازنده و نگه‌دارنده نوع است، مانند «روح انسانی داشتن»، که فصل حقیقی انسان است یا «دارای نفس صاهله بودن» [یعنی روحی که مبدأ صدای مخصوص اسب است] که فصل حقیقی اسب را تشکیل می‌دهد.

شرح و تفسیر

فصل منطقی

فصل منطقی عبارت است از «خاص‌ترین و معروف‌ترین لازم عارض بر نوع»^۱. توضیح این‌که: مفاهیم عرضی‌ای که بر یک نوع حمل می‌شوند، برخی عرض

۱. البته فصل منطقی اصطلاح دیگری نیز دارد، که در برابر فصل طبیعی و فصل عقلی می‌باشد و آن عبارت است از مفهوم «ذات مختص»؛ نظیر کلی منطقی که در برابر کلی طبیعی و کلی عقلی است.

مفارق اند و برخی عرض لازم؛ مثلاً کاتب، شجاع، بخیل و مانند آن که بر انسان عارض می شوند، عرض مفارق به شمار می رود، زیرا گاهی بر انسان عارض می شوند و گاهی عارض نمی شوند؛ هم چنین بر برخی از افراد انسان عارض می شوند و بر برخی دیگر عارض نمی شوند، اما اموری مانند: مُدرک کلیات، متکلم، مُدرک مفاهیم حسی و متحرک با اراده، عرضی لازم برای انسان اند، زیرا هرگز از انسان جدا نمی شوند و همیشه همراه آن می باشند.

عرضیات لازم نیز به نوبه خود بر دو دسته اند: ۱- لوازم عام. ۲- لوازم خاص. لوازم عام یک نوع، عرضیاتی هستند که اختصاص به آن نوع ندارند، بلکه بر انواع دیگر نیز عارض می گردند، مانند مدرک مفاهیم حسی و متحرک با اراده، که اگر چه از لوازم انسان می باشند، اما بر دیگر انواع حیوان نیز عارض می شوند.^۱ در برابر، لوازم خاص یک نوع، عرضیاتی هستند که اختصاص به آن نوع داشته و بر انواع دیگر عارض نمی شوند؛ مانند مدرک کلیات و متکلم که فقط بر انسان حمل می شوند.

این لوازم هم چنین برخی معروف و شناخته شده است و برخی نامعلوم و در هر حال درجه معرفت آنها مختلف می باشد.

با توجه به توضیح فوق، آنچه در تعریف فصل منطقی بیان شد، روشن می شود. فصل منطقی یک نوع، مفهومی است که اولاً: عرضی آن نوع است، نه ذاتی آن. ثانیاً: از عرضیات لازم نوع می باشد، که انفکاکش از نوع محال است. ثالثاً: از اخص عرضیات لازم است؛ یعنی عرض لازم است که مصداقاً مساوی با نوع خود بوده و بر انواع دیگر حمل نمی شود. رابعاً: عرض لازم است که در میان سایر عرضیات لازم، از بیشترین درجه معرفت برخوردار است. به فصل منطقی، «فصل مشهوری»

۱. چنان که روشن است، مدرک مفاهیم حسی و متحرک با اراده، نسبت به انسان لازم عام هستند، اما در مقایسه با حیوان، لازم خاص به شمار می روند.

نیز گفته می‌شود.

مفاهیمی که در حدود ماهیات به عنوان «فصل» قرار می‌گیرد، غالباً همان چیزی است که «فصل منطقی» یا «فصل مشهوری» خوانده می‌شود و در واقع جزء ذات ماهیت نیست، بلکه از امور بیرون از ذات و عارض بر آن می‌باشد.

مثلاً ناطق که در تعریف انسان به عنوان فصل انسان می‌آید، (الانسان هو الحيوان الناطق)، فصل حقیقی انسان، یعنی جزء ذاتی مختص انسان و ممیز ذاتی انسان نیست، بلکه مفهومی است بیرون از ذات انسان، که البته عرض لازم آن می‌باشد. علت این که مفهوم نطق، جزء ذاتی انسان نیست، آن است که نطق یا به معنای ادراک کلیات است و یا به معنای تکلم می‌باشد و هیچ یک از این دو امر جزء ذات انسان نیست.

اما این که ادراک کلیات جزء ذات انسان نیست، چون ادراک کلیات نزد مشهور حکما یک کیفیت نفسانی است^۱ و کیفیت یکی از مقولات عرضی است که هرگز نمی‌تواند جزء یک نوع جوهری بوده و فصل حقیقی آن را تشکیل دهد، زیرا چنان که پیش از این گفتیم، فصل همان نوع است که به صورت متحصل لحاظ شده است؛ لذا به حمل اولی بر آن حمل می‌گردد. پس اگر یک عرض، فصل حقیقی یک نوع جوهری باشد، اتحاد ذاتی جوهر با عرض لازم می‌آید، در حالی که جوهر و عرض ذاتاً با یکدیگر مابینند و هرگز یکی به حمل اولی بر دیگری حمل نتواند شد.

و اما تکلم جزء ذات انسان نیست، چون تکلم به معنای ایجاد کلام است و به یک معنا همان کلام است - چون ایجاد و وجود دو اعتبار از یک حقیقت‌اند و در واقع یکی

۱. ادراک کلیات، همان علم به معقولات است و بر اساس اتحاد عقل و عاقل و معقول، در واقع همان مقولات می‌باشد و مشهور حکما این مقولات را کیفیاتی می‌دانند که عارض بر نفس می‌شوند. اما مؤلف^{علیه السلام} چنان که در بخش یازدهم خواهد آمد، آنها را جواهر مجرد قائم به خود در عالم نفس می‌داند و نزد افلاطون این مقولات همان مثل، یعنی جواهر مجردی که در سلسله عقول عرضی قرار دارند، می‌باشند و محقق سبزواری آن را اساساً از سنخ وجود می‌داند و ماهیتی برای آن قائل نمی‌شود.

هستند - و کلام عبارت است از صوتی که بر مخارج دهان تکیه دارد و مفید یک معنای تامّ می باشد و صوت، نزد مشهور حکما، یک کیفیت مسموع است، در نتیجه عرض می باشد که - چنان که گفتیم - هرگز نمی تواند جزء ذات یک نوع جوهری به شمار آید. اما دلیل این که در بسیاری از موارد، اخص لوازم شیء به جای فصل حقیقی آن در حدّ ماهیت آورده می شود، یکی از دو امر ذیل می باشد:

۱ - دست یابی به جزء ذاتی مختصّ یک نوع کاری بس دشوار است، چه ماراهی به شناسایی ذاتی و ذاتیات اشیا نداریم و آنها را غالباً از طریق عوارض و آثار و خواص آنها که همگی اموری بیرون از ذات آنهاست - شناسایی کرده و از امور دیگر متمایز می سازیم؛ مثلاً آن چه ما از یک «سیب» درک می کنیم همان رنگ، بو، مزه، شکل و اموری مانند آن است که جملگی از عوارض آن «سیب» به شمار می رود، اما ذات و ماهیت سیب با هیچ حسی قابل ادراک نیست؛ به همین خاطر است که گفته اند: «انسان حس جوهر شناس ندارد».

۲ - در برخی موارد نیز ماللفظی که دلالت بر ذاتیات شیء کند، در اختیار نداریم؛ لذا تعبیری می آوریم که با دلالت التزامی بر آن اشاره داشته باشد.^۱

با توجه به این نکته ها روشن می شود که چرا در برخی از موارد دو چیز به عنوان فصل یک ماهیت ذکر می شود - با آن که یک ماهیت در یک مرتبه فقط یک فصل می تواند داشته باشد؛ مانند آن جا که در تعریف حیوان گفته می شود: «حیوان جسم نامی ای است که حساس و متحرک به اراده می باشد» و آن این که: آن چه در این موارد به عنوان فصل در تعریف آورده می شود، در واقع از لوازم اخص شیء می باشد و چه بسا یک شیء چند لازم اخص داشته باشد، که اگر همه آنها در تعریف آن آورده شود،

۱. این دلیل در بدایة الحکمة نیامده است، اما در نهایت الحکمة به آن اشاره شده است. (ر.ک: فصل ششم از مرحله پنجم).

مخاطب را در تمییز آن شیء از دیگر اشیای مشارک با آن در جنس، یاری بیشتر خواهد داد.

فصل اشتقاقی

فصل اشتقاقی^۱ همان اصل و مبدأ فصل منطقی می باشد؛ یعنی آن جزء ذاتی مختصی که مقوم نوع است و فصل منطقی از آثار و خواص آن به شمار می رود لذا اختصاص به آن ماهیت داشته و در غیر مورد آن یافت نمی شود.

مثلاً در مورد انسان، فصل اشتقاقی همان «نفس ناطقه» است. این نفس، حقیقتی جوهری است که مقوم ماهیت انسان و جزء آن می باشد و اصل و مبدأ اموری چون ادراک کلیات و تکلم می باشد.

باید یادآور شد که فصل حقیقی همان فصل اشتقاقی است و اطلاق فصل بر اخص لوازم شیء، یک اطلاق مجازی و از باب اسناد شیء به غیر ما هو له است زیرا چنان که در فصل چهارم اشاره شد، «فصل، مفهوم ذاتی ای است که اختصاص به ماهیت خود دارد»^۲ و یا چنان که در کتاب های منطق آمده است، «فصل، مفهومی است که در پاسخ سؤال از ممیز ذاتی شیء می آید»^۳.

از این رو است که فصل اشتقاقی، فصل حقیقی نیز نامیده می شود. از این جا دانسته می شود که تقسیم فصل به فصل اشتقاقی و منطقی، از نوع تقسیم شیء به مصادیق

۱. «اشتقاق» در این تعبیر، مصدر مجهولی است که وصف برای «مشتق منه» واقع شده است و چون فصل حقیقی، اصل و مبدأ فصل منطقی بوده و فصل منطقی از آن مشتق می شود، به آن فصل اشتقاقی گفته اند. محقق سبزواری در تعلیقه بر اسفار، ج ۸، ذیل صفحه ۳۴۴ می گوید: «و هو الفصل الحقیقی الذی هو مبدأ الفصل المنطقی، فالاشتقاقی منسوب الی المشتق منه، ای المأخوذ منه. والمشتق هو المنطقی».

۲. الفصل هو الذاتی المختص.

۳. الفصل هو المقول فی جواب ای شیء هو فی ذاته.

حقیقی و مجازی آن است. لذا مؤلف فرمود: «و ینقسم الفصل، نوع انقسام، الی المنطقی و الاشتقاقی».

حقیقت نوع همان فصل اخیر آن است

ثم إن حقيقة النوع هي فصله الأخيرة، وذلك: لأنَّ الفصلَ المقومَ هو محصلُ نوعِهِ، فما أخذ في أجناسِهِ وفصولِهِ الآخرِ على نحوِ الابهامِ مأخوذاً فيه على وجهِ التحصُّلِ. ويتفرَّعُ عليه: أن هذِيَّةَ النوعِ به، فنوعيَّةُ النوعِ محفوظةٌ به، ولو تبدَّلَ بعضُ أجناسِهِ، وكذا لو تجرَّدتْ صورتهُ، الَّتِي هي الفصلُ بشرطِ لا، عن المادَّةِ الَّتِي هي الجنسُ بشرطِ لا، بَقِيَ النوعُ على حقيقَةِ نوعِيَّتِهِ، كما لو تجرَّدتِ النفسُ الناطقةُ عن البدنِ.

ترجمه

مطلب دیگر آن که حقیقت نوع را همان فصل اخیر آن تشکیل می دهد زیرا فصل، سازنده و نگهدارنده و تحقق دهنده نوع خود می باشد؛ از این رو تمام چیزهایی را که در سایر اجناس و فصول نوع به طور مبهم قرار گرفته، فصل اخیر به طور محصل دارا است. نتیجه ای که از مطلب فوق به دست می آید آن است که: نوعیت نوع را همان فصل اخیر آن تشکیل می دهد و تا وقتی فصل اخیر باقی است، آن نوع خاص هم محفوظ خواهد بود، اگر چه بعضی از اجناسش تغییر کرده باشند، حتی اگر صورت آن - که همان فصل بشرط لا است - از ماده اش - که همان جنس بشرط لا است - جدا گردد، نوع، حقیقت خویش را از دست نمی دهد، نظیر روح انسان آن گاه که از بدن جدا می گردد.

شرح و تفسیر

حقیقت یک نوع را همان فصل اخیر، یعنی فصل قریب، آن تشکیل می دهد. قوام و نوعیت یک نوع به همان فصل اخیرش بستگی دارد. اگر آن فصل محفوظ باشد، نوع

نیز باقی خواهد بود و اگر آن فصل از میان برود، نوع نیز زایل می‌شود؛ مثلاً حقیقت نوع انسان را نفس ناطقه تشکیل می‌دهد. اگر نفس ناطقه باقی باشد، انسان نیز باقی است و اگر زایل گردد، انسان نیز از بین می‌رود.

سرّ این مطلب آن است که فصل، تحصیل دهنده نوع خود است و چنان‌که گفتیم، فصل همان نوع متحصّل بماهو متحصّل می‌باشد. از این رو، تمام آنچه در اجناس و فصول نوع به نحو ابهام مأخوذ است، در فصل اخیر به نحو محصّل مأخوذ می‌باشد، زیرا اگر فصل، در مقایسه با یک امر متحصّل بالذات نباشد، امکان ندارد جنس را در آن امر محصّل گرداند.

پس نفس ناطقه - که فصل اخیر انسان است - همان انسان متحصّل بماهو متحصّل است و تمام اموری که در اجناس و فصول دیگر انسان به نحو ابهام مأخوذ است، در آن به نحو تحصیل مأخوذ می‌باشد. زیرا نفس ناطقه به حیوان تحصیل می‌دهد. در نتیجه تمام آنچه در حیوان معتبر است - یعنی جوهر، دارای ابعاد سه‌گانه، نامی حساس، متحرک به اراده - در نفس ناطقه به نحو تحصیل معتبر می‌باشد، چون اگر نفس ناطقه ذاتاً در این امور تحصیل نداشته باشد نمی‌تواند حیوان را - که واجد این معانی به نحو ابهام است - محصّل گرداند.

شیئیت شیء به «صورت» آن است

چنان‌که در گذشته بیان شد، فصل همان صورت است که لا بشرط اعتبار شده است. از طرفی، در جای خود به اثبات رسیده است که در انواع مادی - که مرکب از ماده و صورت اند - شیئیت شیء و نوعیت نوع را همان صورت آن تشکیل می‌دهد، زیرا صورت است که جنبه فعلیت نوع را تأمین نموده و منشأ صدور تمام آثار و خواص و کمالات نوع می‌باشد. اما ماده - که همان جنس بشرط لا است - چیزی جز قوه نیست و فقط زمینه پذیرش عوارض و کمالات را برای نوع تأمین می‌کند.

از طرفی، هر «نوع» تنها یک صورت دارد، زیرا صورت همان فعلیت نوع است و هر نوعی تنها یک فعلیت می تواند داشته باشد.^۱ بنابراین، تمام کمالات نوع در همان صورت موجود است و این صورت اگر لاشراً اعتبار شود، فصل اخیر نوع خواهد بود. از این جا دانسته می شود که حقیقت نوع همان فصل اخیر آن است.

از آن چه بیان شد، دانسته می شود که این دو قاعده - یعنی قاعده: «حقیقت نوع همان فصل اخیر آن است» و «شیئیت شیء به صورت آن است» - بیانگر یک مطلب بوده و دو تعبیر از یک واقعیت است.

نتیجه ای که از این قاعده گرفته می شود آن است که: اگر یک نوع در طی حرکت جوهری خود اجناسش متبدل شود، اما فصل اخیر آن باقی بماند، نوعیت آن نوع از بین نمی رود و تبدل این اجناس مستلزم تبدل آن نوع به نوع دیگر نیست.

هم چنین اگر یک نوع در طی حرکت جوهری خود، اساساً از ماده - که همان جنس بشرط لا است - مجرد شود، اما فصل اخیر آن باقی بماند، نوعیت آن نوع محفوظ و باقی خواهد ماند. مانند انسان که در اثر حرکت جوهری به مرحله ای می رسد که از بدن - که ماده آن را تشکیل می دهد و مبدأ اشتقاق جنس آن می باشد - جدا می گردد و کاملاً مجرد می شود. اما چون نفس ناطقه آن باقی است و نفس ناطقه، فصل اخیر و به اعتباری صورت انسان را تشکیل می دهد، نوعیت آن محفوظ و باقی خواهد بود. به دیگر سخن: انسان پس از مفارقت از بدن، هم چنان انسان است و همه کمالات خود را همراه دارد و چیزی جز ماده و قوه را از دست نداده است و ماده و قوه چیزی جز نقص و فقدان نیست.

فصل در جنس خودش مندرج نیست

ثمَّ أَنَّ الْفَصْلَ غَيْرُ مَنْدَرَجٍ تَحْتَ جَنْسِهِ، بِمَعْنَى أَنَّ الْجَنْسَ غَيْرُ مَأْخُوذٍ فِي حَدِّهِ، وَإِلَّا

۱. ر.ک: نهاية الحكمة فصل نهم از مرحله نهم.

احتاجَ إلى فصلٍ یقومُهُ، وننقلُ الکلامَ إلیه ویتسلسلُ بترتُّبِ فصولٍ غیرِ متناهیةٍ.

ترجمه

نکتهٔ دیگر آن که فصل، مندرج در جنس خود نیست؛ به این معنا که جنس در تعریف آن قرار نمی‌گیرد زیرا در این صورت، جنس مورد نظر نیازمند فصل دیگری خواهد بود که مقوم آن باشد و این بحث در بارهٔ آن فصل هم می‌آید [که جنسی دارد و آن جنس نیاز به یک فصل دیگر دارد و باز آن فصل هم جنسی دارد و...] و در نتیجه سلسلهٔ بی‌انتهایی از فصل‌ها به وجود خواهد آمد.

شرح و تفسیر

مطلبی که در این قسمت بیان می‌شود آن است که فصل - خواه فصل قریب باشد و خواه فصل متوسط و یا بعید - در جنس خود - خواه جنس قریب باشد و خواه جنس متوسط و یا بعید - مندرج نمی‌باشد. به تعبیر دیگر: مفهوم و معنای جنس در حدّ فصل مأخوذ نیست؛ مثلاً ناطق در هیچ یک از حیوان، جسم نامی، جسم و جوهر مندرج نمی‌باشد و هیچ یک از امور یاد شده در حدّ آن مأخوذ نمی‌باشد.

ادلهٔ مختلفی برای اثبات این مدعا اقامه شده است؛ از جمله این که:

اگر معنای جنس در حدّ فصل مأخوذ باشد، جنس یاد شده نیازمند فصل دیگری خواهد بود که به آن تحصیل بدهد و از مجموع آن دو، فصل اول تشکیل شود. و از آن جا که جنس مورد نظر، بنابر فرض، در حدّ فصل دوم نیز مأخوذ است،^۱ نیازمند فصل سوم خواهد بود که به آن تحصیل دهد. همین سخن در مورد فصل سوم نیز می‌آید و هكذا. در نتیجه باید سلسلهٔ بی‌نهایتی از فصول در آن فصل نخستین مأخوذ

۱. زیرا جنس آن فصل نیز می‌باشد و اگر در آن مأخوذ نباشد، ترجیح بلا مرجح خواهد بود.

باشد، در حالی که بالبداهه چنین نیست، زیرا در این صورت، آن فصل غیر قابل تعقل خواهد بود، با آن که به روشنی می توان آن را تعقل نمود.^۱

مثلاً اگر «حیوان» در حدّ «ناطق» مأخوذ بوده و جنس ناطق باشد، حیوان نیازمند فصلی به نام «الف» خواهد بود، تا به آن تحصیل دهد و از مجموع آن دو «ناطق» تشکیل شود. از طرفی، بنابر فرض، حیوان در حدّ «الف» نیز مأخوذ می باشد، در نتیجه باید فصل دیگری به نام «ب» به آن ضمیمه شود، تا از مجموع آن دو «الف» تشکیل گردد و هكذا. در نتیجه ناطق عبارت است از: «حیوان الف» و «الف» عبارت است از: «حیوان ب» و «ب» عبارت است از «حیوان ج» و... و اگر چنین باشد تعقل ناطق منوط به تعقل بی نهایت فصل خواهد بود!

از این مطلب، نتایج زیر به دست می آید.

- ۱- جنس، عرض عام فصل می باشد.
- ۲- فصل، یک حقیقت بسیط و غیر مرکب از جنس و فصل است.
- ۳- فصول جواهر، به حمل اولی، جوهر نیستند.

۱. هم چنین لازم می آید جنس مورد نظر، بی نهایت بار در آن فصل تکرار شود. (ر.ک: نهاية الحكمة).

فی النوعِ وبعضِ احکامِهِ

الماهیة النوعیة تُوجدُ أجزاءها فی الخارجِ بوجودِ واحدٍ، لأنَّ الحملَ بینَ کلِّ منها وِبینَ النوعِ أولیٰ، والنوعُ موجودٌ بوجودِ واحدٍ؛ وأما فی الذهنِ فهی متغایرةٌ بالابهامِ والتحصُّلِ، ولذلكَ کانَ کلُّ من الجنسِ والفصلِ عرضیاً للأخرِ زائداً علیه، كما تقدَّمَ.

ترجمه

اجزای یک ماهیت نوعی در خارج با «یک وجود» موجودند، به دلیل آن که هر کدام از آنها به حمل اولی بر نوع حمل می‌شوند و نوع با یک وجود، موجود است. اما در ذهن، این اجزا از جهت ابهام و تحصل با هم مغایرت پیدا می‌کنند؛ لذا هر کدام از جنس و فصل نسبت به دیگری، امری عرضی و زائد می‌باشد؛ همان‌طور که گذشت.^۱

شرح و تفسیر

اجزای ماهیت در خارج با یک وجود موجود می‌شوند.

ماهیت نوعی - چنان‌که پیش از این اشاره شد - بر دو قسم‌اند:

۱- ماهیاتی که در خارج مرکب از ماده و صورت اند؛ به دیگر سخن: ماهیاتی که دارای ماده و صورت خارجی می‌باشند. انواع مادی، یعنی انواع مندرج تحت جسم، همه از این قبیل اند؛ مانند: انسان، گاو، گوسفند، انواع گیاهان و انواع فلزات و سنگ‌ها.

۲- ماهیاتی که در خارج مرکب از ماده و صورت نیستند، بلکه بسیط می‌باشند. این دسته از ماهیات، اگر چه جنس، فصل، ماده و صورت عقلی دارند، اما ماده و صورت خارجی ندارند. ماهیات مجرد و نیز اعراض همه این قبیل اند.

در مورد ماهیات بسیط روشن است که اجزای آن ماهیات در خارج موجود به یک وجود می‌باشند، زیرا این ماهیات اساساً دارای ماده و صورت خارجی نبوده و جنس و فصل و نیز ماده و صورت عقلی آنها از اجزای تحلیلی آنها به شمار می‌رود؛ یعنی مشترکات و مختصات است که عقل با تحلیل آن ماهیات و مقایسه آنها با دیگر ماهیات به دست می‌آورد. روشن است که وجود و تحقق اجزای تحلیلی به همان وجود منشأ انتزاعشان می‌باشد و چون منشأ انتزاع جنس و فصل در ماهیات بسیط، ماهیت نوعیه‌ای است که در خارج موجود به یک وجود می‌باشد، آنها نیز موجود به یک وجود می‌باشند.

اما در مورد ماهیات مرکب این سؤال مطرح می‌شود که آیا اجزای این ماهیات نیز در خارج موجود به یک وجود اند، یا هر یک وجودی مستقل دارند؟ در پاسخ باید بگوییم: اجزای ماهیت مرکب نیز در خارج موجود به یک وجود اند و آن وجود همان است که ماهیت نوعی را محقق می‌سازد. یعنی ماده و صورت خارجی هر دو موجود به وجود نوع اند و نوع تنها یک وجود دارد. بنابراین، ماده و صورت خارجی هر دو موجود به یک وجود می‌باشند.

دلیلی که در متن بر این مطلب اقامه شده از مقدمات ذیل تشکیل می‌گردد:

۱- ماده و صورت خارجی، مصداق ماده و صورت ذهنی است.

۲- ماده و صورت ذهنی همان جنس و فصل است و تفاوتشان تنها در اعتبار است.^۱

۳- هر یک از جنس و فصل به حمل اولی بر نوع حمل می‌شوند؛ بنابراین، ذات و ماهیت هر یک از جنس و فصل همان ذات و ماهیت نوع است.

۴- ماهیت نوعی در خارج موجود به یک وجود می‌باشد، زیرا یک نوع، یک ماهیت تام است و یک ماهیت تام تنها حدّ یک وجود می‌باشد.

از مقدمه سوم و چهارم این نتیجه به دست می‌آید که جنس و فصل در خارج موجود به یک وجود می‌باشند و از انضمام مقدمه اول و دوم به آن، این نتیجه به دست می‌آید که ماده و صورت خارجی نیز در خارج به یک وجود - که همان وجود نوع است - موجود می‌باشند.

رابطه جنس و فصل در ذهن

گفتیم جنس و فصل در خارج به یک وجود موجود می‌باشند، چه در انواع بسیط و چه در انواع مرکب. اما این بدان معنا نیست که جنس و فصل در ظرف ذهن نیز عین یک‌دیگرند و در نتیجه حمل اولی بر یک‌دیگر حمل می‌شوند. بلکه جنس و فصل در ذهن مغایرت مفهومی باهم دارند، زیرا جنس مشروط به عدم تحصیل و فصل مشروط به تحصیل می‌باشد و مفهوم بشرط لا، در مفهوم بودن، با مفهوم به شرط شیء مغایرت دارد. لذا اتحاد این دو و حمل جنس و فصل بر یک‌دیگر، حمل اولی نیست، بلکه حمل شایع صناعی است. به دیگر سخن: جنس و فصل، ذاتی یک‌دیگر نیستند؛ آن‌گونه که ذاتی نوع می‌باشند، بلکه جنس عرضی عام فصل و فصل عرضی خاص جنس می‌باشد؛ تفصیل این مطلب در فصل چهارم گذشت.

۱. به این دو مقدمه در متن تصریح نشده است، اما برای تکمیل استدلال باید آورده شوند.

ومن هنا ما ذكروا: أنه لا بدّ في المركبات الحقيقية - أي الأنواع المادّية المؤلّفة من مادّة وصوره - أن يكونَ بين أجزائها فقرٌ وحاجةٌ من بعضها إلى بعضٍ حتّى ترتبطَ وتتحدَّ حقيقةً واحدةً، وقد عدّوا المسألةَ ضروريّةً لا تفتقرُ إلى برهانٍ.

ويمتازُ المركّبُ الحقيقيُّ من غيره بالوحدةِ الحقيقيّةِ، وذلك بأن يحصلَ من تآلُفِ الجزئينِ مثلاً أمرٌ ثالثٌ، غيرُ كلِّ واحدٍ منهما، له آثارٌ خاصّةٌ غيرُ آثارِهما الخاصّةِ؛ كالأمورِ المعدنيّةِ التي لها آثارٌ خاصّةٌ غيرُ آثارِ عناصرِها، لا كالعسكرِ المركّبِ من أفرادٍ، والبيتِ المؤلّفِ من اللبنِ والجصِّ وغيرِهما.

ومن هنا أيضاً، يترجّعُ القولُ بأنَّ التركيبَ بينَ المادّةِ والصوره اتحاديٌّ لا انضماميٌّ كما سيأتي.

ترجمه

ولذا گفته‌اند: اجزای مرکب حقیقی - یعنی انواع مادی که از ماده و صورت تشکیل یافته‌اند - باید نیازمند و محتاج یک دیگر باشند، تا باهم مرتبط و متحد شده و حقیقت واحدی را به وجود آورند. حکما این مسئله را بدیهی و بی‌نیاز از برهان به شمار آورده‌اند.

امتیاز مرکب حقیقی از سایر مرکبات در وحدت حقیقی آن نهفته است؛ به این صورت که مثلاً از ترکیب دو جزء، پدیده‌سومی تحقق می‌یابد مغایر با هر یک از آن دو جزء و همراه با آثار ویژه‌ای متفاوت با آثار هر یک از آن دو جزء، مانند مرکبات معدنی که هر یک، آثار خاصی غیر از آثار عناصر تشکیل دهنده‌شان دارند، نه چون لشکر که مرکب از افراد است، یا خانه که مرکب از آجر و گچ و... می‌باشد.

از همین جا اعتقاد به این‌که ترکیب بین ماده و صورت اتحادی است، نه انضمامی، رجحان پیدا می‌کنند، همان‌طوری که خواهد آمد.^۱

۱. ر.ک: فصل هفتم از مرحله ششم.

شرح و تفسیر

اقسام ترکیب

ترکیب حقیقی: ویژگی ترکیب حقیقی آن است که میان اجزای گوناگون مرکب، وحدت حقیقی حاکم است، به صورتی که از ترکیب اجزا، امر جدیدی پدید می‌آید که دارای آثار ویژه خود می‌باشد، یعنی چنین نیست که آثار مترتب بر مرکب همان مجموع آثار مترتب بر اجزای باشد، بلکه مرکب دارای آثار خاص خود می‌باشد، مانند ترکیب انسان از روح و بدن. هر فردی از انسان یک واحد حقیقی را تشکیل می‌دهد، در عین حال دارای ماده و صورت خارجی می‌باشد. به طور کلی ترکیب میان ماده و صورت در انواع جواهر مادی، ترکیب حقیقی است، زیرا مجموع اجزای آن موجود به یک وجوداند و از مجموع آن اجزا ماهیت نوعی واحد با آثار ویژه خود تشکیل می‌شود.

ترکیب اعتباری:^۱ در ترکیب اعتباری وحدت حاکم بر اجزا، وحدت اعتباری است، نه حقیقی. به دیگر سخن: از مجموع اجزا واقعیت جدیدی که دارای آثار ویژه‌ای باشد، به وجود نمی‌آید، مانند ترکیب خانه از گچ، آجر، آهن و... و یا ترکیب ساعت از چرخ دنده‌ها، عقربه‌ها و دیگر اجزای ساعت. اثر یک مرکب اعتباری همان مجموع آثار اجزای آن است و به اصطلاح اثر مجموع اجزا مساوی است با مجموع آثار آنها. در ترکیب اعتباری، مرکب یک وجود اعتباری است و آنچه حقیقتاً وجود دارد و منشا اثر می‌باشد، همان اجزا است و نه کل.

برای روشن شدن فرق میان ترکیب حقیقی و ترکیب اعتباری به این مثال توجه

۱. در این جا معنای اعم مرکب اعتباری مقصود است که خود بر دو قسم است: ۱- مرکب صناعی: مانند خانه و ماشین ۲- مرکب اعتباری به معنای اخص آن؛ مانند لشکر.

کنید: هوایی که ما از آن تنفس می‌کنیم ترکیبی از گازهای گوناگون است، که از جمله آنها نیدروژن و اکسیژن می‌باشد. اما ترکیب این گازها اعتباری است؛ در این ترکیب هر گازی اثر خاص خود را دارد؛ اکسیژن اثر خاص خود را دارد و نیدروژن نیز اثر خاص خود را دارد. غیر از آثار هر یک از این گازها، اثر دیگری بر مجموع آنها مترتب نیست. از طرف دیگر، آبی که می‌آشامیم نیز ترکیبی است از اکسیژن و نیدروژن، اما ترکیب این دو عنصر در آب، حقیقی است؛ لذا از مجموع آن دو یک ماهیت نوعی جدید پدید می‌آید، که آثار خاص خود را دارد و معادله: «آثار مترتب بر آب = آثار اکسیژن + آثار نیدروژن» در مورد آن صادق نمی‌باشد.

نحوه ترکیب ماده و صورت و ویژگی‌های آن

گفتیم اجزای ماهیت در خارج موجود به یک وجود می‌باشند. بنابراین، ترکیب میان آنها ترکیب حقیقی خواهد بود، زیرا ملاک ترکیب حقیقی آن است که وحدت مرکب، حقیقی می‌باشد، نه اعتباری.^۱ با توجه به این مطلب، دو ویژگی می‌توان برای ماده و صورت خارجی، که اجزای تشکیل دهنده انواع مادی می‌باشند، بیان کرد:

۱- ماده و صورت نیازمند یک‌دیگرند و وجود یکی متوقف بر وجود دیگری می‌باشد. فلاسفه این مطلب را امری بدیهی و بی‌نیاز از دلیل دانسته‌اند، چرا که اگر ماده و صورت بی‌نیاز از یک‌دیگر بوده و هر کدام در هستی خود مستقل از دیگری باشد، هرگز وحدت میان آن دو برقرار نخواهد شد و از مجموع آن دو ماهیت واحد به وجود نخواهد آمد.^۲

۱. در واقع ترکیب حقیقی به معنای دقیق کلمه منحصر به ترکیب ماده و صورت است، لذا مولف ﷺ مرکب حقیقی را به انواع مادی تفسیر کرده است: «انه لا بد فی المركبات الحقیقیة ای الانواع المادیة المؤلفة من مادة و صورة».

۲. در فصل هفتم از بخش هشتم به تفصیل در این باره بحث می‌شود و نحوه نیاز هر یک از ماده و صورت به یک دیگر تبیین می‌گردد.

۲- ترکیب ماده و صورت ترکیب اتحادی است، نه انضمامی، یعنی چنین نیست که ماده و صورت هر یک وجودی برای خود داشته باشند و آن‌گاه به یک دیگر ضمیمه شوند و از انضمام آنها یک نوع مادی پدید آید.

یک نکته

ترتیبی که ما در شرح مطالب این فصل برگزیدیم، با ترتیب متن تفاوت دارد. در متن کتاب مطالب به این صورت آمده است:

ابتدا بیان شده است که اجزای ماهیت نوعی به طور کلی - خواه آن ماهیت نوعی، بسیط باشد و خواه مرکب - در خارج موجود به یک وجود است. مقصود مؤلف از اجزای ماهیت نوعی، همان جنس و فصل است، زیرا در تعلیل این مطلب آورده‌اند: «چون هر یک از این اجزای به حمل اولی بر نوع حمل می‌شوند». سپس متذکر می‌شوند: هر یک از جنس و فصل مفهوماً با یک دیگر مغایرند و هر کدام در مقایسه با دیگری یک امر عرضی و زاید بر ذات آن می‌باشد.

در قسمت دوم مولف رحمته‌الله علیه می‌گوید: سرّ این که فلاسفه گفته‌اند: «ماده و صورت در انواع مادی نیازمند و محتاج یک دیگرند» همین نکته است که اجزای ماهیت در خارج موجود به یک وجود می‌باشند. وقتی اثبات شد جنس و فصل موجود به یک وجوداند، دانسته می‌شود که ترکیب ماده و صورت در انواع مادی، ترکیب حقیقی است و چون اجزای مرکب حقیقی محتاج و نیازمند یک دیگرند، ماده و صورت نیز در خارج نیازمند یک دیگر خواهند بود.

آن‌گاه پس از بیان این که تفاوت مرکب حقیقی با سایر مرکبات، در آن است که وحدت مرکب حقیقی وحدت حقیقی است، نتیجه می‌گیریم که ترکیب میان ماده و صورت - که یک ترکیب حقیقی است - اتحادی می‌باشد، نه انضمامی.

هر نوع مجرد تنها یک فرد دارد

ثُمَّ إِنَّ مِنَ الْمَاهِيَّاتِ النُّوعِيَّةِ مَا هِيَ كَثِيرَةٌ الْأَفْرَادِ، كَالْأَنْوَاعِ الَّتِي لَهَا تَعَلُّقٌ مَّا بِالمَادَّةِ، مِثْلُ الْإِنْسَانِ، وَمِنْهَا مَا هُوَ مَنْحَصَرٌ فِي فَرْدٍ، كَالْأَنْوَاعِ الْمَجْرَدَةِ تَجَرُّدًا تَامًا، مِنَ الْعُقُولِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ كَثْرَةَ أَفْرَادِ النُّوعِ إِمَّا أَنْ تَكُونَ تَمَامَ مَاهِيَّةِ النُّوعِ، أَوْ بَعْضَهَا، أَوْ لَازِمَةً لَهَا، وَعَلَى جَمِيعِ هَذِهِ التَّقَادِيرِ لَا يَتَحَقَّقُ لَهَا فَرْدٌ، لَوْجُوبِ الْكَثْرَةِ فِي كُلِّ مَا صَدَقَتْ عَلَيْهِ، وَلَا كَثْرَةً إِلَّا مَعَ الْأَحَادِ، هَذَا خَلْفٌ؛ وَإِمَّا أَنْ تَكُونَ لِعَرَضٍ مَفَارِقٍ يَتَحَقَّقُ بِانْضِمَامِهِ وَعَدَمِ انْضِمَامِهِ الْكَثْرَةَ، وَمِنَ الْوَاجِبِ حِينَئِذٍ أَنْ يَكُونَ فِي النُّوعِ إِمْكَانُ الْعُرُوضِ وَالانْضِمَامِ، وَلَا يَتَحَقَّقُ ذَلِكَ إِلَّا بِمَادَّةٍ، كَمَا سَيَأْتِي فِي «كُلُّ نَوْعٍ كَثِيرٍ الْأَفْرَادِ فَهُوَ مَادِّيٌّ»، وَيَنْعَكُسُ إِلَى أَنَّ مَا لَا مَادَّةَ لَهُ، وَهُوَ النُّوعُ الْمَجْرَدُ، لَيْسَ بِكَثِيرٍ الْأَفْرَادِ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

ترجمه

مطلب دیگر آن که ماهیات نوعی دو دسته اند: یک دسته، افراد متعدد دارند؛ مانند انواعی که به نحوی تعلق به ماده دارند، نظیر انسان و دسته دوم انواعی هستند که بیش از یک فرد نمی توانند داشته باشند، مانند مجردات تام، یعنی عقول. دلیل آن که مجردات تام بیش از یک فرد نمی توانند داشته باشند آن است که تعدد افراد یک نوع، یا همه ماهیت آن نوع است یا جزء آن و یا عرض لازم آن. لازمه هر کدام از این صور آن است که هرگز «یک فرد» از آن نوع موجود نشود، زیرا طبق هریک از صورت ها، هر مصداقی از آن نوع را که در نظر بگیریم لزوماً متعدد خواهد بود، در حالی که تا «فرد واحد» نباشد افراد متعدد به وجود نمی آیند؛ این خلاف فرض است. احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن این که منشأ تعدد افراد، عرض مفارق [یعنی عرضی که قابل انفکاک از نوع است] باشد، عرضی که ضمیمه شدن و ضمیمه نشدنش به آن نوع، موجب پیدایش کثرت در آن نوع می گردد. این فرض مستلزم آن است که نوع مورد نظر امکان استعدادی برای

پذیرش آن عرض را داشته باشد و این استعداد - همان طور که خواهد آمد -^۱ جز با ماده تحقق نمی‌یابد. بنابر این، هر نوعی که افراد متعدد دارد، مادی می‌باشد و عکس نقیض این قضیه آن است که: آن چه ماده ندارد - یعنی نوع مجرد - دارای افراد متعدد نیست و این همان نتیجه مورد نظر ماست.

شرح و تفسیر

ماهیات نوعی بر دو قسم‌اند: ۱ - ماهیات نوعی‌ای که می‌توانند دارای افراد متعددی بوده و کثیر باشند. ۲ - ماهیات نوعی‌ای که چنین امکانی در مورد آنها وجود ندارد و یک فرد بیشتر نمی‌توانند داشته باشند. انواعی که به نحوی تعلق به ماده دارند - خواه ذاتاً و فعلاً مانند سنگ و چوب و یا فقط فعلاً مانند انسان -^۲ از قسم اول‌اند و انواعی که مجرد تام هستند، یعنی انواع عقول، از قسم دوم به شمار می‌روند. چنان‌که روشن است، این تقسیم، ثنائی بوده و لذا مفید حصر عقلی است؛ یعنی ماهیت نوعی عقلاً از این دو قسم بیرون نیست.

اما دلیل این‌که انواع مادی از قسم نخست و انواع مجرد تام از قسم دوم می‌باشند، بدین شرح است:

اگر ماهیتی بتواند دارای افراد متعدد شود و متصف به کثرت گردد، سبب و موجب کثرت آن، یا یک امر داخل در آن ماهیت است و یا امری خارج از آن می‌باشد. در صورت نخست، آن امر یا تمام ذات ماهیت را تشکیل می‌دهد و یا جزء آن می‌باشد. در صورت دوم آن امر بیرون از ماهیت و عارض بر آن، یا عرض لازم ماهیت است و یا عرض مفارق آن. بنابراین سبب و موجب کثرت یک ماهیت عقلاً از چهار حالت

۱. ر.ک: فصل چهارم از مرحله ششم.

۲. علت این‌که می‌گوییم انسان ذاتاً به ماده تعلق ندارد - با آن‌که در حد آن، جسم بودن مأخوذ است و جسم ذاتاً متعلق به ماده است - آن است که نوعیت انسان به نفس ناطقه آن است و نفس ناطقه ذاتاً مجرد از ماده می‌باشد.

بیرون نیست: ۱- آن که تمام ذات آن ماهیت باشد. ۲- آن که جزء ذات آن باشد. ۳- آن که عرض لازم آن باشد. ۴- آن که عرض مفارق آن باشد.

سه فرض نخست محال و نشدنی است، زیرا ماهیتی که تمام یا جزء ذات آن و یا عرض لازمش موجب کثرت آن باشد، ممتنع الوجود می باشد و امکان ندارد فردی از آن در خارج تحقق یابد.

توضیح این که: بر اساس هر یک از آن فرض ها، هر چه به عنوان «فرد» برای آن ماهیت در نظر گرفته شود، باید کثیر باشد، زیرا فرد ماهیتی است که کثرت یا ذاتی آن است و یا لازمه آن می باشد. از طرفی، هر کثیری از چند «واحد» تشکیل می شود. در نتیجه آن چه را به عنوان فرد برای ماهیت مورد نظر فرض کرده ایم، خود کثیر و متشکل از چند واحد می باشد. اما هر یک از آن واحدها نیز، چون فرد ماهیتی هستند که کثرت ذاتی و یا لازمه ذات آن می باشد، به نوبه خود کثیر و متشکل از چند واحد دیگر خواهند بود و به همین ترتیب.

در نتیجه چنین ماهیتی هرگز فرد واحد نخواهد داشت و در جایی که واحد امکان تحقق نداشته باشد، کثیر نیز امکان تحقق ندارد.

فرض چهارم صحیح و قابل قبول است و در واقع کثرت هایی که در انواع پیرامون خود مشاهده می کنیم، از این قبیل است. اگر ماهیت «سیب» دارای افراد متعددی است، به خاطر آن است که هر یک از این افراد، رنگ، بو، شکل، و اندازه خاصی دارد و اگر این اعراض مفارق نبود، ماهیت سیب به تنهایی جز یک فرد نمی داشت. به دیگر سخن: هرگاه یک ماهیت دو یا چند فرد داشته باشد، آن افراد قطعاً در عوارض مفارقشان از یکدیگر امتیاز می یابند و گرنه ذاتیات و اعراض لازم ذات در همه افراد مشترک است.

از طرفی می دانیم که اعراض مفارق اختصاص به انواع مادی داشته و مجردات هرگز واجد چنین اعراضی نیستند، زیرا یک ماهیت برای آن که واجد یک عرض

مفارق شود و به آن متصف گردد، باید قوه و استعداد حصول آن را در خود داشته باشد؛ این قوه و استعداد نیازمند ماده‌ای است که حامل آن باشد و این ماده تنها در انواع مادی تحقق دارد.

از این جا دانسته می‌شود که اولاً: انواع مادی می‌توانند افراد متعددی داشته باشند و متصف به کثرت شوند. ثانیاً: انواع مجرد و غیر مادی امکان ندارد که بیش از یک فرد داشته باشد.

یک نکته

در متن کتاب در مقام بیان فرض‌های چهارگانه یاد شده آمده است: «کثرة افراد النوع اما ان تكون ماهية النوع، او بعضها، او لازمة لها... واما ان تكون لعرض مفارق». دو اشکال بر این بیان وارد می‌شود:

۱- قسم چهارم آن را نمی‌توان عدل اقسام سه گانه پیش از آن دانست.

۲- فرض آن که کثرت - که یک معقول ثانوی فلسفی است - تمام ذات ماهیت و یا جزء ذات آن باشد، چندان مناسب نیست، زیرا تمام ذات و یا جزء ذات یک ماهیت، مفهومی ماهوی و از جمله معقولات اولی می‌باشد.

با توجه به این دو اشکال، ما فرض‌های چهارگانه را به این صورت مطرح کردیم که: سبب کثرت افراد نوع، یا تمام ماهیت نوع است یا جزء آن یا عرض لازم آن و یا عرض مفارق آن.

الفصل السابع

فى الكلى والجزئى ونحو وجودهما

ربما ظنَّ: أنَّ الكليَّةَ والجزئيةَ إنما هما فى نحو الإدراكِ، فالإدراكُ الحسىُّ لقوِّتهِ يُدركُ الشىءَ بنحوٍ يمتازُ من غيره مطلقاً، والإدراكُ العقلىُّ لضعفهِ يُدركُهُ بنحوٍ لا يمتازُ مطلقاً ويقبلُ الانطباقَ على أكثرَ من واحدٍ؛ كالشبحِ المرئى من بعيدٍ، المحتملُ أن يكونَ هو زيداً، أو عمرواً، أو خشبةً منصوبةً، أو غيرَ ذلك، وهو أحدُها قطعاً؛ وكالدرهمِ الممسوحِ القابلِ الانطباقِ على دارهمٍ مختلفةٍ.

و يدفعُهُ: أنَّ لازمه أن لا يصدقَ المفاهيمُ الكليَّةُ؛ كالإنسانِ مثلاً، على أزيدَ من واحدٍ من أفرادِها حقيقةً، وأن يكذبَ القوانينُ الكليَّةُ المنطبقةُ على مواردِها اللامتناهيةِ إلا فى واحدٍ منها، كقولنا: الأربعةُ زوجٌ، وكلُّ ممكنٍ فوجوده علةٌ، وصريحُ الوجدانِ يُبطلُهُ؛ فالحقُّ أنَّ الكليَّةَ والجزئيةَ نحوانِ من وجودِ الماهياتِ.

ترجمه

به گمان برخی کلیت و جزئیت دو وصفند که فقط مربوط به نحوه علم و ادراک می باشند؛ به این صورت که ادراک حسى، به دلیل قوت و دقتش، شىء را به گونه ای درک می کند که به طور کامل از دیگر امور جدا و ممتاز می شود؛ بر خلاف ادراک عقلى، که چون

ادراک ضعیفی است، آن را به نحوی درک نمی‌کند که کاملاً از دیگر امور جدا گردد؛ لذا می‌تواند بر موارد عدیده انطباق یابد، نظیر شبیحی که ازدور دیده می‌شود و احتمال دارد حسن یا حسین یا یک قطعه چوب نصب شده و یا غیر آن باشد، در حالی که قطعاً فقط یکی از آنهاست و مانند سکه سائیده شده‌ای [که چون نقش رویش پاک شده] قابل انطباق بر سکه‌های مختلفی می‌باشد.

در ردّ این پندار می‌گوییم: لازمه چنین اعتقادی آن است که مفاهیم کلی، نظیر مفهوم انسان، بیش از یک مصداق واقعی نداشته باشند و قوانین کلی - مانند: عدد چهار زوج است و هر ممکنی وجودش علتی دارد - که بر موارد بی‌شماری انطباق می‌یابند، فقط در یک مورد صادق بوده و در بقیه موارد کاذب باشند. در حالی که وجدان آدمی با صراحت و وضوح چنین چیزی را ابطال می‌کند. حقیقت آن است که کلیت و جزئیت بیانگر دو نحوه وجود ماهیاتند.

شرح و تفسیر

نقد و بررسی نظریه کسانی که کلیت و جزئیت را مربوط به نحوه ادراک می‌دانند در طول تاریخ فلسفه نظرهای گوناگونی درباره آن چه ما آنها را تصورات کلی می‌نامیم و قابل صدق بر مصداق‌های فراوان به شمار می‌آوریم، ابراز شده است. معروف‌ترین نظریه‌ها در باب مفاهیم کلی این است که آنها نوع خاصی از مفاهیم ذهنی‌اند و با وصف کلیت در مرتبه خاصی از ذهن، تحقق می‌یابند و درک‌کننده آنها عقل است. اما در زمان‌های پیشین این نظریه وجود داشته است که اساساً چیزی به نام مفهوم کلی نداریم، و الفاظی که گفته می‌شود دلالت بر مفاهیم کلی دارند، در واقع نظیر مشترکات لفظی هستند که بر امور متعددی دلالت می‌کنند و برخی دیگر مانند افلاطون بر واقعیت مفاهیم کلی تأکید کرده‌اند حتی برای آن نوعی واقعیت عینی و خارج از ظرف زمان و مکان قائل شده‌اند و ادراک کلیات را از قبیل مشاهده مجردات و مثال‌های

عقلانی دانسته‌اند.

از جمله نظریاتی که در باب مفاهیم کلی ابراز شده است آن است که: کلیت و جزئیت مربوط به نحوه ادراک شیء است. اگر ادراک شیء به طور کامل صورت پذیرفت و تمام خصوصیات و ویژگی‌های مدرک در ذهن آمد، آن ادراک جزئی خوانده می‌شود و به گونه‌ای خواهد بود که تنها بر یک فرد انطباق می‌یابد. اما اگر ادراک شیء به طور کامل و واضح صورت پذیرفت و برخی از خصوصیات و ویژگی‌های مدرک به ذهن نیامد، آن ادراک کلی خوانده می‌شود و به گونه‌ای خواهد بود که قابل انطباق و صدق بر موارد متعددی خواهد بود.

بنابراین نظریه، کلی در واقع همان جزئی مبهم است، جزئی کاهش یافته و تنزل کرده؛ یعنی وقتی برخی از ویژگی‌های صورت جزئی محو می‌شود، مردد میان چند فرد می‌گردد و بر هر یک از آنها می‌تواند منطبق شود؛ در این هنگام است که به آن کلی می‌گویند. تصورات کلی نزد ایشان مانند تصویری است که از مشاهده یک شیء، که فاصله زیادی با ما دارد، در ذهن نقش می‌بندد. این تصویر، چون مبهم است، خصوصیات آن شیء را به طور کامل منعکس نمی‌سازد، لذا احتمالات عدیده‌ای در مورد آن داده می‌شود. ممکن است انسان باشد، گاو باشد، سنگ باشد، درخت باشد و مانند آن، یعنی در عین حال که صورت ذهنی ما، صورت ذهنی یک شیء خاص است، اما چون مبهم است، مردد بین آن شیء و اشیای دیگری می‌باشد.

به دیگر سخن: تصور جزئی مانند سکه‌ای است که ساییده نشده و نقش و نگارش باقی مانده است. چنین سکه‌ای کاملاً معلوم است که مربوط به چه دوره‌ای و چه عصری و چه مملکتی می‌باشد. اما تصورات کلی مانند سکه‌ای است که ساییده شده و سطحش صاف شده و خطوط روی آن از بین رفته است. چنین سکه‌ای مردد میان سکه‌های دوره‌های مختلف می‌باشد، معلوم نیست سکه ناصرالدین شاهی است یا سکه مظفرالدین شاهی و یا... حاصل آن‌که: کلیت و جزئیت مربوط به نحوه ادراک

است؛ ادراک واضح و روشن، مانند ادراک حسی، جزیی است و ادراک مبهم و تیره و تار، مانند ادراک عقلی، کلی می‌باشد.

اشکالات این نظریه: بنابراین نظریه مفاهیم کلی در حقیقت تنها یک مصداق دارند و صدقشان بر موارد متعدد به نحو علی‌البدل می‌باشد؛ مثلاً مفهوم انسان، طبق این نظریه، در واقع صورت ذهنی یک فرد از انسان است، ولی چون مبهم است، نمی‌دانیم آن فرد، زید است یا عمرو است یا بکر. اما در حقیقت فقط یکی از آنها است، نه همه آنها در نتیجه - بنابراین نظر - ما هرگز قادر به بیان یک قضیه کلی نخواهیم بود؛ مثلاً نمی‌توانیم بگوییم: «هر ممکنی نیازمند علت است»، یا «هر انسانی غریزه حقیقت جویی دارد» و مانند آن. طبق نظریه فوق، این قضایا تنها در یک مورد صادق و شامل موارد دیگر نمی‌شوند. منتها معلوم نیست آن مورد کدام است. اینها توالی فاسدی است که بر این نظریه مترتب شده و آن را غیر قابل قبول می‌سازد.

از طرفی، نقض‌های متعددی نیز بر این نظریه وارد می‌شود؛ از جمله:

۱- مفاهیمی که اصلاً مصداق حقیقی در خارج ندارند، لذا نمی‌توان در موردشان گفت: ابتدا صورت جزیی آنها وارد ذهن شده و آن‌گاه در اثر ابهام و تیرگی، قابل صدق بر موارد عدیده گشته‌اند؛ مانند مفهوم معدوم و محال.

۲- مفاهیمی که مصداق مادی و محسوس ندارند؛ مانند مفهوم خدا، فرشته و روح. این مفاهیم نیز از آغاز به نحو کلی به ذهن می‌آیند.

۳- مفاهیمی که هم بر مصداق مادی قابل انطباق‌اند و هم بر مصداق مجرد؛ مانند مفهوم علت و معلول. در باره این مفاهیم نیز نمی‌توان گفت که همان صورت جزیی مبهم و رنگ پریده‌اند.

۴- مفاهیمی که بر اشیای متضاد صدق می‌کند؛ مانند مفهوم «رنگ» که هم بر سفید و هم بر سیاه حمل می‌شود و نمی‌توان گفت: رنگ سفید آن قدر مبهم شده که به صورت مطلق رنگ درآمده و قابل صدق بر سیاه هم هست، یا رنگ سیاه آن قدر ضعیف و کم

رنگ شده که قابل صدق بر سفید هم هست.

نظر مؤلف در باره کلی و جزیی

بنابر این نظر مؤلف علیه السلام کلیت و جزئیت به نحوه وجود ماهیات مربوط می شود، نه به نحوه ادراک آنها. کلیت از لوازم وجود ذهنی ماهیت و جزئیت از لوازم وجود خارجی آن می باشد؛ یعنی خاصیت وجود ذهنی آن است که فی حد نفسه قابل صدق بر کثیرین است. ماهیتی که به ذهن می آید، از آن جهت که یک مفهوم حاکی از غیر است، می تواند بر موارد عدیده ای منطبق شود، خواه در خارج واقعاً مصادیق متعدد داشته باشد و خواه تنها یک مصداق داشته باشد و یا حتی اصلاً مصداقی نداشته باشد. اینها هیچ منافاتی با کلیت یک مفهوم و ماهیت ندارد.

از آن طرف، وجود خارجی مساوق با تشخیص و جزئیت می باشد و هرگز قابلیت انطباق بر موارد متعدد نداشته و شرکت پذیر نمی باشد، بلکه باید گفت: وجود خارجی اساساً قابل انطباق و صدق بر چیزی نیست و مصداق ندارد، زیرا صدق و انطباق اموری از این قبیل، همه فرع بر حکایت است و از ویژگی های وجود ذهنی می باشد و تنها در مورد مفاهیم مطرح می شود.^۱

دو نکته

۱- باید توجه داشت که مقصود از جزیی در این جا اصطلاح منطقی آن نیست، بلکه مراد همان تشخیص می باشد.

توضیح این که: در کتاب های منطق مفهوم را به دو دسته تقسیم می کنند: مفهوم کلی، و مفهوم جزیی. مفهوم کلی آن است که بر بیش از یک فرد می تواند صدق کند، اما

۱. ر.ک: آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۷۱.

مفهوم جزئی، آن است که تنها بر یک فرد می‌تواند صادق باشد. بنابراین، طبق این اصطلاح، مقسم کلی و جزئی مفهوم است و وجود خارجی نه کلی است و نه جزئی، زیرا اساساً مفهوم نیست و مسئله صدق و انطباق در باره آن موضوعیت نمی‌یابد. اما مقصود از جزئی در این جا همان متشخص است، که در فصل آینده به تفصیل در باره آن بحث می‌شود. مؤلف رحمته در *نهایة الحکمة* در بحث کلی و جزئی بدین نکته تصریح کرده و می‌گوید: «و اما الجزئیة و هی امتناع الشركة فی الشیء، و تسمی الشخصية...»^۱.

۲- با توجه به آن چه در این فصل بیان شده، دانسته می‌شود که اساساً تقسیم مفهوم به دو قسم کلی و جزئی، چنان که در منطق آمده است، بر حسب نظر بدوی است، اما بنابر نظر صحیح و دقیق، مفهوم به هر صورت که باشد، کلی می‌باشد، حتی صورت‌های حسی و خیالی، که معمولاً به عنوان مفاهیم جزئی قلمداد می‌شوند، فی حدّ نفسه کلی می‌باشند و جزئی بودن آنها به اعتبار ارتباط و اتصال آنها با مصداق خارجیشان می‌باشد.^۲

۱. فصل سوم از مرحله پنجم.

۲. در فصل دوم از بخش یازدهم، در این باره به تفصیل بحث می‌شود.

الفصل الثامن

فی تمیُّزِ الماهیاتِ و تشخُّصِها

تمیُّزُ ماهیةٍ من ماهیةٍ أُخرى بَینونُها منها، ومغایرُها لها، بحیثُ لا تتصادقان؛ کتمیُّزِ الانسانِ من الفرسِ باشمالِهِ علی الناطق. والتشخُّصُ کونُ الماهیةِ بحیثُ یمتنعُ صدقُها علی کثیرین، کتشخُّصِ الانسانِ الذی هو زیدٌ.
و من هنا یظهرُ أولاً: أنَّ التمیُّزَ وصفٌ إضافیٌّ للماهیةِ؛ بخلافِ التشخُّصِ، فانه نفسیٌّ غیرُ إضافیٌّ.
و ثانیاً: أنَّ التمیُّزَ لا ینافی الکلیةَ، فانَّ انضمامَ کُلِّی لا یوجبُ الجزئیةَ، ولا ینتهی إليها و إن تکرَّرَ؛ بخلافِ التشخُّصِ.

ترجمه

«تمیُّز» یک ماهیت از ماهیت دیگر، عبارت است از جدا بودنش از آن ماهیت و مغایرتش با آن، به نحوی که بر یک دیگر منطبق نشوند، مانند: ماهیت انسان که چون مشتمل بر «ناطق» است از ماهیت اسب، متمایز و مغایر با آن می باشد. اما «تشخص» آن است که یک ماهیت به گونه ای باشد که نتواند بر مصادیق متعدد منطبق گردد؛ مانند تشخص ماهیت انسان در صورتی که در ضمن فرد خاصی چون حسین، در خارج موجود باشد.

از این جا دو نکته روشن می‌شود:

- ۱ - تمییز، یک وصف نسبی و اضافی برای ماهیت است [که در مقایسه با ماهیت دیگر به آن متصف می‌گردد]، بر خلاف تشخیص که یک وصف نفسی می‌باشد.
- ۲ - تمییز، منافاتی با کلیت ندارد، زیرا پیوستن یک مفهوم کلی به مفهوم کلی دیگر [اگرچه آن را از دیگران متمایز می‌کند، اما] آن را تبدیل به یک مفهوم جزئی نمی‌کند؛ هر چند مفاهیم کلی متعددی به آن ضمیمه کنیم، به یک مفهوم جزئی نخواهیم رسید. بر خلاف تشخیص که با کلیت جمع نمی‌شود.

شرح و تفسیر

تعریف تمییز و تشخیص و تفاوت‌های آن دو

تعریف تمییز: تمییز در لغت از ماده مَیَّز (= جدا ساختن چیزی از چیزی) است و به معنای جدا شدن از غیر می‌باشد^۱ و در اصطلاح فلسفی مصداق خاصی از انفصال و جدایی مورد نظر است و مقصود از «تمییز یک ماهیت از ماهیت دیگر» آن است که این دو ماهیت با هم مغایرت دارند و به وجهی از یک‌دیگر جدایند که بر هم منطبق نمی‌شود.^۲

مثلاً گفته می‌شود: ماهیت خط به واسطه خصوصیت یک بُعدی بودنش از ماهیت سطح و جسم تعلیمی متمایز است و یا به واسطه قار الذات بودنش از ماهیت زمان متمایز می‌گردد و یا گفته می‌شود: ماهیت انسان به واسطه فصلش، که ناطق است، از ماهیت اسب تمییز می‌یابد.

۱. تمییز الشیء؛ انفصل عن غیره و انعزل. (المنجد).

۲. چنان‌که از توضیح فوق دانسته می‌شود، مقصود از تمییز، معنای اسم مصدری آن است، نه معنای مصدری آن که عبارت است از: «صیرورة الشیء متمییزاً عما سواه بتمییز». در مورد تشخیص نیز همین مطلب جاری است.

تعریف تشخیص: تشخیص در لغت معنایی قریب و نزدیک به تمیّز دارد،^۱ اما در اصطلاح فلسفی به معنای «امتناع صدق بر کثیرین» می‌باشد. هرگاه ماهیت به گونه‌ای باشد که صدقش بر کثیرین ممتنع باشد، گفته می‌شود: آن ماهیت متشخص است. البته مقصود امتناع صدق بر کثیرین به نحو سلب تحصیلی است، نه ایجاب عدولی؛ به عبارت دیگر: متشخص به چیزی گفته می‌شود که بر چند شیء صدق نکند، خواه اساساً قابل صدق و انطباق بر چیزی نباشد - حتی بر یک شیء - یا آن‌که صدق و انطباق داشته باشد، اما فقط بر یک فرد. در واقع مقصود از متشخص بودن یک ماهیت - چنان‌که در فصل پیشین به آن اشاره شد - آن است که ماهیت به گونه‌ای باشد که امکان اشتراک دو یا چند چیز در آن وجود نداشته باشد: «کون الشیء بحیث یمتنع الاشتراك فيه».^۲

ماهیت مخلوطه، یعنی ماهیت به شرط کلیه عوارض و لواحقش، امری متشخص است؛ مثلاً انسان به شرط خصوصیات زید، که در واقع همان زید است و تنها بر او منطبق می‌گردد، یک ماهیت متشخص است؛ هم‌چنین انسان به شرط خصوصیات عمرو یا بکر.^۳

تفاوت میان تمیّز و تشخیص: از آن‌چه در تعریف تمیّز و تشخیص بیان شد، دو تفاوت اساسی میان این دو وصف دانسته می‌شود:

۱ - تفاوت نخست آن است که تمیّز یک وصف اضافی برای ماهیت است، اما تشخیص یک وصف نفسی برای آن می‌باشد. توضیح این‌که: اوصاف به طور کلی بر

۱. در المنجد آمده است: شَخَصَ الشیء: عَيَّنَهُ وَ مَيَّزَهُ عَمَّا سِوَاهُ. وَ تَشَخَّصَ: مَطَاوَعَهُ شَخْصًا.

۲. ر.ک: اسفار، ج ۲، ص ۱۰.

۳. البته چنان‌که در دنباله بحث خواهد آمد، اسناد تشخیص به ماهیت مشروط به عوارض، از باب اسناد شیء به غیر ماهر له است، چراکه تشخیص ذاتاً از آن وجود است و تشخیص ماهیات به واسطه وجود خارجی آنها است و این وساطت در عروض است، نه وساطت در ثبوت.

دو دسته‌اند: نفسی و اضافی.

صفت نفسی به صفتی گفته می‌شود که شیء فی حدّ نفسه و بدون نیاز به مقایسه آن با دیگر اشیا به آن متصف می‌گردد. مانند اتصاف جسم به سفیدی یا سیاهی، اتصاف انسان به علم و قدرت و مانند آن. اتصاف ماهیت به تشخیص نیز از این قبیل است. ماهیت برای آن که متصف به تشخیص شود نیاز ندارد که با ماهیت دیگری مقایسه شود و رابطه خاصی میان آن دو ملاحظه گردد. چه اگر در جهان تنها یک ماهیت بوده و به گونه‌ای باشد که صدقش بر کثرین ممتنع باشد و فرض اشتراک دو یا چند چیز در آن معقول نباشد، آن ماهیت متشخص خواهد بود. خلاصه آن که ما برای اتصاف یک ماهیت به تشخیص به خود آن ماهیت و نحوه وجودش نظر می‌کنیم.

اما صفت اضافی به وصفی گفته می‌شود که تا یک شیء را با شیء یا اشیا دیگری نسنجیم، به آن متصف نمی‌شود؛ مانند بزرگ‌تری، کوچک‌تری، بالایی، پائینی و مانند آن. اتصاف یک ماهیت به تمیز نیز از این قبیل است. ماهیت وقتی متصف به این وصف می‌شود که با شیء دیگری که در مفهوم عامی با آن مشارکت دارد سنجیده شود و آن‌گاه مغایرت و بینویت یکی از دیگری لحاظ و اعتبار شود.^۱ به دیگر سخن: یک ماهیت همیشه از ماهیت دیگر متمیز است. پس باید ماهیت دیگری باشد و آن دو در مفهوم عامی مشترک باشند و سپس به واسطه خصوصیتی از یک دیگر امتیاز یابند؛ مانند انسان که در حیوانیت با اسب مشارک است و به واسطه ناطق از آن متمیز می‌شود.

۲- تفاوت دوم آن است که تمیّز با کلیت جمع می‌شود، بر خلاف تشخیص که هرگز با کلیت جمع نمی‌شود. توضیح آن که انضمام یک مفهوم کلی به مفهوم کلی دیگر

۱. و از این روست که گفته‌اند: «التعمیر وصف حاصل للماهية بالقياس الى المشاركات فی امر عام». (ر.ک: شرح منظومه، مقصد اول، فریده پنجم، غرر فی التمیّز بین التمیّز و التخصّص).

موجب تمیز آن می‌شود، اما هرگز کلیت آن را بر طرف نمی‌سازد؛ حتی اگر صدها و هزارها قید-که هر کدام در واقع یک مفهوم کلی است- به آن ضمیمه شود، باز هم آن مفهوم، کلی می‌باشد و عقلاً صدقش و برکثیرین ممتنع نخواهد بود؛ مثلاً انسان عالم، به واسطه قید عالم، از انسان غیر عالم متمایز می‌شود، اما هم‌چنان کلی است. انسان عالم سفید پوست نیز هم‌چنان کلی است و هر چه بر قیود آن بیافزاییم، اگر چه آن را از غیر خود متمایز می‌سازیم، اما کلیت آن از بین نمی‌رود؛ نهایت آن است که با اضافه شدن هر قید، دایره مصادیق خارجی آن هر چه ضیق‌تر می‌گردد و ممکن است به جایی برسد که در خارج بیش از یک مصداق نداشته باشد، اما باز هم کلی می‌باشد، زیرا آن مفهوم-فی حد نفسه- ابای از صدق بر کثیرین ندارد و اگر ده‌ها و هزارها مورد فرض شود که واجد همه قیود معتبر در آن مفهوم باشند، آن مفهوم بر همه آنها صدق خواهد کرد.

و اما این‌که گفتیم تشخیص با کلیت جمع نمی‌شود، به خاطر آن است که رابطه آن دو، رابطه ایجاب و سلب است. چرا که تشخیص یعنی «امتناع صدق شیء بر کثیرین» و کلیت یعنی «عدم امتناع صدق شیء بر کثیرین». در نتیجه اجتماع تشخیص و کلیت، به معنای اجتماع نقیضین خواهد بود.

گونه‌های مختلف تمایز میان دو ماهیت

ثم إنَّ التَّمييزَ بَيْنَ مَاهِيَتَيْنِ: إمَّا بتمامِ ذاتَيْهِمَا؛ كالأجناسِ العالِيَةِ البسيطةِ، إذ لو كانَ بَيْنَ جنسَيْنِ عالِيَيْنِ مشتركُ ذاتِيٌّ، كانَ جنساً لهما واقِعاً فوقَهما، وقد فُرِضا جنسَيْنِ عالِيَيْنِ، هذا خلفٌ.

وإمَّا ببعضِ الذاتِ، وهذا فيما كانَ بينهما جنسٌ مشتركٌ، فتمايزانِ بفصلينِ، كالانسانِ والفرسِ.

وإمَّا بالخارجِ من الذاتِ، وهذا فيما إذا اشتركتا في الماهية النوعية فتمايزانِ

بالأعراضِ المفارقة، كالإنسانِ الطویلِ المتمیِّزِ بطولِهِ من الإنسانِ القصیرِ.
 و ههنا قسمٌ رابعٌ، أثبتَهُ من جوِّزِ التشکیكِ فی الماهیةِ، وهو: اختلافُ نوعٍ واحدٍ
 بالشدَّةِ والضعفِ، والتقدُّمِ والتأخُّرِ، وغیرها، فی عینِ رجوعِها إلى ما به الاشتراكُ؛
 والحقُّ أن لا تشکیكَ إلا فی حقیقةِ الوجودِ، وفیها یجرى هذا القسمُ من الاختلافِ
 والتمایزِ.

ترجمه

تمایز میان دو ماهیت چندگونه می‌تواند باشد:

۱- گاهی دو ماهیت با تمام ذاتشان از یک‌دیگر متمایزند [به نحوی که هیچ جزء ذاتی
 مشترکی ندارند]. به عنوان مثال اجناس بسیطی که در صدر سلسلهٔ اجناس قرار گرفته‌اند
 و به آنها اجناس عالی می‌گویند، چنین می‌باشند، زیرا اگر بین دو جنس عالی، جزء ذاتی
 مشترکی باشد، همان جزء مشترک جنس آن دو خواهد بود و باید در سلسلهٔ اجناس،
 بالاتر از آن دو قرار گیرد و این با جنس عالی بودن آنها منافات دارد. (خلف در فرض
 خواهد بود.)

۲- گاهی دو ماهیت با یک جزء از ذاتشان از یک‌دیگر متمایز می‌شوند و این در جایی
 است که بین آن دو، جنس مشترکی باشد، که در این صورت تمایز آنها به وسیلهٔ فصل
 هر کدام خواهد بود؛ مانند ماهیت انسان و اسب.

۳- تمایز بین دو چیز ممکن است به واسطهٔ شیء خارج از ذات آنها باشد و این در
 جایی است که آن دو، یک ماهیت نوعی مشترک داشته باشند، که در این صورت
 تمایزشان به وسیلهٔ اعراض مفارق [= اعراضی که قابل انفکاک از ذاتند] خواهد بود؛ مانند
 انسان بلند قامت که با قامت بلندش از انسان کوتاه قد متمایز می‌گردد.

۴- قسم چهارم را کسانی به اثبات رسانده‌اند که تشکیک در ماهیت را روا می‌دانند و
 آن به این صورت است که اموری مثل شدت و ضعف، تقدم و تأخر و مانند آن، در عین

حال که به امر مشترکی بازمی‌گردند، مایهٔ اختلاف در نوع واحد شوند. اما واقعیت آن است که تشکیک فقط در حقیقت وجود راه دارد و این نحوه اختلاف و تمایز فقط در آن جاری می‌شود.

شرح و تفسیر

تمایز میان دو ماهیت به چند نحو می‌تواند باشد:

۱- آن‌که دو ماهیت به تمام ذات خود از یک‌دیگر امتیاز یابند و اشتراک آنها تنها در امور عرضی و بیرون از ذاتشان باشد. امتیاز هر یک از اجناس عالی^۱ از یک‌دیگر به همین نحو است؛ مثلاً کمیت با تمام ذات خود از کیفیت متمایز می‌باشد و هیچ امر ذاتی مشترکی میان آن دو وجود ندارد، زیرا اگر آنها در یک جزء ذات به نام «الف» یا یک‌دیگر مشترک باشند و امتیازشان به جزء دیگر ذاتشان باشد، آن جزء مشترک (الف) جنس کمیت و کیفیت به شمار خواهد آمد و کمیت و کیفیت دو نوع برای آن خواهند بود. در این صورت کمیت و کیفیت دیگر دو جنس عالی نبوده و هر کدام مقولهٔ مستقلی را تشکیل نخواهند داد، بلکه در واقع یک مقوله است به نام «الف» که دو نوع تحت آن مندرج می‌باشد، و این خلاف فرض است.

همان‌گونه که امتیاز میان هر یک از اجناس عالی به تمام ذات آنها است، امتیاز هر نوع مندرج در یکی از این اجناس، با نوع مندرج در جنس عالی دیگر نیز به تمام ذات آنها می‌باشد؛ مثلاً خط که یک نوع کمیت است، با تمام ذات خود از سفیدی - که یک نوع کیفیت است - متمایز می‌باشد.

۲- این‌که دو ماهیت در جزئی از ذات (جنس) مشترک باشند و با جزء دیگر ذات

۱. مقصود از اجناس عالی همان مقولات ده‌گانه، یعنی جوهر، کم، کیف، این، متی، فعل، انفعال، وضع، جده، و اضافه است.

(فصل) از یک دیگر امتیاز یابند. تمام انواع مندرج در یک جنس عالی امتیازشان از یک دیگر به همین نحو می باشد. مانند امتیاز سفیدی از سیاهی، خط از سطح و انسان از اسب.

۳- این که دو ماهیت در تمام ذات با یک دیگر مشترک باشند و امتیازشان به امور عرضی و بیرون از ذات باشد. البته در این صورت افراد یک ماهیت نوعی از یک دیگر متمایز می گردند، نه این که ماهیتی از ماهیت دیگر متمایز باشد. مانند انسان عالم که به واسطه علمش از انسان غیر عالم امتیاز می یابد و یا انسان سفید رنگ که با رنگ سفیدش از انسان سیاه رنگ امتیاز می یابد.

۴- برخی از حکما نحوه دیگری از تمایز میان دو ماهیت قائل شده اند و آن این که افراد یک ماهیت نوعی، به واسطه اختلاف در شدت و ضعف، کمال و نقص، تقدم و تأخر، اولویت و عدم اولویت و اموری مانند آن از یک دیگر امتیاز یابند؛ مانند امتیاز نور یک لامپ از نور دو لامپ و نور صد لامپ و یا امتیاز خط یک متری از خط دو متری و خط سه متری و یا امتیاز گرمای ده درجه از گرمای صد درجه.

به عقیده این گروه، امتیاز میان افراد مندرج در یک ماهیت نوعی - همان گونه که می تواند به واسطه عوارض بیرون از ذات باشد - می تواند به شدت و ضعف و اموری مانند آن باشد. تفاوت این نحوه از تمایز با سایر انحای تمایز در این است که در انحای دیگر، مابه الامتیاز غیر از مابه الاشتراک است، اما در این نحوه از تمایز، مابه الامتیاز در واقع به همان مابه الاشتراک باز می گردد.

توضیح این که: در قسم اول مابه الاشتراک زاید بر ذات است و مابه الامتیاز تمام ذات می باشد. در قسم دوم، مابه الاشتراک جنس است و مابه الامتیاز فصل می باشد و در قسم سوم مابه الاشتراک تمام ذات است و مابه الامتیاز زاید بر ذات می باشد. اما در این قسم، هم مابه الاشتراک و هم مابه الامتیاز همان ذات است؛ مثلاً نور یک لامپ، نور است و جز نور چیز دیگری نیست، نور صد لامپ نیز نور است و جز نور چیز

دیگری نیست. نور یک لامپ در همان نور بودن ضعیف است و نور صد لامپ در همان نور بودن شدید است. نه ضعف نور یک لامپ به معنای انضمام چیزی به حقیقت نور است و نه شدت نور صد لامپ به معنای انضمام چیز دیگری غیر از نور به آن است. در مورد مثال خط و گرما نیز قضیه از این قبیل است.

در اصطلاح به این نحوه از اختلاف، که مابه الامتیاز در آن به همان مابه الاشتراک باز می‌گردد، اختلاف تشکیکی گفته می‌شود. این قسم از تمایز را کسانی قائل شده‌اند که تشکیک را در ماهیت جایز می‌شمارند.

تشکیک در ماهیات راه ندارد

اما بنابر نظر حکیمان محقق، تشکیک در ماهیت راه ندارد، زیرا ماهیت، از آن جهت که ماهیت است، جز خودش چیز دیگری نیست: «الماهية من حيث هي ليست إلا هي». بنابراین، ماهیت فی حد نفسها، نه شدید است و نه ضعیف، نه تام است و نه ناقص. زیرا اگر ماهیت فی حد ذاتها شدید باشد، بر فرد ضعیف خود صدق نخواهد کرد و فرد ضعیف فرد آن نخواهد بود و اگر فی حد ذاتها ضعیف باشد، بر فرد شدید صدق نخواهد کرد و فرد شدید فرد آن نخواهد بود.

به دیگر سخن: ماهیت، حد وجود است. از این رو اگر حد شدید، از آن جهت که شدید است، باشد، دیگر حد و ماهیت ضعیف نخواهد بود و اگر حد ضعیف، از آن جهت که ضعیف است، باشد، دیگر حد و ماهیت شدید نخواهد بود و اگر حد هر دو باشد، یعنی حد ذات آن دو باشد بدون وصف شدت و ضعف، تشکیک در ذات ماهیت حاصل نخواهد شد بلکه ماهیت نسبت به هر یک از شدت و ضعف لا بشرط بوده و شدت و ضعف بیرون از آن خواهد بود. بنابراین، ماهیت تشکیک‌پذیر نیست.

حقیقت آن است که تشکیک تنها در وجود راه دارد و این نوع اختلاف و تمایز تنها

در مورد حقایق وجودی صادق است^۱ و اسناد تشکیک به ماهیت بالعرض و المجاز می باشد.

عامل تشخیص

وَأَمَّا التَّشْخِصُ: فهو في الأنواع المجردة من لوازم نوعيتها؛ لما عرفت أن النوع المجرد منحصر في فرد، وهذا مرادهم بقولهم: «إنها مكتفية بالفاعل توجد بمجرد إمكانها الذاتى»، وفي الأنواع المادية، كالعنصریات، بالأعراض اللاحقة، وعمدتها: الأين، ومتى، والوضع؛ وهى تشخص النوع بلحوقها به فى عرض عريض بين مبدأ تكونه إلى منتهاه، كالفرد من الانسان الواقع بين حجم كذا وحجم كذا، ومبدأ زمانى كذا إلى مبدأ زمانى كذا، وعلى هذا القياس. هذا هو المشهور عندهم.

و الحق - كما ذهب إليه المعلم الثانى وتبعه صدر المتألهين - أن التشخيص بالوجود، لأن انضمام الكلى إلى الكلى لا يفيد الجزئية؛ فما سموا أعراضاً مشخصة هى من لوازم التشخيص وأماراته.

ترجمه

آنچه گفتیم مربوط به تمیز بود و اما تشخیص نیز عوامل مختلفی دارد. در انواع مجرد از ماده، تشخیص از لوازم نوع آنها محسوب می شود، چون همان طور که قبلاً ذکر شد، هر نوع از انواع مجرد بیش از یک فرد نمی تواند داشته باشد و همین است مقصود حکما از این که گفته اند: این انواع به علت فاعلی بسنده کرده [بدون نیاز به علت مادی و امکان استعدادی] به محض امکان ذاتیشان به وجود می آیند. ولی در انواع مادی، مانند عنصریات [= جماد، نبات و حیوان] تشخیص به وسیله أعراضی است که به آنها ملحق

۱. ر.ک: فصل پنجم از بخش اول.

می‌شوند، به خصوص مقوله مکان، زمان و وضع، که در این باره سهم به سزایی دارند. این اعراض در محدوده وسیعی، یعنی از آغاز پیدایش یک پدیده تا پایان آن، به ماهیت ملحق شده، موجب تشخیص آن می‌گردند. مانند یک فرد از انسان که با حجم خاصی و در زمان معینی به وجود می‌آید و با حجم معین و در زمان خاصی هم می‌میرد و در طول حیاتش بین آن دو حجم و آن دو زمان قرار می‌گیرد؛ به همین صورت است سایر موارد. آن‌چه گفتیم نظری بود که نزد حکما شهرت دارد، ولی در حقیقت - همان‌طور که معلم ثانی معتقد بوده و صدرالمتألهین نیز به پیروی از او پذیرفته - عامل تشخیص همان «وجود» است زیرا پیوستن یک کلی به کلی دیگر، موجب جزئی شدن آن نمی‌گردد. لذا آن‌چه نامش را اعراض تشخیص دهنده گذارده‌اند، در واقع از همراهان و نشانه‌های تشخیص می‌باشد.

شرح و تفسیر

عامل تشخیص نزد مشهور حکما

در مورد این‌که تشخیص چگونه برای ماهیت حاصل می‌شود و چه امری ماهیت را خاص کرده و به صورت شخص در می‌آورد و صدق آن بر کثیرین را ممتنع می‌سازد، غالب فلاسفه، به ویژه تا زمان پیش از صدرالمتألهین، چنین می‌گویند:

عامل تشخیص در انواع مجرد غیر از عامل تشخیص در انواع مادی است. در انواع مجرد، شخصیت و فرد خاص بودن، از لوازم نوعیت آن به شمار می‌رود، زیرا انواع مجرد اساساً پیش از یک فرد نمی‌توانند داشته باشند و نوعشان منحصر در فرد است. بنابراین، در انواع مجرد، یک نوع خاص بودن، یک فرد خاص بودن (تشخیص) را به دنبال دارد و ملازم با آن می‌باشد؛ لذا این انواع برای مشخص شدن، نیازمند چیزی بیرون از ذات و ماهیت خود نیستند.

به دیگر سخن: نوع مجرد برای آن‌که در قالب فرد خاصی موجود شود، نیازمند آن

نیست که ماده قابلی وجود داشته باشد و آن‌گاه قوه و استعداد آن ماده تخصص یابد تا آماده پذیرش فرد خاصی از آن ماهیت گردد. که طبعاً در این صورت تحقق یک فرد خاص و تشخیص یافتن ماهیت در آن فرد نیازمند مخصصاتی خواهد بود که استعداد خاصی را در آن ماده به وجود آورد. بلکه به علت فاعلی بسنده می‌کند و همان برای موجود شدنش کافی است (انها مکتفیه بالفاعل) و احتیاجی به ماده پیشینی که حامل امکان استعدادی آن باشد، ندارد، بلکه به صرف امکان ذاتی اش موجود می‌گردد (توجد بمجرد امکانها الذاتی).

اما در مورد انواع مادی قضیه به گونه‌ای دیگر است. این انواع می‌توانند افراد و اشخاص متعدد و گوناگونی داشته باشند. تشخیص این‌گونه ماهیات به واسطه عوارض مشخصه‌ای است که بر آنها عارض می‌شود و عمده این عوارض عبارت است از این، متی و وضع.^۱ البته باید توجه داشت که مشخص بودن هر یک از این عوارض به اعتبار فرد خاصی از هر یک از اینها نیست؛ یعنی چنین نیست که فرد خاصی از مقوله این و یا متی و یا وضع تشخیص دهنده به شیء باشد، بلکه مقصود آن است که طیف گسترده‌ای از هر یک از این مقولات، که در طول زمان وجود یک فرد به مرور و به تدریج بر آن عارض می‌شود، تشخیص دهنده به آن می‌باشد؛ مثلاً بچه‌ای که به دنیا می‌آید، از آغاز تولد نسبت خاصی با زمان دارد. یعنی فرد خاصی از مقوله متی برای آن حاصل می‌شود. و آن به آن، این نسبت تغییر می‌کند و تا هنگام مرگ، طیف گسترده‌ای از این مقوله به تدریج بر او عارض می‌شود. آن‌چه از عوارض مشخصه محسوب می‌شود، همین طیف گسترده از مقوله متی است، نه تک تک اعراضی که

۱. مرحوم آملی در درر الفوائد ج ۱، ص ۳۲۸ می‌گوید: «تخصیص الاین و المتی والوضع بالذكر من بین الاعراض هو من جهة كون المشخص هو الاعراض الخاصة، و هی منحصرة بالثلاثة المذكورة. قال الشيخان: «التشخص هو ان يكون للمتخصص معانٍ لا يشاركه فيها غيره، و تلك المعانی هی الوضع والاین و الزمان؛ فاما سایر الصفات واللوازم ففيها شركة، كالسواد والبياض».

لحظه به لحظه بر فرد عارض می‌شود. سخن در مورد دیگر عوارض مشخصه نیز بر همین منوال است. از این روست که در متن آمده است: «و هی تشخیص النوع بلحوقها به فی عرض عریض، بین مبدأ تکونہ الی منتهاه».

حاصل آن‌که: هر کدام از افراد یک ماهیت نوعی، محفوف و پیچیده به عوارضی است که اختصاص به همان فرد دارد و فرد دیگری را نمی‌توان یافت که واجد مجموع آن عوارض بوده باشد و همین مجموعه از عوارض است که صدق آن فرد بر کثیرین را ممتنع ساخته و موجب تشخیص آن می‌گردد.

نظریه درست در مسئله

حقیقت آن است که تشخیص همیشه و همه جا به وجود است؛ یعنی وجود اولاً و بالذات تشخیص دارد و آن‌گاه ماهیت به واسطه آن تشخیص می‌یابد و این وساطت نیز، وساطت در عروض است نه ثبوت. یعنی همان‌گونه که موجود بودن ماهیت به واسطه وجود است و موجودیت مجازاً به ماهیت نسبت داده می‌شود، متشخص بودن ماهیت و امتناع صدقش بر کثیرین نیز به واسطه وجود است و مجازاً به ماهیت نسبت داده می‌شود.

ماهیت همان‌گونه که بماه‌هی، امری اعتباری بوده و بهره‌ای از تحقق و واقعیت ندارد؛ هم‌چنین بما‌هی، یک امر کلی می‌باشد و اگر هزاران امر کلی به یک‌دیگر ضمیمه شوند، نمی‌توانند امری جزئی و متشخص را تشکیل بدهند، مگر آن‌که چیزی به آنها ضمیمه شود که ذاتاً متشخص است. همان‌گونه که اگر هزاران نقطه در کنار هم قرار بگیرند، هرگز از آنها خط ساخته نمی‌شود و اگر هزاران «لحظه» به هم ضمیمه شوند، هرگز زمان را به وجود نخواهند آورد و همان‌گونه که از لاشیء هرگز شیء ساخته نمی‌شود.

این وجود ماهیت است که ذاتاً و حقیقتاً موجود و متشخص می‌باشد و اساساً

وجود و تشخیص - مانند وجود و فعلیت، وجود و خارجیت، وجود و منشأ اثر بودن - مساوق یکدیگرند؛ یعنی در ذهن دو مفهوم مغایر را تشکیل می‌دهند، اما در خارج عین هم می‌باشند. همین است معنای این سخن که: «ان الكلية و الجزئية لازمان لوجود الماهیات. فالكلية لوجودها الذهني و الجزئية لوجودها الخارجي»^۱.

از این جا دانسته می‌شود که آنچه به نام عوارض مشخصه خوانده می‌شود، عامل و سبب تشخیص نیست، بلکه نهایتاً از نشانه‌ها و علائم تشخیص می‌باشد؛ یعنی ماهیتی که به واسطه وجود خارجی تشخیص یافت، طبعاً ملازم و همراه با یک عوارض ویژه خواهد بود و در واقع عروض این عوارض رتبتاً متأخر از وجود شخص، و تشخیص یافتن ماهیت می‌باشد. (دقت شود).

بیان استاد مطهری

در قدیم بحثی بوده است که اصولاً مشخص چیست؟ مثلاً انسان از جهت انسان، کلی است، ولی زید شخص است و بر کثیر صدق نمی‌کند. زید هم که انسان است، پس چرا زید قابل صدق بر کثیرین نیست؟ می‌گویند: زیرا زید انسان است به علاوه یک سلسله مشخصات. مشخصات چیست؟

در جواب می‌گویند: «کُونه فی مکان کذا، فی زمان کذا...» اینها مشخصات است. فارابی در این مورد سخنی دارد که در زمان خودش زیاد مورد توجه واقع نشده است و آن این‌که: تمام اینها که شما آنها را مشخصات می‌خوانید، در واقع مشخصات نیستند، زیرا همه اینها خودشان کلی هستند - کُونه فی هذا المكان، فی هذا الزمان... همه کلی است و ضمیمه کردن اینها به انسان باز یک کلی می‌سازد، متنها کلی منحصر در فرد. ولی سخن در این است که آنچه در خارج است کلی منحصر در فرد نیست،

۱. نهاية الحکمه، فصل سوم از مرحله پنجم.

بلکه خود شخص است. آن وقت پس این چیست که شخص را شخص می‌کند؟
جواب این است که خود وجود، شخص را شخص می‌کند. وجود خارجی است که
مساوی با شخصیت و عینیت است، اما هر چه که در ذهن باشد، ولو مفاهیم جزئی،
کلی خواهد بود.^۱

بخش ششم:

مقوله‌های ده‌گانه
یا اجناس عالی که انواع
ماهیات بدان‌ها ختم می‌شود

مقدمه

موضوع این بخش از کتاب «مقولات ده گانه» است. «مقول» در لغت به معنای «گفته شده» است و در منطق به معنای «محمول» به کار می‌رود؛ مثلاً آن‌جا که در تعریف ماهیت گفته می‌شود: «الماهية ما يقال في جواب ماهو» مقصود از «ما يقال» همان «ما يحمل» است. یا آن‌جا که در تعریف جنس گفته می‌شود: «الجنس هو المقول على الكثرة المختلفة الحقايق في جواب ماهو» مقصود از «مقول» همان «محمول» است. اما «مقولة»^۱ در اصطلاح منطق و فلسفه معنای خاصی نیز دارد. در این معنا «مقوله» عبارت است از: «جنس عالی که بالاتر از آن جنس دیگری نیست». چنین جنسی را از آن رو مقوله نامیده‌اند که به حمل ذاتی بر مصادیق خود حمل می‌شود (=محمول ذاتی موضوع خود است)، ولی خودش به گونه‌ای است که هیچ مفهومی، محمول ذاتی آن نمی‌باشد.

بحث «مقولات» را نخستین بار ارسطو در کتاب قاطیغور یاس (=مقولات) و نیز در کتاب طویقا (=جدل) مطرح ساخت و شمار آنها را به ده رساند. پس از آن در دیگر کتب منطق مطرح گشت و سپس از منطق به فلسفه راه یافت و در میان حکمای مشا شایع شد.

مقولات ده گانه بیانگر یک تقسیم‌بندی عام و فراگیر در باره همه موجودات

۱. تأنیث «مقوله» به خاطر آن است که موصوف آن «ماهیت» است و در واقع «الماهية المقولة» بوده است.

ماهیت دار می باشد، البته موجودات ماهیت داری که دارای جنس و فصل می باشند؛ خواه در خارج نیز مرکب باشند یا بسیط باشند. بنابراین، هر موجود ممکن که دارای ماهیتی مرکب از جنس و فصل است، در یکی از این مقولات مندرج می گردد و جایگاه ویژه ای را در این دستگاه عظیم ارسطویی به خود اختصاص می دهد.

از آن چه گفتیم اموری چند به شرح ذیل دانسته می شود:

۱- مقولات مرکب از جنس و فصل نبوده، بلکه بسیط می باشند، چرا که اگر مرکب باشند باید جنس دیگری فوق آنها وجود داشته باشد، در حالی که بنا بر فرض، جنسی بالاتر از مقولات نیست. بنابراین، اموری که به عنوان تعریف هر یک از این مقولات آورده می شود، هیچ کدام تعریف حدی آنها نیست، بلکه از نوع تعریف شیء به کمک لوازم آن (= رسم) است.

۲- مقولات کاملاً مباین با یکدیگر بوده و تمایز شان به تمام ذات بسیطشان است. زیرا اگر تمایز شان به جزء ذاتشان باشد، باید در جزء دیگر ذات با هم مشترک باشند؛ یعنی می بایست میان آنها «مشترک ذاتی» که همان جنس است، وجود داشته باشد. در این صورت، جنسی بالاتر از آنها وجود خواهد داشت، در حالی که طبق فرض، جنسی بالاتر از آنها نیست.

۳- یک ماهیت تنها در یک مقوله می تواند مندرج باشد. یعنی شیء واحد نمی تواند هم جوهر باشد و هم کم و نیز نمی تواند هم کم باشد و هم کیف و هکذا، زیرا اندراج یک ماهیت در مقوله ای بدین معناست که در آن ماهیت سلسله ای از اجناس اخذ شده است که به آن مقوله منتهی می گردد. حال اگر یک ماهیت در دو مقوله یا بیشتر مندرج باشد، لازمه اش آن است که یک ماهیت در عین حال چند ماهیت باشد و این محال است.^۱

۱. و به دیگر سخن: اگر یک ماهیت در دو مقوله مندرج باشد، لازمه اش آن است که یک ماهیت در یک مرتبه دو جنس داشته باشد. چنان که پیش از این گفتیم، چنین چیزی محال است.

۴- نتیجه‌ای که از نکته پیشین به دست می‌آید، آن است که هر معنایی که در بیش از یک مقوله یافت شود، اساساً یک معنا و مفهوم ماهوی نیست و در هیچ مقوله‌ای مندرج نمی‌باشد، چرا که اگر در مقوله‌ای که در آن صدق می‌کند، مندرج باشد، دارای دو یا چند جنس متباین خواهد بود و این محال است؛ مثلاً حرکت هم در مقولهٔ این است، هم در مقولهٔ کیف و هم در مقولهٔ جوهر و... یعنی هم حرکت مکانی داریم، هم حرکت کیفی و هم حرکت جوهری و این نشان می‌دهد که حرکت، یک مفهوم ماهوی نیست و تحت هیچ مقوله‌ای مندرج نمی‌باشد.

۵- مفهومی که هم بر واجب صدق می‌کند و هم بر ممکن - مانند مفهوم شیء - مفهوم ماهوی نیست و در هیچ مقوله‌ای مندرج نمی‌شود، زیرا واجب تعالی ماهیت ندارد و در نتیجه آن چه بر او حمل می‌شود، از سنخ ماهیت نیست.

۶- ماهیت بسیط، مانند فصول جوهری و نوع مفرد^۱ از تقسیم بندی مقولات بیرون‌اند و تحت هیچ یک آنها اندراج نمی‌یابند.

۷- واجب و ممتنع، هر دو، از قلمرو مقولات بیرون‌اند و تحت هیچ کدام واقع نمی‌شوند، زیرا هیچ کدام ماهیت ندارند - البته به دو ملاک کاملاً مغایر - در حالی که مقولات ماهیات جنسی‌اند.

۸- به‌طور کلی مفاهیمی که از معقولات ثانیه به شمار می‌روند، مانند: امکان، حدوث، علیت، معلولیت، وحدت و کثرت، در طبقه بندی مقولات، جایگاهی ندارند. زیرا این تقسیم‌بندی تنها در بارهٔ معقولات اولیه، که همان مفاهیم ماهوی است، جاری می‌باشد.

۱. در این که نوع مفرد - یعنی نوع بسیطی که جنس و فصلی ندارد - وجود دارد یا ندارد، میان فلاسفه اختلاف است. برخی نقطه و لحظه را نوع مفرد دانسته‌اند.

الفصل الأول

[تعريفُ الجوهرِ والعرضِ - عددُ المقولات]

تَنَقِّسُ المَاهِيَّةُ، انقساماً أوَّلِيّاً، إلى جوهرٍ وعرضٍ؛ فإنَّها إمَّا أن تكونَ بحيثُ «إذا وُجِدَتْ في الخارجِ وُجِدَتْ لا في موضوعٍ مستغنٍ عنها في وجودِهِ»؛ سواءً وُجِدَتْ لا في موضوعٍ أصلاً، كالجواهرِ العقليةِ القائمةِ بنفسِها، أو وُجِدَتْ في موضوعٍ لا يستغني عنها في وجودِهِ، كالصورِ العنصريَّةِ المنطبعةِ في المادَّةِ المتقومَةِ بها؛ وإمَّا أن تكونَ بحيثُ «إذا وُجِدَتْ في الخارجِ وُجِدَتْ في موضوعٍ مستغنٍ عنها» كماهيَّةِ القُرْبِ والبُعدِ بينَ الأجسامِ، وكالقيامِ والعودِ، والاستقبالِ والاستدبارِ، من الانسانِ.

ترجمه

ماهیت در اولین دسته‌بندی، به جوهر و عرض تقسیم می‌شود، زیرا ماهیت وقتی در خارج موجود شد، نحوه وجودش از دو حال خارج نیست:

۱ - آن‌که وجودش در ضمن موضوعی که در تحققش بی‌نیاز از آن ماهیت است، نباشد؛ خواه اساساً وجودش در ضمن هیچ موضوعی نباشد؛ مانند جواهر عقلی که قائم به خود هستند، یا آن‌که وجودش در ضمن یک موضوع باشد، اما موضوعی که برای موجود شدن نیاز به آن ماهیت دارد؛ مانند صورت‌های عنصری، که وجودشان در ضمن ماده

است و در عین حال وجود آن ماده نیز متکی به آن صورت‌ها می‌باشد.
 ۲- آن‌که وجودشان در ضمن چنین موضوعی باشد؛ یعنی موضوعی بی‌نیاز از آن ماهیت. مانند ماهیت نزدیکی و دوری بین اجسام و نیز مانند نشستن، ایستادن، روی آوردن و پشت کردن انسان.

شرح و تفسیر

تقسیم ماهیت به جوهر و عرض

ماهیت در یک تقسیم عام و فراگیر^۱ دو دسته است:

۱- ماهیتی که اگر در خارج موجود شود، وجودش در موضوعی است که بی‌نیاز از آن می‌باشد. چنین ماهیتی «عرض» نامیده می‌شود؛ مانند سفیدی، سیاهی، شجاعت، دوری و نزدیکی، هر یک از این امور به گونه‌ای است که اگر در خارج تحقق یابد، به صورت حلول در موجود دیگری تحقق می‌یابد؛ مثلاً تا جسمی نباشد که سفیدی بر آن عارض گردد، هرگز سفیدی وجود نخواهد یافت. سفیدی همیشه به صورت یک وصف و نعت برای موجود دیگری تحقق می‌یابد، هرگز امکان ندارد که ماهیت سفیدی مستقل و لافسه تحقق یابد. یعنی موجودی داشته باشیم که فقط سفیدی باشد، نه سفیدی یک شیء. البته این موضوع و محل باید خودش بی‌نیاز از آن حال باشد؛ یعنی باید احتیاج و نیاز، یک‌طرفه باشد، نه دو طرفه و گرنه در قسم دوم داخل می‌شود. در مثال یاد شده، سفیدی در وجود خود نیازمند جسم است تا در آن حلول کند، اما جسم در وجود خود نیازمند سفیدی نیست. هم‌چنین شجاعت در وجود خود نیازمند نفس است تا بر آن عارض شود، اما نفس در هستی خود نیازی به

۱. به‌طور کلی وقتی مقسمی به صورت انقسام اولی به چند بخش مقسم می‌گردد، اقسام آن باید تمام افراد مقسم را فراگیرد و گرنه انقسام، اولی نخواهد بود.

شجاعت ندارد. از این جا دانسته می شود که وجود عرض همیشه وجود لغیره است.
 ۲- ماهیتی که اگر در خارج موجود شود، وجودش در موضوعی که بی نیاز از آن است، نمی باشد. چنین ماهیتی «جوهر» خوانده می شود و این، خود، دو حالت دارد: یکی آن که ماهیت اساساً حال در چیز دیگری نباشد و به اصطلاح، وجودش لِنفسه و برای خود باشد، نه لغیره. مانند جوهرهای مجرد تام و نیز مانند ماهیت سنگ و چوب و انسان که موجود لِنفسه اند و وجود ناعتی و لغیره ندارند.

و دوم آن که: ماهیت به گونه ای باشد که در یک محل حلول می کند، اما محلی که خود نیازمند آن حال می باشد. یعنی نیاز و احتیاج دو طرفه است. هم حال نیازمند محل است و هم محل نیازمند حال؛ مثلاً صورت جسمی، حال در ماده و منطبع در آن است و وجودش، لغیره می باشد. بنابراین، ماده محل صورت جسمی است، اما محلی است که خودش نیازمند صورت جسمی می باشد و بدون آن هرگز تحقق نخواهد یافت، زیرا ماده قوه محض است و قوه محض بدون فعلیتی که به آن قوام دهد، هرگز موجود نمی شود.

حاصل آن که جوهر بر دو قسم است: ۱- جوهری که وجودش لِنفسه است و اساساً در چیز دیگری حلول نمی کند. ۲- جوهری که وجودش لغیره است و صورت های منطبع در ماده همه از این قبیل اند.

چند نکته

۱- آوردن قید «اگر در خارج موجود شود» در تعریف جوهر و عرض، برای آن است که نشان دهد تعریف های فوق، مربوط به جوهر و عرضی است که به حمل شایع جوهر و عرض می باشند، زیرا اگر یک مفهوم، متلبس به وجود خارجی نگردد و در خارج تحقق نیابد، ماهیتی حقیقی که دارای آثار حقیقی باشد، نخواهد بود. اساساً ماهیت موجود در ذهن از آن جهت که یک وجود ذهنی است، در هیچ مقوله ای

مندرج نمی‌باشد.

۲- «موضوع» که در تعریف جوهر و عرض آمده است، دارای دو اصطلاح است که یکی اعم از دیگری می‌باشد. «موضوع» در اصطلاح عام خود به معنای «محل» می‌باشد؛ یعنی چیزی که چیز دیگری در آن حلول می‌کند، اما در اصطلاح خاصش به معنای «محل مستغنی از حال» است. مؤلف رحمته در این جا موضوع را در همان معنای عام به کار برده است؛ لذا در مقام بیان قسم دوم جوهر آورده است: «او وجدت فی موضوع لایستغنی عنها فی وجوده». اما در نهاية الحکمة آن را در معنای دوم به کار برده و لذا فرموده است: «وتقید الموضوع بكونه مستغنیاً عنها للاشارة إلى تعريف الموضوع بصفته اللازمة له.»

۳- تقسیم ماهیت به جوهر و عرض تقسیم حاصر است؛ یعنی عقلاً قسم سومی برای آن متصور نیست، زیرا این تقسیم از دوران بین نفی و اثبات به دست آمده است؛ به این صورت که: «الماهیة إذا وجدت فی الخارج فإما ان یکون وجوده فی موضوع مستغن عنها او لا». قسم اول، عرض و قسم دوم جوهر است.

۴- مؤلف رحمته در این جا جوهر را دو قسم دانسته است، اما در نهاية الحکمة تصریح می‌کند که صورت‌های منطبع در ماده (= صورت‌های جوهری)، نه جوهرند و نه عرض. اما عرض نیستند، چون همان‌گونه که صورت، محتاج به ماده‌ای است که در آن حلول کند، ماده نیز نیازمند صورتی است که به آن قوام دهد؛ پس نیاز دوطرفی است، حال آن‌که در عرض نیاز، یک‌طرفه است. اما جوهر نیستند، زیرا این صورت‌ها در حقیقت ماهیاتی بسیط‌اند و جوهر جنس آنها نمی‌باشد.^۱

نظر صحیح همان است که در نهاية الحکمة آمده است؛ یعنی جوهر، جنس حقیقی برای صورت‌های منطبع در ماده نیست. البته این سخن هیچ منافاتی با حاصر

۱. توضیح این مطلب در پایان فصل پنجم از بخش پنجم گذشت.

بودن تقسیم ماهیت به جوهر و عرض ندارد، زیرا جوهر، اگرچه به حمل اولی بر صورت‌های منطبق در ماده حمل نمی‌شود، اما به حمل شایع بر آن حمل می‌گردد و عرض عام آن می‌باشد؛ لذا می‌توان گفت: «الصورة النوعية جوهرٌ».

جوهر و عرض هر دو در خارج تحقق دارد

ووجودُ القسَمینِ فی الجملةِ ضروری، فَمَنْ أَنْكَرَ وَجُودَ الْجَوْهَرِ لَزِمَهُ جَوْهَرِيَّةٌ
الاعراضِ؛ فَقَالَ بِوُجُودِهِ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُ.

ترجمه

وجود این دو قسم تا حدی ضروری و بدیهی است، زیرا اگر کسی وجود جوهر را به فرض انکار کند، به ناچار اعراض را جوهر دانسته است و بنابراین ناآگاهانه وجود جوهر را پذیرفته است.

شرح و تفسیر

اگر چه وجود خارجی همه انواع جوهر و نیز همه اقسام عرض بدیهی نیست، بلکه اثبات برخی از آنها نیازمند دلیل و برهان می‌باشد؛ مانند وجود جوهر مجرد تام (= عقل)، اما این مقدار مسلم است که فی‌الجمله و به نحو قضیه جزئی در خارج جوهر و عرض تحقق دارد.

اما وجود اعراض بدیهی است، زیرا پاره‌ای از آنها را ما با علم حضوری در خود می‌یابیم؛ مثلاً وجود اراده، محبت، شوق، خشم، تشنگی، گرسنگی و مانند آن، با علم حضوری درک می‌شود؛ هم‌چنین ما حضوراً می‌یابیم که این امور در وجود و هستی خود وابسته و نیازمند نفس هستند، اما وجود نفس وابسته به وجود آنها نیست. اگر «من» نباشم، اراده من، محبت من و... نیز امکان تحقق نخواهد داشت، اما من، بدون

اراده و محبت نیز وجود دارم. حاصل آن که اینها اموری است که: «إذا وجدت فی الخارج، وجدت فی موضوع یستغنی عنه فی وجوده».

و وقتی وجود عرض را پذیرفتیم، لاجرم وجود جوهر را نیز تصدیق خواهیم نمود.

زیرا وجود عرض مستلزم وجود موضوعی است که عرض در آن حلول کند و آن موضوع اگر خودش نیز عرض باشد، نیازمند موضوع دیگری خواهد بود و اگر نهایتاً به موضوعی نرسیم که خودش حال در موضوع دیگری نباشد، دور و یا تسلسل لازم می‌آید و هر دو باطل است.^۱

از این جا دانسته می‌شود آنان که وجود «جوهر جسمانی» را به عنوان موضوع و محلی برای اعراض محسوس انکار نموده‌اند، در واقع آن اعراض را جوهر دانسته‌اند. یعنی یک جوهر را انکار کرده‌اند، ولی با این انکار، چندین جوهر را به اثبات رسانده‌اند.

توضیح این‌که: اگر کسی بگوید - چنان‌که برخی از اندیشمندان غربی گفته‌اند - آنچه من با حواس خود درک می‌کنم، چیزی جز رنگ و بو و شکل و اندازه و وزن و اموری از این قبیل نیست و اینها همه اعراض شیء هستند، مثلاً هنگامی که یک سیب مورد ادراک حسی ما قرار می‌گیرد به وسیله چشم، رنگ و شکل آن را می‌بینیم و به وسیله بینی، بوی آن را استشمام می‌کنیم و با لمس کردن، نرمی آن را درک می‌کنیم و با خوردن آن، مزه‌اش را می‌چشیم، اما با هیچ حسی درک نمی‌کنیم که علاوه بر رنگ و بو و مزه و مانند آن، چیز دیگری به نام جوهر سیب، وجود دارد که محل این اعراض می‌باشد.

۱. البته در مورد جوهر نفسانی باید گفت: همان‌گونه که کیفیات نفسانی، معلوم حضوری ما هستند و در وجودشان شبهه‌ای نیست، وجود جوهر نفسانی نیز به عنوان موجودی مستقل و لئفمه بدیهی است.

پاسخ آن است که: آنچه متعلق ادراک حسی قرار می‌گیرد، اگر عرض باشد، ناچار نیازمند موضوع جوهری می‌باشد و اگر نیازی به موضوع نداشته باشد خود آن، جوهر خواهد بود. بنابراین، عقل چاره‌ای از پذیرفتن جوهر جسمانی ندارد.

والاعراضُ تسعةٌ هي المقولاتُ والأجناسُ العالیةُ، ومفهومُ العرضِ عرضٌ عامٌ لها، لاجنسٍ فوقها؛ كما أنَّ المفهومَ مِنَ الماهیةِ عرضٌ عامٌ لِجميعِ المقولاتِ العشرِ، وليسَ بجنسٍ لها.

والمقولاتُ التسعُ العرضیةُ هی: الكَمُّ والکیفُ، والأینُ، ومتى، والوضعُ، والجِدَّةُ، والاضافةُ، وأن یفعلَ، وأن ینفعلَ. هذا ما علیه المشاؤونَ من عددِ المقولاتِ، ومستندهم فیهِ الاستقراءُ.

وذهبَ بعضهم إلى أنَّها أربعُ، بجعلِ المقولاتِ النسبیةِ، وهی المقولاتُ السبعُ الأخيرةُ، واحدةً. وذهبَ شیخُ الاشرافُ إلى أنَّها خمسُ، وزادَ علی هذه الأربعةَ الحركةَ. والأبحاثُ فی هذه المقولاتِ وانقساماتها إلى الأنواعِ المندرجةِ تحتها طویلةٌ الذیلِ جدًّا؛ ونحنُ نلخصُ القولَ علی ما هو المشهورُ من مذهبِ المشائینَ، مع اشاراتٍ إلى غیره.

ترجمه:

شمار اعراض «نه» تا است، که مقولات و اجناس عالی را تشکیل می‌دهند و مفهوم «عرض»، خود، عرض عام آنها^۱ می‌باشد، نه جنسی که فوق آنها قرار گرفته

۱. در غیر این صورت مقولات منحصر در دو مقوله خواهد بود. از طرف دیگر، عروض عبارت است از وابستگی وجود یک چیز به چیز دیگری که در وجود خود بی‌نیاز از آن می‌باشد، بنابراین عروض نحوه وجود شیء را بیان می‌کند، [نه ذات آن را و لذا خود، یک مفهوم ماهوی نیست]. (مؤلف).

باشد؛ همان‌طور که مفهوم ماهیت^۱، عرض عام همه مقولات ده‌گانه است، نه جنس آنها.

مقولات نه‌گانه عرض عبارتند از: کم (چندی)، کیف (چگونگی)، این (کجایی)، متی (چه گاهی)، وضع (نهاد)، چنده (داشت)، اضافه، فعل (کنش) و انفعال (اثرپذیری). این عقیده حکمای مشاء در مورد تعداد مقولات بود و مدرکشان هم استقرای می‌باشد.

در برابر، گروهی با یکی کردن همه مقولات نسبی (هفت مقوله اخیر)، شمار آنها را به چهار مقوله فرو کاسته‌اند. در این میان شیخ اشراق با افزودن مقوله حرکت بر این چهار مقوله، شمار آنها را به پنج مقوله رسانده است.^۲

گفت‌وگو درباره این مقولات و تقسیم هر یک از آنها به انواع مختلفشان، بحثی است طولانی و ما کلام را به ذکر آرای مشائین، که مشهور بین حکما است، اختصاص می‌دهیم، همراه با اشاراتی به آرای دیگران.

شرح و تفسیر

عرض مقوله نیست

یک تفاوت اساسی میان جوهر و عرض وجود دارد و آن این‌که جوهر یک مفهوم ماهوی است و از معقولات اولی به شمار می‌رود و جنس ماهیاتی است که بر آنها اطلاق می‌شود؛ بنابراین، جوهر خودش یکی از «مقولات» را تشکیل می‌دهد؛ یعنی جنس عالی است که بالاتر از آن جنس دیگری نیست. اما عرض، چنین نبوده و یک معقول ثانی فلسفی است، نه معقول اولی و اساساً یک مفهوم ماهوی به شمار

۱. یعنی آن‌چه در پاسخ سؤال از «چیستی» می‌آید. (مؤلف)

۲. بنابراین، به عقیده شیخ اشراق مقولات عبارتند از: جوهر، کم، کیف، نسبت و حرکت.

نمی‌رود. عرض یعنی «موجود لا فی موضوع» و این مفهوم است که از نحوه وجود اعراض انتزاع می‌شود و بیانگر ذات و ذاتیات آنها یعنی ماهیات و چیستی آنها نیست، بلکه نشان می‌دهد که وجود شیء، یک وجود وابسته به موضوع و لغیره است. بنابراین، عرض، محمول ذاتی مصادیق خود نبوده، بلکه محمول عرضی آنها می‌باشد.

عرض را به نه بخش تقسیم کرده‌اند: کم (= چندی)، کیف (= چگونگی)، وضع (= نهاد)، این (= کجایی)، متی (= چه گاهی)، جده (= داشت)، اضافه، ان یفعل (= کنش)، ان ینفعل (= کنیدن یا اثرپذیری). آنچه مقوله محسوب می‌شود و جنس عالی به شمار می‌رود، همین اقسام نه گانه است. یعنی کم یک مقوله است، کیف یک مقوله است و به همین ترتیب. اما خود عرض، مقوله نیست و اساساً یک مفهوم ماهوی نمی‌باشد. عرض مفهوم عامی است که از نحوه وجود این ماهیات انتزاع می‌شود و وصف وجود آنهاست.

«عرض» از این جهت، نظیر مفهوم «ماهیت» است. ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ماهو»، خودش یک مفهوم ماهوی نیست؛ یعنی ماهیت، به حمل اولی، ماهیت است، اما به حمل شایع ماهیت نیست. آنچه به حمل شایع ماهیت است همان جوهر، کم، کیف و... است؛ خود مفهوم «ماهیت» معقول ثانی منطقی است. به دیگر سخن: خود مفهوم ماهیت، بیانگر چیستی، ذات و ماهیت مصادیق خود نیست، بلکه بیانگر آن است که مصادیقش، در پاسخ سؤال از ماهو، بر اشیا حمل می‌شوند.

چرا جوهر مفهومی ماهوی است

در این جا ممکن است این پرسش مطرح شود که: جوهر نیز مانند عرض، معقول ثانی و مفهومی منتزاع از نحوه وجود شیء است و نشان می‌دهد که وجود شیء در موضوع تحقق نمی‌یابد. بنابراین، جوهر نیز نباید یک مقوله به شمار آید، و در واقع

اقسام جوهراند که مقوله می‌باشند؛ یعنی عقل، نفس، ماده، صورت و جسم. در پاسخ باید گفت: جوهر، جنس ماهیات نوعی است که بر آنها صدق می‌کند و مقوم آنهاست و در حد آنها مأخوذ می‌باشد، زیرا نیازمند بودن ماهیات عرضی در وجود خارجیشان به موضوع، مستلزم آن است که در خارج ماهیتی وجود داشته باشد که ذاتاً موضوع آن اعراض بوده و بی‌نیاز از آنها باشد، چرا که اگر چنین موضوعی در خارج وجود نداشته باشد، سلسله نیازها تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و در نتیجه هیچ ماهیتی تحقق نخواهد یافت.

حاصل آن‌که: عرض قائم به موضوع است. حال اگر موضوعی که عرض قائم به آن است، خود نیز قائم به موضوع دیگری باشد و آن موضوع نیز قائم به موضوع سومی باشد و این سلسله ادامه یابد، بدون آن‌که به ماهیتی برسد که حیثیت ذاتش، حیثیت استغنائی از موضوع است، در این صورت تسلسل لازم می‌آید و تسلسل محال است. پس باید پذیرفت که در خارج ماهیتی وجود دارد که حیثیت ذاتش حیثیت استغنائی از موضوع است. به دیگر سخن: بی‌نیاز بودن از موضوع، ذاتی آن و یا کاشف از یک معنای ذاتی می‌باشد و این - بعینه - همان جنس بودن جوهر برای ماهیاتی است که مندرج در آن می‌باشند.

شمار مقولات نزد حکمای مشا

آن‌چه در مورد شمار مقولات بیان شد، نظر معروف میان حکمای مشا است و ریشه در سخنان ارسطو دارد. نزد ایشان شمار مقولات به ده می‌رسد، که یکی جوهر و نه تای دیگر عرض می‌باشند. در میان این مقولات نه‌گانه عرضی، هفت مورد، یعنی این، متی، وضع، جدّه، اضافه، ان یفعل و ان ینفعل، مقوله نسبی‌اند؛ یعنی ماهیاتی هستند که از نسبت خاصی که میان شیء با زمان، مکان و غیر آن برقرار می‌گردد، تشکیل می‌شود.

مستند و مدرک حکمای مشا در دسته‌بندی مقولات، استقرا است. یعنی پس از بررسی همه موجودات - اعم از موجوداتی که وجودشان بدیهی است و آنها که وجودشان با برهان اثبات شده است - به این ده مقوله دست یافته‌اند و امکان این که مقوله دیگری وجود داشته باشد، هم چنان باقی است؛ حتی امکان این که دو یا چند تا از آن چه به عنوان مقوله ذکر شده، در واقع مقوله نباشد، بلکه مندرج در یک جنس عالی دیگری بوده باشد - که در این صورت باید همان جنس عالی را مقوله به شمار آورد - هم چنان باقی است، زیرا هیچ برهانی اقامه نشده است که نشان دهد مقوله‌ای بالاتر از این مقولات و اعم از همه یا برخی از آنها وجود ندارد.

شمار مقولات نزد عمر بن سهلان^۱

عمر بن سهلان معتقد بود فقط چهار مقوله وجود دارد و آنها عبارتند از: جوهر، کم، کیف و نسبت، به نظر او مفهوم «نسبت» که بر «متی، این، وضع، جده، ان یفعل، ان ینفعل و اضافه» اطلاق می‌شود، در واقع جنس آنهاست؛ لذا همان مفهوم را باید مقوله دانست و اینها انواع گوناگون یک مقوله‌اند، نه آن که هر کدام برای خود مقوله مستقلی را تشکیل دهد.

نظریه ابن سهلان باطل است، زیرا «نسبت» یک مفهوم غیر ماهوی است که از نحوه وجود شیء انتزاع می‌شود و بیانگر ذات و ماهیت آن نمی‌باشد. نسبت بودن

۱. قاضی زین‌الدین عمر بن سهلان ساوی معروف به ابن سهلان در ساوه به دنیا آمده و در نیشابور می‌زیسته و از کسب دست خود، از راه استنساخ کتب زندگی می‌کرده است. به تعبیر ترجمه صوان الحکمة: «شریعت و حکمت را در عقدی واحد نظام داد.» وی شاگرد شرف‌الدین ایلاقی است، شرحی بر رساله الطیر بوعلی به فارسی نوشته است، که اخیراً به چاپ رسیده است. کتاب معروف او البصائر الصیریه است که قسمت منطبق آن چاپ شده و از بهترین کتب منطبق است. مطابق آنچه در تمه صوان الحکمة آمده است، همه کتاب‌های او جز البصائر النصیریه در یک حریق از بین رفت. ابن سهلان از کسانی است که نام زنده‌ای در فلسفه دارد و احیاناً برخی از آرائش نقل می‌شود. تاریخ وفات او معلوم نیست. (ر.ک: خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۰۲، سطر ۵۰).

شیء بدین معناست که وجود شیء، یک وجود رابط و فی غیره است و بیرون از وجود «غیر» نیست.

شمار مقولات نزد شیخ اشراق

شیخ اشراق در این‌که «نسبت» جنس عالی برای متی و این و... است، با عمر بن سهلان موافق است، و لذا همه آن هفت مقوله را انواع یک مقوله (نسبت) می‌داند، اما او حرکت را نیز مقوله‌ای مستقل به شمار می‌آورد و لذا به عقیده او تعداد مقوله‌ها پنج تا است: جوهر، کم، کیف، نسبت و حرکت.

دو اشکال بر نظریه شیخ اشراق وارد است:

۱- این‌که «نسبت» - چنان‌که گفتیم - یک مفهوم ماهوی نیست، بلکه معقول ثانوی است.

۲- «حرکت» نیز مفهوم ماهوی نیست، بلکه مفهومی است که از نحوه وجود شیء انتزاع می‌شود و بیانگر آن است که وجود شیء، یک وجود سیال، بی‌قرار و ناپایدار است.

یک نکته:

مؤلف رحمته‌الله چنان‌که خود در پایان این فصل تصریح کرده‌اند، مطالب این بخش از کتاب را بر طبق مشهور میان حکمای مشا تنظیم کرده‌اند و آرای خاص خویش را مگر با ایما و اشاره بیان نکرده‌اند و از جمله، ذکر از جوهر مثالی به میان نیاورده‌اند، با آن‌که به وجود عالم مثال و تحقق صور جوهری مثالی اذعان دارند.

الفصل الثانی

[فی اقسامِ الجوهرِ]

قسّموا الجوهرَ، تقسیماً أوّلیاً، إلى خمسةِ أقسامٍ: المادّة، والصورة، والجسمِ والنفسِ، والعقلِ. ومستندُ هذا التقسیمِ فی الحقیقةِ استقراءُ ما قامَ علی وجودِهِ البرهانُ منَ الجواهرِ. فالعقلُ هوَ «الجوهرُ المجردُ عنِ المادّةِ ذاتاً وفعلاً»؛ والنفسُ هیَ «الجوهرُ المجردُ عنِ المادّةِ ذاتاً المتعلّقُ بها فعلاً»؛ والمادّةُ هیَ «الجوهرُ الحاملُ للقوّة»؛ والصورةُ الجسمیةُ هیَ «الجوهرُ المفیدُ لفعلیةِ المادّةِ من حیثِ الامتداداتِ الثلاثِ»؛ والجسمُ هوَ «الجوهرُ الممتدُّ فی جهاتِهِ الثلاثِ».

ترجمه

جوهر را در اولین دسته‌بندی به پنج گروه تقسیم کرده‌اند: ماده، صورت، جسم، نفس و عقل. این اقسام از راه گردآوری جوهرهایی که با برهان وجودشان اثبات شده، به دست آمده است. تعریف هر یک از این اقسام چنین است:

عقل: جوهری است که ذاتاً و فعلاً [یعنی هم در مقام ذات و هم در مقام فعل] جدا از ماده می‌باشد.

نفس: جوهری است که در مقام ذات مجرد از ماده است، اما در مقام فعل وابسته به

آن می‌باشد.

ماده: جوهری است که حامل قوه و استعداد می‌باشد.

صورت جسمانی: جوهری است که فعلیت ماده از جهت امتداد در جهات سه‌گانه را

[طول و عرض و عمیق] تأمین می‌کند.

جسم: جوهری است که در جهات سه‌گانه امتداد دارد.

شرح و تفسیر

اقسام جوهر

حکما جوهر را بر پنج نوع دانسته‌اند: عقل، نفس، ماده، صورت^۱ و جسم. البته هیچ دلیلی بر منحصر بودن جوهر در انواع پنج‌گانه یاد شده، وجود ندارد و ممکن است نوع دیگری از جوهر نیز وجود داشته باشد، اما جواهری که برهان بر وجودشان اقامه شده، همین پنج قسم است.

حکمای مشا در بیان تقسیم جوهر به این پنج قسم گفته‌اند:

جوهر یا حالّ در یک محلّ است و یا حالّ در آن نیست. جوهری که در محلّ، حلول می‌کند، صورت مادی است و جوهری که در محلّ، حلول نمی‌کند، یا خودش محلّ است برای جوهری که قائم به آن باشد و یا محلّ آن نیست. قسم اول همان هیولا یا ماده است و قسم دوم، دو حالت دارد: یا مرکب از ماده و صورت است و یا مرکب از آن دو نمی‌باشد. در صورت اول آن جوهر جسم است و در صورت دوم دو حالت دارد: یا آن جوهر به نحوی دارای علاقهٔ انفعالی به جسم است - یعنی به گونه‌ای است که تغییر و تحولات و حالات گوناگون جسم به شکلی در آن تأثیر می‌گذارد، مانند

۱. مؤلف^۱ به جای «صورت» که یک عنوان عام است و شامل صورت جسمیه و همهٔ صورت‌های نوعیه می‌شود، «صورت جسمیه» گفته است که چندان صحیح به نظر نمی‌رسد.

روح انسان که از بدن متأثر می‌گردد - و یا به هیچ نحو از جسم منفعل نمی‌گردد. قسم نخست، نفس است و قسم دوم عقل می‌باشد. بنابراین، اقسام نخستین جوهر عبارتند از: عقل، نفس، ماده، صورت و جسم.

		در جوهر دیگری حلول می‌کند، (صورت مادی).	جوهر
	محل برای جوهر دیگری است، (ماده).		
	مترکب از ماده و صورت است، (جسم).	در جوهر دیگری حلول نمی‌کند.	
به نحوی از جسم منفعل می‌شود، (نفس).		محل برای جوهر دیگری نیست.	
	مترکب از ماده و صورت نیست.		
به هیچ نحو از جسم منفعل نمی‌شود، (عقل).			

تعریف هر یک از اقسام جوهر

عقل: جوهر عقلانی یا عقل، جوهری است که هم ذاتاً مجرد از ماده است و هم فعلاً؛ یعنی نه تنها در مقام ذات وابسته به ماده نیست و در ماده حلول نمی‌کند، بلکه در مقام فعل نیز نیازمند ماده نمی‌باشد. عقل جوهری است که نه حال در محل دیگری است، نه خود محل برای جوهر دیگری و نه مرکب از حال و محل می‌باشد؛ یعنی ذاتاً هیچ وابستگی به ماده ندارد؛ از سوی دیگر، به هیچ نحو از جسم منفعل نمی‌شود و بدون واسطه در جسم تصرف نمی‌کند. جوهر عقلانی، ابعاد مکانی و زمانی ندارد، با حواس پنج‌گانه قابل ادراک نیست و هیچ تعلقی به موجود مادی و جسمانی ندارد.^۱

نفس: نفس جوهری است که ذاتاً از ماده مجرد است، اما در مقام فعل متعلق به آن می‌باشد. ماده‌ای که نفس در مقام فعل وابسته به آن است، بدن نامیده می‌شود. نفس بدون بدن کار انجام نمی‌دهد. رابطه میان نفس و بدن به گونه‌ای است که نفس، بدون واسطه در آن تصرف می‌کند و تدبیر آن را به عهده دارد و در عین حال از آن منفعل می‌شود و اثر می‌پذیرد. بسیاری از دردها و لذت‌ها است که به واسطه تغییراتی که در بدن رخ می‌دهد، بر نفس عارض می‌گردد. نفس بدون بدن حادث نمی‌شود، اگرچه ممکن است پس از پیدایش و حدوث، تعلقش از بدن قطع شود و بدون بدن هم باقی بماند.

ماده: ماده جوهری است که حامل قوه می‌باشد. ماده جوهری است مبهم و بدون فعلیت که در همه اجسام، اعم از اجسام فلکی و عنصری، موجود است. حیثیت ماده تنها حیثیت پذیرش و قبول است. خودش چیزی نیست جز آن‌که پذیرنده اشیای

۱. شایان ذکر است که اطلاق «عقل» بر چنین موجودی، ربطی به عقل به معنای قوه ادراک کلیات ندارد؛ کاربرد واژه عقل درباره آنها از قبیل اشتراک لفظی است.

دیگر می‌باشد و چون وجودی این‌گونه دارد، به تنهایی تحقق‌پذیر نیست، بلکه نیازمند صورتی است که در آن حلول کند و با آن متحد گردد و به آن قوام دهد.

صورت: صورت جوهری است که فعلیت هر موجود جسمانی را افاده می‌کند و منشأ آثار ویژه هر نوع مادی است. در رأس همه صورت‌ها، صورت جسمی است که در همه جواهر جسمانی حضور دارد و هرگز از ماده و هیولا منفک نمی‌شود. صورت جسمی عبارت است از: «جوهری که فعلیت ماده در امتدادهای سه‌گانه را افاده می‌کند». صورت‌های دیگر متناوباً همراه با صورت جسمیه در انواع مختلف جسمانی، تحقق می‌یابند؛ مانند: صورت‌های معدنی، نباتی و حیوانی.

جسم: جسم جوهری است که در سه جهت (= طول، عرض و عمق) امتداد دارد؛ یعنی به گونه‌ای است که می‌توان سه خط عمود بر هم در آن فرض کرد. جوهر جسمانی دارای ابعاد مکانی و زمانی است. ما نفس جوهر جسمانی را، مانند دیگر جواهر، با حواس پنج‌گانه خود نمی‌توانیم احساس کنیم و وجودش را با عقل اثبات می‌کنیم، اما نمودها و آثار آن را به صورت اعراضی از قبیل رنگ‌ها و شکل‌ها احساس می‌کنیم. مشائیان جسم را محصول ترکیب حقیقی صورت جسمی و ماده می‌دانند.

صورت جسمی در حقیقت، نوع جوهر نیست

و دخول الصورة الجسمیة فی التقسیم دخول بالعرض، لأن الصورة هی الفصل مأخوذاً بشرط لا، وفصول الجواهر غیر مندرجہ تحت مقولة الجوهر، وإن صدق علیها الجوهر، كما عرفت فی بحث الماهیة؛ ویجرى نظیر الکلام فی النفس.

ترجمه

ورود صورت جسمانی در این اقسام با مسامحه همراه است، زیرا صورت، همان فصل

است که به نحو «بشرط لا» اعتبار شده است و همان‌گونه که قبلاً دانستیم،^۱ فصل‌های جواهر از مقوله جواهر خارجند، گرچه جواهر بر آنها صدق می‌کند. نظیر این سخن در مورد نفس هم می‌آید.^۲

شرح و تفسیر

صورت جسمی و نفس هیچ کدام حقیقتاً نوع جواهر نیستند؛ یعنی تحت مقوله جواهر مندرج نمی‌باشد؛ به گونه‌ای که جواهر در حد آنها مأخوذ باشد، و جنس عالی آنها به شمار آید. زیرا صورت جسمی و نفس، هر دو «صورت» اند. و صورت همان فصل است که به شرط لا اعتبار شده است و چنان‌که پیش از این دانستیم، فصل، یک ماهیت بسیط است و خودش مرکب از جنس و فصل نیست.^۳

البته این تنها بدان معناست که جواهر، به حمل اولی، بر صورت جسمی و نفس حمل نمی‌شود و هیچ منافاتی با آن ندارد که صورت جسمی و نفس به حمل شایع جواهر باشند. حاصل آن‌که جواهر، محمول ذاتی این دو نیست، بلکه محمول عرضی آنها می‌باشد.

شایان ذکر است که این سخن، اختصاص به صورت جسمی ندارد، بلکه شامل همه صورت‌ها، اعم از صورت‌های عنصری، معدنی و غیر آن می‌گردد.

۱. ر.ک: فصل پنجم از بخش پنجم.

۲. به دلیل آن‌که نفس در واقع صورت انواع جوهری است که دارای نفس می‌باشند و فصل‌های جواهر، مندرج در مقوله جواهر نیستند. (مؤلف)

۳. تفصیل این مطلب در فصل پنجم از بخش پنجم گذشت.

الفصل الثالث

في الجسم

لا ريب أن هناك اجساماً مختلفة تشترك في أصل الجسمية، التي هي الجوهر الممتد في الجهات الثلاث، فالجسم بما هو جسم قابل للانقسام في جهاته المفروضة، وله وحدة اتصالية عند الحس؛ فهل هو متصل واحد في الحقيقة كما هو عند الحس، أو مجموعة أجزاء ذات فواصل على خلاف ما عند الحس؟

وعلى الأول، فهل الاقسام التي له بالقوة متناهية، أو غير متناهية؟ وعلى الثاني، فهل الأقسام التي هي بالفعل - وهي التي انتهى التجزي إليها - لا تقبل الانقسام خارجاً، لكن قبله وهما وعقلاً، لكونها اجساماً صغراً ذوات حجم، أو أنها لا تقبل الانقسام لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً، لعدم اشتغالها على حجم، وإنما تقبل الإشارة الحسية، وهي متناهية أو غير متناهية؟ ولكل من الشقوق المذكورة قائل؛ فالاقوال خمسة.

ترجمه

بی شک در جهان خارج، اجسام گوناگونی هست که در همگی آنها جسمیت، به عنوان یک اصل مشترک، حضور دارد. چون جسم، جوهری است که در جهات سه گانه امتداد و کشش دارد، هر جسمی، از آن جهت که جسم است، در جهات سه گانه مذکور قابل انقسام

می‌باشد و چون ما با حواس خویش جسم را به صورت واحد یک‌پارچه درک می‌کنیم، این سؤال مطرح می‌شود که آیا در واقع هم جسم، یک واحد یک‌پارچه می‌باشد و همان‌گونه است که ما آن را احساس می‌کنیم؛ یا آن‌که بر خلاف احساس ما، مجموعه‌ای از ذرات با فاصله می‌باشد؟

هم‌چنین اگر یک واحد متصل است، آیا اجزایی که قابل انقسام به آنها می‌باشد، محدودند یا نامحدود؟ در فرض دوم نیز یعنی فرض آن‌که جسم متشکل از ذرات بالفعلی باشد که قابل انقسام خارجی نیستند - همان ذراتی که در تجزیه خارجی به آنها رسیده‌ایم - دو احتمال وجود دارد: یکی آن‌که این ذرات، به دلیل آن‌که خودشان اجسامی کوچک و دارای حجم‌اند، قابل انقسام وهمی و عقلی می‌باشند و احتمال دوم آن‌که بگوییم این ذرات هیچ حجمی ندارند و فقط قابل اشاره حسی هستند؛ لذا انقسام وهمی و عقلی هم در آنها راه ندارد. در صورت اخیر نیز دو احتمال وجود دارد: یکی آن‌که این ذرات محدود باشند، و دیگر آن‌که نامحدود باشند. هر یک از این احتمالات را گروهی پذیرفته‌اند و لذا پنج نظر در این مسئله وجود دارد.

شرح و تفسیر

چنان‌که پیش از این گفتیم، جسم عبارت است از جوهری که در جهات سه‌گانه طول، عرض و عمق امتداد و کشش دارد. از طرفی، هر کجا امتداد و کشش باشد، قابلیت انقسام نیز هست، زیرا شیء ممتد، دست کم دو طرف مغایر با هم دارد. پس اگر میان آن دو طرف، نقطه‌ای در نظر گرفته شود، آن شیء به دو بخش تقسیم خواهد شد و چون جسم در سه جهت امتداد و کشش دارد، در هر سه جهت قابل انقسام می‌باشد. یعنی هم از جهت طول و هم عرض و هم عمق می‌توان اجزایی برای آن در نظر گرفت. از این‌رو، مؤلف قابلیت انقسام را متفرع بر ممتد بودن جسم کرد و گفت: «... الجسمیة، التي هی الجوهر الممتد فی الجهات الثلاث، فالجسم بما هو جسم

قابل للانقسام فى جهاته المفروضة».

اگر چه حواس ما به جوهر دست‌رسی ندارد و تنها احوال و اوصاف عرضی اجسام را درک می‌کند، اما تجربه‌های گوناگون به‌طور قاطع ما را به این حقیقت رهنمون می‌شوند که فضای میان سطوح اجسام فی‌الجمله پر است و جوهری که دارای امتداد در جهات سه‌گانه است، در آن وجود دارد.

بنابراین، در اصل وجود جسم تردیدی نیست، اما سخن در مورد اشیایی است که عرفاً جسم نامیده می‌شوند؛ مانند یک قطعه سنگ یا یک قطعه آهن، و یا یک قطعه چوب. حواس ما این اشیا را به صورت اموری متصل، یک‌پارچه و ممتد ادراک می‌کند، اما آیا واقعاً این اشیا متصل و یک‌پارچه‌اند و همان‌گونه‌اند که در ظاهر به نظر می‌رسند؟ یا آن‌که مجموعه‌ای از ذرات بسیار ریزند که با فاصله در کنار یک‌دیگر قرار گرفته‌اند؟

اگر بگوییم این اشیا واقعاً متصل و یک‌پارچه‌اند، بدان معنا است که اجزای بالفعل ندارند، اما قابل انقسام به اجزای کوچک‌تر می‌باشند؛ یعنی اجزای بالقوه دارند. آن‌گاه این سؤال مطرح می‌شود که این اجزای بالقوه محدود و متناهی‌اند، یا نامحدود و نامتناهی؟ مقصود از این سؤال آن است که وقتی مثلاً یک قطعه چوب را دو نیم کردیم و هر نیمه را نیز دو نیم کردیم و این تقسیم را ادامه دادیم، آیا نهایتاً به جزیی می‌رسیم که دیگر به هیچ وجه انقسام‌پذیر نباشد؟ یعنی جزیی که نه در خارج می‌توان آن را به دو نیم تقسیم کرد و نه در وهم و نه بر حسب حکم عقل؛^۱ یا آن‌که هر قدر تقسیم را ادامه دهیم، باز هم اجزای به دست آمده قابل انقسام می‌باشند؛ یعنی حتی اگر آن قدر کوچک شود که با ابزارهای موجود نتوان آن را دو نیم کرد، اما قوه و اهمه می‌تواند برای آن دو قسم در نظر بگیرد. اگر تا آن جا کوچک شود که در تصور و هم نیز نیاید، به

۱. و به دیگر سخن: نه تقسیم خارجی می‌پذیرد و نه تقسیم ذهنی و ریاضی.

حکم عقل قابل انقسام خواهد بود.

این سؤال به گونه‌ی دیگر نیز قابل طرح است: در تقسیم یک جسم ممتد بسیط آیا نهایتاً به جزیی خواهیم رسید که فاقد طول و عرض و عمق و به‌طور کلی فاقد هرگونه امتدادی است - و در این صورت دیگر قابل انقسام نخواهد بود - یا آن‌که هر قدر تقسیم را ادامه دهیم، باز اجزای به دست آمده دارای امتداد و طول و عرض و عمق می‌باشند، در نتیجه قابل انقسام به اجزای کوچک‌تری خواهند بود؟ در صورت نخست، اجزای بالقوه آن قطعاً چوب متناهی خواهد بود و در صورت دوم آن اجزا نامحدود می‌باشد.

این همه در صورتی بود که اشیای خارجی، واقعاً متصل، ممتد و یک‌پارچه باشند. اما اگر آنها مجموعه‌ای از ذرات ریز باشند که با فاصله در کنار یک‌دیگر قرار گرفته‌اند، اجزایی که چندان سخت و مستحکم‌اند که در خارج نمی‌توان آنها را دو نیم کرد؛ این پرسش مطرح می‌شود که این اجزای بالفعل، آیا در وهم و بر حسب حکم عقل قابل انقسام‌اند، یا آن‌که - همان‌گونه که در خارج تقسیم‌پذیر نیستند - در وهم و بر حسب حکم عقل نیز تقسیم‌پذیر نمی‌باشند؟

صورت اخیر نیز دو احتمال دارد: ^۱ یکی آن‌که آن اجزای بالفعل، محدود و متناهی باشند و دوم آن‌که نامحدود و بی‌شمار باشند.

مجموعه احتمالات یاد شده درباره‌ی حقیقت اشیای مشهود، پنج مورد است، که هر کدام را جمعی اختیار نموده‌اند.

۱. البته این دو احتمال در فرض نخست، یعنی بنابر آن‌که اجزای بالفعل تا بی‌نهایت قابل انقسام باشند نیز می‌آید، اما چون طرفداران این نظریه جملگی، آن اجزای بالفعل را محدود و متناهی دانسته‌اند، لذا مؤلف این دو احتمال را در آن فرض مطرح نکرد.

اجزای بالقوة آن
محدود است. (قول
شهرستانی)

واقعا یک واحد
متصل و یک پارچه
است

اجزای بالقوة آن
نسامحدود است.
(قول فلاسفه)

آن ذرات ریز قابل
انقسام وهمی و
عقلی هستند. (قول
ذی مقرطیس)

یک
قطعه
چوب

آن ذرات ریز
مستتاهی هستند.
(قول غالب
متکلمان)

در واقع مجموعه‌ای
از ذرات ریز است

آن ذرات ریز نه در
خارج قابل تقسیم
است و نه انقسام
وهمی و عقلی در
آنها راه دارد.

آن ذرات ریز
نامتناهی هستند.
(قول نظام)

نقد و بررسی آرا و نظریات در باره حقیقت اجسام محسوس

الأول: أن الجسم متصل واحد بحسب الحقيقة، كما هو عند الحس، وله أجزاء بالقوة متناهية؛ ونُسب إلى الشهرستاني.

الثاني: أنه متصل حقيقة كما هو متصل حساً، وهو منقسم انقسامات غير متناهية - بمعنى لا يقف -، أي: إنه يقبل الانقسام الخارجى بقطع او باختلاف عرضين ونحوه؛ حتى إذا لم يعمل الآلات القطاعة فى تقسيمه لصغره، فسَمَهُ الوهم؛ حتى إذا عجزَ عن تصويره، لصغره البالغ، حكَمَ العقل كلياً بأنه كلُّما قُسم إلى أجزاء كان الجزء الحاصل، لكونه ذا حجم له طرف غير طرف، يقبل القسمة، من غير وقوف، فإن ورود القسمة لا يُعدم الحجم؛ ونُسب إلى الحكماء.

الثالث: أنه مجموعة أجزاء صغارٍ صلبة لا تخلو من حجم، يقبل القسمة الوهمية والعقلية، دون الخارجية؛ ونُسب إلى ذى مقراطيس.

الرابع: أنه مؤلف من أجزاء لا تتجزأ، لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً، وإنما تقبل الإشارة الحسية، وهى متناهية، ذوات فواصل فى الجسم، تمر الآلة القطاعة من مواضع الفصل؛ ونُسب إلى جمهور المتكلمين.

الخامس: تأليف الجسم منها، كما فى القول الرابع، إلا أنها غير متناهية. ويدفع القولين، الرابع والخامس: أن ما ادعى من الأجزاء التى لا تتجزأ، إن لم تكن ذوات حجم، امتنع أن يتحقق من اجتماعها جسم ذو حجم بالضرورة، وإن كانت ذوات حجم، لزمها الانقسام الوهمى والعقلى بالضرورة، وإن فرض عدم انقسامها الخارجى لنهاية صغرها.

على أنها لو كانت غير متناهية، كان الجسم المتكوّن من اجتماعها غير متناهى الحجم بالضرورة. وقد أُقيمت على بطلان الجزء الذى لا يتجزأ وجوه من البراهين المذكورة فى المطولات.

ویدفع القول الثاني، وهن الوجوه التي أقيمت على كون الجسم البسيط ذا اتصال واحد جوهري من غير فواصل كما هو عند الحس؛ وقد تسلّم علماء الطبيعة أخيراً بعد تجربات علمية ممتدة: أنّ الأجسام مؤلّفة من اجزاء صغار ذرّية، مؤلّفة من اجزاء أخرى، لا تخلو من نواة مركزية ذات جرم؛ وليكن أصلاً موضوعاً لنا.

ویدفع القول الأول: أنّه یردُ علیه ما یردُ علی القول الثاني والرابع والخامس، لجمعه بين القول باتصال الجسم بالفعل، وبين انقسامه بالقوة إلى اجزاء متناهية تقف القسمة دونها على الاطلاق.

فالجسم، الذي هو جوهر ذو اتصال يمكن أن يرض فيه الامتدادات الثلاث، ثابت لا ريب فيه؛ لكن مصداقه الاجزاء الأولية التي يحدث فيها الامتداد الجرمي وإليها تتجزأ الأجسام النوعية، دون غيرها، على ما تقدمت الإشارة اليه؛ وهو قول ذي مقراطيس مع اصلاح ما.

ترجمه

- ۱ - جسم در واقع نیز یک واحد متصل است؛ همان طور که حواس درک می کنند و قابل انقسام به اجزای محدودی می باشد. این نظر منسوب به شهرستانی است.
- ۲ - جسم، همان طور که در حواس متصل و یک پارچه می نماید، در واقع هم چنین است و نیز می تواند به طور نامحدود به اجزای کوچک تر تقسیم شود؛ به این معنا که قابلیت انقسام آن در یک حدّ خاص متوقف نمی شود. تفصیل مطلب آن است که: جسم در ابتدا با برش یا به واسطه دو عرض مختلف [مانند سفیدی و سیاهی] و غیر آن، تقسیم خارجی می شود، تا آن جا که به خاطر کوچک شدنش، ابزار خارجی نتوانند آن را تقسیم کنند، که در این صورت توسط «وهم» تقسیم می گردد، تا جایی که به خاطر نهایت کوچکی آن، وهم نتواند آن را تصور کند. در این صورت مشمول حکم کلی عقلی خواهد بود که: هرگاه جسم به چند جزء تقسیم بشود، جزء به دست آمده قابل تقسیم می باشد و این روند همین طور

ادامه پیدا می‌کند، چرا که همان جزء به دست آمده نیز حجمی دارد، به دلیل آن که تقسیم، حجم را از بین نمی‌برد؛ لذا دو طرف مختلف خواهد داشت. این رأی منسوب به حکما است.

۳ - جسم مجموعه‌ای از ذرات ریز و سخت است که حجم اندکی دارند و لذا اگرچه قابل انقسام خارجی نیستند، ولی انقسام وهمی و عقلی در آنها راه دارد. این قول منسوب به ذی‌مقراطیس (دمکریت) است.

۴ - جسم از ذراتی تشکیل یافته که نه قابل انقسام خارجی هستند و نه قابل انقسام وهمی و عقلی، بلکه فقط می‌توانند مورد اشاره حسی قرار گیرند. این ذرات، محدودند و از یک‌دیگر فاصله دارند و هنگام بریدن یک جسم، ابزار برش در واقع از همان فاصله بین ذرات عبور می‌کند. این قول به متکلمان نسبت داده شده است.

۵ - جسم از اجزائی که در قول چهارم وصف شد، تشکیل شده است؛ با این تفاوت که طبق این نظر آن اجزا نامحدودند.

آنچه دو قول اخیر را ابطال می‌کند، آن است که: این ذرات غیر قابل تجزیه یا فاقد حجم‌اند، که در این صورت محال است از اجتماع آنها یک جسم دارای حجم به وجود آید و یا دارای حجم‌اند، که در این صورت لااقل قابل انقسام وهمی و عقلی خواهند بود، ولو به خاطر نهایت کوچکی، قابل انقسام خارجی نباشند.

علاوه بر آن که اگر این ذرات را غیر محدود بدانیم، جسمی که از آنها تشکیل یافته نیز دارای حجم نامحدودی خواهد بود. البته براهین دیگری نیز برای ابطال ذره غیر قابل تجزیه بیان شده که در کتاب‌های مفصل آمده است.

نظر دوم نیز قابل قبول نیست، زیرا از طرفی، ادله‌ای که با آن خواسته‌اند اثبات کنند جسم بسیط^۱، همان‌طور که حواس درک می‌کند، یک واحد جوهری متصل و بدون فاصله

۱. و آن جسمی است که متشکل از چند جسم با طبیعت‌های گوناگون نیست؛ مانند: اجسام عناصر اولیه. (مؤلف)

است، ادله‌ای سست و موهون می‌باشد؛ از طرف دیگر، دانشمندان علوم طبیعی بعد از آزمایش‌های علمی دامنه‌دار سرانجام پذیرفتند که اجسام از ذرات کوچکی تشکیل یافته‌اند و هر یک از آن ذرات نیز از ذرات دیگری که گرداگرد یک هسته مرکزی جرم‌دار قرار گرفته‌اند، تألیف شده‌اند. این مطلب را باید به عنوان یک اصل موضوعی از آنان پذیرفت.

نظر اول نیز باطل است، زیرا مجموع اشکالات وارد بر نظر دوم، چهارم و پنجم بر قول اول هم وارد می‌شود، زیرا از طرفی جسم را متصل بالفعل دانسته و از طرف دیگر قابلیت انقسام آن را به اجزای ریز محدود می‌داند؛ یعنی در تقسیم به ذراتی می‌رسیم که آنها دیگر قابل انقسام نمی‌باشند، نه خارجاً، نه وهماً و نه عقلاً.

از آن‌چه گفته شد به دست می‌آید: جسم، که یک جوهر متصل است و می‌توان امتدادهای سه‌گانه را در آن فرض کرد، بی‌شک وجود دارد، اما مصداقش همان اجزای نخستین است که واجد امتداد جرمی بوده و انواع مختلف اجسام به آنها تجزیه می‌گردند و این همان نظر ذی‌مقراطیس، همراه با کمی اصلاح است.

شرح و تفسیر

در این قسمت آرا و نظریات گوناگون فلاسفه و متکلمان درباره حقیقت اجسام محسوس مورد نقد و بررسی واقع می‌شود. برای آن‌که ترتیب نقل این نظریات، با ترتیب نقد آنها یکی باشد و هر نظریه ذیل همان نظریه مورد بررسی قرار گیرد، در شرح مطالب ابتدا رأی متکلمان (قول چهارم) و سپس رأی نظام (قول پنجم) و پس از آن نظریه حکما (قول دوم) و در پی آن نظریه شهرستانی (قول اول) و سرانجام نظریه ذی‌مقراطیس را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

پیش از پرداختن به نقد و بررسی اقوال گوناگون، باید این نکته را متذکر شویم که اصطلاح جسم، مشترک لفظی است و در دو معنا به کار می‌رود: ۱- جسم طبیعی.

۲- جسم تعلیمی، جسم طبیعی همان جوهر ممتد در جهات سه‌گانه است، که یکی از اقسام جوهر به شمار می‌آید. اما جسم تعلیمی همان حجم است که یک نوع کمیت متصل قارالذات می‌باشد.

از سوی دیگر، جسم طبیعی بر دو قسم است: ۱- جسم طبیعی بسیط ۲- جسم طبیعی مرکب. جسم طبیعی بسیط، مرکب از اجسام دیگر با ماهیات گوناگون نیست؛ مانند عناصر، و جسم طبیعی مرکب، جسمی است که از اجسام دیگر فراهم شده است. این اجزاگاهی مختلف و با یک‌دیگر متفاوتند، مانند اجزای بدن حیوان و انسان که از پوست و گوشت و استخوان و خون و غیر آن تشکیل شده است و گاهی اجزای به وجود آورندهٔ مرکب، متشابه می‌باشند؛ مانند اجزای میز و تخت.^۱

باید توجه داشت که موضوع سخن در این فصل همان جسم طبیعی بسیط (یا مفرد) است و اجسام مرکب از محل بحث بیرون‌اند.

۱- نقد و بررسی نظریهٔ متکلمان

غالب متکلمان معتقدند که اجسام مشهود و محسوس اگرچه ظاهراً یک‌پارچه و متصل به نظر می‌رسند، اما در حقیقت مرکب از ذرات بسیار ریزاند. این ذرات «جزء لایتجزی»^۲ و یا «جوهر فرد»^۳ نامیده می‌شوند. به عقیدهٔ متکلمان، جواهر فرد، که اجزای تشکیل دهندهٔ اجسام محسوس می‌باشند، سه ویژگی دارند:

الف- این ذرات دارای وضع هستند؛ یعنی موقعیت مکانی دارند و می‌توان به آنها

۱. ر.ک: حسن ملکشاهی، شرح اشارات، ج ۱، ص ۴۶ و ۴۷.

۲. جزء تقسیم‌ناشدنی، ترجمهٔ عربی کلمهٔ یونانی «آتوموس» است و کلمهٔ اتم هم از همین لفظ گرفته شده است.

۳. در کتاب کشاف اصطلاح الفنون آمده است: «الجوهر الفرد لا شکل له باتفاق المتکلمین، لان الشكل هیئة احاطها حدًا و حدودًا، والحد، ای النهاية، لا یعقل إلا بالنسبة الی ذی النهاية، فیکون هناك لامحالة جزءان.» (ج ۱، ص ۲۰۵، ط کلکته، ۱۸۶۲ میلادی).

اشاره حسی کرد و مثلاً گفت: یکی بالا است، دیگری پایین است و یاد در مقابل من قرار گرفته، یاد در طرف راست من و یاد در طرف چپ من می باشد.

ب - هیچ گونه تقسیمی در این ذرات راه ندارد، نه تقسیم خارجی، نه تقسیم وهمی و نه تقسیم عقلی. یعنی نه تنها در خارج نمی توان آن ذرات را تجزیه و خرد کرد، بلکه قوه و اهمه نیز نمی تواند در ذهن برای آنها دو قسمت در نظر بگیرد، حتی عقل نیز حکم به قابلیت انقسام آنها صادر نمی کند. درست مانند نقطه که به هیچ وجه تقسیم در آن راه ندارد.

ج - این ذرات محدود و متناهی می باشند.^۱

به عقیده ایشان، این ذرات و یا جواهر فرد با فاصله در کنار یک دیگر قرار گرفته اند. وقتی ما یک جسم را، مثلاً یک تکه کاغذ را با قیچی دو نیم می کنیم، لبه قیچی از فاصله های میان آن اجزا عبور می کند و به این صورت آن کاغذ دو نیم می شود.

۱. بعضی ویژگی چهارمی نیز برای این اجزا بیان کرده اند و آن این که این اجزا نزد متکلمان فاقد طول و عرض و عمق هستند. استاد مطهری می گوید: «به عقیده متکلمین این اجسامی که ما مشاهده می کنیم هر کدام مجموعه ای هستند از ذراتی به صورت نقطه، یعنی آن ذرات نه طول دارند و نه عرض و نه عمق. اینها بر خلاف نقطه ریاضی جواهرند، نه عرض. یعنی حالت شیء دیگر نیستند، بلکه خودشان برای خودشان موجودند. این ذرات هر چند حجم ندارند، ولی دارای وزن می باشند... این ذرات از آن جهت که قائم به ذات اند، یعنی حالت شیء دیگر و عارض بر شیء دیگر نیستند، «جوهر» شمرده می شوند و از آن جهت که طول و عرض و عمق ندارند و هیچ جزء برای آنها فرض نمی شود، «فرد» خوانده می شوند، لهذا «جوهر فرد» نامیده می شوند (شرح مختصر منظومه، ج ۲، ص ۲۰۹ و ۲۱۰). در واقع لازمه ویژگی دومی که متکلمان برای جوهر فرد بیان کرده اند، همین است که آنها اساساً فاقد امتداد می باشند. در بعضی از موارد متکلمان نیز به این مطلب اشاره دارند (ر.ک: شرح المقاصد، ج ۳، ص ۲۸، انتشارات الشریف الرضی، ۱۳۷۰). اما مؤلف^۲ چنین ویژگی را از سوی متکلمان برای آن ذرات قائل نمی شود، لذا در رد نظریه متکلمان می گوید: «إن ما ادعی من الاجزاء التي لا تتجزأ ان لم تکن ذوات حجم... وإن كانت ذوات حجم... اما در عین حال در قسمت اول این فصل در تعلیل قول به عدم قابلیت انقسام این ذرات می گوید: «او انها لا تقبل الانقسام لا خارجاً و لا وهماً و لا عقلاً، لعدم اشتمالها علی حجم».

اشکال: چیزی به نام جواهر فرد و یا اجزاء لایتجزی - یعنی ذراتی که، هر یک به تنهایی قابل انقسام نیستند، اما از اجتماعشان جسمی تشکیل می‌شود که دارای حجم و امتداد در سه جهت می‌باشد - وجودش ناممکن است، زیرا قابل انقسام نبودن هرگز با جزء سازنده جسم بودن جمع نمی‌شود و این دو وصف کاملاً با یک‌دیگر متنافی می‌باشند.

توضیح این‌که: ذرات یاد شده از دو حال بیرون نیستند: یا خودشان دارای حجم و امتداد در جهات سه‌گانه‌اند و یا فاقد حجم‌اند. در صورت نخست، هر یک از آن اجزاء لااقل به حکم عقل قابل انقسام خواهند بود؛ یعنی اگر چه نتوان در خارج آن را دو نیم کرد و حتی اگر نتوان آن را تصور کرده و دو قسمت برایش در نظر گرفت، اما عقل^۱ حکم به قابلیت انقسام آن می‌کند، زیرا در این صورت، ذرات یاد شده دارای امتدادند و هر شیء ممتدی لااقل دارای دو طرف است که میانشان فاصله‌ای وجود دارد و می‌توان وسط آن دو طرف، نقطه‌ای در نظر گرفت و این نقطه آن ذره را دو نیم می‌کند. خلاصه آن‌که امتداد ملازم با قابلیت انقسام بوده و تردیدی در این امر وجود ندارد.

در صورت دوم، امکان ندارد از اجتماع آنها جسم دارای حجم پدید آید. اگر هزاران هزار شیء بدون امتداد در کنار هم قرار بگیرند، از آنها شیء ممتد به وجود نمی‌آید، زیرا از لامتداد، امتداد ساخته نمی‌شود؛ چنان‌که اگر هزاران نقطه کنار هم قرار گیرند، از آنها خط به وجود نمی‌آید و اگر هزاران خط در کنار هم واقع شوند، از آنها سطح پدید نمی‌آید.

۱. تفاوت میان تقسیم وهمی و تقسیم عقلی از این جهت است که وهم، صورت شخصی‌ای را که از جسم خارجی نزد نفس حاضر می‌آید، تقسیم می‌کند، اما عقل تصرف و حکمی در مورد صورت شخصی ندارد، بلکه حکم کلی می‌کند به آن‌که هر چه حجم دارد، قابل انقسام می‌باشد. جسم خارجی و نیز صورتی که از آن در ذهن حاضر می‌شود، دارای حجم است. در نتیجه قابل انقسام می‌باشد.

۲- نقد و بررسی نظریه نظام^۱

نظریه نظام، شباهت زیادی به نظریه پیشین دارد. به عقیده وی جسم، مرکب از همان جواهر فرد یا اجزای لایتجزا است که در قول پیشین مطرح شد. تنها تفاوتش با آن در این است که به عقیده نظام، این اجزا در هر جسمی بی شمار و نامحدودند؛ برخلاف قول پیشین که تعداد آنها را متناهی می دانست.

اشکال: همان اشکالی که بر نظریه پیشین وارد شد، بر سخن نظام نیز وارد است و البته اگر نظام این اجزا را دارای حجم بداند، علاوه بر این اشکال که چنین اجزایی لاجرم قابل انقسام خواهد بود، اشکال دیگری نیز بر وی وارد می شود و آن این که جسمی که از اجتماع بی نهایت ذره حجم دار تشکیل شده است، حجمش بی نهایت خواهد بود - زیرا مجموعه بی نهایت مقدار، هر قدر هم تک تک آن مقادیر کوچک باشد، مقدار بی نهایت خواهد بود -، در حالی که اجسام مورد نظر ما همه، حجم های محدود دارند.

براهین متعددی بر ابطال جزء لایتجزا اقامه شده است و مؤلف رحمته الله برخی از آنها را همراه با برهانی که این جا بیان کرده اند، در کتاب *نهایة الحکمة* در ذیل همین بحث آورده اند.^۲

۱. ابواسحاق، ابراهیم بن سیار بن هانی بلخی یا بصری، فیلسوف و متکلم معتزلی و ادیب و شاعر قرن دوم هجری است. او مؤسس فرقه نظامیه - که یکی از فرق معتزله است - می باشد. وی در بصره بزرگ شد و از جانشینان معروف و اصل بن عطا و عمرو بن عبید - دو مؤسس اصلی فرقه معتزله در آن شهر - بود. وی به علت مبارزه با مذاهب فلسفی مانوی و یونانی در تاریخ اسلامی مقامی مهم دارد. جاحظ از شاگردان وی بوده است. تألیفات و تصنیفاتی نیز دارد. او در سال ۲۳۱ درگذشت. (فرهنگ معین).

۲. ر. ک: *نهایة الحکمة*، فصل چهارم از مرحله ششم.

۳- نقد و بررسی نظریه حکما

غالب فلاسفه برآنند که جسم نیز همان‌گونه است که حس درک می‌کند، یعنی امر متصل و یک‌پارچه. به عقیده ایشان، اجسام پیرامون ما از ذرات بسیار ریز و به تعبیر متکلمان از جواهر فرد، ترکیب نشده و جزء بالفعل ندارد. جسم را می‌توان تقسیم کرد و این تقسیم تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد؛ یعنی هرگز به جزئی که قابل انقسام نباشد، نخواهیم رسید.

مثلاً یک قطعه چوب را می‌توان دو نیم کرد و هر نیمه را نیز دو نیم کرد و این کار را تا آن‌جا ادامه داد که اجزای به دست آمده آن‌قدر ریز شوند که دیگر نتوان آنها را در خارج تقسیم کرد. اما این به معنای پایان یافتن قابلیت انقسام آن اجزای ریز نیست. زیرا اگرچه در خارج نتوان آنها را تقسیم کرد، اما قوه و اهمه می‌تواند در ذهن هر یک از آنها را دو نیم کند و اگر آن‌قدر ریز شود که اساساً نتوان از آن، صورت حسی و یا خیالی داشت، تا واهمه آن صورت حسی یا خیالی را تقسیم کند، عقل وارد میدان می‌شود و حکم به انقسام‌پذیری آن می‌کند؛ یعنی می‌گوید: جزء به دست آمده دارای حجم است، زیرا جسم نخستین حجم داشته است و شیء حجم‌دار هر قدر هم تقسیم شود، اجزای به دست آمده نیز حجم‌دار خواهد بود و محال است به جزء فاقد حجم برسیم. از طرفی، هر شیء حجم‌داری، چنان‌که پیش از این اشاره شد، قابل انقسام می‌باشد. این قول، از آن جمهور حکما است و از زمان سقراط به بعد تا قرن نوزدهم، عموم حکما و فلاسفه چنین عقیده‌ای داشته‌اند.

اشکال: ادله‌ای که فلاسفه برای اثبات اتصال و یک‌پارچگی اجسام مشهود اقامه کرده‌اند، سست است و نمی‌توان بر آنها اعتماد نمود.^۱ از سوی دیگر، با توجه به

۱. مثلاً بوعلی سینا در الحکمة العالیة می‌گوید: «جسم در حد ذات پیوسته است که اگر گسسته بودی، قابل ابعاد

تحقیقات و پژوهش‌هایی که در علوم تجربی صورت پذیرفته است، به‌طور قطع ثابت شده است که این اجسام، آن‌گونه که به نظر می‌رسند، متصل و یک‌پارچه نیستند، بلکه از ذرات بسیار ریزی به نام اتم تشکیل شده‌اند و آن ذرات نیز به نوبه خود، مرکب از ذرات ریز دیگر به نام نوترون، الکترون و پروتون می‌باشند؛ اکنون سخن در آن است که خود این ذرات نیز آیا مرکب از ذرات دیگری هستند یا نه؟ این ذرات بسیار ریز فاصله‌ای بسیار بزرگ‌تر از حجم هر یک از آنها با یک‌دیگر دارند و پیوسته در حال حرکت و جابه‌جایی می‌باشند و هر جسمی مجموعه‌ای از تعداد بسیار زیادی از آن اجزا است. ما این مطلب را باید به عنوان اصل موضوع، از علوم تجربی اخذ کنیم و بحث‌های خود را بر آن مبتنی سازیم.

۴- نقد و بررسی نظریه شهرستانی^۱

شهرستانی، مانند حکما، معتقد است اجسام مشاهد، همان‌گونه که حس می‌یابد، اموری متصل و یک‌پارچه‌اند، نه مرکب از ذرات بسیار ریز. بنابراین، جسم اجزای

→ نبودی». اشکال این استدلال آن است که کسانی که جسم را مرکب از اجزائی که با فاصله در کنار هم قرار گرفته‌اند، می‌دانند، می‌گویند: اشیای محسوس تنها نزد حس قابل ابعاد هستند، نه در حقیقت امر. آنچه واقعاً دارای ابعاد است، همان اجزای تشکیل دهنده این اشیا است. در حقیقت نزاع بر سر آن است که آیا اشیای محسوس واقعاً و حقیقتاً جسم‌اند، یا مرکب از اجسام می‌باشند و یا نه جسم‌اند و نه مرکب از اجسام؟

۱. ابوالفتح محمد بن ابوالقاسم عبدالکریم، معروف به شهرستانی، فقیه و متکلم و عالم ادیان از دانشمندان اشعری که در «شهرستان» خراسان در سال ۴۷۹ هجری قمری زاده شد و در سال ۵۴۸ از دنیا برفت. وی نزد ابوالمظفر خوافی و ابونصر قشیری و ابوالقاسم سلمان بن ناصر انصاری و ابوالحسن علی بن احمد مدینی علم آموخت و در بحث و مناظره و وعظ و تذکیر از مشاهیر گردید. مدتی در خوارزم به سربرد و سه سال در بغداد زیست و پس از بازگشت از بغداد باقی عمر را در خراسان گذرانید و مدتی ملازم مجدالدین ابوالقاسم علی نقیب سادات ترمذ بود و دو کتاب خود الملل و النحل و المصارعه را به نام او تألیف کرد و سپس به خدمت سلطان سنجر پیوست و آن‌گاه به مولد خود «شهرستان» رفت و همان‌جا بود تا در گذشت. از دیگر آثار او نهاییه الاقدام است.

بالفعل ندارد، بلکه اجزایش بالقوه‌اند و این اجزای بالقوه نیز محدود و متناهی می‌باشند. به دیگر سخن: جسم قابل انقسام است، اما نه تا بی‌نهایت. بر این قول دو اشکال وارد می‌شود: یکی همان اشکالی که به نظریه حکما وارد آمد. یعنی ضعیف بودن ادله‌ای که برای اتصاف و یک‌پارچگی اجسام مشاهده اقامه شده است. دیگری اشکالی که بر نظریه اول و دوم وارد آمد و آن این که یک جسم حجم دار هر قدر هم که تقسیم شود، اجزای به دست آمده هم‌چنان دارای حجم خواهند بود، لذا انقسام‌پذیر می‌باشند؛ بنابراین، نمی‌توان اجزای بالقوه جسم را محدود و متناهی دانست، بلکه انقسام آن تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و حدّ یقف ندارد.

۵- نظریه ذی‌مقراطیس^۱

به باور ذی‌مقراطیس اجسام از ذرات بسیار ریز و سختی تشکیل شده‌اند که در خارج نمی‌توان آنها را تجزیه کرد، اما چون دارای حجم و امتدادند، قابل تجزیه وهمی و عقلی هستند.^۲

۱. یکی از بلند قدرترین حکمای یونان باستان است که در جمیع رشته‌های حقایق غور کرده، در آفاق و انفس سیر کامل به عمل آورده و آثار بسیار از خود گذاشته، اما چندان چیزی از آن باقی نمانده است. از جهت تبحر در علوم، او را در قرن پنج پیش از میلاد دارای همان مقام و منزلت دانسته‌اند که ارسطو در قرن چهار پیش از میلاد داشت. شیرین‌زبانی‌اش را نظیر افلاطون گفته‌اند و بر خلاف هرقلیطوس، طبعاً خوش‌بین و شاد بوده و حکیم خندان نامیده شده است. ذی‌مقراطیس به بخت و اتفاق قائل نیست و همه امور را علت و معلول یک‌دیگر و وقوع آنها را ضروری و جبری می‌داند. به عقیده او منشأ ادراکات حس است و حس ناشی از آن است که از اشیا و اجسام چیزهایی صادر شده و در فضا سیر نموده، به اعضای حاسه می‌رسند و آنها را متأثر و متحسس می‌سازند. (سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۸ و ۹).

۲. ذی‌مقراطیس عقیده داشت که همه اجسام مرکب از ذرات کوچک بی‌شمار و دارای ابعاد، ولی تقسیم‌ناپذیرند، که همه یک جنس‌اند و نوع اجسام، معلول اختلاف شکل و اندازه و وضع این اجزای لاینجزا، نسبت به یک‌دیگر است؛ هم‌چنین معتقد بود که وجود این ذرات ابدی است و دارای حرکت دوری ذاتی هستند. (ملکشاهی، شرح اشارات، ج ۱، ص ۵۱۴).

نظریه ذی مقرطیس در مجموع نظریه‌ای صحیح و قابل قبول است، منتها باید به دو نکته توجه داشت:

نکته نخست این که تعیین مصداقی این ذرات بسیار ریز که قابل انقسام خارجی نیستند، به عهده علوم تجربی است. مدت زمانی که این ذرات را همان اتم می‌دانستند، بعدها روشن شد که خود اتم متشکل از یک هسته و ذرات ریزی است که به دور آن می‌چرخد و اکنون روشن شده است که همان هسته نیز متشکل از ذرات دیگری است.

نکته دوم این که نظریه ذی مقرطیس نمی‌تواند وجود جسم را به عنوان یک جوهر ممتد و متصل و یک پارچه انکار کند؛ نهایت چیزی که از آن به دست می‌آید، آن است که این جوهر ممتد، اشیایی نیست که با حواس مشاهده می‌شود، بلکه ذرات بسیار ریزی است که از اجتماع آنها، این اشیا به وجود می‌آید.

في اثبات المادة الاولى والصورة الجسمية

إنَّ الجسمَ من حيثُ هوَ جسمٌ - ونَعْنى بِهِ ما يحدثُ فِيهِ الامتدادُ الجرميُّ أولاً وبالذاتِ - أمرٌ «بالفعلِ»، ومن حيثُ ما يمكنُ أن يُلحَقَ بِهِ شَيْءٌ من الصُورِ النَّوعِيَّةِ ولو احقَّها أمرٌ «بالقوةِ» وحيثيَّةُ الفعلِ غيرُ حيثيَّةِ القوةِ، لأنَّ الفعلَ متقومٌ بالوجدانِ والقوةُ متقومةٌ بالفقدانِ؛ فقيهُ جوهرٌ هوَ قوةُ الصُّورِ الجسمانيَّةِ، بحيثُ إنَّه ليسَ لَهُ منَ الفعليةِ الآ فعليةٌ أنَّه قوةٌ محضةٌ، وهذا نحوُ وجودِها، والجسميَّةُ التي بها الفعليةُ صورةٌ مقومةٌ لها؛ فتبيَّنَ أنَّ الجسمَ مؤلَّفٌ من مادَّةٍ وصورةٍ جسميَّةٍ؛ والمجموعُ المركَّبُ منهما هوَ الجسمُ.

ترجمه

جسم از آن جهت که جسم است - یعنی چیزی که خودش ذاتاً امتداد جرمی دارد [نه آن که به طفیل امر دیگری واجد امتداد شده باشد] - یک امر بالفعل و متحقق می باشد و از آن جهت که یکی از صورت های نوعی، همراه تبعاتش، می تواند به آن ملحق شود، امر بالقوه و استعداد صرف می باشد. از طرف دیگر، جهت فعلیت و تحقق، مغایر با جهت قوه و استعداد بوده [و ما بازای آنها مختلف است]، زیرا قوام فعلیت به وجدان و دارایی و قوام قوه به فقدان و نداری می باشد، نتیجه آن که جوهری در جسم است که استعداد محض و نحوه صورت های جسمانی بوده و به گونه ای است که هیچ فعلیتی جز استعداد محض و نحوه

وجودش جز این چیز دیگری نیست. و جسمیت که جنبه فعلیت و تحقق جسم را تأمین می‌کند، صورت قوام‌بخش آن می‌باشد. بنابراین، روشن می‌شود که جسم از ماده و صورت جسمانی تشکیل شده و در واقع مجموع مرکب از آن دو، همان جسم خواهد بود.

شرح و تفسیر

طرح مسئله

در مورد حقیقت جسم طبیعی، علاوه بر بحث‌ها و اختلاف نظرهایی که در فصل پیشین بدان اشاره شد، بحث دیگری نیز مطرح است، که از اهمیت سرشاری برخوردار می‌باشد. این بحث در میان خود حکما و فلاسفه مطرح است و آنها را به دو دسته تقسیم کرده است و آن این‌که: آیا جسم^۱، مرکب از ماده و صورت است یا بسیط می‌باشد؟

حکمای اشراقی بر آنند که جسم بسیط است؛ یعنی هر چه هست، همین جرم اتصالی است که یک واحد جوهری ممتد و یک واقعیت پیوسته را تشکیل می‌دهد. همین واقعیت جرمی و اتصالی است که قابلیت انقسام دارد. اما پیروان ارسطو، یعنی حکمای مشا معتقدند که جسم طبیعی مرکب است؛ یعنی بر این باورند که جرم اتصالی و صورت جوهری ممتد و کشش‌دار، که صورت جسمیه خوانده می‌شود، تمام حقیقت جسم نیست، بلکه نیمی از حقیقت آن است. جسم، مجموع مرکب از هیولا و صورت جسمیه است؛ یعنی آن‌چه ما آن را جرم اتصالی و واقعیت ممتد و

۱. البته حکما چون مصداق حقیقی جسم را همین اجسام طبیعی مشاهد و محسوس می‌دانسته‌اند، مانند سنگ و چوب و غیر آن، موضوع این بحث آنها نیز همان جسم طبیعی بوده است. اما اکنون که دانسته شد، مصداق حقیقی جسم، همان ذرات حجم‌دار بسیار ریزی است که اجسام طبیعی از آنها ترکیب می‌شوند، این بحث را باید در محور آن اجزا مطرح کرد. و الامر سهل.

کشش دار می‌خوانیم، به منزله پوششی است که یک واقعیت دیگر آن را به خود گرفته و آن واقعیت دیگر هیولا نام دارد.

از نظر حکمای اشراقی، ماده نخستین جهان، که ماده‌المواد و هیولای اولی نام دارد، همین صورت جسمیه است، که متصل واحد است. ولی از نظر مشائیان، صورت جسمیه غیر از ماده اصلی جهان است. ماده نخستین و اصلی جهان حقیقتی بی‌تعین‌تر و نامشخص‌تر از صورت جسمیه است. وجود ماده اولی را می‌توان با دلیل عقلی اثبات کرد، ولی هرگز نمی‌توان آن را از سایر اشیا، یعنی از صورت‌هایی که به خود می‌گیرد، عریان کرد و تنها تماشا نمود. به قول شیخ‌الرئیس مانند زن زشتی است که نمی‌خواهد چهره‌اش هویدا گردد و همواره چهره‌اش را با جامه خویش می‌پوشاند و تا جامه را عقب بزنی، آستین پیش می‌آورد و چهره‌اش را پنهان می‌کند.^۱

حکمای مشا هر یک از ماده و صورت جسمیه را نوع مستقلی از جوهر به شمار می‌آورند و جسم را که مرکب از آن دو است، نوع جدید و مستقلی از جوهر می‌دانند؛ از این رو، انواع جوهر را چنین بیان می‌کنند: عقل، نفس، ماده، صورت و جسم. اما حکمای اشراقی و وجود ماده را، به معنای جوهری که صرفاً پذیرنده صورت است و از خودش هیچ فعلیتی ندارد، منکراند و با انکار ماده و هیولی، جایی برای اثبات نوع دیگری از جوهر، که نخستین صورت برای هیولای اولی و فعلیت‌بخش به آن باشد، باقی نمی‌ماند. بنابراین، حکمای اشراقی، به جای سه نوع اخیر جوهر (یعنی ماده، صورت و جسم) تنها یک جوهر قرار می‌دهند و آن جوهر جسمانی است.

یک نکته

از آن چه گفتیم دانسته می‌شود که نزاع فوق بر سر وجود یا عدم وجود ماده اولی، به

معنای موجودی که ماده موجودات دیگر است، ولی خودش از ماده قبلی پدید نیامده و به اصطلاح، دارای «وجود ابداعی» و بی نیاز از علت مادی است، نمی باشد، زیرا ماده به معنای زمینه پیدایش موجود جدید و پذیرنده فعلیت آن، تقریباً مورد قبول همه فیلسوفان است؛ چنان که مثلاً آب را ماده بخار، یا خاک را ماده نبات و حیوان، یا دانه و هسته گیاه را ماده آن می نامند. هم چنین همه می پذیرند که نقطه آغاز جهان مادی، موجودی است که ماده موجودات دیگر می باشد و دیگر موجودات مادی از آن پدید آمده اند و آن موجود همان ماده المواد و هیولای اولی است.

بحث مشائیان با حکمای اشراقی بر سر آن است که آیا هیولای اولی جوهر فعلیت داری است که می توان آن را نوعی جوهر جسمانی دانست، یا این که قوه محض و فاقد هرگونه فعلیتی است و ویژگی آن تنها پذیرش صورت های جسمانی است؟ نظر پیروان ارسطو همین وجه دوم است، که بسیاری از بزرگان فلاسفه اسلامی، مانند فارابی، ابن سینا و میرداماد آن را پذیرفته اند و صدرالمتهلین و پیروان مکتب او از جمله علامه طباطبائی رحمته الله علیه از ایشان پیروی نموده اند.^۱

اثبات ماده اولی و صورت جسمیه

دلیلی که در متن برای اثبات ماده اولی و صورت جسمیه بیان شده است، برهان معروفی است که به «برهان قوه و فعل» موسوم است. مقدمات این دلیل را می توان به صورت ذیل بیان کرد:

۱- جسم از آن جهت که جسم است، یک امر بالفعل است. مقصود آن است که جسمیت جسم و ممتد بودن آن در سه جهت، چیزی است که جسم واقعاً واجد آن است و این ویژگی در آن فعلیت و خارجیت و تحقق دارد. اگر این ویژگی و

۱. ر.ک: آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۷۲.

خصوصیت در یک شیء، خارجیت و فعلیت نداشته باشد، آن شیء جسم نخواهد بود. (ان الجسم، من حیث هو جسم، امر بالفعل).

۲- هر جسمی قابلیت پذیرش صورت‌های نوعیه و اعراض گوناگون را دارد. آب تبدیل به بخار می‌شود، هسته درخت تبدیل به درخت می‌شود، نطفه تبدیل به علقه و علقه تبدیل به مضغه و مضغه، تبدیل به انسان می‌شود و هكذا. به طور کلی جهان ما جهان صیوررت و شدن است. هیچ چیزی نیست که در یک حالت و وضع ثابت باشد و لااقل امکان تغییر حالت و تغییر وضع و تبدیل به شیء دیگر در او نباشد. (ان الجسم يمكن ان يلحق به شیء من الصور النوعية ولو احقها).^۱

۳- جسم از آن جهت که می‌تواند صورت‌های نوعی و اعراض گوناگون را در خود بپذیرد، یک امر بالقوه است؛ یعنی چیزی است که می‌تواند چیز دیگری شود، ولی بالفعل آن چیز نیست؛ مثلاً نطفه از آن جهت که می‌تواند تبدیل به انسان شود، بالفعل انسان نیست، بلکه بالقوه انسان است، یعنی امکان و قوه انسان شدن را دارد. نطفه از این جهت، شیء خاص نیست، بلکه فقط می‌تواند شیء خاص بشود. (ان الجسم من حیث ما يمكن ان يلحق به شیء من الصور النوعية ولو احقها، امر بالقوة).

۴- حیثیت فعل، حیثیت وجدان و دارایی است، زیرا فعلیت اساساً مساوق با وجود بوده و وجود همان وجدان و دارایی است. جسم، از آن جهت که یک امر بالفعل است، واجد حالات، اوصاف و آثار خاصی است؛ مثلاً در جهات سه گانه امتداد دارد، شاغل مکان (مکان مند) است و... (الفعل متقومة بالوجدان).

۵- حیثیت قوه، حیثیت فقدان و نداری است؛ به عبارت دقیق‌تر، حیثیت قوه، ملازم با فقدان و نداری و عدم می‌باشد.^۲ چنان‌که گفتیم، شیء از آن جهت بالقوه است

۱. این مقدمه صریحاً در متن ذکر نشده است، بلکه در ضمن مقدمه سوم آمده است.

۲. چنان‌که مؤلف رحمه الله در نهاية الحکمة، ص ۹۹ فرموده‌اند: «والقوة تلازم الفقدان». سرّ دقیق‌تر بودن این تعبیر آن

که چیزی را ندارد، اما می‌توان واجد آن گردد. پس قوه چیزی بودن و امکان تبدیل شدن به چیزی، ملازم با نداشتن آن چیز می‌باشد. (القوة متقومة بالفقدان).

۶- وجدان و دارایی با فقدان و نداری، دو حیثیت مقابل را تشکیل می‌دهند و هرگز نمی‌توان آنها را در خارج یکی دانست. بنابراین، حیثیت فعل با حیثیت قوه، در خارج دو حیثیت جداگانه را تشکیل می‌دهند و ممکن نیست هر دو، یک چیز باشند. هر یک از این دو حیثیت باید ملاک جداگانه و ویژه‌ای داشته باشد. حیثیتی که ملاک بالفعل بودن شیء است، نمی‌تواند عیناً همان ملاک بالقوه بودن آن باشد، زیرا این دو حیثیت با یکدیگر، نوعی تعاند و تقابل دارند. (وحیثیة الفعل غیر حیثیة القوة).

نتیجه مقدمات فوق آن است که هر جسمی، مرکب از دو امر عینی متباین می‌باشد و چون ممکن نیست که وجود جوهر، مرکب از دو عرض، یا یک جوهر و یک عرض باشد، ناچار دارای دو جزء جوهری خواهد بود که یکی حیثیت فعلیت و دیگری حیثیت قوه آن می‌باشد. جوهری که حیثیتش فعلیت است، همان صورت و جوهری که حیثیتش قوه است، همان ماده است.

مادة اولی ومادة ثانیة

تتمة: فهذه هي المادة الشائعة في الموجودات الجسمانية جميعاً، وتسمى المادة الأولى والهيولي الأولى.

ثم هي مع الصورة الجسمانية مادة قابلة للصورة النوعية اللاحقة، وتسمى المادة الثانية.

→ است که: قوه خودش یک امر موجود است، لذا نمی‌توان آن را عین فقدان و عدم دانست، بلکه ملازم با فقدان و عدم چیزی است که شیء نسبت به آن بالقوه است.

ترجمه

جوهر مذکور همان ماده‌ای است که در همه موجودات جسمانی حضور دارد و به آن ماده نخستین و هیولای نخستین گویند.

سپس همین جوهر، با پیوستن به صورت جسمی، ماده‌ای را تشکیل می‌دهد که صورت‌های نوعیه ملحق شونده به جسم را می‌پذیرد و به آن ماده دوم گویند.

شرح و تفسیر

از آن‌چه تاکنون گفته شد، دانسته می‌شود که «ماده اولی» جوهری است مبهم و بدون تحصل، که خود چیزی جز قوه پذیرش فعلیت‌های دیگر نیست. لذا «ماده اولی» هرگز به تنهایی و بدون انضمام «صورت» به آن، امکان تحقق ندارد. ماده اولی از ضعیف‌ترین درجه وجود برخوردار است.^۱

نخستین صورتی که به ماده اولی ضمیمه می‌شود، همان صورت جسمیه است و این دو در واقع ملازم یک‌دیگرند و هرگز از هم منفک نمی‌شوند. اما در عین حال قدما معتقد بودند هرگز جسم مطلق وجود ندارد؛ یعنی چیزی که فقط جسم باشد و به صورت هیچ یک از عناصر یا مرکبات نباشد.

بنابراین، جسم (هیولی + صورت جسمیه) خود ماده ثانیه برای صورت‌های نوعیه‌ای می‌شود که به آن ملحق می‌گردد. نخستین صورت‌های نوعی ملحق به جسم، همان عناصر است که به عقیده قدما عبارتند از: آب و خاک و آتش و هوا. پس جسم،

۱. و به همین سبب است که صدرالمتألهین در پاره‌ای از موارد هیولی را «امری عذمی» نامیده و در برخی از موارد آن را به عنوان سایه‌ای یاد کرده که عقل برای موجودات جسمانی در نظر می‌گیرد، ولی وجود حقیقی ندارد؛ چنان‌که مفهوم «سایه» از روشنایی ضعیف انتزاع می‌شود و وجودی ورای نور ندارد. (ر.ک: اسفند، ج ۵، ص ۱۴۶؛ و مبدأ و معاد، ص ۲۶۵).

ماده ثانیه است برای خاک و مجموع جسم و صورت خاکی، ماده ثانیه است برای نبات و مجموع آنها ماده ثانیه است برای حیوان و به همین ترتیب.^۱

۱. از توضیح فوق دانسته می شود که مقصود از «ثانی» در اصطلاح «ماده ثانیه»، «ما لیس بأول» است؛ لذا به ماده سوم و چهارم نیز «ماده ثانیه» گفته می شود.

فی اثباتِ الصورِ النوعية

الأجسامُ الموجودةُ في الخارجِ تختلفُ اختلافاً بيّناً من حيثُ الأفعالِ والآثارِ، وهذه الأفعالُ لها مبدأٌ جوهریٌّ لا محالةٌ؛ وليسَ هو المادَّةُ الأولى، لأنَّ شأنها القبولُ والانفعالُ دونَ الفعلِ؛ ولا الجسمیةَ المشتركةَ، لأنَّها واحدةٌ مشتركةٌ وهذه الأفعالُ كثيرةٌ مختلفةٌ؛ فلها مبادئٌ مختلفةٌ؛ ولو كانتَ هذه المبادئُ اعراضاً مختلفةً وحبَّ إنتهاؤها إلى جواهرٍ مختلفةٍ؛ وليستَ هي الجسمیةَ لما سمعتَ من اشتراكِها بینَ الجميعِ؛ فهي جواهرٌ متنوعةٌ تتنوَّعُ بها الأجسامُ، تسمَّى «الصورَ النوعیةَ».

ترجمه

اجسامی که در خارج موجودند، از جهت افعال و آثارشان، اختلاف روشنی با یکدیگر دارند، این آثار لزوماً برخاسته از یک مبدأ جوهری است و آن مبدأ را نمی‌توان ماده نخستین دانست، چرا که منزلتش فقط پذیرش و انفعال است، نه تأثیر و فعل. از طرف دیگر، صورت جسمی، که مشترک بین همه اجسام است، نیز نمی‌تواند مبدأ آن آثار باشد، زیرا این آثار گوناگونند و لذا مبادی گوناگونی را نیز می‌طلبند، حال آن‌که صورت جسمی یک امر مشترک بین همه اجسام است.

حال اگر مبادی این افعال و آثار را اعراض مختلف در نظر بگیریم، باز باید در پی مبادی برای همان اعراض بر آییم و تا به یک مبدأ جوهری نرسیم، کار پایان نمی‌یابد، اما نه صورت جسمی، زیرا دانستیم صورت، مشترک بین همه اجسام است. در نتیجه، آن مبادی، جواهر گوناگونی‌اند که اجسام را در قالب انواع مختلف در می‌آورند و «صورت نوعی» نامیده می‌شوند.

ترجمه و شرح

آیا هویت و ذات همه اجسام یکی است؟

موضوع سخن در این فصل «صورت نوعیه» است. تاکنون دانستیم که اجسام پیرامون ما، با همه اختلاف و گوناگونی‌ها، در این جهت با هم مشترک‌اند که «جسم»‌اند؛ یعنی جوهری که در سه جهت امتداد دارد. هم‌چنین دانستیم که هر یک از این اجسام، از دو جزء تشکیل شده است: ماده و صورت جسمیه. ماده، جوهری است کاملاً مبهم و بدون تعیین که به تنهایی نمی‌تواند موجود گردد و صورت جسمیه مقوم ماده و فعلیت بخش آن است و جسم بودن جسم، بسته به همان صورت جسمیه آن است.

سؤالی که در این جا مطرح می‌شود آن است که آیا هویت و ذات و ماهیت همه اجسام پیرامون ما یک‌سان بوده و هیچ اختلاف جوهری و ذاتی با یک‌دیگر ندارند و تنها اختلافشان در اعراض و آثار و خواص لاحق به آنها است؟ یا آن‌که این اشیا اختلاف ذاتی و جوهری با یک‌دیگر دارند و به همین دلیل، آثار و خواص مختلفی از آنها سر می‌زند و هر یک ویژگی‌های خاص خود را دارند؟ در این جا آرا و نظریات گوناگونی ارائه شده است:

نظریه ذی‌مقراطیس و تابعان او

۱- ذی‌مقراطیس - چنان‌که دانستیم - بر آن بود که تمام اشیای پیرامون ما از ذرات

بسیار ریزی تشکیل شده است که دارای جنس و ماهیت واحدی می‌باشند. این ذرات ریز شکل‌های مختلفی دارند و در اجسام مختلف، آرایش‌های گوناگونی به خود می‌گیرند. در نظر او، همهٔ اختلافاتی که در میان اجسام مشاهده می‌شود، معلول اختلاف شکل و آرایش این ذرات است. بنابراین، اختلاف ذاتی و ماهوی میان اجسام وجود ندارد. این نظریه در سده‌های اخیر طرفداران فراوانی پیدا کرد و از آن به نظریهٔ «مکانیسم» تعبیر می‌شود.

نظریهٔ حکمای اشراقی

۲- حکمای اشراقی، اختلاف اجسام گوناگون را تنها یک اختلاف عرضی می‌دانستند، نه اختلاف جوهری؛ به تعبیر دیگر: صورت‌های نوعی‌ای که مایهٔ اختلاف اجسام می‌گردد، در نظر ایشان جوهر نیست، بلکه عرض است. حکمای اشراقی در واقع، هر امر حال در جسم را عرض می‌دانند و معتقدند جوهر، هرگز حال در چیز دیگری نخواهد بود.

نظریهٔ حکمای مشا

۳- بنابر نظریهٔ معروف میان حکمای مشا - که از زمان ارسطو تاکنون طرفداران فراوانی دارد - منشأ همهٔ اختلاف‌های اجسام پیرامون ما، در صورت‌های جوهری است که بر اجسام گوناگون عارض می‌شود. بنابراین، اجسامی نظیر آهن، سدیم، کربن و... اختلاف ذاتی و جوهری با یکدیگر دارند و ماهیات آنها مختلف می‌باشد.

اثبات صور نوعیه

دلیلی که در متن بیان شده است، از نوع برهان سبر و تقسیم است؛ یعنی تمام احتمالات ممکن مطرح و یکی یکی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد و نهایتاً یک

احتمال از میان آنها باقی می ماند، چون دیگر احتمالات ابطال شد، لاجرم همان احتمال باقی مانده اثبات می شود. این برهان بدین صورت تقریر می شود:

اجسام پیرامون ما دارای آثار، خواص و عوارض گوناگون است: عناصر - که بسیط ترین اجسام اند - دارای ویژگی های مختلفی می باشند و هر کدام وزن و رنگ مخصوص، نقطه ذوب و احتراق مخصوص، میل ترکیبی مخصوص، درجه مقاومت مخصوص و هزاران هزار ویژگی خاص خود را دارد. منشأ و مبدأ این اختلافات و آنچه این آثار و خواص، بدون واسطه از آن صادر می گردد، یا همان ماده اولی است، یا صورت جسمیه، یا اعراض مختلفی که به جسم ملحق می شود، یا یک امر مفارق و مجرد^۱ و یا یک امر جوهری که با جسم متحد می شود. اینک به بررسی هر یک از این احتمالات می پردازیم:

- ۱ - نمی توان ماده اولی را منشأ و مبدأ آثار خاص اجسام دانست، زیرا ماده اولی جوهری مبهم و بدون تعیین بوده و تنها خاصیتش قبول و پذیرش فعلیت است و هرگز خودش مبدأ و منشأ یک فعلیت نمی باشد. علاوه بر آن که این ماده در همه اجسام مشترک بوده و آثار مختلف را نمی توان به امر واحد مشترک، مستند ساخت.
- ۲ - صورت جسمیه نیز نمی تواند منشأ آثار گوناگون و مختلف اجسام باشد، زیرا صورت جسمیه نیز مانند ماده اولی در همه اجسام حضور دارد و مشترک میان همه آنهاست و از امر واحد نمی توان آثار و خواص گوناگون و متنوع انتظار داشت.
- ۳ - اعراض لاحق به جسم را نیز نمی توان مبدأ این آثار دانست؛ بدین صورت که هر اثری به واسطه اثر پیش از خودش تخصص یافته باشد و اثر سابق، زمینه به وجود آمدن اثر بعدی را فراهم سازد، زیرا همین سؤال در مورد اثر پیشین مطرح می شود که: چه چیز باعث شد آن اثر خاص بر آن جسم عارض شود؟ و اگر آن را هم به عرض

۱. این احتمال در متن نیامده است، اما در نهاية الحكمة مؤلف آن را ذکر کرده است.

پیش از خودش مستند کنیم، همین سؤال در مورد آن نیز تکرار می‌شود؛ در نتیجه دور و یا تسلسل لازم می‌آید.

استاد مطهری در این باره می‌گوید:

فرضیه عرض بودن قوه [و نیرویی که مبدأ خواص مختلف اجسام است] باطل است، زیرا با این فرضیه، آن چیزی که آن را قوه نامیدیم و می‌خواهیم خواص و آثار را با او توجیه کنیم، در ردیف خواص و آثار درمی‌آید، که احتیاج دارد با یک قوه دیگر توجیه شود؛ به عبارت دیگر، اگر کسی بگوید: خود قوه خاصیتی است از خواص ماده^۱ و از خود ماده ناشی شده است، در جواب گفته می‌شود: ماده به حکم این که در همه جا یکسان است، اگر منشأ قوه می‌بود، قوه یکسانی به وجود می‌آورد. به علاوه، ما از آن جهت مجبوریم به وجود قوه اذعان کنیم که ماده صلاحیت ندارد منشأ آثار مختلف و متنوع شمرده شود. پس چگونه می‌توانیم ماده یک‌نواخت را منشأ قوای مختلف بدانیم؟

و اما این که قوه دیگری منشأ قوه‌های مفروض باشد، نقل کلام به خود آن قوه می‌شود که او چیست؟ آیا او نیز خاصیتی است که به ماده داده شده است، یا چیز دیگر است؟ و به فرض این که آن را خاصیت فرض کنیم، سؤال عود می‌کند.^۲

۴- علت مفارق و مجرد از ماده نیز نمی‌تواند مبدأ مباشر و بدون واسطه آثار متنوع اجسام باشد، زیرا نسبت علت مجرد به همه اجسام یکسان است و اگر در ذات و ماهیت اجسام تفاوتی نباشد، از آن مبدأ، فیض واحدی افاضه می‌گردد.

۵- چون تمام فرض‌های پیشین باطل است، باید بپذیریم که مبدأ و منشأ آثار

۱. مقصود از ماده در کلام استاد همان جسم است، نه هیولای اولی.

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۱۳۵.

گوناگون اجسام، صورت‌های جوهری است که در جسم حلول کرده و با آن متحد می‌گردد. این صورت‌ها در مرتبه ذات جسم و متحد با جسم است و در نتیجه اجسام را در قالب ماهیات گوناگون و انواع مختلف در می‌آورد. بنابراین:

علت این‌که فلاسفه و حکما جمادات و نباتات و حیوانات را به انواع مختلف تقسیم کرده‌اند و میان آنها اختلاف ذاتی و جوهری قائل شده‌اند، کشف قوه‌ای [= مبدأ و منشأ آثار و خواص جسم] علاوه بر ماده [= جسم] بوده است و دیگر این‌که قوه را نه به صورت عنصر مستقل و جدا از ماده می‌توان قبول کرد، نه به صورت عرض و خاصیت ماده، بلکه تنها او را به صورت چیزی که ذات ماده متحول و متکامل به او می‌شود، باید پذیرفت و چون قوه‌ها گوناگون و متنوع است، ماده با هر قوه‌ای نوع به‌خصوصی می‌شود. ماده جسمانی به صورت هر یک از عناصر که در آید، جوهر خود را عوض می‌کند و عناصر به صورت هر مرکبی که در می‌آیند، چیز دیگری می‌شوند و نه این‌که با حفظ کیان و ماهیت خود تنها خاصیت دیگر پیدا می‌کنند.^۱

نخستین صور نوعیه

تتمة: أوَّل ما تنوعُ الجواهرُ الماديَّةُ، بعدَ الجسميَّةِ المشتركةِ، إنّما هو بالصورِ النوعيَّةِ التي تتكونُ بها العناصرُ؛ ثم العناصرُ موادُّ لصورٍ أُخرى تلحقُ بها. وكان القدا من علماء الطبيعة يعدُّونَ العناصرَ أربعا، وأخذَ الالهيونَ ذلكَ أصلاً موضوعاً؛ وقد أنّهاها الباحثونَ أخيراً إلى ما يقربُ من مائةٍ ويضعُ عنصرٍ.

ترجمه

جوهرهای مادی در اولین مرحله، پس از صورت جسمی مشترک، توسط صور نوعی

۱. همان، ص ۱۳۴ و ۱۳۵.

به وجود آورندهٔ عناصر به انواع مختلف تبدیل می‌شوند و سپس همین عناصر، مادهٔ صورت‌های دیگری می‌شوند که به آنها ملحق می‌گردند. دانشمندان علوم طبیعی در زمان‌های پیشین شمار عناصر را به چهار می‌رساندند و فلاسفهٔ الهی نیز آن را به عنوان یک اصل موضوع از ایشان پذیرفته بودند، اما اخیراً پژوهندگان تعداد آنها را به نزدیک صد و اندی رسانده‌اند.

شرح و تفسیر

چنان‌که پیش از این بیان شد، نزد قدما هیچ‌گاه جسم به‌طور مطلق و بی‌آن‌که صورت نوعی خاصی داشته باشد، وجود خارجی ندارد؛ یعنی چیزی وجود ندارد که فقط جسم باشد و نه چیز دیگر. جسم همیشه در قالب نوع خاصی جلوه‌گر می‌شود. در نظر ایشان نخستین صورت‌های نوعی که به جسم^۱ می‌پیوندد، چهار صورت است: صورت آبی، خاکی، ناری، بخاری.

از ترکیب و اتحاد این چهار صورت با جسم، عناصر اربعه، یعنی آب، خاک، آتش و هوا که هر یک دارای ویژگی‌های خاص خود می‌باشند، به وجود می‌آید. به این عناصر «اسطقس»، «ارکان نخستین» و «اصول کون و فساد» نیز گفته می‌شود. شیخ‌الرئیس در بیان این عناصر چهارگانه می‌گوید:

جسمی که در طبع خود به نهایت گرمی رسیده باشد، «آتش» است؛ و آن‌چه به طبع خود به نهایت سردی رسیده باشد، «آب» است، آن‌چه به نهایت روانی برسد، «هوا» است و آن‌چه به نهایت بسته شدن و جمود برسد، «خاک» است. هوا نسبت به آب، گرم و لطیف است و آب وقتی گرم و لطیف شود، هوا می‌گردد و خاک وقتی تنها با

۱. مقصود از جسم، خصوص اجسام ارضی است، زیرا اجسام فلکی در نظر قدما به گونه‌ای دیگراند و از جنس دیگری می‌باشند، لذا قابل خرق و التیام نمی‌باشند، و کون و فساد در آنها راه ندارد، نزد قدما افلاک از عنصر اثیر تشکیل شده‌اند.

طبع خود باشد و به سببی گرم نشود، سرد است و آتش وقتی خاموش شود و گرما از وی جدا گردد، از آن جسم سخت خاکی پدید آید، که ابرهای صاعقه دار آنها را پرتاب می‌کنند. پس این چهار عنصر به حسب صورت مختلفند و به همین سبب آتش جای هوا قرار نمی‌گیرد؛ آب جای هوا نمی‌نشیند و هوا جای آب واقع نمی‌شود، و این معنا در اطراف عناصر روشن تر است.^۱

به عقیده قدما از ترکیب این عناصر با یکدیگر به نسبت‌های مختلف و گوناگون، سایر مرکبات پدید می‌آیند. مرکبات نزد ایشان بر سه قسم است: یکی مرکبی که دارای صورت بدون نفس است، که به آن «معدن» گفته می‌شود. دوم مرکبی که دارای نفس نباتی است؛ یعنی دارای صورتی است که قوه تغذیه و رشد و نمو و تولید مثل در آن موجود است، ولی حس و حرکت ارادی ندارد. قسم سوم مرکبی که دارای نفس حیوانی است و علاوه بر قوایی که برشمردیم، حس و حرکت ارادی نیز دارد. این سه قسم، یعنی معدن، نبات و حیوان، موالیذ ثلاث نامیده می‌شوند. شیخ‌الرئیس در این باره می‌گوید:

با مزاج‌هایی که در این عناصر به نسبت‌های گوناگون موجود است و آن نسبت‌ها برای آفرینش صورت‌های مختلف آماده‌اند، از آنها موجودات گوناگون، مانند معدنیات و نبات و حیوان به اجناس و انواع خود پدید می‌آید.^۲

در هر حال این مطالب و بسیاری دیگر از مطالبی که در طبیعیات قدیم مطرح بوده است، هم اکنون ابطال گشته و جای خود را به نظریات جدید داده است. لذا باید آن مبانی و اصول ابطال شده را از فلسفه بیرون کرد و مسائل فلسفی را با توجه به ره‌آوردهای جدید علوم تجربی تنظیم نمود.

۱. اشارات و تبیها، نمط دوم، فصل نوزدهم.

۲. همان، فصل بیست و سوم.

في تلازم المادة والصورة

المادة الأولى والصورة متلازمتان لا تنفك أحدهما عن الأخرى. أما أن المادة لا تتعزى عن الصورة، فلأن المادة الأولى حقيقتها أنها بالقوة من جميع الجهات، فلا توجد الا متقومةً بفعليّة جوهريّة متحدة بها، اذ لا تحقق لوجودٍ إلا بفعليّة، والجوهرُ الفعليُّ الذي هذا شأنه هو الصورة؛ فإذن المطلوبُ ثابتٌ.

ترجمه

ماده نخستین و صورت همیشه همراه هم بوده و هرگز از یک دیگر جدا نمی‌شوند. اما این که ماده از صورت جدا نمی‌شود، بدان دلیل است که حقیقت ماده نخستین، چیزی جز قوه و استعداد محض نیست و از این رو برای تحقق یافتن باید به یک فعلیت جوهری اتکا داشته باشد، تا با آن متحد گردد، زیرا هیچ موجودی بدون فعلیت، تحقق نمی‌یابد و از طرف دیگر، تنها صورت است که می‌تواند چنین نقشی را ایفا کند؛ بنابراین بخش اول مدعا ثابت می‌گردد.

شرح و تفسیر

عدم انفکاک ماده از صورت

در این فصل دو مطلب اثبات می‌شود: یکی این که ماده و هیولای اولی همیشه

ملازم و همراه با صورت است و هرگز بدون صورت موجود نمی‌گردد؛ دیگر این که صورت نیز همیشه در وجود و تحقق خود ملازم با ماده می‌باشد.

برای اثبات مطلب نخست توجه به دو اصل زیر کافی است:

۱- ماده اولی جوهری است که هیچ فعلیتی از خود ندارد و چیزی نیست جز امکان شدن؛ امکان این که این شیء باشد، یا آن شیء باشد، قوه محض و امکان صرف است. فرقی با عدم آن است که عدم نه تنها فعلیت چیزی نیست، بلکه قوه و امکان چیزی نیز نمی‌باشد، اما ماده اگر چه فعلیت چیزی نیست، امکان و قوه اشیا است. لذا در وصف آن گفته‌اند: «المادة لا فعلية لها الا فعلية أنها قوه الأشياء». از این جا دانسته می‌شود که ماده ذاتاً یک امر مبهم و بدون تحصل و تعین است و اگر ذاتاً تحصل و تعین داشته باشد، از قبول و پذیرش تحصل و تعین دیگر ابا و امتناع داشت، زیرا هرگز دو تحصل و دو تعین و خلاصه دو فعلیت در یک موجود جمع نمی‌شود.

۲- وجود، مساوی و مساوق با فعلیت است و هرگز موجودیت با عدم فعلیت جمع نمی‌شود، همان‌گونه که وجود، تعین و تحصل از هم جدایی ناپذیرند.

بنابراین، ماده برای آن که موجود شود و در خارج تحقق یابد، نیازمند جوهر دیگری است که ذاتاً بالفعل و متحصل باشد و با انضمام و اتحادش با ماده، به آن فعلیت و تحصل بدهد و این جوهر همان صورت است. در نتیجه: ماده همیشه در وجود خارجی خود ملازم و همراه با صورت می‌باشد.^۱

عدم انفکاک صورت از ماده

وَأَمَّا أَنْ الصُّورَ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تُقَارَنَ الْمَادَّةَ لَا تَتَجَرَّدُ عَنْهَا، فَلَأَنَّ شَيْئاً مِنَ الْأَنْوَاعِ

۱. برهان یاد شده را می‌توان به صورت دو برهان مجزا در آورد که حد وسط در یکی، فعلیت در برابر قوه است و در دیگری، تحصل و تعین در برابر ابهام و عدم تعین.

التي ينالها الحس والتجربة لا يخلو من قوّة التغيّر وامكان الانفعال، وهذا أصل موضوع مأخوذ من العلوم الطبيعيّة، وما فيه القوّة والامكان لا يخلو من مادّة؛ فإذن المطلوب ثابت.

ترجمه

و اما این که صورتی که شأنیت مقارنت با ماده را دارد، از آن جدا نمی‌گردد، بدان دلیل است که هر نوعی که حس و تجربه بدان دست یافته، به نحوی مستعد تغییر و قابل تحول بوده است. این یک اصل موضوع است که از علوم طبیعی گرفته شده است. و از طرفی هر چه دارای قوه و استعداد باشد، از ماده خالی نخواهد بود. بنابراین، بخش دوم مدعا هم ثابت می‌شود.

شرح و تفسیر

در این قسمت عدم انفکاک صورت جسمی و انواع مندرج در آن از ماده بیان می‌شود. برهانی که بر این مدعا اقامه شده است، از دو مقدمه تشکیل می‌شود؛ مقدمه اول یک اصل تجربی و مأخوذ از علوم طبیعی می‌باشد؛ مطلب دوم هم یک اصل فلسفی و عقلی است. این دو مقدمه عبارتند از:

۱- تمام اشیا و اجسامی که در اطراف خود مشاهده می‌کنیم، قابلیت و امکان تغییر و تحول و تبدیل شدن به اشیا دیگر را دارند. و چنان که مؤلف در *نهاية الحكمة* آورده است: «جسم، به هر صورت که باشد، عوارض مفارق گوناگونی از اقسام حرکات، کم، کیف، این، وضع و مقوله‌های عرضی دیگر، بر آن عارض می‌گردد و صورت‌های نوعی مختلفی نیز متعاقباً بر آن وارد می‌شود.»^۱

۱. *نهاية الحكمة*، فصل ششم از مرحله ششم.

۲- شیئی که امکان تبدیل شدن به شیء دیگر در آن باشد و قانون صیوروت و حرکت در مورد آن جاری و ساری باشد، بدون ماده نخواهد بود. این مقدمه در فصل چهارم به طور کامل تبیین شد.

بنابراین، صورت جسمی و تمام صورت‌های نوعی مندرج در آن، مقارن و همراه با ماده و هیولی می‌باشند.

دو نکته

۱- باید توجه داشت که فرقی اساسی میان نحوه عدم انفکاک ماده از صورت، با نحوه عدم انفکاک صورت از ماده وجود دارد و آن این‌که: ماده عقلاً از صورت انفکاک‌پذیر نیست؛ یعنی امکان ندارد ماده اولی بدون صورت تحقق یابد، زیرا معنایش آن است که چیزی که قوه و ابهام محض است، بدون آن‌که از چیزی کسب فعلیت و تعیین کند، وجود یابد و این محال است.

اما انفکاک صورت از ماده عقلاً محال نیست؛ نهایتش آن است که چنین صورتی امکان تبدیل و تحول و صیوروت نخواهد داشت و ثبات محض بر آن حاکم خواهد بود. ولی چون صورت‌هایی که در جهان پیرامون ما وجود دارد، همگی متحول و دگرگون شونده‌اند، حکم به عدم انفکاک آنها از ماده می‌کنیم.

استاد مطهری در این باره می‌گوید:

این دو حالت [= فعلیت و قوه شدن] از یک‌دیگر قابل تفکیک می‌باشند؛ یعنی ممکن بود اشیا فقط همان چیزی باشند که هستند، ولی امکان شیء دیگر شدن در آنها نباشد و در این صورت مثلاً آب فقط آب بود و بالقوه هوا نبود و نطفه فقط نطفه بود و بالقوه انسان نبود.^۱

۱. شرح مختصر منظومه، ج ۲، ص ۲۰۷.

۲- مؤلف رحمته در مقام بیان عدم انفکاک صورت از ماده، صورت را به نحو مقید آورده و گفته‌اند: «و اما ان الصور التي من شأنها ان تقارن المادة لا تتجرد عنها». بنابراین، مدعا فقط در مورد دسته خاصی از صورت‌هاست و آن صورت‌هایی است که شأنیت تقارن با ماده را دارند. اما این ویژگی در مورد چه صورت‌هایی صادق است؟ شاید کلام ایشان در نه‌ایة الحکمة مبین مقصودشان باشد. در آن‌جا ابتدا دو دلیل بر عدم انفکاک صورت جسمی از ماده اقامه می‌کنند و آن‌گاه می‌گویند: «واعلم ان المسألة و ان عقدت فی تجرّد الصورة الجسمیة، لکنّ الدلیل یجری فی کل صورة فی امکانها ان یلحقها کمالات طارئة». ^۱ بنابراین می‌توان گفت، مقصود از صورت‌هایی که شأنیت تقارن با ماده را دارند، همان صورت‌هایی است که امکان پیوستن کمالات جدید به آنها وجود دارد. البته انفکاک چنین صورتی از ماده عقلاً محال است.

الفصل السابع

في أنّ كلاً من المادّة والصورة محتاجة الى الأخرى

بيان ذلك أمّا اجمالاً: فإنّ التركيب بين المادّة والصورة تركيب حقيقيّ اتحاديّ، ذو وحدة حقيقيّة، وقد تقدّم أنّ بعض اجزاء المركّب الحقيقيّ محتاج الى بعض.

ترجمه

بيان اجمالی این مطلب آن است که: ترکیب بین ماده و صورت، یک ترکیب حقیقی اتحادی است، با یک وحدت واقعی و قبلاً گذشت^۱ که اجزای مرکب حقیقی محتاج یکدیگرند.

شرح و تفسیر

رابطه مطالب این فصل با فصل پیشین

مؤلف رحمته پس از بیان ملازمه میان ماده و صورت و این که این دو هرگز منفک و جدا از هم وجود نمی یابند، در این فصل به اثبات این مطلب می پردازند که هر یک از ماده

۱. ر.ک: فصل ششم از بخش پنجم.

و صورت نیازمند دیگری می‌باشد؛ هم ماده به صورت محتاج و نیازمند است و هم صورت به ماده احتیاج دارد، اما نحوهٔ نیاز صورت و ماده به هم دیگر تفاوت دارد و این نکته در طی بحث کاملاً توضیح داده می‌شود.

چنان‌که روشن است، بحث پیشین، ما را از بحث فعلی بی‌نیاز نمی‌کند، چرا که تلازم میان دو شیء، اعم از نیازمندی و افتقار هر یک از آنها به دیگری است؛ چنان‌که علت تامه و معلول ملازم یک‌دیگرند، اما علت تامه نیازی به معلول ندارد، هم‌چنین دو معلول یک علت، ملازم با یک‌دیگرند، اما هیچ‌کدام نیازمند دیگری نیست، بلکه هر دو محتاج شیء سوم می‌باشند. البتّه برهانی که برای اثبات عدم انفکاک ماده از صورت در فصل پیشین بیان شد، مبتنی بر نیازمند بودن ماده به صورت است و از این جهت بخشی از مدعای این فصل، مبنای اثبات یک قسمت از مدعای فصل پیشین قرار گرفته است. از این رو، تقدیم این فصل بر فصل پیشین مناسب‌تر می‌نمود، اگر چه در این صورت، اساساً نیازی به انعقاد آن فصل نخواهد بود.

در هر حال، مؤلف رحمته‌الله نیازمندی ماده و صورت به یک‌دیگر را با دو بیان اثبات می‌کند، که نخستین آنها اجمالی و دیگری تفصیلی است.

بیان اجمالی نیازمندی ماده و صورت به یک‌دیگر

این بیان مبتنی بر دو مقدمه است: ۱- ترکیب میان ماده و صورت، یک ترکیب حقیقی است. ۲- اجزای مرکب حقیقی نیازمند یک‌دیگرند. در نتیجه، ماده و صورت نیازمند یک‌دیگر خواهند بود.

توضیح مقدمهٔ نخست: چنان‌که پیش از این به تفصیل گذشت،^۱ ترکیب به‌طور کلی

۱. ر.ک: فصل ششم از مرحله پنجم.

بر دو قسم است: ترکیب حقیقی و اعتباری. ویژگی ترکیب حقیقی آن است که: وحدت میان اجزا، یک وحدت حقیقی و واقعی است؛ یعنی از مجموع اجزا پدیده جدیدی به وجود می آید که آثار خاص خرد را دارد. به دیگر سخن، مرکب حقیقی واقعاً موجود واحد است، نه آنکه مجازاً این گونه بوده و در حقیقت متعدد و متکثر بوده باشد، بر خلاف ترکیب اعتباری. ترکیب میان ماده و صورت نیز از این قبیل است، زیرا از مجموع آن دو، ماهیت نوعی واحد - که طبعاً دارای وجود واحد است - تشکیل می شود.

توضیح مقدمه دوم: اگر اجزای مرکب حقیقی نیاز وجودی به یکدیگر نداشته و هر کدام مستقل از دیگری باشد، امکان ندارد که از ترکیب آن دو، شیء واحد با وجود واحد پدید آید، بلکه مرکبی که اجزایش مستقل از یکدیگر موجود توانند بود، در واقع دو یا چند موجود (بسته به تعداد اجزایش) است، نه یک موجود. به دیگر سخن: آن مرکب، اعتباری است، نه حقیقی. چنانکه پیش از این نیز بیان شد، نیازمند بودن اجزای مرکب حقیقی به یکدیگر نزد فلاسفه یک اصل بدیهی است و احتیاج به اثبات ندارد، بلکه کافی است تصور روشنی از ترکیب حقیقی داشته باشیم تا به این مطلب اذعان کنیم.

دو نکته

۱- کسانی که جسم را مرکب از ماده و صورت می دانند، اگر چه اتفاق نظر دارند که ترکیب میان آن دو، ترکیب حقیقی است - چرا که همه معتقدند از ترکیب آن دو، ماهیت واحد - که طبعاً وجود واحدی دارد - تشکیل می شود - اما در این که آیا ترکیب آن دو اتحادی است یا انضمامی، اختلاف نظر دارند. غالب حکمای مشایی ترکیب میان آن دو را انضمامی دانسته اند. اما سید سند شیرازی و پس از وی صدرالمألهین و پیروان او ترکیب میان آن دو را اتحادی دانسته اند و مؤلف رحمته الله نیز همین نظر را برگزیده است.

حقیقت آن است که تنها وقتی می‌توان ترکیبی را حقیقی دانست که اجزای آن با یک‌دیگر اتحاد وجودی داشته باشند، زیرا - چنان‌که گفتیم - ویژگی ترکیب حقیقی همان وحدت حقیقی حاکم بر آن است و اگر بنا باشد هر یک از اجزا، موجودیت مستقلی برای خود داشته باشند و آن‌گاه به یک‌دیگر ضمیمه شده باشند (ترکیب انضمامی)، دیگر مجموعه آن دو موجود را نمی‌توان موجود واحد به شمار آورد. بنابراین، ترکیب حقیقی، یک قسم بیشتر ندارد که همان ترکیب اتحادی است و ترکیب انضمامی تنها در مورد مرکب اعتباری قابل تصویر است.

۲- حدّ وسط در برهان فوق، همان «ترکیب حقیقی» است و اتحادی بودن و نبودن آن، در آن برهان نقشی ندارد؛ به همین دلیل حتی کسانی که ترکیب ماده و صورت را انضمامی دانسته‌اند، به این برهان تمسک می‌جویند. از این‌جا دانسته می‌شود که قید «اتحادی» در کلام مؤلف رحمه‌الله قید توضیحی بوده و برای اشاره به آن است که ترکیب میان ماده و صورت علاوه بر آن‌که حقیقی است، اتحادی نیز هست، بلکه ترکیب حقیقی جز اتحادی نتواند بود. به این نکته در فصل ششم از بخش پنجم اشارت رفت.

بیان تفصیلی نیازمندی صورت به ماده

وَأَمَّا تَفْصِيلاً: فَالصُّورَةُ مَحْتَاجَةٌ إِلَى الْمَادَّةِ فِي تَعْيِينِهَا، فَإِنَّ الصُّورَةَ إِنَّمَا يَتَعَيَّنُ نَوْعُهَا بِإِسْتِعْدَادِ سَابِقِ تَحَمُّلِ الْمَادَّةِ، وَهِيَ تَقَارَنُ صُورَةً سَابِقَةً، وَهَكَذَا. وَأَيْضاً: هِيَ مَحْتَاجَةٌ إِلَى الْمَادَّةِ فِي تَشْخِصِهَا، أَيْ فِي وُجُودِهَا الْخَاصِّ بِهَا، مِنْ حَيْثُ مَلَاذِمَتِهَا لِلْعَوَارِضِ الْمَسْمُومَةِ بِالْعَوَارِضِ الْمَشْخُصَةِ، مِنَ الشَّكْلِ، وَالْوَضْعِ، وَالْأَيْنِ، وَمَتَى، وَغَيْرِهَا.

ترجمه

اما بیان تفصیلی مطلب این است که: صورت در تعیین نوع خویش نیاز به ماده دارد،

چرا که تعیین نوع صورت منوط به یک استعداد قبلی است که ماده آن را حمل می‌کند، ماده‌ای که خود مقارن با یک صورت دیگری بوده است و همین‌طور (تعیین آن صورت قبلی هم منوط به یک استعداد قبلی است...).

صورت در تشخص خود نیز محتاج ماده است؛ یعنی در وجود خاص خود، از آن جهت که همراه با عوارضی به نام عوارض مشخصه می‌باشد؛ مانند: شکل، وضع، این، متی و مانند آن.

شرح و تفسیر

صورت از دو جهت نیازمند ماده است:

۱ - در تعیین نوعی. در فلسفه این یک قاعده کلی و عمومی است که هر موجود حادثی مسبوق است به قوه و استعداد و نیز ماده‌ای که حامل این قوه و استعداد می‌باشد.^۱ این قاعده بیانگر این حقیقت است که در جهان ماده هیچ موجودی بی مقدمه و بدون فراهم شدن زمینه تحقق آن، به وجود نمی‌آید، باید ابتدا دانه‌ای باشد و آن دانه در شرایط خاصی قرار گیرد، تا استعداد درخت شدن در آن به وجود آید و آن‌گاه موجودی به نام درخت تحقق یابد. بنابراین، برای تحقق صورت خاصی، باید استعداد آن صورت قبلاً تحقق داشته باشد. از طرفی، استعداد و قوه یک صورت، یک عرض است و نیازمند جوهری است که قائم به آن بوده باشد؛ جوهری که محل قوه و استعداد است، همان ماده است.

این مطلب را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان بیان کرد و آن این‌که شیء مادی امکان تبدیل شدن به امور فراوانی را دارد؛ مثلاً از خاک یک مزرعه چیزهای مختلف و متنوعی می‌تواند به وجود آید و به دیگر سخن: آن خاک، صورت‌های نوعی

۱. «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها». ر.ک: فصل اول از بخش دهم.

گوناگونی را می‌تواند بپذیرد: می‌تواند درخت سیب شود، درخت گلابی شود؛ می‌تواند خوراک جانوران زمینی شود و جزء بدن آنها گردد، می‌تواند سنگ شود و سنگ‌ها نیز انواع گوناگونی دارند و هكذا. اما این‌که کدام صورت در آن حادث شود، بستگی تام دارد به این‌که قوه کداملین این صورت‌ها در آن شدت یابد و به فعلیت نزدیک شود، که آن‌هم به نوبه خود بستگی به شرایط و عوامل عدیده بیرونی و درونی دارد. بنابراین، صورتی که می‌خواهد حادث شود، برای آن‌که نوعش متعین گردد و از حالت ابهام و تردد به در آید، نیاز به آن دارد که استعدادش قبلاً تحقق یافته باشد و این استعداد قائم به ماده است، زیرا ماده و هیولا است که به‌طور کلی حاصل قوه و استعداد می‌باشد. بنابراین، صورت در تعیین نوعی خود نیازمند ماده است.

۲- در تشخیص فردی. صورت علاوه بر آن‌که در تعیین نوعی خودش نیازمند ماده است، در تشخیص فردی خویش نیز نیازمند آن می‌باشد؛ یعنی برای آن‌که صورت در قالب یک فرد خاصی از ماهیت تحقق یابد و وجود شخصی به خود بگیرد، نیازمند ماده می‌باشد، زیرا وجود شخصی صورت، همراه و ملازم با عوارضی مانند شکل و وضع و غیر آن است و عروض این عوارض بر فرد خارجی صورت، نیازمند ماده‌ای است که قوه پذیرش آن عوارض را در خود داشته باشد.

البته مقصود آن نیست که تشخیص صورت از راه این عوارض می‌باشد، زیرا تشخیص، در حقیقت از آن وجود خارجی شیء است، بلکه مراد آن است که وجود خارجی صورت، همراه و هم‌مرز با عوارض است؛ عروض این عوارض بر یک شیء تنها در صورتی امکان‌پذیر است که آن شیء ماده‌ای داشته باشد که حامل قوه و استعداد پذیرش آن صورت‌ها باشد؛ مثلاً، وجود خاص و متشخص انسان در ضمن هر یک از افرادش، ملازم و مقارن با عوارض ویژه هر یک از آن افراد است و عروض آن عوارض بر فرد و اتصاف فرد به آنها بدون ماده امکان‌پذیر نمی‌باشد.

دو نکته

۱- ماده‌ای که صورت در تعیین نوعی خودش به آن نیازمند است، تقدّم زمانی بر خود صورت دارد. اما ماده‌ای که صورت در تشخیص فردی‌اش به آن نیازمند است، مقارن با صورت است؛ مثلاً انسان در تعیین نوعی‌اش نیازمند ماده‌ای است که در ضمن نطفه تحقق دارد، تا حامل استعداد انسان شدن باشد. اما انسان در تشخیص فردی‌اش نیازمند ماده‌ای است که مقارن با آن است و عوارض لاحق به آن را می‌پذیرد.

۲- نیاز صورت به ماده در تشخیص فردی در اصل تشخیص فردی نیست، بلکه در کثرت فردی است؛ یعنی صورت برای آن‌که بتواند کثرت افرادی داشته باشد، نیازمند ماده است و اگر ماده نباشد نوعش منحصر در یک فرد خواهد بود؛ مانند عقول.

بیان تفصیلی نیازمندی ماده به صورت

وَأَمَّا الْمَادَّةُ، فَهِيَ مَتَوَقَّفَةٌ الْوُجُودِ حَدوثاً وَبِقَاءِ أَعْلَى صُورَةٍ مَا مِنْ الصُّورِ الْوَارِدَةِ عَلَيْهَا، تَتَقَوَّمُ بِهَا، وَلَيْسَتْ الصُّورَةُ عَلَّةً تَامَّةً وَلَا عَلَّةً فَاعِلِيَّةً لَهَا، لِحَاجَتِهَا فِي تَعْيِينِهَا وَفِي تَشْخُصِهَا إِلَى الْمَادَّةِ، وَالْعَلَّةُ الْفَاعِلِيَّةُ أَمَّا تَفْعَلُ بِوُجُودِهَا الْفَعْلِيُّ؛ فَالْفَاعِلُ لَوُجُودِ الْمَادَّةِ جَوْهَرٌ مَفَارِقٌ لِلْمَادَّةِ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ، فَهُوَ عَقْلٌ مَجْرَدٌ أَوْجَدَ الْمَادَّةَ، وَهُوَ يَسْتَحْفَظُهَا بِالصُّورَةِ بَعْدَ الصُّورَةِ الَّتِي يُوجِدُهَا فِي الْمَادَّةِ، فَالصُّورَةُ جِزْءٌ لِلْعَلَّةِ التَّامَّةِ، وَشَرِيكَةٌ الْعَلَّةِ لِلْمَادَّةِ، وَشَرْطٌ لِفَعْلِيَّةِ وَجُودِهَا. وَقَدْ شَبَّهُوا اسْتِبْقَاءَ الْعَقْلِ الْمَجْرَدِ الْمَادَّةَ بِصُورَةٍ مَّا، بِمَنْ يَسْتَحْفَظُ سَقْفَ بَيْتٍ بِأَعْمَدَةٍ مُتَبَدِّلَةٍ، فَلَا يَزَالُ يُزِيلُ عَمُوداً وَيَنْصُبُ مَكَانَهُ أُخْرَى.

ترجمه

و ماده نیز در اصل پیدایشش و هم‌چنین در دوام و بقای وجودش محتاج یکی از صورت‌هایی است که بر او وارد می‌شود؛ به نحوی که قوامش به آن صورت می‌باشد. اما

چنین نیست که صورت نسبت به ماده، علت تامه و یا علت فاعلی (وجود بخش) به شمار آید، زیرا صورت در تعیین و تشخیص محتاج ماده است، حال آن‌که علت فاعلی با اتکا به وجود فعلیش ایجاد می‌کند. بنابراین، جوهر ایجاد کننده ماده باید از هر جهت مجرد از ماده باشد. پس علت فاعلی، عقل مجردی است که ماده را به وجود آورده و آن را به کمک یک سلسله صورت‌های پیاپی - که در ماده ایجاد می‌کند -، نگه می‌دارد. بنابراین صورت، جزئی از علت آن و شرط فعلیت وجودش می‌باشد. فلاسفه گفته‌اند: این کارِ عقل، یعنی نگهداری ماده به وسیله صورت‌های پیاپی، نظیر کار کسی است که سقف خانه‌ای را با ستون‌های پیاپی نگه می‌دارد، تا فرو نریزد، که به‌طور مستمر ستونی را بر می‌دارد و ستون دیگری را جایگزین آن می‌کند.

شرح و تفسیر

ماده - چنان‌که پیش از این گفتیم - قوه محض است و هیچ نحوه تعیین و تحصلی از خود ندارد؛ از طرفی، وجود خارجی بدون تعیین و تحصل و فعلیت امکان‌پذیر نیست. از این رو، ماده در اصل وجودش متوقف بر صورتی است که بر آن وارد آید و با آن یکی گردد و با تحصل خود، ماده را متحصل گرداند و با فعلیت خویش، به آن فعلیت دهد.

چند نکته مهم

۱ - نیازمندی ماده به صورت، هم در اصل حدوث و پیدایش است و هم در بقا و ادامه هستی است. به دیگر سخن: ماده و هیولای اولی هرگز نمی‌تواند بدون صورت و منفک از آن، وجود و تحقق داشته باشد. از برهان یاد شده نیز همین نتیجه گرفته می‌شود.

۲ - ماده در وجود خود نیازمند یک صورت شخصی خاص نیست، بلکه نیازمند

آن است که خالی از صورت نباشد، اگر چه صورتی که با آن متحد می‌گردد، برقرار نماند و جای خود را به صورتی دیگر دهد. از این رو مؤلف رحمه الله تعبیر به «صورة ما» (= صورتی از صورت‌ها) کرده و فرمود: «وأما المادة، فهي متوقفة الوجود حدوثاً و بقاءً أعلى صورة ما من الصور الواردة عليها».

۳- مقصود از متوقف بودن وجود ماده بر صورت و این که صورت، تحصیل‌دهنده و فعلیت‌بخش به ماده است، آن نیست که صورت، علت تامه ماده و یا حتی علت فاعلی آن می‌باشد. زیرا همان‌گونه که ماده در فعلیت خود نیازمند صورت است، صورت نیز - چنان‌که گذشت - در تعیین نوعی و تشخیص فردی خویش محتاج و نیازمند ماده می‌باشد، در حالی که علت فاعلی و هستی‌بخش و به طریق اولی علت تامه، مطلقاً بی‌نیاز از معلول خود است، زیرا علت تا موجود نباشد و فعلیت نیافته باشد، نمی‌تواند چیزی را به وجود آورد و شیء تنها آن‌گاه موجود می‌شود که تمام اجزای علت تامه وجودش فراهم آمده باشد، پس اگر بگوییم صورت، در عین حال که وجودش نیازمند وجود ماده است، علت تامه آن می‌باشد، توقف شیء بر خودش لازم خواهد آمد: «و ليست الصورة علة تامة و لا فاعلية لها».

۴- علت فاعلی ماده در واقع یک جوهر مجرد و مفارق از ماده است، منتها این جوهر مفارق، ماده را به واسطه صورتی که به آن اعطا می‌کند، به وجود می‌آورد؛ یعنی جوهر مفارق از طریق صورت و به کمک صورت، ماده را موجود می‌کند. از این رو گفته‌اند: صورت، شریک علت ماده است، یعنی با علت فاعلی در به وجود آوردن ماده مشارکت می‌کند، در عین حال که وجود خود صورت نیز مستند به آن جوهر مفارق می‌باشد.

از این جا دانسته می‌شود که نحوه علیت صورت نسبت به ماده، با نحوه علیت صورت نسبت به مجموع مرکب از ماده و صورت، تفاوت دارد. صورت نسبت به مجموع، علت صوری است و علت داخلی محسوب می‌شود، اما صورت نسبت به

خود ماده، علتِ صوری نیست و جزو علل داخلی نمی‌باشد - زیرا صورت جزء ماده نیست - بلکه شریک علت فاعلی ماده می‌باشد.

۵- جوهر مفارق که ماده را از طریق صورت محقق می‌سازد، این کار را با صورت‌های پیاپی - که یکی پس از دیگری بر ماده وارد می‌آورد - انجام می‌دهد، نه با صورت واحد شخصی و از این رو، در مقام تشبیه گفته‌اند: جوهر مفارق مانند کسی است که خیمه‌ای را با کمک عمودی می‌افراشد، اما نه به این صورت که یک عمود را همواره زیر خیمه نگه دارد، بلکه همواره عمودی را جانشین عمود دیگر می‌سازد، که خیمه یکی است و همواره پابرجاست، اما عمودها به‌طور پیاپی تغییر می‌کنند. در این جا نیز هیولا و ماده یکی است و وحدت شخصی دارد، اما صورت‌ها متعدد و متکثراند و پیوسته صورتی می‌رود و صورت دیگری جایگزین آن می‌گردد و البته هیچ‌گاه ماده خالی از صورت نخواهد بود، که اگر چنین شود، بنیانش فرو خواهد ریخت.

دو اشکال بر علت بودن صورت برای ماده

واعترض عليه: بأنهم ذهبوا الى كون هيوولى عالم العناصر واحداً بالعدد، فكون صورة ما، وهى واحداً بالعموم، شريكة العلة لها يوجب كون الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد وهو اقوى وجوداً من الواحد بالعموم، مع أن العلة يجب أن تكون أقوى من معلولها.

ولو أغمضنا عن ذلك، فلا ريب: أن تبدل الصور يستوجب بطلان الصورة السابقة وتحقق اللاحقة فى محلها، وإذ فرض أن الصورة جزء العلة التامة للمادة، فبطلانها يوجب بطلان الكل، أعنى العلة التامة، ويبطل بذلك المادة؛ فأخذ صورة ما شريكة العلة لوجود المادة يؤدى الى نفي المادة.

و الجواب: أنه سيأتى فى مرحلة القوة والفعل: أن تبدل الصور فى الجواهر المادية

لیس بالکون والفساد وبطلانِ صورةٍ وحدوثِ أُخری؛ بل الصورُ المتبدلةُ موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ سیالٍ يتحركُ الجوهرُ المادّی فیہ، وكلُّ واحدٍ منها حدٌّ من حدودِ هذه الحركةِ الجوهریة؛ فهي موجودةٌ متصلةٌ واحدةٌ بالخصوص، وان كانتُ وحدةً مبهمَةً تناسبُ ابهامَ ذاتِ المادّةِ التي هي قوّةٌ محضةٌ؛ وقولنا: إنّ صورةً ما واحدةٌ بالعمومِ شریكةُ العلةِ للمادّةِ، إنّما هو باعتبارٍ ما يطرءُ علیها من الکثرةِ بالانقسامِ.

ترجمه

بر این مطلب اعتراض شده است که: فلاسفه هیولای عالم عناصر را واحدی عددی می‌دانند - [به این معنا که هیولا یک فرد بیشتر ندارد] - بنابراین، اگر یک صورت نامعین که وحدت عمومی دارد [- به این معنا که یک مفهوم کلی است با مصادیق فراوان -] شریک علت آن باشد، لازم می‌آید که واحد عمومی، علت واحدی عددی باشد، در حالی که وجود واحد بالعدد، قوی‌تر از وجود واحد بالعموم است و وجود معلول نمی‌تواند قوی‌تر از علت خود باشد.

اگر از این اشکال صرف‌نظر شود، با اشکال دیگری مواجه می‌شویم و آن این‌که: بی‌تردید تبدیل شدن صورت‌ها به یک‌دیگر موجب می‌گردد صورت قبلی از بین رفته و صورت بعدی جای آن قرار گیرد. حال اگر صورت را جزء علت تامه ماده بدانیم، با از بین رفتن آن، مجموعه‌ای که علت تامه را تشکیل می‌داد، نیز از بین می‌رود و با از بین رفتن علت تامه، ماده نیز نابود خواهد شد. بنابراین، اگر یک صورت نامعین را شریک علت برای وجود ماده بدانیم، نفی وجود ماده لازم می‌آید.

پاسخ آن است که: در بخش قوه و فعل^۱ خواهد آمد که تبدیل صورت‌ها به یک‌دیگر در جوهرهای مادی، به شکل کون و فساد نیست، که صورتی نابود شود و صورت دیگر

آن به وجود آید، بلکه صورت‌هایی که به یک‌دیگر تبدیل می‌شوند، همگی با یک وجود سیال و متحرک موجودند، وجودی که جوهر مادی در آن حرکت می‌کند و هر یک از این صورت‌ها مرحله‌ای از مراحل این حرکت جوهری می‌باشند و لذا این صورت‌های مختلف، موجود واحد یک پارچه‌اند که وحدتش عددی است. گرچه این وحدت همراه با ابهامی است که البته با ابهام ذات ماده تناسب دارد، ماده‌ای که استعداد صرف است. و اما این‌که گفتیم: «یک صورت مبهم، که واحد عمومی است، شریک علت ماده می‌باشد»، سخنی بود با توجه به کثرتی که در اثر انقسام، بر صورت عارض می‌گردد.

شرح و تفسیر

اشکال نخست

اشکال اولی که بر علت بودن صورت، برای ماده وارد می‌شود، از چند مقدمه تشکیل می‌گردد:

۱- هیولا و ماده عالم عناصر، وحدت عددی دارد؛ یعنی این هیولا فرد واحد است، نه چند فرد. یک ماده مبهم و بدون تعیین است که به واسطه ورود صورت‌های متکثر و متعدد، متصف به کثرت و تعدد می‌گردد، اما کثرت حقیقتاً و بالذات از آن صورت‌ها است و انتساب آن به هیولا، بالعرض می‌باشد. هیولا فی نفسه امری است واحد؛ مثلاً وقتی خاک تبدیل به نبات و نبات تبدیل به حیوان و حیوان تبدیل به انسان می‌شود، در همه اینها یک ماده مشترک وجود دارد. همان ماده‌ای که در خاک است، در نبات و حیوان و انسان هم هست و این‌طور نیست که یک فرد از ماده رفته باشد و فرد دیگری جایگزین آن شده باشد.^۱

۱. در واقع یکی از برهان‌هایی که بر وجود هیولا اقامه می‌شود، آن است که در عالم، اشیا متبدل و متحول می‌شوند و در هر تبدیل و تبدلی باید یک امر واحد و مشترک میان متبدل عنه و متبدل الیه، یعنی حالت سابق و حالت لاحق،

دلیلی که می‌توان بر وحدت عددی هیولا اقامه کرد، آن است که هیولا قوه صرف و صرف قوه است و با توجه به قاعده کلی: «صرف الشيء لا یثنی و لا یتکرر»، هیولا قابل تکرار و تعدد نخواهد بود؛ در نتیجه یک امر واحد می‌باشد.

۲- آن‌چه به عنوان علت برای هیولا بیان شد، «صورة ما» یعنی صورتی نامعین است و این صورت نامعین وحدتش شخصی و عددی نیست، بلکه وحدت عمومی است؛ یعنی مفهومی واحد است که افراد کثیری را تحت پوشش قرار می‌دهد. هر یک از صورت‌های خاص و معینی که در خارج بر ماده وارد می‌آید، مصداق «صورة ما» است.

بنابراین، علت بودن «صورة ما» برای ماده بدین معنا خواهد بود که یکی از چند صورت، به نحو بدلی، علت برای یک ماده واحد است.

۳- چیزی که از وحدت شخصی برخوردار است، از جهت وجودی قوی‌تر از چیزی است که از وحدت عمومی بهره‌مند می‌باشد. بنابراین، شدت و قوت وجودی یک هیولای خاص و واحد، بیش از قوت وجودی «صورتی از صورت‌ها» است.

۴- علت همواره قوی‌تر از معلول خود می‌باشد.

نتیجه مقدمات چهارگانه فوق آن است که «صورتی از صورت‌ها» را نمی‌توان علت ماده و هیولا به شمار آورد، چرا که وجودش ضعیف‌تر از وجود هیولا است.

اشکال دوم

این اشکال نیز از مقدماتی چند به شرح زیر تشکیل می‌شود:

→ وجود داشته باشد، تا بتوان گفت یک چیز است که قبلاً چنین بود و اکنون چنین شد. چه، اگر چنین امر مشترکی وجود نداشته باشد، در حقیقت چیزی نایب شده و چیز دیگر به جای آن حادث گردیده است و تغییر و تحول در شيء معنا نخواهد داشت. فلاسفه می‌گویند: آن امر مشترک، که هم در حالت سابق بوده و هم در حالت جدید بعینه باقی است، همان ماده است.

۱- تبدیل و تغیر صورت‌ها در ماده بدین نحو است که صورتی می‌رود و صورت دیگری جایگزین آن می‌گردد؛ یعنی به صورت کون و فساد است؛ درست مانند ستون‌ها و عمودهای خیمه که در مثال پیشین بیان شد. عمودی برداشته می‌شود و عمود دیگری به جای آن گذاشته می‌شود.

۲- اگر صورت جزء علت تامه ماده باشد، با از این رفتن یک صورت، علت تامه ماده نیز نابود می‌شود، زیرا همیشه کل با زوال یک جزئش زایل می‌گردد.

۳- اگر علت تامه یک شیء نابود شود، آن شیء نیز نابود می‌گردد.

نتیجه مقدمات فوق آن است که اگر صورت، جزء علت تامه ماده باشد، لازمه‌اش آن است که همواره ماده در حال عوض شدن است؛ یعنی ماده‌ای می‌رود و ماده دیگری جایگزین آن می‌گردد؛ در نتیجه ماده، دیگر به عنوان امر واحد مشترک در جسم متحول و متبدل، وجود نخواهد داشت، بلکه با هر صورتی ماده‌ای مخصوص به آن صورت وجود خواهد داشت و این به نفی ماده منجر می‌گردد، زیرا چنان‌که یادآور شدیم، اساس اثبات ماده بر لزوم وجود یک امر مشترک در طول حرکت استوار است: «فاخذ صورة ما شریكة العلة لوجود المادة یؤدی الی نفی المادة».

یک پاسخ به دو اشکال فوق

هر دو اشکال مبتنی بر آن است که تبدیل و تحول واقع در اشیا بدین نحو است که شیء در هر دوره، صورت خاصی را از دست می‌دهد و صورت جدیدی را به خود می‌گیرد؛ بدین معنا که صورتی فاسد و زایل می‌شود و صورت جدیدی کائن و موجود می‌گردد (کون و فساد)؛ مانند کسی که لباسی را به در می‌آورد و لباس جدیدی را بر تن می‌کند (خلع و لبس). این مبنایی است که حکمای مشا برگزیده‌اند و لذا

اشکال بر ایشان وارد است.^۱

اما بنا بر آن چه در حکمت متعالیه به اثبات رسیده است، صورت های متعددی که بر ماده وارد می شود، در حقیقت یک صورت واحد است، اما صورتی است که وجودش تدریجی و گذرا و ممتد است. حقیقت آن است که صورت، یک وجود واحد دارد، اما دفعی نیست و به یکباره تحقق نمی یابد، بلکه تدریجاً پدید می آید و کثرتی که مشاهده می شود، در حقیقت حدود ماهوی گوناگونی است که این وجود واحد در مراحل و مقاطع گوناگون به خود می گیرد. یک وجود است که در یک مرحله خاک و در مرحله دیگر نبات و سپس حیوان و سرانجام انسان می شود.

از این جا دانسته می شود که صورت وارد بر ماده، که شریک علت آن می باشد، یک واحد شخصی است، نه واحد عمومی و چنین نیست که صورتی زایل گردد و صورت جدیدی جایگزین آن شود. پس مقدمه دوم از اشکال نخست و مقدمه اول از اشکال دوم ناتمام است و در نتیجه آن دو اشکال وارد نخواهند بود.

ممکن است گفته شود: وحدتی که صورت، به عنوان یک امر ممتد و متصل که تدریجاً تحقق می یابد، واجد آن است، اگر چه وحدت شخصی و عددی به شمار می آید، توأم با نوعی ابهام می باشد، زیرا صورت همواره در حال شدن، گذر و سیلان است و تقرر و ثبات ندارد. چنین چیزی را چگونه می توان علت امر واحد شخصی به شمار آورد؟

در پاسخ می گوئیم: این ابهام صورت، تناسب با ابهامی دارد که در ذات ماده نهفته است؛ توضیح این که: ماده جوهری است که عین قوه و عدم تحصیل و عدم تعیین می باشد و در واقع شیئی بی رنگ است که همواره رنگ صورت را به خود می گیرد.

۱. البته حکمای مشا در مقام پاسخ گفته اند: این اشکالات در فرضی وارد است که صورت، علت تامه یا علت فاعلی ماده باشد، در حالی که به عقیده ما علت فاعلی، یک موجود مجرد مفارق است و صورت تنها یک نحوه مشارکت با آن فاعل مجرد دارد و فقط شرط وجود ماده است.

این ابهام و عدم تعین ماده، آن را پذیرای صورتی گذرا و متحول و سیال می‌کند و این امکان را فراهم می‌آورد که ماده با چنین وجودی، متحصّل و متعین شود.

یک نکته

از آن‌چه گذشت، دانسته می‌شود که تعبیر «به صورت ما» (صورتی از صورت‌ها) یک تعبیر مسامحی است، زیرا در حقیقت یک صورت بیشتر وجود ندارد و آن صورت از وحدت شخصی برخوردار است؛ مانند انسانی که از بدو تولد تا هنگام مرگ، یک انسان است، نه آن‌که انسان‌ها باشد. اگر تعبیر به «صورت ما» می‌شود، تنها به اعتبار انقسامی است که در ذهن و نه در خارج، بر صورت عارض می‌شود، که مثلاً در یک مرحله خاک است و در مرحله دیگر نبات و در مرحله سوم حیوان می‌باشد.

[النفس والعقل موجودان]

أما النفس، وهي الجوهر المجرد من المادّة ذاتاً، المتعلّقُ بها فعلاً، فلِما نجدُ في النفوسِ الانسانية من خاصّة العلمِ وِسيّاتى، فى مرحلة العاقلِ والمعقولِ: أنّ الصوَرِ العلميةَ مجرّدةً من المادّةِ، موجودةٌ للعالمِ، حاضرةٌ عنده، ولو لا تجرّدُ العالمِ بتنزّهه عن القوّةِ ومحوضتهِ فى الفعليةِ، لم يكن معنىً لحضورِ شىءٍ عنده؛ فالنفسُ الانسانيةُ العاقلةُ مجرّدةٌ من المادّةِ؛ وهى جوهرٌ، لكونها صورةً لنوعٍ جوهرى، وصورةُ الجوهرِ جوهرٌ، على ما تقدّم.

ترجمه

نفس - یعنی جوهری که در مقام ذات، مجرد از ماده. ولی در مقام فعل، وابسته به آن است - وجود دارد، زیرا ما در خود چیزی را به نام علم می‌یابیم و در بخش عاقل و معقول^۱ خواهد آمد که صور علمی، مجرد از ماده‌اند و وجودشان برای عالم و نزد آن حاضر می‌باشد. حال اگر نفسی که عالم به آن صور است، با مبرا بودن از قوه و فعلیت

۱. ر.ک: فصل اول و دوم از بخش یازدهم.

صرف داشتن، مجرد نباشد، حضور چیزی نزد او معنا نخواهد داشت. بنابراین، نفس تعقل‌کنندهٔ آدمی، مجرد از ماده است و از طرف دیگر، نفس آدمی جوهر است، نه عرض. زیرا صورت نوعی جوهر بوده و چنان‌که گذشت،^۱ صورت جوهر لزوماً جوهر خواهد بود.

شرح و تفسیر

تاکنون دربارهٔ سه قسم از اقسام جوهر؛ یعنی جسم، ماده و صورت جسمی سخن گفتیم و در این فصل به بررسی دو قسم دیگر، یعنی نفس و عقل می‌پردازیم.

چنان‌که گذشت - نفس عبارت است از: جوهری که ذاتاً مجرد از ماده است، اما در مقام فعل و کار وابسته به آن می‌باشد. برای اثبات چنین موجودی باید سه ویژگی به اثبات رسد، یکی جوهر بودن، دوم، مجرد ذاتی از ماده و سوم، تعلق فعلی به ماده. از میان این ویژگی‌ها، ویژگی دوم مهم‌تر است. در کتاب‌های فلسفی و نیز کتاب‌های کلامی ادلهٔ گوناگونی بر مجرد نفس اقامه شده است، این ادله به‌طور کلی بر سه دسته‌اند:

اقسام ادلهٔ مجرد نفس

یک دسته از ادلهٔ مجرد نفس آنهایی است که با استفاده از رؤیاهای صادق و احضار ارواح و خواب‌های مغناطیسی و نیز اعمال مرتاضان و کرامات اولیای خدا و اموری مانند آن، مجرد نفس را اثبات می‌کند. در این دسته از براهین آنچه مهم است، اطلاع انسان از این وقایع و حوادث است، که البته امروزه امری مسلم و قطعی است و حتی پاره‌ای از آنها موضوع پژوهش‌ها و تحقیقات علمی فراوانی قرار گرفته است.

دستهٔ دیگر از ادله آن است که در آنها از مقدماتی استفاده می‌شود که باید در علوم

تجربی و به‌ویژه در روان‌شناسی و زیست‌شناسی اثبات گردد؛ مانند این مقدمه که همه اندام‌ها و سلول‌های بدن به تدریج عوض می‌شود و حتی سلول‌های مغز در اثر تحلیل رفتن و تغذیه از مواد جدید دگرگون می‌شوند. آن‌گاه مقدمه دیگری به آن ضمیمه می‌شود و آن این‌که: نفس، وجود شخصی ثابتی دارد که در طول ده‌ها سال باقی می‌ماند و هر انسانی از این وحدت شخصی خود آگاه است. در نتیجه نمی‌توان آن شخصیت واحد را همان بدن، که یک امر مادی است دانست، بلکه موجودی مجرد از ماده است.

دسته سوم برهان‌های فلسفی خالص بر مجرد نفس است. این برهان‌ها نیز دو بخش می‌باشند: یک قسم براهینی است که مستقیماً به اثبات مجرد نفس می‌پردازد و قسم دوم براهینی است که نخست مجرد پدیده‌های نفسانی مانند ادراک، اراده و محبت را ثابت می‌کند و آن‌گاه مجرد موضوع آنها - که نفس است - اثبات می‌گردد.^۱ برهانی که در متن بیان شده است و اینک به شرح آن می‌پردازیم، از همین قسم اخیر است؛ یعنی یک برهان فلسفی خالص است، که بر هیچ مقدمه تجربی متوقف نیست و از راه مجرد علم و ادراک، مجرد نفس را اثبات می‌کند.

اثبات مجرد نفس از راه علم و ادراک

این برهان از مقدمات ذیل تشکیل می‌شود:

۱ - ما انسان‌ها دارای خاصیت علم و ادراک هستیم. این مقدمه، امری بدیهی و بی‌نیاز از توضیح است.

۲ - علم و ادراک یک پدیده مجرد از ماده است، که برای عالم و نزد عالم حاضر می‌گردد. این مقدمه به تفصیل در بخش یازدهم مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۱. ر.ک: مصباح بزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۵۵.

۳- حضور یک پدیده مجرد، تنها برای موجودی که خودش مجرد است، امکان پذیر است. اساساً مادیت همراه با گسستگی و جدایی و پراکندگی است. یک وجود مادی خودش برای خودش حضور ندارد، چه رسد به آن که چیز دیگری نزد آن حاضر آید. اجزای موجود مادی نه تنها در سه بعد مکانی متفرق و پراکنده‌اند، بلکه در بعد زمان نیز گسترده و از یک‌دیگر غایب‌اند و یک وجود جمعی ندارند. نتیجه‌ای که از این سه مقدمه به دست می‌آید، آن است که در ما انسان‌ها موجودی مجرد از ماده تحقق دارد، که حقیقت ما را تشکیل می‌دهد.

تکمیل بحث

تا این جا به اثبات رسید که یک موجود مجرد در ما تحقق دارد. اکنون می‌گوییم این موجود مجرد، جوهر است، نه عرض. البته باید توجه داشت که مقصود از جوهر بودن این موجود مجرد، این نیست که جوهر، جنس آن است و مقوم ذات و ماهیت آن می‌باشد، زیرا این موجود مجرد، صورت نوعیه است و صور نوعیه به طور کلی، حقایقی بسیط‌اند که خود، مرکب از جنس و فصل نمی‌باشند. اگر جنس یک فصل در خود آن فصل مأخوذ باشد، تکرار بی‌نهایت جنس و تسلسل فصل‌ها لازم می‌آید. بلکه مقصود از جوهر بودن نفس - چنان‌که مؤلف در تعلیقه خود بر اسفار^۱ بیان کرده است - آن است که نفس، مقوم یک حقیقت جوهری است.

با توجه به نکته فوق، جوهر بودن آن موجود مجرد به اثبات می‌رسد، زیرا حقیقت مجردی که وجودش اثبات شد، مقوم انسان است و انسانیت انسان بسته به آن می‌باشد.

ویژگی سومی که باید بیان شود، آن است که این جوهر ذاتاً مجرد، در مقام فعل

متعلق به ماده است. این نیز امری بدیهی و روشن است. حقیقتی که در ما هست و ما علم و ادراک را به آن نسبت می‌دهیم، به واسطه اندام و اعضای بدن کار می‌کند؛ هم بدون واسطه در بدن مؤثر است و هم از بدن متأثر می‌گردد. به طور کلی مستقیماً تدبیر و اداره بدن را بر عهده دارد و این همان تعلق به ماده در مقام فعل است.

حاصل آن‌که: در ما انسان‌ها حقیقتی است که اولاً مقوم انسانیت ما است و در نتیجه جوهر می‌باشد؛ ثانیاً ذاتاً مجرد از ماده است؛ ثالثاً در مقام فعل متعلق به ماده می‌باشد.

دلیل اول بر وجود عقل

و أما العقلُ، فلما سیأتی: أنَّ النفسَ فی مرتبةِ العقلِ هیولانیُّ امرٌ بالقوةِ بالنسبةِ إلى الصَّورِ المعقولةِ لها، فالذی یفیضُ علیها الفعلیةَ فیها یمتنعُ أن یشکونَ نفسها وهی بالقوةِ، و لا أئیُّ امرٍ مادیٍّ مفروضٍ، فمفیضُها جوهرٌ مجردٌ منزهُ عن القوةِ والامکانِ، وهو العقلُ.

ترجمه

عقل نیز وجود دارد، زیرا خواهد آمد^۱ که نفس در مرتبه عقل هیولانی، فقط استعداد دریافت صور معقوله را دارد. [و لذا نفس برای آن‌که واجد آن صورت‌ها شود، نیاز به چیزی دارد که به آن فعلیت دهد] و خود نفس که طبق فرض، بالقوه است، نمی‌تواند این نقش را ایفا کند و هیچ امر مادی دیگری نیز چنین توانایی را ندارد. بنابراین، فعلیت دهنده به نفس، جوهری است مجرد و مبرا از قوه و استعداد و این همان عقل است.

شرح و تفسیر

پنجمین قسم از اقسام جوهر، «عقل» است؛ یعنی جوهری که هم ذاتاً و هم فعلاً

۱. ر.ک: فصل پنجم از مرحله یازدهم.

مجرد و منزه از ماده است و هیچ تعلق و وابستگی به ماده ندارد. براهین مختلفی بر وجود چنین جوهری در عالم هستی اقامه شده است و در متن به دو تا از این ادله اشاره شده است. دلیل نخست از مقدمات ذیل تشکیل می‌شود:

- ۱- نفس در آغاز وجود خود فاقد هر گونه ادراک کلی است.
 - ۲- صور و ادراکات کلی انسان معلول و نیازمند علت می‌باشند.
 - ۳- علت این صورت‌ها تنها یک موجود مجرد تام تواند بود.
- بنابراین، عقل که همان موجود مجرد تام است، تحقق دارد.

توضیح مقدمه نخست: درباره این که انسان در بدو تولد آیا دارای علوم و ادراکاتی است، یا آن که فاقد هر گونه ادراکی می‌باشد، از زمان‌های گذشته دو نظریه مهم وجود داشته است. بنابر نظر افلاطون و پیروان وی، نفس انسان پیش از آن که به بدن تعلق بگیرد، در عالم مجردات و مثل بوده و به همه حقایق کلی علم داشته و همه علوم بالفعل نزد او حاصل بوده است، اما هنگام تعلق گرفتن به بدن دچار نسیان و فراموشی گردیده است، ولی با مشاهده جزئیات و محسوسات، آن حقایق را به تدریج یادآور می‌شود. این نظریه مبتنی بر قدم نفس است و ادله متعدد بر بطلان آن اقامه شده است. نظریه دوم، از آن ارسطو و پیروان وی از حکمای مشاست و نظریه مورد قبول حکمای مسلمان می‌باشد. بنابر این نظریه، نفس پدیده‌ای حادث است و انسان در بدو تولد فاقد هر گونه علم و ادراکی است، ولی استعداد دریافت علوم و ادراکات را دارد؛ درست مانند هیولای اولی که فعلیتی ندارد و فقط قوه و استعداد پذیرش صورت‌های گوناگون را واجد می‌باشد. به همین مناسبت است که به نفس در این مرحله «عقل هیولانی» گفته می‌شود. این نظریه در جای خود به اثبات رسیده است، به ویژه با توجه به مبانی حکمت متعالیه، که نفس را حاصل حرکت جوهری ماده و جسمانیة الحدوث می‌داند.

توضیح مقدمه سوم: مقدمه دوم امری روشن است و نیاز به اثبات ندارد. اما درباره

مقدمه سوم باید گفت: علت این صورت‌ها از سه حال بیرون نیست: یا همان نفس است، یا امور مادی و جسمانی است و یا موجود مجرد تام می‌باشد. اما نفس، چون بنابر فرض، خودش فاقد این صورت‌های کلی است، نمی‌تواند علت به وجود آورنده آنها باشد، زیرا فاقد شیء، هرگز معطی و دهنده آن شیء نخواهد بود. علت یک کمال همیشه مرتبه والاتری از آن کمال را در خود دارد.

امور مادی و جسمانی نیز از جهت مراتب وجودی، ضعیف‌تر از وجود مجردند و علم - چنان‌که بیان شد - امری مجرد از ماده است. از طرفی، علت همیشه از درجه وجودی شدیدتری در مقایسه با معلول خود برخوردار می‌باشد. بنابراین، هیچ یک از امور مادی و جسمانی صلاحیت علت بودن برای صورت‌های معقوله را ندارند. علاوه بر آن‌که مادیات فاقد این صورت‌های معقوله‌اند و اساساً از هر نحوه علم و ادراکی بی‌بهره‌اند و فاقد یک کمال، هرگز دهنده آن نتواند بود.

بنابراین، علت این صورت‌های معقوله قطعاً یک موجود مجرد تام است که خود واجد آن صورت‌های علمی است و کمال وجودی آنها را در خود دارد و با افاضه این صورت‌ها بر نفس، آن را به کمال می‌رساند.

دلیل دوم

و أيضاً، تقدم: أنَّ مَفِيضَ الفَعْلِيَّةِ لِلأنواعِ المَادِيَّةِ، بجعلِ المَادَّةِ والصورةِ واستحفاظِ المَادَّةِ بالصورةِ، عقلٌ مجردٌ؛ فالمطلوبُ ثابتٌ. وعلى وجودهما براهين كثيرةٌ أُخَرُ، ستأتي الإشارةُ إلى بعضها.

ترجمه

و نیز قبلاً گفتیم که آن‌چه با ایجاد ماده و صورت و نگهداری ماده به وسیله صورت،

انواع مادی را به وجود می‌آورد، عقل مجرد می‌باشد. پس آنچه به دنبالش بودیم ثابت می‌شود.

براهین دیگری نیز برای اثبات وجود نفس و عقل ذکر شده که در آینده به بعضی از آنها اشاره می‌شود.

شرح و تفسیر

این دلیل اشاره به مطلبی دارد که در فصل پیشین بیان شد و آن این‌که: علت مباشر و آفریننده بی‌واسطه عالم ماده، یک موجود مجرد تام است و این موجود است که در یک آفرینش پیوسته و مستمر، صورت‌های نوعی را می‌آفریند و توسط آنها به ماده قوام می‌بخشد. این دلیل را می‌توان به صورت زیر تنظیم کرد:

۱- ماده موجودی ممکن بوده و نیازمند علت می‌باشد. این مقدمه روشن و بی‌نیاز از دلیل است. چه، ماده ضعیف‌ترین مرتبه وجودی را دارد و هرگز نمی‌توان آن را واجب الوجود دانست.

۲- علت ماده، صورت‌های وارد بر آن نتواند بود، زیرا این صورت‌ها خودشان در تعیین صورت نوعی و نیز در تشخیص فردی خویش نیازمند ماده می‌باشند، در حالی که علت باید از هر جهت بی‌نیاز از معلول خویش باشد.

بنابراین، علت ماده موجودی مجرد از ماده است که صورت‌های جسمانی را می‌آفریند و از طریق آن به ماده قوام می‌بخشد.

تضاد در جوهر راه ندارد

خاتمة: من خواص الجوهر: أنه لا تضادَّ فيه، لأنَّ من شرطِ التضادِّ تحققَ موضوعٍ يعتوره الضَّدان، ولا موضوعَ للجوهر.

ترجمه

یکی از ویژگی‌های جوهر آن است که در آن تضاد راه ندارد، زیرا برای تحقق تضاد باید موضوعی وجود داشته باشد که دو امر متضاد، به دنبال هم بر آن وارد شوند؛ حال آن‌که جوهر موضوع ندارد.

شرح و تفسیر

هیچ‌گاه میان دو جوهر رابطه تضاد برقرار نمی‌گردد و هرگز جوهری ضد جوهر دیگر نخواهد بود. زیرا ضدان عبارتند از: «دو امر وجودی که بر موضوع واحد به‌طور پیاپی وارد می‌آیند و هرگز در آن جمع نمی‌شوند و تعقل یکی متوقف بر تعقل دیگری نمی‌باشد.»^۱ پس یکی از شرایط تضاد، که از تعریف آن به دست می‌آید، آن است که ضدان عرض باشند؛ یعنی از اموری باشند که همیشه در یک موضوع تحقق می‌یابند. بنابراین، دو جوهر، هرگز متضاد با هم نخواهند بود.

۱. الضدان هما الوجودیان المتعاقبان علی موضوع واحد، و لا یتصور اجتماعهما فیہ، و لا یتوقف تعقل احدهما علی تعقل الاخر.

فی الکم وانقساماته وخواصه

الکم عرضٌ یقبلُ القسمةَ الوهمیةَ بالذاتِ. وقد قسّمُوهُ قسمةً أوّلیةً إلى المتصلِ
والمنفصلِ.

ترجمه

کم، عرضی است که ذاتاً قابل تقسیم وهمی^۱ می‌باشد [نه به تبع موضوع یا امر دیگری] و آن را در اولین دسته‌بندی، به متصل و منفصل تقسیم کرده‌اند.

شرح و تفسیر

تعریف کم: در تعریف کم (= چندی) آورده‌اند: «کمیت عرضی است که ذاتاً قابل قسمت وهمی می‌باشد». در این تعریف دو قید است که باید توضیح داده شود؛ یکی «ذاتاً» و دیگری «وهمی».

۱. و اما تقسیم خارجی، کمیت را معدوم و نابود می‌سازد. (مؤلف)

کمیت ذاتاً قابل انقسام است

قید «ذاتاً» مواردی را که به واسطه کمیت و به تبع آن انقسام می پذیرد، خارج می کند. مثلاً رنگ یک صفحه کاغذ را می توان با دو نیم کردن سطح کاغذ، دو نیم کرد، اما این انقسام پذیری رنگ به تبع انقسام پذیری سطح کاغذ، که یک کمیت است، می باشد. یعنی آن چه اولاً و بالذات قابل انقسام است، همان کمیت است و امور دیگر به تبع آن منقسم می شوند. در حقیقت هر چیزی که تقسیم می شود، به خاطر کمیتش می باشد. جسم که تقسیم می شود، به واسطه حجمی است که بر آن عارض می گردد و رنگی که تقسیم می شود، از طریق سطحی است که رنگ بر آن عارض می شود، اما تقسیم کمیت به خاطر خودش است.

کمیت قابل انقسام وهمی است

قید «وهمی» توضیحش آن است که ما دو نوع انقسام داریم: انقسام خارجی و انقسام وهمی. انقسام خارجی کمیت نمی پذیرد، زیرا یک کمیت اگر در خارج مثلاً دو نیم شود، آن کمیت در واقع از بین رفته و دو کمیت دیگر به وجود آمده است. وقتی چوب یک متری را نصف می کنیم و دو چوب نیم متری از آن به دست می آید، در واقع کمیت نخستین (= یک متر) از بین رفته و دو کمیت جدید پدید آمده است. از این جا دانسته می شود که کمیت، قابل و پذیرنده انقسام خارجی نیست، زیرا قبول و پذیرش در جایی است که قابل و مقبول با هم جمع شوند؛ یعنی وقتی می توان گفت: «الف»، «ب» را پذیرفت و تبدیل به «ب» شد، که «الف» و یا چیزی از آن در ضمن «ب» موجود باشد. قبول و پذیرش خارجی تنها از آن ماده و هیولی است. هیولی چون فی حد ذاته، نه متصل است و نه منفصل، نه یک متر است و نه نیم متر؛ با هر دو جمع می شود و در هر دو حال باقی است.

انقسامی که کمیت می‌پذیرد، وهمی و فرضی است؛ یعنی اگر مثلاً یک خط را در ذهن تصور کنیم، می‌توانیم با نقطه‌هایی که روی آن در نظر می‌گیریم، اجزائی را برای آن فرض کنیم. از این روست که وقتی در تعریف کمیت گفته می‌شود: «الکم هو الذی یقبل القسمة لذاته»، در توضیح آن می‌گویند: «ای یسکن آن یفرض فیه اجزاء».^۱

یک نکته

فارابی و ابن‌سینا تعریف دیگری برای کمیت بیان کرده‌اند و آن این‌که: «کمیت عرضی است که ذاتاً می‌تواند واحدی در آن به وجود آید که شمارنده آن باشد.» مثلاً در یک متر طول می‌توان یک سانتی‌متر را در نظر گرفت که اگر صد بار از یک متر کم شود آن را تمام می‌کنند و به اصطلاح، شمارنده و عاَدَ یک متر می‌باشد. هم‌چنین در عدد ده، عدد دو و یا عدد پنج را می‌توان در نظر گرفت که عاَدَ و شمارنده آن می‌باشند؛ یعنی اگر چند بار از عدد ده کم شوند، آن را تمام می‌کنند. مؤلف رحمته‌الله در *نهایة الحکمة* تعریف یاد شده را بهترین تعریف کمیت معرفی می‌کند و در ادامه می‌گوید: «اما تعریف کمیت به این‌که «عرضی است که ذاتاً قابل قسمت می‌باشد»، مورد اشکال واقع شده است به این‌که: این تعریف اخص از معرّف است، زیرا تنها کمّ متصل است که قابل قسمت می‌باشد، اما کمّ منفصل دارای اجزای بالفعل می‌باشد»^۲؛ یعنی بالفعل منقسم است و چیزی که بالفعل منقسم است، قابل قسمت نخواهد بود؛ مثلاً عدد پنج، از پنج واحد جدا و مجزا که اجزای بالفعل آن هستند، تشکیل شده و دیگر قابل قسمت به پنج جزء نیست.

۱. ر.ک: حسن‌زاده، *تعلیقه استاد بر شرح منظومه*، ج ۲، ص ۴۷۴.

۲. *نهایة الحکمة*، فصل هشتم از بخش ششم.

تقسیم کم به کم متصل و کم منفصل

و المتصل ما يمكن أن يقرض فيه أجزاء بينها حد مشترك؛ والحد المشترك ما إن اعتبر بداية لأحد الجزئين أمكن أن يعتبر بداية للآخر، وإن اعتبر نهاية لأحدهما أمكن أن يعتبر نهاية للآخر؛ كالنقطة بين جزئي الخط؛ والخط بين جزئي السطح؛ والسطح بين جزئي الجسم التعليمي؛ والآن بين جزئي الزمان. والمنفصل ما كان بخلافه؛ كالخمسة مثلاً، فإنها إن قسمت إلى ثلاثة واثنين لم يوجد فيها حد مشترك، وإلا فإن كان واحداً منها عادت الخمسة أربعة، وإن كان واحداً من خارج عادت ستة، هذا خلف.

الثاني، اعني المنفصل، هو العدد الحاصل من تكرّر الواحد، وإن كان الواحد نفسه ليس بعدد، لعدم صدق حدّ الكمّ عليه؛ وقد عدّوا كلّ واحدة من مراتب العدد نوعاً على حدة، لأختلاف الخواص.

ترجمه

کم متصل آن است که میان اجزای مفروضش حدّ مشترکی بتوان یافت. مراد از حدّ مشترک چیزی است که اگر به عنوان آغاز یکی از دو جزء در نظر گرفته شود، بتوان آن را آغاز جزء دیگر هم دانست و اگر پایان یک جزء اعتبار شود، بتوان آن را پایان جزء دیگر هم به شمار آورد؛ مانند نقطه میان دو پاره خط و خط میان دو جزء سطح و سطح میان دو جسم تعلیمی و نیز لحظه که بین دو جزء زمان واقع می‌شود. و منفصل، کمی است که چنین حدّ مشترکی میان اجزای آن نتوان در نظر گرفت؛ مانند عدد پنج که اگر آن را به سه و دو تقسیم کنیم، حدّ مشترکی بین آنها نخواهد بود، زیرا اگر حدّ مشترکی وجود داشته باشد، یا جزئی از آنهاست، که در این صورت باید عدد پنج، چهار بشود و یا خارج از آنهاست، که در این صورت عدد پنج، شش می‌شود؛ این هر دو، خلاف فرض است.

قسم دوم (کمّ منفصل) همان «عدد» است، که در اثر تکرار «یک» پدید می‌آید؛ گرچه «یک» خودش «عدد» نیست، زیرا تعریف کمّ بر آن منطبق نمی‌شود. فلاسفه هر یک از مراتب عدد را یک نوع خاص شمرده‌اند، به دلیل آن‌که خواص هر مرتبه با خواص سایر مراتب تفاوت دارد.

شرح و تفسیر

کمّ متصل: کمّ متصل کمیتی را گویند که اجزایی که برای آن در نظر گرفته می‌شود، بر سر حدود مشترکی با یک‌دیگر ملاقات می‌کنند. مقصود از حدّ مشترک، مرز میان دو جزء کمیت است؛ به گونه‌ای که نسبتش به هر دو جزء، یک‌سان می‌باشد، هم متعلق به این جزء است و هم متعلق به آن جزء؛ به تعبیر مؤلف حدّ مشترک چیزی است که می‌توان آن را آغاز هر دو جزء و یا پایان هر دو جزء به شمار آورد؛ یعنی چنین نیست که فقط متعلق به یک جزء باشد، بلکه به هر دو جزء تعلق دارد و خلاصه نسبتش به هر دو جزء یک‌سان می‌باشد.

مثلاً اگر پاره خط یک متری را با نقطه‌ای که در وسط آن در نظر می‌گیریم، دو قسمت کنیم، آن نقطه مرز مشترک و حدّ مشترک میان دو جزء به دست آمده می‌باشد و می‌توان آن را آغاز و یا پایان هر دو جزء در نظر گرفت. حدّ مشترک میان دو سطح، خط است و حدّ مشترک میان دو جسم تعلیمی، سطح. هم‌چنین حدّ مشترک میان دو جزء از زمان، «آن»، نامیده می‌شود.

سرّ این‌که حدّ مشترک، متعلق به هر دو جزء کمیت متصل است، آن است که حدّ مشترک اجزای یک کمیت، در حقیقت جزء آنها نمی‌باشد، بلکه نهایت و پایان آنهاست؛ مثلاً نقطه، قسمتی از خط و جزء خط نیست، بلکه پایان خط است؛ هم‌چنین خط، جزء سطح و قسمتی از سطح نیست، همان‌گونه که سطح نسبت به جسم تعلیمی و «آن» نسبت به زمان این‌گونه می‌باشد.

کمّ منفصل: کمّ منفصل بر خلاف کمّ متصل است؛ یعنی نمی توان برای اجزای آن چنین حدّ مشترکی در نظر گرفت؛ مثلاً اگر عدد پنج را به سه و دو تقسیم کنیم، سومی جزء قسمت اول است و دیگر جزء قسمت دوم نیست. اگر جزء قسمت دوم هم باشد، تعداد واحدهای این دو قسمت چهار تا خواهد بود، نه پنج تا و اگر واحدی از خارج به آن ضمیمه شود، که متعلق به هر دو باشد، در این صورت تعداد واحدهای این دو قسمت شش تا خواهد بود، نه پنج تا. خلاصه چیزی که نسبتش به هر دو جزء، یکسان باشد و بتوان آن را به هر دو جزء متعلق دانست، در کمّ منفصل وجود ندارد. کمّ منفصل همان عدد است. عدد از تکرر چند واحد تشکیل می شود. هر عددی در واقع مجموعه ای از چند واحد است. اما «واحد» خودش عدد نیست، زیرا واحد، از آن جهت که واحد است، قابل انقسام نمی باشد و از آن جهت که قابل انقسام است، دیگر واحد نیست، بلکه دو تا $\frac{1}{2}$ و یا چهار تا $\frac{1}{4}$ است. بنابراین، از نظر فلسفی، عدد از «دو» شروع می شود و «یک»، بیرون از سلسله اعداد می باشد.

از نظر فلسفی هر یک از اعداد، نوع خاصی از کمیت منفصل به شمار می روند، زیرا هر عددی دارای احکام ویژه خود می باشد؛ مثلاً ده یک نوع عدد است و افراد مختلفی دارد، مانند ده کتاب، ده سیب، ده قلم و مانند آن. عدد بیست نیز نوع دیگری است و هم چنین هر عدد دیگری. عدد ده احکامی دارد که اختصاص به خودش دارد، مانند این که قابل انقسام به دو پنج است؛ اگر ده بار تکرار شود، عدد صد را به وجود می آورد و اگر صد بار تکرار شود، عدد هزار را تشکیل می دهد و هزاران هزار حکم این چنینی که فقط و فقط از آن عدد ده است، بر آن مترتب می شود.

اقسام کمّ متصل

و الأول؛ أعنى المتصل، ينقسم إلى: قار، وغير قار. والقار؛ ما لأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود؛ كالخطّ مثلاً، وغير القارّ بخلافه، وهو الزمان؛ فإنّ كلّ جزءٍ منه

مفروض لا يوجد إلا وقد انصرم السابق عليه ولما يوجد الجزء اللاحق. والمتصل القارّ على ثلاثة أقسام: جسم تعليمي، وهو الكميّة السارية في الجهات الثلاث من الجسم الطبيعي المنقسم فيها؛ و سطح، وهو نهاية الجسم التعليمي المنقسم في جهتين؛ وخط، وهو نهاية السطح المنقسم في جهة واحدة.

ترجمه

قسم اول، یعنی کمّ متصل به دو قسم قارّ و غیر قارّ منقسم می‌شود. قارّ آن است که اجزای مفروضش با هم موجود باشند، مانند خط. و غیر قارّ، به عکس، اجزایش با هم موجود نمی‌شوند. کمّ غیر قارّ همان زمان است که هر جزء مفروضش، وقتی تحقق می‌یابد که جزء قبلی سپری شده و جزء بعدی هنوز به وجود نیامده باشد.

کمّ متصل قارّ بر سه قسم است:

- ۱ - جسم تعلیمی: مقداری است که در جهات سه‌گانه جسم طبیعی (طول، عرض و عمق) سریان داشته و در هر سه جهت قابل انقسام می‌باشد.
- ۲ - سطح: پایان جسم تعلیمی است و در دو جهت قابل انقسام می‌باشد.
- ۳ - خط: پایان سطح است و فقط در یک جهت منقسم می‌گردد.

شرح و تفسیر

کمّ متصل بر دو قسم است: کمّ متصل قارّ الذات و کمّ متصل غیر قارّ الذات. کمّ متصل قارّ الذات آن کمیتی است که اجزایش با یکدیگر تحقق می‌یابند؛ یعنی در یک زمان و به یک‌باره موجود می‌شوند، نه آن‌که تدریجاً و در طول یک‌دیگر تحقق یابند؛ مانند خط، سطح و جسم تعلیمی.

اما کمّ متصل غیر قارّ الذات، کمیتی است که اجزایش در وجود با هم جمع نمی‌شوند و قرار و ثبات ندارد، بلکه عین سیلان و گذر است. کمّ متصل غیر قارّ الذات،

همان زمان است و زمان - چنان که خواهد آمد -^۱ مقدار حرکت است و همانند معروض خود (حرکت) وجودی سیال و گذرا دارد؛ به گونه‌ای که تحقق هر جزئی همراه با نابود شدن جزء پیشین آن می‌باشد. نسبت زمان به حرکت، نسبت یک امر معین به امری مبهم است. حرکت، امری ممتد است، که مقدار و اندازه امتدادش را زمان تعیین می‌کند.

اقسام کم متصل قار الذات

کم متصل قار الذات به نوبه خود بر سه قسم می‌باشد:

۱ - جسم تعلیمی: جسم تعلیمی در برابر جسم طبیعی است. جسم طبیعی همان جوهر ممتد در جهات سه گانه است، که یکی از اقسام جوهر است و پیش از این درباره آن بحث کردیم. جسم تعلیمی حجمی است که جسم طبیعی را احاطه می‌کند و مقدار امتداد آن در جهات سه گانه را معین می‌سازد. بنابراین، جسم طبیعی یک امتداد جوهری است، ولی جسم تعلیمی یک امتداد عرضی است. جسم طبیعی موضوع علوم طبیعی است، اما جسم تعلیمی موضوع هندسه است. جسم طبیعی یک امتداد مبهم است، اما جسم تعلیمی مقدار و اندازه امتداد جسم طبیعی است و نسبتش به جسم طبیعی، مانند نسبت زمان به حرکت است، یعنی نسبت یک امر معین به یک امر مبهم. از آن چه گفتیم دانسته می‌شود که جسم تعلیمی در سه جهت: طول، عرض و عمق امتداد دارد و چون امتداد ملازم با قابلیت انقسام است، جسم تعلیمی در سه جهت طول، عرض و عمق قابل انقسام می‌باشد.

۲ - سطح: سطح در واقع پایان جسم تعلیمی و نهایت آن است و چنان که پیش از این گفتیم، اگر برای یک جسم تعلیمی دو قسمت فرض شود، حد مشترک و مرز میان آن دو جزء، سطح خواهد بود. سطح کمیتی است متصل و قار الذات که در دو جهت

۱. ر. ک: فصل سیزدهم از بخش دهم.

امتداد دارد و در دو جهت قابل انقسام می‌باشد.

۳ - خط: خط نهایت و پایان سطح است و مرز میان دو سطح به هم پیوسته را تشکیل می‌دهد. خط کمیته است متصل و قارّ الذات که تنها در یک جهت امتداد دارد و فقط در همان یک جهت قابل انقسام می‌باشد.

قول به «خلاً» و تردید در وجود کمّ متصل قارّ

وللقائلین بالخلاء - بمعنى الفضاء الخالی من كلّ موجودٍ شاغِلٍ يملؤه - شكٌ فی الكمّ المتصلِ القارّ؛ لكنّ الشانَ فی اثباتِ الخلاءِ بهذا المعنى.

ترجمه

کسانی که اعتقاد به خلاً - به معنای فضایی که هیچ موجودی آن را اشغال و پر نکرده است - دارند، در تحقق کمّ متصل قارّ دچار شک و تردید شده‌اند. ولی تمام سخن در اثبات خلاً به این معنا است.

شرح و تفسیر

یکی از بحث‌هایی که در بخش طبیعیات کتاب‌های فلسفی مطرح بوده و به کتاب‌های کلامی نیز راه یافته است، بحث درباره امکان وجود «خلاً» و عدم امکان آن می‌باشد. مقصود از خلاً، مکان و فضایی است که از هر جوهری خالی می‌باشد. مؤلف رحمته‌الله وجود خلاً را محال می‌داند و می‌گوید:

خلاً محال است، زیرا لازمه‌اش آن است که بُعد بدون موضوعی که قائم به آن باشد، تحقق یابد، [در حالی که بُعد کمیت است و نیاز به موضوعی دارد که بر آن عارض شود و قائم به آن باشد].^۱

۱. نهاية الحکمة، فصل نهم از مرحله ششم.

اثبات یا نفی وجود خلأ و بررسی ادله هر یک از طرفین نزاع از موضوع بحث کنونی بیرون است و مؤلف تنها این نکته را متذکر می‌شود که در صورت قول به امکان وجود خلأ در خارج، وجود کم متصل قارّ مورد شک و تردید واقع می‌شود.

توضیح این‌که: اگر وجود خلأ در خارج ممکن باشد، امکان دارد میان آنچه ما آن را متصل و یک‌پارچه می‌پنداریم، خلأ وجود داشته باشد و وجود خلأ در میان اجسام، اتصال و یک‌پارچگی آنها را مخدوش می‌سازد؛ در نتیجه نمی‌توان آن اجسام را معروض یک کمیت متصل به نام جسم تعلیمی دانست و اگر جسم تعلیمی تحقق نداشته باشد، سطح نیز وجود نخواهد داشت و اگر سطح وجود نداشته باشد، خط نیز نمی‌تواند تحقق یابد. چه، سطح همان نهایت جسم تعلیمی و خط همان نهایت سطح است.

خلاصه آن‌که: وجود خارجی کم متصل، منوط به وجود یک امتداد پیوسته جوهری در خارج است و اگر وجود خلأ در خارج ممکن باشد، وجود چنین امتداد جوهری مشکوک خواهد بود و مشکوک بودن آن، موجب تردید در وجود کم متصل می‌گردد.

ویژگی‌های کم

تتمة: یختصّ الكمُّ بخواصّ: الأولى: أنّه لا تضادَّ بینَ شیءٍ من أنواعِهِ، لعدم اشتراكِها فی الموضوع، والإشتراكِ فی الموضوع من شرطِ التضادِّ.
الثانية: قبولُ القسمةِ الوهمیةِ بالفعل، كما تقدّم.
الثالثة: وجودُ ما یعدُّه، أی یُفنیهِ بإسقاطِهِ منه مرّةً بعدَ مرّةٍ؛ فالکمُّ المنفصلُ وهو العددُ مبدؤُهُ الواحدُ، وهو عادًةً لجميعِ أنواعِهِ، معَ أنّ بعضَ أنواعِهِ عادًةً لبعضٍ؛ كالإثنينِ للأربعةِ، والثلاثةِ للتسعةِ؛ والکمُّ المتصلُ منقسمٌ ذو أجزاءٍ، فالجزءُ منه یعدُّ الكلَّ.

الرابعة: المساواة واللامساواة، وهما خاصتان للكم، وتعرضان غيرَه بعروضيه.
الخامسة: النهاية واللانهاية، وهما كسابتيهما.

ترجمه

کمیت دارای ویژگی‌هایی به شرح زیر است:

۱ - بین هیچ یک از انواع آن تضاد برقرار نیست، زیرا هیچ کدامشان موضوع مشترک ندارند، حال آن‌که برای تحقق تضاد، اشتراک در موضوع ضروری است.

۲ - ذاتاً قابل تقسیم و همی است - چنان‌که گذشت -.

۳ - دارای چیزی است که شماره‌گر آن می‌باشد؛ یعنی چیزی که با حذف مکررش از کم، آن را نابود می‌کند. [به عبارت دیگر، کم قابل قسمت بر آن می‌باشد]. به این صورت که «یک» به عنوان مبدأ کم متصل یعنی عدد، همه انواع آن را شماره می‌کند؛ علاوه بر آن برخی از اعداد، شماره‌گر برخی دیگرند؛ مانند عدد دو که شماره‌گر «چهار» و عدد سه که شماره‌گر «نه» می‌باشند. کم متصل نیز قابل انقسام است، زیرا اجزای مفروضی دارد که کل را شماره می‌کند.

۴ - تساوی و عدم تساوی از ویژگی‌های کم‌اند و اتصاف سایر امور به آنها به واسطه کم می‌باشد.

۵ - تناهی (امتداد محدود) و عدم تناهی (امتداد نامحدود) نیز از ویژگی‌های کم‌اند و این دو مانند تساوی می‌باشند.

شرح و تفسیر

در این قسمت به برخی از ویژگی‌ها و خواص کمیت اشاره می‌شود. کمیت به وسیله هر یک از این خواص - به استثنای ویژگی نخست - تعریف شده است؛ مثلاً برخی گفته‌اند: کمیت عرضی است که عاد و شمارنده دارد و برخی گفته‌اند: عرضی

است که ذاتاً مساوات و عدم مساوات را قبول می‌کند و به همین ترتیب ویژگی‌های کمیت از این قرار است:

۱ - در کمیت تضاد راه ندارد، زیرا یکی از شرایط برقراری تضاد میان دو شیء آن است که آن دو امر، موضوع و معروض مشترک داشته باشند. یعنی چیزی وجود داشته باشد که بتواند هر کدام از ضدین را قبول کند و بدان متصف گردد؛ مانند سفیدی و سیاهی، که هر دو بر جسم عارض می‌شوند و شجاعت و جبن که هر دو بر نفس عارض می‌شوند. اما در مورد انواع گوناگون کمیت این حکم صادق نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت حجم، ضد سطح و سطح، ضد خط است، زیرا هر یک از اینها موضوع خاص خود را دارند. موضوع و معروض جسم تعلیمی، جسم طبیعی است و موضوع سطح، جسم تعلیمی است، زیرا سطح نهایت جسم تعلیمی می‌باشد و موضوع خط، سطح است.

هم‌چنین موضوع و معروض زمان، حرکت است، زیرا از زمان، مقدار و اندازه حرکت است و انواع حرکت از نظر موضوع مابین با یک‌دیگرند. یکی حرکت جوهری است، دیگری حرکت کیفی و سومی حرکت کمی و به همین ترتیب.

در مورد کمّ منفصل، یعنی عدد، نیز همین مطلب صادق است؛ مثلاً موضوع عدد دو، مجموعه متشکل از دو واحد است و موضوع عدد سه مجموعه متشکل از سه واحد است. این دو عدد تنها بر موضوع خود عارض می‌شوند و هرگز جای خود را به دیگری نمی‌دهند و بر جای دیگری نمی‌نشینند، مگر آن‌که موضوع تغییر کند.

۲ - قسمت‌پذیری وهمی: این ویژگی همان است که در تعریف کمیت اخذ شده است؛ - چنان‌که یادآور شدیم - این ویژگی بنابر آن‌چه در نهیة الحکمة آمده است، اختصاص به کمّ متصل دارد، چرا که کمّ منفصل اجزایش بالفعل موجود است و بالفعل منقسم می‌باشد و در جایی که اجزای بالفعل موجودند، دیگر قبول انقسام

بی معنا خواهد بود.^۱

۳- کمیت عاَدَ و شمارنده دارد: هر کمیتی دارای عاَدَ و شمارنده است؛ یعنی مشتمل بر چیزی است که اگر دو یا چند بار از آن کاسته شود، آن را تمام می‌کند و ناپود می‌سازد. در عدد چنین عاَدَی بالفعل موجود است. هر عددی مشتمل بر «واحد» است و واحد، شمارنده همه اعداد می‌باشد. به دیگر سخن: هر عددی به چند واحد تقسیم می‌شود. البته هر عددی ممکن است شمارنده‌های دیگری نیز داشته باشد، مانند عدد ده، که عدد دو و عدد پنج شمارنده آن است.

کَم متصل، بالقوه مشتمل بر چنین شمارنده‌ای است. هر کمیت متصلی را می‌توان نصف، ثلث و ربع کرد؛ در این صورت، نصفش، ثلثش و یاربعش عاَدَ آن می‌باشد. هر کمیت متصلی می‌تواند بی‌نهایت (به معنای لا یقف) عاَدَ و شمارنده داشته باشد.

۴- مساوات و عدم مساوات: از جمله ویژگی‌های کمیت آن است که ذاتاً متصف به دو وصف مساوات و عدم مساوات می‌گردد. هر گاه دو کمیت را با هم مقایسه کنیم، آن دو کمیت یا مساوی و برابر با هم‌اند، یعنی اندازه و مقدارشان یکی است، یا آن‌که مساوی یک‌دیگر نیستند؛ یعنی اندازه و مقدارشان یکی نیست. اگر امور دیگر متصف به این دو وصف شود، به واسطه کمیت می‌باشد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: این جسم مساوی آن جسم است، مقصود آن است که حجمشان مساوی هم است و یا طولشان یکی است و مانند آن.

مساوات در واقع به معنای اتحاد دو کمیت است؛ لذا بر کسانی که در تعریف کمیت گفته‌اند: «عرضی است که ذاتاً قابل مساوات و عدم مساوات می‌باشد»، اشکال شده که این تعریف، دوری است.

۱. استاد مصباح در پاسخ به این اشکال می‌گوید: «يمكن ان يدفع الاشكال بان المراد بالقبول اعم من الاتصاف بالفعل و بالقوه. مضافاً إلى ان العدد بما انه موجود امر وجدائي قابل للقسمة إلى الأحاد و إلى اعداد اخرى؛ و الكثرة بالفعل صفة للمعدود». ر.ک: تعلیقة على نهاية الحكمة، شماره ۱۵۵.

۵- تناهی و عدم تناهی: مقصود از تناهی، امتداد محدود و مقصود از عدم تناهی امتداد نامحدود است و از همین جا دانسته می‌شود که این دو وصف اولاً و بالذات بر کمیت، که همان امتداد و مقدار است، عارض می‌شود و امور دیگر به واسطه کمیت بدان متصف می‌گردند؛ مثلاً گفته می‌شود: عالم ماده متناهی است، یعنی حجم و جسم تعلیمی آن متناهی است. یا حرکت عمومی جهان متناهی است، یعنی زمان آن متناهی است.

فى الكيف

وهو «عرض لا يقبلُ القسمة ولا النسبة لذاته». وقد قسّموه بالقسمة الأولى إلى أربعة أقسام: أحدها: الكيفيات النفسانية؛ كالعلم، والارادة، والجُبْن، والشجاعة، والياس، والرّجاء.

وثانيها: الكيفيات المختصة بالكميات؛ كالاستقامة، والانحناء، والشكل، مما يختص بالكم المتصل؛ وكالزّوجيّة والفرديّة فى الأعداد، مما يختص بالكم المنفصل.

وثالثها: الكيفيات الاستعداديّة؛ وتسمى أيضاً القوّة واللاقوّة، كالإستعداد الشّدِيد نحو الإنفعال، كاللين؛ والإستعداد الشّدِيد نحو اللانفعال، كالصلابة. وينبغي أن يُعدّ منها مطلق الإستعداد للقائم بالمادّة. ونسبة الإستعداد إلى القوّة الجوهرية التي هي المادّة، نسبة الجسم التعليمي، الذي هو فعليه الامتداد فى الجهات الثلاث، إلى الجسم الطبيعي، الذي فيه امكانه.

ورابعها: الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة، وهي إن كانت سريعة الزوال، كحمرة الخجل وصفرة الوجل، سُميت «انفعاليات»؛ وإن كانت راسخة، كصفرة الذهب وحلاوة العسل، سُميت «انفعاليات».

ترجمه

کیف عرضی است که ذاتاً نه قسمت‌پذیر است و نه نسبت‌پذیر و آن را در دسته‌بندی نخستین به چهار گروه تقسیم کرده‌اند:

۱ - کیفیات نفسانی [که همان کیفیات عارض بر نفس می‌باشند] مانند: علم، اراده، ترس، شجاعت، یأس و امید.

۲ - کیفیات ویژه کمیات مانند: استقامت، انحنا و شکل، که ویژه کم متصلند؛ همین‌طور زوج بودن و فرد بودن، که از کیفیات مختص به کم منفصلند.

۳ - کیفیات استعدادی که به آن قوه [= مقاومت در برابر عامل مؤثر] و لا قوه [= عدم مقاومت] نیز گفته می‌شود؛ مانند آمادگی زیاد برای اثرپذیری - مثل نرم بودن - و آمادگی زیاد برای اثر ناپذیری، مثل سخت بودن. و به جاست هر نوع استعداد قائم به ماده از این قسم به شمار آید. استعداد قائم به ماده در مقایسه با قوه جوهری (یعنی ماده)، نظیر جسم تعلیمی (که تحقق بالفعل امتداد در جهات سه‌گانه است) در مقایسه با جسم طبیعی (که امکان این امتداد در آن است) می‌باشد.

۴ - کیفیاتی که توسط حواس ظاهری پنج‌گانه درک می‌شوند، که خود بر دو قسم می‌باشند: الف - کیفیاتی که زود برطرف می‌شوند؛ مانند سرخی چهره شخص شرم‌سار و زردی چهره انسان بیم‌ناک، که انفعالات نامیده می‌شود. ب - کیفیاتی که ثابتند؛ مانند زردی طلا و شیرینی عسل، که انفعالیات نامیده می‌شود.

شرح و تفسیر

تعریف کیفیت (= چگونگی)

هر انسانی یک سلسله حالات مختلف روانی را در درون خویش با علم حضوری می‌یابد؛ مانند شادی و اندوه، ترس و امید، لذت و درد و... هم‌چنین با حواس ظاهری

خودش صفاتی را از اجسام درک می‌کند که غالباً تغییر پذیرند؛ مانند رنگ‌ها، مزه‌ها، بوها، صداها و....

فلاسفه همه این حالات و صفات روانی و جسمانی را در یک مفهوم کلی مندرج ساخته و آن را «کیفیت» (= چگونگی) نامیده و آن را جنسی برای همه آنها دانسته‌اند. در تعریف کیفیت آورده‌اند: «عرضی است که ذاتاً نه قسمت‌پذیر است و نه نسبت‌پذیر». ^۱ با قید «عرض»، واجب‌الوجود تعالی و جوهر از تعریف بیرون می‌روند و با قید «عدم پذیرش قسمت»، کمیت و با قید «عدم پذیرش نسبت»، مقولات هفت‌گانه نسبی از تعریف خارج می‌شوند. با قید «ذاتاً» هم چیزهایی که قسمت و نسبت، بالعرض و یا بالتبع بر آنها عارض می‌گردد، در تعریف داخل می‌شوند.

چنان‌که ملاحظه می‌شود در تعریف فوق، کیفیت با دو قید عدمی تعریف شده است و ماحصلش آن است که کیفیت عرضی است که کمیت و نیز هیچ یک از اعراض نسبی نباشد. دلیل این که فلاسفه کیفیت را این‌گونه تعریف کرده‌اند، آن است که آنها به ویژگی لازم این مقوله، که همه انواع و اقسام آن را در برگیرد، دست نیافته‌اند، مگر عنوانی که از عرض بودن و مغایرت با کم و اعراض نسبی ترکیب می‌شود.

۱- کیفیات نفسانی

کیفیت نفسانی عرضی است مجرد که تنها بر جواهر نفسانی عارض می‌شود. شیخ‌الرئیس در تعریف کیفیت نفسانی می‌گوید: «کیفیتی است که به اجسام تعلق نمی‌گیرد». فلاسفه اموری مانند علم، اراده، ترس، شجاعت، یأس، امید، لذت، درد، شوق، نفرت، محبت و عداوت را از جمله کیفیات نفسانی دانسته‌اند.

۱. مقصود از نسبت‌پذیر نبودن کیفیت آن است که این عرض مشتمل بر معنای نسبت نیست، بر خلاف اعراض هفت‌گانه نسبی.

کیفیت نفسانی به طور کلی بر دو قسم است: حال و ملکه؛ به این صورت که اگر کیف نفسانی در نفس، راسخ و پایدار نباشد، حال نامیده می‌شود و اگر در نفس رسوخ و ثبوت داشته باشد، ملکه خوانده می‌شود.

۲- کیفیات مخصوص به کمیات

کیفیات مختص به کمیات، آن دسته از کیفیات اند که به واسطه کمیت بر جسم عارض می‌شوند. یعنی ابتدا کمیت به آنها متصف می‌شود و آن‌گاه جسم به خاطر کمیتش به آنها متصف می‌گردد.

این دسته از کیفیات به حکم استقرار بر سه قسم اند:

الف- شکل و زاویه. مقصود از شکل، هیئتی است که از احاطه کامل یک حدّ -مانند دایره- یا چند حدّ -مانند مثلث و مربع- بر کمیت، برای آن کمیت به وجود می‌آید و زاویه عبارت است از هیئتی که از احاطه ناقص دو یا چند حدّ که در یک نقطه با هم تلاقی می‌کنند، پدید می‌آید. بنابراین، کیفیت عارض بر مجموع جسم متناهی، شکل است و اگر جزئی از آن لحاظ شود، زاویه خواهد بود.

ب- کیفیتی که بر کمیت متصل قارّ عارض می‌گردد، اما نه شکل است و نه زاویه؛ مانند: منحنی بودن و مستقیم بودن که بر خط و سطح عارض می‌شود.

ج- کیفیاتی که بر عدد عارض می‌شوند؛ مانند زوج بودن و فرد بودن.

۳- کیفیات استعدادی

نام دیگر کیفیات استعدادی «قوه و لاقوه» است. قوه در این جا اصطلاح خاصی است و به معنای «مقاومت در برابر فشار خارجی» می‌باشد. معنای جامع کیفیت استعدادی که قوه و لاقوه هر دو را در بر می‌گیرد، عبارت است از: «استعداد شدید جسمانی به سوی یک امر بیرون از ذات.» و این خود بر دو قسم است:

الف - استعداد شدید به سوی انفعال و پذیرش، مانند حالت لین و نرمی موم؛ هم‌چنین حالت آمادگی زیاد بدن برای پذیرش بیماری (ممرضیت) و این همان «لا قوه» است.

ب - استعداد شدید به سوی عدم انفعال و پذیرش، مانند صلابت و سختی آهن و آمادگی زیاد بدن برای صحت و عدم قبول بیماری (مصباحیت).

طبق تعریف ارائه شده، کیفیت استعدادی، نوعی استعداد ویژه است، یعنی استعداد شدید جسمانی به سوی یک امر بیرون از ذات. اما مؤلف رحمته‌الله ترجیح می‌دهد مفهوم وسیع‌تری برای کیفیت استعدادی در نظر گرفته شود، تا مطلق استعداد قائم به ماده را در برگیرد. بنابراین، هرگونه آمادگی جسم برای پذیرش یک اثر و یا تبدیل شدن به چیز دیگری، کیفیت استعدادی خواهد بود.

نسبت کیف استعدادی به هیولای اولی

باید دانست که نسبت استعداد - که نوعی کیفیت است - به ماده و هیولای اولی - که یک نوع جوهر است - از قبیل نسبت معین به مبهم می‌باشد. یعنی هیولای اولی مطلق قوه است، اما قوه چه چیز؟ و استعداد برای پذیرش کدام حالت؟ این در خود آن اخذ نشده است و هیولی نسبت به آن لا بشرط می‌باشد. کیفیت استعدادی در واقع حالت خاصی است که بر هیولای اولی عارض می‌گردد و قوه آن را متعین می‌سازد؛ یعنی مطلق آمادگی را، به صورت آمادگی برای پذیرش شیء یا اشیای خاصی در می‌آورد. این در واقع نظیر رابطه جسم تعلیمی با جسم طبیعی است؛ جسم طبیعی نوعی جوهر است، که ذاتاً در سه جهت ممتد می‌باشد، اما این امتداد، مبهم و نامعین است. در خود ماهیت و ذات جسم، این امر اخذ نشده است که چه اندازه و چه مقدار امتداد داشته باشد. جسم تعلیمی، که یک نوع کمیّت است، بر جسم طبیعی عارض می‌شود و امتداد مبهم آن را مشخص و معین می‌سازد و به آن، اندازه و مقدار خاص می‌دهد.

این مطلبی است که مؤلف رحمه الله در موارد متعدد متعرض می شود؛ یعنی این که نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی، نسبت معین به مبهم است.^۱ اما در این قسمت نسبت میان آن دو را نسبت فعلیت به امکان معرفی می کند. یعنی جسم تعلیمی بالفعل ممتد است، اما جسم طبیعی بالقوه ممتد می باشد. این مطلب درست نیست، زیرا جسم، همان جوهر ممتد در جهات سه گانه است و این امتداد در جسم فعلیت دارد. چرا که جسم، مرکب از ماده و صورت جسمیه است و صورت جسمیه همان چیزی است که فعلیت امتداد در سه جهت را به ماده عطا می کند.

۴- کیفیات محسوس

مقصود از کیفیات محسوس، کیفیات مادی ای است که به وسیله حواس ظاهری و اندام های حسی درک می شوند. کیفیات محسوس به نوبه خود بر پنج قسم است:

الف - مبصرات یا دیدنی ها؛ مانند رنگ و نور.

ب - مسموعات یا شنیدنی ها. مسموعات همان صوت ها هستند. در تعریف صوت آورده اند: «کیفیتی است که در اثر قرع عنیف - یعنی کوبیدن با شدت و سختی - و یا قلع عنیف - یعنی کندن با شدت و سختی - که موجب تموج هوای حامل صوت ها می گردد، به وجود می آید.»

ج - مذوقات یا چشیدنی ها. چشیدنی ها همان مزه هایی هستند که توسط قوه چشایی درک می شوند. دانشمندان طبیعی مزه های بسیط را نه قسم دانسته اند و دیگر مزه ها را ترکیبی از آنها به شمار آورده اند.

د - مشمومات یا بوها. مشمومات انواع بوهایی هستند که به وسیله شامه درک

۱. مثلاً در فصل اول از بخش دهم می گوید: «أن الجسم التعلیمی تعین الامتدادات الثلاث المیهمة فی الجسم الطبیعی. و نیز در فصل سیزدهم از همان مرحله می گوید: «نظیر الجسم التعلیمی الذی به تعین الامتداد الجسم الطبیعی.»

می‌شوند. ما اسامی خاصی برای بوهای گوناگونی که درک می‌کنیم، نداریم تا آنها را به وسیله آن اسامی معرفی کنیم. لذا بوهای گوناگون را از راه اضافه به موضوعاتشان می‌شناسانیم؛ مثلاً می‌گوییم: بوی مشک و بوی گل.

۵- ملموسات یا کیفیات قابل لمس

دانشمندان گفته‌اند: انواع کیفیات ملموس بسیط دوازده نوع‌اند، که از جمله آنها حرارت، برودت، رطوبت و بیوست است.

کیفیات یاد شده به‌طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شود: انفعالات و انفعالیات. انفعالات به آن دسته از کیفیات محسوس گفته می‌شود که با سرعت زایل می‌شوند و به راحتی دست‌خوش تغییر و تبدیل می‌گردند؛ مانند زردی رنگ رخسار کسی که خجالت کشیده است و در برابر، انفعالیات به آن دسته از کیفیات محسوس گفته می‌شود که از رسوخ و پایداری بیشتری برخوردار می‌باشند؛ مانند زردی رنگ طلا.

تردید دانشمندان تجربی در وجود خارجی کیفیات محسوس

و لعلماء الطبیعة الیوم تشکیک فی: کون کیفیات المحسوسة موجودة فی الخارج، علی ما هی علیه فی الحسن، مشروح فی کتبهم.

ترجمه

امروزه دانشمندان علوم طبیعی درباره وجود خارجی کیفیات محسوس، به این صورتی که در حواس منعکس‌اند، شک و تردید دارند و در کتاب‌های مربوط، شرح آن آمده است.

شرح و تفسیر

در گذشته کیفیات محسوس به عنوان اعراضی که مستقل از ذهن مشاهده‌گر در

خارج وجود دارد و قائم به اشیای خارجی می‌باشد، تلقی می‌شد؛ یعنی گمان می‌شد اشیای خارجی، هر یک، رنگ خاصی دارند و این رنگ قائم به خود آنهاست، خواه چشمی وجود داشته باشد که این رنگ‌ها را ببیند و یا وجود نداشته باشد. هم‌چنین بو، مزه، گرما و سرما و سایر کیفیات محسوس، جملگی خواص قائم به اشیای خارجی انگاشته می‌شد.

اما از قرن هفدهم میلادی به بعد، این اندیشه مطرح شد که چنین کیفیاتی قائم به اشیای خارجی نیستند، بلکه نفس ما در اثر یک سلسله فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی و فیزیولوژیکی که در بدن انجام می‌گیرد، مستعد درک این امور در درون خویش می‌شود. جهان بیرونی فاقد هرگونه رنگ، بو، مزه، گرما و اموری مانند آن است و اگر موجود جان‌داری در عالم نبود، خبری از این امور نیز وجود نداشت. در خارج چیزی جز ماده و انرژی نیست و همه این کیفیات در اثر تأثر حواس ما از امواج خاصی که به آن اصابت می‌کند، پدید می‌آید.

این اندیشه را نخستین بار گالیله^۱ مطرح کرد. او میان دو دسته از خواص اجسام تفکیک کرد: یکی خواصی که واقعاً در جهان وجود دارد و به تعبیر او ذاتی جهان عینی است، مانند جرم و سرعت و آنها را «کیفیات^۲ اولیه» نامید. این کیفیات را اصیل و مستقل از مشاهده گرد دانست. دیگری خواصی که صرفاً واکنش ذهنی حواس انسان در برابر جهان خارج است و آنها را «کیفیات ثانویه» نام نهاد. او می‌گوید:

من نمی‌توانم باور کنم که در اشیای خارجی چیزی به جز اندازه، شکل یا حرکت وجود داشته باشد، که بتواند در ما احساس طعم، یا صوت، یا بو برانگیزد. و واقعاً

۱. گالیله (۱۵۶۴ - ۱۶۴۲) ریاضی‌دان، منجم و فیزیک‌دان بزرگ ایتالیایی.

۲. مقصود از کیفیت، چیزی غیر از اصطلاح خاص فلسفی آن است، که در برابر کمیت و سایر اعراض نسبی قرار می‌گیرد.

می‌توانم حکم کنم که اگر هیچ گوش یا زبان یا بینی‌ای در کار نباشد، عدد، شکل و حرکت اشیا بر قرار خود باقی خواهد بود، ولی طعم و صدا و بویی نخواهد داشت.... هم‌چنین به نظر من حرارت هم به کلی ذهنی است.^۱

۱. ر.ک: ایان باربون، علم و دین، ترجمه خرمشاهی، ص ۳۳.

الفصل الحادى عشر

فى المقولات النسبية

وهى: الأَيْنُ، ومتى، والوضعُ، والجِدَّةُ، والإضافةُ، والفعلُ، والانفعالُ.
أما الأَيْنُ: فهو هيئةٌ حاصلَةٌ من نسبةِ الشئِ إلى المكانِ.

ترجمه

مقولات نسبی عبارتند از: آین (= کجایی)، متى (= چه گاهى)، وضع (= نهاد)، جده (= داشت)، اضافه، فعل (= کنش) و انفعال (= پذیرش).
آین هیئتی است که به واسطهٔ انتساب شیء به مکان تحقق می‌یابد.

شرح و تفسیر

نسبت، مقوله نیست

در این فصل به‌طور خلاصه هفت مقولهٔ عرضی، که اعراض نسبی خوانده می‌شوند، مورد بررسی قرار می‌گیرد. پیش از بررسی جداگانهٔ هر یک از این مقولات، باید این نکته را یادآور شد که معنای «نسبی» بودن این مقولات آن نیست که خود نسبت شیء به مکان یا زمان و مانند آن، مقوله‌ای تشکیل می‌دهد، بلکه مراد آن است

که از این نسبت‌ها هیئت‌های ویژه‌ای برای موضوع آنها پدید می‌آید و آن هیئت‌ها مقوله را تشکیل می‌دهند و مفهوم ماهوی به شمار می‌روند. بنابراین، مقولات نسبی در حقیقت هیئت‌هایی هستند قائم به موضوعاتشان که از نسبت‌های موجود در آن موضوعات پدید می‌آیند.

مؤلف رحمته‌الله در نهایة الحکمة دو دلیل بر این مطلب که خود نسبت، مقوله نیست، اقامه کرده است:

دلیل اول: نسبت یک رابط است و وجودش «فی غیره» بوده و هیچ استقلال‌ی در هستی خود ندارد، نه بر چیزی حمل می‌شود و نه چیزی بر آن حمل می‌گردد؛ لذا ماهیت ندارد، چرا که ماهیت عبارت است از: «آن‌چه در پاسخ سؤال از چیستی شیء بر آن حمل می‌گردد». در حالی که مقولات ماهیات جنسی هستند. بنابراین، نسبت نه مقوله است و نه مندرج در یک مقوله می‌باشد.

دلیل دوم: در پاره‌ای از مقولات نسبی مانند مقوله اضافه، نسبت تکرار می‌شود و دو یا چند نسبت تحقق می‌یابد؛ اگر نسبت، خود مقوله و یا نوعی از مقوله باشد، لازمه‌اش آن است که در آن موارد، ماهیت تکرار شده باشد و از مجموع چند ماهیت، یک فرد از ماهیت به وجود آمده باشد و این صحیح نیست.

مقوله این

این یا کجایی عبارت است از هیئتی که از نسبت جسم به مکان و بودنش در مکان، برای آن جسم حاصل می‌شود.

برای روشن شدن این مقوله، باید مفهوم «مکان» توضیح داده شود. به‌طور کلی، درک عمومی، آن است که هر جسمی مکانی و جایی دارد؛ تا آن‌جا که مکان به عنوان یکی از ویژگی‌های امور مادی معرفی می‌شود. مکان چیزی است که جسم می‌تواند از آن منتقل شود، به سوی آن روانه گردد و در آن قرار گیرد. مکان چیزی است که وضع

دارد؛ یعنی می‌توان با واژه‌های «این‌جا» و «آن‌جا» بدان اشاره نمود. مکان چیزی است که قابل اندازه‌گیری بوده و دارای نصف، ثلث و ربع می‌باشد و سرانجام، مکان به گونه‌ای است که یک واحد از آن، دو جسم را در زمان واحد در خود نمی‌گنجاند.

در عین مسلم بودن ویژگی‌های یاد شده در مورد مکان، فلاسفه اختلاف نظر فراوانی در بیان حقیقت آن دارند و تعریف‌های گوناگونی برای آن ارائه داده‌اند، که اکنون مجال پرداختن به آنها نیست. ظاهراً مناسب‌ترین تعریف آن است که: «مکان حقیقی هر شیء عبارت است از مقداری از حجم جهان که مساوی با حجم جسم منسوب به مکان باشد، از آن جهت که در آن گنجیده است.»

گاهی «این» به «این اول و حقیقی» و «این ثانی و غیر حقیقی» تقسیم می‌شود. این اول عبارت است از بودن شیء در مکان خاص به آن شیء، مکانی که با بودن آن شیء در آن، گنجایش چیز دیگری را ندارد؛ مانند بودن آب در کوزه. این ثانی موردی است که مکانی که شیء به آن منسوب است، فراخ‌تر از آن شیء است و گنجایش اشیای دیگر را نیز دارد؛ مانند آن‌جا که می‌گوییم: حسن در اتاق است. اتاق مکان حقیقی حسن نیست و بودن در اتاق نیز این حقیقی او نمی‌باشد. هم‌چنین است: بودن حسن در خانه و بودن او در شهر.

مقوله متی

وَأَمَّا مَتَى: فَهُوَ هَيَأُتُ حَاصِلَةٌ مِنْ نَسْبَةِ الشَّيْءِ إِلَى الزَّمَانِ؛ وَكُونِهِ فِيهِ أَعْمٌ مِنْ كُونِهِ فِي نَفْسِ الزَّمَانِ، كَالْحَرَكَاتِ؛ أَوْ فِي طَرَفِهِ، وَهُوَ الْآنَ، كَالْمَوْجُودَاتِ الْآتِيَةِ الْوُجُودِ، مِنْ الْإِتِّصَالِ وَالْإِنْفِصَالِ وَالْمَاسِئَةِ وَنَحْوِهَا؛ وَأَعْمٌ أَيْضاً مِنْ كُونِهِ عَلَى وَجْهِ الْإِنْتِظَابِ، كَالْحَرَكَةِ الْقَطْعِيَّةِ، أَوْ لَا فِي وَجْهِهِ، كَالْحَرَكَةِ التَّوَسُّطِيَّةِ.

ترجمه

متی: هیئتی است که در اثر انتساب شیء به زمان و بودنش در آن، به وجود می‌آید؛ خواه آن شیء در متن زمان واقع باشد، مانند حرکات و یا در حاشیه زمان (لحظه) قرار گرفته باشد؛ مانند موجوداتی که وجودشان لحظه‌ای است، چون پدیده اتصال، انفصال و مماس شدن دو چیز و نظائر آن و خواه به‌گونه‌ای باشد که بر اجزای زمان منطبق شود، مانند حرکت قطعی و یا این‌گونه نباشد، مانند حرکت متوسطی.

شرح و تفسیر

متی عبارت است از هیئتی که برای شیء از نسبتش به زمان و بودنش در آن پدید می‌آید. در آینده درباره «زمان» به تفصیل گفت‌وگو خواهد شد^۱ و در آن‌جا به اثبات خواهد رسید که هر حرکتی، از آن جهت که یک وجود سیال، ممتد و تدریجی دارد، دارای مقدار غیرقارّی است که مخصوص همان حرکت است و با امتدادهای غیر قارّ دیگر حرکات مغایر می‌باشد.

بنابراین، هر حرکت خاص و مشخصی، زمان خاص و مشخصی دارد، اما بعضی از این زمان‌ها قابل انطباق بر بعض دیگراند. زمان عمومی و مستمری که همه حرکات را با مقایسه با آن، اندازه‌گیری می‌کنیم، همان زمان حرکت زمین به دور خودش است. ما این زمان را مقیاسی برای سنجش زمان‌ها و حرکات گوناگون قرار داده‌ایم و در مقایسه با این زمان، تقدم و تأخر و کوتاهی و بلندی حرکات و زمان‌ها معین می‌گردد. برای حوادث و رویدادها، به لحاظ نسبتی که به زمان دارند، هیئت خاصی پدید می‌آید و این هیئت همان مقوله متی را تشکیل می‌دهد.

۱. ر.ک: فصل سیزدهم از بخش دهم.

متای حقیقی و متای غیر حقیقی

نظیر همان تقسیمی که برای «این» بیان شد، در مورد «متی» نیز گفته می‌شود. «متی» مخصوص یک حرکت است و گنجایش حرکت دیگری را در کنار آن حرکت ندارد و این همان «متای اول و حقیقی» است. و متای دیگری نیز هست که علاوه بر آن حرکت، ظرفیت حرکت دیگری را نیز دارد؛ مثل آن که می‌گوییم من در فلان ساعت این جمله را گفتم، یا در فلان روز گفتم، یا در فلان ماه، با آن که گفتن آن جمله تنها یک دقیقه به طول انجامیده است.

تقسیم متی به تبع تقسیم پدیده‌های زمانی

«متی» به تبع انقسام پدیده‌های زمانی نیز به دو بخش تقسیم می‌شود. برخی از پدیده‌های زمانی وجودشان در متن زمان است؛ مانند انتقال شیء از مکان «الف» به مکان «ب»، که تدریجاً و در طول زمان صورت می‌گیرد و برخی از پدیده‌ها وجودشان «آنی» و «لحظه‌ای» است و به طرف زمان منتسب می‌باشند. مانند جدا شدن شیء از مکان «الف» و یا رسیدنش به مکان «ب». جدا شدن و رسیدن (= فصل و وصل) از امور آنی و لحظه‌ای است و در واقع آغاز یا نهایت حرکت‌اند، لذا بر آغاز و نهایت زمان منطبق می‌شوند. بنابراین، برخی از پدیده‌ها در متن زمان‌اند و برخی دیگر در طرف، یعنی بدایت یا نهایت زمان می‌باشند.

اموری که در متن زمان‌اند نیز خود بر دو قسم‌اند. به بیان دیگر دو اعتبار دارند؛ در یک اعتبار کاملاً منطبق بر زمان‌اند و در اعتبار دیگر، بودنشان در زمان به نحو انطباق نیست. توضیح این که حرکت - چنان که در آینده خواهد آمد -^۱ دو معنا و یا دو اعتبار

۱. ر.ک: فصل چهارم از بخش دهم.

دارد: یکی حرکت به معنای توسط، یعنی میان مبدأ و منتها بودن است، که به آن حرکت توسطیه گفته می‌شود و دیگری حرکت به معنای قطع، یعنی طی کردن و پیمودن فاصله میان مبدأ و منتها است، که به آن حرکت قطعیه گفته می‌شود. حرکت توسطی امتداد تدریجی ندارد، لذا بر زمان منطبق نمی‌شود. بر خلاف حرکت قطعی که امری تدریجی است و یک مصداق آن جز در طول زمان محقق نمی‌شود.

حرکت توسطی امری بسیط و بی‌کشش است که از اول تا آخر زمان باقی است؛ هم در اول است، هم در وسط و هم در آخر^۱ و معنای این که باقی است، آن است که هر یک از آنات زمان را که در نظر بگیریم، او با تمام وجودش در آن «آن» هست. اما حرکت قطعی امری کشش‌دار است و تمام زمان را اشغال کرده است؛ اولش اول زمان را و وسطش وسط زمان را و تمامش تمام زمان را. نه تمامش و نه جزئش از اول تا آخر باقی نیست و اصلاً مفهوم بقا درباره خودش یا اجزایش صدق نمی‌کند.

مقوله وضع

و أما الوضعُ: فهو هيئةٌ حاصلَةٌ من نسبةِ أجزاءِ الشيءِ بعضها إلى بعضٍ، والمجموعِ إلى الخارجِ؛ كالقيامِ الذي هو هيئةٌ حاصلَةٌ للإنسانِ من نسبةِ خاصيةٍ بينَ أعضائهِ نفسها، وبينها وبينَ الخارجِ، من كونِ رأسِهِ إلى فوقٍ وَقَدَمَيْهِ إلى تحتِ.

ترجمه

وضع: هئیتی است که از نسبت اجزای یک شیء به یک‌دیگر و نسبت مجموع آن اجزا به خارج پدید می‌آید؛ مانند ایستاده بودن، که هیئت خاصی برای انسان است و از نسبت

۱. از این جا فرق میان حرکت توسطیه با پدیده‌هایی چون فصل و وصل دانسته می‌شود و آن این که حرکت توسطی در طول زمان حرکت باقی است، اما امری چون فصل و وصل در لحظه تحقق می‌یابند و تمام می‌شوند.

خاصی که بین خود اعضای انسان با یکدیگر و نیز بین آنها با خارج برقرار است، پدید می‌آید؛ به این صورت که سرش بالا و پاهایش پایین قرار گرفته است.

شرح و تفسیر

وضع یا نهاد عبارت است از هیتی که از نسبت اجزای شیء به یکدیگر، با در نظر گرفتن جهت آنها حاصل می‌شود؛ مثلاً ایستاده بودن، یک وضع است، زیرا حالتی است که از قرار گرفتن اجزای بدن روی یکدیگر، به طوری که سر در جهت بالا باشد، حاصل می‌گردد؛ هم‌چنین دراز کشیده بودن یک وضع است، زیرا حالتی است که از قرار گرفتن اجزای بدن در کنار یکدیگر به صورت افقی، پدید می‌آید.

از آن‌چه آوردیم، دانسته می‌شود که در مقوله وضع، دو نسبت معتبر است: یکی نسبت اجزای شیء به یکدیگر و دیگری نسبت مجموع آن اجزا به خارج. پس اگر یکی از این نسبت‌ها ثابت باشد و دیگری تغییر کند، وضع شیء تغییر خواهد کرد؛ مانند کره‌ای که به دور خودش می‌چرخد. در این مثال نسبت اجزای کره به هم ثابت است، اما نسبت مجموع آن اجزا به خارج مرتباً تغییر می‌کند؛ لذا حرکت کره زمین به دور خودش را حرکت وضعی، یعنی حرکت در مقوله وضع می‌نامند.

مقوله جدّه

وَأَمَّا الْجِدَّةُ وَيُقَالُ لَهَا: الْمَلِكُ: فَهِيَ هَيَاةٌ حَاصِلَةٌ مِنْ إِحَاطَةِ شَيْءٍ بِشَيْءٍ، بِحَيْثُ يَنْتَقِلُ الْمَحِيطُ بِانْتِقَالِ الْمُحَاطِ؛ سِوَاهُ كَانَتْ الْإِحَاطَةُ إِحَاطَةً تَامَةً، كَالْتَّجَلُّبِ؛ أَوْ إِحَاطَةً نَاقِصَةً، كَالْتَقَمُّصِ وَالتَّعْلُ.

ترجمه

جده: - که به آن ملک هم گفته می‌شود - هیتی است که از احاطه یک شیء بر شیء

دیگر، به نحوی که احاطه‌کننده با جابه‌جایی احاطه شده جابه‌جا شود، پدید می‌آید؛ خواه این احاطه به‌طور کامل باشد؛ مانند چادر بر سر داشتن و یا به‌طور ناقص باشد، مانند پیراهن به تن داشتن و یا کفش به پا داشتن.

شرح و تفسیر

مقوله جده، که به آن «ملک» و «له» نیز گفته می‌شود و ترجمه فارسی آن همان «داشت» است، هیئت و حالتی است که از احاطه شدن کامل یا ناقص یک شیء با شیء دیگر، برای آن شیء محاط حاصل می‌گردد و این احاطه باید به گونه‌ای باشد که شیء احاطه‌کننده، با جابه‌جا شدن شیء احاطه شده، جابه‌جا شود. مانند حالت پوشیدگی بدن بالباس، یا پوشیدگی سر به وسیله کلاه و یا پوشیدگی پا به وسیله کفش. باید توجه داشت که موضوع این مقوله، شیء محاط است، نه شیء محیط. به دیگر سخن، جده حالتی است که برای محاط حاصل می‌شود، نه حالتی که برای محیط پدید می‌آید.

مقوله اضافه

وَأَمَّا الْإِضَافَةُ: فَهِيَ هَيَأَةُ حَاصِلَةٌ مِنْ تَكَرُّرِ النَّسْبَةِ بَيْنَ شَيْئَيْنِ، فَإِنَّ مَجْرَدَ النَّسْبَةِ لَا يُوجِبُ إِضَافَةً مَقُولِيَّةً، وَإِنَّمَا تُفِيدُهَا نَسْبَةُ الشَّيْءِ الْمَلْحُوظِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُنْتَسِبٌ إِلَى شَيْءٍ، هُوَ مُنْتَسِبٌ إِلَيْهِ لِهَذَا الْمُنْتَسِبِ؛ كَالأَبِ الْمُنْسُوبِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ أَبٌ لِهَذَا الْإِبْنِ، إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ ابْنٌ لَهُ.

وَتَنْقَسِمُ الْإِضَافَةُ إِلَى مِثَابَهَةِ الْأَطْرَافِ كَالأَخُوَّةِ وَالأَخُوَّةِ، وَمِخْتَلَفَةِ الْأَطْرَافِ كَالأَبُوَّةِ وَالبُؤُوَّةِ، وَالفُوقِيَّةِ وَالتَّحْتِيَّةِ.

وَمِنْ خَوَاصِّ الْإِضَافَةِ: أَنَّ الْمُضَافَيْنِ مِتْكَافَيْنِ وَجُوداً وَعَدَمًا، وَفِعْلاً وَقُوَّةً، لَا يَخْتَلِفَانِ مِنْ حَيْثُ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ، وَالفِعْلِ وَالقُوَّةِ.

وَاعْلَم: أَنَّ الْمُضَافَ قَدْ يُطْلَقُ عَلَى نَفْسِ الْإِضَافَةِ كَالأَبُوَّةِ وَالبُؤُوَّةِ؛ وَيُسَمَّى «الْمُضَافَ

الحقیقی»، وقد يُطلقُ على معروضها كالأبِّ والإبن؛ ويُسمَّى «المضافَ المشهوری».

ترجمه

اضافه: هیئتی است که از تکرار نسبت بین دو چیز به وجود می‌آید، پس نسبت به تنهایی، اضافه مقولی را به وجود نمی‌آورد، بلکه آن را نسبت شیء مورد نظر، از آن جهت که منتسب به چیزی است که آن چیز، منسوب الیه آن شیء می‌باشد، به وجود می‌آورد؛ مانند پدر، که از آن جهت که پدر این فرزند است، به او، از آن جهت که فرزند اوست، نسبت دارد.

اضافه بر دو قسم می‌باشد: اضافه‌ای که دو طرف آن شبیه یک‌دیگرند (متشابهة الاطراف)؛ مانند برادری و برادری [که اگر حسین برادر حسن باشد، حسن هم برادر او خواهد بود] و اضافه‌ای که دو طرف آن مختلف‌اند؛ مانند پدری و فرزند و نیز بالایی و پائینی.

از جمله ویژگی‌های اضافه آن است که دو مفهوم متضایف از جهت وجود و عدم و نیز قوه و فعل برابرند؛ اگر یکی موجود باشد، دیگری نمی‌تواند معدوم باشد و اگر یکی بالفعل باشد، دیگری نمی‌تواند بالقوه باشد.

باید دانست که مضاف گاهی بر خود اضافه اطلاق می‌گردد، مثلاً به خود پدری و فرزند می‌مضاف گفته می‌شود و آن را مضاف حقیقی می‌نامند و گاهی بر معروض، اضافه اطلاق می‌شود؛ مانند پدر و فرزند و به آن مضاف مشهوری گویند.

شرح و تفسیر

اضافه گاهی به معنای نسبت و گاهی به معنای خصوص نسبت ایجاد می‌شود که در صورت دوم به آن اضافه اشراقی گفته می‌شود. اما اضافه‌ای که از مقولات محسوب می‌شود و به آن اضافه مقولی گفته می‌شود، عبارت است از: «هیئتی

که از نسبت یک شیء به شیء دیگری که منسوب به شیء نخست است، پدید می‌آید.»
مانند هیئتی که برای سقف، از آن جهت که بالای سطحی است که آن سطح در زیر
سقف قرار دارد، برای آن سقف به وجود می‌آید.

از این جا دانسته می‌شود نسبتی که در مقوله اضافه تحقق دارد، نسبت متکرر است.
و همین است فرق میان مطلق نسبت و نسبتی که در اضافه است. توضیح این‌که: وجود
مطلق نسبت، وجود واحد است که همیشه قائم به دو طرف می‌باشد، اما نسبت در
مقوله اضافه تکرار می‌شود و برای هر یک از دو طرف اضافه نسبتی است، غیر از آن
نسبتی که در طرف دیگر تحقق دارد، اگرچه این دو نسبت ملازم یکدیگرند و نه در
ذهن و نه در خارج از یکدیگر جدا نمی‌شوند.

این نسبت هم‌چنین مستلزم نسبت دیگری است؛ مثلاً سقف نسبتی با دیوار دارد و
آن این‌که، بر دیوار قرار گرفته است و دیوار نیز نسبتی با سقف دارد و آن این‌که سقف
روی آن قرار گرفته است. از این روست که گفته‌اند: «نسبت برای یک طرف است، اما
اضافه برای دو طرف می‌باشد.»^۱

اضافه متشابهه الاطراف و اضافه مختلف الاطراف

اضافه از یک جهت بر دو قسم است:

- ۱- اضافه‌ای است که دو طرف آن شبیه یکدیگرند؛ مانند اضافه برادری و برادری،
مجاورت و مجاورت، نزدیکی و نزدیکی و مانند آن. به این قسم، اضافه متشابهه
الاطراف گفته می‌شود و این در حقیقت در جایی است که نسبتی که «الف» به «ب»
دارد، از سنخ همان نسبتی است که «ب» به «الف» دارد.
- ۲- اضافه‌ای است که دو طرف آن شبیه یکدیگر نیستند؛ مانند اضافه پدری و

فرزندی، بالایی و پایینی، تقدم و تأخر. در این قسم اضافه، نسبتی که «الف» به «ب» دارد، مغایر با نسبتی است که «ب» به «الف» دارد و از سنخ دیگری می‌باشد؛ مثلاً «الف» نسبت بالایی به «ب» دارد، در حالی که «ب» نسبت پایینی به «الف» دارد.

تکافؤ متضایفین در وجود و عدم و قوه و فعل

از جمله ویژگی‌ها و احکام اضافه آن است که دو طرف اضافه، یعنی مضافین، از جهت وجود و عدم و نیز قوه و فعل، هم‌تا و برابر می‌باشند؛ یعنی اگر یکی موجود باشد، دیگری نیز موجود خواهد بود و اگر یکی بالفعل باشد، دیگری نیز بالفعل خواهد بود. امکان ندارد یک طرف، موجود و طرف دیگر معدوم باشد و یا یک طرف بالفعل و طرف دیگر بالقوه باشد. این بدان دلیل است که اضافه متقوم به نسبت است و نسبت وجودش رابط و قائم به دو طرف می‌باشد. پس اگر هر دو طرف موجود و بالفعل نباشند، نسبت قائم به آنها نیز وجود و فعلیت نخواهد داشت، در نتیجه، مقوله اضافه برای هیچ یک از طرفین محقق نمی‌شود.

البته نباید میان ذات مضاف، با وصف اضافه خلط شود. ذات مضاف می‌تواند در صورت عدم مضاف دیگر، موجود باشد و یا در صورت بالقوه بودن آن، بالفعل باشد. سخن تنها در مورد مضاف از آن جهت که مضاف است، می‌باشد؛ مثلاً پدر پیش از آن‌که فرزندش متولد شود، خودش وجود دارد، اما عنوان پدر بر او صادق نیست یا سطح، پیش از آن‌که سقفی بر آن بنا شود، وجود دارد، اما «پایین» نیست.

مضاف حقیقی و مضاف مشهوری

گاهی مضاف اطلاق می‌شود و مقصود از آن خود مقوله، یعنی هیئت حاصل از نسبت متکرر است و به آن «مضاف حقیقی» می‌گویند؛ مانند آن‌جا که مضاف بر خود بالایی و پایینی اطلاق می‌گردد و گاهی مراد از مضاف، معروض و موضوع اضافه و یا

مجموع موضوع و عرض می‌باشد؛ در این صورت به آن «مضاف مشهوری» گفته می‌شود؛ مانند آن‌جا که مضاف بر سقف به لحاظ نسبت متکرری که با سطح دارد، اطلاق می‌شود.

دلیل این‌که قسم اخیر را مضاف مشهوری می‌نامند آن است که توده مردم می‌پندازند آن چه مثلاً مضاف به برادر است، همان انسانی است که متلبس به برادری است، در حالی که تعلق از دو طرف در حقیقت از آن خود اضافه است. در مورد پدری و فرزندگی نیز قضیه از همین قرار است. اضافه در حقیقت میان پدری و فرزندگی برقرار می‌باشد و مضاف حقیقی همان ابوت و بنوت است، اما توده مردم می‌پندارند که اضافه میان شخصی که متصف به ابوت و شخصی که متصف به بنوت است، برقرار می‌باشد.

مقولة فعل و مقولة انفعال

وأما الفعل: فهو الهيئة الحاصلة من تأثير المؤثر، مادام يؤثر؛ كالهيئة الحاصلة من تسخين المسخن، مادام يُسخن.
 وأما الانفعال: فهو الهيئة الحاصلة من تأثير المتأثر مادام يتأثر؛ كالهيئة الحاصلة من تسخين المتسخن مادام يتسخن. واعتبار التدرج في تعريف الفعل والانفعال لاخراج الفعل والانفعال الابداعيين، كفعل الواجب، تعالى، بإخراج العقل المجرد من العدم إلى الوجود، وانفعال العقل بخروجه من العدم إلى الوجود بمجرد امكانه الذاتي.

ترجمه

فعل: عبارت است از هیئت به دست آمده از تأثیر عامل مؤثر در زمان تأثیر، مانند هیئت پدید آمده از گرم کردن ماده گرم‌کننده در زمان گرم کردن.
 انفعال: هیئتی است که از اثرپذیری شیء متأثر در حال اثرپذیری به وجود می‌آید،

مانند هیئتی که از گرم شدن آب، مثلاً تا وقتی در حال گرم شدن است، پدید می‌آید. قرار دادن قید «تدریج» در تعریف مقوله فعل و انفعال، برای آن است که فعل و انفعال‌هایی که ابداعی هستند، از تعریف خارج شوند؛ مانند: فعل واجب تعالی، که با بیرون کردن عقل از عدم و آوردنش به وجود، کاری انجام داده و تأثیری کرده، [که البته از مقوله فعل نمی‌باشد] و مانند انفعال و اثرپذیری عقل، که از عدم خارج شده و تنها به‌خاطر امکان ذاتیش موجود می‌گردد، [که البته از مقوله انفعال نخواهد بود].^۱

شرح و تفسیر

مقوله «فعل» که به آن «ان یفعل» نیز گفته می‌شود و به «کنش» ترجمه شده، عبارت است از هیئتی تدریجی و غیر قار که در شیء مؤثر، تا وقتی در حال اثر کردن است، پدید می‌آید؛ مثلاً وقتی ظرف آبی روی آتش است و آتش آن را به تدریج گرم می‌کند، حالت خاصی که در زمان گرم شدن آب از تأثیر تدریجی آتش در آب، برای آتش پدید می‌آید، «فعل» می‌باشد.

مقوله «انفعال» که به آن «ان ینفعل» نیز گفته می‌شود و به «کنیدن» و «پذیرش» ترجمه شده، عبارت است از هیئتی غیر قار و تدریجی که در شیء متأثر، تا وقتی در حال اثرپذیری است، پدید می‌آید؛ مانند حالت خاص آب در همان مثال یاد شده، که تا وقتی بر روی آتش است و در حال گرم شدن می‌باشد، آن حالت را دارد.

قید «غیر قار و تدریجی» که در تعریف مقوله فعل و انفعال آمده است، برای آن است که فعل و انفعال ابداعی را که به یک‌باره صورت می‌گیرد، از تعریف خارج کند؛ مانند ایجاد کردن خداوند عقل را و موجود شدن عقل به ایجاد خداوند. این دو امر

۱. نظیر این اختلاف میان نظر سطحی و نظر دقیق در موارد بسیاری وجود دارد؛ مثلاً موجود حقیقی همان وجود است، اما توده مردم می‌پندارند، موجود حقیقی، ماهیت است. هم‌چنین سفید حقیقی همان سفیدی است، اما توده مردم گمان می‌کنند جسم است که سفید است.

هیچ کدام از مقوله فعل و یا انفعال به شمار نمی‌روند، زیرا اساساً ماهیت نیستند، بلکه از صفات وجود می‌باشند. وجود معلول وقتی با ذات و ماهیت معلول (= قابل) سنجیده شود، «انفعال» و وقتی با علت (= فاعل) سنجیده شود، فعل^۱ خواهد بود. به دیگر سخن، فعل و انفعال ابداعی همان ایجاد و وجود است و ایجاد در حقیقت همان وجود می‌باشد و تفاوتشان در اعتبار است. وجود، ماهیت نیست و نمی‌توان آن را در مقوله‌ای مندرج ساخت.

۱. مقصود، معنای لغوی فعل و انفعال است، نه معنای اصطلاحی آن که دو مقوله است.



بخش هفتم:

علت و معلول



في إثباتِ العليّةِ والمعلوليّةِ وأنّهما في الوجودِ

قد تقدّم أن الماهيّة في ذاتها ممكنةٌ تشتملُ نسبيّتها إلى الوجودِ والعدم؛ وأنّها في رجحانِ أحدِ الجانبينِ محتاجةٌ إلى غيرها؛ وعرفت أنّ القولَ بحاجّتها في رجحانِ عدمها إلى غيرها نوعٌ تجوّز، وإنّما الحاجةُ في الوجودِ، فلو جودها توقّف على غيرها.

وهذا التوقّف لا محالةٌ على وجودِ الغير، فإنّ المعدومَ من حيث هو معدومٌ لا شيءيّة له؛ فهذا الموجودُ المتوقّف عليه في الجملة هو الذي تُسمّيه «علّة»، والماهية المتوقّفة عليه في وجودها معلولتها.

ترجمه

گفتیم^۱ که ماهیت با نظر به ذاتش ممکن بوده و نسبتش به هستی و نیستی یکسان می باشد و نیز ماهیت برای آن که یکی از آن دو برایش رجحان یابد، نیاز به شیء دیگری دارد. البته این که می گوئیم: ماهیت برای رجحان عدمش نیاز به شیء دیگری دارد - همان

۱. ر.ک: فصل هفتم از بخش چهارم.

طور که قبلاً دانستیم^۱ گفتاری بر طریق مجاز است و حاجت و نیاز واقعی فقط در وجود مطرح می‌شود. بنابراین، وجود ماهیت متوقف بر غیر خود می‌باشد. از طرف دیگر این توقف به ناچار بر وجود شیء دیگر است، زیرا معدوم از آن جهت که معدوم است، هیچ ثبوت و تحقق ندارد. ما این موجود را که هستی ماهیت به نحوی بر آن توقف دارد، علت می‌نامیم و ماهیتی که وجودش وابسته به آن می‌باشد، معلول آن خواهد بود.

شرح و تفسیر

قانون علیت و تنسیق‌های گوناگون آن

در این بخش دربارهٔ قانون علیت و مسایل پیرامون آن بحث و گفت‌وگو می‌شود؛ از این رو لازم است پیش از ورود در مباحث این بخش، اندکی دربارهٔ خود «قانون علیت» بحث شود. هنگام مراجعه به کلمات حکما و اندیشمندان ملاحظه می‌شود که تعبیرهای ایشان در مقام بیان قانون علیت مختلف است، که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

۱- هر حادثه (= حادث زمانی) ای دارای علت است؛

۲- هر موجودی علتی دارد؛

۳- هر معلولی نیازمند علتی است؛

۴- هر موجود وابسته‌ای محتاج علت است؛

۵- هر موجود ضعیفی نیازمند علت است؛

۶- ماهیت در وجود و عدم خود نیازمند غیر می‌باشد.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود برخی، مانند متکلمان، موضوع قانون علیت را

۱. ر.ک: فصل دهم از بخش نخست.

«حادثه» می‌دانند؛ یعنی موجودی که سابقهٔ عدم زمانی دارد. به عقیدهٔ ایشان ملاک نیازمندی به علت همان «حدوث زمانی» است. ما پیش از این، در فصل هشتم از بخش چهارم، این نظریه را بررسی کرده و ضعف آن را آشکار ساختیم.

برخی توهم کرده‌اند که موضوع قانون علیت «موجود» است، لذا گمان برده‌اند که هر موجودی علتی دارد و بر این اساس وجود «واجب» تبارک و تعالی را انکار کرده‌اند؛ غافل از آن‌که ملاک نیاز به علت، صرف وجود و تحقق نیست؛ از این رو این تعبیر از قانون علیت که «هر موجودی علتی دارد» تعبیر نارسا و غیر قابل قبولی است.

اما این تعبیر از قانون علیت که «هر معلولی نیازمند علتی است» چندان مفید و راه‌گشا به نظر نمی‌رسد، زیرا این قضیه یک گزارهٔ تحلیلی است، که مفاد موضوع در محمول تکرار شده و شبیه آن است که بگوییم: «هر انسانی انسان است». زیرا معلول، یعنی چیزی که نیازمند و وابسته به غیر خود می‌باشد. پس اگر بگوییم: هر معلولی نیازمند علت است، در واقع گفته‌ایم که: «اگر چیزی محتاج به غیر باشد، آن چیز نیازمند غیر است».

نظیر اشکال فوق دربارهٔ تعبیر چهارم، یعنی این‌که: «هر موجود وابسته‌ای محتاج علت است»، نیز وارد می‌شود، زیرا وابسته بودن همان محتاج غیر بودن است و احتیاج همان وابستگی است. در مقام بیان قانون علیت باید آن‌چه را ملاک و معیار نیاز و وابستگی است، موضوع قرار دهیم؛ در این صورت قانون علیت به صورتی راه‌گشا و کارآمد، مطرح می‌شود.

از این رو، در میان تنسیق‌های یاد شده ما تعبیر پنجم و ششم را بر دیگر تنسیق‌ها ترجیح می‌دهیم. البته در مورد تعبیر ششم نیز نارسایی‌هایی وجود دارد که به آن اشاره خواهیم کرد. شایان ذکر است که آن‌چه مؤلف رحمته‌الله به عنوان قانون علیت مطرح کرده‌اند، همان بیان اخیر است؛ یعنی این‌که «ماهیت در وجود و عدم خود نیاز به غیر دارد»؛

چنان‌که مشهور در میان حکما، به‌ویژه حکمای پیش از صدرالمألهین، نیز همین بیان است.

اثبات قانون علیت و معلولیت

دلیلی که مؤلف رحمته‌الله در این جا و نیز در نهاية الحكمة برای اثبات قانون علیت، یعنی این قضیه که: «ماهیت در وجود و در عدم خود نیازمند غیر می‌باشد» بیان کرده است، از دو مقدمه تشکیل می‌شود:

مقدمه نخست: ماهیت نمی‌تواند وجود و یا عدم را برای خود رجحان دهد و یکی از آن دو را برای خود متعین سازد.

مقدمه دوم: ترجیح بدون مرجح محال است.

نتیجه: ماهیت در وجود و عدم خود نیازمند یک عامل بیرون از ذات خویش است، تا وجود و یا عدم را برای آن رجحان دهد.

تبیین مقدمه نخست: این مطلب در بحث‌های پیشین به اثبات رسید که وجود و عدم، هر دو زاید بر ماهیت است و ماهیت نسبت به هیچ یک از آنها اقتضایی ندارد. ماهیت در مرتبه ذات خود و آن‌گاه که به تنهایی و بدون هیچ ضمیمه‌ای لحاظ می‌شود، نه موجود است و نه معدوم: «الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة». مثلاً انسان از آن جهت که انسان است و در مرتبه ذات، جز انسان، یعنی حیوان ناطق، چیز دیگری نیست، لذا ذات انسان نه اقتضای موجود بودن دارد و نه اقتضای معدوم بودن. به دیگر سخن: نسبت ماهیت به وجود و عدم مساوی است و خودش مرجح هیچ یک از وجود و عدم نیست.

تبیین مقدمه دوم: مقدمه دوم یک اصل بدیهی است و مفادش آن است که: اگر نسبت یک شیء به دو چیز یک‌سان باشد، محال است یکی از آن دو چیز، خود به خود و بدون دخالت هیچ عاملی، برای آن شیء رجحان یابد و متعین شود؛ مثلاً آب که هم

می تواند سرد باشد و هم گرم و خودش اقتضایی نسبت به هیچ یک از سردی و گرمی ندارد، محال است خود به خود سرد و یا گرم شود. یا جسمی که می تواند سفید یا سیاه باشد، ولی خودش اقتضای هیچ یک از طرفین را ندارد، امکان ندارد خود به خود و بدون دخالت هیچ عامل واقعی، سفید و یا سیاه گردد.

اصل محال بودن ترجیح بدون مرجح از بدیهی ترین احکام عقل نظری است. با توجه به دو مقدمه فوق گفته می شود: ماهیت برای آن که موجود یا معدوم باشد، یعنی برای آن که یکی از وجود و یا عدم برایش متعین گردد و رجحان یابد، نیازمند عامل بیرونی است. چرا که خودش صلاحیت مرجح بودن برای وجود و یا عدم را ندارد و ترجیح بدون مرجح نیز محال است.^۱

علیت و معلولیت تنها در وجود است

رابطه علیت، یک رابطه وجودی است و همواره میان دو وجود برقرار می شود؛ یعنی همیشه یک وجود است که نیازمند وجود دیگری است. به دیگر سخن: حقیقت

۱. در این جایی مناسبت نیست نکته مهمی را درباره بیانی که برای اثبات قانون علیت و معلولیت بیان شد، یادآور شویم و آن این که: این طرز استدلال که از قدیم ترین زمانها تا عصر حاضر مورد قبول حکما بوده، تنها براساس نظریه اصالت ماهیت صحیح است که ماهیت را قابل موجودیت و معدومیت و معلولیت واقعی می داند و هر یک از وجود و عدم را مفهومی اعتباری می شمارد که از دو حالت مختلف ماهیت انتزاع می شود. البته قاعده کلی امتناع ترجیح بدون مرجح صحیح است و قابل هیچ گونه مناقشه ای نیست، ولی موضوع تساوی نسبت ماهیت را با وجود و عدم، مصداق این کلی قرار دادن خالی از اشکال نیست.

بنابر اصالت وجود، ماهیت از حریم ارتباط با علت برکنار است. نه وجود علت، ترجیحی به ماهیت می دهد و نه عدم علت؛ ماهیت همواره به حال تساوی خود باقی است.

هنگامی که ذهن ملزم است حکم کند که فلان ماهیت - مثلاً ماهیت انسان - موجود است، این تساوی مجازاً از بین رفته است، نه حقیقتاً. هر چند به هم خوردگی این تساوی مجازی از حقیقتی ناشی می شود، ولی آن حقیقت، وجود و واقعیت خود ماهیت است، نه وجود علت خارجی. ماهیت در احتیاج به علت و عدم احتیاج به علت، تابع همان وجود و واقعیت است و از خود اصلاتی ندارد. یعنی اگر آن وجود، محتاج و معلول بود، ماهیت نیز بالعرض و مجازاً محتاج و معلول است. (ر.ک: پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۹۷).

امر آن است که ماهیت تنها در هستی و وجود خود، محتاج و نیازمند وجود دیگری است. از این جا دانسته می شود این تعبیر که «ماهیت هم در وجود و هم در عدم، نیازمند غیر است» خالی از مسامحه و مجازگویی نیست، زیرا ماهیتی که معدوم است، نیست محض است و در حقیقت چیزی نیست تا مفاهیم نیاز و احتیاج را بتوان حقیقتاً در مورد آن به کار برد؛ مثلاً سیمرغ معدوم است، یعنی هیچ واقعیتی ندارد و لا واقعیت چیزی نیست که واقعاً نیازمند و محتاج چیزی باشد. از این رو گفته اند: «لاعلیة فی الاعدام»: در عدم و نیستی علیتی نیست.

ممکن است گفته شود: ما در بسیاری از موارد عدم را علت و یا معلول قرار می دهیم و مثلاً می گوئیم: چون غذا نخوردم گرسنه ماندم؛ چون ابر نبود باران نبارید؛ چون درس را مطالعه نکردم آن را نیاموختم. به طور کلی هرگاه وجود «الف» علت وجود «ب» باشد، عدم «الف» را علت عدم «ب» تلقی می کنیم و می گوئیم: چون «الف» نبود، «ب» تحقق نیافت و این نشان می دهد که رابطه علت میان اعدام نیز تحقق دارد. در پاسخ می گوئیم: این تعبیرها - چنان که گذشت - همراه با نوعی مسامحه و مجاز است، البته مسامحه ای کاملاً صحیح و مقبول، نظیر اسناد دادن موجودیت و ثبوت به ماهیت و مفاهیم اعتباری، که بنابر اصالت وجود، یک اسناد مجازی و در عین حال صحیح است.

توضیح این که: واقعیت مطلب در موارد یاد شده آن است که علت میان وجود «الف» و «ب» تحقق پیدا نکرده است؛ به دیگر سخن: حکم ما اولاً و بالذات این است که وجود «الف» علت وجود «ب» نشده است، ولی از روی تسامح برای عدم «الف» و عدم «ب»، خارجیت و نفس الامریت اعتبار نموده و با مسامحه دیگری، عدم «الف» را علت عدم «ب» اعتبار می کنیم و می گوئیم: عدم «الف» علت است برای عدم «ب». حاصل آن که واقعیت مطلب در موارد یاد شده، نفی علت میان وجود «الف» و وجود «ب» است، ولی ذهن از این حقیقت یک مجاز می گیرد و آن را اعتبار می کند.

علت و معلول

مؤلف بزرگوار رحمته الله علیه پس از اثبات قانون علیت و این که علیت یک رابطه وجودی است و همواره میان دو موجود برقرار می‌گردد، می‌گوید: «موجودی که به نحوی هستی ماهیت بر آن توقف دارد، علت نام دارد و ماهیتی که در هستی خودش وابسته به آن علت می‌باشد، معلول خوانده می‌شود.» بنابراین، علت چیزی است که به گونه‌ای در تحقق شیء دیگر تأثیر دارد، خواه شرط باشد، خواه مقتضی و یا از دیگر انواع علت ناقصه بوده باشد. علت به این معنا مفهومی عام و فراگیر است، که همه امور یاد شده را در بر می‌گیرد. اما باید یادآور شد که علت در دو معنای دیگر نیز به کار می‌رود، که هر دو اخص از معنای یاد شده است:

۱- گاهی علت به معنای موجودی است که برای تحقق یافتن موجود دیگر کفایت می‌کند. بنابراین اصطلاح، تنها وقتی می‌توان گفت: «الف» علت است برای «ب» که همان گونه که از عدم «الف»، عدم «ب» لازم می‌آید، از وجود «الف» نیز وجود «ب» لازم آید. در حالی که بنابر اصطلاح نخست، همین اندازه که از عدم «الف»، عدم «ب» لازم آید، برای علت بودن «الف» نسبت به «ب» کافی است.

۲- گاهی نیز واژه «علت» اطلاق می‌گردد و مقصود از آن خصوص علت فاعلی است؛ یعنی آنچه واقعیت و هویت معلول را اضافه می‌کند. مانند آن جا که گفته می‌شود: میان علت و معلول سنخیت برقرار است و یا معلول عین ربط به علت است؛ یا وجود علت شدیدتر و قوی‌تر از وجود معلول است. در همه این موارد مقصود از علت، علت فاعلی است؛ یعنی آنچه حقیقت و واقعیت معلول را جعل و افاضه می‌کند.

دو نکته

۱- از آن چه در بیان قانون علیت آمد، دانسته می‌شود که موضوع قانون علیت در

حقیقت «ممکن» است، نه ماهیت؛ یعنی حکم اولی عقل آن است که ممکن در هستی خود نیازمند غیر است و ماهیت از آن رو که ممکن است، در هستی اش نیازمند غیر می باشد.

۲- وقتی موضوع قانون علیت را ممکن دانستیم، این قانون به صورت یک قضیه بدیهی و بی نیاز از دلیل در می آید، زیرا اگر معنای امکان را خوب بفهمیم و بدانیم که شیء ممکن چیزی است که نسبتش به وجود و عدم یکسان است و ذاتاً اقتضای هیچ کدام را ندارد؛ از طرف دیگر، متوقف بودن رجحان یکی از دو طرف وجود و عدم آن بر مرجح خارجی را نیز تصور کنیم و از خود پرسیم: آیا چیزی که نسبتش به وجود و عدم یکسان است، برای آن که یکی از وجود و عدم برای آن تعیین یابد، نیاز به مرجح بیرونی دارد یا ندارد؟ بی درنگ به این پرسش پاسخ مثبت خواهیم داد. از این رو است که مؤلف در بحث های پیشین گفت: «نیازمندی ممکن به علت از بدیهیات اولیه به شمار می رود که تصور موضوع و محمولش به تنهایی برای پذیرش آن کافی می نماید.»^۱

مجموع همان وجود است

ثمَّ إِنَّ المَجْعُولَ لِلْعَلَّةِ، وَالأَثَرَ الذی تَضَعُهُ فِی المَعْلُولِ، إِمَّا أَنْ یكونَ هُوَ وَجودَهُ، أَوْ ماهِیَّتَهُ، أَوْ صِیْرورَةَ ماهِیَّتِهِ وَجودَهُ، لکن یستحیلُ أَنْ یكونَ المَجْعُولُ هُوَ المَاهِیَّةُ، لِمَا تَقَدَّمَ أَنَّها اِعْتِبارِیَّةٌ، وَالذی لِلْمَعْلُولِ مِنْ عِلَّتِهِ أَمْرٌ أَصیلٌ، عَلٰی أَنَّ الذی تَسْتَقَرُّ فِیه حَاجَةُ المَاهِیَّةِ المَعْلُولَةِ وَیرتَبُطُ بِالْعَلَّةِ هُوَ وَجودُها، لِذاتِها.

و یستحیلُ أَنْ یكونَ المَجْعُولُ هُوَ الصِیْرورَةَ؛ لِأَنَّها معنٰی نَسْبِیُّ قائمٌ بِطَرَفِیْهِ، وَمِنْ المَحالِّ أَنْ یَقُومَ أَمْرٌ أَصیلٌ خَارجیُّ بِطَرَفَیْنِ اِعْتِبارِیَّیْنِ غَیْرِ أَصیلِیْنِ؛ فَالْمَجْعُولُ مِنْ

۱. فصل هشتم از بخش چهارم.

المعلولِ والأثرُ الذی تفيدهُ العلةُ هو وجودُهُ، لا ماهيَّتُهُ ولا صيرورةُ ماهيَّتِهِ موجودةٌ؛ وهو المطلوبُ.

ترجمه

حال باید دید علت، چه چیزی را جعل و ایجاد می‌کند؟ و اثری که در معلول خویش به جای می‌گذارد، چیست؟ آیا این اثر، وجود معلول است، یا ماهیت آن و یا رابطه بین ماهیت و وجود؟ [در جواب گوییم] اثر جعل شده، ماهیت نیست، زیرا چنان‌که قبلاً گفتیم: «ماهیت یک امر اعتباری است»، در حالی که اثر علت در معلول، امری اصیل می‌باشد؛ علاوه بر آن‌که آن‌چه نیاز ماهیت معلول در آن استقرار یافته، و با علت ارتباط می‌یابد، همان وجود معلول است، نه ماهیت آن.^۲

این اثر مجعول، ارتباط ماهیت با وجود و اتصاف آن به وجود هم نمی‌تواند باشد، زیرا این ارتباط یک معنای نسبی و وابسته به دو طرف خویش است و هرگز یک امر اصیل خارجی نمی‌تواند وابسته به دو طرف اعتباری و غیر اصیل باشد. در نتیجه، آن‌چه در معلول از ناحیه علت، جعل و ایجاد می‌شود و آن اثری که از علت تراوش می‌کند، همان وجود معلول است، نه ماهیت آن و نه ارتباط ماهیت با وجود.

شرح و تفسیر

مسئله‌ای که در این قسمت مورد بررسی قرار گرفته آن است که: مجعول علت چیست؟ یعنی آن‌چه را علت جعل می‌کند و به آن تحقق می‌بخشد، چیست؟ به دیگر سخن: آن‌چه اولاً و بالذات از علت صادر می‌شود و اثر حقیقی علت است، چیست؟

۱. ر.ک: فصل چهارم از بخش اول.

۲. چرا که ماهیت با نظر به ذاتش، خودش خودش است و با چیزی ورای خودش ارتباط ندارد.

توضیح این‌که: وقتی علتِ فاعلی، معلول را ایجاد می‌کند و به آن تحقق می‌بخشد، یک هویت خارجی را محقق می‌سازد و نه بیشتر؛ یعنی آن‌چه از علت صادر می‌شود، یک چیز است، اما ما از آن یک چیز مفاهیم متعددی را انتزاع می‌کنیم که عبارت است از: وجود، ماهیت و اتصاف ماهیت به وجود؛ مثلاً وقتی حرارت در خارج ایجاد می‌شود، یک شیء واحد در خارج تحقق می‌یابد که اولاً موجود است، ثانیاً حرارت است و ثالثاً آن حرارت متصف به وجود است.

بحث کنونی مادر این است که کدام یک از این سه امر را علت، اولاً و بالذات جعل و ایجاد می‌کند و کدام یک از اینها حقیقتاً متعلق جعل نیست، بلکه از مجعول واقعی انتزاع می‌شود. مؤلف رحمته همانند دیگر پیروان حکمت متعالیه بر آن است که آن‌چه از علت صادر می‌شود و مجعول بالذات علت است، همان وجود معلول است، نه ماهیت معلول و نه اتصاف ماهیت معلول به وجود.

یک نکته

پیش از آن‌که به بررسی ادله مؤلف بر اثبات مدعای خویش پردازیم، لازم است یادآور شویم که از آن‌چه در قسمت نخست این فصل آمد، پاسخ این مسئله نیز به دست می‌آید، زیرا در آن قسمت روشن شد که معلول و مجعول (آن‌چه بر علت توقف دارد) همان وجود است و بیان شد که علیت و معلولیت اساساً یک رابطه وجودی است، اما چون مسئله «جعل» از مسائلی است که مستقلاً در کتاب‌های فلسفی مطرح شده، مؤلف رحمته نیز آن را مستقلاً مطرح کرده است.

برهانی که مؤلف برای اثبات این مدعا می‌آورد، برهان سبر و تقسیم است؛ یعنی می‌گوید: در مسئله تنها سه احتمال و سه فرض وجود دارد: ۱- آن‌که مجعول ماهیت باشد. ۲- آن‌که مجعول اتصاف ماهیت به وجود باشد. ۳- آن‌که مجعول وجود باشد و چون احتمال اول و دوم، به خاطر ادله‌ای که بیان خواهد شد، باطل است، احتمال سوم

خود به خود ثابت می‌گردد.

دو دلیل بر مجعول نبودن ماهیت

دلیل نخست از دو مقدمه تشکیل می‌شود:

مقدمه اول: ماهیت امری اعتباری است. این مطلب در فصل چهارم از بخش نخست، به تفصیل مورد بحث قرار گرفت و در آن جا کاملاً روشن شد که ماهیت اصالت ندارد و اسناد واقعیت به آن مجازی و بالعرض است. بنابراین، ماهیت حقیقتاً و واقعاً فاقد هستی، خارجیت و اصالت می‌باشد.

مقدمه دوم: امر اعتباری مجعول نیست. به دیگر سخن: مجعول، یک امر اصیل است، زیرا معلول حقیقت و هویت خویش را از علت دریافت می‌کند؛ از طرفی، معلول امری اصیل و واقعیت‌دار است و مرتبه‌ای از خارج را اشغال می‌کند. بنابراین، آنچه را علت افاضه می‌کند قطعاً امری اصیل و واقعیت‌دار می‌باشد.

نتیجه‌ای که از این دو مقدمه به دست می‌آید آن است که ماهیت، مجعول بالذات علت نیست.

دلیل دوم^۱ نیز از دو مقدمه تشکیل می‌شود:

مقدمه اول: علیت و معلولیت، یک رابطه عینی خاص میان معلول و علتش است. معلول عین ارتباط و تعلق و وابستگی به علت است؛ یعنی نفس اضافه به علت است، آن هم اضافه اشراقی نه اضافه مقولی. یعنی چنین نیست که در خارج دو چیز باشد که ذاتاً مستقل از یکدیگر باشند و آنگاه اضافه‌ای بر آنها طاری گردد. اگر چنین باشد، ذات معلول مستقل و بی‌نیاز از علت خواهد بود، در حالی که معلول به تمام ذات و به تمام هویت خود وابسته به علت است.

۱. عبارت «علی انّ الذی تستقرّ فيه حاجة الماهية المعلولة...» ناظر به همین دلیل است.

مقدمه دوم: ماهیت در ذات خود هیچ رابطه‌ای با غیر خودش ندارد، زیرا ماهیت، فی حدّ ذاته و من حیث هی هی، چیزی جز خودش نیست. ماهیت امری است کاملاً مباین و مستقل از هر چیز دیگر. به بیان دیگر: ماهیت ذاتش همان خودش است. هویتش همان جنس و فصلش است. هر چه غیر از جنس و فصل ماهیت در نظر بگیریم، و از جمله ارتباط با علت، زاید بر ذات ماهیت خواهد بود.

نتیجه آن‌که: هرگز نمی‌توان ماهیت را به عنوان معلول و مجعول بالذات علت به شمار آورد.

اثبات مجعول نبودن صیوررت

مقصود از صیوررت همان اتصاف ماهیت به وجود و به تعبیری، همان موجود شدن ماهیت است. دلیل بر این‌که نمی‌توان صیوررت را همان مجعول بالذات علت به شمار آورد آن است که:

مقدمه اول: صیوررت یک معنای نسبی و قائم به طرفین است. اتصاف ماهیت به وجود و موجود شدن ماهیت، رابطه‌ای است که میان وجود و ماهیت برقرار می‌گردد. مقدمه دوم: اگر صیوررت اصیل و مجعول بالذات باشد، قهراً هر یک از وجود و ماهیت، اعتباری خواهد بود، زیرا چنان‌که گفتیم، از این سه فقط یکی اصیل است و بقیه اعتباری می‌باشند.

مقدمه سوم: یک امر اصیل و واقعیت دار، هرگز نمی‌تواند قائم و متکی به دو امر اعتباری و بی‌واقعیت باشد؛ یعنی امکان ندارد میان دو امر پوچ و بی‌واقعیت، یک نسبت اصیل و واقعیت‌دار برقرار باشد.

بنابراین، نمی‌توان صیوررت را همان مجعول بالذات علت به شمار آورد. از این‌جا می‌توان نتیجه گرفت که: مجعول علت همان وجود و هستی معلول است. پس آن‌چه علت افاضه می‌کند و می‌آفریند، چیزی جز وجود و هستی شیء نیست.

فی انقساماتِ العلة

تنقسمُ العِلَّةُ إلى تامَّةٍ وناقصةٍ، فإنَّها إمَّا أنْ تشتمَلَ على جميعِ ما يتوقَّفُ عليه وجودُ المعلولِ، بحيثُ لا يبقى للمعلولِ معها إلَّا أنْ يوجدَ، وهي «العِلَّةُ التامَّةُ»؛ وإمَّا أنْ تشتمَلَ على البعضِ دونَ الجميعِ، وهي «العِلَّةُ الناقصةُ»؛ وتفتقرانِ من حيثُ إنَّ العِلَّةَ التامَّةَ يلزمُ من وجودِها وجودُ المعلولِ، ومن عديمِها عدمُها؛ والعِلَّةُ الناقصةُ لا يلزمُ من وجودِها وجودُ المعلولِ، ومن عديمِها عدمُها.

ترجمه

در یک دسته بندی، علت به تامه و ناقصه تقسیم می‌شود. علت تامه، در بردارنده همه چیزهایی است که وجود معلول متوقف بر آن است؛ به گونه‌ای که با بودن آن، معلول راهی جز موجود شدن ندارد، ولی علت ناقصه در بردارنده برخی از چیزهایی است که معلول به آن وابسته است. تفاوت این دو در آن است که وجود علت تامه مستلزم وجود معلول و نیز عدمش مستلزم عدم معلول می‌باشد؛ بر خلاف علت ناقصه، که وجودش لزوماً وجود معلول را در پی ندارد، گرچه عدمش به‌طور حتم، عدم معلول را به دنبال خواهد داشت.

شرح و تفسیر

در این فصل تقسیمات گوناگون علت، که به اعتبارهای مختلف صورت پذیرفته، بیان می‌شود و در ضمن آن، اصطلاحات گوناگونی که در این باره وجود دارد، روشن می‌گردد.

علت تامه و علت ناقصه

علت (آنچه وجود معلول بر آن متوقف است) از دو حال بیرون نیست: یا وجودش برای وجود معلول کفایت می‌کند و معلول بر چیز دیگری غیر از آن توقف ندارد و یا آن‌که وجودش برای وجود معلول کافی نیست، اگرچه لازم می‌باشد. در صورت نخست، آن علت، علت تامه است و در صورت دوم، علت ناقصه می‌باشد. بنابراین، علت تامه آن است که بودنش برای وجود معلول لازم و کافی است، اما علت ناقصه، آن است که بودنش برای وجود معلول لازم است، اما کافی نیست.

از این جا دانسته می‌شود که در مورد علت تامه دو قضیه صادق است:

۱- اگر علت تامه نباشد، معلول ضرورتاً معدوم خواهد بود.

۲- اگر علت تامه وجود داشته باشد، معلول ضرورتاً موجود خواهد بود.

اما در مورد علت ناقصه فقط قضیه نخست صادق است و قضیه دوم صادق نیست. به دیگر سخن: تفاوت میان علت تامه و علت ناقصه در آن است که وجود علت تامه مستلزم وجود معلول می‌باشد و با بودن علت تامه، وجود معلول ضروری و واجب است، اما وجود علت ناقصه مستلزم وجود معلول نیست، بلکه تنها عدمش مستلزم عدم معلول می‌باشد.

علت واحد و کثیر

و تنقسمُ أيضاً إلى الواحدة والكثيرة.

ترجمه

علت هم چنین به واحد و کثیر تقسیم می شود.

شرح و تفسیر

علت گاهی واحد است و گاهی کثیر و متعدد؛ توضیح این که: گاهی یک معلول تنها از موجود خاص و معینی پدید می آید؛ به گونه ای که اگر آن موجود معین تحقق نیابد، هیچ موجود دیگری نمی تواند نقش آن را در به وجود آوردن معلول مورد نظر ایفا کند؛ در این صورت آن علت را «علت واحد» و یا «علت منحصر» می خوانند.

اما گاهی چند چیز هر کدام مستقلاً و به نحو علی البدل می توانند معلولی را ایجاد کنند؛ مانند جریان الکتریکی در سیم برق، حرکت مکانیکی و فعل و انفعالات شیمیایی که هر کدام مستقلاً می توانند حرارت را به وجود آورند. بنابراین، حرارت «علت های کثیر» دارد. چنین عللی را «علل جانشین پذیر» نیز می نامند.

مؤلف رحمته الله علیه در نهایة الحکمة در مقام تعلیل آن که یک معلول می تواند علل متعددی به نحو علی البدل، داشته باشد، می گوید: «معلول از لوازم وجود علت است، و لازم گاهی اعم می باشد.»

لازم اعم یک شیء، لازمی است که دارای ملزومات متعددی بوده و با تحقق هر یک از آنها تحقق می یابد. مانند زوجیت که لازم اعم عدد ده است، در برابر لازم خاص که تنها دارای یک ملزوم می باشد؛ مانند قابلیت انقسام به پنج و پنج، که لازم خاص عدد ده می باشد. معلول نیز از لوازم علت محسوب می شود، لذا گاهی لازم خاص یک علت است و گاهی لازم اعم آن می باشد. حال اگر معلول، لازم خاص یک علت باشد، آن علت، علت منحصر است و اگر لازم اعم آن باشد، علت جانشین پذیر است.

علت بسیط و مرکب

و تنقسم أيضاً إلى البسيطة، و هي ما لا جزء لها، و المركبة، و هي بخلافها؛ و البسيطة: إما بسيطة بحسب الخارج، كالعقل المجرد و الاعراض؛ و إما بحسب العقل، و هي ما لا تركيب فيه خارجاً من مادة و صورة، و لا عقلاً من جنس و فصل، و أبسط البساط ما لم يتركب من وجود و ماهية، و هو الواجب، عز اسمه.

ترجمه

هم چنین علت به بسیط و مرکب تقسیم می‌شود. علت بسیط آن است که از چند جزء تشکیل نشده باشد، به خلاف علت مرکب. علت بسیط هم بر سه قسم است: ۱- آن چه فقط در خارج بسیط است؛ مانند: عقل مجرد و اعراض. ۲- آن چه در تحلیل عقلی بسیط می‌باشد و آن علتی است که نه در خارج مرکب از ماده و صورت باشد و نه در ذهن مرکب از جنس و فصل. ۳- بسیط‌ترین بسیط آن است که مرکب از وجود و ماهیت نباشد و چنین علتی همان واجب الوجود - عز اسمہ - است.

شرح و تفسیر

تقسیم علت به بسیط و مرکب در واقع به تقسیم موجود به بسیط و مرکب باز می‌گردد و نکته جدیدی در بر ندارد. موجود مرکب، آن است که از چند جزء تشکیل می‌شود. اما موجود بسیط آن است که مرکب از چند جزء نیست. باید توجه داشت که بسیط بودن و مرکب بودن یک موجود انحاء گوناگونی دارد و لازم است میان آنها تفکیک شود. مؤلف رحمته در این قسمت سه گونه بساطت و ترکیب را مطرح کرده است:

۱- بساطت و ترکیب به لحاظ اجزای خارجی، یعنی ماده و صورت. در این لحاظ،

موجودات عموماً و موجودهایی که علت هستند خصوصاً، بر دو دسته‌اند: یکی آنها که در خارج مرکب از ماده و صورت می‌باشند و آن عبارت است از جسم و انواع مندرج در آن؛ مانند انواع جمادات، نباتات و حیوانات. دیگری موجودهایی که در خارج مرکب از ماده و صورت نیستند؛ مانند جواهر چهارگانه دیگر، غیر از جسم و همهٔ اعراض. بنابراین، همهٔ موجودات، غیر از اجسام، بدین معنا بسیط‌اند و از ماده و صورت خارجی ترکیب نیافته‌اند.

۲- بساطت و ترکیب به لحاظ اجزای عقلی، یعنی جنس و فصل. در این لحاظ نیز موجودات بر دو دسته‌اند: یک دسته موجودات در تحلیل عقلی دارای دو جزء - یک جزء مشترک (= جنس) و یک جزء مختص (= فصل) - هستند، مانند همهٔ ماهیات مندرج در دستگاه مقولات ده گانه و دسته دیگر چنین اجزایی ندارند. واجب تعالی و نیز انواع بسیطی که در مقولات ده گانه مندرج نمی‌باشد - اگر چنین انواعی وجود داشته باشد - در این دسته قرار می‌گیرند.

باید توجه داشت موجودی که بدین معنا، بسیط است، یعنی فاقد جنس و فصل می‌باشد، قطعاً به معنای پیشین نیز بسیط خواهد بود؛ یعنی فاقد ماده و صورت خارجی می‌باشد. اما موجودی که بدین معنای مرکب است، ممکن است به معنای نخست نیز مرکب باشد و ممکن است بدان معنای بسیط بوده باشد. پس آنچه جزء عقلی ندارد، جزء خارجی نیز ندارد، اما آنچه جزء عقلی دارد، ممکن است جزء خارجی داشته باشد و ممکن است جزء خارجی نداشته باشد.

۳- بساطت و ترکیب به لحاظ وجود و ماهیت، که آن هم از اجزای تحلیلی به شمار می‌رود. همهٔ موجودات امکانی، بدین معنا مرکب‌اند، زیرا عقل دو حیثیت مغایر در آنها تشخیص می‌دهد: یکی حیثیت وجود و دیگری حیثیت ماهیت. تنها موجودی که بدین معنا بسیط است، واجب الوجود تبارک و تعالی است، چرا که ذات او و هویت او همان هستی و وجود اوست. طبعاً موجودی که از این مرتبهٔ بساطت برخوردار است،

از معنای اول و دوم بساطت نیز بهره مند می باشد، زیرا چنین موجودی ماهیت ندارد تا جنس و فصل داشته باشد و چون جنس و فصل ندارد، ماده و صورت خارجی نیز نخواهد داشت. لذا مؤلف رحمه الله فرمود: «وابسط البسائط ما لم یترکب من وجود و ماهیة، وهو الواجب، عز اسمه».

علت قریب و بعید

وتتقسم أيضاً إلى قریبة وبعیده؛ والقریبة: ما لا واسطة بینها و بین معلولها؛ والبعیده بخلافها، کعلّة العلّة.

ترجمه

و نیز علت به قریب و بعید تقسیم می شود. علت قریب آن است که واسطه ای میان آن و معلول نباشد و علت بعید بر خلاف آن است، مانند علت علی.

شرح و تفسیر

علت قریب یا نزدیک، علتی است که مستقیماً در معلولش اثر می گذارد و میان او و معلولش واسطه ای نیست؛ مانند تأثیر انسان در حرکت دست خودش؛ هر یک از ما علت قریب و بی واسطه افعال و حرکات خود هستیم.

اما علت بعید یا دور، علتی است که غیر مستقیم در معلولش اثر می گذارد و میان او و معلولش یک یا چند واسطه وجود دارد و هر چه تعداد این وسایط بیشتر باشد، آن علت دورتر خواهد بود؛ مثلاً هر یک از ما با یک واسطه علت حرکت قلمی هستیم که در دست داریم و با دو واسطه علت نوشته ای هستیم که در اثر حرکت قلم بر صفحه کاغذ نقش می بندد و با سه واسطه علت هستیم برای معنایی که در ذهن خواننده با مطالعه آن نوشته، پدید می آید.

علت داخلی و خارجی

و تنقسمُ العلةُ إلى داخليةٍ وخارجيةٍ؛ والعللُ الداخليَّةُ - وتسمَّى أيضاً «عللُ القوامِ» - هي المادَّةُ والصورةُ المقومتانِ للمعلولِ؛ والعللُ الخارجیَّةُ - وتسمَّى أيضاً «عللُ الوجودِ» - هي الفاعلُ والغایةُ، وربَّما سُمِّيَ الفاعلُ «ما به الوجودُ»، والغایةُ «ما لأجله الوجودُ».

ترجمه

در یک تقسیم دیگر علت به داخلی و خارجی منقسم می‌گردد. علل داخلی، که علل قوام نیز نامیده می‌شوند، همان ماده و صورتند، که [جزای تشکیل دهنده و] قوام دهنده معلول می‌باشند. و علل خارجی، که علل وجود هم نامیده می‌شود، همان فاعل و غایت هستند. چه بسا به علت فاعلی، ما به الوجود (= آن چه سبب وجود معلول است) و به علت غایی ما لاجله الوجود (= آن چه وجود معلول به خاطر آن است) نیز گفته می‌شود.

شرح و تفسیر

علت داخلی، علتی است که با معلول متحد می‌گردد و در ضمن وجود آن باقی می‌ماند. از این رو، به علل داخلی، «علل قوام» نیز گفته می‌شود، زیرا جزء ذات معلول‌اند و مقوم ماهیت آن می‌باشند. علت داخلی خود بر دو قسم است:

۱- ماده نسبت به نوعی که مرکب از ماده و صورت می‌باشد. ماده همان چیزی است که حیثیت قوه و استعداد شیء را تأمین می‌کند و شیء به واسطه آن بالقوه می‌باشد. چنین چیزی اگر با صورت سنجیده شود، ماده برای آن می‌باشد و اگر با آن چه از آن و صورت ترکیب می‌شود، یعنی با نوع مقایسه شود، علت مادی برای آن خواهد بود. در یک کلمه «ما به الشیء بالقوه» ماده است برای صورت و علت مادی است برای نوع.

۲- صورت نسبت به نوعی که مرکب از ماده و صورت می‌باشد. صورت، چیزی

است که شیء به واسطه آن بالفعل می‌باشد. آنچه جنبه فعلیت شیء را تشکیل می‌دهد، مانند نفس ناطقه انسان، اگر با ماده سجیده شود، صورت می‌باشد و اگر با مجموع ماده و صورت سنجیده شود، علت صوری خواهد بود.

اما «علت خارجی» علتی است که وجود آن بیرون از وجود معلول می‌باشد و خود بر دو قسم است:

۱- فاعل و آن علتی است که وجود معلول را افاضه می‌کند و هستی معلول از او صدور می‌یابد.

۲- غایت؛ علت غایی چیزی است که معلول به خاطر آن پدید می‌آید؛ مانند هدفی که انسان برای افعال اختیاری خودش در نظر می‌گیرد و برای رسیدن به آن، کارهایش را انجام می‌دهد. تقرّب به خدا، علت غایی عبادت است؛ آگاهی یافتن از حقایق هستی، علت غایی رفتن به مجلس درس و بحث و مطالعه است و مانند آن.

به علت فاعلی و علت غایی «علل وجود» نیز گفته می‌شود. در همین بخش از کتاب، هر یک از این علل چهارگانه، یعنی علت صوری، مادی، فاعلی و غایی به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد.

علت حقیقی و علت معدّ

وتنقسمُ العلةُ إلى العلیلِ الحقیقةِ والمعدّاتِ؛ وفي تسمیةِ المعدّاتِ عللاً تجوّزُ، فلیستُ عللاً حقیقیةً، وإنّما هی مقرّباتٌ تُقرّبُ المادّةَ إلى افاضةِ الفاعلِ؛ کورودِ المتحرّکِ فی کلِّ حدٍّ من حدودِ المسافةِ، فأنّه یقرّبه إلى الوردِ فی حدٍّ یثْلوه؛ وکانصرامِ القطعاتِ الزمانیةِ، فأنّه یقرّبُ موضوعَ الحادثِ إلى فعلیةِ الوجودِ.

ترجمه

در دسته‌بندی دیگری، علت به حقیقی و معدّ (آماده کننده) تقسیم می‌شود. البته نام

علت بر مُعدّ نهادن، نوعی مجازگویی است، زیرا مُعدّ حقیقتاً علت نیست، بلکه چیزی است که ماده را برای تأثیر علت فاعلی آماده و به آن نزدیک می‌کند؛ مانند ورود متحرک به یک مقطع از مسافت، که آن را برای وارد شدن به مقطع بعدی آماده می‌کند؛ هم‌چنین مانند سپری شدن لحظه‌های زمان، که موضوع و مادهٔ پدیده را به تحقق بالفعل آن پدیده نزدیک می‌سازد.

شرح و تفسیر

تقسیم دیگر برای علت، تقسیم آن به حقیقی و معدّ است. علت حقیقی عبارت است از موجودی که وجود معلول و وابستگی حقیقی به آن دارد؛ به گونه‌ای که جدایی معلول از آن محال می‌باشد؛ مانند علیت نفس برای اراده و صورت‌های ذهنی، که نمی‌توانند جدای از نفس تحقق یابند و یا باقی بمانند.

«علت معدّ» عبارت است از آن‌چه در فراهم آوردن زمینهٔ پیدایش معلول مؤثر می‌باشد، ولی وجود معلول و وابستگی حقیقی و جدایی ناپذیر به آن ندارد. شأن معدّات آن است که آمادگی پذیرش فیض از علت فاعلی را در ماده پدید می‌آورند و بدین وسیله ماده را به افاضهٔ وجود از فاعل نزدیک می‌سازند؛ مانند گذشت قطعات زمان و سپری شدن ساعت‌ها، روزها و ماه‌ها که ماده را به پیدایش آن‌چه قرار است در آن پدید آید، نزدیک می‌سازد و مانند فعل و انفعالات مادی که نفس را برای ادراک صورت‌های حسی آماده می‌سازد.

در تعریف علت معدّ آورده‌اند: «المعدّ هو ما يتوقف المعلول على عدمه بعد وجوده»، در برابر علت حقیقی که در تعریف آن آورده‌اند: «هي ما يتوقف عليها وجود المعلول بحيث ينعدم بانعدامها»^۱.

۱. البته معدّ اصطلاح دیگری نیز دارد که محقق سبزواری در تعلیقه بر اسفار، ج ۲، ص ۲۱۳، و ج ۹، ص ۶۹ به آن اشاره کرده است.

یک نکته

چنان‌که مؤلف رحمته اشاره کرده است، علیت امور معدّ وزمینہ ساز نسبت به آن حادثه‌ای که این امور زمینہ ساز تحقق آن در ماده‌اند، یک علیت مجازی و بالعرض است، به همین دلیل علل معدّ، قابل انفکاک از آن حادثه می‌باشند. از این رو، باید گفت که مقسم در این تقسیم، علت به معنای عام و مجازی آن می‌باشد، که علل حقیقی و غیر حقیقی، هر دو را شامل می‌گردد؛ وگرنه این تقسیم از باب تقسیم شیء به خود و غیر خود بوده و مردود خواهد بود.

اما از آن‌جا که در پس هر امر ما بالعرض یک ما بالذات نهفته است، در این جا نیز در پس این علیت مجازی، یک علیت حقیقی وجود دارد و آن عبارت است از: علیت امور معدّ نسبت به نفس استعداد ماده برای پذیرش حادثه جدید. پس امور معدّ اگر با نفس استعداد سنجیده شوند، نسبت به آن، علت حقیقی هستند و اگر با «مستعدّ له» مقایسه شوند نسبت به آن، علت معدّ به شمار می‌روند؛ مثلاً انعکاس نور از شیء بیرونی به چشم و قرار گرفتن تصویر آن بر نقطه معینی از شبکیه و انتقال رمزهایی از آن جا به مغز، علت حقیقی است برای مستعد شدن نفس برای حصول صورت حسی آن شیء در نفس و ادراک آن توسط نفس، اما نسبت به خود حصول صورت حسی و ادراک نفس، علت معدّ به شمار می‌رود.

الفصل الثالث

فی وجوبِ وجودِ المعلولِ عندَ وجودِ العلّةِ التامةِ، ووجوبِ وجودِ العلةِ عندَ وجودِ المعلولِ

إذا كانتِ العلةُ التامةُ موجودةً، وَجَبَ وجودُ معلولِها؛ وإلا جازَ عدمُه مع وجودِها،
ولازمُه تحقُّقُ عدمِ المعلولِ لعدمِ العلةِ من دونِ علةٍ.

ترجمه

اگر علت تامه موجود باشد وجود معلول، واجب و لازم خواهد بود، زیرا در غیر این صورت، نبود معلول همراه با وجود علت، ممکن می باشد و لازمه چنین چیزی آن است که نبود معلول - که خودش ناشی از عدم علت است - بدون علت واقع شود.

شرح و تفسیر

در این فصل دو مسئله مورد بحث قرار می گیرد: یکی آن که اگر علت تامه موجود باشد، وجود معلول ضروری و واجب است؛ از این قضیه تعبیر می شود به: «وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه»؛ مسئله دیگر آن است که اگر معلول موجود باشد،

وجود علت، ضروری و واجب است؛ از این قضیه تعبیر می‌شود به: «وجوب بالقیاس علت نسبت به معلول».

چنان‌که ملاحظه می‌شود در مسئله نخست، حکم مربوط به خصوص علت تامه است، اما در مسئله دوم مطلق علت مطرح است، خواه علت تامه و خواه علت ناقصه. یعنی تنها علت تامه است که معلول نسبت به آن وجوب بالقیاس دارد، اما مطلق علت نسبت به معلول، وجود بالقیاس دارد و اگر معلول تحقق داشته باشد، قطعاً باید تک تک آن چه معلول بر آن متوقف است نیز وجود داشته باشد.

تفاوت میان این مسئله با مسئله الشیء ما لم یجب لم یوجد

پیش از این در بخش چهارم فصلی بود تحت عنوان: «الشیء ما لم یجب لم یوجد». در آن فصل این مطلب به اثبات رسید که تا وقتی علت، وجود معلول را ضروری و واجب نسازد، معلول تحقق نمی‌یابد؛ به دیگر سخن: علت تامه به معلول خودش وجوب و ضرورت می‌دهد و تحقق آن را حتمی و قطعی می‌گرداند. در این جا ممکن است این پرسش به ذهن آید که چه تفاوتی است میان آن مسئله و آنچه در این فصل مطرح می‌گردد.

پاسخ آن است که، چنان‌که مؤلف رحمته در پاورقی همین فصل بدان اشاره کرده است و جوبی که در مسئله «الشیء ما لم یجب لم یوجد» مطرح است وجوب غیری است، اما وجوبی که در این جا موضوع بحث است، وجوب بالقیاس می‌باشد. وجوب غیری اولاً یک وصف نفسی است، بر خلاف وجوب بالقیاس که یک وصف اضافی و نسبی می‌باشد؛ ثانیاً وجوب غیری وصف ویژه معلول است، اما وجوب بالقیاس وصفی است که هم معلول بدان متصف می‌شود و هم علت.

البته این دو مطلب در عین حال که عین یک‌دیگر نیستند، رابطه‌ای تنگاتنگ با هم دارند و آن این‌که با تمسک به قاعده: «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، می‌توان وجوب

بالتیاس معلول نسبت به علت تامه را اثبات کرد و آن قاعده را مبنای این اصل قرار داد. در این فصل یک برهان برای وجوب بالتیاس معلول نسبت به علت تامه و دو برهان برای وجوب بالتیاس علت نسبت به معلول بیان شده است.

اثبات وجوب بالتیاس معلول نسبت به علت تامه

استدلالی که برای اثبات وجوب وجود معلول در ظرف تحقق علت تامه، در متن بیان شده، از سه مقدمه تشکیل شده است:

مقدمه نخست: اگر وجود معلول در ظرف وجود علت تامه واجب نباشد، عدمش جایز و ممکن خواهد بود. مقصود از جواز و امکان در تالی این گزاره شرطی، به معنای عام آن است؛ یعنی سلب ضرورت از جانب مخالف. از این جا دانسته می شود که جمله شرطی فوق مبتنی بر امتناع ارتفاع نقیضین است. توضیح این که: نقیض قضیه: «وجود معلول در ظرف وجود علت تامه واجب است» آن است که «وجود معلول در ظرف وجود علت تامه واجب نیست» (= عدم معلول در ظرف وجود علت تامه ممکن است).

پس اگر آن قضیه صادق نباشد؛ یعنی اگر وجود معلول در ظرف وجود علت تامه واجب نباشد، قطعاً نقیض آن صادق خواهد بود (عدم معلول در ظرف وجود علت تامه ممکن خواهد بود).

مقدمه دوم: اگر عدم معلول در ظرف وجود علت تامه وجود آن، ممکن باشد، تحقق معلول بدون علت، جایز و ممکن خواهد بود، زیرا با بودن علت تامه «وجود الف»؛ علت تامه «عدم الف» تحقق نخواهد داشت، چون علت تامه «عدم الف» همان «عدم علت تامه وجود الف» است، که بنا بر فرض منتفی است. پس اگر با بودن علت تامه «وجود الف»، «عدم الف» ممکن باشد، معنایش آن است که تحقق معلول (= عدم الف) بدون علت (= عدم علت وجود الف) ممکن و جایز می باشد.

مقدمه سَوَم: تحقق معلول بدون علت ممکن نیست. این اصل مقتضای قانون علیت است که در فصل اول بیان شد.

نتیجه آن‌که: وجود معلول در ظرف وجود علت تامه، واجب و ضروری می‌باشد.

یک نکته

مؤلف رحمته در مقام بیان مقدمه دوم به جای آن‌که بگوید: اگر عدم معلول در ظرف وجود علت تامه ممکن باشد، تحقق معلول بدون علت جایز و ممکن خواهد بود؛ گفته است: «اگر عدم معلول در ظرف وجود علت تامه ممکن باشد، لازمه‌اش تحقق معلول بدون علت است.» اما این درست نیست، زیرا امکان چیزی مساوی و یا مستلزم وقوع آن چیز نیست. لذا باید عبارت بدین صورت تصحیح شود: «لازمه‌اش امکان تحقق معلول بدون علت است.»

برهان نخست بر وجوب بالقیاس علت نسبت به معلول

وَإِذَا كَانَ الْمَعْلُولُ موجوداً، وَجَبَ وجودُ عَلْتِهِ؛ وَإِلَّا جازَ عَدْمُهَا مع وجودِ الْمَعْلُولِ، وقد تقدّم أَنَّ الْعَلَّةَ، سواءً كانت تامّةً أو ناقصةً، يلزمُ من عَدْمِهَا عَدْمُ الْمَعْلُولِ.

ترجمه

و هم‌چنین اگر معلول، موجود باشد، وجود علت واجب و لازم خواهد بود، زیرا در غیر این صورت، نبود علت همراه با وجود معلول، ممکن می‌باشد، حال آن‌که پیش از این آوردیم: عدم علت، خواه تامه و خواه ناقصه، لزوماً عدم معلول را در پی خواهد داشت.

شرح و تفسیر

برهانی که برای اثبات وجوب و ضرورت وجود علت در ظرف وجود معلول اقامه شده، از دو مقدمه تشکیل می‌گردد:

مقدمه نخست: اگر وجود علت در ظرف وجود معلول واجب و ضروری نباشد، عدمش در ظرف وجود معلول ممکن و جایز خواهد بود. این مقدمه شبیه مقدمه نخست برهانی است که برای اثبات وجوب وجود معلول در ظرف علت تامه بیان شد و بیانش نیز نظیر بیان همان مقدمه است.

مقدمه دوم: عدم علت، مستلزم عدم معلول است. لذا امکان ندارد عدم علت با وجود معلول جمع شود و علت در ظرف وجود معلول، معدوم باشد. صحت این مقدمه با ملاحظه تعریفی که برای علت و معلول بیان شد دانسته می‌شود. علت چیزی است که هستی معلول متوقف بر آن و وابسته به آن می‌باشد و پرواضح است که اگر متوقّف علیه وجود نداشته باشد، متوقّف نیز نمی‌تواند موجود باشد. پس عدم علت مستلزم عدم معلول است.

نتیجه این دو مقدمه آن است که وجود علت در ظرف وجود معلول واجب و ضروری است.

نتیجه بحث در مورد معلول زمان مند

ومن هنا يظهر: أنّ المعلول لا ينفك وجوده عن وجود علته، كما أنّ العلة التامة لا تنفك عن معلولها.

فلو كان المعلول زمانياً، موجوداً في زمانٍ بعينه، كانت علته موجودةً واجبةً في ذلك الزمان بعينه؛ لأنّ توقّف وجوده على العلة في ذلك الزمان، فترجيح العلة لوجوده وإفاضتها له في ذلك الزمان؛ ولو كانت العلة موجودةً في زمانٍ آخر معدومةً في زمانٍ

وجود المعلول، والإفاضة قائمة بوجودها، كانت مفيضة للمعلول وهي معدومة، هذا محال.

ترجمه

از این جا روشن می‌گردد که وجود معلول از وجود علتش جدا نیست؛ همان طور که علت تامه قابل انفکاک از معلولش نمی‌باشد.

بنابراین، اگر معلول، پدیدهٔ زمان‌مندی است که در زمان خاصی به وجود آمده، علتش نیز باید در همان زمان موجود باشد، زیرا وجود معلول در همان زمان متوقف بر علت است؛ لذا علت هم در همان وقت، وجود معلول را ترجیح داده و به آن افاضه می‌کند و اگر علت به‌طور هم‌زمان با معلول موجود نباشد، با توجه به آن‌که افاضه هستی متکی بر وجود علت است، لازم می‌آید علت در حال عدم خود، افاضهٔ وجود به معلول کرده باشد و این محال و نشدنی است.^۱

شرح و تفسیر

نتیجه و حاصل آن‌چه تاکنون گفته آمد، آن است که وجود معلول هرگز از وجود علت - خواه علت تامه و خواه علت ناقصه - جدا نمی‌شود و معلول بدون علت و منفک از آن هرگز وجود نخواهد داشت. از سوی دیگر، وجود علت نیز - البته خصوص علت تامه - هرگز از معلول جدا و منفک نمی‌باشد و امکان ندارد علت تامه موجود باشد، اما معلولش وجود نداشته باشد.

حال اگر این نتیجه را در مورد معلولی که وجودش در ظرف زمان تحقق می‌یابد، تطبیق دهیم، مفادش این خواهد شد که در هر زمان که معلول پدید آید، در همان زمان علتش موجود خواهد بود و امکان ندارد علت در زمان وجود معلول، معدوم باشد -

۱. فرق میان این مسئله و این‌که: «یک پدیده تا واجب نگردد موجود نمی‌شود» در آن است که مراد از وجوب در این جا وجوب بالقیاس الی الغیر می‌باشد، ولی در آن جا وجوب غیری مراد است. (مؤلف).

خواه در زمان پیش از آن یا زمان پس از آن موجود باشد یا نباشد. زیرا آن وجود پیشین یا پسین مشکلی را حل نمی‌کند و نمی‌تواند پاسخ‌گوی نیاز معلول به علت باشد و حاجتی را که معلول به علت دارد، برطرف سازد.

زیرا وجود معلول در همان زمان تحقق معلول، متوقف و وابسته به وجود علت و صادر از آن می‌باشد؛ در نتیجه علت، باید در همان زمانی که معلول پدید آمده، وجود معلول را بر عدمش رجحان دهد و به آن هستی افاضه کند.

از طرفی، علت تنها آن هنگام که وجودش فعلیت دارد، می‌تواند چنین کند، زیرا تأثیر و اثرگذاری، قائم به وجود علت است و معنا ندارد شیء در آن حال که معدوم است، اثر وجودی داشته باشد.

حاصل آن‌که در آن‌جا که معلول یک امر زمان‌مند است، اگر علت هم‌زمان با معلول تحقق نداشته باشد، خواه پیش از آن موجود باشد و خواه پس از آن به وجود آید، لازم‌اش آن است که شیء در آن حال که معدوم است، منشأ اثر خارجی بوده باشد و وجودی را افاضه کند و این امری بدیهی البطلان است.

برهان دوم بر وجوب بالقیاس علت نسبت به معلول

حاجة الماهية المعلولة إلى العلة ليست إلا حاجة وجودها إلى العلة، وليست الحاجة خارجة من وجودها، بمعنى أن يكون هناك «وجود»، و«حاجة»؛ بل هي مستقرّة في حد ذات وجودها، فوجودها عين الحاجة والارتباط؛ فهو «وجود رابط» بالنسبة إلى علة، لا استقلال له دونها، وهي مقومة له؛ وما كان هذا شأنه استحال أن يوجد إلا متقوماً بعلة، معتمداً عليها؛ فعند وجود المعلول يجب وجود علة؛ وهو المطلوب.

ترجمه

نیاز ماهیت معلول به علت در واقع همان نیاز وجودش به علت است، نه چیز دیگر

واین‌گونه نیست که این نیازمندی امری خارج از وجود آن باشد؛ به این معنا که وجودی باشد و نیازی، بلکه حاجت و نیاز در نهاد هستی ماهیت استقرار دارد؛ لذا هستی معلول عین نیاز و ارتباط است. بنابراین، وجود معلول نسبت به علتش یک وجود رابط می‌باشد و هیچ استقلال‌ی از آن ندارد؛ از آن طرف هم علت، مقوم آن می‌باشد و چیزی که چنین منزلتی دارد، محال است جز با اتکا و اعتماد به علتش تحقق یابد. در نتیجه، در ظرف وجود معلول، وجود علت لازم و ضروری است و این همان نتیجه مورد نظر ماست.

شرح و تفسیر

برهانی که در این قسمت برای بیان وجوب و ضرورت علت در ظرف وجود معلول اقامه می‌شود، مبتنی بر عمیق‌ترین تحلیلی است که در باره رابطه علیت و معلولیت در حکمت متعالیه انجام گرفته است و کلید حل بسیاری از مسائل مهم فلسفی را در اختیار قرار می‌دهد. بر اساس این تحلیل وقتی علت، معلول را به وجود می‌آورد و آن را ایجاد می‌کند، چنین نیست که واقعیت و هستی معلول چیزی باشد و نیاز و احتیاجش به علت و رابطه‌اش با علت - که همان ایجاد است - چیز دیگری باشد، تا مجالی برای این توهم وجود داشته باشد که: علت می‌تواند در ظرف وجود معلول، معدوم باشد و با برطرف شدن رابطه میان علت و معلول، خدشه‌ای بر وجود و هستی معلول وارد نمی‌گردد.

حقیقت آن است که واقعیت و هستی معلول همان رابطه‌اش با علت است، نه چیز دیگر. به دیگر سخن: ایجاد علت و وجود معلول دو مفهوم است که از یک واقعیت به دو اعتبار انتزاع شده است. یک واقعیت است که به لحاظ اضافه‌اش به علت، ایجاد نامیده می‌شود و به لحاظ تعلقش به معلول، وجود خوانده می‌شود. بنابراین، هستی معلول چیزی جز اضافه و ربط به علت نیست، در نتیجه تعلق و وابستگی به علت، در ذات و هویت آن نهفته است، پس اگر ارتباط معلول با علت لحظه‌ای قطع شود و از

بین برود، واقعیت و هستی معلول از بین می‌رود، چرا که واقعیت معلول چیزی جز همان ارتباط با علت نیست.

خلاصه آن که وجود معلول نسبت به علت، وجود رابط است و تمام هویت معلول عین ربط به علت می‌باشد، نه آن که معلول وجودی داشته باشد که آن وجود محتاج و نیازمند علت بوده باشد؛ به گونه‌ای که وجود چیزی باشد و نیاز به علت چیز دیگری. زیرا لازمه‌اش آن است که معلول ذاتاً نیازمند علت نباشد و نیازمندی به علت امری عارضی و زاید بر ذات آن بوده باشد و این درست نیست. وقتی ثابت شد وجود معلول در مقایسه با علت یک وجود رابط است، روشن می‌شود که معلول هرگز منفک از علت و بدون علت نمی‌تواند تحقق یابد، زیرا وجود رابط همواره نیازمند وجود مستقلی است که به آن قوام دهد و آن را پابرجا نگه دارد. بنابراین، وجود علت در ظرف وجود معلول ضروری و واجب است.

یک نکته

این برهان، تنها قسمتی از مدعا را ثابت می‌کند، نه همه آن را. زیرا رابط بودن معلول تنها نسبت به علت فاعلی (= علت هستی بخش) صادق است و سایر اجزای علت تامه را شامل نمی‌گردد. بنابراین، نتیجه این برهان آن است که: وجود علت فاعلی در ظرف وجود معلول، قطعی و ضروری است.

توضیحی بیشتر درباره حقیقت رابطه علت با معلول

استاد مطهری رحمته‌الله بیانی بسیار رسا و شیوا از نحوه رابطه معلول با علت دارد که ذکرش در این جا برای فهم بهتر مطلب بسیار سودمند است، ایشان می‌گوید:

تصوری که هر انسانی از قانون علیت دارد این است که «علت، وجود دهنده به معلول است». هر کس که خود را مدعن به این قانون کلی می‌شمارد و رابطه علی و

معلولی بین موجودات قائل است، چه متکلم و چه حکیم، چه الهی و چه مادی، چه عالم و چه فیلسوف، این طور فکر می کند که علت وجود دهنده به معلول است و رابطه ای که بین آنها برقرار است، این است که معلول واقعیت خود را از ناحیه علت دریافت می کند.

ما همین فکر قطعی و یقینی را مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهیم و می گوئیم: درست است که علت، واقعیت دهنده و وجود دهنده به معلول است، ولی در موارد معمولی که چیزی، چیزی را به چیزی می دهد، مثل آن که شخصی به نام «الف» به شخص دیگری به نام «ب» شیء خاصی به نام «ج» می دهد، پای چهار امر واقعیت دار در کار است:

۱- دهنده (الف)

۲- گیرنده (ب)

۳- شیء داده شده (ج)

۴- دادن (عمل و حرکتی که از ناحیه دهنده صورت می گیرد)

البته ممکن است در برخی موارد، امر پنجمی هم فرض شود و آن عبارت است از «گرفتن»، یعنی عملی که از ناحیه گیرنده صورت می گیرد. به هر حال، در این جا لااقل چهار امر واقعیت دار در کار است، که واقعیت هر یک غیر از واقعیت سه امر دیگر است. حالا باید ببینیم در مورد علت و معلول، که ما علت را به عنوان وجود دهنده به معلول می شناسیم، پای چند واقعیت در کار است و آیا واقعاً در این جا نیز پای چهار واقعیت در کار است، به این ترتیب:

۱- دهند (علت)

۲- گیرنده (ذات معلول)

۳- شیء داده شده (وجود و واقعیت)

۴- دادن (ایجاد)

و به عبارت دیگر، آیا در مورد علت و معلولیت، موجد و ایجاد و وجود و موجود و به تعبیرهای دیگر: جاعل و جعل و مجعول و مجعول له، مُعطی و اعطا و مُعطی و مُعطی به، چهار امر واقعیت دار است، یا آن که چنین نیست و بر فرض که چنین نیست، پس چگونه است.

ما ابتدا گیرنده و داده شده را در مورد علت و معلول در نظر می‌گیریم و بررسی می‌کنیم که آیا ممکن است که این دو مفهوم، دو واقعیت خارجی باشند، یا نه؟ می‌بینیم اگر گیرنده، یعنی ذات معلول، قطع نظر از آنچه از ناحیه علت دریافت می‌کند، واقعیتی بوده باشد، لازم می‌آید که آن معلول، معلول نباشد. و به اصطلاح خلف لازم می‌آید، زیرا به حسب اصل اولی و تعریف اولی، ماعلت را به عنوان واقعیت دهنده به معلول شناختیم؛ به این معنا که معلول واقعیت خود را از ناحیه علت کسب کرده و اگر بنا شود آنچه معلول از علت کسب می‌کند، واقعیتی باشد و خود معلول یک امر واقعیت دار دیگری باشد، پس معلول واقعیت خود را از ناحیه علت کسب نکرده است؛ یعنی واقعاً معلول، معلول نیست.

پس در مورد علت و معلول، واقعیت گیرنده، عین واقعیت داده شده است و این ذهن ما است که برای یک واقعیت عینی دو مفهوم مختلف (گیرنده - داده شده) اعتبار می‌کند. برای مرتبه دوم به بررسی می‌پردازیم که آیا آنچه ما آن را به عنوان افاضه و ایجاد می‌نامیم (دادن)، واقعیتی جدا از واقعیت داده شده دارد یا نه؟ در این جا می‌بینیم اگر واقعیت «دادن» غیر از واقعیت «داده شده» باشد لازم می‌آید که ما وجود معلول (داده شده) را چنین فرض کنیم که قطع نظر از افاضه و عمل علت، یک واقعیتی است مستقل و کاری که علت می‌کند این است که با آن واقعیت مستقل، اضافه و ارتباط پیدا می‌کند و آن را بر می‌دارد و به معلول می‌دهد و البته این فرض مستلزم این است که ما برای گیرنده نیز واقعیتی مستقل از واقعیت «داده شده» فرض کنیم و حال آن که قبلاً دیدیم که این فرض محال است.

پس معنای واقعیت دادن علت به معلول و واقعیت یافتن معلول از علت این نیست که واقعیت معلول در کناری جزء سایر واقعیت‌ها انبار شده و کار علت این است که آن واقعیت کنار گذاشته را بر می‌دارد و تحویل معلول می‌دهد، بلکه معنای واقعیت دادن علت به معلول این است که واقعیت معلول عین افاضه و اعطا علت است؛ یعنی همان‌طوری که گیرنده و داده شده در مورد علت و معلول دو امر واقعیت‌دار نیستند، داده شده و دادن نیز دو امر علی‌حده خارجی نیستند.

پس در مورد علت و معلول، گیرنده و داده شده و دادن همه یک چیز است و ما باید معلول را به عنوان عین افاضه علت بشناسیم، نه به عنوان چیزی که چیز دومی را به نام «فیض» به وسیله واقعیت سومی به نام «افاضه» از شیء چهارمی به نام علت دریافت کرده است.

برای مرتبه سوم، واقعیت «دهنده» را در نظر می‌گیریم، ولی در این جا می‌بینیم که واقعیت وی باید مستقل از واقعیت گیرنده و داده شده و دادن باشد، زیرا دهنده، واقعیتی است که واقعیت دیگری از او ناشی شده و او منشأ آن واقعیت دیگر است و البته امکان ندارد که یک شیء خودش منشأ خودش باشد، زیرا مستلزم صدفه و تقدم شیء بر نفس است، که مستلزم تناقض است.

از این جا این طور می‌فهمیم که در مورد علت و معلول، که ما علت را به عنوان وجود دهنده به معلول می‌شناسیم و ابتدا چنین تصور می‌کنیم که وجود دادن مستلزم چهار چیز است (دهنده، گیرنده، داده شده و دادن) این طور نیست، بلکه در خارج دو واقعیت بیشتر نیست: واقعیت علت و واقعیت معلول، که عین افاضه علت است. و به عبارت دیگر، پس از بررسی کامل درک می‌کنیم که در مورد معلولات، واقعیت ایجاد و وجود و موجود یکی است و این ذهن ما است که از یک واقعیت وحدانی، سه مفهوم مختلف ساخته است و موجب طرز تفکر غلط ابتدایی ما شده است.^۱

۱. باورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۱۰-۱۱۳.

[قاعدة «الواحد»]

الواحد لا يصدُرُ عنه إلا الواحدُ وذلك: أن من الواجب أن يكونَ بينَ العلةِ ومعلولها
 سَنخِيَةً ليستَ بينَ الواحدِ منها وغيرِ الآخرِ، وإلا جازَ كونُ كلِّ شيءٍ علةً لكلِّ شيءٍ وكلُّ
 شيءٍ معلولاً لكلِّ شيءٍ، ففي العلةِ جهةٌ مسانخةٌ لمعلولها، هي المخصَّصةُ لصدوره عنها؛
 فلو صدرتْ عن العلةِ الواحدةِ، وهي التي ليستَ لها في ذاتها إلا جهةٌ واحدةٌ، معاليلُ
 كثيرةٌ بما هي كثيرةٌ متباينةٌ غيرُ راجعةٍ إلى جهةٍ واحدةٍ بوجهٍ من الوجوه، لَزِمَهُ تَقَرُّرُ
 جهاتٍ كثيرةٍ في ذاتها، وهي ذاتُ جهةٍ واحدةٍ، وهذا محالٌ.

ترجمه

از علتِ واحد جز يك معلول به وجود نمی آید، به دلیل آن که بین علت و معلول لزوماً
 سنخیت ذاتی برقرار است؛ به نحوی که هر یک از آنها با هیچ چیز دیگری چنین سنخیتی
 ندارند و اگر چنین نباشد، باید هر شیئی بتواند، علت هر چیزی واقع شود؛ هم چنین هر
 شیئی بتواند معلول هر چیزی قرار بگیرد. و لذا در علت، جهت هم سنخی با معلول وجود
 دارد که آن معلول را به صدور از آن علت اختصاص می دهد. بنابراین، اگر از علتِ واحد
 - یعنی علتی که در ذاتش فقط یک جهت وجود دارد - معلول های متعددی به وجود آید،

معلول‌هایی از هم جدا که هیچ جهت مشترکی بین آنها نیست، لازم می‌آید علت، دارای جهات متعدد در ذات باشد، حال آن‌که طبق فرض، یک جهت بیشتر ندارد.

شرح و تفسیر

در این فصل در مورد قاعده «الواحد» که از قواعد مهم فلسفی است، بحث و گفت‌وگو می‌شود. این قاعده معمولاً به این صورت بیان می‌شود که: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»: از علت واحد تنها معلول واحد صادر می‌شود. ابتدا باید ببینیم مفاد این قاعده دقیقاً چیست؟ و در مرحله بعد دلیل آن را مورد بررسی قرار دهیم.

مقصود از علت واحد و معلول واحد در قاعده الواحد

در باره مفاد قاعده الواحد میان فلاسفه اختلاف نظر زیادی وجود دارد، که مجال پرداختن به آن در این نوشتار نیست. همین اندازه اشاره می‌کنیم که برخی، مفاد این قاعده را چنان عام و شامل گرفته‌اند که از یک سو، همه اقسام علت، حتی علل معدّ را در بر می‌گیرد؛ از سوی دیگر، همه اقسام واحد را نیز فرا می‌گیرد، حتی واحد نوعی را. به عقیده ایشان مفاد قاعده الواحد آن است که هر امر واحد تنها یک نحوه خاصی از علت و تأثیر می‌تواند داشته باشد.

از سوی دیگر، برخی دایره قاعده الواحد را آن‌چنان محدود دانسته‌اند که تنها شامل واجب تعالی می‌گردد؛ یعنی گفته‌اند مقصود از «علت واحد» آن است که دارای وحدت و بساطت کامل است و هیچ نحوه ترکیبی در آن راه ندارد، حتی ترکیب از ماهیت و وجود.

آن‌چه در این جا برای ما مهم است دست‌یابی به نظر مؤلف رحمه الله در باره مفاد قاعده الواحد است. ایشان می‌گوید:

مقصود از واحد [در قاعده الواحد] امر بسیط و یکتایی است که در ذات آن جهت

ترکیبی و کثرت‌ساز وجود ندارد. بنابراین، [مقصود از] علت واحد، آن علت بسیط و یکتایی است که با ذات بسیطش علت می‌باشد. و [مقصود از] معلول واحد، آن معلول بسیط و یکتایی است که با ذات بسیط خود معلول می‌باشد. پس واحد در این جا در برابر کثیری به کار می‌رود که دارای اجزا یا افراد متباین می‌باشد؛ به گونه‌ای که به جهت واحد بازگشت ندارد.^۱

حاصل سخن ایشان آن است که در موضوع قاعده‌الواحد دو امر معتبر است: یکی وحدت و دیگری بساطت. به دیگر سخن: مقصود از واحد در قاعده یاد شده، چیزی است که نه کثیر است و نه مرکب.

البته مقصود از بساطت، خصوص بساطت خارجی است، نه بساطت عقلی و یا بساطت تحلیلی؛ هم‌چنین مقصود از وحدت، وحدت در سنخ وجود است. به گونه‌ای که ماهیت واحدی از آن انتزاع گردد، نه وحدت شخصی. شاهد این مدعا آن است که مؤلف رحمته‌الله در فصل بیست و سوم از مرحله دوازدهم *نهایة الحکمة*، با تمسک به قاعده «الواحد» فقط وحدت نوعی صادر اول را اثبات می‌کند و برای اثبات وحدت شخصی آن، انحصار نوع مجرد در یک فرد را مطرح می‌سازد.

مؤلف رحمته‌الله در *بدایة الحکمة* تصریح نمی‌کند که مقصود از واحد چیست؟ اما از آن چه در خلال برهانی که برای اثبات قاعده‌الواحد بیان نموده، می‌توان استفاده کرد که:

۱- مقصود از علت، خصوص علت فاعلی است و مقصود از علت واحد، علتی است که در ذات آن تنها یک جهت وجود دارد، زیرا در ضمن برهان قاعده آمده است: «وهی التي لیست فی ذاتها إلا جهة واحدة» و این در واقع به آن چه در *نهایة الحکمة* آمده، باز می‌گردد.

۱. *نهایة الحکمة*، فصل چهارم، از مرحله هشتم.

۲- مقصود از معلول واحد، معلولی است که کثیر بما هو کثیر نیست؛ یعنی معلولی که به وجهی از وجوه می توان جهت وحدتی برای آن در نظر گرفت. زیرا در ضمن برهانی که برای اثبات قاعده آمده است، می گوید: «فلو صدرت عن العلة الواحدة... معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة غير راجعة الى جهة واحدة بوجه من الوجوه لزمه...». روشن است که عبارت: «معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة غير راجعة الى جهة واحدة بوجه من الوجوه» به جای عبارت «ماليس بواحد» نشسته است؛ در نتیجه مقصود از واحد عبارت خواهد بود از: «آنچه به وجهی از وجوه جهت وحدتی برای آن می توان در نظر گرفت». و این مطلب نیز به آنچه از نهاية الحکمة نقل شد، باز می گردد، به ویژه آن که در ذیل آن کلام بدین معنا تصریح شده است.

لزوم سنخیت میان علت و معلول

از آن جا که برهان اقامه شده برای اثبات قاعده الواحد، مبتنی بر اصل سنخیت میان علت و معلول است و نیز به دلیل اهمیتی که این اصل فی حدّ نفسه از آن برخوردار است، مناسب است با بحثی نسبتاً مفصل مطرح شود.

آنچه فعلاً محل بحث است سنخیت ذاتی میان علت فاعلی و معلول است، اما این که آیا میان سایر انواع علت با معلول های آنها نیز سنخیت برقرار است یا نه؟ و اگر برقرار است، مقصود از آن چیست؟ و چه دلیلی برای اثبات آن می توان اقامه کرد؟ اینها همه از محل بحث کنونی ما بیرون است.

مقصود از سنخیت ذاتی میان علت فاعلی و معلول آن است که هر علتی، از آن جا که افاضه کننده هستی معلول و کمال وجودی آن است، در مرتبه عالی تری واجد کمال معلول خود می باشد؛ یعنی حیثیت واحدی هست که مرتبه نازل آن در معلول وجود دارد و مرحله کامل آن در علت یافت می شود.

مؤلف رحمته می گوید:

رابطه و سنخیت وجودی علت و معلول مقتضی است که وجود معلول، مرتبه ضعیفه وجود علت بوده باشد. بنابراین، تباین وجودی دو علت متباین، معلول را در دو مرتبه ضعیفه متباین قرار خواهد داد و هم‌چنین تباین وجودی دو معلول متباین، مستلزم دو علت متباین خواهد بود.^۱

استاد مطهری در مقام بیان دلیل عقلی بر اصل سنخیت میان علت و معلول می‌گوید: این راه [= دلیل عقلی بر لزوم سنخیت میان علت و معلول] متکی به تحلیل عقلانی حقیقت علیت و معلولیت است. ما قبلاً دیدیم که علیت و معلولیت مستلزم ارتباط و پیوستگی دو چیز است، که ما نام یکی را علت و نام دیگری را معلول گذاشته‌ایم و اگر دو موجود را فرض کنیم که با یک‌دیگر بیگانه و متباین محض باشند، معنا ندارد که یکی را علت و دیگری را معلول بدانیم. و از طرفی، می‌دانیم که رابطه علت و معلول از نوع وجود دادن و وجود یافتن است؛ یعنی از دو وجودی که یکی وجود دهنده به دیگری است و آن دیگری وجود یافته از ناحیه اوست، مفهوم علیت و معلولیت انتزاع می‌شود. از طرف دیگر، قبلاً ثابت کردیم که ارتباط و پیوستگی معلول به علت، مغایر با واقعیت معلول نیست؛ یعنی واقعیت معلول عین ارتباط و اضافه است، نه چیزی که دارای ارتباط اضافه است.

یک مقدمه دیگر که به این سه مقدمه علاوه شود، مطلب کاملاً روشن می‌شود. و آن مقدمه این است که حقایق معلوله، که عین اضافه و ارتباط هستند به این نحو است که هر معلولی عین اضافه به علتی خاص است. وگرنه اضافه و ارتباط مطلق و بلا طرف معنا ندارد. و اختلاف معلولات با یک‌دیگر، در عین این‌که در اصل اضافی بودن و رابطی بودن با یک‌دیگر شریک‌اند، در این است که هر معلولی هویتش انتساب و ارتباط با علتی خاص است و آن علت خاص، مقوم واقعیت آن معلول است. یعنی

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۲۰۴.

اگر فرض کنیم به جای این علت یک علت دیگر بود، نه فقط طرف اضافه تغییر کرده است، بلکه دیگر آن اضافه، آن اضافه نیست و آن معلول، آن معلول نیست.^۱

کلامی از المیزان درباره سنخیت میان علت و معلول

فلاسفه گفته‌اند: میان علت و معلول یک سنخیت وجودی و رابطه ذاتی برقرار است که به واسطه آن گویا وجود معلول مرتبه نازلی از وجود علت و وجود علت مرتبه عالی از وجود معلول می‌باشد. و مقتضای اصالت وجود و تشکیک در حقیقت وجود، جز این نیست.

فلاسفه در بیان این قاعده گفته‌اند: اگر میان معلول و علتش تناسب ذاتی برقرار نباشد و ویژگی واقعی نباشد که این دو را به هم اختصاص دهد، در این صورت نسبت علت به معلولش مانند نسبت علت به امور دیگر خواهد بود و نیز نسبت معلول به علتش مانند نسبت معلول به امور دیگر خواهد بود. در این صورت استناد دادن صدور معلول به علتش وجهی نخواهد داشت.^۲

نظیر این برهان در مورد معلول نسبت به سایر علتش نیز جاری می‌شود و رابطه خاص میان معلول با هر یک از آن علل را ثابت می‌کند. اما باید دانست که از آنجا که علت فاعلی مقتضی و دهنده وجود معلول است و اعطاکننده شیء، خودش واجد آن شیء می‌باشد، علت فاعلی واجد کمال معلول می‌باشد و معلول، مثال و نمونه‌ای از وجود آن در یک مرتبه نازل تری می‌باشد.

صدرالمآلهین این قاعده را به وجهی دقیق‌تر و لطیف‌تر بیان کرده است و آن این‌که: معلول در هستی خود نیازمند و وابسته به علت پدید آورنده خویش است و این فقر

۱. همان، ص ۲۰۶.

۲. این برهان، شبیه برهانی است که در متن به آن اشاره شده است. آن‌جا که آمده است: «والأجاز کون کل شیء علته لکل شیء، و کل شیء معلولاً لکل شیء».

و نیازمندی، عین ذات و هویت اوست، وگرنه اگر عارض بر هویت و ذات او باشد، معلول از نظر ذات محتاج به علت نخواهد بود و لازمه‌اش آن است که برای معلول نوعی استقلال قائل شویم و این بر خلاف فرض است. بنابراین، هستی معلول در مقایسه با علت فاعلی خود عین ربط و وابستگی است و استقلالی که در بادی امر برای او به نظر می‌رسد در حقیقت، جلوه‌ای از هستی و استقلال علت اوست و در نتیجه وجود معلول، مسانخت ذاتی و حقیقی با وجود علت خود دارد، زیرا مرتبه نازله‌ای از وجود علت خویش است.^۱

اثبات قاعدة الواحد

از آن‌چه گذشت به خوبی می‌توان به برهان قاعدة الواحد دست یافت. مدعای ما آن است که: «از یک امر واحد و بسیط که در ذاتش جز یک جهت وجود ندارد، معلولی که کثیر باشد و جهت وحدتی در آن یافت نشود، صدور نمی‌یابد». این مطلب با توجه به دو مقدمه ذیل ثابت می‌شود:

مقدمه نخست: میان علت و معلول سنخیت ذاتی وجود دارد.

مقدمه دوم: یک شیء تنها در صورتی می‌تواند سنخیت ذاتی با چند چیز متباین، که فاقد هرگونه وحدت و اشتراکی هستند، برقرار سازد که دارای جهات کثیره باشد. نتیجه آن‌که: از علتی که دارای جهات کثیره نیست، یعنی واحد و بسیط است، کثیر بما هو کثیر صادر نمی‌گردد.

فروع قاعدة الواحد

و يتبينُ بذلك: أنَّ ما يصدُرُ عنه الكثيرُ من حيثٍ هو كثيرٌ، فإنَّ في ذاتِه جهةٌ كثرَةٌ؛

۱. الميزان، ج ۱۳، ص ۱۹۴.

وَيَتَبَيَّنُ أَيْضاً: أَنَّ الْعِلَلَ الْكَثِيرَةَ لَا تَتَوَارَدُ عَلَى مَعْلُولٍ وَاحِدٍ.

ترجمه

با این بیان آشکار می‌گردد که در ذات علتی که از آن معلول‌های متعدد، از آن جهت که متعددند، به وجود آمده، به طور حتم جهت کثرت وجود دارد و نیز آشکار می‌گردد که علت‌های متعدد نمی‌توانند بر یک معلول وارد شوند.

شرح و تفسیر

از قاعده‌الواحد دو فرع استنتاج می‌شود:

فرع نخست: اگر در جایی مشاهده شود که معلول‌های متکثر و متعددی که فاقد جهت جامع هستند، از یک علت واحد صدور یافته‌اند، قطعاً در آن علت جهت کثرتی وجود دارد که مصحح صدور کثیر از آن شده است؛ مثلاً در انسان جهات متعددی وجود دارد و همین جهات متعدد است که صدور افعال مختلف و گوناگونی را که از مقولات متباینی هستند، از انسان ممکن می‌سازد. در واقع هر یک از افعال انسان مستند به یکی از ابعاد و شئون او می‌باشد؛ مثلاً حیثیت صدور خنده، غیر از حیثیت صدور گریه است، حیثیت صدور تکلم غیر از حیثیت صدور مشی است و مانند آن.

فرع دوم: علت‌های کثیر و متعدد نمی‌توانند متوالیاً بر یک معلول تأثیر داشته باشند، بدین صورت که وجود «الف» در ساعت نخست مستند به «ب» باشد و در ساعت دوم مستند به «ج» باشد و در ساعت سوم مستند به «د» بوده باشد. زیرا این مستلزم آن است که در ذات «الف» لا اقل سه جهت ذاتی وجود داشته باشد، که به لحاظ هر یک از آنها با یکی از آن علل سنخیت یابد، در حالی که «الف» بنا بر فرض، امر واحد بوده و جهت کثرتی در آن نیست.

الفصل الخامس

فی استحالة الدَّورِ والتسلسلِ فی العلیل

أما استحالة الدَّورِ - وهو توقُّفُ وجودِ الشیءِ علی ما يتوقَّفُ علیه وجودُهُ؛ إمَّا بلا واسطَةٍ؛ وهو الدَّورُ المصرَّحُ؛ وإمَّا بواسطةٍ أو أكثرَ، وهو الدَّورُ المضمَّرُ؛ فلأنَّه يستلزمُ توقُّفَ وجودِ الشیءِ علی نفسه، ولازمُهُ تقدُّمُ الشیءِ علی نفسه بالوجودِ، لتقدُّمِ وجودِ العلةِ علی وجودِ المعلولِ بالضرورة.

ترجمه

دور عبارت است از آن که وجود یک شیء متوقف و وابسته باشد بر چیزی که وجودش توقف بر همان شیء دارد؛ خواه توقف بدون واسطه باشد که «دور مصرح» است و خواه با یک واسطه یا بیشتر باشد که «دور مضمّر» خواهد بود. دلیل محال بودن دور آن است که مستلزم توقف وجود شیء بر خودش است، که لازمه اش تقدم وجودی آن شیء بر خودش می باشد، زیرا علت، لزوماً تقدم وجودی بر معلول دارد.

شرح و تفسیر

تعریف دور

«دور» در لغت به معنای حرکت شیء در یک مسیر منحنی است؛ به گونه ای که به

نقطه نخستین بازگردد و در اصطلاح عبارت است از آن که وجود شیء توقف داشته باشد بر چیزی که آن چیز در وجودش وابسته به همان شیء نخستین است. به دیگر سخن: دور عبارت است از این که شیء، علتِ علتِ خودش و یا از نظر دیگر، معلولِ معلولِ خودش باشد. به بیان سوم، دور عبارت است از آن که موجودی از آن جهت که علت و مؤثر در پیدایش موجود دیگری است، در همان جهت معلول و محتاج به آن باشد.

دور مضمَر و دور مصرَح

دور بر دو قسم است: مُصرَح و مُضمَر.

دور مُصرَح در جایی است که شیء متوقف بر چیزی باشد که معلول بدون واسطه اوست؛ مانند این که «الف» متوقف بر «ب» و معلول آن باشد و «ب» نیز مستقیماً متوقف بر «الف» و معلول آن باشد. در چنین فرضی، «الف» مستقیماً و بدون واسطه معلولِ معلولِ خودش می باشد. به چنین دوری، دور صریح نیز گفته می شود.

دور مُضمَر در جایی است که یک یا چند واسطه در کار است. مثل آن که «الف» متوقف بر «ب» و «ب» متوقف بر «ج» و «ج» متوقف بر «الف» باشد. در این مثال «الف» با یک واسطه، معلولِ معلولِ خود می باشد. به این گونه دور، دور ضمیر نیز گفته می شود.

اثبات امتناع دور

برهانی را که برای اثبات امتناع دور اقامه شده است، می توان به صورت زیر تنظیم

کرد:

مقدمه نخست: دور مستلزم آن است که شیء، علتِ خودش باشد. زیرا دور-

چنان که گفتیم - عبارت است از این که شیء علتِ علتِ خودش باشد و علتِ علتِ

شیء، علت آن شیء به شمار می‌رود، اگر چه هزاران واسطه میان علت و معلول وجود داشته باشد.

مقدمه دوم: علت، تقدم وجودی بر معلول خود دارد؛ یعنی اگر «الف» علت برای «ب» باشد، باید «الف» در رتبه مقدم بر وجود «ب»، یعنی پیش از آن که «ب» موجود شود، وجود داشته باشد تا «ب» را ایجاد کند.

مقدمه سوم: تقدم وجودی شیء بر خودش محال است، زیرا مستلزم اجتماع نقیضین است؛ یعنی آن که شیء در مرتبه واحد هم موجود باشد و هم موجود نباشد. زیرا اگر «الف» مقدم بر خودش باشد، معنایش آن است که «الف» پیش از آن که موجود شود، موجود بوده است.

نتیجه‌ای که از مجموع مقدمه اول و دوم گرفته می‌شود آن است که در جایی که دور واقع می‌شود، شیء تقدم وجودی بر خودش می‌یابد. این امر به حکم مقدمه سوم باطل است. بنابراین، دور باطل خواهد بود.

یک نکته

دور مصرح در مقام اثبات روشن‌تر از دور مضمَر است؛ از همین رو به آن دور صریح یا مصرح (=روشن و آشکار) گفته‌اند، در برابر دور مضمَر که نهان و ناپیدا است و ممکن است انسان در اثر کثرت وسایط، متوجه دوری بودن آن نشود. اما باید توجه داشت که در مقام ثبوت، محذور دور مضمَر بیش از دور مصرح است، زیرا در دور مصرح، شیء دو مرتبه بر خودش تقدم می‌یابد، اما در دور مضمَر هر چه واسطه بیشتر شود، فاصله میان شیء و خودش بیشتر خواهد بود.

تسلسل

وأما استحالة التسلسل - وهو ترتب العلیل لا إلى نهاية - فمن أسدِّ البراهین علیها ما

أقامه الشيخُ في إلهياتِ الشفاء؛ ومحصَلُهُ: أنا إذا فرضنا معلولاً، وعلتَهُ، وعلَّةُ علَّتِهِ، وأخذنا هذه الجملة، وجدنا كلاً من الثلاثِ ذا حكمٍ ضروريٍّ يختصُّ به؛ فالمعلولُ المفروضُ، معلولٌ فقط؛ وعلتُهُ، علَّةٌ لما بعدها معلولةٌ لما قبلها؛ وعلَّةُ العلَّةِ، علَّةٌ فقط غيرُ معلولةٍ؛ فكانَ ما هو معلولٌ فقط طرفاً، وما هو علَّةٌ فقط طرفاً آخرَ، وكانَ ما هو علَّةٌ ومعلولٌ معاً وسطاً بينَ طرفينِ؛ ثم إذا فرضنا الجملةَ أربعةَ مرتبةً، كانَ للطرفينِ ما تقدَّمَ من حكمِ الطرفينِ، وكانَ الاثنانِ الواقعانِ بينَ الطرفينِ مشتركينِ في حكمِ الوسطِ - وهو أنْ لهما العلَّةُ والمعلوليَّةُ معاً بالتوسطِ بينَ طرفينِ -؛ ثمَّ كلِّما زدنا في عددِ الجملةِ إلى ما لا نهايةً له كانَ الأمرُ جارياً على مجرى واحدٍ، وكانَ مجموعُ ما بينَ الطرفينِ - وهي العدةُ التي كلُّ واحدٍ من آحادها علَّةٌ ومعلولٌ - وسطاً له حكمُهُ.

فلو فرضنا سلسلةً من العللِ مرتبةً إلى غيرِ النهايةِ، كانَ ما وراءَ المعلولِ الأخيرِ من الجملةِ غيرِ المتناهيةِ وسطاً لا طرفَ له؛ وهو محالٌ.
و هذا البرهانُ يجري في كلِّ سلسلةٍ مرتبةٍ من العللِ التي لا تفارقُ وجودها وجودَ المعلولِ، سواءً كانت تامَّةً أو ناقصةً، دونَ العللِ المعدَّةِ.

ترجمه

تسلسل آن است که مجموعه‌ای از علل، هر یک بر دیگری مترتب باشند، بدون آن که به یک نقطه ختم گردند. از استوارترین برهان‌ها که برای اثبات استحالة آن بیان شده، برهانی است که ابن سینا در الهیات شفا آورده است و خلاصه‌اش آن است که: اگر مجموعه‌ای را متشکل از یک معلول و علت آن و علتِ علتش در نظر بگیریم، هر یک از اعضای این مجموعه را دارای یک حکم قطعی مختص به خود خواهیم یافت؛ به این صورت که: اولین عضو مفروض، فقط معلول است و دومین عضو، علتِ بعدی و معلولِ قبلی می‌باشد و عضو سوم، فقط علتِ آن علت است و دیگر معلول چیزی نیست. بنابراین، عضوی که فقط معلول است یک طرف این سلسله و عضوی که فقط علت است

طرف دیگر آن را تشکیل می‌دهد و آن‌که هم معلول است و هم علت، وسط و میان این دو طرف قرار می‌گیرد. حال اگر مجموعه‌ای را با چهار عضو در نظر بگیریم، دو طرف آن همان حکمی را دارد که برای دو طرف مجموعه سه عضوی بیان کردیم و دو عضوی که میان دو طرف قرار گرفته‌اند، به طور مشترک، حکم عضو میانی را دارند - یعنی با واقع شدن میان دو طرف، هم علتند و هم معلول - و هر چه بر تعداد این مجموعه بیافزاییم، [به هر مقدار که باشد] گرچه در حساب نیاید، امر بر یک روال خواهد بود: آن‌چه در میان دو طرف قرار می‌گیرد - یعنی همان اعضای که هر کدامشان هم علتند و هم معلول - «وسط» بوده و حکم «وسط» را هم خواهند داشت.

حال اگر سلسله‌ای از علت‌های مترتب را در نظر بگیریم که تا بی‌نهایت ادامه دارد، لازم می‌آید همه اعضای این مجموعه، به استثنای معلول اخیر، وسط بدون طرف باشند و این محال است.

این برهان در تمام سلسله‌های تشکیل یافته از علت‌های مترتبی که وجودشان از وجود معلول جدا نمی‌شود، جاری است - خواه آن علل تامه باشند و یا ناقصه - اما در سلسله متشکل از علل معدّه، جاری نمی‌باشد.

شرح و تفسیر

تعریف تسلسل

تسلسل در لغت به معنای آن است که اموری به دنبال هم زنجیروار واقع شوند، خواه حلقه‌های این زنجیر متناهی باشد یا نامتناهی و خواه میان آنها رابطه علی و معلولی برقرار باشد، یا نباشد.

اما در اصطلاح عبارت است از ترتب و توقف و وابستگی یک شیء موجود بر شیء دیگری که همراه با او بالفعل موجود می‌باشد و ترتب آن موجود دوم بر شیء سوم که همراه با او بالفعل موجود است و ترتب آن موجود سوم بر موجود چهارم و

به همین نحو تا بی نهایت؛ خواه این سلسله به همین ترتیب در هر دو طرف، یعنی هم در ناحیه علل و هم در ناحیه معلول‌ها، تا بی نهایت ادامه یابد، یا فقط در یک طرف تا بی نهایت ادامه یابد.

اقسام تسلسل

از این جا دانسته می‌شود که تسلسل به سه صورت می‌تواند باشد:

۱- تسلسل هم در ناحیه علل و هم در ناحیه معلول‌ها. در چنین سلسله‌ای، نه علت آغازین (علتی که خودش معلول چیزی نباشد) وجود دارد و نه معلول پایانی (معلولی که خودش علت برای چیزی نباشد) بلکه هر علتی، خودش معلول علت دیگری است و هر معلولی خودش علت معلول دیگری است. چنین سلسله‌ای از هر دو سو تا بی نهایت ادامه می‌یابد و آغاز و پایانی برای آن نیست.

۲- تسلسل در ناحیه علل و نه در ناحیه معلول‌ها و این در جایی است که سلسله، نقطه پایانی داشته باشد، اما نقطه آغازین نداشته باشد؛ یعنی معلولی که خودش علت چیزی نباشد و فقط معلول غیر باشد در آن یافت می‌شود، اما علتی که خودش معلول علت دیگری نباشد، در آن وجود ندارد. در چنین سلسله‌ای، هر علتی، معلول علت دیگری است، اما چنین نیست که هر معلولی، علت معلول دیگری باشد.

۳- تسلسل در ناحیه معلول‌ها و نه در ناحیه علل و این در جایی است که سلسله مفروض، نقطه آغازین داشته باشد، اما نقطه پایانی نداشته باشد. چنین سلسله‌ای از علت اولی و علت نخستین آغاز می‌شود، ولی هرگز به معلول نهایی نمی‌رسد.

شروط تسلسل

تسلسل مصطلح، که محال و ممتنع می‌باشد، دارای سه ویژگی اساسی است، که از آن به شروط تسلسل تعبیر می‌شود. اگر زنجیره‌ای از حوادث، یکی از آن ویژگی‌ها

را نداشته باشد، تسلسل در آن زنجیره محال نبوده و ادله امتناع تسلسل شامل آن نخواهد شد. این شروط عبارتند از:

۱- باید اجزای سلسله بالفعل موجود باشند. با توجه به این شرط، در سلسله اعداد - اگر چه نامحدود است و پس از هر عدد، عدد دیگری می‌توان در نظر گرفت و هرگز به آخرین عدد و بزرگ‌ترین عدد نمی‌توان دست یافت - تسلسل مصطلح تحقق ندارد، زیرا همه اجزای این سلسله بالفعل موجود نیستند و آنچه از آن بالفعل موجود است، همیشه محدود و متناهی است.

۲- باید اجزای سلسله با هم موجود باشند. در نتیجه سلسله اجزای زمان و نیز حوادث زمانی، اگر چه نامحدود و نامتناهی باشند، تسلسل مصطلح را تشکیل نمی‌دهند، زیرا اجزای آن به تدریج تحقق می‌یابند و وجود برخی از اجزای آن همراه با عدم برخی دیگر می‌باشد.

۳- باید میان اجزای سلسله ترتب باشد. بنابراین، مجموعه‌ای از پدیده‌های نامحدود که ترتب و وابستگی به یکدیگر ندارند، تسلسل مصطلح را تشکیل نمی‌دهند. مقصود از ترتب اجزای سلسله، توقف و وابستگی برخی از آنها به برخی دیگر می‌باشد و چنان‌که در فصل اول آوردیم، وجودی که وجود دیگری بر آن توقف دارد، علت نامیده می‌شود و آن دیگری معلول خوانده می‌شود.

از مجموع این امور نتیجه می‌شود که تسلسل مصطلح اختصاص به سلسله علل و معالیل دارد. اما - همان‌گونه که پیش از این بیان شد - این تسلسل به سه نحو قابل تصور است:

الف: تسلسل هم در ناحیه علل و هم در ناحیه معالیل؛

ب: تسلسل تنها در ناحیه علل؛

ج: تسلسل تنها در ناحیه معالیل.

چنان‌که از عنوان فصل می‌توان به دست آورد، مقصود اصلی در این فصل،

تسلسل در ناحیه علل است، خواه در ناحیه معلول‌ها هم باشد و یا نباشد. در این جا باید این نکته را یادآور شویم که آن چه در بیان شروط تسلسل آوردیم، مطابق بانظر مشهور فلاسفه است. و البته در این زمینه میان حکیمان و متکلمان اختلاف نظر اساسی وجود دارد. متکلمان این شروط را در تسلسل معتبر نمی‌دانند و برهان‌های تسلسل را در حوادثی که در طول زمان واقع می‌شوند و نیز حوادثی که در یک زمان تحقق می‌یابند ولی ترتبی میان آنها وجود ندارد، جاری می‌سازند و معتقدند که سلسله حوادث از یک سو، به حادثه‌ای می‌رسد که حلقه آغازین همه حوادث است و از سوی دیگر به حادثه‌ای می‌رسد که حلقه پایانی همه حوادث می‌باشد؛ هم‌چنین معتقدند که تعداد حوادث در زمان واحد، همیشه محدود و منتهای است. اما فلاسفه، بر خلاف متکلمان، براهین تسلسل را مستلزم چنین محدودیت‌هایی نمی‌دانند.

چند نکته

۱- تعریفی که مؤلف رحمته‌الله در این جا برای تسلسل آورده است، تنها دو قسم نخست از اقسام سه‌گانه تسلسل را شامل می‌گردد و بر قسم سوم منطبق نمی‌شود، چه ایشان در تعریف تسلسل آورده است: «وهو ترتب العلل لا الی نهایة» و - چنان‌که توضیح داده شد - در قسم سوم علل تا بی‌نهایت بر یک‌دیگر مترتب نیستند، بلکه معلول‌ها تا بی‌نهایت مترتب بر هم می‌باشند.

اما آن چه در نهایة الحكمة به عنوان تعریف تسلسل آمده است، از این اشکال خالی است و هر سه قسم آن را در بر می‌گیرد و مؤلف رحمته‌الله در آن جا به این تعمیم تصریح کرده و می‌گوید:

و اما التسلسل فهو ترتب شیء موجود علی شیء آخر موجود معه بالفعل، و ترتب الثانی علی ثالث كذلك، و الثالث علی رابع، و هكذا الی غیر النهایة، سواء كان ذهاب

السلسلة كذلك من الجانبين، بان يكون قبل كل قبل قبل، و بعد كل بعد بعد، او من جانب واحد.^۱

آنچه ما در مقام تعریف تسلسل آوردیم، مطابق با نه‌ایه الحکمه است.

۲- برهان‌های مختلفی که برای استحاله تسلسل اقامه شده است، برخی امتناع هر سه قسم را ثابت می‌کند و برخی امتناع پاره‌ای از این اقسام را بیان می‌کند و ما هنگام شرح دو برهانی که در متن آمده است، بیان خواهیم کرد که هر یک از آن دو برهان، امتناع کدام یک از اقسام تسلسل را اثبات می‌کند.

۳- تسلسل به اعتبار نوع علت نیز به چند بخش تقسیم می‌شود؛ توضیح این‌که عللی که بر یک‌دیگر مترتب‌اند، ممکن است علل تامه باشند و ممکن است علل ناقصه باشند. علل ناقصه نیز چهار قسم است: علت فاعلی، علت غایی، علت مادی و علت صوری. توجه به این نکته از این جهت اهمیت دارد که برخی از برهان‌های تسلسل، تنها امتناع برخی از این اقسام را اثبات می‌کند؛ مثلاً برخی از برهان‌های فقط امتناع تسلسل در سلسله علل فاعلی و علل تامه - از آن جهت که مشتمل بر علل فاعلی است - را اثبات می‌کند، نه همه اقسام آن را.

برهان نخست بر استحاله تسلسل (برهان وسط و طرف)

یکی از براهین معروف بر امتناع تسلسل، برهانی است که بوعلی سینا در الیهات شفا^۲ آورده و به برهان وسط و طرف موسوم می‌باشد. بوعلی سینا در این برهان ابتدا یک مجموعه سه عضوی را در نظر می‌گیرد که در آن، عضو «الف» علت «ب» و عضو «ب» علت «ج» می‌باشد. «الف» و «ج» دو طرف این سلسله را تشکیل می‌دهند و «ب»

۱. نه‌ایه الحکمه، فصل پنجم از مرحله هشتم.

۲. فصل اول از مقاله هشتم، ص ۳۲۷.

عضو میانی و وسط می باشد. اگر این مجموعه سه عضوی را مورد بررسی قرار دهیم، خواهیم دید که هر یک از اعضای آن دارای یک حکم ضروری و ویژگی خاص خود است؛ به این شرح که:

۱- «الف» که یک طرف این سلسله قرار دارد، علت نخستین است. حکم «الف» آن است که علت مطلق است و خودش به هیچ وجه معلول چیز دیگری نیست. این حکم، اختصاص به «الف» دارد، لذا می توان گفت: هر چیزی علت مطلق باشد، در سلسله علل، در رأس قرار خواهد گرفت و طرف خواهد بود، نه وسط.

۲- «ب» که عضو میانی سلسله یاد شده است، هم علت است و هم معلول: علت عضو پس از خود و معلول عضو پیش از خود. این ویژگی اختصاص به عضو میانی و وسط دارد. لذا می توان گفت: هر آن چه هم معلول باشد و هم علت، وسط است.

۳- «ج» که طرف دیگر سلسله است، فقط معلول است و حکم به معلولیت مطلق آن می شود. این ویژگی نیز اختصاص به عضو پایانی سلسله دارد؛ از این رو می توان گفت هر چه فقط معلول باشد، طرف و پایان سلسله علل خواهد بود.

تحلیلی که در مورد مجموعه سه عضوی علل گفته شد، در مورد هر سلسله ای که رابطه علت میان اعضای آن برقرار است، صادق می باشد؛ مثلاً اگر سلسله ای متشکل از صد عضو را در نظر بگیریم، عضوی که علت مطلق یا معلول مطلق است، طرف آن سلسله، یعنی آغاز یا پایان آن می باشد و مجموع اعضایی که هم علت اند و هم معلول، وسط می باشند.

نتیجه ای که از تحلیل فوق می گیریم آن است که: هر گاه یک یا چند عضو از سلسله علی و معلولی، هم علت باشد و هم معلول، آن عضو یا مجموعه اعضا، وسط خواهد بود.

مقدمات برهان وسط و طرف از این قرار است:

مقدمه نخست: هر گاه یک یا چند عضو از سلسله علی و معلولی، هم علت باشد و

هم معلول، آن عضو یا مجموعه اعضا، وسط خواهد بود.

مقدمه دوم: تحقق وسط بدون طرف محال و ممتنع است. این مقدمه امری بدیهی و بی‌نیاز از دلیل است، زیرا وسط یعنی چیزی که میان دو طرف قرار دارد؛ بنابراین، تحقق وسط بدون طرف، یعنی تحقق چیزی که در عین حال که وسط است، وسط نیست.

مقدمه سوم: وقوع تسلسل در ناحیه علل، مستلزم آن است که مجموعه اعضای آن سلسله، به استثنای معلول اخیر، وسط بدون طرف باشد، زیرا همه اعضای آن سلسله، به استثنای معلول اخیر، هم علت اند و هم معلول و - چنان‌که پیش از این گفتیم - در سلسله علل، عضو یا مجموعه اعضایی که هم علت باشد و هم معلول، وسط خواهد بود.

نتیجه‌ای که به روشنی از مقدمات سه‌گانه فوق به دست می‌آید آن است که: وقوع تسلسل در سلسله علل محال است.

چند نکته در باره برهان وسط و طرف

۱- بوعلی سینا این برهان را برای اثبات محدود بودن خصوص سلسله علل فاعلی اقامه کرده است، اما در پایان کلام خود می‌گوید: «برهان یاد شده صلاحیت آن را دارد که بیانی برای محدود بودن سلسله همه اصناف علل قرار داده شود، اگرچه ما آن را در مورد علل فاعلی به کار بردیم»^۱.

البته این برهان در مورد سلسله علل معده جاری نمی‌شود، زیرا علل معده همراه با وجود معلول تحقق ندارند، لذا ترتب تابی نهایت در مورد آنها مصداق نمی‌یابد، بلکه - چنان‌که پیش از این گفتیم - امور معد، مجازاً علت نامیده می‌شود.

۲- برهان یاد شده در مورد تسلسل نزولی، یعنی تسلسل در ناحیه علل نیز قابل اجراست، اگرچه شیخ الرئيس آن را تنها در باره تسلسل صعودی به کار برده است. زیرا اگر مجموعه‌ای فرض شود که دارای علت مطلق باشد، اما معلول مطلق نداشته باشد، همه اعضای آن سلسله، به استثنای عضونخستین آن، وسط بدون طرف خواهند بود.

۳- مقدمه سوم برهان وسط و طرف قابل مناقشه است، زیرا تعمیم دادن حکمی که از تحلیل سلسله‌های محدود و متناهی علت و معلول به دست آمده، به یک سلسله نامحدود و نامتناهی نیازمند دلیل و برهان است، که در بیان شیخ به آن اشاره نشده است.

برهان دوم بر استحاله تسلسل

ويدلُّ على وجوبِ تناهيِ العِللِ التامَةِ خاصَّةً؛ ما تقدَّم أنَّ وجودَ المعلولِ وجودُ رابطٍ بالنسبةِ إلى علته؛ فانه لو ترتبتِ العليَّةُ والمعلوليَّةُ في سلسلَةٍ غيرِ متناهيةٍ من غيرِ أن تنتهيَ إلى علةٍ غيرِ معلولةٍ، كانتْ وجوداتُ رابطَةٌ متحققةً من غيرِ وجودِ نفسيٍّ مستقلٍّ تقومُ به؛ وهو محالٌ.

ترجمه

در گذشته^۱ گفته بودیم: «وجود معلول، نسبت به علتش وجودی است رابط.» از این مطلب می‌توان برای اثبات استحاله تسلسل درخصوص سلسله علل تامه بهره برد؛ به این بیان که: اگر ترتب علیت و معلولیت در یک سلسله تا بی‌نهایت ادامه یابد، بدون آن‌که به علتی برسد که خود دیگر، معلول نباشد، لازم می‌آید مجموعه‌ای از وجودهای رابط وجود

۱. ر.ک: فصل سوم، از همین بخش.

داشته باشد، بدون هیچ وجودی نفسی که تکیه‌گاه آنها باشد و این محال است.

شرح و تفسیر

برهان دومی که برای اثبات محال بودن تسلسل در ناحیهٔ علل اقامه شده مبتنی بر دو اصل می‌باشد که هر دو در بحث‌های گذشته به اثبات رسیده است:

۱- وجود معلول نسبت به علتش یک وجود رابط و فی‌غیره است؛

۲- وجود رابط و فی‌غیره، بدون یک وجود مستقل و فی‌نفسه امکان تحقق ندارد.

با توجه به این دو اصل می‌گوییم: اگر سلسلهٔ علل نامتناهی باشد، همهٔ اعضای آن سلسله و وجودشان رابط و فی‌غیره خواهد بود، بدون آن‌که وجود مستقلی تحقق داشته باشد که به آنها قوام دهد. در حالی که وجود رابط بدون وجود مستقل و فی‌نفسه‌ای که قائم به آن باشد، امکان تحقق ندارد.

این برهان اختصاص به سلسلهٔ علل و بلکه خصوص علل فاعلی دارد و در مورد سلسلهٔ علل تامه، از آن جهت که مشتمل بر علت فاعلی است نیز جاری می‌گردد و آن را می‌توان به این صورت توضیح داد:

وجود معلول نسبت به علت فاعلی، یعنی علت مفیض وجود و هستی بخش، یک وجود فی‌غیره و رابط می‌باشد. پس وجود معلول از شئون وجود علت هستی بخش است و در نتیجه، علت و معلول هر دو موجود به یک وجود بوده و تفاوتشان تنها به مرتبهٔ وجودی آنها می‌باشد. بنابراین، اگر سلسله‌ای از علت‌ها و معلول‌ها را در نظر بگیریم، تمام آنها موجود به یک وجود و احداثد اما مراتب گوناگون دارند.

حال اگر این وجود واحد به یک مرتبهٔ مستقل و غیر معلول برسد، سلسلهٔ یاد شده محدود و متناهی خواهد بود و تسلسلی در آن رخ نداده است، اما اگر به چنین مرتبه‌ای نرسد و مراتب آن همگی رابط و غیر مستقل باشند، لازمه‌اش آن است که این وجود واحد، که جامع همهٔ مراتب است، عین ربط باشد. اما تحقق وجود رابط، بدون تحقق

وجود مستقلى كه بدان قوام بخشد، محال مى‌باشد، زيرا معنائش آن است كه وجود رابط در عين حال كه رابط است، رابط نباشد. پس تحقق چنين سلسله‌اى محال مى‌باشد.

اشاره به براهين ديگر تسلسل (برهان فارابى)
و لهم على استحالة التسلسل حججٌ أخرى، مذكورةٌ فى المطولات.

ترجمه

حكما ادله ديگري نيز براي محال بودن تسلسل دارند، كه در كتاب‌هاى مفصل ذكر شده است.

شرح و تفسير

براهين متعددى در اسفار و ديگر كتاب‌هاى مفصل فلسفى براي اثبات امتناع تسلسل اقامه شده است و يكي از متقن‌ترين و در عين حال موجزترين آنها براهينى است كه فارابى مبتكر آن است و به برهان «اسدأخصر» شهرت يافته است. البته تقريرهاى متفاوتى از برهان فارابى شده است، اما تقريرى كه به عقيدة نگارنده با كلام فارابى هماهنگ‌تر است و از گزند اشكال و مناقشه نيز مصون است، تقرير ذيل است: اگر سلسله‌اى نامتناهى از علل داشته باشيم، وجود هر يك از حلقات اين سلسله مشروط به آن است كه موجود ديگري پيش از آن تحقق داشته باشد و اين بدان معناست كه وجود هر يك از حلقات اين سلسله مشروط به آن است كه نخسين موجود نباشد، بلكه سابق بر آن، موجود ديگري تحقق داشته باشد. اما اين، شرطى است كه هرگز تحقق نخواهد يافت و در نتيجه هيچ يك از افراد چنين سلسله‌اى نمى‌تواند موجود گردد. اين مانند آن است كه عده‌اى دونده در كنار يك ديگر ايستاده

باشند و هر کدام مصمم باشد که تنها در صورتی شروع به دویدن کند که یکی دیگر از دونده‌ها پیش از او حرکت کرده باشد، یعنی هر کدام مصمم باشد که نخستین دونده نباشد. در چنین فرضی هرگز هیچ یک از دونده‌ها از جای خود حرکت نخواهد کرد، زیرا شرطی که برای حرکت خود در نظر گرفته است هرگز تحقق نخواهد یافت. در سلسله نامتناهی علل نیز، هرگز شرط وجود و تحقق هیچ یک از افراد سلسله محقق نخواهد شد و این همان است که فارابی می‌گوید: «فاذن بداهة العقل قاضية بانه من أين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده».

[العلة الفاعلية وأقسامها]

العلة الفاعلية، وهي التي تُفيض وجود المعلول وتفعله، على أقسام. وقد ذكروا في وجه ضبطها: أنّ الفاعل إما أن يكون له علمٌ بفعله، أولاً؛ والثاني إما أن يلائم فعله طبيعته، وهو «الفاعل بالطبع»، أو لا يلائم وهو «الفاعل بالقسر»؛ والأوّل - وهو الذي له علمٌ بفعله - إن لم يكن فعله بارادته، فهو «الفاعل بالجبر»، وإن كان بها، فإما أن يكون علمه بفعله في مرتبة فعله، بل عين فعله، وهو «الفاعل بالرضا»، وإما أن يكون علمه بفعله قبل فعله، وحينئذٍ إما أن يكون علمه مقروناً بداع زائد، وهو «الفاعل بالقصد» وإما أن لا يكون علمه مقروناً بداع زائد، بل يكون نفس العلم فعلياً منشأً لصدور المعلول؛ وحينئذٍ فإما أن يكون علمه زائداً على ذاته، وهو «الفاعل بالعناية»، أو غير زائد على ذاته، وهو «الفاعل بالتجلى»؛ والفاعل في ما تقدّم إذا نُسب إلى فعله من جهة أنّه وفعله فعلٌ لفاعلٍ آخر، كان «فاعلاً بالتسخير».

ترجمه

علت فاعلی - یعنی آن چه افاضه وجود به معلول کرده و آن را تحقق می دهد - اقسامی دارد. در بیان ضابطه تنظیم این اقسام گفته اند: فاعل یا به فعل خویش آگاه است و یا نیست.

فاعلی که به فعل خویش آگاه نیست، فعلش یا موافق طبیعت اوست، که در این صورت فاعل طبعی است و یا موافق طبیعتش نیست، که فاعل قسری می‌باشد.

فاعلی که به فعل خود آگاه است، اگر فعلش ارادی نباشد، فاعل جبری خواهد بود و اگر فعلش ارادی باشد، آگاهی اوبه فعلش یا در مرتبه فعل و بلکه عین فعل است، که در این صورت فاعل بالرضا خواهد بود و یا پیش از فعل است که در این صورت، اگر آگاهی او همراه با انگیزه زائد بر ذات باشد، فاعل قصدی بوده و اگر آگاهی او همراه با انگیزه زائد بر ذاتش است، که فاعل بالعناية خواهد بود و یا زائد بر ذاتش نیست، که در این صورت فاعل بالتجلی می‌باشد.

فاعل در همه این موارد، اگر از آن جهت که همراه با فعلش، فعلی فاعل دیگری است، به فعلش نسبت داده شود، فاعل بالتسخیر خواهد بود.

شرح و تفسیر

تعریف علت فاعلی

در این فصل در باره اقسام گوناگون علت فاعلی گفت و گو می‌شود. پیش از پرداختن به شرح و توضیح هر یک از این اقسام، شایان ذکر است که علت فاعلی دارای دو اصطلاح است: یک اصطلاح آن به طبیعیات و اصطلاح دیگر آن به فلسفه الهی مربوط می‌شود. در طبیعیات مقصود از علت فاعلی، محرک ماده موجود از حالی به حالی دیگر است؛ مثلاً بناً نسبت به ساختمان علت فاعلی است، زیرا مواد آن را جا به جا کرده و با هیئتی خاص آنها را باهم ممزوج نموده و یا روی هم قرار می‌دهد. اما در فلسفه الهی مقصود از علت فاعلی، چیزی است که هستی معلول را افاضه می‌کند و به آن وجود می‌دهد. همین اصطلاح اخیر در این جا مورد بحث است.

فلاسفه برای علت فاعلی اقسام گوناگونی بیان کرده‌اند و برخی از ایشان شمار اقسام آن را به هشت رسانده است. نحوه تقسیم فاعل به این اقسام هشت‌گانه، آن‌گونه که در کلام ایشان آمده است، در نمودار مقابل ترسیم شده است:

نمودار اقسام علت فاعلی

			بدون اراده کار می‌کند (فاعل جبری).	علم به کارش دارد	
علمش زائد بر ذاتش است (فاعل بالعتابة).	با انگیزه زائد کار می‌کند (فاعل قصد).	آگاهی به کارش عین کارش است (فاعل بالرضا).	با اراده کار می‌کند	ض	
علمش زائد بر ذاتش نیست (فاعل بالتجلی).	بدون انگیزه زائد کار می‌کند	آگاهی پیش از کارش است.		علت فاعلی	
			کارش ملائم با طبیعتش است (فاعل طبیعی).	علم به کارش ندارد	
			کارش ملائم با طبیعتش نیست (فاعل قسری).		

۱- فاعل طبیعی یا بالطبع

فللفاعل أقسامٌ ثمانية: أحدها: الفاعلُ بالطبع، وهو الذي لا علمَ بفعليه، مع كونِ الفعلِ ملائماً لطبيعِهِ؛ كالنفسِ في مرتبةِ القُوَى البدنيّةِ الطبيعيّةِ، تفعلُ أفعالها بالطبع.

ترجمه

بنابراین فاعل دارای هشت قسم می‌باشد:

۱- فاعل طبیعی: و آن فاعلی است که آگاهی به فعلش ندارد، ولی فعلش موافق با طبیعت اوست، هم‌چون نفس در مرتبه قوای بدنی، که افعالش را به مقتضای طبیعت انجام می‌دهد.

شرح و تفسیر

فاعل بالطبع یا فاعل طبیعی، به فاعلی گفته می‌شود که از دو ویژگی برخوردار باشد:

۱- این که فاعل به فعل خودش علم نداشته باشد. البته مقصود از علم، علمی است که مؤثر در فعل و دخیل در آن می‌باشد. لذا مؤلف رحمته در نهایت الحکمة این قید را آورده و گفته است: «الفاعل اما ان يكون له علم بفعله ذو دخل في الفعل اولا و...» بنابراین، علم انسان به ضربان قلب خودش، منافاتی با فاعل طبیعی بودن انسان نسبت به این فعل ندارد زیرا این علم تأثیری در آن فعل ندارد.

۲- این که آن فعل ملائم با طبیعت فاعل بوده و به اقتضای طبیعت صدور یافته باشد. نفس در مرتبه قوای طبیعی بدنی، در صورتی که از صحت و سلامت برخوردار باشد، یک فاعل طبیعی است، زیرا نفس کارهایش را در این مرتبه به مقتضای طبیعتش انجام می‌دهد. مقصود از قوای طبیعی بدنی - چنان که شیخ در طبیعیات شفا تصریح

می‌کند، قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه است. نفس در مرتبه این قوا کار خود را به طور طبیعی و ناآگاهانه انجام می‌دهد و اگرچه بپذیریم که نفس نوعی شعور و آگاهی از کارهای خود در مرتبه این قوا دارد، اما این شعور و آگاهی تأثیر و مداخلیتی در افعال وی ندارد.

۲- فاعل بالقسر یا قسری

الثانی: الفاعلُ بالقسرِ، وهو الذی لا علمَ له بفعلِهِ، ولا فعلُهُ ملائمٌ لطبعِهِ؛ کالنفْسِ فی مرتبَةِ القوی عند المرضِ، فانَّ الأفعالَ تنحرفُ فیهِ عن مجرَى الصحَّةِ لعواملٍ قاسرةٍ.

ترجمه

۲- فاعل قسری: و آن فاعلی است که نه آگاهی به فعلش دارد و نه فعلش موافق با طبیعت او می‌باشد؛ مانند نفس بیمار در همان مرتبه قوای بدنی، چرا که افعال، هنگام بیماری، در اثر عوامل فشارآور، از مسیر صحیح خود خارج می‌شوند.

شرح و تفسیر

فاعل بالقسر در ویژگی نخست با فاعل بالطبع مشارک است، ولی در ویژگی دوم مخالف آن می‌باشد. بنابراین، فعل قسری، فعل است که اولاً متوقف بر علم فاعل نیست، ثانیاً موافق با طبیعت فاعل نمی‌باشد و به اقتضای طبیعت صورت نمی‌پذیرد، بلکه عوامل بیرونی نقش عمده را در صدور آنها ایفا می‌کنند.

در این جا بیان این نکته لازم می‌نماید که سخنان فلاسفه پیشین در باره فاعل طبیعی و قسری، تا حدود زیادی متأثر از نظریاتی است که به عنوان اصول موضوعه از طبیعیات قدیم اخذ شده است. علمای طبیعی، در گذشته برای هر نوعی از موجودات جسمانی، طبیعت خاصی قائل بودند، که ذاتاً اقتضای ویژه‌ای دارد؛ از جمله، هر یک

از انواع عناصر چهارگانه (خاک و آب و هوا و آتش) را مقتضی مکان طبیعی و کیفیات طبیعی خاصی می‌دانستند. به طوری که اگر مثلاً به واسطه عامل خارجی در مکان دیگری قرار بگیرند، در اثر میل طبیعی به سوی مکان اصلی خودشان حرکت می‌کنند و بدین ترتیب سقوط سنگ و ریزش باران و بالا رفتن شعله آتش را توجیه می‌کردند و طبیعت را به عنوان مبدأ حرکت، معرفی می‌نمودند و فاعل را در این‌گونه افعال، فاعل باطبع به شمار می‌آوردند.

سپس با توجه به این‌که گاهی حرکات و آثاری در اشیا بر خلاف مقتضای طبیعتشان پدید می‌آید؛ مثلاً در اثر وزش باد، گرد و غبار به سوی آسمان بلند می‌شود، قسم دیگری از افعال را به نام «فعل قسری» اثبات کردند و آن را به طبیعت مقسور نسبت دادند و معتقد شدند که گرد و غبار، که از جنس خاک است، با حرکت قسری به سوی آسمان می‌رود و با حرکت طبیعی به زمین بر می‌گردد.

اکنون فرضیه عناصر چهارگانه و اقتضای آنها نسبت به مکان طبیعی یا کیفیاتی از قبیل رطوبت، یبوست، حرارت و برودت، اگر چه اعتبار خود را از دست داده و جایگاهی در دانش معاصر ندارد، اما اصل وجود فاعل طبیعی و فاعل قسری قابل انکار نیست و تنها باید مثال‌ها را تغییر داد و نمونه‌های صحیح برای آن ارائه نمود؛ چنان‌که مؤلف رحمته‌الله انجام داده‌اند.

۳- فاعل بالجبر

الثالث: الفاعلُ بالجبرِ، وهو ما له علمٌ بفعلِهِ، وليس بارادته؛ كالانسانِ يُكْرِهُ على فعلِ ما لا يُرِيدُهُ.

ترجمه

۳- فاعل جبری: و آن فاعلی است که به فعل خویش آگاه باشد، ولی بدون اراده آن را

انجام دهد؛ مانند انسانی که بر انجام کاری که نمی‌خواهد ملزم می‌شود.

شرح و تفسیر

فاعل بالجبر فاعلی است که اولاً: از روی علم و آگاهی کار انجام می‌دهد و فعلش به گونه‌ای است که متوقف بر علم فاعل به آن می‌باشد. ثانیاً: فاعل، آن فعل را با اراده و اختیار خود انجام نمی‌دهد، بلکه شخص دیگری او را با تهدید و اموری مانند آن، مجبور به انجام آن کار می‌کند. در فعل‌های جبری، زورگویی و تحمیل یک شخص ثالث است که باعث انتخاب آن فعل از سوی فاعل می‌شود؛ به گونه‌ای که اگر آن عامل خارجی نبود، فاعل هرگز آن فعل را انجام نمی‌داد.

۴- فاعل بالرضا

الرابعُ: الفاعلُ بالرضا، وهو الذي له إرادةٌ، وعلمُهُ التفصيليُّ بالفعلِ عينِ الفعلِ، وليس له قبلَ الفعلِ إلا علمٌ إجماليٌّ به بعلمِهِ بذاتِهِ؛ كالإنسانِ يفعلُ الصورَ الخياليَّةَ، وعلمُهُ التفصيليُّ بها عينُها، وله قبلُها علمٌ إجماليٌّ بها بعلمِهِ بذاتِهِ؛ وكفاعليَّةِ الواجبِ للأشياءِ عندَ الأشراقِيِّنَ.

ترجمه

۴- فاعل بالرضا: و آن فاعلی است با اراده که علم تفصیلیش به فعل، عین فعل بوده و پیش از آن فقط علم اجمالی ذاتی به آن دارد؛ مانند انسان که صورت‌های خیالی را می‌سازد، در حالی که علم تفصیلیش به آنها عین آنهاست و پیش از آن صورت‌ها، فقط علم اجمالی ذاتی به آنها دارد. فاعلیت واجب تعالی به اشیا، به اعتقاد حکمای اشراقی از همین قبیل است.

شرح و تفسیر

فاعل بالرضا آن است که با اراده و انتخاب خود کار می‌کند و نیز کارش را از روی علم و آگاهی انجام می‌دهد، اما علم تفصیلی و کامل او به فعلش عین فعلش می‌باشد و پیش از تحقق فعل فقط علم اجمالی و مبهم به آن دارد و این علم اجمالی و مبهم به فعل، ناشی از علم فاعل به ذات خودش می‌باشد، چرا که علم به علت، مستتبع علم به معلول می‌باشد.

حاصل آن که فاعل بالرضا دو علم و آگاهی به معلول خویش دارد: یکی علم اجمالی و غیر تفصیلی، که پیش از انجام کار است و از علم او به ذاتش ناشی می‌گردد؛ یعنی همین اندازه که می‌داند قادر است و کارهایی می‌تواند از او صادر شود. دیگری علم تفصیلی او به فعلش است، که یک علم حضوری و عین معلوم می‌باشد.

به عنوان مثال، انسان نسبت به صورت‌های خیالی ای که در خود ایجاد می‌کند، فاعل بالرضا است، زیرا علم تفصیلی او به این صورت‌های خیالی، عین همان صورت‌ها است و پیش از ایجاد آن صورت‌های، تنها علم اجمالی بدان دارد، بدان دلیل که به ذات خود، که آفریننده آن صور است، علم دارد.

فاعلیت واجب تعالی نسبت به اشیا، نزد حکمای اشراقی، فاعلیت بالرضا می‌باشد. چرا که در نظر ایشان، علم تفصیلی خداوند به اشیا عین وجود اشیا است و خداوند پیش از آفرینش آنها فقط علم اجمالی و غیر تفصیلی بدان‌ها دارد.^۱

۵- فاعل بالقصد

الخامس: الفاعلُ بالقصدِ، وهو الذی له إرادةٌ وعلمٌ بفعله قبلَ الفعلِ، بداعٍ زائدٍ؛

۱. نقد و بررسی نظریه حکمای اشراقی در مورد علم خداوند در آینده خواهد آمد. ر.ک: فصل پنجم از بخش

کالانسانِ فی أفعاله الاختیاریّة.

ترجمه

۵- فاعل قصدی: و آن فاعلی است با اراده که پیش از فعل، آگاه به آن بوده و آن را با انگیزه زائد بر ذات انجام می دهد؛ مانند انسان در افعال اختیاریش.

شرح و تفسیر

فاعل قصدی فاعلی است که اولاً: از روی علم و آگاهی کارش را انجام می دهد؛ ثانیاً: کارش را با اراده و انتخاب خودش انجام می دهد؛ ثالثاً: دارای قصد و انگیزه زاید بر ذاتش در انجام آن کار می باشد؛ یعنی به گونه ای است که اگر داعی و انگیزه خاصی درباره انجام یک کار در وی پدید نیاید، آن کار را انجام نمی دهد. انسان نسبت به کارهای اختیاری اش، مانند خوردن، خوابیدن، راه رفتن و مانند آن، فاعل بالقصد می باشد. چرا که در هر یک از این افعال، هدف و غرض خاصی را دنبال می کند و برای دست یابی به کمال معینی، کار را انجام می دهد.

متکلمان، فاعلیت خداوند را از این قسم می دانند و برای خداوند داعی زاید بر ذات تصویر می کنند، تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً.

۶- فاعل بالعیایة

السادس: الفاعلُ بالعیایة، وهو الذی له إرادةٌ وعلمٌ سابقٌ علی الفعلِ زائدٌ علی ذاتِ الفاعلِ، نفسُ الصورةِ العلیّیةِ منشأً لصدورِ الفعلِ، من غیرِ داعٍ زائدٍ؛ کالانسانِ الواقعِ علی جذعِ عالٍ، فأنّه بمجردِ توهمِ السقوطِ یسقطُ علی الأرضِ؛ وکالواجبِ فی ایجادِهِ علی قولِ المشائین.

ترجمه

۶- فاعل بالعناية: و آن فاعلی است با اراده و آگاهی قبلی به کار، که علمش زائد بر ذاتش بوده و همان صورت علمی، منشأ صدور فعل می‌باشد، بدون انگیزه زائد بر ذات؛ مانند انسانی که بر شاخه بلند درختی قرار گرفته و به مجرد توهّم سقوط، سقوط می‌کند و نیز مانند واجب - تعالی - در آفرینش، طبق نظر حکمای مشا.

شرح و تفسیر

فاعل بالعناية فاعلی است که اولاً: با اراده و خواست خودش کار انجام می‌دهد. ثانیاً: علم و آگاهی تفصیلی به کارش پیش از انجام آن دارد. یعنی از قبل به خوبی می‌داند که چه خواهد کرد. ثالثاً: علم او به کارش امری زاید بر ذاتش است، نه آن‌که عین ذاتش باشد. رابعاً: در انجام کارش نیاز به انگیزه و داعی زاید بر ذات ندارد، بلکه صورت علمی شیء، منشأ صدور آن از فاعل می‌باشد.

مثالی که برای فاعل بالعناية معمولاً ذکر می‌شود، آن است که وقتی انسان در ارتفاع بلندی قرار می‌گیرد و ناگهان چشمش را به زمین می‌دوزد و افتادن به زمین در ذهنش خطور می‌کند، همین تصور افتادن باعث می‌شود او به زمین سقوط کند.

حکمای مشا فاعلیت خداوند را از این قبیل می‌دانند. به عقیده ایشان علم تفصیلی خداوند به آفرینش، به واسطه صورت‌هایی است که زاید بر ذات خداوند است و همین علم به نظام احسن و اصلح، منشأ صدور کائنات می‌باشد. در آینده نظریه مشائیان در باب علم واجب تعالی نقد و بررسی خواهد شد، ان شاء الله.^۱

۱. ر.ک: فصل پنجم از بخش دوازدهم.

۷- فاعل بالتجلی

السابعُ: الفاعلُ بالتجلی، وهو الذي يفعلُ الفعلَ، وله علمٌ سابقٌ تفصيلیُّ به هو عينُ علمِهِ الاجماليِّ بذاتِهِ؛ كالنفسِ الانسانيةِ المجردةِ فانها لما كانت الصورةَ الأخيرةَ لنوعِها، كانت على بساطتِها هي المبدأُ لجميعِ کمالاتِها وآثارِها الواجدةِ لها في ذاتِها، وعلْمُها الحضوریُّ بذاتِها علمٌ بتفاصيلِ کمالاتِها، وإن لم يتميَّز بعضها من بعضٍ؛ وكالواجبِ، تعالی، بناءً على ما سيجي، من أن له تعالی علماً إجمالیاً في عينِ الكشفِ التفصيلیِّ.

ترجمه

۷- فاعل بالتجلی: و آن فاعلی است که با علم تفصیلی قبلی به کار، آن را انجام می‌دهد، علمی که عین علم اجمالی او به ذاتش است؛ مانند نفس مجرد آدمی که چون صورت اخیر نوع خویش است، با آن که بسیط است، مبدأ همه کمالات و آثاری است که در ذاتش واجد آنها می‌باشد و از طرفی، علم حضوریش به ذات خویش، علم تفصیلی به همه آن کمالات است، گرچه میان آنها تمایزی نیست؛ هم چنین مانند واجب - تعالی - زیرا همان‌طور که خواهد آمد،^۱ علم او در عین حال که آگاهی تفصیلی به همه چیز است، اجمالی و بسیط می‌باشد.

شرح و تفسیر

فاعل بالتجلی تنها در ویژگی سومی که برای فاعل بالعناية برشمرديم با آن تفاوت دارد، زیرا علم تفصیلی فاعل بالتجلی به فعل و اثر عین ذات اوست، نه آن‌که امری

زاید بر ذاتش باشد، بر خلاف فاعل بالعناية. بنابراین، فاعل بالتجلی اولاً با اراده و خواست خودش کار می‌کند؛ ثانیاً: پیش از انجام کار علم تفصیلی به کار خویش دارد؛ ثالثاً: علم تفصیلی او به کارش عین علم اجمالی او به ذاتش است، نه آن‌که امری زاید بر ذات و عارض بر ذات باشد و رابعاً: همان علم منشأ صدور افعال می‌گردد و داعی زاید بر ذات در کار نیست.

البته باید توجه داشت که در این جا، اجمال به معنای ابهام و عدم وضوح و روشنی نیست، آن‌گونه که در مورد فاعل بالرضا بیان شد، بلکه اجمال در این جا به معنای بساطت است. بنابراین، علم اجمالی به اشیا در فاعل بالتجلی عبارت است از: کشف تفصیلی اشیا، اما بدون تمییز آنها از یک‌دیگر؛ به نحوی که موجب کثرت در علم و در نتیجه کثرت در ذات عالم گردد.

صدرالمتألهین و پیروان وی گفته‌اند: نفس مجرد انسان نسبت به کمالات ثانوی خویش، فاعل بالعناية است، چرا که نفس مجرد انسانی صورت اخیر نوع خودش است و از این رو در عین بساطتی که دارد، مبدأ همه کمالات ثانوی خود می‌باشد و چون خودش به وجود آورنده این کمالات است، در مرتبه ذات، واجد آنها می‌باشد؛ در نتیجه علم حضوری او به ذاتش علم به تفصیل کمالات آن نیز می‌باشد، اگر چه برخی از آنها متمایز از برخی نیست، به گونه‌ای که با بساطت نفس، منافات داشته باشد و موجب کثرت در آن گردد.^۱

فاعلیت واجب تعالی نزد اصحاب حکمت متعالیه، از این قبیل است. به عقیده

۱. البته بسیاری از نفوس علم به چنین علمی ندارند، اما این به معنای نفی اصل آن علم نیست؛ چنان‌که محقق سبزواری در شرح منظومه می‌گوید: «وان لم یکن لها العلم بذلك العلم». و در حاشیه شرح منظومه ادامه می‌دهد: «الأعند الکمال وبعد الاستکمال، بل تعلم حینئذ القوی الخارجیة؛ فان القوی الممتشته فی الآفاق والصیاصی، کعکوس للقوی المتراکمة فی هذه الصیصیة التي هی ام القرى و من هنا ورد فی الاثمة: انفسکم فی النفوس وارواحکم فی الارواح».

ایشان واجب تعالی در مرتبه ذات خود یک نحوه علم اجمالی و بسیط به همه اشیا دارد که عین کشف تفصیلی می باشد.

۸- فاعل بالتسخیر

الثامن: الفاعل بالتسخیر، وهو الفاعل إذا نُسب إليه فعله من جهة أن لنفسِ الفاعلِ فاعلاً آخر، إليه يستند هو وفعله؛ فهو فاعلٌ مسخَّرٌ في فعله؛ كالقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المسخَّرة في أفعالها للنفس الإنسانية؛ وكالفواعل الكونية المسخَّرة للواجب، تعالی، في أفعالها.

ترجمه

۸ - فاعل بالتسخیر: فاعل هنگامی بالتسخیر خواهد بود که فعلش از آن جهت به او نسبت داده شود که او را فاعل دیگری است که او و فعلش هر دو به آن فاعل مستند می باشند. چنین فاعلی در فعل خویش، مسخَّر می باشد، مانند قوای طبیعی، نباتی و حیوانی که در کارهای خویش تحت سلطه نفس آدمی هستند و نیز مانند همه فاعل های جهان هستی که کارهایشان تحت تسخیر واجب - تعالی - است.

شرح و تفسیر

فلاسفة اسلامی با توجه به این که گاهی دو فاعل در طول یک دیگر در انجام کاری مؤثراند و فاعل بعید، کار را به وسیله فاعل قریب انجام می دهد، نوع دیگری از فاعلیت را به نام «فاعل بالتسخیر» اثبات کرده اند؛ به عنوان مثال قوای طبیعی، نباتی و حیوانی در کارهایشان مسخر نفس انسانی هستند. گوارش غذا، ضربان قلب، حرکت های دست و پا و اموری مانند آن که به وسیله قوای بدنی، اما

تحت تسلط و تدبیر نفس، صورت می‌پذیرد، همه نمونه‌هایی از فعل تسخیری هستند.^۱

فلاسفه هم چنین گفته‌اند: تمام علت‌های فاعلی عالم فاعل تسخیری هستند، چرا که همه تحت تسخیر و سلطه‌ی خدای متعال می‌باشند. البته این مطلب مبتنی بر آن است که افاضه و ایجاد را منحصر در خدای متعال ندانیم و معتقد باشیم در عالم علت‌هایی در طول یک‌دیگر وجود دارند که در رأس آنها واجب تعالی است. اما بنابر نظر دقیق‌تر، که اضافه و ایجاد را منحصر در واجب تعالی می‌داند و او را تنها موجودی به شمار می‌آورد که دارای تأثیر است (لامؤثر فی الوجود الا الله)، دیگر در هستی علل فاعلی وجود نخواهد داشت، تا تحت تسخیر خداوند باشند.

نکته‌ای که در این جا باید یاد آور شویم این‌که: تقسیم فاعل به تسخیری و غیر تسخیری، یک تقسیم جداگانه است و نباید با تقسیم فاعل به طبعی و قسری و... در هم آمیخته شود.

نکته‌ی دیگر این‌که: یک فاعل ممکن است نسبت به یک فعل، فاعل طبعی باشد، و در عین حال نسبت به فعل دیگر فاعل جبری بوده باشد و نیز نسبت به یک فعل، فاعل بالقصد و نسبت به فعل دیگر، فاعل بالرضا باشد؛ چنان‌که در مورد فاعلیت انسان بیان شد. بنابراین، اوصاف یاد شده نسبی و اضافی هستند.

۱. البته این مثال‌ها در صورتی صحیح است که نفس را غیر از قوای یاد شده بدانیم و آن قوا را کارگزاران نفس به شمار آوریم و این همان نظریه‌ی عموم حکمای مشا است. اما بنابر نظریه‌ی صحیح، که قوا را همان شئون و مراتب نفس می‌داند و می‌گوید: «النفس فی وحدتها کلّ القوی»، دو فاعل در کار نخواهد بود، که یکی مسخر دیگری باشد، بلکه نفس در مرتبه‌ی قوای طبیعی، قوه‌ی طبیعی و در مرتبه‌ی قوای نباتی، قوه‌ی نباتی و در مرتبه‌ی قوای حیوانی، قوه‌ی حیوانی می‌باشد.

شاهد این‌که مثال یاد شده مبتنی بر این نظریه می‌باشد، آن است که مصنف^۲ به جای تعبیر «النفس فی مرتبه‌ی القوی الطبيعية» که در فاعل بالطبع و بالقصر آورده بود، در این جا تعبیر: «القوی الطبيعية والقوی النباتية والقوی الحيوانية» را به کار می‌برد.

فاعل بالجبر و فاعل بالعناية دو نوع مستقل نیستند

و فی کونِ الفاعلِ بالجبرِ و الفاعلِ بالعنايةِ مبینینِ للفاعلِ بالقصدِ مبینةً نوعیةً - علی ما یقتضیه التَّقْسِیمُ - کلامٌ.

ترجمه

البته در این‌که فاعل جبری و فاعل بالعناية دو نوع جداگانه از فاعل قصدی باشند - آن‌گونه که تقسیم اقتضا دارد - مجال برای مناقشه هست.

شرح و تفسیر

در این قسمت مؤلف رحمته به دو اشکال در باره تقسیم یاد شده اشاره می‌کند. اشکال نخست در مورد فاعل بالجبر و اشکال دوم در مورد فاعل بالعناية است.

آن‌چه فعل جبری به شمار آمده در حقیقت فعل اختیاری است

بیان اشکال نخست آن است که در تقسیم یاد شده، فاعلی که علمش تأثیر در کار دارد و از روی آگاهی کار انجام می‌دهد، به دو قسم منقسم شده است: یکی فاعلی که با اراده و اختیار کار انجام می‌دهد - که خود بر چند قسم است - و دیگری فاعلی که بدون اراده و اختیار کار انجام می‌دهد، که فاعل جبری خوانده می‌شود.

اشکال آن است که فاعل علمی همیشه کار خویش را با اراده و اختیار انجام می‌دهد، حتی در آن‌جا که کسی او را تهدید کرده و می‌گوید اگر فلان کار را نکنی تو را می‌کشم، باز فاعل با اراده و تصمیم خودش آن کار را انجام می‌دهد؛ نهایت چیزی که هست این‌که تهدید شخص تهدید کننده در اتخاذ آن تصمیم مؤثر است، اما این به معنای سلب اراده و اختیار نیست.

کسی که دست انسان را می‌گیرد و به زور او را به جایی می‌کشاند و بدین صورت به انجام کاری وادارش می‌کند، انسان اراده و اختیاری در انجام کار ندارد، اما در چنین موردی، فعل حقیقتاً فعل آن شخص زورگواست و اسناد فاعلیت به انسان مکره، اسناد مجازی است.

حاصل آن‌که تصویر فاعل بالجبر به عنوان فاعلی که دارای علمی است که مؤثر در فعلش است، اما فاقد اراده و اختیار می‌باشد، تصویر درستی نیست، چرا که تمام فاعل‌هایی که چنین علمی دارند، با اراده کار می‌کنند. بنابراین، فاعل بالجبر را نمی‌توان بخشی مستقل از فاعل بالقصد دانست.

خردمندان در مقررات و قوانین اجتماعی خود، همواره میان فعل اختیاری و اجباری فرق گذاشته‌اند، تا مصالح جامعه حفظ شود و قوانین آن رعایت گردد و ستایش و نکوهش و پاداش و کیفر مردم در جای خود قرار گیرد. بنابراین، تقسیم فعل به اختیاری و جبری تقسیم اعتباری خواهد بود، نه حقیقی.

آن چه فاعل بالعنايه به شمار آمده در واقع فاعل بالقصد است

اشکال دوم آن است که فاعل بالعنايه نیز، مانند فاعل بالجبر، به فاعل بالقصد باز می‌گردد و بخش مستقلی از آن به شمار نمی‌رود؛ یعنی در آن‌جا نیز انگیزه زاید بر ذات وجود دارد و چنین نیست که نفیس تصور فعل بدون هیچ قصد و انگیزه‌ای منشأ صدور آن شده باشد.

در مورد مثالی که برای فاعل بالعنايه بیان شده باید گفت: تصور سقوط از کسی که بر روی درخت بلندی ایستاده است، علمی است که هم در کسی که ترسیده و تصور سقوط او را به وحشت انداخته و در نتیجه سقوط می‌کند، وجود دارد و هم در کسی که در اثر تکرار این عمل، بر آن عادت کرده است، لذا نمی‌ترسد و سقوط هم نمی‌کند؛ مانند بئاکه بر روی ساختمان‌های بسیار بلند و دیوارهای مرتفع قرار می‌گیرد. باین‌که

هر دوی آنها سقوط را تصور کرده‌اند، اما یکی می‌افتد و دیگری نمی‌افتد؛ همین نشان می‌دهد که علم به تنهایی علت و منشأ فعل نیست، بلکه تحقق فعل نیاز به انگیزه‌ای ورای تصور فعل دارد و این انگیزه در کسی که می‌ترسد، وجود دارد و در آن‌که نمی‌ترسد، وجود ندارد.

توضیح این‌که: انسانی که از دیوار بلندی بالا می‌رود و بر روی آن می‌ایستد، می‌داند که دوراه در پیش دارد: یکی آن‌که در جای خود ثابت باشد و در نتیجه سالم بماند؛ دوم این‌که سقوط کند و در نتیجه هلاک گردد. اما کسی که ترس و هراس فراوان او را گرفته، فقط سقوط را تصور می‌کند و در نتیجه سقوط می‌کند؛ بر خلاف آن‌که بر این کار عادت دارد. نزد چنین کسی هر دو صورت موجود است، بی آن‌که ترس و هراسی داشته باشد؛ در نتیجه ثابت بودن در مکان خود را اختیار می‌کند و لذا سقوط نمی‌کند. حاصل آن‌که ترس و هراس بر فرد نخست مستولی گشته و او را تحت فشار فراوان قرار داده است و او برای رهایی از رنج این ترس و وحشت خود را ناگزیر از افتادن می‌بیند، چرا که جز افتادن را تصور نکرده و افتاده است. پس در این مورد «رهایی از رنج ترس» انگیزه افتادن است و چنین نیست که صرف تصور سقوط، منشأ افتادن شده باشد.^۱

۱. مناقشه فوق فقط مثال مذکور را مخدوش می‌سازد و روشن می‌کند سقوط از دیوار یک فعل عنایی نیست، بلکه فعل قصدی می‌باشد، اما برهان بر عدم امکان چنین فعلی اقامه نمی‌کند. لذا مدعی می‌تواند با ارائه نمونه صحیح، وجود چنین فعلی را اثبات کند.

في العلة الغائية

وهي الكمال الأخير الذي يتوجه إليه الفاعل في فعله. فان كان لعلم الفاعل دخل في فاعليته، كانت الغاية مرادة للفاعل في فعله؛ وإن شئت فقل: كان الفعل مراداً له لأجلها، ولهذا قيل: إن الغاية متقدمة على الفعل تصوراً، ومتأخرة عنه وجوداً. وإن لم يكن للعلم دخل في فاعلية الفاعل، كانت الغاية ما ينتهي إليه الفعل؛ وذلك: أن لكمال الشيء نسبة ثابتة إليه، فهو مقتضى لكماله؛ ومنعه من مقتضاه دائماً أو في أكثر أوقات وجوده، قسراً دائماً أو أكثرى، ينافي العناية الإلهية بإيصال كل ممكن إلى كماله الذي أودع فيه استدعاؤه؛ فلكل شيء غاية هي كماله الأخير الذي يقتضيه؛ وأما القسر الأقل، فهو شر قليل، يتداركه ما بحذائه من الخير الكثير، وإنما يقع فيما يقع في نشأة المادة بمزاحمة الأسباب المختلفة.

ترجمه

علت غایی همان کمال اخیر است که فاعل در فعل خود توجه به آن دارد. حال اگر آگاهی فاعل در فاعلیت او مؤثر باشد، آن غایت، مقصود فاعل در فعلی که انجام می دهد، خواهد بود؛ به عبارت دیگر، فاعل به خاطر آن غایت، اراده اش به انجام آن کار تعلق

گرفته است. از این رو، گفته‌اند: تصور غایت، پیش از انجام کار و تحققش پس از آن می‌باشد و اگر علم در فاعلیت فاعل تأثیری نداشته باشد، غایت همان منتهای فعل خواهد بود.

توضیح آن‌که: کمال یک شیء، رابطه ثابت و برقراری با آن دارد و لذا آن شیء مقتضی و خواهان کمال خویش می‌باشد و وجود عامل بازدارنده از تحقق این مقتضی به طور همیشگی یا در اکثر اوقات، به معنای تحقق دائمی یا اکثری مانع خواهد بود، که با عنایت و حکمت الهی منافات دارد، زیرا به مقتضای حکمت الهی باید هر ممکنی به کمالی که تقاضای آن در نهادش به ودیعت نهاده شده، برسد. بنابراین، هر شیء را غایتی است که کمال اخیر آن را تشکیل می‌دهد، کمالی که آن شیء، خواهان و طالب آن می‌باشد. اما تحقق مانع در بعضی از اوقات و به طور محدود، همان شرّ اندکی است که خیر فراوانی که در ازای آن قرار دارد، آن را جبران می‌کند و پیدایش همین مقدار از شرّ در عالم ماده ناشی از تزاخم و برخورد اسباب مختلف با یک‌دیگر است.

شرح و تفسیر

بحث از علت غایی از بحث‌های مهم فلسفه اسلامی است؛ تا آن‌جا که شیخ الرئیس از آن به عنوان «افضل اجزاء الحكمة» یاد کرده و استاد مطهری در باره‌اش گفته است: «شاید هیچ مسئله فلسفی به اندازه این مسئله در جهان بینی بشر اثر شگرف ندارد.»^۱ به دلیل همین اهمیت، ما به تفصیل نسبتاً بیشتری مطالب این قسمت را شرح می‌دهیم.

دو نظر در باب علت غایی

در باب اصل علت غایی به طور کلی دو نظر وجود دارد:

۱. شرح مختصر منظومه، ج ۲، ص ۳۹.

۱- نظر نخست آن است که اصل علت غایی و هدفداری، اختصاص دارد به حوزه وجود انسان و حیوان که حرکت ارادی دارند، اما در سایر فاعل‌های جهان، علت غایی وجود ندارد. در حوزه انسان نیز محدود است به فعالیت‌های ارادی که مربوط به میل و خواسته انسان می‌باشد، حال آن‌که در سایر فعالیت‌های حوزه وجود انسان، از قبیل فعالیت‌های جهازهای خون و قلب و کبد و کلیه و ریه و غیر آن، چون ارادی نیست، علت غایی وجود ندارد. بلکه در افعال ارادی انسان نیز صددرصد علت غایی حکومت نمی‌کند. بلکه پاره‌ای از افعال ارادی انسان، که عبث نام دارد، بدون هدف صادر می‌شود.

۲- نظر دوم آن است که بر همه فاعل‌ها، معلول‌ها و مخلوق‌های جهان، اصل علت غایی حکم فرماست. خدا باوران از این نظر پیروی و دفاع می‌کنند. حکمای الهی علاوه بر استدلال‌های فلسفی، از نظر حس و علوم تجربی نیز نظام متقن و حکیمانانه جهان را یادآور شده و می‌گویند خلقت و آفرینش موجودات حکایت می‌کند که طبیعت، مسیر هدفداری را طی می‌کند. ساختمان اشیا حکایت می‌کند که تدبیر و تقدیر و توجه به هدف در آن وجود دارد. از نظر خدا باوران بدون دخالت دادن علت غایی، شگفتی‌ها و شاه‌کارهای خلقت توجیه‌پذیر نیست.^۱

علت غایی نزد حکمای الهی

علت غایی عبارت است از: «کمالی آخری که فاعل در فعل خودش بدان توجه دارد» و یا آن‌گونه که در *نهایة الحکمة* آمده است: علت غایی چیزی است که فاعل آن را *أولاً* و *بالذات* می‌خواهد و مطلوب *بالاصالة* می‌باشد. توضیح آن‌که حکما در تعریف حرکت گفته‌اند: «حرکت، کمال نخستین است

برای شیء بالقوه، از آن جهت که بالقوه است.^۱ این تعریف نشان می‌دهد که در مورد حرکت، کمال دو می‌وجود دارد که شیء متحرک با حرکتش به سوی آن توجه دارد و حرکتش به آن منتهی می‌گردد. بنابراین، آن کمال دوم، کمالی نهایی است که شیء متحرک با حرکت خود بدان می‌رسد. و حرکتش را وسیله‌ای برای رسیدن به آن قرار می‌دهد. به دیگر سخن: آن کمال دوم، که منتهالیه حرکت است، لئفسه و ذاتاً مطلوب نبوده و حرکت به خاطر آن است. از این روست که گفته‌اند: «حرکت ذاتاً و برای خودش مطلوب نبوده و مقتضای ذات شیء نمی‌باشد.» یعنی هیچ چیزی حرکت را برای حرکت نمی‌خواهد، بلکه برای دستیابی به نتیجه و غایت آن بدان توسل می‌جوید؛ به گونه‌ای که اگر شیء می‌توانست بدون حرکت به آن غایت دست یابد، هرگز حرکت نمی‌کرد.

رابطه وجودی غایت حرکت با حرکت

کمال دومی که در هر حرکتی وجود دارد، همان است که «غایت حرکت» نامیده می‌شود و متحرک بدان استکمال می‌یابد؛ یعنی واجد چیزی می‌شود که پیش از این فاقد آن بوده است؛ اگر چه این واجدیت، ملازم با از دست دادن پاره‌ای دیگر از کمالات باشد.

نسبت غایت حرکت به حرکت، نسبت وجود تام به وجود ناقص است. حرکت در واقع وجود بالقوه غایت است؛ یعنی غایت در حرکت موجود است، اما با یک وجود ضعیف و ناقص و غایت همان وجود حرکت است که فعلیت یافته و تام گشته است. و هیچ حرکتی خالی از غایت نیست، چرا که اگر حرکت غایت نداشته باشد، به سکون تبدیل می‌گردد. یعنی اگر غایت نمی‌بود، حرکتی نیز نبود و شیء در حال سکون به سر

۱. ما به تفصیل درباره این تعریف در آینده بحث خواهیم کرد، انشاء الله. ر.ک: فصل سوم از بخش دهم.

می‌برد. درخت اگر نخواهد میوه بدهد، هرگز رشد نمی‌کند و یا آدمی اگر نخواهد درس بخواند، هرگز به مدرسه نمی‌رود.

تقدم وجود علمی غایت بر وجود خارجی آن در فاعل‌های علمی

فاعل‌هایی که از روی علم و آگاهی کار انجام می‌دهند، پس از انجام فعل، به غایت آن علم دارند؛ لذا وجود علمی غایت در این موارد پیش از فعل تحقق دارد، اما وجود خارجی غایت، پس از فعل و مترتب بر آن است. در واقع تصور و علم به غایت در این نوع فاعل‌ها به گونه‌ای در فاعلیت آنها تأثیر دارد و بدون علم به غایت، فعل مورد نظر از آنها صدور نمی‌یابد.

توجه در افعال اختیاری انسان نشان می‌دهد که آدمی تا غایتی را تصور نکند؛ یعنی وجود ذهنی غایتی برایش حاصل نشود، اراده کاری برایش پیدا نمی‌شود و همین که غایت و فایده کار در ذهنش منقش شد، آنگاه میل و اراده‌اش برانگیخته می‌گردد و فعل از وی صادر می‌شود. پس انسان در صورتی فاعل است که تصور ذهنی غایت برایش پیدا شود و گرنه انسان فاعل نیست. به دیگر سخن: فاعلیت انسان در افعال اختیاری‌اش مشروط به تصور غایت است. پس تصور ذهنی غایت است که انسان را فاعل می‌کند و او است که علت فاعلیت انسان است. از این روست که گفته‌اند وجود ذهنی غایت، علتِ علتِ فاعلی است.

از طرف دیگر، به حکم این که غایت و فایده، همان اثری است که بر فعل مترتب است، یعنی فعل انسان وسیله و سبب به وجود آمدن آن است، پس غایت به حسب وجود خارجی‌اش اثر فعل انسان است.

غایت در فاعل‌های طبیعی

این سخن در مورد فاعل‌هایی است که از روی علم و اراده کار انجام می‌دهند، اما

در مورد فاعل های طبیعی که افعالشان متوقف بر علم و اراده آنها نیست، غایت همان چیزی است که فعل بدان منتهی می گردد.

حکمای الهی معتقدند هر یک از انواع موجودات تکوینی مسیر خاصی به سوی کمالات خویش دارند و یک رابطه وجودی میان آنها و آن کمالات برقرار است؛ به گونه ای که در نهاد و طبیعت و سرشت آنها اقتضا و توجه و طلب آن کمالات نهفته است. انواع گوناگون موجودات، شوق و اشتیاق ذاتی به سوی کمالات خویش دارند و همین شوق و اشتیاق است که آنها را به سوی خاصی روانه می کند و در جهت خاصی به راه می اندازد.

یک دانه سیب که در زمین کاشته می شود، راه معینی را در پیش می گیرد و به سوی هدف خاصی توجه دارد؛ یک نطفه حیوان نیز همین گونه است و همه اشیا طبیعت مشمول این قاعده عام و کلی هستند.

البته این جهان مادی، جهان کشمکش ها و تزاخم ها و برخوردهاست. این برخوردها چه بسا باعث شود برخی اشیا نتوانند مسیر کمالی خویش را پیموده و به غایات خود دست یابند، اما این موانع و عوائق، کلیت و حتی غلبه ندارد، چرا که عنایت الهی مقتضی آن است که هر نوعی را به کمال در خور آن نایل گرداند.

استاد مطهری رحمته الله علیه در شرح مختصر منظومه، بحثی جامع و مفصل درباره علت غایی دارد که با نقل بخشی از آن مطالب، این فصل را به پایان می بریم. آنچه نقل می شود، علاوه بر روشن ساختن اصل مسئله علت غایی و آنچه در این فصل مطرح شد، راهنمای خوبی برای مطالب فصل آینده و پاسخ به اشکالات وارد شده بر عمومیت اصل علت غایی نیز هست. ایشان می گوید:

عقیده حکمای الهی این است که هر فعلی برای غایت و هدفی به وجود می آید. هر فاعلی کار خود را برای هدف و غایتی انجام می دهد.

اشکال‌هایی بر اصل علیت غائی

در این جا اشکال‌هایی پدید می‌آید. خلاصه آنها این‌که علت غائی در مورد فاعل‌هایی صادق است که صاحب قصد و اراده و شعور و ادراک بوده باشند و تصور هدف و غایت و تصدیق به مفید بودن آن، باعث و محرک و انگیزه فاعل واقع گردد. بنابراین طبیعت نمی‌تواند در کارهای خود غایت و هدف داشته باشد، زیرا فاقد شعور و اراده است و هدف داشتن فرع شعور و اراده است. هم‌چنین ذات احدیت و سایر حقایق مافوق الطبیعه، که در زبان حکمای الهی «عقول مجرد» نامیده می‌شوند، نمی‌توانند در افعال خود غایت و هدف داشته باشند، زیرا فاعلی می‌تواند هدف داشته باشد که اراده‌اش ناقص و بالقوه باشد و تصور هدف، اراده او را برانگیزد و از قوه به فعل آورد. بنابراین، ذات احدیت که مافوق همه علل و اسباب است، محال است که تحت تأثیر علتی واقع گردد و از این‌که هدف و انگیزه‌ای او را (به کاری) وادار کند منزّه و میرا است.

پس نه علل مافوق الطبیعه می‌توانند غایت داشته باشند و نه علل طبیعی فاقد شعور و ادراک (یعنی جمادات و نباتات)؛ باقی می‌ماند حیوان و انسان. هر چند بسیاری از افعال ارادی حیوان و انسان معلل به علل غایی است و هر چند اراده انسان و حیوان ناقص بوده و نیازمند مکمل و متمم است (و مکمل و متمم آن، همان غایت داشتن است) اما چه دلیلی هست که همه افعال اختیاری انسان بدون استثنا معلل به علل غائی باشند و اراده ناقصه انسان (و حیوان) تنها با هدف‌گیری، یعنی تصور و تصدیق غایت باید از نقص به کمال و از قوه به فعل برسد؟ مشاهده و مطالعه درباره انسان ثابت

۱. اراده ناقصه در مقابل اراده کامله است. اراده کامله، اراده‌ای است بالفعل و ازلی و احتیاج به انگیزه و محرک و باعث ندارد؛ مانند اراده باری تعالی؛ هم‌چنین عقول مجرد که حکمای الهی به آن قائلند.

می‌کند که انسان در مورد خاصی بدون هدف و غایت کارهایی را انجام می‌دهد؛ یعنی اراده‌اش بدون غایت و هدف از قوه به فعلیت می‌رسد. این موارد همان‌ها است که به نام «عَبَث» خوانده می‌شود.

به‌طور خلاصه در این جا سه اشکال وجود دارد:

الف - برخی علت‌ها و فاعل‌ها فاقد شعور و ادراک‌اند؛ مانند طبیعت بی‌جان. چگونه می‌توان گفت آنها کار خود را برای هدف و غایتی انجام می‌دهند؟

ب - برخی از فاعل‌ها و علت‌ها به عقیده خود حکمای الهی مافوق ماده و طبیعت می‌باشند و آنچه از فعلیت و کمال ممکن است برای آنها به دست آید حاصل است؛ مانند ذات باری و پاره‌ای عقول مجزده، نمی‌توان گفت چنین موجوداتی کار خود را برای هدف و غایتی انجام می‌دهند. زیرا فاعل و علتی کار خود را برای هدف انجام می‌دهد که بخواهد به آن هدف برسد، یعنی وجود ناقص خود را به آن وسیله تکمیل کند و این درباره فاعلی که آن چه در امکان دارد، برایش حاصل است، معقول نیست.

ج - اصل علتی غائی حتی در مورد کارهای ارادی انسان و حیوان نیز کلیت و عمومیت ندارد، زیرا برخی کارهای انسان از روی اراده صادر می‌شود، در عین حال هدف ندارد؛ همان‌هایی که «عبث» نامیده می‌شوند.^۱

۱. از سه اشکال ذکر شده، یکی در مورد خدا، دیگری در مورد انسان و سومی در مورد طبیعت است. آنچه مربوط به افعال حق است، در الهیات مفصلاً بحث می‌شود؛ اشکال مربوط به انسان هم بعداً در همین باب علت و معلول طرح خواهد شد. اشکال مربوط به طبیعت هم دو شاخه دارد:

یکی این که آیا واقعاً لازم است که هر جا علتی غائی است، شعور و ادراک در کار باشد، یا لزومی ندارد و آیا این که در بالا گفته شد که علتی غائی فرع بر شعور و ادراک طبیعت است. آن قدر هم ساده نیست که ما به طور جزم بگوییم؛ طبیعت فاقد شعور و ادراک است. قدر مسلم این است که طبیعت بی‌جان، شعوری در درجه شعور حیوان و انسان ندارد، اما نفی مطلق شعور امری است قابل بحث، که در گذشته و حال مورد توجه متفکران بوده است. دیگر این که خواه افعال طبیعت را صاحب غایت بدانیم یا نه و خواه خود طبیعت را دارای درجه‌ای نازل از شعور بدانیم یا ندانیم آیا در پیوستگی طبیعت یک نوع نظام و هماهنگی وجود دارد که الزاماً ما را وادار به اعتراف این

اینها اشکالاتی است که دربارهٔ علت غایی مطرح می‌شود. (برای رفع این اشکالات لازم است) ابتدا مفهوم و معنای علت غایی را از نظر حکمای الهی شرح دهیم:

ممکن است چنین تصور شود این که هر چیزی علت غایی دارد، بدان معنا است که هر چیزی از آن جهت موجود می‌گردد که سود و فایده‌ای از آن به فاعل یا دیگران برسد، آن چنان که مثلاً کسی یک مؤسسه خیریه از قبیل درمان‌گاه و غیره تأسیس می‌کند، که نفع آن عاید خلق الله بشود. برخی تصور می‌کنند، چون انسان اشرف کائنات است، پس هر چیزی بدان جهت آفریده شده است که انسان از آن بهره‌مند گردد و این است معنای علت غایی، حال آن که مقصود حکما از علت غایی این نیست.

غایت فعل یا غایت به معنای ما الیه الحركة

غایت گاهی به فعل نسبت داده شده و گفته می‌شود غایت فعل چیست؟ و گاهی به فاعل نسبت داده شده و گفته می‌شود غایت فاعل چیست.^۱

اگر به فعل نسبت داده شود، بدان معنا است که آن فعل رو به سوی چیزی دارد که

→ مطلب کند که اجمالاً توجه به هدف در طبیعت از ناحیه خود طبیعت و یا قوه‌ای که طبیعت در تسخیر او است، وجود دارد؟ و با چنین نظامی وجود ندارد؟ و به عبارت دیگر آیا نظام شگفت‌انگیز موجود را از راهی غیر از راه علت غائی می‌توان توجیه کرد یا نه؟

۱. غایت اگر به فعل نسبت داده شود، بدان معنا است که این فعل، به سویی روان است؛ یعنی فی حد ذاته نوعی حرکت است و لااقل از قوه به فعل رسیدن است و این فعل با داشتن نیرویی باطنی، به سویی روان است و آن سوی متمم و مکمل آن فعل است. این فعل جهت و نهایت دارد؛ به عبارت دیگر: ما الیه الحركة دارد، اما نه ما الیه حركة الفاعل، بلکه ما الیه حركة الفعل. اما اگر به فاعل نسبت داده شود، مفهوم مالاجله و ما الیه حركة الفاعل دارد. اکنون اگر فرضاً فاعل را متحرک ندانیم، یا فعل را از نوع حرکت ندانیم، نظیر جواهر - بنابر عدم قول به حرکت جوهری - باید تحلیلاً و عقلاً این معنا صادق باشد. در این جا است که اشکالاتی پیش می‌آید. ۱ - طبیعت، هدف ندارد. ۲ - در انسان، عبت هست. ۳ - در مورد خداوند، مالاجله معنا ندارد. ۴ - در مورد اتفاق‌های طبیعی، هدف بدون مقدمه صورت می‌گیرد.

کمال آن فعل محسوب می‌شود.

به عبارت دیگر آن فعل طبعاً و ذاتاً به سویی روان بوده و بدان سمت توجه دارد و آن سمت و جهت، متمم و مکمل وجود آن فعل است؛ مثلاً درخت که حرکت و رشد می‌کند، به سمتی می‌رود و رو به سویی دارد که کمال و فعلیت ما بالقوة درخت محسوب می‌گردد و اگر احیاناً موجود دیگری از آن منتفع گردد، بدان جهت است که کمال آن درخت به این است که به آن موجود دیگر متحول گردد؛ یعنی تبدل به آن موجود دیگر در مسیر حرکت آن درخت واقع است، و الاً صرف این که موجود دیگری از آن بهره‌مند گردد، بدون آن که آن درخت در مسیر طبیعی خود متوجه جذب شدن در موجود دیگر و متحول شدن به آن باشد، غایت و علت غایی آن درخت محسوب نمی‌گردد.

رابطه تکوینی میان غایت و ذی غایت

بنابراین همواره میان غایت و ذی غایت مغیاً رابطه طبیعی و تکوینی وجود دارد و آن این که ذی غایت طبعاً متوجه غایت و در حال حرکت به سوی غایت خویش است و آن را جست‌وجو می‌کند.

معمولاً کسانی که دقت علمی ندارند و همه چیز را با ساخته‌های بشری قیاس می‌کنند، رابطه غایت و ذی غایت را تنها در ذهن فاعل جست‌وجو می‌کنند.^۱ در مصنوعات بشری هیچ گونه رابطه ذاتی و طبیعی میان مصنوع و غایت و نتیجه‌ای که مورد نظر است، وجود ندارد؛ مثلاً انسان صندلی را برای نشستن می‌سازد، یعنی

۱. تصرف انسان در اشیا سطحی است. یعنی تسخیر طبیعت به مفهوم فلسفی نیست؛ به عبارت دیگر، در اثر تصرف انسان جوهر شیء به سویی حرکت نمی‌کند. نظر عامیانه در مورد غایت هم از مقایسه به مصنوعات بشر اقتباس شده است؛ خیال کرده‌اند همان رابطه‌ای که میان سازنده انسانی و مصنوعات وی و هدف آن مصنوع هست، عیناً میان هر فاعلی و فعلش و غایت آن فاعل وجود دارد.

مقداری چوب را تراش می‌دهد و صاف می‌کند و به طرز خاصی به هم پیوند می‌دهد، تا شکل مخصوصی پیدا کند، برای آن‌که روی آن بنشینند. در این جا طبیعت ذاتی چوب نیست که به سوی صندلی شدن حرکت کرده باشد؛ صندلی شدن از نظر طبیعت چوب، کمال و فعلیت و درجه عالی تری از هستی به شمار نمی‌رود. هیچ‌گونه رابطه ذاتی میان چوب و صندلی شدن وجود ندارد، بلکه این بشر است که با نیروی خود - که نسبت به نیروی داخلی چوب یک نیروی خارجی است - این شکل را به صندلی می‌دهد. رابطه شکل صندلی با استفاده‌ای که از آن می‌شود و علت غایی آن نامیده می‌شود، رابطه‌ای است که فقط ذهن سازنده و فاعل، آن را به وجود آورده است و این رابطه از نظر ذهن سازنده و فاعل صادق است که آن شکل را برای این استفاده به وجود آورده است، نه از نظر طبیعت خود شکل و واقعیت آن استفاده.

غایت فاعل یا مالاجله الحركة

اکنون می‌گوییم: حکما معمولاً غایت را به دو معنا تفسیر میکنند:

الف - «مالیه الحركة»: یعنی چیزی که حرکت به سوی او است. این همان است که

اکنون توضیح دادیم.

ب - «مالاجله الحركة»: یعنی چیزی که حرکت به خاطر اوست. شاید تصور شود

که این معنا همان است که عامه مردم معمولاً درباره غایت تصور می‌کنند، که رابطه

غایت و ذی غایت را در ذهن فاعل جست و جو می‌کنند؛ به عبارت دیگر، با

مصنوعات بشری قیاس می‌کنند.

ولی این تصور غلط است. مقصود حکما این نیست که غایات طبیعی از آن جهت

غایت به شمار می‌روند که فاعل کل آنها را به خاطر یک شیء به خصوص به وجود

آورده است، بدون آن‌که میان غایت و ذی غایت رابطه ذاتی وجود داشته باشد. بلکه از

نظر حکما، همان غایت به معنای اول از نظر فاعل کل مفهوم «مالاجله» پیدا می‌کند. از

نظر حکما علم فاعل کلّ به اشیا، علم به نظام است؛ چنانکه هست و چون در متن واقعیت، هستی مغیّا وابسته به غایت است و «به سوی غایت بودن» مقوم وجود او است؛ به طوری که اگر غایت نمی‌بود، مغیّا هم نبود، قهراً از نظر علم فاعل، مغیّا به خاطر غایت و برای غایت است.

مفهوم «مالاجله» از نظر کسانی که رابطه مغیّا و غایت را فقط در ذهن فاعل جست‌وجو می‌کنند، مساوی است با مفهوم محرک بودن و برانگیزانندگی غایت نسبت به فاعل، ولی از نظر حکیم که نظام علمی و عینی را متطابق می‌داند، عبارت است از علم فاعل کلّ به نظام هستی آن چنانکه هست.^۱ به عبارت دیگر، چیزی که در متن واقع و نظام هستی وابسته و متوجّه غایتی است و فاعل کلّ آن را آن چنانکه هست (به صورت وابستگی طبیعی) به وجود آورده است. پس فاعل کلّ آن را برای

۱. متکلمان رابطه غایت و ذی غایت را در ذهن فاعل جست‌وجو می‌کنند؛ آن چنان که در مصنوعات بشری وجود دارد. ولی حکیم میان خود فعل و غایت رابطه تکوینی قابل است و رابطه ذهنی را جز علم به غایت و مغیّا چنانکه هستند نمی‌داند. علی‌هذا معنای غایت به معنای ما لاجله نیز از نظر حکیم و متکلم متفاوت می‌شود. ما لاجله از نظر متکلم که رابطه را اولاً و بالذات در ذهن فاعل جست‌وجو می‌کند مفهوم محرکیت و باعثیت غایت نسبت به فاعل را می‌دهد، ولی از نظر حکیم که نظام علمی و عینی را متطابق می‌داند عبارت است از علم علت به معلول آن چنان که هست؛ زیرا مغیّا در خارج و از لحاظ وجود تکوینی وابسته به غایت است و برای او است و به سوی او است و اگر غایت در خارج نباشد، مغیّا هم که وجودی وابسته به او است وجود ندارد. از آنچه گفته شد، فرق اصطلاح کلامی و عامیانه غایت با اصطلاح فیلسوفانه آن روشن می‌گردد. از نظر طرز تفکر عامیانه، فقط ذهن فاعل است که غایت را غایت و مغیّا را مغیّا کرده است، اما از نظر طرز تفکر فیلسوفانه رابطه تکوینی میان غایت و مغیّا است که یکی را غایت و دیگری را مغیّا کرده است. طبیعت توجه به غایت دارد و به سوی غایت می‌رود، پس به این معنا طبیعت غایت دارد و فاعل هم چون علمش با خارج متطابق است «لاجله» درباره او صادق است و این غیر از آن است که ذات فاعل، غایت کل است. (از این جا جواب اشکال فاعلیت طبیعت که شاعر نیست و فاعلیت مجردات محض که ناقص نیستند روشن می‌شود. باقی می‌ماند اثبات این مطلب که طبیعت متوجه غایت و هدف است، در این جا بحث ما با مادی‌گرایان در باره تکامل است که آیا تکامل، آن طور که آنان تفسیر می‌کنند بیانی جامع و تمام است یا تا اصل توجه به غایت دخالت داده نشود تکامل معنا و مفهوم ندارد؛ یعنی عقلاً صورت وقوع پیدا نمی‌کند.)

آن غایت به وجود آورده و آن غایت از نظر علت فاعلی «مالاجله الوجود» است. پس هر کجا که طبیعت و حرکت طبیعی وجود داشته باشد و آن طبیعت و حرکت طبیعی فاعل شاعر و عالمی داشته باشد؛ همان طوری که غایت به معنای «مالیه الحركة» صادق است، به معنای «مالاجله الحركة» نیز صادق می‌کند.

توضیحی در باره غایت‌مند بودن افعال باری تعالی و مجردات

اکنون در مورد این که چگونه ممکن است فاعلیت مجردات و مخصوصاً ذات باری تعالی، «برای» غایت و هدفی باشد، پاسخ این است که: اولاً: باید بدانیم که غایت گاهی به فعل و معلول نسبت داده می‌شود و گاهی به فاعل و علت؛ یعنی گاهی گفته می‌شود که این معلول برای چه غایتی است و گاهی گفته می‌شود این فاعل چه غایتی دارد.

ثانیاً: بحث حکما درباره غایت فعل به این نحو است که چه رابطه ذاتی میان معلول‌ها و غایات مترتبه بر آنها هست. حکما هرگز نظر به رابطه شبه قراردادی که در میان مصنوعات بشری و هدف‌هایی که منظور از آنها است، ندارند.

ثالثاً: غایت دو معنا دارد: یکی «مالیه الحركة» و دیگری «مالاجله الحركة».

پس از این مقدمات می‌گوییم: اگر فاعلی مانند انسان، که موجودی بالقوه و مستکمل است (به سوی کمال روان است)، فعلی را انجام دهد (مثلاً با دست خود آبی برای نوشیدن بردارد)، در این جا هم فعل غایت دارد و هم فاعل و در هر دو مورد، هم «مالیه الحركة» صادق است و هم «مالاجله الحركة».

اما غایت به معنای «مالیه الحركة» در فعل صادق است، زیرا هر حرکتی خود به خود جهت‌ی و سویی دارد، که متحرک از قوه به فعل می‌رسد؛ به عبارت دیگر حرکت، سیر از جهت بالقوه به جهت بالفعل است. اما غایت به معنای «مالیه الحركة» در فاعل صادق است، زیرا فاعل می‌خواهد به این وسیله نقص خود را بر طرف نموده و به

سوی کمال سیراب شدن حرکت کند.

هم چنین غایت به معنای «مالاجله الحركة» در فعل صادق است، برای این که واقعاً این فعل برای سیراب شدن به وجود آمده است. اما غایت به معنای مالاجله الحركة در فاعل صادق است، برای این که این فاعل، این فعل را واقعاً «برای» سیراب شدن به وجود آورده است.

رابعاً: ممکن است احياناً ما اليه الحركة و مالاجله الحركة، هر دو در یک چیز متمرکز و متحد شوند؛ یعنی همان چیزی که حرکت به سوی اوست، فاعل نیز به خاطر همان چیز حرکت را ایجاد می کند؛ مانند افعال ذات باری.^۱ ممکن است ما اليه الحركة غیر از مالاجله الحركة باشد، چنان که در افعال انسان عموماً چنین است؛ مانند این که کسی از تهران به اصفهان مسافرت می کند برای این که زید را در آنجا ملاقات کند. در این مثال ما اليه الحركة رسیدن به اصفهان است و مالاجله الحركة ملاقات با زید است. به نظر ما در افعال طبیعی یا صناعی انسان نمی توان موردی یافت که ما اليه الحركة و مالاجله الحركة متحد باشند.

اشکال این بود که اگر بگوییم ذات باری در کارهای خود غایت و هدف دارد، لازم می آید که او را ناقص و نیازمند کمال فرض کرده باشیم و اگر بگوییم او در کارهای خود هدف ندارد، منکر حکیم بودن او شده ایم.

پاسخ این اشکال از مطالب بالا روشن می شود. توضیح این که اگر مقصود از غایت داشتن این است که فعل غایت داشته باشد و منظور از غایت هم «مالیه الحركة» باشد، افعال ذات باری همه غایت دارند و اگر مقصود این است که ذات باری غایت داشته باشد و مقصود از غایت هم «مالیه الحركة» باشد، جواب منفی است؛ یعنی چنین

۱. قبلاً گفتیم که در نظام عالم، چون هر حرکتی ذاتاً وابسته به غایتی است و قضای الهی، یعنی علم خداوند به نظام عالم چنان که هست، قهراً هر حرکتی را به خاطر همان غایت ذاتی و طبیعی خود حرکت، ایجاد می کند، پس از نظر ذات باری همیشه مالیه الحركة و مالاجله الحركة یکی است.

غایتی در کار نیست و اگر مقصود این است که فعل یا فاعل غایت داشته باشد و مقصود از غایت هم «ما الیه الحركة» باشد، پاسخ مثبت است، زیرا - چنان که گفتیم - رابطه ذات حرکت با هدف خود طبیعی است و حرکت طبیعتاً جهت دار و هدف دار و وابسته به جهت و هدف خود می باشد و چون ذات باری علم دارد به نظام هستی - چنان که هست - و اراده می کند نظام هستی را چنان که طبعاً و ذاتاً باید باشد، پس ذات باری هر چیزی را برای همان منظور ایجاد می کند که آن چیز ذاتاً به سوی آن است و قهراً - چنان که گفتیم - در این مورد «ما الیه الحركة» و ما «ملاجله الحركة» یکی است. پس لازم نمی آید که ذات باری ناقص و مستکمل باشد (زیرا این اشکال وقتی لازم می آید که ذات باری خود، «مالیه الحركة» داشته باشد) و نیز لازم نمی آید که ذات باری حکیم نباشد، زیرا پس از آن که معلوم شد فعل باری ذاتاً به سوی هدف و مقصود است و او فعل خود را برای همان هدف و مقصد ایجاد می کند، پس حکیم است و فعلش خالی از غرض نیست. لازمه حکیم بودن این نیست که خود حکیم از فعل خود بهره مند گردد و وجود خود را به این وسیله تکمیل کند.

محل نزاع مادی گرایان و خدا باوران

ضمناً از آن چه گفته شد معلوم شد که اختلاف اساسی میان الهیون و مادی گراها این است که از نظر مادیون هر موجودی در حالی به وجود می آید که «طبعاً» به سویی روان نیست و جهت و قبله خاصی ندارد. اما به عقیده الهیون ذره ای نیست مگر این که همراه هستی او توجه به هدف خاصی هست و دارای قبله معینی است. البته همه قبله ها و جهت ها در نهایت امر به یک قبله اصلی منتهی می گردد و همه عقربه ها در بی نهایت دور متوجه یک مرکز مغناطیسی می باشند که آن، ذات باری است: ﴿وَإِنِّي إِلَهِ رَبِّكَ الْمُتَّبِعِي﴾.

الفصل الثامن

فی اثباتِ الغایةِ فیما یُعدُّ لعباً، او جزافاً، او باطلاً، والحركاتِ الطبیعیةِ، و غیر ذلك

ربما یُظنُّ: أنَّ الفواعلَ الطبیعیةَ لا غایةَ لها فی أفعالِها، ظناً: أنَّ الغایةَ یجبُ أن تكونَ معلومةً مرادةً للفاعلِ، لکنَّک عرفت: أنَّ الغایةَ أعمُّ من ذلك، وأنَّ للفواعلِ الطبیعیةِ غایةً فی أفعالِها، هی ما ینتهی إليه حركاتُها.

ترجمه

چه بسا گمان می‌شود فاعل‌های طبیعی غایتی در افعال خویش ندارند، به گمان آن‌که غایت باید متعلق علم و اراده فاعل باشد، لکن دانستیم دایره غایت وسیع‌تر از این بوده و فاعل‌های طبیعی نیز در کارهایشان دارای غایت‌اند و این غایت همان مرحله پایانی حركات آنهاست.

شرح و تفسیر

اثبات غایت در فاعل‌های طبیعی

برخی گمان کرده‌اند غایت به معنای چیزی است که فاعل آن را تصور نموده و بدان

شوق پیدا کرده و آن‌گاه آن را اراده می‌کند و برای دستیابی به آن کاری را انجام می‌دهد. و چون این امور، یعنی تصور، شوق و اراده، اختصاص به فاعل‌های ارادی دارد، نتیجه گرفته‌اند که فاعل‌های طبیعی در کارهای خویش غایت ندارند. اما این گمان باطل است، زیرا - چنان‌که در فصل پیشین مفصلاً بیان شد - غایت دارای دو معنا و دو اطلاق است که اگر چه یکی از آنها اختصاص به فاعل‌های ارادی دارد، اما دیگری شامل فاعل‌های طبیعی نیز می‌گردد. تفسیری که در کلام مستشکل آمده است بیان معنای نخست غایت، یعنی «ما لأجله الحركة» است؛ البته این، اختصاص به فاعل‌های ارادی دارد. اما معنای دوم غایت عبارت است از «ما ينتهي اليه الحركة». و این معنا در مورد فاعل‌های طبیعی نیز صادق است - که شرحش گذشت.

اثبات غایت در افعال گزاف و بیهوده و مانند آن

وربما يُظنُّ: أن كثيراً من الأفعال الاختيارية لا غاية لها؛ كملاعب الصبيان بحركات لا غاية لهم فيها؛ وكاللعب باللحية؛ وكالتنفس؛ وكانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب؛ وكوقوف المتحرك إلى غاية عن غايته، بعروض مانع يمنعه عن ذلك؛ إلى غير ذلك من الأمثلة.

والحق: أن شيئاً من هذه الأفعال لا يخلو عن غاية؛ توضيح ذلك: أن في الأفعال الإرادية مبدأً قريباً للفعل، هو القوة العاملة المنبثقة في العضلات؛ ومبدأً متوسطاً قبله، وهو الشوق المستتبع للإرادة والاجماع؛ ومبدأً بعيداً قبله، هو العلم وهو تصوّر الفعل على وجه جزئي؛ الذي ربما قارن التصديق بأنّ الفعل خيرٌ للفاعل. ولكل من هذه المبادئ الثلاثة غاية؛ وربما تطابقت أكثر من واحد منها في الغاية، وربما لم يتطابق. فإذا كان المبدأ الأول - وهو العلم - فكرياً، كان للفعل الإرادى غايةً فكريةً؛ وإذا كان تخيلاً من غير فكر؛ فربما كان تخيلاً فقط، ثم تعلق به الشوق، ثم حرّكت العاملة نحوه العضلات، ويسمى الفعل عندئذٍ «جزافاً» كما ربما تصوّر الصبي حركةً من الحركات

فیشتاقُ إليها فیأتی بها، وما انتهتُ إليه الحركةُ حينئذٍ غايةً للمبادی کلِّها.
 و ربما كان تخيلاً مع خَلْقٍ وعادةٍ، كالعَبَثِ باللحیةِ، ويُسمَّى «عادةً»؛ وربما كان تخيلاً
 مع طبیعةٍ، كالتنفّسِ، او تخيلاً مع مزاجٍ، كحركاتِ المریضِ، ويُسمَّى «قصداً ضرورياً»،
 وفي كلِّ من هذه الأفعالِ لمباديها غاياتُها، وقد تطابقتْ في أنّها: «ما انتهتُ إليه الحركةُ»؛
 و أمّا الغايةُ الفكریةُ فلیس لها مبدأً فکریُّ، حتّى تكونَ له غایتُهُ.

ترجمه

و نیز برخی توهم کرده‌اند که بسیاری از افعال اختیاری غایت ندارند، افعالی چون:
 بازی کودکان با انجام حرکاتی که هیچ هدفی از آن ندارند، بازی با محاسن، نفس کشیدن،
 انتقال بیمار خوابیده به تخت از این پهلو به آن پهلو، متوقف شدن متحرک در مرحله‌ای و
 بازماندش از غایت اصلی خود، در اثر وجود مانعی که او را از رسیدن به آن هدف
 بازمی‌دارد و مثال‌های دیگر.

اما حقیقت آن است که هیچ یک از موارد مذکور بدون غایت نمی‌باشند؛ توضیح
 این‌که: در افعال ارادی، یک مبدأ نزدیک به فعل وجود دارد، که همان قوه‌عامله و نیروی
 کارگزاری است که به‌طور گسترده در عضلات حضور دارد و یک مبدأ متوسط پیش از
 آن، که همان اشتیاقی است که اراده و تصمیم را در پی دارد و مبدأ بعیدی که پیش از این
 دو موجود است، همان علم و تصور کار به نحو جزئی و خاص است، که چه بسا تصدیق به
 خیر بودن فعل برای فاعل را در پی دارد.

هر یک از این مبادی سه‌گانه غایت و هدفی دارند؛ گاهی غایت مشترکی بین دو یا هر
 سه آنها وجود دارد و گاهی نیز هر کدام غایت خاص خود را دارند.

حال اگر مبدأ اول - یعنی علم - فکری باشد، فعل ارادی، یک غایت فکری خواهد
 داشت و اگر تخیل بدون فکر باشد [چند حالت می‌تواند وجود داشته باشد، به این شرح
 که: [ممکن است تخیل تنها باشد، که بعد شوق به آن تعلق گرفته و سپس نیروی عامل

[کارگزار] عضلات را به طرف آن تحریک کرده است و در این صورت آن فعل «گزارف» نامیده می‌شود؛ به عنوان مثال گاهی کودک، حرکتی را در نظر می‌آورد و بعد مشتاق به آن می‌گردد و سپس آن را انجام می‌دهد. در این صورت آنچه حرکت بدان پایان می‌یابد غایت همه مبادی خواهد بود.

و ممکن است تخیل همراه با خوی و عادت باشد، چون بازی با محاسن که به آن «عادت» گفته می‌شود و یا این که همراه با طبیعت باشد، مانند نفس کشیدن یا همراه با مزاج باشد، مانند حرکات بیمار که به آن «قصد ضروری» می‌گویند. در همه این کارها مبادی کار، غایت خاص خویش را دارند و همگی این غایات در این که منتها الیه حرکت‌اند، با هم مشترک می‌باشند. البته در این موارد، غایت فکری تحقق ندارد، چرا که فعل، مبدأ فکری ندارد تا آن مبدأ، غایت فکری خویش را داشته باشد.

شرح و تفسیر

منکران علت غایی می‌گویند: در میان افعال ارادی و اختیاری انسان، افعال بسیاری یافت می‌شود که عبث و بیهوده خوانده می‌شود. اینها افعالی است که فاعل هدف و غایتی از انجام آنها در نظر ندارد و اساساً بیهوده و به معنای بی هدف و بی غایت می‌باشد. مثال‌های این گونه افعال در متن آمده است و نیاز به توضیح ندارد. در این موارد اگر از فاعل سؤال شود که چرا چنین کردی؟ هدف و غرض تو از انجام این کار چیست؟ پاسخی ندارد. در حالی که حکما مدعی اند هیچ کاری در جهان بدون غایت و هدف نیست.

۱. آنچه در شرح این قسمت می‌آید، عمدتاً اخذ و اقتباس توأم با تلخیص و تنظیم و ویرایش مطالبی است که در شرح مختصر منظومه، ج ۲، ص ۷۹، ص ۹۶ آمده است.

مبادی کارهای ارادی

برای پاسخ به اشکال فوق باید گفت: افعال ارادی انسان سه مبدأ و سه منشأ دارد، که هر یک از آنها در طول یکدیگر و مترتب برهم، در تحقق فعلی که صادر می‌شود، مؤثر باشد. ما ابتدا این مبادی و فاعل‌های طولی را بیان کرده و نحوه تأثیر هر کدام را توضیح می‌دهیم و آنگاه روشن می‌سازیم که هر یک از این مبادی در هر فعلی که از آدمی صادر می‌شود، غایت مناسب با خود را دارد.

فلاسفه در مقام دسته بندی قوای وجود انسان گفته‌اند: قوای وجود انسان از نظر کلی سه دسته است: قوای عامله یا کارگزار، قوای شوقیه و قوای مدرکه. این قوا مبادی افعال اختیاری انسان می‌باشند، اما نه در عرض یکدیگر، بلکه در طول هم؛ یعنی قوه عامله مبدأ قریب فعل و قوه شوقیه مبدأ متوسط و قوه مدرکه مبدأ بعید فعل است.

قوای عامله: قوای عامله عبارت است از نیروهایی که در عضلات بدن پخش شده است، که مبدأ حرکتی در بدن می‌گردد؛ مثلاً بازو حرکت می‌کند، انگشتان هر یک جدا جدا حرکت می‌کنند، پاها حرکت می‌کنند، فک پایین حرکت می‌کند، سر، روی گردن حرکت می‌کند، پلک‌ها حرکت می‌کنند، قلب و کبد و کلیه و روده و معده همه حرکتی دارند. همه این حرکات در اثر قوایی است که به وسیله اعصابی - که اعصاب حرکت نامیده می‌شود - در عضلات گذاشته شده است. این قوا، که مبدأ حرکتی در اعضای بدن می‌باشند، قوای عامله نامیده می‌شوند.^۱

قوای شوقیه: قوای شوقیه عبارت است از مبدأ میل‌ها و تمایلات طبیعی یا اکتسابی که در وجود انسان هست؛ مثل میل به خوردن، پوشیدن و استراحت کردن. میل به مقام

۱. قوای عامله بر دو دسته‌اند: بعضی از آنها تحت فرمان اراده‌اند و برخی تحت فرمان اراده نیستند؛ مثلاً حرکات دست و پا و انگشتان تحت فرمان اراده هستند، اما حرکات قلب و معده و روده و امثال آنها تحت فرمان اراده نیستند. پس قوای عامله بر دو قسم است: ارادی و غیر ارادی.

و کام‌یابی جنسی و تمایلات پدری و فرزنددی، تمایل به نوعی دوستی، تمایل به علم و حقیقت‌جویی، تمایل به پرستش و هنر و صنعت و آفرینندگی و مانند آن. هر یک از این میل‌ها از مبدأ و قوه‌ای در وجود انسان ناشی می‌گردد، که این میل‌ها و هیجان‌ها را به وجود می‌آورد. این‌گونه قوا را قوای شوقیه می‌نامند.

قوای مدرکه: قوای مدرکه عبارت است از قوایی که کار آنها درک و اطلاع رساندن به ذهن است و یا کارشان تجزیه و تحلیل و تفصیل و ترکیب صورت‌های ذهنی یا حفظ و نگهداری آنهاست. مثل حواس ظاهری، مانند بینایی و شنوایی و حواس باطنی، مانند قوه خیال و حافظه و قوه عقل و تفکر.

در هر فعل اختیاری، علاوه بر قوه عامله و قوه شوقیه، قوه مدرکه نیز دخالت دارد. بنابراین، این سه قوه در حقیقت سه مبدأ طولی برای افعال اختیاری می‌باشند.

ارتباط هر یک از مبادی سه‌گانه فعل با یک‌دیگر

حکما گفته‌اند: «العامله تحت الشوقیه والشوقیه تحت المدرکه»؛ یعنی قوه عامله تحت تأثیر و نفوذ قوه شوقیه است و قوه شوقیه تحت تأثیر قوه مدرکه است؛ یعنی قوه مدرکه قوه شوقیه را بر می‌انگیزد و میل را تحریک می‌کند. اول دیده می‌بیند و بعد دل یاد می‌کند و مایل می‌گردد. و قوه شوقیه است که قوه عامله را بر می‌انگیزد و تحریک می‌کند تا منتهی به عمل گردد.

هر فعل و عمل اختیاری مستقیماً و بلاواسطه از قوه عامله ناشی می‌شود. ولی خود قوه عامله را قوه شوقیه به حرکت واداشته و از قوه به فعل می‌رساند و باز قوه مدرکه است که قوه شوقیه را تحریک می‌کند. پس قوه مدرکه مبدأ قوه شوقیه و قوه شوقیه مبدأ قوه عامله است و قوه عامله مبدأ فعل و عمل خارجی است. به تعبیر دیگر: قوه عامله مبدأ قریب فعل و قوه شوقیه مبدأ متوسط و قوه مدرکه مبدأ بعید آن است.

کار قوای مدرکه، اطلاع رساندن و سایر کارهای اطلاعاتی و به حرکت درآوردن قوای شوقیه است و کار قوای شوقیه به حرکت در آوردن و برانگیختن قوای عامله و کار قوای عامله، به حرکت درآوردن بدن یا یکی از اعضای بدن است. از این روست که حکما می‌گویند: «العامله تحت الشوقیه و الشوقیه تحت المدرکه».

فرض کنید شما در پیاده‌رو خیابان حرکت می‌کنید. در این بین چشمتان به کتابی در ویتترین کتابفروشی می‌افتد. نام کتاب و نام مؤلف و موضوع بحث که بر روی کتاب نوشته شده است نظر شما را جلب می‌کند. سپس به سمت کتاب فروش رفته و کتاب را می‌گیرید و باز می‌کنید و فهرست مطالب آن را می‌بینید، آن‌گاه رغبت خریدن آن کتاب در شما پدید آمده و قیمت آن را پرداخت کرده و از آن‌جا خارج می‌شوید.

در این مثال، قوه مدرکه (حس بینایی) وجود چنین کتابی را به ذهن شما اطلاع داده و در اثر این اطلاع، میل و شوق شما برانگیخته شده و اندیشه خریدن آن در شما پیدا می‌شود. در اثر این شوق، مسیر خود را تغییر داده، به طرف کتاب رفته، تا بالاخره کتاب را خریده و از آن‌جا خارج می‌شوید. پس این قوه مدرکه بوده که شوق را در شما برانگیخته است و این شوق و اراده بوده که پا را به سوی مغازه به حرکت در آورده و زبان را به گفت و گو و مذاکره در مورد قیمت کتاب و ادا کرده و دست را به جیب برده و انواع ریزه کاری‌های دیگر را سبب شده است.

از آن‌چه گفته شد، دانسته می‌شود که این قوای مختلف که در وجود انسان یا حیوان فعالیت می‌کنند، فعالیتشان نه در عرض یک‌دیگر، بلکه در طول یک‌دیگر است. یعنی چنین نیست که همه مستقیماً و مشترکاً در فعل اثر داشته باشند، بلکه آن‌چه مستقیماً اثر دارد، قوای عامله است و قوای شوقیه در قوای عامله اثر می‌گذارد و باز قوای مدرکه در قوای شوقیه اثر می‌کند. پس اینها در حقیقت سلسله‌ای از علل را

تشکیل می دهند.^۱

مبدأ علمی برای کارهای اختیاری

مؤلف رحمه الله در این جا در مورد مبدأ علمی گفته است: «و هو تصوّر الفعل علی وجه جزئی، الذی ربما قارن التصدیق بأنّ الفعل خیر للفاعل». ایشان در نهایتاً الحکمة در این باره می گوید: «هو الصورة العلمية من تفکر او تخیل يدعو الی الفعل لغایته». از هر دو بیان استفاده می شود که مبدأ علمی فعل به دو گونه می تواند باشد:

۱- صورت علمی که همراه با تصدیق به خیر بودن فعل برای فاعل است و یا بنابر تعبیر نهایتاً الحکمة، صورت علمی که از طریق تفکر^۲ حاصل می شود و فاعل را به سوی فعل برای غایتی که دارد، دعوت می کند. در چنین صورتی، فعل، یک فعل تدبیری خواهد بود و دارای مبدأ فکری و عقلانی می باشد.

۲- صورت علمی فعل که بدون تصدیق به خیر بودن فاعل است و یا بنابر تعبیر نهایتاً الحکمة، صورت علمی که از طریق تخیل حاصل شده است. در چنین صورتی، فعل یک فعل التذادی صرف خواهد بود.

توضیح این که: فاعل مختار برای آن که به انجام کاری برانگیخته شود، باید آن کار

۱. در میان قوای ادراکی، آن چیزی که از مبادی فعل است، یعنی آن چیزی که قوای شوقیه و اراده را به حرکت در می آورد، قوه خیالیه و عاقله است. قوه خیالات تمایلات شوقی و حیوانی را بر می انگیزد و قوه عقلانی اراده عقلانی را. این مطلب نیازمند بحث طولانی است که اکنون جای آن نیست. اجمالاً باید دانست «شوق» جزئی و حیوانی است و «اراده» کلی و انسانی است. شوق مبدأ فعالیت های التذادی و اراده مبدأ فعالیت های تدبیری است.

۲. مقصود از تفکر در این جا معنای اعم آن است؛ یعنی مطلق حرکت نفس در معقولات، نه معنای اخص آن، که اختصاص به علوم نظری دارد و از سه حرکت ترکیب می شود: حرکت از مجهول به سوی مبادی و حرکت در مبادی برای دست یابی به مبادی مناسب و حرکت از مبادی مناسب به سوی مطلب مورد نظر و کشف آن. هم چنین باید توجه داشت که مبدأ علمی از تخیل خالی نمی باشد، اما گاهی تخیل صرف است و گاهی همراه با فکر.

را با غایتش به نحو جزئی تصور کند و ادراک جزئی یا احساس است یا تخیل؛ از آن جا که احساس مشروط به حضور محسوس بالعرض می باشد و پیش از تحقق فعل، فعلی در خارج نیست تا احساس بدان تعلق گیرد؛ در نتیجه ادراک جزئی فعل به صورت تخیل خواهد بود. پس هیچ فعل اختیاری، خالی از تخیل نمی باشد. اما گاهی فاعل به مجرد تخیل یک کار به سوی آن برانگیخته می شود. مانند کودکان که به صرف تخیل یک سری حرکات، به آن شوق پیدا کرده و آن را انجام می دهند. و گاهی در آن تأمل نموده و سود و زیانش را بررسی می کند و اگر به این نتیجه رسید که فعل مورد نظر دارای فایده و مصلحت کافی است، بدان شوق پیدا کرده و آن را انجام می دهد؛ خواه این تأمل و بررسی توأم با تفکر به معنای خاص آن باشد یا نباشد.

فعل هایی که از قسم دوم اند؛ یعنی مبدأ فکری و عقلانی ندارند و صورت خیالی فعلی همراه با تصدیق عاقله به خیر بودن آن فعل برای فاعل نیست، به نوبه خود بر سه قسم است:

الف - فعل گزارف و آن فعلی است که مبدأ علمی آن، فقط صورت خیالی فعل است؛ یعنی فقط تخیل فعل، باعث شوق به آن و سپس تحریک عضلات به سوی آن می شود. مانند بسیاری از حرکات کودکان که به محض تصور کردن، بدان مشتاق شده و بلافاصله اقدام به انجام آن می کنند.

ب - عادت و آن فعلی است که مبدأ علمی آن، صورت خیالی با کمک خلق و خوی می باشد؛ یعنی تنها صورت خیالی موجب پیدایش شوق به فعل نشده است، بلکه خلق و خوی خاصی که انسان دارد همراه با آن صورت خیالی مبدأ پیدایش شوق به کار می شود، مانند بازی باریش.

ج - قصد ضروری و آن فعلی است که مبدأ علمی آن، صورت خیالی با کمک طبیعت و یا مزاج می باشد؛ مثلاً در مورد تنفس صورت خیالی همراه با طبیعت، مبدأ شوق به آن است و در مورد کسی که برای رفع خستگی از این پهلو به آن پهلو می شود

و نیز حرکات خاصی که بیمار انجام می‌دهد، صورت خیالی همراه با مزاج، مبدأ شوق به آن می‌باشد. علت «قصد ضروری» نامیدن این‌گونه افعال آن است که در این موارد طبیعت یا مزاج باعث می‌شود، تقریباً به‌طور ضروری آدمی قصد آن کار را کند و قهراً شوق و میل به آن در او حاصل گردد؛ گویا قصد کار به هنگام تخیل آن، در این موارد ضروری و قهری است و انسان از خود اختیاری ندارد.

حضور صورت علمی فعل و غفلت از آن

گفتیم فعل اختیاری همیشه مسبوق به تخیل می‌باشد و فاعل مختارکاری را بدون تصور جزئی آن کار انجام نمی‌دهد. در این‌جا ممکن است اعتراض شود که: آدمی در بسیاری از موارد خود به خود کاری را انجام می‌دهد، بدون آن‌که توجه و التفاتی بدان داشته باشد، بلکه گاهی هنگام انجام کار و یا حتی پس از اتمام کار، به کلی از آن کار و غایت آن غافل است؛ این امر به ویژه در کارهایی از قبیل عادت و قصد ضروری روشن می‌باشد. کسی که عادت کرده است به هنگام سخن گفتن با تسبیح خود بازی کند، چه بسا بدون هیچ‌گونه توجه و التفاتی این کار را می‌کند، به نحوی که اگر بعداً از او سؤال شود، آن را انکار خواهد کرد. پس چگونه می‌توان گفت: در همه این افعال، انسان ابتدا فعل را تصور می‌کند و سپس بدان شایق می‌گردد و آن‌گاه آن را انجام می‌دهد؟

در پاسخ به این اعتراض می‌گوییم: حضور صورت خیالی فعل نزد فاعل، یک چیز است و التفات به آن صورت خیالی چیز دیگری است؛ هیچ مانعی ندارد که فاعل در پاره‌ای از موارد یاد شده و یا در همه آن موارد، از صورت خیالی فعل که نزد او حضور دارد، غافل بوده و بدان توجه نداشته باشد، چرا که تخیل فعل، غیر از علم به تخیل آن است و علم به یک شیء غیر از علم به علم است. چه بسا انسان از چیزی آگاه است، اما به آگاهی خویش التفات و توجه ندارد و از آن بی‌خبر می‌باشد. مدعای ما آن است که

فاعل در همهٔ افعال یاد شده، غایت و هدف دارد و صورت خیالی فعل با غایتش نزد او حاضر است و این منافاتی با غفلت و عدم توجه فاعل به فعل و غایت آن ندارد.

غایات هر یک از مبادی فعل

با توجه به مطالب یاد شده اینک می‌پردازیم به اصل مطلب، یعنی بیان این مدعا که همهٔ افعال، حتی افعال گزاف و مانند آن، دارای غایت مناسب خود می‌باشند.

هر یک از مبادی سه‌گانهٔ فعل، غایتی مناسب خود دارد، اما قوهٔ عامله یک فاعل طبیعی است، یعنی فاعلی است که به کار خود، علم و آگاهی ندارد. غایت این قوه همانند دیگر فاعل‌های طبیعی عبارت است از «ماینتهی الیه الحركة»؛ یعنی همان چیزی که حرکت بدان پایان می‌یابد و این غایت در افعال قوهٔ عامله همواره تحقق دارد.

اما غایت قوهٔ شوقیه و مدرکه، در جایی که فعل دارای مبدأ فکری بوده و از روی تفکر و تدبیر و مصلحت‌سنجی انجام پذیرفته باشد، همان مصالح و منافع است که بر فعل مترتب می‌شود. این‌گونه افعال دارای غایت فکری و عقلایی بوده و همگان بر غایت‌مند بودن آن توافق دارند.

اما در جایی که فعل دارای مبدأ فکری نباشد و از روی اندیشه و تدبیر و مصلحت‌سنجی صورت پذیرفته باشد، خواه آن فعل گزاف باشد، یا عادت و یا قصد ضروری، غایت قوهٔ شوقیه و قوهٔ مدرکه در آن فعل همان غایت قوهٔ عامله، یعنی ماینتهی الیه الحركة است. در این دسته افعال، اگر چه غایت فکری وجود ندارد، اما این ضرر و زیانی به مدعای فلاسفهٔ الهی - که هیچ فعلی بدون غایت نیست و هر مبدئی که فعلی از آن صادر می‌گردد، غایت و هدفی در آن فعل دارد - وارد نمی‌سازد. زیرا مبدأ علمی در این‌گونه افعال - که به طور کلی افعال عبث و بیهوده نامیده می‌شوند - یک صورت

خیالی بدون فکر و اندیشه است؛ در نتیجه در این گونه کارها هیچ مبدأ فکری وجود ندارد، تا از آن غایت فکری مطالبه شود. تعقل آدمی به هیچ وجه نقشی در این افعال نداشته و هیچ گونه مبدئیتی نسبت به شوق به آن افعال ندارد، لذا کاری از آن قوه صدور نیافته تا در انتظار غایتی متناسب با آن قوه باشیم. از طرفی، فقدان غایت فکری به معنای آن نیست که اساساً هیچ غایتی وجود ندارد، بلکه هر مبدئی در کار خود غایتی متناسب با خود دارد، که البته گاهی با غایت دیگر مبادی یکی می‌باشد و گاهی با آن‌ها اختلاف دارد.

عبث و بی‌هدف بودن افعال امری نسبی است

از آن چه گذشته دانسته می‌شود که عبث و لغو و بیهوده بودن برخی از افعال انسان، که گمان می‌رود عبث و بیهوده‌اند، امری نسبی است، نه مطلق؛ یعنی از یک نظر عبث و بی‌هدف است و از نظر دیگر مفید و با هدف. یا به تعبیر دیگر: در برخی موارد که میان قوای مختلف ناهماهنگی پدید آمده و همه با هم در یک جهت فعالیت نمی‌کنند، از نظر آن قوایی که در فعل معینی دخالت نداشته‌اند، آن فعل عبث است، ولی از نظر آن قوایی که دخالت داشته‌اند، عبث نیست.

مثلاً اگر فرض کنیم در آن ساعتی که دانشجو باید در کلاس درس حضور یابد و بر مراتب علمی خود بیافزاید، میل به گردش و تفریح او را از حضور در کلاس درس باز داشته و به گردش و تفریح وادارد، در این جا بین قوای مختلف ناهماهنگی برقرار است. زیرا اگرچه قوه عامله به هدف و غایت خود رسیده است و همه آثاری که بر فعالیت این قوه مترتب است، بر آن مترتب می‌گردد و از نظر این قوه هیچ فرقی بین گردش و تفریح در این ساعت و گردش و تفریح در وقت دیگر نیست. هم چنین قوه شوقیه نیز به هدف و غایت خود رسیده است و از نظر این قوه و آثار این قوه، هیچ فرقی بین این ساعت و ساعت دیگر نیست - زیرا به هر حال به کمال خود نایل شده

است - ولی از نظر قوه عاقله، این کاری اثر و بدون نتیجه است؛ یعنی نتیجه‌ای که عقل آن را تصویب کند ندارد، زیرا به خاطر نیل به یک هدف کوچک و ناچیز از هدف بزرگ‌تر باز مانده است؛ به همین دلیل است که آن را عبث می‌خوانیم.

پس در حقیقت چنین نیست که قوه‌ای از قوا، یا فاعلی از فاعل‌ها کاری را بدون هدف و بدون توجه به مقصد و نتیجه انجام داده باشد، بلکه آن قوایی که فعالیت کرده و فاعلی بالفعل شده‌اند، به هدف خود نایل گشته‌اند و قوه‌ای به هدف خود نرسیده است که در اثر ضعف و ناتوانی نتوانسته است فعالیت کند. پس آن قوه‌ای که فعالیت کرده، هدف داشته است و آن قوه‌ای که هدف نداشته، فعالیت هم نداشته است. به تعبیر دیگر: فعل مزبور - که عبث می‌نماید - از لحاظ مبدأ قریب و مبدأ متوسط هدف و نتیجه داشته و فقط نسبت به قوه عاقله بی هدف بوده است، اما با دقت در این باره هم می‌بینیم که قوه عاقله در این فعل اصلاً دخالت نداشته است، نه این که دخالت داشته و بی هدف بوده است.

افعال باطل و اصل علیت غایی

و کُلُّ مَبْدَأٍ مِنْ هَذِهِ الْمَبَادِئِ إِذَا لَمْ يُوْجَدْ غَايَتُهُ، لَا تَنْقَطِعُ الْفِعْلُ دُونَ الْبُلُوْغِ إِلَى الْغَايَةِ بِعُرُوضٍ مَانِعٍ مِنَ الْمَوَانِعِ، سُمِّيَ الْفِعْلُ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ «بِاطِلًا»؛ وَانْقِطَاعُ الْفِعْلِ بِسَبَبِ مَانِعٍ يَحْوُلُ وَبَيْنَهُ بَيْنَ الْوَصُولِ إِلَى الْغَايَةِ غَيْرُ كَوْنِ الْفَاعِلِ لَا غَايَةَ لَهُ فِي فِعْلِهِ.

ترجمه

اگر غایت هر یک از این مبادی، در اثر عروض یک مانع و متوقف شدن فعل قبل از تمامیت آن، تحقق نیابد، کار در مقایسه با آن مبدأ «باطل» نامیده می‌شود. در عین حال متوقف شدن کار به خاطر وجود چیزی که مانع رسیدنش به غایت شده، به معنای بی‌هدف بودن فاعل نمی‌باشد.

شرح و تفسیر

برخی از حرکات طبیعی و یا ارادی پیش از رسیدن به غایت و نقطه پایانی حرکت، متوقف می‌شوند؛ مانند انسان که به قصد رسیدن به محل کارش حرکت می‌کند، اما در راه تصادف می‌کند و این حرکت پیش از آن‌که به پایان برسد، متوقف می‌گردد. این‌گونه افعال که به طور ناقص و ابتر تحقق می‌یابند، فعل باطل نامیده می‌شوند. برخی برای نقص قانون علیت غایی، به این‌گونه افعال تشبث جسته و گفته‌اند: اینها افعالی هستند که غایاتشان بر آنها مترتب نشده است و بنابر این نمی‌توان در قالب یک قانونی کلی گفت: هر فعل و حرکتی دارای غایتی است که بر آن مترتب می‌گردد.

فلاسفه در پاسخ به این اشکال گفته‌اند: فقدان غایت در یک فعلی تحقق یافته، مطلبی است و فقدان غایت به واسطه متوقف شدن حرکت و بطلان آن، مطلب دیگری. مدعای ما آن است که مطلب نخست نادرست و ناممکن است، نه مطلب دوم. توضیح این‌که: مدعای ما آن است که هرگاه فعلی تحقق پذیرد، آن فعل غایتی خواهد داشت که لزوماً بر آن مترتب می‌گردد و عدم ترتب غایات بر افعال باطل این مدعا را نقض نخواهد کرد، زیرا در این موارد فعل به طور کامل تحقق نیافته، تا غایتش بر آن مترتب گردد. در افعال باطل فقدان غایت به خاطر فقدان فعل و عدم تحقق آن می‌باشد؛ مثلاً کسی که به قصد دانشگاه از منزل بیرون می‌رود و می‌خواهد مسافت بین خانه و دانشگاه را طی کند (فعل)، تا به دانشگاه برسد (غایت)، اما در میان راه تصادف کرده و حرکتش به سوی دانشگاه متوقف می‌گردد؛ درست است که به دانشگاه نمی‌رسد، و غایت فعلش تحقق نمی‌یابد. اما نرسیدن به دانشگاه به خاطر آن است که او فاصله میان منزل تا دانشگاه را طی نکرده و فعل به طور کامل تحقق نیافته است.

الفصل التاسع

فی نفی القول بالاتفاق، وهو انتفاء الربطة بین ما یُعدُّ غايةً للأفعالِ و بین العِللِ الفاعلیَّةِ

ربما یظنُّ: أنَّ من الغایاتِ المترتبةِ علی الأفعالِ ما هی غیرُ مقصودةٍ لفاعلِها، ولا مرتبطةٍ به؛ ومثَّلوا له بمن یحفرُّ بئراً لیصلَ إلى الماءِ فیعثرُ علی کنزٍ؛ والعثورُ علی الكنزِ لیس غايةً لحفرِ البئرِ مرتبطةً به، ویُسمی هذا النوعُ من الاتفاقِ «بختاً سعیداً»؛ وبمن یأوی إلى بیتٍ لیستظلَّ، فینهدمُ علیه فیموتُ ویسمی هذا النوعُ من الاتفاقِ «بختاً شقیّاً».

ترجمه

اتفاق عبارت است از منتفی بودن رابطه بین علل فاعلی و آنچه غایت افعال محسوب می‌گردد. بعضی گمان کرده‌اند برخی از غایات مترتب بر کارها، نه مقصود فاعل است و نه مرتبط با آن و مثال زده‌اند به کسی که برای رسیدن به آب، چاهی حفر می‌کند، ولی به گنج دست می‌یابد، حال آن‌که رسیدن به گنج، هدف مرتبط با کندن چاه نبود. این نوع اتفاق را بخت سعید (خوش شانس) نامیده‌اند؛ و یا کسی که به خانه‌ای پناه می‌برد تا از سایه آن بهره‌مند گردد، اما خانه بر سرش خراب شده، می‌میرد و این نوع اتفاق را بخت شقی (بدشانس) می‌نامند.

شرح و تفسیر

اصطلاحات گوناگون «اتفاق»

«اتفاق» از واژه‌هایی است که اطلاقات گوناگون دارد و در موارد مختلف معانی متفاوتی از آن اراده می‌شود. در زیر به پاره‌ای از این معانی اشاره شده است:

۱- اتفاق به معنای نفی علت فاعلی؛ مانند آن‌جا که مادی مسلکان و ملحدان می‌گویند: «پیدایش جهان هستی اتفاقی است». یعنی جهان هستی خود به خود پدید آمده است، بی آن‌که علتی آن را به وجود آورده باشد.

۲- اتفاق به معنای نفی ایجاب فاعل. کسانی که منکر رابطه ضروری میان علت و معلول‌اند و وجود معلول را در ظرف وجود علت حتمی و تخلف‌ناپذیر نمی‌دانند، می‌گویند: «اگر علت تحقق داشته باشد، به وجود آمدن معلول اتفاقی است.»

۳- اتفاق به معنای نفی علت غایی. برخی معتقدند که میان فاعل و غایت رابطه‌ای ضروری و تخلف‌ناپذیر برقرار نیست؛ بدین معنا که فاعل چه بسا کاری را برای رسیدن به یک هدف و غایت خاص انجام می‌دهد، اما فعل او به غایت دیگری منتهی می‌گردد، که مقصود فاعل نبوده و فعل برای آن انجام نیافته است. یا در مورد فاعل‌های طبیعی می‌گویند: این فاعل‌ها در فعل خود هیچ قصدی ندارند و متوجه جهت و هدف خاصی نمی‌باشند و در آنها اقتضای رسیدن به نقطه خاصی وجود ندارد.

۴- گاهی نیز مقصود از اتفاق یک امر حقیقی است که علت و سبب برای پاره‌ای حوادث می‌باشد. گروهی معتقد بودند که غیر از علل چهارگانه (علت فاعلی، علت صوری، علت مادی و علت غایی) علت دیگری نیز در عالم وجود دارد به نام «اتفاق». بنابر اصطلاح اول، امر اتفاقی پدیده‌ممکنی است که علت فاعلی ندارد؛ بنابر اصطلاح دوم، امر اتفاق معلولی است که بی آن‌که وجودش ضروری و واجب شده باشد، از علت خود صدور یافته است؛ بر طبق اصطلاح سوم، امر اتفاقی غایت و

نتیجه‌ای است که بر فعل مترتب شده است، اما مقصود فاعل نبوده و فعل برای رسیدن به آن انجام نیافته است و بر طبق اصطلاح چهارم، امر اتفاقی پدیده‌ای است که مستند به اتفاق است و اتفاق به عنوان عِلَّتِ مغایر با علل چهارگانه، آن را به وجود آورده است.

«اتفاق» در همه معانی چهارگانه آن امری باطل و مردود است و بطلان هر یک از آنها جداگانه اثبات شده است. آنچه هم اکنون مورد بحث است اتفاق به معنای سوم آن می‌باشد؛ چنان‌که مؤلف در تفسیر آن می‌گوید: «و هو انتفاء الرابطة بین ما یعد غايةً للافعال و بین العلل الفاعلیة». یعنی اتفاق عبارت است از «فقدان رابطه میان فاعل و غایت»؛ بدین معنا که فاعل کاری را با قصد و اراده و برای رسیدن به هدف خاصی انجام می‌دهد، اما آن کار به هدف مورد نظر نمی‌رسد، بلکه نتیجه دیگری که مقصود فاعل نبوده و فاعل کار را به خاطر آن انجام نداده است، بر آن مترتب می‌گردد. و یا آن‌که فاعل اساساً به سوی غایتی در حرکت نیست و در افعال خود به سوی نقطه خاصی توجه ندارد.

نظریه قائلان به اتفاق

به گمان برخی، پاره‌ای از غایاتی که بر افعال مترتب می‌گردد، مقصود فاعل نیست؛ بنابراین، ادعای حکیمان مبنی بر این‌که: «هر فاعلی در فعل خود غایتی دارد، که بر فعل او مترتب می‌گردد» ناتمام می‌باشد. به عنوان مثال، کسی که چاهی حفر می‌کند تا به آب برسد، اما به جای آب به گنج دست می‌یابد؛ دست‌یابی به گنج غایتی است که بر فعل مترتب شده، اما این غایت ارتباطی با حفر کننده چاه ندارد و مراد و مقصود او نبوده است. هم‌چنین کسی که وارد خانه‌ای می‌شود تا از سایه آن بهره‌مند گردد، اما سقف خانه بر سر او فرو می‌ریزد و او می‌میرد، در حالی که هدف او از وارد شدن به خانه آن نبود که زیر آوار بمیرد.

حاصل آن‌که: در برخی موارد غایتی که بر فعل مترتب می‌شود به نحوی نیست که ترتبش بر فعل واجب و ضروری باشد، لذا نمی‌توان آن غایت را به آن فعل خاص و یا فاعل آن فعل نسبت داد و مثلاً گفت: رسیدن به گنج، غایتِ حفر چاه است و یا غایت کسی است که چاه را حفر می‌کند، چرا که اگر رسیدن به گنج، غایتِ چنین فعل و چنین فاعلی باشد، باید دائماً بر آن مترتب گردد، در حالی که جز در موارد نادر، آن غایت بر آن فعل مترتب نمی‌گردد.

اگر اصل علت غایی درست باشد، باید هر کاری منتهی به نتیجه خاصی گردد؛ به دیگر سخن: لازم است بین هر کار و یک چیز دیگر به نام فایده و نتیجه، رابطه‌ای از نوع رابطه مقدمه و نتیجه، یعنی یک رابطه غیر قابل تخلف وجود داشته باشد. براساس اصل علت غایی، باید نتوان چیزی را فرض کرد که بدون آن‌که مقدمه مخصوص آن به وجود آمده باشد، آن چیز تحقق یابد، حال آن‌که عملاً می‌بینیم چنین چیزی فراوان رخ می‌دهد.

بسیاری از امور به دنبال مقدمه مربوط و مخصوص به خود آنها پدید می‌آیند و آن مقدمه راه رسیدن به آن چیز است. این سلسله امور، طبیعی و غیر اتفاقی است؛ مثلاً اگر ظرف آب را روی آتش بگذاریم و حرارت دهیم تدریجاً گرم و گرم‌تر می‌شود و سپس به جوش آمده و تدریجاً تبدیل به بخار می‌گردد. در این جا نمی‌توان گفت آب را روی آتش گذاشتیم و اتفاقاً گرم شد. هم‌چنین اگر کسی از تهران به قم حرکت کند، خواه ناخواه به گردنه حسن آباد می‌رسد و اگر ادامه دهد، خواه ناخواه به قم می‌رسد. این‌گونه امور رانمی‌توان امور اتفاقی نامید.

ولی پاره‌ای از امور به وجود می‌آیند بدون آن‌که مقدمه مخصوص و مربوط در کار باشد؛ مثل این‌که در بین راه مسافرت از تهران به قم در یک نقطه فرود آید و دوست دیرینش نیز که از شیراز می‌آمده، در همان نقطه فرود آید و یک‌دیگر را ملاقات کنند و یا این‌که برای خرید به بازار می‌رود و اتفاقاً به کسی که سال‌ها در جست‌وجوی

او بوده و برای یافتن او پول‌ها خرج کرده، برخوردار می‌کند. در این‌گونه موارد می‌گوید: به قم می‌رفتم و اتفاقاً در فلان نقطه با فلانی ملاقات کردم؛ یا می‌گوید: برای خرید به بازار رفتم و اتفاقاً کسی را که سال‌ها در پی او بودم، در آن‌جا دیدم.^۱

استناد پیدایش عالم طبیعت به «اتفاق»

و على ذلك بنى بعض علماء الطبيعة كينونة العالم، فقال: إنَّ عالمَ الأجسامِ مركبةٌ من أجزاءٍ صغارٍ ذريةٍ مبنوثةٍ فى خلاءٍ غيرِ متناهٍ، وهى دائمةُ الحركةِ؛ فاتفقَ أن تصادمتْ جملةٌ منها، فاجتمعتْ فكانتِ الأجسامُ، فما صلحَ للبقاءِ بقى، وما لم يصلحْ لذلك فنى سريعاً أو بطيئاً.

ترجمه

برخی از دانشمندان علوم طبیعی، تحقق جهان را با همین مبنا توجیه کرده و گفته‌اند: جهان اجسام، مرکب از ذرات ریزی است که در فضای بی پایانی پراکنده و در یک حرکت دائمی به سر می‌برند و اتفاقاً دسته‌ای از آنها با هم برخورد کرده و مجموعه‌ای را که همان اجسام باشند، پدید آوردند و از این میان آنچه صلاحیت ماندن داشت، ماند و بقیه به تندی یا کندى از بین رفت.

شرح و تفسیر

از زمان‌های دور دست کسانی بوده‌اند که پیدایش عالم طبیعت را با همه پدیده‌های شگرف و پیچیده و حیرت‌آور آن، به اتفاق استناد می‌داده‌اند و هرگونه طرح و اندیشه و غایت و هدفی را منکر می‌شده‌اند. البته میان طرف‌داران این نظریه، در بیان عقیده خویش اختلافاتی نیز مشاهده می‌شود و آن‌چه در متن آمده است، شباهت فراوانی

۱. شرح مختصر منظومه، ج ۲، ص ۸۰-۷۹.

دارد با نظریه منسوب به ذی مقراطیس.^۱ از این رو در شرح این قسمت به بیان نظریه او می‌پردازیم.

به عقیده ذی مقراطیس، اجسام مانند: خاک، طلا، آب و... از ذرات بسیار ریز و سخت به نام اتم، که در یک فضای بی‌کران پراکنده بوده‌اند، تشکیل یافته است. این ذرات، اگرچه اشکال گوناگونی - برخی مکعب شکل، برخی کروی و برخی به صورت چند وجهی - دارند، اما از یک طبیعت واحدی برخوردار می‌باشند؛ یعنی جنسشان یکی است و این طور نیست که هر کدام صورت نوعی خاصی داشته باشند. این ذرات به طور دائم و همیشگی در حرکت‌اند.

این ذرات قبل از آن‌که زمین و آسمان پدید آید و پیش از آن‌که عناصر چهارگانه، یعنی آب و هوا و آتش و خاک، به وجود آید، در فضای بی‌کرانی بدون هیچ هدف و غایتی در حرکت بوده‌اند، آن‌گاه پاره‌ای از آنها به طور اتفاقی با هم برخورد کردند و بر هیئت خاصی کنار یک‌دیگر قرار گرفتند و این عالم از آنها پدید آمد. البته او معتقد بود که پیدایش حیوان و گیاه اتفاقی نیست.

برای توضیح نظریه ذی مقراطیس یادآوری این نکته لازم است که مراد ذی مقراطیس از «اتفاقی بودن یک پدیده» آن است که پیدایش آن پدیده مقصود طبیعت و یا مقصود یک اراده نیست. «اتفاقی» یعنی چیزی که پدید آمده، بدون آن‌که یک فاعل طبیعی اقتضای آن را کرده باشد و یا فاعل مریدی آن را قصد کرده باشد. پس وقتی او می‌گوید: «پیدایش عالم اتفاقی است» مرادش آن است که در طبیعت آن ذرات اولیه بسیار ریز، تکون این عالم نبوده است؛ یعنی این طور نبوده که حرکت آنها به سوی چیز خاصی باشد که لازمه طبیعی و قهری آنهاست. به دیگر سخن: مقتضای طبیعت آن ذرات فقط و فقط حرکت و جنبش بوده است، نه حرکت برای پیدایش

۱. ر. ک: طبیعات شفا، فصل سیزدهم و چهاردهم از مقاله نخست.

چنین عالمی. این عالم محصول اتفاقی آن حرکت هاست. اما پس از آن که آسمان و زمین و ستاره‌ها و... براساس برخوردها و تجمع اتفاقی آن ذرات پدید آمد و به اصطلاح اسکلت عالم بنا شد، مکونات و مرکبات عالم، یعنی امور جزئی مانند حیوان و گیاه، به اقتضای آنها به وجود آمد. یعنی طبیعت به سوی اینها حرکت می‌کرده و در اینها قصد داشته است؛ لذا پیدایش این امور جزئی را نمی‌توان اتفاقی و محصول تصادف دانست.

شیخ الرئیس پس از نقل این نظریه، وجوه متعددی در رد آن آورده است، که از جمله آنها مطلبی است که در ذیل می‌آید:

اگر پیدایش خورشید و زمین و دیگر اصولی که ما در عالم مشاهده می‌کنیم، در اثر اجتماع اتفاقی ذرات ریز باشد، بقای آنها نمی‌تواند دوام داشته باشد، زیرا همان‌گونه که آن ذرات ریز یک دفعه اجتماع کردند و از اجتماع آنها خورشید و زمین و... به وجود آمد، باید یک دفعه هم از یکدیگر جدا شوند، در حالی که ما با عالمی روبه‌رویم که از یک نظام استوار و متقن برخوردار است و این نشان می‌دهد که طبیعت ثابتی حکم فرماست. چرا که اگر صرفاً تعداد زیادی ذرات دور هم جمع شده باشند و هیچ عاملی نباشد که آنها را باهم پیوند دهد، محال است آنها همین‌طور باقی بمانند.^۱

نقد و بررسی نظریه اتفاق

والحق؛ أن لا اتفاق فی الوجود. ولنقدّم لتوضیح ذلك مقدّمة، هی: أن الامور الكائنة يمكن أن تتصور علی وجوه أربعة؛ منها ما هو دائم الوجود؛ ومنها ما هو أكثری الوجود؛ ومنها ما يحصل بالتساوی، كقیام زید وقعوده مثلاً؛ ومنها ما يحصل نادراً

وعلى الأقل، كوجود الإصبع الزائد فى الانسان.
والأمر الأكثرى الوجود يفارق الدائمی الوجود بوجود معارض يعارضه فى بعض الأحيان، كعدد اصابع اليد، فإنها خمسة على الأغلب، وربما أصابت القوة المصورة للأصبع مادة زائدة سالحة لصورة الإصبع، فصورتها أصعباً؛ ومن هنا يُعلم: أن كون الأصابع خمسة مشروط بعدم مادة زائدة، وأن الأمر بهذا الشرط دائمی الوجود، لا أكثریه؛ وأن الأقلى الوجود مع اشتراط المعارض المذكور أيضاً دائمی الوجود، لا أقلیه؛ وإذا كان الأكثرى والأقلی دائمین بالحقیقة، فالأمر فى المساوی ظاهر؛ فالأمور كلها دائمیة الوجود جارية على نظام ثابت لا يختلف ولا يتخلف.

ترجمه

حقیقت آن است که در هستی، اتفاق در میان نیست. برای توضیح این مطلب ابتدائاً باید دانست: پدیده‌های جهان به چهار صورت قابل تصور می‌باشند: ۱- پدیده‌هایی که وجودشان همیشگی است. ۲- آنها که وجودشان اکثری است. ۳- اموری که به‌طور متساوی تحقق می‌یابند؛ مانند نشست و برخاست یک فرد. ۴- چیزهایی که به ندرت واقع می‌شوند؛ مانند وجود انگشت اضافی در آدمی.

فرق وجود اکثری با آن‌چه هستی‌اش همیشگی است، در وجود معارضی است که گاهی در برابر آن قرار می‌گیرد؛ مانند تعداد انگشتان دست، که غالباً پنج‌تاست، ولی چه بسا قوة تصویرگر انگشتان با ماده اضافی، که صلاحیت پذیرش صورت انگشت را دارد، برخورد می‌کند و آن را به صورت انگشت در می‌آورد. و از این‌جا معلوم می‌گردد پنج تا بودن انگشتان، مشروط است به نبودن ماده اضافی و اگر ما آن را با همین شرط در نظر بگیریم، یک امر همیشگی خواهد بود، نه اکثری. و نیز معلوم می‌شود آن‌چه وجودش نادر است، در صورت مشروط کردنش به معارض مذکور، وجودش همیشگی خواهد بود، نه امری که به ندرت واقع می‌شود. حال که اکثری واقعی هر دو در واقع امور دائمی‌اند، مطلب در مورد

قسم سوم، یعنی متساوی، روشن خواهد بود. بنابراین، همه پدیده‌ها وجودشان همیشگی است و طبق نظام ثابتی جریان دارند؛ نظامی که نه تغییرپذیر است و نه استثنا بردار.

شرح و تفسیر

طرف‌داران نظریهٔ اتفاق گمان کرده‌اند آثار و نتایجی که بر فعل مترتب می‌شود، رابطه‌ای ضروری، قطعی و همیشگی با افعال ندارد؛ لذا نمی‌توان قانون علیت غایی را پذیرفت، زیرا این قانون تنها در صورتی پذیرفتنی خواهد بود که رابطه‌ای ضروری میان فعل و غایت برقرار باشد و رابطهٔ فعل با غایت آن، همیشگی و دائمی بوده باشد. مؤلف علیه السلام در پاسخ به این نظریه می‌گوید: اگر چه امور عالم در نگاه آغازین بر چهار صورت می‌تواند باشد، اما اگر دقت شود دانسته می‌شود که تمام پدیده‌های عالم، دائمی و همیشگی است؛ از این رو آن‌چه قائلان به اتفاق برای ردّ قانون علیت غایی به آن تمسک جسته‌اند، مردود می‌باشد. این خلاصه و اجمالی است از آن‌چه شرحش در زیر می‌آید.

پدیده‌های ممکن در نظر بدوی بر چهار قسم اند

پدیده‌هایی که وقوعشان ممکن است، در ارتباط با علتشان و چگونگی صدور آنها از علت، در نظر بدوی، بر چهار قسم می‌باشند:

۱- اموری که وقوعشان دائمی و همیشگی است؛ مانند صدور گرما و روشنایی از آتش، چرا که آتش در هر جا و هر شرایطی که تحقق یابد، گرما و روشنایی از خود بروز می‌دهد.

۲- اموری که وقوعشان اکثری است؛ مانند بچهٔ پنج‌انگشتی، زیرا بچه‌ای که در شکم مادر تکون می‌یابد در بیشتر موارد دارای پنج انگشت در هر دست می‌باشد و نیز مانند آتش که در بیشتر موارد، چوبی را که مجاور آن قرار دارد، می‌سوزاند.

۳- اموری که وقوعشان اقلی و نادر می‌باشد؛ مانند بچه شش انگشتی، که به ندرت دیده می‌شود.

۴- اموری که وقوع و عدم وقوعشان مساوی است؛ مانند نشسته بودن یک فرد و یا ایستاده بودن وی، که تقریباً به طور مساوی از آن شخص صدور می‌یابند.

اموری که وقوعشان دائمی و همیشگی است، از محل نزاع بیرون است، زیرا استناد این امور به علت، و وجود رابطه ضروری و قطعی میان فعل و غایت در این موارد روشن و غیر قابل مناقشه است. در دنباله بحث توضیح بیشتر در این باره خواهد آمد.

در نظر دقیق همه پدیده‌های ممکن دائمی هستند

مدعای ما آن است که اگر دقت شود و هر پدیده‌ای با آن چه علت حقیقی آن است، سنجیده و با آن مقایسه شود، روشن می‌شود که همه پدیده‌های ممکن از قسم نخست می‌باشند؛ یعنی اموری هستند که صدورشان از علت و ترتیبشان بر فعل دائمی و همیشگی است.

توضیح این‌که: اموری که وقوعشان اکثری است، همانند پدیده‌هایی که وقوعشان دائمی است، نزد عقل به طور حتم و بالضروره دارای علت می‌باشند، چرا که «الاتفاق لایکون دائماً ولا اکثریاً». تفاوت میان امور اکثری با امور دائمی فقط در آن است که امور اکثری معارضی دارد که گاهی از تأثیر علت جلوگیری کرده و مانع تحقق آن پدیده می‌گردد؛ مانند رطوبت که گاهی از سوختن چوبی که مجاور آتش است، جلوگیری می‌کند. برخلاف آن چه وقوعش دائمی است، که هیچ معارضی ندارد و چیزی مانع تحقق آن نمی‌شود.

از آن جا که تحقق نیافتن امر اکثری در پاره‌ای از موارد، به سبب وجود عامل معارض است، در صورتی که «عدم آن معارض» را شرط کنیم، وقوع و تحقق آن دائمی

و همیشگی خواهد بود؛ مثلاً سوختن چوبی که در مجاورت آتش است، اگر چه امری اکثری است، اما سوختن چوب غیر مرطوبی که در مجاورت آتش است، یک امر دائمی و همیشگی است.

مثالی که در متن آمده، آن است که: نوزاد آدمی در غالب موارد پنج انگشت دارد، اما گاهی اوقات، بر خلاف این جریان عمومی، نوزادی که به دنیا می آید، شش انگشتی است. منشأ این تخلف آن است که مانع و معارضی نگذاشته است که نیروی صورت‌گر در رحم مادر، آن‌گونه که طبیعت آن اقتضا دارد، عمل کند. در این مورد می‌توان گفت: نیروی صورت‌گر، اگر معارض نداشته باشد، همیشه و دائماً برای بچه پنج انگشت قرار می‌دهد.

نظیر این سخن در اموری که وقوعشان اقلی و نادر است نیز می‌آید؛ یعنی اگر «وجود معارض» را شرط کنیم و سبب اکثری را مشروط به وجود معارض در نظر بگیریم، وقوع آن امر اقلی و نادر، به طور حتم، دائمی و همیشگی خواهد بود. در همان مثال بالا، نیروی صورت‌گر هرگاه در رحم ماده زایدی بیابد که برای انگشت شدن مناسب بوده و همه شرایط آن را واجد می‌باشد، قطعاً آن را به صورت انگشت در خواهد آورد، بی آن‌که تخلفی در آن مشاهده شود و یا چوب، اگر مرطوب باشد، هرگز در مجاورت آتش نخواهد سوخت.

از این جا دانسته می‌شود که امور اکثری و اقلی در حقیقت دائمی و همیشگی است و اکثری بودن یا اقلی بودن آنها به خاطر آن است که ما آن پدیده‌ها را با علل تامه و حقیقی آنها مقایسه نکرده‌ایم، و به علل ناقصه آنها نسبت داده‌ایم.

نظیر آن‌چه در مورد اکثری و اقلی بیان شد، در مورد آن‌چه وقوع و عدم وقوعش مساوی است، نیز می‌آید؛ مانند ایستادن حسن و نشستن وی. پس اگر فرض کنیم تمام شرایطی که ایستادن حسن مشروط به آن است، موجود و همه موانع آن معدوم می‌باشد، در این صورت حسن بالضرورة ایستاده خواهد بود.

از مقدمه یاد شده روشن می‌شود که تأثیرگذاری اسباب حقیقی، که همان علت تامه فعل را تشکیل می‌دهد، به‌طور دائم و همیشگی است؛ به‌گونه‌ای که صدور فعل از آن و ترتب غایت بر آن، حتمی و بدون تخلف می‌باشد. و قول به اتفاق در واقع از جهل به اسباب حقیقی و نسبت دادن غایت به غیر صاحب غایت ناشی می‌شود.^۱

اثبات غایت

وإذا كان كذلك، فلو فرض أمر كمالی مترتب علی فعل فاعل ترتباً دائماً لا يختلف ولا يتخلف، حكم العقل حكماً ضرورياً فطرياً بوجود رابطة وجودية بين الأمر الكمالی المذكور وبين فعل الفاعل، رابطة تقتضي بنوع من الاتحاد الوجودي بينهما ينتهي إليه قصد الفاعل لفعله، وهذا هو الغاية.

ولو جاز لنا أن نرتاب في ارتباط غايات الأفعال بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتب، جاز لنا أن نرتاب في ارتباط الأفعال بفواعلها وتوقف الحوادث والامور على

۱. این بیان مأخوذ از کلام شیخ‌الرئیس در طبیعات شفا (فصل سیزدهم و چهاردهم از مقاله نخست) است. حاصل سخن شیخ‌الرئیس در آن‌جا آن است که: اتفاق عبارت است از: «وقوع یک امر اقلی الوقوع یا متساوی الوقوع و اللاوقوع، ولو بر حسب اعتقاد گوینده». علت فاعلی را آن‌گاه اتفاقی گویند که تأثیرش دائمی و یا اکثری نباشد؛ هم‌چنین غایت را وقتی به‌طور دائم و یا اکثری بر فعل مترتب نگرند، اتفاقی می‌خوانند، اما باید دانست منشأ عدم صدور فعل از فاعل در موارد نادر، آن‌جا که فعل اکثری است نه دائمی، آن است که فاعل دیگری وجود دارد که با آن معارضه می‌کند. بنابراین نسبت فعل به آن فاعل، نسبت معلول به علت تامه‌اش نخواهد بود، چرا که یکی از اجزای علت تامه «عدم معارض» است. اما فعل نادر به آن‌چه فاعل اقلی‌التأثیر گمان شده، مستند نیست، بلکه فاعل حقیقی آن، چیز دیگری است که صدور فعل از آن دائمی و یا اکثری می‌باشد. هم‌چنین است فاعلی که نسبت به صدور فعل و عدم صدور فعل حالت تساوی دارد. از این‌جا دانسته می‌شود فاعلی که تأثیرش نادر است و یا تأثیر آن مساوی است، فاعل حقیقی آن فعل نبوده، بلکه فاعل بالعرض آن است، همان‌گونه که غایتی که به ندرت و یا در نیمی از موارد بر فعل فاعل مترتب می‌شود، غایت حقیقی آن فعل نبوده، بلکه غایت بالعرض آن می‌باشد. نتیجه تحلیل فوق آن است که اتفاق در صورتی که فعل با فاعل بالعرض و یا غایت بالعرض آن سنجیده شود، به لحاظ آن‌که اقلی الوقوع و یا متساوی الوقوع و اللاوقوع است، صدق می‌کند. پس اتفاق امری عینی نیست که علت چیزی و یا معلول چیزی باشد، بلکه قوام آن به مقایسه و نحوه خاصی از لحاظ می‌باشد.

عَلَّةٍ فاعِلِيَّةٍ، إذ ليس هناك إلا ملازمةٌ وجوديَّةٌ وترتَّبٌ دائميٌّ؛ ومن هنا ما أنكر كثيرٌ من القائلين بالاتفاق، العَلَّةَ الفاعِلِيَّةَ، كما أنكر العَلَّةَ الغائيَّةَ، وحصر العَلَّةَ في العَلَّةِ المادِّيَّةِ، وستجىء الإشارةُ إليه.

ترجمه

با توجه به مقدمه فوق، اگر کمالی فرض شود که به طور دائمی و بدون هیچ تغییر یا استثنایی مترتب بر فعل یک فاعل می‌باشد، در این صورت عقل، حکم بدهی فطری می‌کند به تحقق یک رابطه وجودی بین کمال مذکور و فعل فاعل، رابطه‌ای که حکم به نوعی اتحاد وجودی بین آن دو می‌کند، اتحادی که فاعل در پس اراده فعل نظر به آن دارد.

و اگر با توجه به آنچه گفته شد - یعنی ترتب همیشگی غایات بر افعال - باز در ارتباط غایات افعال با فاعل‌های آنها شک کنیم، باید در ارتباط کارها با فاعل هایشان و توقف پدیده‌ها و اشیا بر علت فاعلی، نیز تردید داشته باشیم، زیرا در آنجا نیز جز ملازمه در وجود و ترتب همیشگی، چیزی نیست. از همین رو، بسیاری از معتقدان به اتفاق، همان‌طور که علت غایی را انکار کرده‌اند، علت فاعلی را نیز نپذیرفته و علیت را در علت مادی منحصر دانسته‌اند، که به آن اشاره خواهد شد.^۱

شرح و تفسیر

از بحث گذشته به دست آمد که همه امور، وقتی با علل حقیقی آنها سنجیده می‌شوند، دائمی و همیشگی اند. حال می‌گوییم: اگر فعل فاعل به گونه‌ای است که همیشه به نتیجه و فایده و ثمره خاصی منتهی می‌گردد و کمال ویژه‌ای دائماً بر آن

۱. در فصل آینده.

مترتب می‌شود، نشانه آن است که رابطه‌ای حقیقی و وجودی میان آن فعل و آن ثمره و نتیجه وجود دارد؛ یعنی نوعی اتحاد وجودی میان آنها برقرار می‌باشد؛ مدعای ما در مسئله غایت داشتن افعال چیزی جز این نیست که یک رابطه ضروری و قطعی میان هر فعلی با کمالی که آن فعل بدان منتهی می‌شود، وجود دارد.

مؤلف رحمته در پایان این قسمت، این نکته را متذکر می‌شود که اگر علی‌رغم دائمی بودن ترتب این غایات بر فاعل‌های آنها باز هم جایی برای تردید در ارتباط میان این غایات‌ها و آن فاعل‌ها باقی بماند و بتوان در آن شک کرد، باید در مورد ارتباط فعل با فاعل نیز بتوان شک و تردید کرد. از این روست که بسیاری از قائلان به اتفاق، علت فاعلی را نیز مانند علت غایی، انکار کرده و علت را منحصر در علت مادی دانسته‌اند.

ماحصل سخن

فقد تبین من جميع ما تقدم: أن الغايات النادرة الوجود المعدودة من الاتفاق غايات دائمية ذاتية لعلها، وإنما تُنسب إلى غيرها بالعرض؛ فالحافر لأرضٍ تحتها كنزٌ يعثرُ على الكنزِ دائماً، وهو غايةٌ له بالذات، وإنما تُنسب إلى الحافر للوصول إلى الماء، بالعرض؛ وكذا البيت الذي اجتمعت عليه أسبابُ الانهدام ينهدمُ على من فيه دائماً، وهو غايةٌ للمتوقف فيه بالذات، وإنما عُدَّتْ غايةً للمستظلِّ بالعرض، فالقولُ بالاتفاقِ من الجهلِ بالسببِ.

ترجمه

از تمام آنچه تاکنون گذشت آشکار می‌گردد: غایاتی که به ندرت واقع می‌شوند و از نوع اتفاق به شمار می‌روند، غایات همیشگی بوده و رابطه ذاتی با عللشان دارند و نسبت آنها به غیر عللشان مجازی می‌باشد. پس کسی که زمینی را که در آن گنج نهفته، می‌کاود، همیشه به گنج دست می‌یابد و این در حقیقت غایت چنین کسی است. و اگر به کسی که

زمین را برای رسیدن به آب حفر می‌کند، نسبت داده شود، نسبتش مجازی خواهد بود. و همین‌طور خانه‌ای که عوامل خراب شدن در آن جمع است، همیشه روی سر کسی که داخل آن است، خراب می‌شود و انهدام غایت کسی است که در آن توقف دارد و غایت دانستن آن برای شخص طالب سایه، توأم با مسامحه و مجاز می‌باشد. بنابراین، منشأ اعتقاد به اتفاق، جهل به سبب است.

شرح و تفسیر

گفتیم کسانی با استشهاد به مواردی که در آن، نتایج فعلی اموری نادر و اقلی الوجود هستند، منکر قانون علیت غایی و وجود رابطه ضروری میان فعل و غایت شده و گفته‌اند در این موارد نتایج فعلی اموری است که به طور اتفاقی بر فعل مترتب شده است.

در پاسخ به این اشکال، تحلیلی را بیان کردیم که نشان داد تقسیم پدیده‌های ممکن به چهار دسته یعنی دائمی، اکثری، متساوی و اقلی، بر حسب نظر دقیق، صحیح نیست و منشأ آن، نسبت دادن پدیده به غیر سبب حقیقی آن است.

بر اساس آن تحلیل اساساً امور اقلی و متساوی وجود ندارد تا ما آنها را اتفاقی بدانیم. به دیگر سخن: آن نتایجی که گمان می‌شود به طور نادر بر فعل خاصی مترتب می‌شود، اگر به علت حقیقی‌اش نسبت داده شود، روشن می‌گردد که دائماً و همیشه بر آن مترتب می‌گردد. و نادر بودن آن تنها در صورتی است که آن را با علت حقیقی و تامه‌اش مقایسه نکرده باشیم.

بنابراین، در مورد مثال اول قائلان به اتفاق باید گفت: دست‌یابی چاه کن به گنج، یک سبب ذاتی دارد - که واجد همه شرایط و فاقد همه موانع بوده و علت تامه آن می‌باشد - که عبارت است از: «کندن چاه به شرط آن‌که محاذی با گنجی باشد که زیر آن نهفته است». اگر ما آن غایت را به سبب ذاتی‌اش نسبت دهیم، خواهیم دید که غایت

دائمی برای آن بوده و همیشه بر آن مترتب می‌گردد و هیچ اتفاقی در کار نیست. اما اگر آن را به مطلق «کندن چاه» نسبت دهیم، بدون هیچ شرط زایدی، در این صورت رسیدن به گنج اتفاقی خواهد بود و در واقع یک غایت عرضی است، که به غیر سبب ذاتی و دائمی اش نسبت داده شده است.

هم‌چنین در مورد مثال دومی که طرف‌داران اتفاق بدان تمسک جسته‌اند، باید گفت: مرگ کسی که برای استفاده از سایه وارد خانه‌ای می‌شود، اما خانه بر سر وی خراب می‌گردد، یک سبب ذاتی دارد، که عبارت است از: «وارد شدن در خانه‌ای که در شرف ویرانی است و ماندن در آن، تا زمانی که فرو ریزد». اگر ما مرگ چنین کسی را به همان سبب ذاتی اش نسبت دهیم، یک غایت ذاتی و تخلف‌ناپذیر برای آن خواهد بود، که همیشه بر آن مترتب می‌گردد. اما اگر آن را به مطلق «وارد شدن در خانه برای بهره‌مندی از سایه آن» نسبت دهیم، اتفاق خواهد بود و یک غایت عرضی خواهد بود، که به غیر سبب ذاتی اش نسبت داده شده است. سخن در باره دیگر مثال‌های خاصی که برای اتفاق بیان شده نیز بر همین منوال است.

از آن‌چه بیان شد این نتیجه به دست آمد که: غایت‌هایی که بر افعال فاعل‌ها مترتب می‌گردد، غایت‌های ذاتی و دائمی برای علت‌های حقیقی خود می‌باشند و اثرهایی که به ندرت بر فعل فاعلی مترتب می‌گردند و امور اتفاقی نامیده می‌شوند، غایت‌های بالعرض‌اند که به غیر اسباب حقیقی خود نسبت داده شده‌اند. اگر همان امور نادر و اقلی به علت‌های حقیقی خود نسبت داده شوند، دائمی و همیشگی خواهند بود. و چون ترتب غایات ذاتی بر علت‌های حقیقی آنها همیشگی و تخلف‌ناپذیر است، پس ناگزیر باید پذیرفت که میان آن غایات و علت فاعلی آنها رابطه وجودی برقرار می‌باشد.

فی العلة الصورية والمادیة

أما العلة الصورية: فهي الصورة، بمعنى ما به الشيء هو هو بالفعل، بالنسبة إلى النوع المركب منها ومن المادة، فإن لوجود النوع توقفاً عليها بالضرورة، وأما بالنسبة إلى المادة، فهي صورة وشريكة العلة الفاعلية على ما تقدم، وقد تطلق الصورة على معانٍ آخرٍ خارجةٍ من غرضنا.

ترجمه

صورت - به معنای آن چه شیئیت و هویت یک چیز منوط به آن است - نسبت به نوع تشکیل یافته از انضمام آن با ماده، علت صوری است، زیرا لزوماً تحقق نوع متوقف بر آن می باشد و همان چیز نسبت به ماده، صورت و شریک علت فاعلی است - همان طور که گذشت.^۱ البته گاهی صورت بر معانی دیگری نیز اطلاق می گردد، که خارج از محل بحث ما می باشد.

شرح و تفسیر

علت صوری و مادی اختصاص به جواهر جسمی دارد

جوهرهای جسمی به طور کلی، از هر نوعی که باشند، وجودشان متوقف بر چهار

۱. ر.ک: بخش ششم، فصل هفتم.

چیز است: ۱- فاعل. ۲- غایت. ۳- صورت. ۴- ماده.

از میان امور چهارگانه فوق، امر اول و دوم، که به آن علت فاعلی و علت غایی گفته می‌شود، اختصاص به جوهرهای جسمی ندارد و همه پدیده‌های ممکن را شامل می‌گردد، اعم از جوهرهای مجرد و اعراض گوناگون. اما امر سوم و چهارم، یعنی علت مادی و علت صوری اختصاص به جوهرهای جسمی دارد؛ یعنی تنها جسم و انواع گوناگون آن است که وجودش متوقف بر ماده و صورت بوده و دارای علت مادی و علت صوری می‌باشد.

علت مادی و صوری - چنان‌که در فصل دوم گذشت - علل داخلی و علل قوام نامیده می‌شوند، زیرا اینها اجزای تشکیل دهنده معلول اند و با معلول خود متحد می‌گردند و در ضمن وجود آن باقی می‌مانند.

اثبات علت صوری

علت صوری همان صورت است؛ یعنی چیزی است که ملاک فعلیت جسم می‌باشد؛ به تعبیری همان چیزی است که همه فعلیت‌های یک جسم مستند به آن می‌باشد و منشأ و مبدأ همه خواص و آثار مترتب بر آن می‌باشد. در بحث‌های گذشته ثابت شد هر جسمی مرکب از ماده و صورت است. علت بودن صورت برای جسم به خاطر آن است که صورت، جزئی از جسم می‌باشد؛ لذا وجود جسم متوقف و وابسته به آن می‌باشد، از باب توقف کل بر جزء. و - چنان‌که می‌دانیم - علت و معلولیت همان رابطه توقف و وابستگی یک شیء به شیء دیگر است.

صورت، علت صوری ماده نیست

چنان‌که بارها یادآور شده‌ایم، آن‌چه فعلیت جسم به آن است، تنها نسبت به کل مرکب از آن و ماده، یعنی نسبت به نوع جسمی، علت صوری است، اما نسبت به خود

ماده، علت صوری نیست، بلکه فقط صورت است. اگرچه وجود ماده متوقف بر وجود صورت بوده و بدون آن تحقق نمی‌یابد، اما نمی‌توان صورت را علت صوری ماده دانست، زیرا ماده مرکب از صورت و غیر آن نیست و در ذات خود نیاز به صورت ندارد، بلکه در تحصیلش، که امری بیرون از ذات او است، نیازمند آن می‌باشد. از این رو، صورت را نسبت به ماده باید شریک علت فاعلی و تحصیل بخش به ماده به شمار آورد.

توضیح این‌که: علت صوری بودن «الف» برای «ب» منوط به دو امر است: ۱- آن‌که وجود «ب» متوقف و وابسته به وجود «الف» باشد و بدون آن تحققش امکان‌پذیر نباشد. ۲- آن‌که «الف» جزء صوری «ب» را تشکیل دهد، و مقوم ذات و ماهیت «ب» باشد. در مورد صورت و ماده، اگرچه امر نخست تحقق دارد، زیرا وجود ماده بدون صورت امکان‌پذیر نیست، اما شرط دوم تحقق ندارد، زیرا صورت جزء صوری ماده نبوده و مقوم ذات و ماهیت آن نمی‌باشد، بلکه نسبت به ماده شریک علت فاعلی می‌باشد؛ بدین معنا که علت فاعلی توسط آن، وجود و تحصیل ماده را افاده می‌کند و وجود امری است بیرون از ماهیت و زاید بر آن.

اثبات علت مادی

و أمّا العلة المادیة؛ فهي المادة، بالنسبة إلى النوع المركب منها ومن الصورة؛ فإنّ لوجود النوع توقفاً عليها بالضرورة؛ وأما بالنسبة إلى الصورة فهي مادة قابلة معلولة لها على ما تقدم.

ترجمه

ماده نیز نسبت به نوع ترکیب یافته از آن و صورت، علت مادی است، زیرا وجود نوع لزوماً توقف بر آن دارد و همین امر نسبت به صورت، ماده قبول‌کننده‌ای است که معلول

آن می‌باشد - چنان‌که گذشت.^۱

شرح و تفسیر

ماده اعم از مادهٔ اولی و مادهٔ ثانیه، در مقایسه با نوع مادی‌ای که از ترکیب آن ماده با صورت تشکیل می‌شود، علت مادی می‌باشد؛ مثلاً هیولا علت مادی برای جسم است. جسم نیز علت مادی برای آهن است، زیرا وجود نوع مادی ضرورتاً وابسته و متوقف بر ماده بوده و بدون آن وجودش ناممکن می‌باشد. این وابستگی و توقف از قبیل وابستگی و توقف کل بر هر یک از اجزایش است. وجود کل مرکب از چند جزء، وابسته به وجود هر یک از اجزایش است و بدون آنها وجودش ناممکن می‌باشد. از طرفی، علت عبارت است از: «چیزی که طرف وابستگی شیء دیگر است و وجود آن شیء متوقف بر آن می‌باشد.» پس ماده، علت خواهد بود برای نوع مادی مرکب از آن ماده و صورت. این نوع علت را «علت مادی» می‌نامند.

بنابراین، ماده از آن جهت که جزئی از یک مرکب است، علت برای آن مرکب می‌باشد. اما ماده در مقایسه با جزء دیگر مرکب، که ماده آن را در خود می‌پذیرد و قبول می‌کند، یعنی نسبت به صورت، علت نیست، بلکه «ماده» آن و معلول آن می‌باشد، زیرا صورت - چنان‌که گذشت - شریک علت فاعلی برای ماده است.

حاصل آن‌که: جوهری که قبول‌کننده کمالات اولی و ثانوی نوع است، نسبت به خود آن نوع «علت مادی» است و نسبت به جزء دیگر آن نوع که فعلیت نوع به آن است، «ماده» می‌باشد.

دلیل اول بر عدم انحصار علت در علت مادی

وقد حَصَرَ قَوْمٌ مِنَ الطَّبِيعِيِّينَ الْعِلَّةَ فِي الْمَادَّةِ؛ وَالْأَصُولُ الْمَتَقَدِّمَةُ تَرُدُّهُ، فَإِنَّ الْمَادَّةَ،

۱. ر.ک: فصل هفتم، از بخش ششم.

سواء كانت الأولى أو الثانية، حيثُها القوة، ولازمها فقدان، ومن الضروري أنه لا يكفي لا عطاءً فعلية النوع وإيجادها، فلا يبقى للفعلية إلا أن توجد من غير علّة، وهو محال.

ترجمه

گروهی از مادی‌گراها علت را منحصر در ماده دانسته‌اند، اما با توجه به اصول و قواعد پیشین، چنین نظری مردود است، چرا که ماده، خواه ماده نخستین یا ماده دوم، حیثیتی جز قوه ندارد، که لازمه آن فقدان و نداری می‌باشد؛ و روشن است که چنین چیزی برای فعلیت و تحقق بخشیدن به نوع کفایت نمی‌کند. بنابر این، لازمه سخن ایشان آن است که فعلیت نوع بدون علت تحقق یافته باشد و این محال است.

شرح و تفسیر

گروهی از دانشمندان طبیعی که گرایش به ماده داشته و منکر ماورای ماده می‌باشند، علت را منحصر در ماده دانسته‌اند و علت‌های سه‌گانه دیگر را انکار کرده‌اند. به اعتقاد این دانشمندان صورت‌های نوعی گوناگون معلول خود ماده است، و علت فاعلی‌ای در ورای ماده وجود ندارد که افاضه‌کننده آن صورت‌ها بر ماده باشد؛ هم‌چنین ماده غایت و هدفی در کار خود نداشتند؛ لذا علت غایی نیز وجود ندارد. اما این پندار نادرست است و نمی‌توان ماده را علت به وجود آورنده و افاضه‌کننده صورت‌های نوعی دانست. برای اثبات این مدعا و ابطال پندار این گروه از مادی‌گرایان، دو دلیل می‌توان اقامه کرد.

دلیل نخست از سه مقدمه تشکیل می‌شود:

مقدمه نخست: حیثیت ذاتی ماده، خواه ماده اولی و خواه ماده ثانیه، حیثیت قبول و

پذیرش است.

مقدمه دوم: حیثیت قوه و پذیرش ملازم با فقدان و نداری است، زیرا چیزی می تواند چیزی را در خود بپذیرد که ذاتاً آن را نداشته باشد.^۱

مقدمه سوم: فاقد شیء نمی تواند معطی و ایجاد کننده آن شیء باشد.

با توجه به مقدمات سه گانه فوق، اگر به ماده اکتفا کنیم و هر علت دیگری غیر از آن را انکار نماییم، باید ملتزم شویم که آنچه فعلیت جسم به آن است، بدون علت به وجود آمده و این محال است.

دلیل دوم

وأيضاً، قد تقدّم: أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، والوجوب الذي هو الضرورة واللزوم لا مجال لاستناده إلى المادة التي حيثيتها القبول والامكان، فوراء المادة أمرٌ يوجب الشيء ويوجدّه، ولو انتفت رابطة التلازم التي إنّما تتحقق بين العلة والمعلول أو بين معلولٍ علةٍ ثالثةٍ وارتفعت من بين الأشياء، بطل الحكم باستتباع أي شيءٍ لأي شيءٍ، ولم يجز الاستناد إلى حكمٍ ثابتٍ، وهو خلاف الضرورة العقلية، وللمادة معانٍ أخرى غير ما تقدّم خارجةً من غرضنا.

ترجمه

علاوه بر آن - چنان که قبلاً آوردیم -^۲ یک شیء تا وقتی وجوب نیافته، تحقق پیدا نمی کند. و وجوب، که همان لزوم و ضرورت است، نمی تواند مستند به ماده ای باشد که حیثیتی جز قبول و امکان ندارد. لذا باید چیزی در پس ماده باشد که آن شیء را وجوب داده و موجود گرداند و اگر رابطه تلازم، که فقط بین علت و معلول یا دو معلول یک علت

۱. ماده ثانیه اگر چه خودش مرکب از قوه و فعلیت است، اما در مقایسه با آنچه ماده آن می باشد، قوه بوده و فقیر می باشد.

۲. ر. ک: فصل پنجم، از بخش چهارم.

سوم برقرار است، منتفی شده و از میان برداشته شود، لازم می آید حکم به این که چیزی مستلزم چیز دیگری است، باطل باشد و نیز استناد به یک حکم ثابت، جایز نباشد؛ و این خلاف ضرورت عقلی است. ماده، علاوه بر آنچه گذشت، معانی دیگری نیز دارد، که از محل بحث ما خارج می باشد.

شرح و تفسیر

مقدمات دلیل دومی که بر عدم انحصار علت، در علت مادی اقامه شده، بدین شرح است:

۱- شیء تا واجب نگردد، موجود نمی شود.

۲- ماده نمی تواند وجود شیء را ضروری گرداند.

نتیجه: عامل دیگری در ورای ماده وجود دارد، که وجود شیء را ضروری می گرداند.

تبیین مقدمه نخست: این مقدمه به تفصیل در فصل پنجم از بخش چهارم مورد گفت و گو قرار گرفت. در آن جا گفتیم که رابطه میان علت و معلول یک رابطه ضروری و تخلف ناپذیر است؛ یعنی در صورت وجود علت تامه شیء، وجود آن شیء ضروری و قطعی می باشد و آن شیء چاره ای جز موجود شدن ندارد.

ممکن است گفته شود: ما نمی پذیریم که رابطه ای ضروری و تخلف ناپذیر میان علت و معلول، برقرار می باشد، بلکه با بودن علت تامه، وجود معلول هم چنان ممکن خواهد بود؛ به دیگر سخن: نسبت میان علت و معلول، نسبت ضرورت و وجوب نیست، تا ماده را که صلاحیت برقراری چنین نسبتی ندارد، علت تامه شیء نتوان تلقی کرد.

مؤلف در پاسخ به این سخن می گوید: اگر میان علت و معلول رابطه ضروری و قطعی برقرار نباشد، میان هیچ پدیده ای با پدیده دیگر ملازمه برقرار نخواهد بود و

هیچ چیز مستلزم چیز دیگری نتواند بود، چرا که منشأ رابطه تلازم، ضرورتی است که میان علت و معلول برقرار می‌باشد و این ضرورت از آن به دو معلول یک علت نیز سرایت می‌کند. حاصل آن که همه تلازم‌ها و استلزام‌ها، به ملازمه میان علت و معلول باز می‌گردد و منشأ ملازمه میان علت و معلول همین اصل اصیل و رکن رکن فلسفی است که: «علت تامه، وجود معلول را قطعی می‌سازد و به آن ضرورت می‌دهد.» با انکار این اصل، هیچ قانون و حکمی را که در قالب قضیه: «اگر الف باشد، ب قطعاً خواهد بود.» بیان می‌شود، نمی‌توان معتبر دانست و این بر خلاف ضرورت عقلی است.

تبیین مقدمه دوم: و اما این که گفتیم ماده نمی‌تواند وجود شیء را ضروری گرداند، توضیحش آن است که شأن ماده همان امکان و قبول است؛ یعنی نسبت مقبول به قابل، امکانی است. و رابطه میان ماده و کمالات لاحق به آن، امکان بالقیاس است، زیرا ماده فی نفسه به گونه‌ای است که می‌تواند همراه با فعلیت مورد نظر باشد و می‌تواند بدون آن باشد.

فی العلة الجسمانیة

العللُ الجسمانیةُ متناهیةٌ أثراً، من حیثُ العِدَّةِ والمُدَّةِ والشِدَّةِ، قالوا: لأنَّ الأنواعَ الجسمانیةَ متحرکةٌ بالحركةِ الجوهریةِ، فالطبائعُ والقوی التي لها منحلَّةٌ منقسمةٌ إلى حدودٍ وأبعاضٍ، کلُّ منها محفوفٌ بالعدمینِ محدودٌ ذاتاً واثراً.

ترجمه

آثار علت‌های جسمانی از جهت تعداد، مدت و شدت، محدود و متناهی می‌باشند. فلاسفه در تعلیل این مطلب می‌گویند: انواع جسمانی دارای حرکت جوهری‌اند و لذا صورت‌های نوعیه و قوای آنها به بخش‌ها و قسمت‌هایی انحلال می‌یابد، که هر کدام بین دو عدم واقع شده و از جهت ذات و اثر محدود می‌باشند.

شرح و تفسیر

آثار علت‌های جسمانی متناهی است

آثار علت‌های جسمانی از جهت تعداد، مدت و شدت، متناهی و محدود می‌باشد؛ یعنی تعداد آثار و افعالی که از یک علت جسمانی صادر می‌شود، امکان ندارد بی‌نهایت باشد؛ هم‌چنین علت جسمانی نمی‌تواند اثری از خود بروز دهد که عمرش

نامحدود باشد؛ همان‌گونه که نمی‌تواند فعلی داشته باشد که شدیدتر از آن قابل تصور نباشد؛ به عبارت دیگر: در کمترین زمان انجام یابد.

باید توضیح داد که تناهی و عدم تناهی از اوصافی است که اولاً و بالذات کمیت بدان متصف می‌گردد و اشیای کمیت‌دار ثانیاً و به عرض کمیتشان بدان متصف می‌گردند. بنابراین، فرض تناهی و عدم تناهی در آثار علت‌های جسمانی یا به اعتبار «تعداد» آثار آنها است و یا به اعتبار «زمان» آثار آنها می‌باشد. در صورت دوم، زمان آثار یا از جهت زیادت و کثرت آن در نظر گرفته می‌شود و این همان تناهی و عدم تناهی از جهت «مدت» است؛ بدین صورت که اگر زمان یک اثر نامتناهی باشد، گفته می‌شود: آن اثر از جهت مدت نامحدود و نامتناهی است و یا از جهت نقصان و قلت زمان آن در نظر گرفته می‌شود. این همان تناهی و عدم تناهی از جهت «شدت» می‌باشد؛ بدین صورت که اگر زمان یک اثر بی‌نهایت کم باشد، گفته می‌شود: آن اثر بی‌نهایت شدید است.

اثبات تناهی آثار علت‌های جسمانی: براساس نظریه حرکت جوهری، انواع جسمانی با جوهرها و اعراضشان در حرکت می‌باشند. این اصلی است که در بحث قوه و فعل به اثبات خواهد رسید. بنابراین، طبایع و قوای فعال انواع جسمانی، یعنی صورت‌های نوعیه آنها که مبدأ صدور آثار آن انواع می‌باشند، به تکه‌هایی منقسم می‌گردند که هر یک در محاصره دو نیستی می‌باشند؛ نیستی پیشین و نیستی پسین؛ لذا هر یک از آن تکه‌ها ذاتشان محدود است. از همین رو اثرشان نیز محدود خواهد بود. توضیح این‌که بنابر نظریه حرکت جوهری، هر موجود جسمانی، وجودی سیال و گذرا دارد و در آن وجود سیال صورت‌های نوعی گوناگون متناوباً می‌آیند و می‌روند. لذا عمر هر صورت نوعی محدود بوده و در مقطع خاصی از حرکت می‌آید و سپس جای خود را به صورت نوعی دیگر می‌دهد. صورت نوعیه‌ای که امروز آمده، دیروز نبوده است و فردا نیز نخواهد بود و لازمه محدود بودن صورت نوعی آن است که آثار

آن نیز محدود باشد، زیرا اثر همیشه ضعیف تر از صاحب اثر است..

تأثیر علت‌های جسمانی مشروط به برقراری وضع خاص است

و أيضاً، العللُ الجسمانیة لا تفعلُ إلا مع وضعٍ خاصٍ بینها وبينَ المادّةِ، قالوا: لأتّها لمّا احتاجتْ فی وجودِها إلى المادّةِ، احتاجتْ فی ایجادِها إليها؛ والحاجةُ إليها فی الایجادِ هی بأن يحصلَ لها بسببِها وضعٌ خاصٌ مع المعلولِ، ولذلك كان للقربِ والبُعدِ و الأوضاعِ الخاصّةِ دخلٌ فی تأثیرِ العللِ الجسمانیةِ.

ترجمه

مطلب دیگر آن‌که: علت‌های جسمانی فقط در صورتی می‌توانند اثر گذار باشند که بین آنها و ماده، وضع و موقعیت خاصی برقرار باشد. در تعلیل این مطلب آورده‌اند: علل جسمانی چون در وجود خویش نیازمند ماده‌اند، در ایجاد کردن نیز محتاج آن می‌باشند و این نیاز به ماده، در ایجاد کردن، به این صورت است که باید آنها توسط ماده، وضع و موقعیت خاصی با معلول پیدا کنند. به همین دلیل است که نزدیکی و دوری و موقعیت‌های خاص در تأثیر کردن علل جسمانی نقش دارند.

شرح و تفسیر

اثرگذاری جسمانی مشروط به آن است که میان جسم اثر گذار و ماده‌ای که اثر بر روی آن واقع می‌گردد، وضع^۱ خاصی برقرار شود؛ یعنی باید نسبت مکانی خاصی

۱. «وضع» دارای اصطلاحات گوناگونی است که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

الف: هیتی که از نسبت اجزای یک شیء به یک‌دیگر و نسبت مجموع آن اجزا به خارج پدید می‌آید. در این اصطلاح، وضع از مقوله‌های عرضی به شمار می‌رود.

میان علت جسمانی و آنچه اثر بر آن واقع می‌شود، برقرار گردد تا علت بتواند در آن اثر بگذارد؛ مثلاً آتش باید به چوب نزدیک شود و مجاور آن قرار گیرد، تا آن را گرم کند یا بسوزاند؛ یا دو ماده شیمیایی تا در شرایط خاصی بر روی هم ریخته نشوند، نمی‌توانند در یک‌دیگر اثر بگذارند. به طور کلی هر تأثیر و تأثر جسمانی، مشروط به تماس و برخورد و نزدیکی و دوری و مانند آن می‌باشد.

حکیمان در تعلیل این مطلب می‌گویند:

علت‌های جسمانی، چون در وجود و هستی خود به ماده نیازمندند، در ایجاد و اثرگذاری خود نیز نیازمند ماده می‌باشند، زیرا ایجاد کردن و اثرگذاری یک علت فرع بر وجود آن علت می‌باشد. نیازمندی علت‌های جسمانی به ماده در ایجاد کردن و اثرگذاری آن علت‌ها، از این جهت است که باید به واسطه ماده، وضع و موقعیت مکانی خاصی میان آن علت‌ها و معلولشان برقرار گردد. از این روست که نزدیکی و دوری و وضع‌های خاص، نقش تامی در نحوه اثرگذاری علت‌های جسمانی دارد؛ مثلاً آتش هر چه به طرف ظرف آب نزدیک‌تر باشد، بیشتر آن را گرم می‌کند و هر چه از آن دورتر باشد، آن را کمتر گرم می‌کند و اگر فاصله زیاد شود، هیچ تأثیری بر روی آن نخواهد گذاشت.

→ ب: بودن شیء به گونه‌ای که بتوان به ... ساره حسی کرد.

ج: نسبت مجموع شیء به بیرون از خود.

در این جا مقصود از «وضع» معنای سوم آن است، که می‌توان از آن به «نسبت مکانی خاص میان فاعل و ماده متفعل» تعبیر کرد. شیخ الرئیس می‌گوید: «وضع عبارت است از نسبت شیء در چیزی که در آن است، به آنچه مسامت یا مجاور با آن است و حالت خاصی نسبت به آن دارد.» (تعلیقات، ص ۱۰۷).



بخش هشتم:

تقسیم موجود به واحد و کثیر



الفصل الأول

في معنى الواحدِ و الكثير

الحقُّ أنَّ مفهومَي الوحدةِ والكثرةِ من المفاهيمِ العامّةِ التي تنتقشُ في النفسِ انتقاشاً أوّلياً، كمفهومِ الوجودِ ومفهومِ الامكانِ ونظائرهما، ولذا كانَ تعريفُهُما بأنَّ «الواحدَ ما لا ينقسمُ من حيثُ إنّه لا ينقسمُ» و«الكثيرُ ما ينقسمُ من حيثُ إنّه ينقسمُ» تعريفاً لفظياً؛ ولو كانا تعريفيينِ حقيقيينِ، لم يخلوا من فسادٍ، لِتوقُّفِ تصوُّرِ مفهومِ الواحدِ على تصوُّرِ مفهومِ ما ينقسمُ، وهو مفهومُ الكثيرِ، وتوقُّفِ تصوُّرِ مفهومِ الكثيرِ على تصوُّرِ مفهومِ المنقسمِ، الذي هو عينُه، وبالجملة: الوحدةُ هي حيثيّةُ عدمِ الانقسامِ، والكثرةُ حيثيّةُ الانقسامِ.

ترجمه

دو مفهوم وحدت و کثرت، از مفاهیم گسترده‌ای هستند که صورت آنها در نفس ابتداءً [و بدون نیاز به مفهوم دیگری] پدید می‌آید، بسان مفهوم وجود و مفهوم امکان و نظائر آن؛ از این رو، تعریف آن دو به این‌که: «واحد چیزی است که تقسیم نمی‌شود از همان جهت که تقسیم نمی‌شود و کثیر آن است که منقسم می‌شود از همان جهت که منقسم می‌گردد». تعریفی است لفظی؛ و اگر آن را به عنوان تعریف حقیقی در نظر بگیریم، خالی از اشکال نخواهد بود، چرا که تصور مفهوم واحد متوقف بر تصور مفهوم «آنچه

تقسیم می‌شود» می‌باشد، که همان مفهوم کثیر است و تصور مفهوم کثیر نیز متوقف بر تصور مفهوم «آنچه منقسم است» می‌باشد، که همان مفهوم «کثیر» است. خلاصه آن که وحدت، همان جهت «عدم تقسیم شوندگی» و کثرت، همان جهت «تقسیم شوندگی» می‌باشد.

شرح و تفسیر

بحث از وحدت و کثرت از مسائل فلسفی است

چنان که پیش از این گفتیم، در فلسفه از احوال و احکام موجود مطلق، یعنی موجود از آن جهت که موجود است، گفت‌وگو می‌شود. بنابراین، محمول در قضایای فلسفی از احکام و عوارض موجود مطلق می‌باشد. این احکام و عوارض خود بر دو دسته‌اند: برخی به تنهایی از چنان عمومیت و شمولی برخوردارند که همهٔ مصادیق موجود را در بر می‌گیرند و برخی به گونه‌ای هستند که تنها بخشی از موجودات را فرا می‌گیرند، اما به ضمیمهٔ همتایشان، شامل همهٔ مصادیق موجود می‌گردند. خارجیت، منشأ اثر بودن، فعلیت (به معنای عام آن)، تشخیص، ضرورت (اعم از ضرورت بالذات و بالغير) همه از دستهٔ نخست‌اند؛ یعنی احکام و احوالی هستند که مساوی با موجود بوده و هیچ موجودی را نمی‌توان یافت که مشمول این احکام نباشد. ولی ضرورت بالذات، فعلیت خاصه، خارجیت خاصه، معلول بودن و دارای ماهیت بودن از دستهٔ دوم می‌باشند.

مفهوم وحدت دو اعتبار دارد: به یک اعتبار معنای عامی است که مساوق با وجود است و به اعتبار دیگر مفهومی است که با همتای دیگرش، یعنی کثرت، شامل همهٔ موجودات می‌شود. بنابراین، وحدت به اعتبار نخست از دستهٔ اول و به اعتبار دوم از دستهٔ دوم محسوب می‌شود و در هر حال از احکام موجود مطلق می‌باشد؛ لذا بحث از آن و نیز بحث از کثرت یک بحث فلسفی خواهد بود.

بداهت مفهوم واحد و کثیر

وحدت و کثرت دو مفهوم بدیهی اند؛ یعنی از مفاهیمی هستند که خود به خود و بدون نیاز به معرف در ذهن مرتسم می‌شوند. محقق سبزواری در منظومه فلسفی خویش درباره سر این که چرا مفهوم وحدت بدیهی و بلکه از شناخته شده‌ترین و روشن‌ترین مفاهیم است، می‌گوید:

الوحدة كمثل ما ساوقها
اعمُ الاشياء فهي اعرفها

«وحدت، مانند مفهوم مساوقش (یعنی وجود) از عام‌ترین مفاهیم است و لذا از روشن‌ترین مفاهیم نیز به شمار می‌آید».

در توضیح این مطلب به اختصار می‌گوییم: ملاک بداهت و بی‌نیازی یک مفهوم از تعریف، همان بساطت آن مفهوم است. هر مفهوم بسیطی بدیهی است و هر مفهوم بدیهی بسیط است، زیرا تعریف عبارت است از تحصیل معرفت به ذات شیء و این جز با تجزیه و تحلیل مفهوم آن شیء به اجزا و عناصر اولیه‌ی وی صورت نمی‌پذیرد. تعریف در جایی است که مفهومی تصور شده باشد. اما به نحو اجمال و سر بسته؛ آن‌گاه به وسیله تعریف آن مفهوم مجمل، باز و گشوده می‌گردد. 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 می‌گوییم مفاهیم بسیط بی‌نیاز از تعریف اند و بلکه تعریف کردن آنها امکان‌پذیر نیست.

از طرفی مفاهیم عام، بسیط می‌باشند. 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، حتماً از یک جزء اعم (جنس) و از یک جزء دیگر مساوی (فصل) ترکیب یافته است. از این رو،

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 باشد، 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. در غیر این صورت باید جنسی داشته باشد که از خودش عام‌تر باشد که بنا بر فرض، چنین جنسی ندارد.

حال می‌گوییم: مفهوم وحدت از عام‌ترین مفاهیم است، زیرا مساوق با مفهوم وجود است و شامل همه موجودات می‌شود. در نتیجه مفهومی بسیط خواهد بود؛ لذا بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌باشد.

فساد تعریف‌های واحد و کثیر

برخی در صدد تعریف واحد و کثیر برآمده و عبارت‌هایی را به عنوان معرف و روشن‌گر مفهوم واحد و کثیر ارائه داده‌اند. اگر بخواهیم این تعریف‌ها را به مثابه تعریف حقیقی - یعنی اموری که مفهوم وحدت و کثرت به واسطه آنها در نفس مرتسم می‌گردد - تلقی کنیم، با اشکال مواجه خواهیم شد؛ برای نمونه به دو تعریف از این تعریف‌ها اشاره می‌شود؛ یکی تعریفی که در متن آمده است و دیگری تعریفی که در نه‌ایة الحکمة ذکر شده است.

اما تعریف نخست: در تعریف واحد گفته شده است: «واحد چیزی است که تقسیم نمی‌شود، از همان جهت که تقسیم نمی‌شود.»^۱ در این تعریف، مفهوم «عدم انقسام»

۱. قید: «از همان جهت که تقسیم نمی‌شود» برای آن است که اموری که منقسم و متکثراند، اما در آنها جهت حیثیتی است که به لحاظ آن، غیر قابل انقسام می‌باشند، در تعریف داخل شوند. چنین اموری به لحاظ آن حیثیت خاص، واحد می‌باشند. مؤلف رحمته در نه‌ایة الحکمة می‌گوید: «آوردن این قید برای آن است که تعریف، شامل واحد غیر حقیقی، که از جهتی تقسیم‌پذیر است [و از جهتی تقسیم‌پذیر نیست]، نیز بشود».

اخذ شده است، که یک عدم مضاف است و شناسایی آن منوط به شناسایی مضاف الیه آن، یعنی «انقسام» می‌باشد. پس برای آن که بدانیم واحد چیست، باید بدانیم که «انقسام» چیست؟ اما انقسام همان کثرت و «ماینقسم» نیز همان «کثیر» است. در حالی که بنا بر فرض، کثیر نیز غیر بدیهی و نیازمند تعریف می‌باشد. پس اگر بخواهیم واحد را با کثیر شناسایی کنیم، آن را با یک امر مجهول شناسایی کرده‌ایم!

آیا کثیر تعریف حقیقی درستی دارد، یا نه؟ که اگر داشته باشد، نه تنها ابهام فرضی خودش بر طرف می‌شود، بلکه ابهام مفهوم واحد نیز زوده خواهد شد. در تعریف کثیر آورده‌اند: «کثیر یعنی آنچه تقسیم می‌شود، از آن جهت که تقسیم می‌شود». در این تعریف، کثرت با انقسام پذیری شناسایی شده است، در حالی که این دو عین یک‌دیگرند؛ یعنی اساساً دو لفظ هستند برای یک مفهوم؛ این جاست که به بن‌بست خواهیم رسید.

اما تعریفی که در نه‌ایة الحکمة آمده این است که: «واحد چیزی است که، از آن جهت که واحد بر آن اطلاق می‌شود، تقسیم نمی‌پذیرد.» این تعریف با دو اشکال مواجه است: یکی آن که تعریف واحد به واحد است و دوم آن که «تقسیم پذیری»، که همان کثرت است، در تعریف واحد اخذ شده است. از طرف دیگر، در تعریف کثیر گفته‌اند: «کثیر یعنی مجموعه‌ای از واحدها» چنان که ملاحظه می‌شود، در تعریف کثیر، واحد اخذ شده است. پس شناسایی واحد متوقف بر شناسایی کثیر و شناسایی کثیر، متوقف بر شناسایی واحد خواهد بود و این دور است و باطل می‌باشد.

تعریف واحد و کثیر، تعریف لفظی است

از بیان بالا دانسته می‌شود تعریف‌هایی که برای واحد و کثیر ارائه شده است، در واقع «تعریف لفظی» بوده و مقصود از آن تنبیه و اشاره به معنای واحد و کثیر و مشخص نمودن معنای آنها از دیگر مفاهیم بایگانی شده در نفس است، نه آن که

تعریف‌های ذکر شده، حقیقی باشد و غرض از آنها آن باشد که مفهوم واحد و مفهوم کثیر به واسطه آن تعریف‌ها در نفس ترسیم شود، بلکه این مفاهیم خود به خود در نفس مرتسم می‌باشد و مقصود از تعریف واحد و کثیر فقط اشاره به آن است که این الفاظ مربوط به آن مفاهیم خاص‌اند و در ازای آنها قرار دارند؛ یعنی همان چیزی که در کتاب‌های لغت ملاحظه می‌شود.

حاصل آن‌که وحدت همان حیثیت «عدم تقسیم شوندگی» و کثرت همان «حیثیت تقسیم شوندگی» است. یک شیء ممکن است به یک اعتبار و به یک جهت، تقسیم‌پذیر باشد و به اعتبار دیگر، غیر قابل تقسیم باشد، که در این صورت، به اعتبار نخست کثیر و به اعتبار دوم واحد خواهد بود.

معروف‌تر بودن وحدت نزد عقل و کثرت نزد خیال

شیخ الرئیس^۱ و بسیاری دیگر از فلاسفه به تبع وی گفته‌اند: عقل با مفهوم وحدت آشنا تر است تا مفهوم کثرت و در برابر، خیال با مفهوم کثرت مأنوس تر و آشنا تر است تا مفهوم وحدت؛ چنان‌که در منظومه^۲ محقق سبزواری آمده است:

و وحدة عند العقولِ اعرفُ و كثرة عند الخيالِ اكشفُ^۲

وحدت نزد عقل شناخته شده‌تر است و کثرت نزد خیال روشن تر می‌باشد.

صدرالمآلهین در این باره می‌گوید:

کثرت نزد خیال و وحدت نزد عقل معروف‌تر و شناخته شده‌تر است. هر یک از این دو مفهوم، اگر چه از مفاهیم بدیهی‌اند، اما کثرت نخست در خیال مرتسم می‌گردد - زیرا آن‌چه در خیال مرتسم می‌شود، محسوس است و محسوس کثیر می‌باشد - و وحدت یک امر عقلی است، زیرا معقولات امور عام و فراگیراند و نخستین تصرفی

۱. ر.ک: الهیات شفا، فصل سوم از مقاله سوم.

۲. شرح منظومه الفریدة السادسة، غرر فی غناء الوحدة وكثرة عن التعريف الحقیقی.

که عقل در آنها می‌کند، تقسیم آنها است. عقل هر یک از این مفاهیم عام را تصور می‌کند و آن‌گاه آنها را به چیزهایی که فلان ویژگی را دارند و چیزهایی که فلان ویژگی را ندارند، منقسم می‌سازد.^۱

صدرالمتألهین در ادامه سخن خود نتیجه می‌گیرد که ما می‌توانیم کثرت را به واسطه وحدت، تعریف عقلی کنیم؛ بدین صورت که وحدت را یک مفهوم بدیهی و اولی‌التصور در نظر بگیریم، آن‌گاه کثرت را به واسطه آن برای عقل شناسایی کنیم از آن طرف، می‌توانیم برای وحدت، یک تعریف تنبیهی و لفظی به واسطه کثرت ارائه دهیم.

بنابراین، در تعریف نخست، یک معنای خیالی (= کثرت) را به واسطه یک معنای عقلی (= وحدت) شناسایی کرده‌ایم در تعریف دوم، بر یک معنای عقلی، به واسطه یک معنای خیالی، تنبیه و یادآوری کرده‌ایم؛ بنابراین محذور دور لازم نخواهد آمد.^۲

وحدت مساوق با وجود است

تنبیه: الوحدة تساوق الوجود مصداقاً، كما أنّها تباينة مفهوماً؛ فكلُّ موجودٍ، فهو من حيث إنّهُ موجودٌ؛ واحداً؛ كما أنّ كلّ واحدٍ، فهو من حيث إنّهُ واحدٌ، موجودٌ.

ترجمه

وحدت و وجود از جهت مصداق با یک‌دیگر برابر و مساوق‌اند؛ اگر چه به لحاظ مفهوم مباین و از هم جدا می‌باشند. بنابراین، هر موجودی، از همان جهت که موجود است، واحد است؛ هم‌چنان‌که هر واحدی، از آن جهت که واحد است، موجود می‌باشد.

۱. اسفار، ج ۲، ص ۸۳

۲. همان.

شرح و تفسیر

وحدت، از جمله اموری است که مساوق با وجود می‌باشد. مساوق به معنای هم سیاق و همراه است و در جایی به کار می‌رود که دو مفهوم، هم از جهت مصداق برابر باشند و هم حیثیت صدقشان یکی باشد. از این روی، «مساوق» اخص از «مساوی» است. دو مفهوم ممکن است مساوی باشند، یعنی همه مصادیقشان مشترک باشد، اما مساوق نباشند، یعنی جهت و حیثیت صدقشان یکی نباشد؛ مثلاً مفهوم گرم‌کننده و مفهوم روشن‌کننده، هر دو بر آتش اطلاق می‌شود، اما به دو اعتبار و به دو لحاظ مختلف. آتش از آن جهت که گرم‌کننده است، روشن‌کننده نیست و از آن جهت که روشن‌کننده است، گرم‌کننده نیست. و یا انسان از آن جهت که رونده است، ضاحک نیست و از آن جهت که ضاحک است، رونده نیست؛ اگر چه هم رونده است و هم ضاحک.

مفهوم وجود و مفهوم وحدت، در عین حال که دو مفهوم مختلف بوده و یکی حاکی از اصل تحقق شیء و دیگری بیانگر عدم انقسام آن است، اما این دو مفهوم نه تنها مساوی‌اند، یعنی مصادیقشان یکی است، بلکه مساوق‌اند، یعنی حیثیت صدقشان نیز یکی می‌باشد. وحدت، از این جهت مانند شیئیت و تشخیص است. چنان‌که پیش از این گفتیم، وجود از آن جهت که وجود است، همان شیئیت و تشخیص است؛ هم‌چنین شیئیت و تشخیص از آن جهت که شیئیت و تشخیص‌اند، وجود‌اند. یعنی اصل تحقق و واقعیت شیء مصداق بالذات همه این مفاهیم است. در این جا نیز، تحقق و واقعیت شیء، مصحح وحدت آن و واحد بودن آن است. شیء از همان جهت که هست و تحقق دارد، واحد و یکی است.

واقعیت داشتن بدون وحدت امکان ندارد. حتی در آن جا که کثرتی هست، شیء کثیر، از آن جهت که واقعیت دارد، یک واحد کثرت است. پنج کتاب، از آن جهت که

وجود و تحقق دارد، یک واحد پنج کتاب است. یعنی کثرتی که در خارج تحقق دارد، از آن جهت که موجود است، یک کثرت است و واحد می باشد. شاهد این مدعا آن است که عدد بر آن کثرت عارض می شود و گفته می شود: یک کثرت، دو کثرت و سه کثرت؛ یک ده، دو ده و سه ده و به همین ترتیب، در حالی که عدد از «واحدها» تشکیل می شود؛ در نتیجه عروض عدد بر چند کثرت، نشانه اعتبار وحدت در هر یک از آن کثرت ها است. یعنی وقتی می توانیم بگوییم «سه تا ده تا» که هر مجموعه ده تایی را یک واحد اعتبار کرده باشیم.

فان قلت: انقسامُ الموجودِ المطلقِ إلى الواحدِ والكثيرِ يوجبُ كونَ الكثيرِ موجوداً كالواحدِ، لأنه من أقسامِ الموجودِ، ويوجبُ أيضاً كونَ الكثيرِ غيرَ الواحدِ مبانياً له، لأنهما قَسيمانِ، والقسمانِ متباينانِ بالضرورة؛ ف«بعضُ الموجودِ - وهو الكثيرُ من حيثُ هو كثيرٌ - ليس بواحدٍ»، وهو يناقضُ القولَ بأنَّ «كُلَّ موجودٍ فهو واحدٌ».

قلتُ: للواحدِ اعتبارانِ: اعتبارهُ في نفسه، من دونِ قياسِ الكثيرِ إليه، فيشملُ الكثيرَ؛ فانَّ الكثيرَ من حيثُ هو موجودٌ فهو واحدٌ له وجودٌ واحدٌ؛ ولذا يعرضُ له العددُ، فيقالُ مثلاً: عشرةٌ واحدةٌ وعشراتٌ وكثرةٌ واحدةٌ وكثراتٌ؛ واعتبارهُ من حيثُ يقابلُ الكثيرَ، فيباینه.

توضیحِ ذلك: انا كما نأخذُ الوجودَ تارةً من حيثُ نفسه ووقوعِهِ قبالَ مطلقِ العدمِ، فيصيرُ عينَ الخارجيّةِ وحيثيّةِ ترتبِ الآثارِ؛ ونأخذُه تارةً أُخرى، فنَجِدُه في حالٍ تترتّبُ عليه آثارُه، وفي حالٍ أُخرى لا تترتّبُ عليه تلكِ الآثارُ، وإن تترتّبُ عليه آثارٌ أُخرى، فنعدُّ وجودَه المقيسَ وجوداً ذهنيّاً لا تترتّبُ عليه الآثارُ، ولا ينافي ذلك قولنا: إنَّ الوجودَ

۱. البته در این موارد وجود مجموع بما هو مجموع، یک وجود اعتباری است و وجود حقیقی از آن همان واحدهاست؛ لذا وحدت مجموع نیز یک وحدت اعتباری می باشد؛ از این روست که گفته اند: نحوه وحدت و شدت و ضعف آن، متناسب با نحوه وجود و مرتبه آن می باشد.

يساوقُ العينيةَ والخارجيةَ وأنه عينُ ترتبِ الآثارِ.

كذلك، ربما نأخذُ مفهومَ الواحدِ باطلاقِهِ من غيرِ قياسِ، فنجدُهُ يساوقُ الوجودَ مصداقاً، فكلُّ ما هو موجودٌ فهو من حيثُ وجودِهِ واحدٌ؛ ونجدُهُ تارةً أُخرى وهو متصفٌ بالوحدةِ في حالٍ، وغيرُ متصفٍ بها في حالٍ أُخرى؛ كالانسانِ الواحدِ بالعددِ، والانسانِ الكثيرِ بالعددِ المقيسِ إلى الواحدِ بالعددِ، فنعدُّ المقيسَ كثيراً مقابلاً للواحدِ الذي هو قَسِمُهُ، ولا يُنافي ذلك قولنا: الواحدُ يساوقُ الموجودَ المطلقَ، والمرادُ به الواحدُ بمعناه الأعمُّ المطلقِ من غيرِ قياسِ.

ترجمه

ممکن است توهم شود که: تقسیم موجود مطلق به واحد و کثیر، ایجاب می‌کند کثیر هم، مانند واحد، تحقق داشته باشد، زیرا یکی از اقسام موجود می‌باشد؛ هم‌چنین ایجاب می‌کند کثیر غیر از واحد و جدای از آن باشد، چرا که آنها دو قسم از یک چیزند و دو قسم یک چیز باید مابین و کاملاً جدای از یکدیگر باشند. بنابراین، برخی از موجودات - یعنی کثیر از آن جهت که کثیر است - واحد نخواهد بود و این نقیض این گفتار است که: هر موجودی، واحد است.

پاسخ این توهم آن است که: واحد را دو گونه می‌توان لحاظ کرد: اول آن که آن را به تنهایی مورد توجه قرار دهیم، بدون مقایسه کثیر با آن. در این دیدگاه، واحد شامل کثیر هم می‌گردد، چرا که کثیر نیز، از آن جهت که موجود است، «یکی» است و دارای یک وجود می‌باشد؛ از همین رو معروض عدد قرار می‌گیرد و گفته می‌شود: یک ده تایی، چند ده تایی و یک کثر و چند کثرت. دوم آن که آن را از آن جهت که در مقابل کثیر قرار گرفته، مورد توجه قرار دهیم، که در این صورت مابین با آن خواهد بود.

توضیح آن که: ما همان‌طور که گاهی وجود را از آن جهت که خودش هست و در مقابل مطلق عدم قرار گرفته، مورد توجه قرار می‌دهیم و در نتیجه وجود، عین خارجیت و

جهت ترتب آثار می‌شود و گاهی نیز وجودی را [که در ذهن است در مقایسه با آنچه بیرون از ذهن است] مورد توجه قرار داده و می‌یابیم در یک حالت، آثارش بر آن مترتب می‌گردد و در حالت دیگر آن آثار را ندارد، گرچه واجد آثار دیگری می‌باشد. و بعد آن وجود مقایسه شده را وجود ذهنی به شمار می‌آوریم، که آثار بر آن مترتب نمی‌گردد و آن وجود مقیاس را وجود خارجی محسوب می‌کنیم، که واجد آثار می‌باشد، بدون آن که منافاتی با این سخن داشته باشد؛ که وجود با عینیت و خارجیت برابر است، و عین ترتب آثار می‌باشد.

هم‌چنین ما مفهوم واحد را گاهی به‌طور مطلق و بدون مقایسه با چیزی، مورد توجه قرار می‌دهیم و بعد آن را از جهت مصداق برابر با وجود می‌یابیم و لذا هر چه موجود است از همان جهت وجودیش، «واحد» می‌باشد؛ همین وجود را در ملاحظه دیگر می‌بینیم که در یک حال متصف به وحدت است و در حال دیگر متصف به آن نیست؛ مانند یک فرد انسان و چند فرد انسان که با یک فرد از آن مقایسه شده است و بعد آن وجود مقایسه شده را کثیر به شمار می‌آوریم، کثیری که در مقابل واحدی قرار گرفته است که قسیمش می‌باشد، بدون آن که منافاتی با این سخن ما داشته باشد که: «واحد با موجود مطلق برابر است.» با توجه به آن که مراد از واحد در این سخن معنای گسترده آن می‌باشد که به‌طور مطلق و بدون مقایسه با چیزی ملحوظ است.

شرح و تفسیر

ممکن است توهم شود که آنچه حکما در بحث وحدت و کثرت آورده‌اند، تناقض است، زیرا ایشان از یک سو گفته‌اند: «هر موجودی واحد است.» از سوی دیگر، تصریح کرده‌اند که: «موجود به واحد و کثیر منقسم می‌شود.»^۱ جمع میان این دو

۱. از جمله مؤلفین در نه‌ایة الحکمة در آغاز فصل اول از مرحله هفتم می‌گوید: «ینقسم الموجود الی الواحد والكثیر».

مطلب، جمع میان نقیضین است، زیرا وقتی می‌گوییم: موجود به واحد و کثیر تقسیم می‌شود، لازم‌هاش آن است که دسته‌ای از موجودات، کثیر باشند؛ وگرنه تقسیم موجود به واحد و کثیر نادرست خواهد بود. هم‌چنین لازم‌هاش آن است که آن دسته از موجودات که کثیراند، با آن دسته دیگر که واحداًند، مغایر و مابین باشند، زیرا در هر تقسیمی، قسیم‌ها^۱ مابین یک‌دیگرند. بنابراین، از تقسیم موجود به واحد و کثیر، دو قضیه به دست می‌آید.

۱- بعضی از موجودات کثیراند.

۲- آن دسته از موجودات که کثیراند، واحد نیستند.

نتیجه‌ای که از این دو قضیه گرفته می‌شود، آن است که: بعضی از موجودات واحد نیستند. این قضیه سالبه جزئیة دقیقاً نقیض این قضیه موجهه کلیه است که: «هر موجودی واحد است.»

حاصل آن‌که: نمی‌توان از یک طرف، وحدت را مساوق و مساوی با وجود بدانیم، که لازم‌هاش آن است که هر موجودی واحد باشد؛ از سوی دیگر، موجود را به واحد و کثیر منقسم کنیم، که لازم‌هاش آن است که بعضی از موجودات واحد نباشند. نظیر این اشکال در مورد «خارجیت» نیز بیان شده است. چه فلاسفه از یک سو می‌گویند: وجود مساوق با خارجی بودن است و این مستلزم آن است که هر موجودی خارجی باشد؛ از سوی دیگر، وجود را تقسیم کرده‌اند به وجود خارجی و وجود ذهنی، که لازم‌هاش آن است که بعضی از موجودات خارجی نباشند. هم‌چنین در مورد فعلیت، از یک طرف گفته‌اند: وجود مساوق با فعلیت است و از سوی دیگر وجود را تقسیم می‌کنند به وجود بالفعل و وجود بالقوه. در همه این موارد فلاسفه متهم به تناقض‌گویی شده‌اند.

۱. در هر تقسیمی، اطراف تقسیم نسبت به مَقْسَم، قسم نامیده می‌شوند و نسبت به یک‌دیگر قسیم خوانده می‌شوند؛ مثلاً در تقسیم موجود به واحد و کثیر، واحد و کثیر، دو قسم موجوداند، و هر کدام قسیم یک‌دیگرند.

مساوقت وحدت با وجود منافاتی با تقسیم موجود به واحد و کثیر ندارد

برای برطرف شدن توهم تناقض گویی در سخن فلاسفه، باید به این نکته مهم توجه کنیم که وحدت دو اعتبار دارد:

اعتبار نخست آن است که وحدت را فی نفسه در نظر بگیریم، بدون آن که میان مصادیق آن مقایسه‌ای تحقق پذیرد و بعضی از آنها با بعض دیگر سنجیده شود. در این اعتبار، وحدت، همانند وجود، یک امر نفسی خواهد بود که شیء فی حدّ نفسه و نه در مقایسه با دیگری، به آن متصف می‌گردد. در این لحاظ، واحد مساوق و برابر با موجود می‌باشد و همه مصادیق موجود را اعم از احد و کثیر، در بر خواهد گرفت؛ یعنی اگر خود هر موجودی را در نظر بگیریم و آن را با موجود دیگری مقایسه نکنیم، واحد است و یک موجود می‌باشد؛ حتی اگر کثیر هم باشد، از آن جهت که موجود است، یک واحد کثیر است؛ همان گونه که مؤلف رحمته الله بیان کرده است، کثیر از این جهت، معروض عدد واقع می‌شود؛ چنان که می‌گوییم: یک ده تایی، دو ده تایی، چند ده تایی و این نشان می‌دهد که امر واحد است، زیرا عدد تنها بر آحاد عارض می‌شود.

در این اعتبار، واحد یک مفهوم عام و شامل دارد و چنین نیست که در برابر کثیر و مقابل آن باشد، بلکه کثیر نیز خود یکی از مصادیق واحدی است که این گونه اعتبار شده است. به بیان روشن تر هر کثیری در عین حال که کثیر است، یک جهت وحدت دارد، که به لحاظ آن جهت مصداق واحد می‌باشد و در واقع آن جهت وحدت، یک جهت نفسی برای آن است، اما جهت کثرتش یک جهت قیاسی و اضافی برای آن می‌باشد و این دو جهت، چون یکی نفسی است و دیگری قیاسی هیچ منافاتی با هم ندارند.

اعتبار دوم آن است که وحدت را در مقایسه بعضی از موجودات با بعض دیگر اعتبار کنیم؛ یعنی آن را به عنوان یک وصف اضافی و نسبی در نظر بگیریم؛ توضیح آن که هنگام مقایسه موجودات گوناگون با یکدیگر می‌بینیم که در پاره‌ای از این

موجودات نوعی وحدت و عدم انقسام هست که در پاره‌ای دیگر از موجودات، یافت نمی‌شود؛ مثلاً «یک» دارای نوعی عدم انقسام است، که «ده» فاقد آن می‌باشد. البته اگر همان «ده» را با مجموعه‌ای که از چند تا مجموعه ده‌تایی تشکیل شده بسنجیم، همان معنای عدم انقسام که در واحد نسبت به آن تحقق دارد، در آن نیز نسبت به آن مجموعه‌ها یافت می‌شود.

از این جا دانسته می‌شود که کثرت همه جا یک وصف قیاسی و اضافی و نسبی است. یعنی وصفی است که شیء هنگام مقایسه آن با شیء دیگر - از آن جهت که فاقد نوعی وحدت است که در آن شیء وجود دارد - به آن متصف می‌گردد. این کثرت در برابر اعتبار دوم وحدت، که آن هم یک وصف قیاسی است، قرار دارد و با وحدت به اعتبار نخست آن، که یک وصف نفسی است، هیچ منافاتی ندارد، بلکه کاملاً با آن قابل جمع می‌باشد، چرا که شیء کثیر، اگر چه فاقد مرتبه‌ای از وحدت است که در موجود مقایسه شده با آن تحقق دارد، اما فی حدّ نفسه و از آن جهت که وجود و تحقق دارد، یک واحد موجود می‌باشد.

حال که دانسته شد واحد دو اعتبار دارد: یکی اعتبار فی نفسه آن و دیگری اعتبار آن در مقایسه موجودات با یکدیگر می‌گوییم: تناقضی در گفتار حکما وجود ندارد و قضیه: «بعضی از موجودها واحد نیستند» با قضیه: «هر موجودی واحد است» هیچ منافاتی ندارد و هر دو صادق می‌باشند، زیرا مقصود از «واحد» در قضیه نخست واحد به اعتبار دوم است و مقصود از آن در قضیه دوم اعتبار نخست است. در نتیجه یکی از شرایط تناقض، که همان وحدت محمول است، در این دو قضیه محقق نیست.^۱

۱. صدرالمآلین، در این مقام سخن نغزی دارد که حاصل آن چنین است: وحدت مانند وجود، انحای گوناگونی دارد و هر وحدتی در برابر کثرت خاصی است. وحدت مطلقه در برابر کثرت مطلقه است؛ همان‌گونه که وجود مطلق در برابر عدم مطلق قرار دارد و چنان‌که از عدم مطلق خبری نیست و تحقق آن محال است، تحقق کثرت

مساوق بودن خارجیت با وجود منافاتی با تقسیم وجود به خارجی و ذهنی ندارد

نظیر بیان فوق، در مورد خارجیت نیز می‌آید. ما گاهی موجود را فی حدّ نفسه در نظر می‌گیریم، بدون آن‌که آن را با موجود دیگری مقایسه کنیم و بسنجیم. در این ملاحظه می‌یابیم که هر موجودی در برابر معدوم قرار گرفته و عین خارجیت می‌باشد؛ یعنی چیزی است که منشأ آثار خاصی است و مرتبه‌ای از جهان هستی را به خود اختصاص داده است. هر موجودی اگر این‌گونه لحاظ شود، متصف به خارجیت و منشأ آثار بودن می‌باشد و بلکه حیثیت وجود و هستی اش همان حیثیت خارجیت می‌باشد. لذا فلسفه گفته‌اند: وجود مساوق با خارجیت است.

اما اگر وجودی را با وجودی دیگر مقایسه کنیم، و آن‌گاه ببینیم که یکی از آنها آثاری دارد که دیگری فاقد آن می‌باشد، آن وجود دارای مرتبه‌ای از خارجیت است که دیگری فاقد آن می‌باشد و آن دیگری در مقایسه با وجودی که دارای آن آثار است، فاقد آثار و غیر خارجی (= ذهنی) خواهد بود. پس ذهنی بودن و فاقد آثار بودن یک وصف نسبی و اضافی است و گر نه همان وجود ذهنی، دارای آثار خاص خود بوده و یک وجود خارجی می‌باشد.

مثلاً اگر صورت علمی آتش را با آتشی که در خارج از ذهن تحقق می‌یابد، مقایسه کنیم، می‌بینیم که آن آتش خارجی گرما و روشنائی دارد و هزاران خاصیت بر آن مترتب می‌شود که هیچ یک را صورت علمی آتش ندارد؛ از این رو می‌گوییم: آتش خارجی منشأ آثار بوده و وجود خارجی است، اما آتش ذهنی، منشأ آثار نیست و وجود ذهنی می‌باشد، در حالی که اگر همان آتش ذهنی را اگر فی حدّ نفسه در نظر بگیریم، خواهیم

→ مطلق نیز محال و ممتنع می‌باشد. یعنی محال است وجودی تحقق یابد که فاقد تمام مراتب وحدت باشد. مدعای ما آن است که هر وجودی دارای مرتبه‌ای از وحدت است، اگر چه فاقد مراتبی دیگر از آن باشد و به لحاظ فاقد بودن آن مراتب کثیر خوانده شود. (ر.ک: اسفار، ج ۲، ص ۹۱).

دید که یک کیف نفسانی است که آثار خاص خود را دارد؛ موجب علم و آگاهی نفس می‌گردد، گاهی باعث به جود آمدن ترس و حیرت می‌شود و گاهی موجب پیدایش حرکت و تلاشی می‌شود و آثار فراوانی از این قبیل بر آن مترتب می‌گردد. پس خارجیت دو اعتبار دارد؛ به یک اعتبار مساوق با وجود است و به اعتبار دیگر از اقسام وجود می‌باشد و در برابر ذهنی قرار می‌گیرد. همین سخن در مورد فعلیت نیز می‌آید، که هوشمندی خواننده ما را از تکرار آن بی‌نیاز می‌سازد.

سر مطلب چیست؟

به عقیده علامه رحمته الله سر این که موجود از طرفی به دو قسم منقسم می‌گردد و از طرف دیگر یکی از اقسام اعتبار عامی دارد که مساوق با مطلق وجود بوده و هر دو قسم را در بر می‌گیرد، آن است که وجود یک حقیقت تشکیکی است. همین خصوصیت باعث می‌شود که حقیقت وجود فی نفسها اوصافی چون وحدت و خارجیت و فعلیت داشته باشد و در عین حال وقتی مراتب مختلف آن را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم که برخی نسبت به برخی دیگر فاقد این اوصاف می‌باشد، زیرا بعضی از مراتب ضعیف‌تر از بعضی از مراتب دیگر است و کمالاتی را که در آنها هست فاقد می‌باشد؛ یعنی آن نحوه از وحدت یا فعلیت و یا خارجیتی را که در آن مرتبه هست، ندارد لذا در مقایسه با آن، کثیر یا ذهنی و یا بالقوه می‌باشد. ایشان در تعلیقه خود بر اسفار چنین می‌گویند:

والسر فی جمیع ذلك کون الوجود حقیقة مشککة ذات مراتب قویة و ضعیفة و خالصة و مشوبة، فللحقیقة فی نفسها اوصاف، کالوحدة و الفعلیة و نحوهما، تجری فی جمیع مصادیقها، ثم مقایسه بعض المصادیق الی بعض توجب فقدان الضعیف لما یجده القوی من وصف الحقیقة فانهم ذالك.^۱

۱. تعلیقه بر اسفار، ج ۲، ذیل ص ۹۰.

الفصل الثانی

فی اقسامِ الواحدِ

الواحدُ إمّا حقیقیُّ، وإمّا غیرُ حقیقیُّ. والحقیقیُّ: ما اتصفَ بالوحدةِ بنفسِهِ، من غیرِ واسطَةٍ فی العروضِ، كالانسانِ الواحدِ؛ و غیرُ الحقیقیُّ بخلافِهِ، كالانسانِ والفرسِ المتحدّینِ فی الحيوانیّةِ.

ترجمه

واحد یا حقیقی است و یا غیر حقیقی. واحد حقیقی آن است که خودش واقعاً متصف به وحدت می‌باشد، بدون آن‌که واسطه در عروض و اتصاف داشته باشد؛ [و به عبارت دیگر وحدت را از غیر به عاریت نگرفته است]؛ بر خلاف واحد غیر حقیقی، مانند انسان و اسب، که در حیوانیت «یکی» هستند.

شرح و تفسیر

واحد حقیقی و غیر حقیقی

واحد بر دو قسم است: واحد حقیقی و غیر حقیقی. واحد حقیقی چیزی است که لذاته متصف به وحدت می‌شود؛ یعنی واقعاً و حقیقتاً یکی است، نه آن‌که بالعرض و

مجازاً یکی باشد. به دیگر سخن: واحد حقیقی چیزی است که واسطه در عرض ندارد و اسناد وحدت به آن اسناد حقیقی است و وحدت وصف خودش می باشد، نه وصف برای چیز دیگری که با آن نوعی ارتباط دارد؛ مانند یک قلم، یک کتاب و یک انسان.

اما واحد غیر حقیقی - چنان که از نامش آشکار است - لذاته متصف به وحدت نمی شود، بلکه در این اتصاف نیاز به واسطه در عرض دارد؛ مثلاً انسان و اسب را اگر فی حد نفسه در نظر بگیریم، واقعاً کثیر هستند و نمی توان آنها را حقیقتاً واحد دانست، اما اگر این نکته را در نظر بگیریم که جنس هر دوی آنها حیوان است و حیوانیت یک امر واحد است؛ در این صورت می توان انسان و اسب را به عرض وحدت حیوانیت، واحد دانست؛ یعنی چون حیوان حقیقتاً امر واحدی است و این امر واحد در هر دوی آنها تحقق دارد؛ لذا می توان وصف حیوان را به آن دو نیز سرایت داد و گفت: انسان و اسب یکی می باشند.

تقسیم واحد حقیقی به واحد حق و واحد غیر حق

والواحدُ الحقیقیُّ: إمَّا ذاتٌ متصفَّةٌ بالوحدةِ، وإمَّا ذاتٌ هی نفسُ الوحدةِ؛ الثانی هی الوحدةُ الحقَّةُ، کوحدةِ الصَّرفِ من کلِّ شیءٍ، وإذا كانتْ عینَ الذاتِ، فالواحدُ والوحدةُ فیهِ شیءٌ واحدٌ؛ والأوَّلُ هو الواحدُ غیرُ الحقِّ، کالإنسانِ الواحدِ.

ترجمه

واحد حقیقی نیز یا ذاتی است که متصف به وحدت می باشد و یا ذاتی است که عین وحدت بوده و هیچ مغایرتی با آن ندارد. در صورت دوم آن ذات «وحدت حقه» خواهد بود؛ مانند وحدت چیزی که از غیر خود، هر چه باشد، خالص و مبری می باشد. و چون وحدت عین ذات است، واحد و وحدت در این قسم یک چیز می باشند. و در صورت اول

«واحد غیر حق» خواهد بود؛ مانند: یک انسان.

شرح و تفسیر

اموری که حقیقتاً متصف به وحدت می‌شوند، خود بر دو قسم‌اند. قسم نخست ذاتی است که عین وحدت است؛ یعنی عین وحدت عینی است، نه عین مفهوم ذهنی وحدت. مقصود از وحدت عینی چیزی است که شیء با آن واحد بالذات می‌گردد و مانع وقوع کثرت در آن می‌شود. چنین واحدی را واحد حق و وحدتش را وحدت حقه می‌نامند.^۱ واحدی که عین وحدت است، به گونه‌ای است که کثرت هرگز در آن راه نخواهد یافت. یعنی چون وحدت عین ذات شیء است، کثرت برای آن محال است. وحدتی که صرف از هر حقیقتی از آن برخوردار است، یک وحدت حقه است، زیرا هر حقیقتی، آن‌گاه که صرف و محض باشد و هیچ خلیطی نداشته باشد، عین وحدت بوده و فرض کثرت در آن محال است. قسم دوم واحدی است که وصف وحدت امری زاید بر ذات او است؛ یعنی چیزی است که وحدت بر آن عارض می‌گردد و در اثر عروض وحدت، متصف به واحد می‌شود؛ مانند یک انسان، یک میز و یک صندلی.

یک نکته

آن‌چه در تفسیر واحد حق آوردیم، مطابق با مطلبی است که مؤلف رحمته‌الله در این جا و نیز در *نهایة الحکمة* آورده است و حاصلش آن است که:
اولاً: واحد حق ذاتی است که عین وحدت عینی و خارجی است.

۱. در *نهایة الحکمة* آمده است: «وتسمى وحدته وحدة حقة» اما ظاهر عبارت *بدایة الحکمة* آن است که خود آن ذات، «وحدت حقه» نامیده می‌شود: «الثانی هی الوحدة الحقة». روشن است که هر دو تعبیر بدون هیچ تجاوز و مسامحه‌ای صحیح و دقیق است، چه در این جا واحد و وحدت یکی است.

«واحد غیر حق» خواهد بود؛ مانند: یک انسان.

شرح و تفسیر

اموری که حقیقتاً متصف به وحدت می‌شوند، خود بر دو قسم‌اند. قسم نخست ذاتی است که عین وحدت است؛ یعنی عین وحدت عینی است، نه عین مفهوم ذهنی وحدت. مقصود از وحدت عینی چیزی است که شیء با آن واحد بالذات می‌گردد و مانع وقوع کثرت در آن می‌شود. چنین واحدی را واحد حق و وحدتش را وحدت حقه می‌نامند.^۱ واحدی که عین وحدت است، به گونه‌ای است که کثرت هرگز در آن راه نخواهد یافت. یعنی چون وحدت عین ذات شیء است، کثرت برای آن محال است. وحدتی که صرف از هر حقیقتی از آن برخوردار است، یک وحدت حقه است، زیرا هر حقیقتی، آن‌گاه که صرف و محض باشد و هیچ خلیطی نداشته باشد، عین وحدت بوده و فرض کثرت در آن محال است. قسم دوم واحدی است که وصف وحدت امری زاید بر ذات او است؛ یعنی چیزی است که وحدت بر آن عارض می‌گردد و در اثر عروض وحدت، متصف به واحد می‌شود؛ مانند یک انسان، یک میز و یک صندلی.

یک نکته

آن‌چه در تفسیر واحد حق آوردیم، مطابق با مطلبی است که مؤلف رحمته‌الله در این جا و نیز در *نهایة الحکمة* آورده است و حاصلش آن است که:
اولاً: واحد حق ذاتی است که عین وحدت عینی و خارجی است.

۱. در *نهایة الحکمة* آمده است: «وتسمى وحدته وحدة حقة» اما ظاهر عبارت *بدایة الحکمة* آن است که خود آن ذات، «وحدت حقه» نامیده می‌شود: «الثانی هی الوحدة الحقة». روشن است که هر دو تعبیر بدون هیچ تجاوز و مسامحه‌ای صحیح و دقیق است، چه در این جا واحد و وحدت یکی است.

ثانیاً: واحد حق منحصر در صرف از هر حقیقتی است.

از مطلب دوم، دو نتیجه گرفته می‌شود:

۱- وجودهای خاص خارجی، غیر از وجود واجب تعالی، واحد به حق نیستند،

زیرا آن وجودها، ناقص و آمیخته با اعدام‌اند.

۲- صرف از هر ماهیتی واحد حق می‌باشد؛ مانند ماهیت مجردة انسان.

اما به نظر می‌رسد با توجه به مطلب اول یعنی تعریفی که برای واحد حق بیان شد،

مطلب دوم نادرست است و دو قضیه‌ای که از آن استنتاج می‌شود، هر دو باطل است.

توضیح این‌که: اگر بپذیریم که واحد حق یعنی ذاتی که عین وحدت بوده و ذاتاً

واحد می‌باشد، باید بگوییم همه حقایق وجودی واحد حق می‌باشند، که البته در رأس

همه آنها وجود واجب تعالی است و این بدان خاطر است که حیثیت وحدت همان

حیثیت وجود بوده و رابطه وحدت با وجود، نظیر رابطه تشخیص با وجود است، که

در ذهن دو چیزاند، اما در خارج عین یک‌دیگر می‌باشند. بنابراین، وجودهای امکانی،

اگر چه صرف وجود نیستند، اما عین وحدت می‌باشند.^۱

از سوی دیگر، ماهیت راکه یک امر اعتباری است - حتی اگر به طور صرف و خالی

از هر خلیطی در نظر گرفته شود، نمی‌توان عین وحدت دانست، زیرا وحدت فقط به

۱. صاحب درر الفوائد به این امر تصریح دارد: از آن‌جا که می‌گوید: «بل الوجود مطلقاً، حتی الوجودات الخاصة

واحدة بالوحدة الحقة، ای ذات عین الوحدة، لا ماله الوحدة.» (ج ۱، ص ۳۳۴). و محقق سبزواری در حاشیه

شرح منظومه می‌گوید: «والوجود هو الوحدة القائمة بذاتها. والوحدة هي الوجود، كالشخص. فهذه المفهومات

الثلاثة لها مصداق واحد، هو الوجود الحقيقي.» (الفريدة السادسة، غرر فی تقسیم الوحدة) استاد مصباح نیز با

توجه به همین نکته در تعلیقه بر نهایی می‌گوید: «اذا كانت الوحدة منتزعة من نفس الوجود كان كل وجود عین

الواحد مصداقاً.» البته ایشان در دنباله کلام خود پیشنهاد می‌دهد در تعریف وحدت حقه گفته می‌شود: وحدت

حقه وحدتی است که فرض ثانی برای آن ممتنع و محال است. در این صورت این نوع وحدت منحصر در ذات

واجب تعالی خواهد بود. و چه بسا همین تعریف از کلام مؤلف ^۲ (در فصل دوم از مرحله دوازدهم) استفاده

شده که می‌گوید: «كون الواجب الوجود تعالی حقيقة الوجود، التي لا تانی لها، یتبث وحدانیته تعالی بالوحدة الحقة

التي يستحيل معها فرض التکثر فيها.»

وجود است و وحدت هر چیز دیگری غیر از وجود به واسطه وجود می‌باشد.

تقسیم واحد غیر حق به واحد خصوصی و واحد عمومی

والواحد بالوحدة غیر الحقّة: إمّا واحد بالخصوص، وإمّا واحد بالعموم؛ والأوّل هو الواحد بالعدد، وهو الذي يفعل بتكرّره العدد؛ والثاني كالنوع الواحد والجنس الواحد.

ترجمه

واحدی که وحدتش غیر حقه می‌باشد، یا واحد خصوصی است، یا واحد عمومی. واحد خصوصی همان واحد عددی است، که با تکرار خود، عدد را می‌سازد و واحد عمومی، مانند نوع واحد و جنس واحد می‌باشد.

شرح و تفسیر

واحدی که وحدتش غیر حقه است، بر دو قسم است:

۱- واحد خصوصی یا شخصی؛ واحد خصوصی همان واحد عددی است که می‌تواند تکرار شود و از تکرار آن محالی لازم نمی‌آید. در اثر تکرار این واحد، عدد ساخته می‌شود. بنابراین، واحد عددی مبدأ اعداد است، اگر چه خودش در اصطلاح فلاسفه، عدد نیست.

۲- واحد عمومی؛ و آن چیزی است که اگر چه حقیقتاً واحد است، اما افراد متعدد و اشیای فراوانی را تحت پوشش خود قرار می‌دهد؛ یعنی واحد عمومی در عین حال که یک چیز است، سعه و گستره‌ای دارد که کثیر را در خود می‌گنجاند؛ مانند ماهیت انسان، که واقعاً یک ماهیت است، اما افراد متعددی دارد و یا ماهیت حیوان، که یک ماهیت است، اما انواع متعددی دارد.

در این موارد، اگر خود آن امر جامع را متصف به وحدت کنیم، این اتصاف حقیقی

خواهد بود، ولی اگر کثرت مندرج در آن جامع را به اعتبار وحدت جامع، متصف به وحدت کنیم، این اتصاف غیر حقیقی خواهد بود؛ مثلاً اتصاف حیوان به وحدت یک اتصاف حقیقی است و حیوان یک واحد جنسی می‌باشد، اما اتصاف انسان و اسب به وحدت، در آن جا که گفته می‌شود: انسان و اسب در حیوانیت یکی هستند، یک اتصاف مجازی است و به آن واحد بالجنس گفته می‌شود. از این جا فرق میان واحد غیر حقیقی با واحد عمومی، که یکی از اقسام واحد حقیقی است، دانسته می‌شود.

اقسام واحد خصوصی

و الواحدُ بالخصوصِ: إمّا أن لا ینقسمَ من حیثِ الطبیعةِ المعروضةِ للوحدةِ أيضاً، كما لا ینقسمُ من حیثِ وصفِ وحدتیه، وإمّا أن ینقسمَ؛ والأوّلُ: إمّا نفسُ مفهومِ الوحدةِ وعدمِ الانقسامِ، وإمّا غیره، و غیره، إمّا وضعیُّ كالنقطةِ الواحدةِ، وإمّا غیرُ وضعیِّ، كالمفارقِ، وهو: إمّا متعلقٌ بالمادّةِ بوجهٍ، كالنفسِ؛ وإمّا غیرُ متعلقٍ، كالعقلِ.

و الثانی، وهو الذی یقبلُ الانقسامَ بحسبِ طبیعتهِ المعروضةِ: إمّا أن یقبله بالذاتِ، كالمقدارِ الواحدِ؛ وإمّا أن یقبله بالعرضِ، كالجسمِ الطبیعیِ الواحدِ من جهةِ مقداره.

ترجمه

واحد خصوصی یا، همان‌طور که از جهت وصف وحدتش قابل انقسام نیست، از جهت طبیعت معروض وحدت هم تقسیم نمی‌شود و یا آن‌که تقسیم می‌شود. قسم اول نیز با خود مفهوم وحدت و عدم انقسام است و یا غیر آن؛ و اگر غیر آن باشد، یا وضع خارجی دارد [و قابل اشاره حسی می‌باشد]. مانند یک نقطه و یا چنین نیست؛ مانند موجودات مجرد، که این قسم نیز یا به نوعی ارتباط با ماده دارد، مانند نفس، یا ندارد، مانند عقل.

و قسم دوم یعنی آن‌چه به لحاظ موصوف وحدت قابل انقسام می‌باشد، یا ذاتاً چنین است؛ مانند یک مقدار و یا بالعرض و به واسطه دیگری؛ مانند یک جسم طبیعی که از

جهت مقدارش قابل انقسام می‌باشد.

شرح و تفسیر

اقسام واحد خصوصی یا واحد شخصی به شرح زیر است:

۱- واحدی که نه تنها به لحاظ وصف و حدتش انقسام‌پذیر نیست، بلکه به لحاظ موصوف به وحدت نیز قابل انقسام نمی‌باشد. این خود دارای چند قسم است:
الف: این که موصوف به وحدت همان خود وحدت باشد، زیرا همان‌گونه که وجود، خودش ذاتاً موجود است، وحدت نیز ذاتاً واحد است. پس در مورد وحدت، وصف و موصوف یکی است. این وحدت همان مبدأ اعداد است.

ب: این که موصوف به وحدت خود وحدت نباشد و در عین حال دارای وضع باشد، یعنی بتوان به آن اشاره حسی نمود و مثلاً گفت: در طرف چپ یا راست است و یا بالا و پایین است؛ مانند نقطه. نقطه چیزی است که نه تنها از آن جهت که واحد است، انقسام‌پذیر نیست، بلکه به لحاظ خودش، یعنی موصوف به وحدت نیز قابل انقسام نمی‌باشد، زیرا فاقد بُعد و امتداد است و در عین حال دارای وضع است.

ج: این که موصوف به وحدت خود وحدت نباشد و دارای وضع هم نباشد؛ یعنی نتوان به آن اشاره حسی کرد، که طبعاً غیر مادی خواهد بود، اما در عین حال نوعی تعلق به ماده دارد و این همان نفس است، که خودش، چون مجرد است، غیر قابل انقسام بوده و قابل اشاره حسی نیز نمی‌باشد.

د: این قسم همانند قسم پیشین است، با این تفاوت که موصوف به وحدت هیچ تعلقی به ماده ندارد و مجرد تام می‌باشد.

۲- واحدی که، اگر چه به لحاظ وصف و حدتش قابل انقسام نیست، اما به لحاظ طبیعت موصوف به وحدت، قابل انقسام می‌باشد و این قسم نیز به نوبه خود بر دو قسم است:

الف: چیزی که ذاتاً قابل انقسام می‌باشد. کمیات همگی از این قبیل‌اند. هر کمیتی، اگرچه امر واحد است و از آن جهت که واحد است، قابل انقسام نمی‌باشد، اما خودش متشکل از اجزای بالقوه یا بالفعل است و از این جهت قابل انقسام و یا منقسم می‌باشد. ب: چیزی که بالتبع انقسام می‌پذیرد؛ مانند جسم طبیعی که به تبع انقسام جسم تعلیمی که بر آن عارض می‌گردد، منقسم می‌شود.

چند نکته

۱- مقصود از طبیعت معروض وحدت در جمله: «أما لا ينقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة»، همان شیء موصوف به وحدت است، نه چیزی که وحدت در خارج بر آن عارض می‌شود، زیرا وحدت وصفی است که در خارج عین موصوف می‌باشد و به اصطلاح از معقولات ثانی فلسفی است. البته نزد شیخ الرئیس و پیروان او، وحدت یک عرض است که بر موضوع خود عارض می‌گردد، اما مؤلف رحمته این مبنا را قبول ندارد.

۲- در عبارت: «والاول اما نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام» مقصود از مفهوم همان وصف است و گر نه مفهوم وحدت، مانند دیگر مفاهیم، یک امر مجرد است و در قسمت «د» قرار می‌گیرد.

۳- اگر واحد حق عبارت است از ذاتی که نفس وحدت می‌باشد، چنان‌که در تعریف مؤلف رحمته آمده، خود وحدت را نیز باید واحد حق به شمار آوریم، نه واحد غیر حق، آن‌گونه که در کلام مؤلف و نیز در شرح منظومه آمده است. و شاید به همین جهت استاد مظهري تقسیمات واحد را به گونه‌ای دیگر بیان کرده است. ایشان می‌گوید:

اگر وحدت حقیقی باشد یا این است که واحد عین وحدت است، یا واحد غیر وحدت است و به عبارت دیگر: یا صفت و موصوف یکی هستند و یا صفت و موصوف دو چیز هستند. حال اگر واحد عین وحدت باشد، این هم بر دو قسم است:

یا حقیقتش عین حقیقت وحدت است، یا مفهومش عین مفهوم وحدت است. اگر مفهومش عین مفهوم وحدت باشد، خود مفهوم وحدت است و اگر حقیقتش عین حقیقت وحدت باشد، این را وحدت حقه حقیقیه می‌گویند که در ذات حق تعالی است.^۱

۴- مقصود از «بالعرض» در عبارت: «و اما ان یقبله بالعرض، کالجسم الطبیعی الواحد من جهة مقداره» همان بالتبع است، زیرا جسم طبیعی حقیقتاً منقسم می‌شود نه مجازاً، اما این انقسام به تبع انقسام مقدار و کمیتش است.

اقسام واحد عمومی

و الواحد بالعموم: إمّا واحد بالعموم المفهومی، وإمّا واحد بالعموم بمعنی السعة الوجودیة؛ والأول إمّا واحد نوعی، كوحدة الانسان؛ وإمّا واحد جنسی، كوحدة الحيوان؛ وإمّا واحد عرضی، كوحدة الماشی والضاحك. والواحد بالعموم، بمعنی السعة الوجودیة، كالوجود المنبسط.

ترجمه

واحد عمومی نیز یا عمومیتش مفهومی است (واحد به عمومی مفهومی) و یا عمومیت آن به معنای سعه و گستره وجودی می‌باشد. در صورت اول نیز با واحد نوعی است، مانند وحدت انسان. و یا واحد جنسی است، مانند وحدت حیوان و یا واحد عرضی است، مانند وحدت رونده و خندان.

و نمونه قسم دوم یعنی واحد عمومی به معنای گسترده‌گی وجودی، وجود منبسط می‌باشد [که همان فیض گسترده الهی است، که با آن که یکی است، با مراتب مختلفش همه موجودات را در بر می‌گیرد].

شرح و تفسیر

گفتیم واحد عمومی، چیزی است که در عین وحدت و یگانگی، امور متعدد و کثیری را در بر می‌گیرد؛ یعنی یک چیز است که اشیا ی گوناگونی را شامل است. واحد عمومی بر دو قسم است:

۱- واحد به عموم مفهومی؛ یعنی یک مفهوم واحد که کلیت دارد و شامل افراد متعددی می‌شود. این خود بر سه قسم است:

الف: واحد نوعی و آن در جایی است که مفهوم واحد مورد نظر تمام ذاتیات افراد و مصادیقش را منعکس می‌سازد؛ مانند انسان.

ب: واحد جنسی و آن در جایی است که مفهوم واحد مورد نظر تنها قسمتی از ذاتیات افراد و مصادیقش را حکایت می‌کند؛ مثلاً حیوان یک واحد جنسی است.

ج: واحد عرضی؛ واحد عرضی مفهومی است که بیان‌گر ذات و ذاتیات مصادیق خودش نیست؛ مانند رونده و خندان.

۲- واحد به عموم سعی؛ مانند وجود منبسط. وجود منبسط - که به آن فیض مقدس، نفس رحمانی، لاشروط قسمی و موجود مطلق مقید به عموم و اطلاق انبساطی نیز گفته می‌شود - یک اصطلاح عرفانی است. مقصود از آن تجلی افعالی خداوند است؛ یعنی همان ظهور ذات متعالی الهی در هر یک از مظاهر ماهیات امکانی، که هر یک با وجود خاص خود موجوداند. به دیگر سخن: وجودی است گسترده بر همه ماهیات، اعم از جواهر و اعراض.

واحد غیر حقیقی و اقسام آن

والواحدُ غیرُ الحقیقیِّ: ما اتصفَ بالوحدةِ بعرضٍ غیره، بأنَّ يتحدَّ نوعَ اتحادٍ مع واحدٍ حقیقیِّ؛ کزید و عمرو، فانهما واحدٌ فی الانسان؛ والانسانُ والفرسُ، فانهما واحدٌ فی

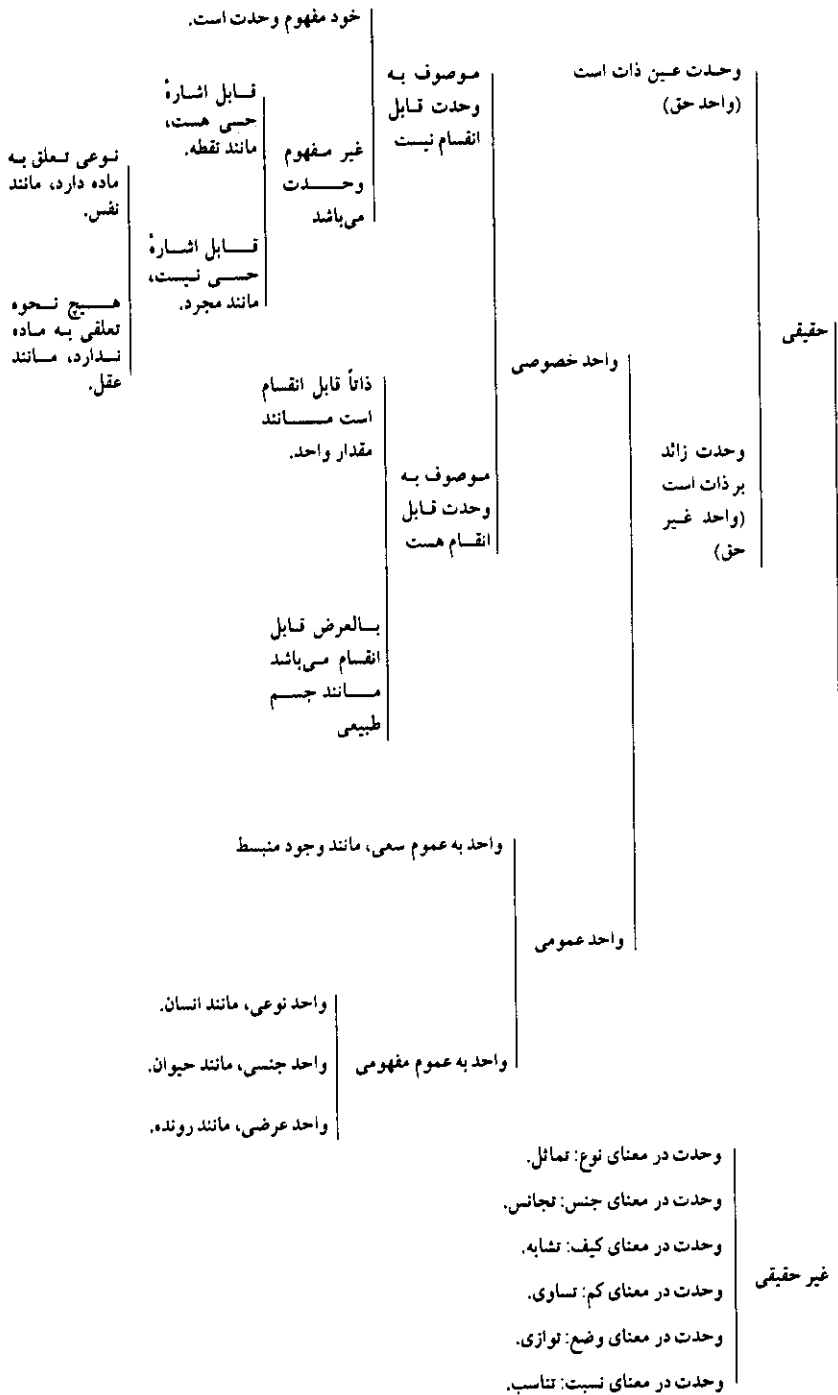
الحيوان. وتختلفُ أسماءُ الواحدِ غيرِ الحقيقيِّ باختلافِ جهةِ الوحدةِ بالعرضِ؛ فالوحدةُ في معنى النوعِ، تُسمَّى تماثلاً، وفي معنى الجنسِ، تجانساً؛ وفي الكيفِ، تشابهاً؛ وفي الكلمِ، تساوياً؛ وفي الوضعِ، توازياً؛ وفي النسبةِ، تناسباً. ووجودُ كلِّ من الأقسامِ المذكورةِ ظاهرٌ؛ كذا قرّروا.

ترجمه

و اما واحد غير حقیقی چیزی است که به واسطه شیء دیگری متصف به وحدت می‌گردد؛ به این صورت که یک نوع اتحادی با واحدی حقیقی پیدا می‌کند. چون تقی و نفی که در انسانیت یکی هستند و انسان و اسب که در حیوانیت یکی می‌باشند. وحدت غیر حقیقی در اثر اختلاف جهت و حدّ عرضی آن، نام‌های متفاوتی پیدا می‌کند، به این شرح که: وحدت در معنای نوع، «تماثل» و وحدت در معنای جنس، «تجانس» و در کیف، «تشابه» و در کم، «تساوی» و در وضع، «توازی» و در نسبت «تناسب» نام دارد. وجود هر یک از این اقسام بیان شده، روشن است. اینها مطالبی است که حکما در بحث اقسام واحد آورده‌اند.

شرح و تفسیر

توضیح واحد غیر حقیقی پیش از این بیان شده و نیازی به تکرار آن نیست. در این جا فقط این نکته را تذکر می‌دهیم که فرق میان واحد عمومی با واحد غیر حقیقی در آن است که در واحد عمومی وحدت به همان مورد اشتراک و جامع نسبت داده می‌شود و در واحد غیر حقیقی، وحدت به امور کثیری که تحت آن جامع قرار دارند، اطلاق می‌شود؛ مثلاً در واحد عمومی گفته می‌شود انسان واحد نوعی و حیوان واحد جنسی است، اما در واحد غیر حقیقی گفته می‌شود: حسن و حسین واحد بالنوع و انسان و اسب واحد بالجنس هستند.



الفصل الثالث

الهوهويّةُ وهو الحملُ

من عوارضِ الوحدةِ، الهوهويّةُ؛ كما أنّ من عوارضِ الكثرةِ، الغيريّةُ. ثم الهوهويّةُ: هي الاتحادُ في جهةٍ ما، مع الاختلافِ من جهةٍ ما؛ وهذا هو الحملُ؛ ولازمُهُ صحّةُ الحملِ في كلِّ مختلفينِ بينهما اتحاداً؛ لكنّ التعارفُ خصّ إطلاقَ الحملِ على موردينِ من الاتحادِ بعد الاختلافِ.

ترجمه

یکی از عوارض و لوازم وحدت «این همانی» است؛ همان طور که مغایرت [و دو یا چندگانگی] از لوازم کثرت می باشد.

«این همانی» همواره دارای یک جهت اتحاد و نیز یک جهت اختلاف می باشد و عبارت دیگری است از حمل؛ از این رو هرگاه دو چیز مختلف در یک جهت اتحاد داشته باشند، باید حمل صحیح باشد. اما معمول و متعارف آن است که حمل را فقط بر دو مورد از موارد اتحاد بعد از اختلاف به کار می برند.

شرح و تفسیر

هوهویت و حمل

«هوهویت» مصدر جعلی است که از «هوهو» به معنای «او اوست» گرفته شده و

معادل فارسی آن «این همانی» است؛ حَمَل در لغت به معنای بار و بارداشتن و بار کردن می‌آید.

اما در اصطلاح، هوهویت و حمل هر دو به معنای اتحاد دو چیز است؛ یعنی اتحاد دو امری که یک نحوه اختلاف و کثرت میانشان برقرار است، ولو به اعتبار^۱ البته باید توجه داشت که قوام هوهویت و حمل به همان اتحاد است و اعتبار کثرت و مغایرت تنها از آن روست که یک نحوه دوگانگی به وجود آید تا این رابطه و نسبت، که تنها میان دو طرف برقرار می‌گردد، بتواند میان آن دو برقرار شود.

در این جا باید یادآور شد که هر یک از هوهویت و حمل، گاهی به معنای «حکم به اتحاد دو چیز» به کار می‌روند؛ یعنی حکم به این که «این آن است». در این صورت، حمل از معقولات ثانی منطقی خواهد بود، زیرا حکم اختصاص به قضیه دارد، که از مفاهیم ذهنی است؛ مثلاً در آن جا که از صحت و عدم صحت حمل سخن به میان می‌آید؛ روشن است که مقصود نفس «اتحاد دو چیز» نیست، بلکه مراد «حکم به اتحاد دو چیز» است، زیرا صحت و عدم صحت و تصدیق است، نه وصف واقیعت خارجی^۲.

۱. مرحوم آملی در درر الفوائد می‌گوید: حمل و هوهویت دو اصطلاح دارد که یکی اعم از دیگری است. اصطلاح نخست آن همان مطلق اتحاد دو امر مختلف است و معنای اخص آن اتحاد دو امر در وجود و در هستی است، که شامل حمل شایع و حمل اولی هر دو می‌شود، زیرا در حمل اولی که دو چیز اتحاد در مفهوم و ماهیت دارند، قهراً اتحاد در وجود نیز دارند. مؤلف^۱ در فصل چهارم از بخش اول، در ضمن برهان دومی که بر اصالت وجود آورده است، به این معنای دوم اشاره کرده است: آن جا که می‌گوید: «فلم يتحقق الحمل الذي هو الاتحاد في الوجود».

۲. در کلام مؤلف^۲ هر دو اطلاق وجود دارد؛ مثلاً در آن جا که می‌گوید: «لازمه صحة الحمل في كل مختلفين بينهما اتحاد ما» مقصود معنای دوم حمل است و آن جا که می‌گوید: «لكن التعارف خص اطلاق الحمل على موردین من الاتحاد بعد الاختلاف» مقصود معنای نخست آن است.

«هوهویت» از عوارض وحدت است

یکی از عوارض ولو احق ذاتی وحدت، این همانی و هوهویت^۱ است؛ یعنی هر کجا وحدت باشد، این همانی نیز هست و جایی که وحدت به هیچ نحو تحقق نداشته باشد، این همانی نیز نخواهد بود، زیرا چنان که دانستیم، قوام هوهویت به «اتحاد» است و اتحاد جز با وجود امر واحد و یگانه‌ای، که مایه ارتباط میان دو امر مختلف می‌گردد، میسر نمی‌باشد؛ مثلاً آن جا که گفته می‌شود: «حسن عالم است» یک وجود واحد و یگانه است که دو مفهوم بر آن منطبق می‌گردد و همین وجود واحد موجب اتحاد میان آن دو مفهوم می‌گردد و اگر آن وجود واحد نباشد، هرگز اتحادی میان آن دو برقرار نخواهد بود؛ چنان که شیخ اشراق می‌گوید:

از لواحق و عوارض واحد، این همانی است؛ یعنی این که یک ذات واحد دو اعتبار داشته باشد و گفته شود: دارنده این اعتبار، بعینه دارنده اعتبار دوم است؛ مثل این که می‌گوییم: قائم همان طویل است.^۲

از سوی دیگر، غیریت و «این نه آنی» از عوارض و احکام کثرت است. در جایی که کثرت حاکم است، به لحاظ کثرتی که وجود دارد، مغایرت و انفکاک وجدایی برقرار خواهد بود.

در این قسمت مؤلف رحمته‌الله به مطلب دیگری نیز اشاره دارند و آن این که هر کجا دو امر مختلف با یک دیگر اتحاد داشته باشند، این همانی برقرار است و می‌توان گفت: «این آن است.» شرح این قسمت پس از بیان حمل اولی و حمل شایع، خواهد آمد.

۱. در این جا معنای نخست هوهویت مراد است، یعنی «اتحاد دو امر مختلف».

۲. تلویحات، ص ۲۷.

حمل ذاتی اولی

أحدهما: أن يتحدَّ الموضوعُ والمحمولُ مفهوماً و ماهيةً، ويختلفا بنوع من الاعتبار؛ كالإختلافِ بالاجمالِ والتفصيلِ في قولنا: «الإنسانُ حيوانٌ ناطقٌ»، فإنَّ الحدَّ عينُ المحدودِ مفهوماً، وإنَّما يختلفانِ بالاجمالِ والتفصيلِ؛ وكالاختلافِ بفرضِ انسلابِ الشيءِ عن نفسه، فتغايرُ نفسهُ نفسه، ثم يُحمَلُ على نفسه لدفعِ توهمِ المغايرةِ، فيقالُ «الإنسانُ إنسانٌ» ويسمى هذا الحملُ بـ«الحملِ الذاتيِ الأوَّلِي».

ترجمه

۱ - موردی که موضوع و محمول، مفهوماً و به لحاظ ماهیت متحدند و فقط یک نوع اختلاف اعتباری با یک دیگر دارند؛ مانند اختلاف در اجمال [= ابهام] و تفصیل [= وضوح] در قضیه: «انسان حیوان ناطق است.» چرا که مفهوم معرف [= شناساننده] همان مفهوم معرف [= شناخته شده] می باشد و اختلاف آن دو فقط در اجمال و تفصیل می باشد. و نیز مانند اختلاف حاصل از فرض نفی چیزی از خودش، که باعث مغایرت یک شیء با خودش می شود و بعد برای دفع توهم دوگانگی بر آن حمل می گردد و گفته می شود: انسان، انسان است. این نوع حمل، حمل ذاتی اولی^۱ نامیده می شود.

شرح و تفسیر

چنانکه گذشت، حمل عبارت است از اتحاد و امر مختلف. در صورتی که دو چیز اتحادشان در مفهوم و ماهیت باشد و اختلافشان در اموری مانند اجمال و تفصیل بوده باشد، حمل میان آنها حمل ذاتی اولی نامیده می شود. مفاد و مضمون حمل ذاتی اولی

۱. آن را «ذاتی» می نامند، چرا که محمول در آن حمل، ذاتی موضوع می باشد و به آن اولی گویند، به دلیل آنکه این حمل از بدیهیات اولیه می باشد که تصدیق به آنها جز تصور موضوع و محمول، نیازی به چیز دیگری ندارد. (مؤلف)

آن است که مفهوم و ماهیت موضوع همان مفهوم و ماهیت محمول است و به طور خلاصه مفاد آن اتحاد موضوع و محمول در مفهوم است. در این جا نمونه‌هایی از حمل ذاتی اولی را یاد آور می‌شویم:

۱- حمل حدّ تام بر محدود؛ مانند: «انسان حیوان ناطق است.» و «خط کمیت متصل قارالذات یک بعدی است.» در تمام این موارد مفهوم موضوع همان مفهوم محمول است و اختلاف میان آن دو تنها در اجمال و تفصیل است؛ یعنی محدود و معرّف به نحو اجمال و سر بسته بر یک ماهیت دلالت دارد. اما حدّ تام، آن ماهیت را به نحو باز و گشوده بیان می‌کند.

۲- حمل جنس بر نوع؛ مانند: «انسان حیوان است.» و «خط کمیت متصل است.» به عقیده مؤلف رحمته مفهوم جنس همان مفهوم نوع است و اختلافشان تنها در ابهام و عدم ابهام می‌باشد، زیرا چنان‌که در بخش پنجم گذشت، جنس همان نوع است که به شرط ابهام اعتبار شده است. و نوع همان جنس است در صورتی که لا بشرط ابهام اعتبار شود. البته فلاسفه دیگر این نوع حمل را، حمل شایع صناعی می‌دانند.

۳- حمل فصل بر نوع؛ مانند: «انسان ناطق است.» نزد مؤلف رحمته مفهوم فصل همان مفهوم نوع است و اختلاف میان آن دو تنها در تحصیل و عدم تحصیل می‌باشد؛ بدین صورت که اعتبار فصل به شرط تحصیل است، اما نوع لا بشرط از تحصیل می‌باشد.

۴- حمل شیء بر خودش؛ مانند: انسان انسان است. مغایرتی که در این قسم از حمل اولی میان موضوع و محمول برقرار است، یک مغایرت توهمی است؛ یعنی در جایی که ممکن است توهم شود انسان انسان نباشد، گفته می‌شود: «انسان انسان است»؛ و لذا مؤلف رحمته می‌گوید: «اختلاف در این جا به واسطه فرض این‌که شیء خودش خودش نیست، به وجود می‌آید.»

دو نکته

نکته اول: صحت حمل شیء بر خودش، متوقف بر آن نیست که توهم سلب شیء از خودش شود، زیرا مغایرت و اختلافی که برای حمل بدان نیازمندیم و مصحح حمل می‌باشد، در مورد حمل شیء بر خودش با اعتبار عقل حاصل می‌گردد؛ بدین صورت که عقل مثلاً مفهوم انسان را یک بار لحاظ کرده و آن را موضوع قرار می‌دهد و آن‌گاه دوباره آن را لحاظ کرده و محمول قرارش می‌دهد و مقصود از این‌که گفته می‌شود اختلاف در قضیه: «انسان انسان است» یک اختلاف اعتباری است، همین است.^۱

مطلبی که مؤلف رحمته به آن اشاره کرده است شرط مفید بودن حمل است، نه شرط صحت آن؛ یعنی برای آن‌که قضیه: «انسان انسان است» دارای فایده‌ای باشد، باید مخاطب امکان سلب شیء از خودش را توهم کرده باشد و این قضیه در مقام دفع آن توهم ذکر شود.^۲

۱. از این جا دانسته می‌شود که مغایرت و اختلاف در حمل به معنای دوم آن یعنی «حکم به اتحاد دو چیز»، معتبر است، اما در حمل به معنای نخست آن، که همان هوویت نفس الامری و اتحاد واقعی است، کثرت معتبر نیست و لذا در جایی که وحدت صرف حاکم است، در واقع اتم مصادیق هوویت برقرار می‌باشد؛ کثرت در جایی لازم است که بخواهیم حکم به این کنیم که «این آیه آن است»، نه در خود اتحاد واقعی و نفس الامری. در واقع اتحادی که در هوویت مطرح است، معنایی اعم از وحدت دارد، لذا شامل یگانگی یک چیز با خودش نیز می‌گردد و بلکه این مورد از یگانگی اتم مصادیق هوویت است. استاد مظهري در این باره می‌گوید: «امثال شیخ که تصریح می‌کنند که در هوویت و حمل و وحدت من جهة و کثرت من جهة شرط است... مقصودشان این نیست که شرط صحت حمل و صحت هوویت کثرت من جهة و وحدت من جهة می‌باشد، بلکه مقصودشان شرط مفید بودن است... پس ما باید در باب هوویت قبول کنیم که اظهار مصادیق هوویت، حمل شیء بر نفس می‌باشد (درسهای الهیات شفا، ج ۱، ص ۲۶۹).

۲. و از این روست که محقق سبزواری پس از آن که در مورد حمل اولی می‌گوید: «مفاده ان الموضوع نفس مفهوم

نکته دوم: مؤلف رحمته در نه‌ایه الحکمة می‌گوید: از آن‌جا که حمل اولی ذاتی گاهی در مورد وجود عینی و خارجی اعتبار می‌شود، بهتر است به جای این‌که بگوییم: «حمل اولی ذاتی عبارت است از اتحاد موضوع و محمول در مفهوم» بگوییم: «حمل اولی ذاتی عبارت است از اتحاد موضوع و محمول در ذات». زیرا ذات همان هویت است و شامل وجود عینی نیز می‌گردد، بر خلاف مفهوم که اختصاص به وجود ذهنی دارد. نکته سوم: وجه نام‌گذاری این نوع حمل به حمل ذاتی اولی آن است که در این حمل دو خصوصیت وجود دارد: یکی آن‌که محمول در تمام اقسام این حمل همان ذات موضوع است؛ خواه محمول حدّ تام موضوع باشد، یا جنس و یا فصل آن باشد و یا عیناً خود موضوع باشد و دوم آن‌که قضایایی که در این مورد تشکیل می‌شود، بدیهی اولی هستند؛ یعنی اگر موضوع و محمول آن تصور شود، انسان خود به خود به آن تصدیق خواهد کرد، چرا که حمل در این قضایا در واقع از باب حمل شیء بر خودش است که امری بدیهی و ضروری است، به لحاظ ویژگی اول این حمل را ذاتی و به لحاظ ویژگی دوم آن را اولی می‌گویند.

نکته چهارم: در حمل اولی ذاتی علاوه بر اتحاد در مفهوم، اتحاد در وجود و هستی هم برقرار می‌باشد. در واقع تفاوت این حمل با حمل شایع در آن است که در حمل شایع فقط اتحاد در وجود است، اما در حمل اولی علاوه بر اتحاد در وجود، اتحاد در مفهوم نیز برقرار می‌باشد.^۱

→ المحمول ذاتاً و ماهیةً و لكن بعد ان يلحظ نحو من التغيرات» در تعلیقه‌ای که بر این قسمت دارد، می‌گوید: «لیفید الحمل، اذ لکونه ضروریاً بمعنیه، ای واجباً و بدیهیاً، یترائی انه لا یفید. لکن لیس لذلك، اذ یفید فائدة معتدلاً بها. فان قولک «الانسان انسان» فی المقامین بمنزلة ان یقال: الانسان الذی یجوز عند السائل ان یفقد نفسه، حیث ان سؤاله فی قوة هذا التجویز، هو الانسان الذی هو واجد نفسه، ممتنع الفقدان لنفسه». (شرح منظومه، فریده ششم، غرر فی الحمل و تقسیمه).

۱. و از این روست که محقق سبزواری در شرح منظومه می‌گوید: «مفاده [ای مفاد الحمل الاولی] ان الموضوع نفس مفهوم المحمول ذاتاً و ماهیةً لا وجوداً فقط، کما فی الحمل الشایع».

حمل شایع صناعی

وثانیهما: أن یختلف أمرانِ مفهوماً ویتحداً وجوداً، کقولنا: «الإنسانُ ضاحكٌ» و«زیدٌ قائمٌ»؛ ویسمی هذا الحملُ بـ«الحملِ الشایعِ الصناعی».

ترجمه

۲- این که دو چیز از نظر مفهوم مختلف بوده، اما یک هستی داشته باشند؛ مانند: «انسان خندان است»، این نوع حمل، حمل شایع صناعی^۱ نامیده می‌شود.

شرح و تفسیر

قسم دوم حمل، حمل شایع صناعی است؛ و آن در جایی است که مفهوم و ماهیت موضوع و محمول متفاوت و مختلف است، اما در وجود و هستی بایکدیگر اتحاد و یگانگی دارند؛ یعنی یک وجود است که هر دو مفهوم از آن انتزاع می‌شود. برخی از موارد حمل شایع صناعی عبارت است از:

۱- حمل ماهیت جوهری بر فردش؛ مانند: حسن انسان است.

۲- حمل مفهوم عرضی بر جوهر؛ مانند: زغال سیاه است.

۳- حمل یک مفهوم عرضی بر مفهوم عرضی دیگر؛ مانند: خندان رونده است.

وجه نام‌گذاری این حمل، قضایایی که در میان مردم ردّ و بدل می‌شود، قضایایی است که تنها بیانگر اتحاد موضوع و محمول در وجود می‌باشد. ثانیاً: تمام قضایایی که مسائل علوم و صناعات گوناگون را تشکیل می‌دهد، مشتمل بر این نوع حمل است، زیرا در هر علمی از عوارض ذاتی موضوع آن علم گفت و گو می‌شود و عرض ذاتی،

۱. این حمل را حمل شایع می‌گویند، چون در گفت و گوها شیوع و رواج دارد و به آن صناعی گفته می‌شود، چرا که این نوع حمل در علوم و فنون مختلف رایج و مستعمل است.

محمولی بیرون از ذات موضوع است که بدون واسطه در عروض بر آن حمل می‌گردد؛ لذا حملش بر آن به صورت حمل شایع می‌باشد.

عدم انحصار حمل در حمل اولی و حمل شایع

نکته مهمی که پیش از این، بدان اشاره شد و تفصیل آن به پایان فصل موكول شد، این است که حمل بر خلاف آنچه شهرت یافته است، اختصاص به حمل اولی و حمل شایع ندارد، زیرا چنانکه گفتیم حمل عبارت است از «اتحاد دو امر مختلف». و لذا هر جا دو چیز مغایر و مختلف داشته باشیم که نوعی اتحاد و یگانگی با هم داشته باشند، هوویت برقرار است و می‌توان حکم به اتحاد آن دو کرد.

توضیح مطلب آن است که در حمل اولی دو چیز هست که اتحاد در مفهوم دارند، یعنی مفهومشان واحد است و در حمل شایع دو چیز داریم که اتحاد در وجود دارند، یعنی وجودشان یکی است؛ همین «مشترک بودن دو چیز در یک چیز» مصحح و مجوز آن است که بگوییم: «این آن است». در حمل اولی معنای این عبارت آن است که: «این آن است در مفهوم» و در حمل شایع معنایش آن است که: «این آن است در وجود». اما باید دانست که مابه‌الاتحاد و مابه‌الاشتراک منحصر در وجود و مفهوم نیست، بلکه امور دیگر نیز می‌تواند باشد؛ مثلاً حسن و حسین در عوارض شخصی اختلاف دارند، اما در ماهیت انسان مشترک و متحداند؛ یعنی در این دو شخص یک ذات و یک ماهیت تحقق دارد؛ لذا می‌توان گفت: «حسن حسین است» اما معنای این عبارت آن است که «حسن حسین است در انسانیت» هم چنین در مورد انسان و اسب می‌تواند گفت «انسان اسب است در حیوانیت».^۱

۱. ر.ک: شرح منظومه، فریده ششم، غرر فی الحمل و تقسیمه. محقق سبزواری در یکی از تعلیقات خود بر این قسمت از شرح منظومه می‌گوید: «فکما ان الضاحک و الکاتب متخالفان ماهیه، متحدان وجوداً، ولذلك یحمل

از این جا دانسته می‌شود که حمل معلول بر علت - که حمل رقیقت بر حقیقت است - و حمل علت بر معلول - که حمل حقیقت بر رقیقت است - نیز صحیح و پذیرفتنی است، چرا که علت و معلول در اصل وجود و تحقق اتحاد و اشتراک دارند و اختلافشان در مصداق وجود و در کمال و نقص است، که یکی مستقل و دیگری رابط می‌باشد.

حال اگر این مطلب را به آن چه در بخش سوم گذشت^۱ و آن این که تحقق نسبت و وجود رابط میان دو امر مستلزم برقرار شدن نوعی اتحاد میان آن دو است، ضمیمه کنیم، این نتیجه به دست می‌آید که هر جا میان دو امر وجود رابط و نسبت تحقق داشته باشد، حمل صحیح و هوهویت برقرار خواهد بود.

البته حمل در همه این موارد متعارف و معمول نیست، زیرا مردم تنها در جایی که دو چیز اتحاد در مفهوم یا وجود داشته باشند، حکم «به این آن است» می‌کنند. پس اگر چه هوهویت به معنای «اتحاد دو امر مختلف در یک چیز» امری عام و گسترده است، اما حمل به معنای «حکم به اتحاد دو چیز» در عرف مردم اختصاص به جایی دارد که طرفین آن در وجود و یا مفهوم متحد باشند.

→ احمدهما علی الآخر بهو هو، كذلك زيد و عمرو مختلفان بالعوارض المشخصة، متحدان فی الانسانية، لأن تمام ذاتهما المشتركة واحد. فيمكن ان يقال: فيمكن ان يقال: زيد عمرو في مقام الانسانية. وكذلك الانسان و الفرس مختلفان بالماهية النوعية، متحدان فی الحيوانية. فيمكن ان يقال: الانسان فرس في مقام الحيوانية. وقس عليهما سائر اقسام الهووية».

۱. ر.ک: بخش سوم، فصل اول فرع دوم.

تقسيماتٌ للحملِ الشایع

وينقسمُ الحملُ الشائعُ إلى «حملٍ هو هو»، وهو: أن يُحمَلَ المحمولُ على الموضوعِ بلا اعتبارِ أمرٍ زائدٍ، نحوُ «الانسانُ ضاحكٌ» ويسمى أيضاً «حملَ المواطاةِ»؛ و«حملَ ذی هو» وهو: أن يتوقَّفَ اتحادُ المحمولِ مع الموضوعِ على اعتبارِ زائدٍ، كتقديرِ ذی، او الاشتقاقِ؛ كزیدٌ عدلٌ، ای ذو عدلٍ او عادلٌ.

ترجمه

حمل شایع به حمل «هوهو» و حمل «ذی هو» تقسیم می‌شود. حمل «هوهو» آن است که محمول بدون در نظر گرفتن امر زائدی بر موضوع حمل می‌گردد، مانند «انسان خندان است» و به آن حمل «مواطات» نیز می‌گویند. حمل «ذی هو» جایی است که اتحاد محمول با موضوع، متوقف بر لحاظ یک امر زائد باشد، مانند در نظر گرفتن «دارای» و یا «اشتاق» مانند: «حسن عدالت است.» یعنی دارای عدالت و یا عادل است.

شرح و تفسیر

حمل مواطات و حمل اشتقاق

در این فصل به پاره‌ای از تقسیمات حمل شایع اشاره می‌شود. نخستین تقسیمی

که در این جا بیان شده است، تقسیم حمل شایع به حمل موافات و حمل اشتقاق است.

حمل موافات در جایی است که شیء حقیقتاً و بدون واسطه بر موضوع حمل می شود و یا به تعبیر مؤلف رحمه الله حمل شیء بر موضوع نیاز به اعتبار امر دیگری علاوه بر خود آن شیء ندارد؛ مانند آن جا که می گوییم: انسان ضاحک است. حمل ضاحک بر انسان، حمل ابیض (= سفید) بر پنبه، حمل حار (= گرم) بر آتش، همگی حمل موافات است، زیرا می توان با اشاره به موضوع و محمول گفت: «این آن است». از این رو، این نوع حمل را که در آن محمول با موضوع توافق و همراهی کامل دارد و حقیقتاً بر آن منطبق می شود، حمل موافات (= موافقت) نامیده اند و نیز به آن حمل «هو هو»^۱ (= او اوست) گفته اند.

در برابر، حمل اشتقاق در جایی است که شیء حقیقتاً و بدون واسطه بر موضوع حمل نمی شود، بلکه حملش بر آن نیازمند آن است که «ذو» (= دارای) در تقدیر گرفته شود و یا از آن شیء مشتقی گرفته شود و آن گاه آن مشتق بر موضوع حمل؛ شود مثلاً حمل ضحک (= خنده) بر انسان، حمل بیاض (= سفیدی) بر پنبه، حمل حرارت (= گرما) بر آتش و حمل برودت (= سرما) بر یخ، همه از قبیل حمل اشتقاق می باشد. زیرا ضحک حقیقتاً خودش بر انسان حمل نمی شود و اگر گفته شود: «انسان ضحک است» مقصود آن است که «ذو ضحک» یا «ضاحک» می باشد. به این نوع حمل، حمل «ذی هو» نیز گفته می شود زیرا در آن، موضوع همان محمول نیست و رابطه هو هو (این آن است) برقرار نمی باشد؛ بلکه موضوع دارای محمول است و مفادش آن است که «این دارای آن است».

۱. ضمیر نخست به موضوع و ضمیر دوم به محمول باز می گردد؛ و مقصود آن است که در این نوع حمل، بدون نیاز به در نظر گرفت، چیزی علاوه بر موضوع و محمول، می توان حکم به اتحادشان کرد.

حمل بتی و حمل غیر بتی

وینقسم أيضاً، إلى «بتی» و«غیر بتی»؛ والبتی: ما کانت لموضوعه أفراداً محققهً یصدق علیها عنوانه، کالانسان ضاحک وکاتب متحرک الأصابع؛ وغیر البتی: ما کانت لموضوعه أفراداً مقدرةً غیر محققة، کقولنا: «کل معدومٍ مطلقٍ فانه لا یخبر عنه» و«کل اجتماع النقیضین محال».

ترجمه

همچنین حمل شایع به «بتی» و «غیر بتی» منقسم می‌گردد. بتی آن است که موضوعش افراد موجودی دارد که عنوان موضوع بر آنها صدق می‌کند، مانند: انسان خندان است و نویسنده انگشتانش حرکت می‌کند. و غیر بتی آن است که افراد موضوعش فرضی و غیر موجود باشند، مانند: هر معدوم مطلق غیر قابل اخبار می‌باشد و هر اجتماع نقیضینی محال است.

شرح و تفسیر

تقسیم دیگری که در مورد حمل شایع شده است، تقسیم آن به بتی و غیر بتی است. این تقسیم به اعتبار موضوع قضیه و نحوه وجود مصادیق آن در خارج صورت پذیرفته است. توضیح این که وقتی گفته می‌شود: «الف، ب است» چون حمل، بنابر فرض، حمل شایع است، حکمی که در آن قضیه است مربوط به مصادیق «الف» می‌باشد؛ یعنی مفاد آن قضیه آن است که مصادیق «الف»، دارای فلان حکم هستند. باتوجه به این نکته می‌گوییم: «الف» ممکن است مفهومی باشد که بالفعل دارای مصادیق محقق می‌باشد و یا لاقلاً امکان این را که مصادیقی از آن واقعاً تحقق یابد، دارد و یا آن که به گونه‌ای است که نه تنها مصداق محقق ندارد، بلکه امکان این که

مصداتی از آن واقعاً تحقق یابد، وجود ندارد. به دیگر سخن: موضوع قضیه یا یک امر ذاتاً ممکن است و یا یک امر ذاتاً ممتنع می باشد.

در صورت نخست، قضیه مورد نظر یک قضیه بتی خواهد بود؛ مانند قضیه انسان خندان است سیمرغ پرنده است، کوهی از طلا زرین است، دریایی از جیوه بارد و خنک می باشد و نظایر آن. در همه این قضایا حکم روی افراد و مصادیق واقعی موضوع می رود؛ خواه با مصادیق واقعی محقق و خواه با مصادیق واقعی مقدر؛ در مورد مصادیق مقدر هم، با فرض وجود موضوع حکم روی مصادیق می رود.

اما در صورت دوم قضیه مورد نظر یک قضیه غیر بتی خواهد بود؛ مانند قضیه «هر معدوم مطلق غیر قابل اخبار می باشد.» مقصود از معدوم مطلق چیزی است که نه در خارج تحقق دارد و نه در ذهن. بسیاری از چیزها هستند که نه تنها در خارج وجود ندارند، بلکه ما نیز از آنها تصویری نداریم و روشن است که از چنین اموری نمی توان خبر داد و مطلبی بیان کرد. این قضیه غیر بتی است، زیرا معدوم مطلق از آن جهت که معدوم مطلق است، محال است تحقق یابد؛ چه اگر تحقق یابد دیگر معدوم مطلق نخواهد بود. لذا حکم در این قضیه روی مصادیق واقعی موضوع نمی رود، بلکه بر مصادیق فرضی و غیر واقعی حکم می شود. ذهن آن چه را معدوم مطلق است، یعنی محض نابودی و نیستی است، به عنوان مصداق معدوم مطلق فرض می کند و آن گاه بر همین مصادیق های فرضی و غیر واقعی حکم می کند. یعنی در واقع مفاد قضیه به این صورت است که اگر ما مصداقی برای معدوم مطلق فرض و اعتبار کنیم، آن مصداق غیر قابل خبر دادن است.

قضیه هر: «اجتماع نقیضینی محال است» نیز از همین قبیل است؛ یعنی عقل مصادیقی برای این مفهوم فرض و اعتبار می کند و آن گاه حکم به امتناع وجود آن مصادیق فرضی و غیر واقعی می کند.

یک نکته

عبارت مؤلف بئذی موهم آن است که قضیه بتی در جایی است که موضوع قضیه، بالفعل مصداق محقق دارد و بنابراین، قضیه سیمرخ پرنده است، یکی قضیه بتی به شمار نمی‌رود. اما این مطلب صحیح نیست و از قرائتی که در کلام ایشان وجود دارد، از جمله مثال‌هایی که برای قضیه غیر بتی بیان کرده‌اند، می‌توان همان چیزی را که در تفسیر کلام ایشان آوردیم، استفاده کرد.

حمل بسیط و حمل مرکب

وینقسمُ أيضاً، إلی «بسیطٍ» و «مرکبٍ»؛ و یسمیان: «الهلّیة البسیطة» و «الهلّیة المركبة»؛ والهلّیة البسیطة: ما کان المحمولُ فیها وجودُ الموضوع، کقولنا: الانسانُ موجودٌ؛ والمركبةُ: ما کان المحمولُ فیها أثراً من آثارِ وجوده، کقولنا: الانسانُ ضاحكٌ.

ترجمه

و نیز تقسیم می‌شود به بسیط و مرکب، که به آن «هلّیة بسیطه» و «هلّیة مرکبه» نیز می‌گویند. هلّیة بسیط آن است که محمول قضیه همان وجود موضوع باشد، مانند: انسان موجود است. و هلّیة مرکبه آن است که محمول قضیه اثری از آثار وجود موضوع باشد، مانند انسان خندان است.

شرح و تفسیر

تقسیم دیگری که در مورد حمل شایع بیان شده است، تقسیم آن به حمل بسیط و مرکب است. قضیه‌ای که حملش بسیط باشد، هلّیة بسیطه و یا قضیه ثنایی است و قضیه‌ای که حملش مرکب باشد، هلّیة مرکبه یا قضیه ثلاثی می‌نامند. هلّیة بسیطه

قضیه‌ای است که محمول در آن موجود است؛ لذا مفاد چنین قضیه‌ای اصل ثبوت و تحقق موضوع می‌باشد؛ مانند قضیه: «خداوند موجود است»، «فرشته موجود است»، «جن موجود است». در همه این قضایا از اصل ثبوت و تحقق شیء اخبار داده می‌شود. اما هلیه مرکبه قضیه‌ای است که بیانگر و صفی از اوصاف موضوع و حکمی از احکام آن و خلاصه یکی از ویژگی‌های آن می‌باشد، نه اصل ثبوت آن. در یک کلمه هلیه مرکبه حکایت از ثبوت چیزی برای چیزی می‌کند - بر خلاف هلیه بسیطه که حکایت از اصل ثبوت شیء می‌کند - مانند: آتش گرم است؛ خداوند کریم است؛ فرشته معصوم است و جن دارای علم و اختیار است.

دفع اشکال از قاعده فرعیت

وَ بِذَلِكَ يَنْدَفَعُ مَا اسْتَشْكِلَ عَلَى قَاعِدَةِ الْفَرَعِيَّةِ - وَ هِيَ أَنَّ «ثُبُوتَ شَيْءٍ لَشَيْءٍ فِرْعُ ثُبُوتِ الْمَثْبُوتِ لَهُ» - بِأَنَّ ثُبُوتَ الْوُجُودِ لِلْإِنْسَانِ مِثْلًا فِي قَوْلِنَا: الْإِنْسَانُ مَوْجُودٌ، فِرْعُ ثُبُوتِ الْإِنْسَانِ قَبْلَهُ، فَلَهُ وُجُودٌ قَبْلَ ثُبُوتِ الْوُجُودِ لَهُ، وَ تَجْرِي فِيهِ قَاعِدَةُ الْفَرَعِيَّةِ، وَ هَلُمَّ جَرًّا، فَيَتَسَلَّلُ.

وجه الاندفاع: أَنَّ قَاعِدَةَ الْفَرَعِيَّةِ إِنَّمَا تَجْرِي فِي ثُبُوتِ شَيْءٍ لَشَيْءٍ؛ وَ مَفَادُ الْهَلِيَّةِ الْبَسِيطَةِ ثُبُوتُ الشَّيْءِ، لَا ثُبُوتُ شَيْءٍ لَشَيْءٍ، فَلَا تَجْرِي فِيهَا الْقَاعِدَةُ.

ترجمه

با این بیان اشکالی که بر قاعده فرعیت (= ثبوت شیئی برای شیء دیگر فرع ثبوت شیء دیگر است) شده بر طرف می‌گردد. اشکال این است که مثلاً در قضیه: «انسان موجود است» ثبوت وجود برای انسان، فرع ثبوت قبلی انسان می‌باشد؛ پس انسان قبل از ثبوت وجود برای او، وجودی دارد و قاعده فرعیت در آن وجود هم جاری می‌شود؛ و همین‌طور ادامه می‌یابد... و این مستلزم تسلسل می‌باشد.

نکته برطرف شدن اشکال آن است که قاعده فرعیت فقط در مورد ثبوت شیئی برای شیء دیگر جاری می‌شود، حال آن‌که مفاد هلیه بسیطه ثبوت شیء است، نه ثبوت چیزی برای آن شیء و بنابراین، قاعده مذکور در آن جاری نمی‌شود.^۱

شرح و تفسیر

مطالب این قسمت و حتی آنچه در پاورقی مؤلف رحمته الله علیه آمده است، به صورت کامل‌تری در فصل ششم از بخش اول گذشت و ما در آن‌جا مطلب را کاملاً شرح داده‌ایم، لذا تکرار آن در این‌جا پرهیز می‌کنیم.^۲

۱. این جواب از آن صدرالمألهین رحمته الله علیه می‌باشد. اما محقق دوانی با تبدیل فرعیت به استلزام خود را از اشکال رها کنید و گفت: ثبوت چیزی برای شیء دیگر مستلزم ثبوت شیء دیگر است؛ بنابر این اشکالی در هلیه بسیطه به وجود نمی‌آید، زیرا ثبوت وجود برای ماهیت مستلزم ثبوت ماهیت توسط همین وجود می‌باشد. این جواب در واقع قبول وارد بودن اشکال بر قاعده می‌باشد، لذا جواب تامی نیست. از فخررازی نیز نقل شده که هلیه بسیطه از حکم قاعده فرعیت استثنا می‌شود. اشکال این جواب در این است که چنین چیزی تخصیص زدن قواعد عقلی می‌باشد. [و قواعد عقلی غیر قال تخصیصند.] (مؤلف).

۲. ر.ک: ج ۱، ص ۹۷-۱۰۶.

الفصل الخامس

فی الغیریَّة والتقابلِ

قد تقدّم: أنّ من عوارضِ الكثرة، الغیریَّة؛ وهی تنقسمُ إلى غیریَّة ذاتیَّة، و غیر ذاتیَّة؛ و الغیریَّة الذاتیَّة هی: كونُ المغایرةِ بینَ الشیءِ و غیره لذاتیه، كالمغایرةِ بینَ الوجودِ و العدم، و تسمی «تقابلاً»؛ و الغیریَّة غیرُ الذاتیَّة هی كونُ المغایرةِ لأسبابٍ أُخرَ، غیر ذاتِ الشیءِ، كافتراقِ الحلاوةِ و السوادِ فی السكرِ و الفَحْمِ، و تسمی «خلافاً».

ترجمه

قبلاً آوردیم که مغایرت از عوارض و لوازم کثرت می باشد و آن بر دو قسم است: مغایرت ذاتی و مغایرت غیر ذاتی. مغایرت ذاتی آن است که مغایرت یک شیء با شیء دیگر به سبب ذات آنها باشد، مانند مغایرت بین هستی و نیستی و به آن «تقابل» گویند. مغایرت غیر ذاتی آن است که امور دیگری غیر از ذات شیء، سبب آن باشد، مانند: جدایی شیرینی شکر و سیاهی ذغال از یکدیگر و به آن «خلاف» گویند.

شرح و تفسیر

غیریت ذاتی و غیر ذاتی

همان گونه که هو هویت و این همانی از لوازم و عوارض ذاتی وحدت است،

غیریت و «این نه آنی» نیز از لوازم و عوارض کثرت می‌باشد. در جایی که کثرت برقرار است، کثیرین از آن جهت که کثیرین هستند، با هم مغایر بوده و از یکدیگر سلب می‌شوند. غیریت دارای دو قسم است: غیریت ذاتی و غیریت غیر ذاتی.

غیریت ذاتی آن است که مغایرت و انفکاک و جدایی میان دو شیء برخاسته از ذات آنها باشد؛ یعنی دو شیء به گونه‌ای باشند که ذاتاً تعاند و تنافر از یکدیگر داشته و ذاتاً هم دیگر را طرد کنند، مانند مغایرت هستی با نیستی، سفیدی با سیاهی، بالایی با پائینی، تقدم با تأخر، انسان با لائسان، علم با جهل، شجاعت با ترس. این نوع مغایرت، تقابل نیز نامیده می‌شود. تعریف فنی تقابل در دنباله بحث می‌آید.

اما غیریت غیر ذاتی آن است که جدایی و انفکاک دو شیء به خاطر عوامل و اسباب دیگری باشد، نه به خاطر ذات آنها مثلاً؛ شیرینی شکر و سیاهی زغال دو امر مغایر و جدا و منفک از یکدیگرند، اما مغایرتشان ذاتی نیست؛ یعنی چنین نیست که ذات شیرینی تعاند و تنافر با ذات سیاهی داشته باشد؛ لذا آن دو می‌توانند در موضوع واحد جمع شوند و نوعی هوهویت و اتحاد میانشان برقرار گردد؛ مانند خرما که هم شیرین است و هم سیاه و در مورد آن می‌توان گفت: این شیء شیرین سیاه است. غیریت غیر ذاتی را خلاف و یا تخالف می‌نامند.

یک نکته

در مورد این که غیریت بر دو قسم است و یا قسم سومی به نام تماثل نیز دارد، میان فلاسفه و منطق دانان اختلاف نظر است. مؤلف رحمه الله تماثل را از اقسام وحدت به شمار آورده، اگرچه وحدتش را غیر حقیقی و مجازی دانسته است. محقق سبزواری نیز با مؤلف همراه است و می‌گوید: اگر چه در تماثل نوعی غیریت وجود دارد، اما جهت اتحاد و هوهویت در آن غالب است.^۱ اما صدر المتألهین ترجیح می‌دهد تماثل را از

۱. ر.ک: شرح منظومه فریده ششم، غرر فی التقابل و اقسامه. محقق سبزواری در «غرر فی الحمل و تقسیمه» در

اقسام غيريت به شمار آورد؛ آن جا كه مى گويد: «والمماثلة أيضاً من اقسام الغيرية، وكذا المجانسة والمشاكلة ونظائرها، لانها بالحقيقة من عوارض الكثرة... فان جهة الاتحاد فى الجميع ترجع الى التماثل... وجهة الوحدة فى المماثلة ترجع الى الوحدة الذهنية للمعنى الكلى المتنوع من الشخصيات عند تجريدها عن الغواشى المادية، فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة، فانها خارجية»^١.

به نظر مى رسد در اين باره حق با صدرالمتألهين باشد و تماثل به معنای عام آن كه شامل تجانس و تساوى و توازى و تناسب و تشابه و غير آن مى گردد، بايد از اقسام غيريت به شمار روند.

وينقسمُ التّقابلُ، وهو الغيريّةُ الذاتيّةُ - وقد عرّفوه بامتناعِ اجتماعِ شيئينِ فى محلِّ واحدٍ، من جهةٍ واحدةٍ، فى زمانٍ واحدٍ - إلى أربعةِ أقسامٍ: فإنّ المتقابلينِ: إمّا أن يكونا وجوديّينِ، اولاً، وعلى الأوّلِ إمّا أن يكونَ كلُّ منهما معقولاً بالقياسِ إلى الآخرِ، كالعلوّ والسفلى، فهما «متضائفان» والتقابلُ تقابلُ التّضائيفِ، أو لا يكونا كذلك، كالسوادِ والبياضِ، فهما «متضادّان» والتقابلُ تقابلُ التّضادِّ؛ وعلى الثانى يكونُ أحدهما وجوديّاً والآخرُ عدميّاً، إذ لا تقابلَ بينَ عدميّينِ؛ وحينئذٍ، إمّا أن يكونَ هناك موضوعُ قابلٌ لكلِّ منهما، كالعمى والبصيرِ ويسمى تقابلُهُما «تقابلُ العدمِ والملكة»، وإمّا أن يكونَ كذلك، كالنفى والاثباتِ، ويسمیان «متناقضين» وتقابلُهُما تقابلُ التناقضِ؛ كذا قرّوا.

ترجمه

تقابل كه همان مغايرت ذاتى مى باشد - و در تعريف آن گفته اند: امتناع اجتماع دو

→ تعليقه خود بر عبارت: «والغيرية التي هي مقسم للتقابل والتخالف وللتماثل بوجه» مى گويد: «فان التماثل قد يدرج فى الهويهية، وقد يدرج فى الغيرية. و الثانى سياق اهل الكلام و الاصول فيقولون: الغيران او الاثنان اما متفقان فى الماهية و لازمها، فهما المثلان، اولاً، فاما يمكن اجتماعهما فى محل واحد، فهما الخلفان، او لا، فهما ضدان».

چیز است در یک محل، از یک جهت و در یک زمان - به چهار قسم تقسیم می‌شود؛ به این بیان که: دوامر متقابل یا هر دو وجودی هستند، یا نه. در فرض اول یا هر کدام در مقایسه با دیگری تصور می‌شود، مانند بالایی و پایینی، که در این صورت آنها «متضایقین» و تقابل میان آنها تقابل تضایف خواهد بود و یا چنین نیستند، مانند سیاهی و سفیدی، که در این صورت آنها «متضادین» بوده و تقابلهشان تقابل تضاد می‌باشد. در فرض دوم لزوماً یکی از آنها وجودی و دیگری عدمی خواهد بود، چرا که تقابل، بین دو امر عدمی تحقق ندارد؛ حال یا هر کدام از آنها موضوعی دارند که در آن تحقق می‌یابند، مانند: کوری و بینایی، که تقابلهشان را «تقابل عدم و ملکه» نامند و یاندارند، مانند نفی و اثبات که «متناقضین» نامیده می‌شوند و تقابلهشان را هم تقابل تناقض گویند. به این صورت فلاسفه اقسام تقابل را بیان کرده‌اند.

شرح و تفسیر

تعریف تقابل

تعریف فنی و دقیق تقابل چنین است: «تقابل عبارت است از امتناع اجتماع دو شیء در محل واحد و از جهت واحد و در زمان واحد.»

در این تعریف «امتناع اجتماع» به «دو شیء» به طور مطلق و بدون مقید کردن آن به یک حیثیت خاص، نسبت داده شده تا نشان دهد که این امتناع، به خاطر ذات آنها می‌باشد. یعنی تقابل در جایی است که دو شیء با هم جمع نمی‌شوند و این جمع نشدن آنها مستند به شیئیت و ذات آنها می‌باشد، نه امور بیرون از ذات. بنابراین، غیریت غیر ذاتی از تعریف فوق بیرون خواهد بود.

هم‌چنین مقصود از «محل واحد» در تعریف فوق، مطلق محل است، که محل حقیقی و محل اعتباری، هر دو را شامل می‌شود. محل حقیقی نیز اعم از موضوع به معنای خاص آن - یعنی محلی که بی‌نیاز از حال است - می‌باشد.

بنابراین، تعریف فوق شامل تقابل سلب و ایجاد نیز می‌گردد، زیرا متن قضیه، یعنی مجموع موضوع و محمول، به منزله موضوع و محلی است که سلب و ایجاد بر آن وارد می‌آید.

قید از «جهت واحد» برای بیان این نکته است که اجتماع دو امر متقابل در یک محل از دو جهت مختلف، هیچ مانع و منافاتی با متقابل بودن آنها ندارد؛ مثل آن که عقل فعال علت عالم ماده و در عین حال معلول خداوند است؛ یعنی در مقایسه با عالم ماده علت و نسبت به خداوند معلول می‌باشد. در این جا علیت و معلولیت که دو امر متقابل اند با هم جمع شده‌اند و یک شیء هم علت است و هم معلول، اما از دو جهت مختلف. پس دو امر متقابل از جهت واحد در یک شیء جمع نمی‌شوند، اما از دو جهت مختلف ممکن است با هم جمع شوند.

قید «زمان واحد» هم برای آن است که تعریف، شامل مواردی که متقابلین از امور زمان‌مند هستند، نیز بشود. با توجه به این قید، اگر دو امری که ضد یکدیگرند، در دو زمان مختلف بر یک موضوع عارض شوند، تعریف یاد شده نقض نخواهد شد.

اقسام تقابل

حکما بر آنند که اقسام تقابل منحصر در چهار قسم است: تقابل تناقض، تقابل عدم و ملکه، تقابل تضاد و تقابل تضایف. بیانی که در وجه حصر تقابل در این چهار قسم آورده‌اند چنین است:

دو امر متقابل که غیریت ذاتی میانشان برقرار است، از دو حال بیرون نیستند: یا هر دو از امور ثبوتی و وجودی اند و یا چنین نیستند.

اگر هر دو از امور وجودی باشند، از دو حال بیرون نیستند: یا تعقل هر یک بدون دیگر ناممکن است - و به دیگر سخن: هر کدام در مقایسه با دیگری تصور می‌شود - و یا چنین نیستند؛ یعنی هر کدام را جدای از دیگری نیز می‌توان تعقل نمود. در صورت

تقابل میان آنها عدم و ملکه خواهد بود؛ مانند کوری و بینایی. کوری عبارت است از عدم بینایی در موردی که قابلیت و صلاحیت برای بینایی وجود دارد؛ لذا دیوار با آن که بینایی ندارد، اما به آن کور گفته نمی شود، زیرا اساساً صلاحیت بینایی ندارد. در صورت دوم آن دو شیء متناقضین و تقابل میان آنها تقابل تناقض خواهد بود.

تقابل تنها میان دو طرف برقرار می شود

وَمِنْ أَحْكَامِ مَطْلَقِ التَّقَابِلِ: أَنَّهُ يَتَحَقَّقُ بَيْنَ طَرَفَيْنِ، لِأَنَّهُ نَوْعٌ نَسْبَةٍ بَيْنَ الْمُتَقَابِلِينَ، وَالنَّسْبَةُ تَتَحَقَّقُ بَيْنَ طَرَفَيْنِ.

ترجمه

یکی از احکام جاری در همه اقسام تقابل آن است که: همیشه بین دو طرف تحقق پیدا می کند، چرا که تقابل یک نوع نسبت و رابطه میان متقابلین است و نسبت همیشه بین دو طرف می باشد.^۱

شرح و تفسیر

تقابل - به معنای تغایر ذاتی میان دو شیء و امتناع اجتماع آن دو در محل واحد، از جهت واحد و در زمان واحد - نوعی نسبت و رابطه خاص میان دو شیء است و چون نسبت همیشه قائم به دو طرف می باشد، لذا تقابل همیشه میان دو طرف برقرار می گردد. در واقع مفهوم تقابل یکی از اقسام تضایف است و متقابلان از آن جهت که

→ «فما اعتبر فيه قابلية لما انتهى فعدم وقنية»

تقابل داخل در خصوص تضایف است. (مؤلف).

۱. یعنی مفهوم تقابل از آن جهت که مفهوم تقابل است، گرچه شامل تضایف و غیر آن می شود، اما مصداق تقابل داخل در خصوص تضایف است. (مؤلف)

متقابلان هستند، متضایف می‌باشند؛ یعنی نسبت متکرری میان آنها برقرار است و تعقل یکی از آنها بدون دیگری امکان‌پذیر نیست، زیرا متقابلان عبارتند از چیزی که یکی از آنها جمع نمی‌شود با دیگری که آن دیگری نیز با این جمع نمی‌شود. به همین دلیل برخی اشکال کرده و گفته‌اند: نمی‌توان تضایف را از اقسام تقابل به شمار آورد، زیرا تقابل خود یکی از اقسام تضایف می‌باشد و نمی‌توان قسم یک چیز را مقسم آن قرار داد. اما این اشکال وارد نیست، زیرا همان‌گونه که مؤلف رحمته‌الله در پاورقی این قسمت بدان اشاره کرده‌اند، مفهوم تقابل بما هوهو، شامل تضایف و غیر آن می‌شود، اما مصداق تقابل خود یکی از مصداق تضایف است و در آن مندرج می‌باشد.

توضیح این‌که: یک وقت ما می‌خواهیم ببینیم چه چیزهایی تغایر ذاتی باهم دارند و در محل واحد باهم جمع نمی‌شوند، در این صورت وقتی به بررسی مواردی که این‌گونه‌اند می‌پردازیم، می‌بینیم تغایر ذاتی گاهی میان دو امر وجودی برقرار می‌شود و گاهی میان یک امر وجودی و یک امر عدمی و خلاصه چهار مورد کلی برای تقابل شناسایی می‌کنیم، که یکی از آنها متضایفین است؛ مانند بالایی و پایینی. اما گاهی که خود وصف تقابل را به عنوان یکی از اوصاف، مانند وصف برادری، توازی و اوصاف دیگری از این قبیل مورد بررسی قرار می‌دهیم و می‌خواهیم ببینیم چه ویژگی و خصوصیتی دارد در می‌یابیم وصف تقابل حاکی از یک نوع نسبت متکرر میان دو شیء است، لذا داخل در اقسام تضایف می‌باشد.

به دیگر سخن: تقابل را دو گونه می‌توان لحاظ کرد یکی از آن جهت که مفهومی عام است و مصداق فراوانی دارد؛ مانند سیاهی و سفیدی، وجود و عدم، بینایی و کوری و بالایی و پایینی. در این لحاظ نظر ما به مفهوم تقابل به عنوان یکی از اشیا نیست، بلکه به عنوان آینه و مرآت برای اشیا دیگر در آن نظر می‌کنیم. در این جا است که تقابل را مقسم قرار می‌دهیم و می‌گوییم تقابل چهار قسم است: تقابل تضاد،

تقابل تناقض، تقابل عدم و ملکه و تقابل تضایف. این لحاظ را می‌توان لحاظ مفهومی نامید؛ یعنی لحاظ شیء به عنوان مفهوم حاکی از اشیای دیگر. گونه دیگر لحاظ آن است که خود مفهوم تقابل را به عنوان وصفی از اوصاف که برخی اشیاء به آن متصف می‌شوند، بررسی می‌کنیم؛ یعنی می‌خواهیم ببینیم این وصف چگونه وصفی می‌باشد. در این لحاظ که می‌توان آن را لحاظ مصداقی نامید، تقابل یکی از موارد و مصادیق تضایف به شمار خواهد آمد. مثلاً سیاهی و سفیدی، از آن جهت که سیاهی و سفیدی هستند، متضاداند و یکی از اقسام تقابل را تشکیل می‌دهند. اما از آن جهت که هر یک از آنها جمع نمی‌شود با دیگری که آن دیگری نیز با او جمع نمی‌شود، دو امر متضایف هستند.

فی تقابِلِ التضایفِ

من أحكامِ التضایفِ: أنَّ المتضایفینِ متكافئانِ وجوداً وعدمًا، وقوَّةً وفعلاً؛ فاذا كان أحدهما موجوداً كان الآخرُ موجوداً بالضرورة، وإذا كانَ أحدهما بالفعلِ أو بالقوَّةِ كان الآخرُ كذلك بالضرورة؛ ولازمٌ ذلك أنَّهما معانٍ، لا يتقدَّمُ أحدهما على الآخرِ، لا ذهنياً ولا خارجاً.

ترجمه

از جمله احکام تضایف آن است که دو امر متضایف در وجود و عدم و قوه و فعل، برابر و یک‌سانند. پس اگر یکی از آن دو موجود باشد، دیگری نیز لزوماً موجود می‌باشد و اگر یکی از آن دو معدوم باشد، دیگری نیز حتماً همان‌طور خواهد بود. و لازمهٔ چنین چیزی آن است که آن دو همیشه با یک‌دیگر بوده و یکی بر دیگری تقدم نیابد، نه در ذهن و نه در خارج.

شرح و تفسیر

تعریف تضایف

متضایفان دو امر وجودی‌اند که تعقل هر یک از آنها بدون تعقل دیگری ناممکن است. از این‌جا دانسته می‌شود که متضایفان از اموری هستند که اگرچه در یک شیء از

جهت واحد جمع نمی‌شود، بدون یک‌دیگر قابل تعقل و تصور نمی‌باشند؛ مانند پدری و فرزندی، علیت و معلولیت، برادری، محاذات، بالایی و پایینی. سرّ این مطلب آن است که متضایفین دو نسبت‌اند که در مفهوم آنها وابستگی به یک‌دیگر اخذ شده است؛ لذا همراه با هم تعقل می‌شوند و تصور یکی بدون دیگری غیر ممکن می‌باشد؛ مثلاً بالایی نسبتی است که سقف به کف دارد از آن جهت که کف، نسبت پایینی به آن دارد و پایینی هم نسبتی است که کف به سقف دارد از آن جهت که سقف بالای آن است. لذا بالایی را بدون پایینی و پایینی را بدون بالایی نمی‌توان تعقل کرد. به همین دلیل است که متضایفین در یک شیء از جهت واحد جمع نمی‌شوند، زیرا نسبت هرگز میان شیء و خودش برقرار نمی‌گردد.

متضایفان همتای یک دیگرند

تضایف براساس یک نسبت مکرر میان دو شیء است؛ از این رو متضایفین از آن جهت که متضایفین هستند، همراه و همتای یک‌دیگرند؛ یعنی وجود یکی از آنها منوط به وجود دیگری و فعلیتش متوقف بر فعلیت دیگری است و تصور آن نیز منوط به تصور دیگری می‌باشد. بنابراین، وجود بالایی بدون پایینی و وجود پدری بدون فرزندی و وجود علیت بدون معلولیت امکان‌پذیر نیست. بنابراین، دو امر متضایف همیشه با یک‌دیگر معیت و همراهی دارند و هم در ذهن و هم در خارج در کنار یک‌دیگر می‌باشند و یکی بر دیگری تقدم نمی‌یابد؛ مثلاً اتصاف کف به پایینی همراه و همزمان با اتصاف سقف به بالایی است؛ پیش از آن‌که سقف بنا شود، کف متصف به پایینی نمی‌گردد و پس از معدوم شدن سقف نیز کف دیگر متصف به پایینی نخواهد بود. هم‌چنین «الف» وقتی علت «ب» خواهد بود، که «ب» معلول «الف» باشد و هرگاه معلول بودن «ب» برای «الف» منتفی شود، علت بودن «الف» برای «ب» نیز منتفی خواهد بود، اگر چه ذات «الف» باقی باشد.

في تقابل التضاد

التضادُ على ما تحصَّلَ من التقسيم السابق: كونُ أمرينِ وجوديينِ غيرِ متضائفتينِ متغايرينِ بالذات، اى غيرِ مجتمعينِ بالذات. و من أحكامه: أن لا تضاداً بينَ الأجناسِ العالِيَةِ، من المقولاتِ العشرِ، فإنَّ الأكثرَ من واحدٍ منها تجتمعُ فى محلِّ واحدٍ، كالكمِّ والكيفِ وغيرِهما فى الأجسامِ؛ وكذا أنواعُ كلِّ منها مع أنواعِ غيرِه؛ وكذا بعضُ الأجناسِ المندرجةِ تحتِ الواحدِ منها مع بعضِ آخرِ، كاللونِ مع الطعمِ مثلاً؛ فالتضادُ بالاستقراءِ إنما يتحقَّقُ بينَ نوعينِ أخيرينِ مندرجينِ تحتِ جنسٍ قريبٍ كالسوادِ والبياضِ المندرجينِ تحتِ اللونِ؛ كذا قرَّروا.

ترجمه

تضاد - آن گونه که از تقسیم سابق به دست می آید - عبارت است از آن که دو امر وجودی غیر متضایف، تغایر ذاتی داشته باشند؛ یعنی ذاتاً قابل اجتماع نباشند.

احکام تضاد:

۱ - فلاسفه گفته اند: بین اجناس عالی از مقولات ده گانه تضاد راه ندارد، زیرا تعدادی از آنها می توانند در یک محل جمع شوند، مانند کم و کیف و غیر آن، که در اجسام باهم جمع می شوند؛ هم چنین انواع هر کدام از مقولات می توانند با انواع دیگری جمع شوند و

نیز بعضی از اجناس مندرج در یکی از آنها با برخی دیگر، مانند رنگ که با طعم جمع می‌گردد. بنابراین تضاد با توجه به بررسی موارد مختلف، فقط بین دو نوع اخیر که در یک جنس قریب داخلند، تحقق می‌یابد؛ مانند سیاهی و سفیدی که داخل در جنس رنگ می‌باشند.

شرح و تفسیر

تعریف تضاد

تعریفی که فلاسفه پیشین برای تضاد ذکر کرده‌اند، همان چیزی است که از تقسیم ذکر شده در پایان فصل پنجم به دست می‌آید که: «دو امر وجودی غیر متضایف تغایر ذاتی داشته باشند»، یعنی ذاتاً در محل واحد و در زمان واحد و از جهت واحد قابل جمع شدن نباشند. بنابراین، متضادان عبارت خواهند بود از: «دو امر وجودی غیر متضایف که در محل واحد، زمان واحد و از جهت واحد یا یک‌دیگر جمع نمی‌شوند». چنان‌که گفتیم حکمای پیشین در مقام تعریف تضاد به همین مقدار بسنده کرده‌اند، لذا وقوع تضاد در میان جواهر را جایز دانسته‌اند و نیز گفته‌اند اطراف تضاد می‌تواند بیش از دو چیز باشد؛ یعنی مانعی ندارد سه چیز یا چهار چیز یا بیشتر با یک‌دیگر متضاد باشند.

اما حکمای مشاقدهای دیگری را بر تعریف تضاد افزودند و گفتند: «متضادان عبارتند از دو امر وجودی غیر متضایف که پی در پی بر یک موضوع وارد می‌شوند، تحت یک جنس قریب قرار دارند و میانشان نهایت خلاف و جدایی است.» قیودی که در تعریف حکمای مشا اضافه شده عبارت است از:

۱- متضادان مندرج در یک جنس قریب می‌باشند؛

۲- متضادان دارای موضوع واحد و مشترکی هستند.^۱

۳- میان متضادان نهایت خلاف و جدایی است.

۱. این قید البته اختصاص به تضاد ندارد.

با توجه به این قیدها، تضاد نزد حکمای مشائخ در میان دو نوع اخیر از اعراض که تحت یک جنس قریب مندرج اند و میانشان نهایت خلاف است، واقع می شود و به همین دلیل است که ایشان وقوع تضاد در میان بیش از دو طرف را محال می دانند. صدر المتألهین علیه السلام این اختلاف میان قدما و حکمای مشائخ را مجرد اختلاف در اصطلاح دانسته است؛ یعنی قدما تضاد را به گونه ای تعریف کرده اند و حکمای مشائخ به گونه ای دیگر و اصطلاح تضاد نزد حکمای مشائخ از اصطلاح آن نزد قدما می باشد.

اما مؤلف علیه السلام معتقد است اعتبار قیدها یاد شده، در تعریف تضاد از سوی حکمای مشائخ خاطر آن است که ایشان اساساً موارد تحقق تضاد، به معنای مغایرت ذاتی میان دو امر وجودی غیر متضایف، را منحصر در جایی می دانند که قیود سه گانه فوق تحقق داشته باشد؛ بنابراین، اصطلاح مشائخ در تضاد اگر مشتمل بر قیدهای اضافه ای است و مفهوماً ضیق تر از اصطلاح قدما است، اما مورد مساوی آن است؛ درست مانند مفهوم ناطق و مفهوم حیوان ناطق، که اگرچه در خود مفهوم ناطق، قید حیوان مأخوذ نیست، اما ناطقی که حیوان نباشد نیز تحقق ندارد.

دلیل بر این مطلب آن است که اگر اصطلاح مشائخ و مصداقاً اخص از اصطلاح قدما باشد، باید مواردی که مصداق تعریف قدما هست، اما بنابر اصطلاح مشائخ تضاد خوانده نمی شود، تکلیفشان روشن شود و نام و عنوان دیگری برایشان وضع شود و در هر حال این اشکال بر مشائخ وارد می شود که در این صورت، ادعای حصر تقابل در چهار قسم پذیرفتنی نخواهد بود.

از این رو، مؤلف علیه السلام در تعلیقه بر اسفار و نیز در نهایة الحکمة در صدد توجیه و اقامه دلیل بر اعتبار قیود سه گانه یاد شده در تعریف تضاد بر می آید اثبات می کند که تغایر ذاتی میان دو امر وجودی غیر متضایف تنها در جایی است که آن دو امر وجودی اولاً در یک جنس قریب مندرج باشند؛ ثانیاً دارای موضوع واحد و مشترکی باشند و

ثالثاً میانشان نهایت خلاف و جدایی باشد.

در این جا نیز مؤلف رحمه الله همان راه را طی می کند، اما به طور غیر مستقیم. یعنی ابتدا تعریف قدما برای تضاد را - که محصول همان تقسیم سابق الذکر است - بیان می کند؛ آن گاه اموری را به عنوان احکام تضاد ذکر می کند که در واقع همان قیدهای سه گانه ای است که در تعریف حکمای مشا برای تضاد آمده است. و در نهایت می گوید: «و مما تقدم يظهر معنى تعريفهم المتضادين بانهما امران وجوديان متواردان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف».

احکام تضاد: ۱ - متضادان تحت یک جنس قریب مندرج اند

این حکم را می توان با استقرا به اثبات رساند؛ یعنی با ملاحظه موارد گوناگون می بینیم رابطه تضاد فقط در جایی برقرار می شود که دو شیء مندرج در یک جنس قریب باشند. توضیح این که وقتی اجناس عالی، یعنی مقولات ده گانه را بررسی می کنیم، می بینیم قابل اجتماع اند و در محل واحد در کنار هم قرار می گیرند؛ مثلاً کم و کیف و نیز اعراض دیگر، در یک جوهر جسمانی با هم جمع می شوند. یک تکه چوب هم کمیت دارد، هم کیفیت دارد، هم وضع دارد، هم متی دارد و هم این دارد و هکذا. هم چنین بعضی از اجناس متوسط، که در بعضی از اجناس عالی مندرج اند با پاره ای از اجناس متوسط دیگر، که در اجناس عالی دیگری مندرج اند، جمع می شوند، مثلاً کمیت متصل قارذات که تحت کمیت مندرج است، با طعم که تحت کیفیت مندرج است، جمع می شوند، و نیز انواع اخیر که تحت برخی از اجناس مندرج هستند، با بعضی از انواع اخیر دیگر که تحت اجناس دیگری مندرج می باشند جمع می شوند؛ مثلاً سفیدی که یک کیف محسوس مبصر است، با شیرینی که یک کیف محسوس مذوق است و یا با وزیری که یک کیف محسوس ملموس است، جمع می شود.

بنابراین تضاد به حکم استقرا فقط در دو نوع، که تحت یک جنس قریب از مقولات عرضی مندرج‌اند واقع می‌شود؛ مانند: سیاهی و سفیدی و تهور و جبن^۱

۲- متضادان موضوع مشترک دارند

و من أحكامه: أنه يجب أن يكون هناك موضوعٌ يتواردان عليه، إذ لو لا موضوعٌ شخصيٌّ مشتركٌ لم يمتنع تحققها في الوجود، كوجود السواد في جسمٍ والبياض في آخر. و لازمٌ ذلك أن لا تضاداً بين الجواهر، إذا لا موضوع لها توجد فيه، فالتضاد إنما يتحقق في الأعراض؛ وقد بدّل بعضهم الموضوع بالمحل حتى يشمل مادة الجواهر، وعلى هذا يتحقق التضاد بين الصور الجوهرية الحالة في المادة.

ترجمه

۲- از دیگر احکام تضاد آن است که باید موضوعی باشد که متضادان پی در پی بر آن وارد شوند، زیرا اگر یک موضوع مشترک در کار نباشد، تحقق هر دوی آنها با هم ممتنع نخواهد بود؛ مثل تحقق سیاهی در یک جسم و سفیدی در جسم دیگر. مقتضای این حکم آن است که رابطه تضاد میان جواهر برقرار نباشد، چون آنها موضوعی که در آن موجود شوند، ندارند. بنابراین، تضاد فقط در اعراض راه دارد. البته برخی از فلاسفه به جای موضوع تعبیر به «محل» کرده‌اند، تا شامل ماده جواهر

۱. مؤلف^{۱۱} در نهاية الحکمة یک دلیل عقلی نیز برای اثبات این حکم آورده است و آن این‌که تضاد عبارت است از این‌که دو چیز به گونه‌ای باشند که هر کدام از آنها با ماهیتش دیگری را طرد کند و ناظر به آن بوده، از اجتماع با آن در وجود ابا داشته باشد. بنابراین، هر یک از متضادان ناظر به دیگری می‌باشد، لذا باید متضادان دو نوع باشند که هر یک دیگری را با فصلش، که تمام نوعیت آن را تشکیل می‌دهد، طرد کند. از طرفی، یک فصل تنها در صورتی فصل دیگر را طرد می‌کند که هر دو مقسم یک جنس باشند، یعنی باید دو نوع متضاد تحت یک جنس قریب مندرج باشند.

هم بشود؛ بنابراین، تضاد بین صورت‌های جوهری که در ماده حلول می‌کنند، نیز واقع می‌شود.

شرح و تفسیر

حکم دیگر تضاد آن است که باید یک موضوع مشترک، وجود داشته باشد که دو امر به‌طور متوالی بر آن وارد گردند و به نحوی با آن متحد شوند. این حکم از خصوصیت متقابل بودن دو امر متضاد ناشی می‌شود، زیرا تقابل یعنی مغایرت ذاتی میان دو شیء، به گونه‌ای که دو شیء ذاتاً غیر قابل اجتماع باشند؛ روشن است که مقصود از عدم قابلیت اجتماع، عدم قابلیت اجتماع در موضوع واحد است؛ وگرنه پر واضح است که متقابلان هر یک برای خود می‌توانند در یک محل و موضوعی وجود و تحقق داشته باشند.^۱

از این جا می‌توان نتیجه گرفت که در میان جواهر رابطه تضاد برقرار نیست و هرگز نمی‌توان جوهری را ضد جوهر دیگر به شمار آورد، زیرا جوهر فاقد موضوع می‌باشد.^۲

البته در مورد صورت‌های جوهری، چون نهایت خلاف و جدایی برقرار نیست،

۱. بیان دقیق‌تر مطلب مطابق با آنچه مؤلف^{رحمه‌الله} در تعلیقه بر اسفار (ذیل صفحه ۱۰۲ از ج ۲) آورده‌اند آن است که: تقابل غیریت ذاتی میان دو شیء است و مغایرت و انفکاک و بیتوتت تنها در صورتی می‌تواند مستند به ذات شیء باشد که ذات بنفسها اقتضای مغایرت با شیء دیگر داشته باشد. یعنی شیء ذاتاً غیر را از خودش طرد کند تا همیشه میانشان کثرت برقرار باشد و هرگز اتحاد نیابند؛ این تنها در جایی صورت می‌بندد که هر یک از دو امر متغایر با شیء سومی اتحاد یابند و هر کدام طرف مقابل را از آن شیء سوم طرد کنند. بنابراین، تحقق موضوع، یا آن چه جاری مجرای موضوع است، در تقابل، از احکام ضروری آن است لذا این قید در تعریف رسمی تقابل اخذ شده است.

۲. این نتیجه‌ای است که مؤلف^{رحمه‌الله} گرفته است، اما ظاهراً دلیلی که برای لزوم وجود موضوع واحد در تضاد بیان شده است، موضوع به معنای عام را که مرادف با محل است، اثبات می‌کند، لذا شامل ماده جواهر نیز می‌شود؛ بنابراین، لزوم اشتراط وجود یک موضوع مشترک در تضاد مستلزم آن نیست که تضاد اختصاص به اعراض داشته باشد.

رابطه تضاد از این جهت میان آنها برقرار نخواهد بود. لذا عبارت: «وعلی هذا یتحقق التضاد بین الصور الجوهریة الحالیة فی المادة» را باید به این صورت توجیه کرد که: از جهت اعتبار قید «محل واحد» در تضاد مانعی ندارد که رابطه تضاد میان دو صورت جوهری برقرار شود، اگر چه از جهت اعتبار قیدهای دیگر، مانند قید «غایت خلاف» ممکن است تضاد میان آنها نفی شود.^۱

۳- متضادان در نهایت اختلاف و جدایی از هم هستند

و من أحكامه: أن یكونَ بینَهما غایةُ الخلافِ؛ فلو كانَ هناكَ أمورٌ وجودیةٌ متغایرةٌ، بعضها أقرئُ إلى بعضها من بعضٍ، فالمتضادانِ هما الطرفانِ اللذانِ بینَهما غایةُ البُعدِ والخلافِ، كالسوادِ والبیاضِ الواقعِ بینَهما ألوانٌ أُخرى متوسطةٌ، بعضها أقربُ إلى أحدِ الطرفينِ من بعضٍ، كالصُفرةِ التي هی أقربُ إلى البیاضِ من الحُمرةِ مثلاً.

ترجمه

۳- از دیگر احکام تضاد آن است که باید بین دو متضاد بالاترین حدّ اختلاف وجود باشد؛ بنابراین، اگر چند امر وجودی باشد که نزدیکی بعضی از آنها به برخی بیش از نزدیکی بعض دیگر باشد، در این صورت آن دو جانبی که در نهایت دوری و اختلاف از یکدیگراند متضاد خواهند بود؛ بسان سفیدی و سیاهی که بین آن دو رنگ‌های دیگری واقع شده، که قرب برخی از آنها به یکی از دو جانب، بیش از بعض دیگر آنها می‌باشد، مانند زردی که نزدیکیش به سفیدی بیش از نزدیکی مثلاً قرمزی می‌باشد.

۱. مؤلف در تعلیقه بر اسفار به این امر توجه داده و می‌گوید: «فهاک امرٌ یتحد به کلّ من طرفی التضاد. و حیث کانا جمعياً وجودیین، والشیء الذی یوجد له و یتحد به الامر الوجودی هو الموضوع الأعم من محل الصور الجوهریة و موضوع الاعراض؛ غیر ان اعتبار غایة الخلاف یوجب نفی التضاد عن الجواهر، فلا یبقی الموضوع العرض، ویظهر من هنا ان المتضادین یجب ان یكونا من الاعراض». (ج ۲، ص ۱۱۲).

شرح و تفسیر

سومین حکم تضاد آن است که دو امر متضاد در نهایت اختلاف و بینونت و جدایی از یکدیگرند. بنابراین، اگر تحت یک جنس انواع متعددی مندرج باشد که درجه اختلاف میان آنها گوناگون می‌باشد، تنها آن دو نوعی که بالاترین درجه اختلاف را دارند و فاصله میان آنها از یکدیگر بیش از فاصله دیگر انواع از یکدیگر است، متضاد می‌باشند؛ مثلاً «رنگ» جنسی است که انواع گوناگونی در آن مندرج است، مانند سفیدی، زردی، صورتی، قرمزی، سبزی و سیاهی. در میان این رنگ‌ها فاصله و اختلاف میان سفیدی و سیاهی بیش از فاصله دیگر رنگ‌ها از یکدیگر است. لذا تضاد تنها میان این دو رنگ برقرار می‌باشد. به عقیده حکمای مشارنگ‌های دیگر ترکیبی از این دو رنگ هستند. اختلاف و تضاد میان آنها به تضاد سیاهی یا سفیدی باز می‌گردد؛ مثلاً تضاد میان زردی و سبزی از آن روست که در رنگ زرد سفیدی غلبه دارد و در رنگ سبز سیاهی. پس در حقیقت تضاد میان سفیدی و سیاهی برقرار می‌باشد.

مؤلف رحمته می‌گوید:

نکته این که حکمای مشا گفته‌اند: «باید میان متضادان نهایت اختلاف باشد» آن است که فلاسفه ابتدا حکم کردند به وقوع تضاد میان اموری و آنگاه به چیزهایی دست یافتند که متوسط میان متضادان بوده و نسبی می‌باشند، مانند سفیدی و سیاهی، که ضد یکدیگرند و میان آنها رنگ‌هایی چون زردی، قرمزی و سبزی قرار دارد و این رنگ‌ها در مقایسه با رنگ سیاهی، جزو سفیدی به شمار می‌روند. و در مقایسه با سفیدی از مصداق‌های سیاهی محسوب می‌شوند و مانند تهوّر و جبن، که شجاعت میان آنها قرار دارد. از این روی، این شرط را معتبر دانستند و گفتند: یک ضد باید در غایت اختلاف با ضد دیگر و در نهایت دوری از آن باشد.

و همین نکته موجب گردیده که حکمای مشا وقوع تضاد میان جواهر را انکار کنند زیرا میان انواع جوهری، نه نوع نسبی‌ای که با دو طرف مقایسه شود، یافت می‌شود و نه دو نوعی که در دو طرف قرار گرفته باشند و میان آنها نهایت اختلاف باشد.^۱

نتیجه بحث

وَمَا تَقَدَّمَ يَظْهَرُ: معنی تعریفهم المتضادّین بانهما: «أمران وجودیان، متواردان علی موضوع واحد، داخلان تحت جنس قریب، بینهما غایة الخلاف».

ترجمه

از آن چه گذشت معنای تعریف آنها در باره دو متضاد روشن می‌گردد و آن این‌که: متضادان دو امر وجودی می‌باشند، که به طور پی در پی بر یک موضوع وارد شده و داخل در جنس قریب بوده و بینشان نهایت اختلاف می‌باشد.

شرح و تفسیر

از مطالبی که بیان شد، دانسته می‌شود چرا که حکمای مشا قیده‌های دیگری را بر تعریف تضاد افزوده و گفتند متضادان عبارتند از: «دو امر وجودی غیر متضایف که پی در پی بر یک موضوع وارد می‌آیند، تحت یک جنس قریب قرار دارند و میانشان نهایت خلاف و جدایی است.» و روشن می‌گردد که افزودن این قیده‌ها یک امر اعتباری و قراردادی نیست، بلکه مبتنی بر ادله‌ای است که وقوع تقابل میان دو امر وجودی غیر متضایف را منحصر در جایی می‌کند که قیود ذکر شده در این تعریف تحقق داشته باشد.

۱. نهایة الحکمة، فصل نهم از مرحله هفتم.

الفصل الثامن

في تقابلِ العدمِ والملكة

ويُسمى أيضاً: «تقابلِ العدمِ والقِيَّةِ»، وهما: أمرٌ وجوديٌّ لموضوعٍ من شأنِهِ أن يتصفَ به؛ وعدمٌ ذلك الأمرِ الوجوديِّ في ذلك الموضوعِ، كالبصرِ والعمى، الذي هو فَقْدُ البصرِ للموضوعِ الذي من شأنِهِ أن يكونَ ذا بصرٍ.

ترجمه

تقابلِ عدم و ملکه، که به آن، تقابلِ عدم و قنیه [= دارایی] نیز گفته می‌شود و آنها عبارتند از: یک امر وجودی برای موضوعی که صلاحیت اتصاف به آن را دارد و عدم آن امر وجودی در همان موضوع؛ مانند بینایی و کوری که همان نبود بینایی است برای موضوعی که صلاحیت بینایی در او هست.

شرح و تفسیر

تعریف ملکه و عدم ملکه

مقصود از ملکه وصف وجودی است که بر موضوعی که صلاحیت و قابلیت اتصاف به آن را دارد عارض می‌گردد و وجودش برای آن موضوع می‌باشد؛ مانند:

علم، تقوا، بینایی و شنوایی. و عدم ملکه عبارت است از نبود آن امر وجودی در آن موضوع؛ مانند: جهل، فسق، کوری و کوری.

تفاوت میان تقابل عدم و ملکه با تقابل تناقض در آن است که در تناقض، موضوع قابل معتبر نیست، اما در عدم و ملکه این قید اعتبار می‌شود؛ مثلاً فرق میان جاهل که عدم ملکه عالم است، با «لاعالم» که نقیض عالم است، در آن است که جاهل تنها بر چیزی اطلاق می‌شود که صلاحیت اتصاف به علم را دارد، اما بالفعل متصف به علم نیست؛ بر خلاف مفهوم لاعالم که بر هر چیزی که فاقد علم باشد اطلاق می‌گردد، خواه صلاحیت عالم شدن را داشته باشد، یا نداشته باشد. بنابراین، دیوار جاهل نیست، اما لاعالم هست. به همین دلیل است که متناقضین همان‌طور که جمعشان ناممکن است، رفعشان نیز ممتنع است؛ بر خلاف عدم و ملکه که اگرچه جمع نمی‌شوند، اما رفعشان ممکن می‌باشد.

عدم و ملکه حقیقی

فان أُخِذَ مَوْضِعُ الْمَلَكَةِ هُوَ الطَّبِيعَةُ الشَّخْصِيَّةُ أَوْ النُّوعِيَّةُ أَوْ الْجَنْسِيَّةُ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تَتَصَفَّ بِالْمَلَكَةِ فِي الْجُمْلَةِ مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدٍ بِوَقْتٍ خَاصٍّ، سُمِّيَا مَلَكَةً وَعَدَمًا حَقِيقِيَّيْنِ؛ فَعَدَمُ الْبَصْرِ فِي الْعَقْرِ عَمِّيٌّ وَعَدَمُ الْمَلَكَةِ، لَكُونَ جَنْسِهِ وَهُوَ الْحَيَوَانُ مَوْضِعًا قَابِلًا لِلْبَصْرِ. وَإِنْ كَانَ نَوْعُهُ غَيْرَ قَابِلٍ لَهُ، كَمَا قِيلَ؛ وَكَذَا مَرُودَةُ الْإِنْسَانِ قَبْلَ أَوَانِ التَّحَايَةِ مِنْ عَدَمِ الْمَلَكَةِ، وَإِنْ كَانَ صَنْفُهُ غَيْرَ قَابِلٍ لِلتَّحَايَةِ قَبْلَ أَوَانِ الْبُلُوغِ.

ترجمه

اگر موضوع ملکه، طبیعت نوعی یا جنسی که صلاحیت اتصاف به ملکه تا حدی در او هست، بدون مقید کردن به زمان خاصی، در نظر گرفته شود «ملکه و عدم حقیقی» نامیده می‌شوند. بنابراین، نابینایی عقرب، کوری و عدم ملکه خواهد بود، چرا که جنس عقرب

(یعنی حیوان) یک موضوع قابل بینایی می‌باشد، اگرچه عقرب - آن‌طور که گفته‌اند - قابلیت بینایی ندارد. و همین‌طور مرودت انسان [= بی ریش بودن او] قبل از رسیدن زمان رویدن مو بر صورتش، عدم ملکه می‌باشد، اگر چه قبل از رسیدن زمان بلوغ، در این گروه خاص از انسان‌ها قابلیت رویدن محاسن وجود ندارد.

شرح و تفسیر

چنان‌که گفتیم در مورد عدم و ملکه، «موضوع قابل» معتبر است. اما در تعیین این موضوع قابل اختلاف نظر وجود دارد؛ همین اختلاف نظر موجب گشته است دو اصطلاح «عدم و ملکه حقیقی» و «عدم و ملکه مشهوری» مطرح شود.

توضیح مطلب آن است که غالب حکما بر آنند که موضوع ملکه، اولاً اعم از طبیعت شخصیه، نوعیه و جنسیه است، ثانیاً آن طبیعت مقید به وقت خاصی نمی‌باشد. از این رو، فقدان بینایی در عقرب، کوری و عدم ملکه محسوب می‌شود، با آن‌که طبیعت شخص و بلکه طبیعت نوعی عقرب قابلیت بینایی ندارد، اما چون طبیعت جنسی آن، یعنی حیوان، صلاحیت اتصاف به بینایی دارد، می‌توان گفت: عقرب، به اعتبار حیوان بودنش، صلاحیت و قابلیت بینایی دارد. هم‌چنین می‌توان مرودت (= بی ریش بودن) پسر قبل از زمان بلوغش را عدم ملکه به شمار آورد، با آن‌که پسر در آن وقت خاص قابلیت رویش مو بر چهره‌اش را ندارد، اما چون انسان به طور کلی قابلیت برای رویش مو بر چهره‌اش را دارد، می‌توان پسر را به اعتبار این‌که انسان است، یک موضوع قابل برای لحيه‌دار شدن به شمار آورد.

حال اگر موضوع ملکه را با این وسعت در نظر بگیریم، عدم و ملکه، عدم و ملکه حقیقی خوانده می‌شود.

مؤلف رحمته‌الله در نهایة الحکمة در این باره می‌گوید:

برای تحقق این نوع تقابل [= تقابل عدم و ملکه] می‌توان موضوع ملکه را طبیعت

شخصی قرار داد و می توان موضوع آن را طبیعت نوعی و یا طبیعت جنسی قرار داد، زیرا وقتی یک فرد متصف به وصفی می شود، همان گونه که خود آن فرد موضوع آن وصف است، طبیعت جنسی و نوعی موجود در آن فرد نیز [= متصف به آن وصف می شوند و لذا] موضوع آن وصف به شمار می روند. [مثلاً اگر حسن سفید پوست باشد، می توان گفت انسان و نیز حیوان سفید پوست است و در نتیجه انسان و حیوان موضوع این وصف به شمار می روند.]

عدم و ملکه مشهوری

و إن أُخِذَ الموضوعُ هو الطبيعة الشخصية، وقِيَدَ بوقتِ الاتصافِ سُمِّيَا عدماً وملكةً مشهوريين؛ وعليه فَقَدْ الأكمه - وهو الممسوحُ العين - للبصر، وكذا المرودة، ليسا من العدم والملكة في شيء.

ترجمه

و اگر موضوع را همان طبیعت خاص در نظر بگیریم و آن را مقید به وقت اتصاف نیز بکنیم، «عدم و ملکه مشهوری» نامیده می شوند. و بنابراین، فاقد چشم بودن اکمه - یعنی کسی که کاسه چشمش صاف می باشد - و نیز بی ریش بودن جوان نابالغ، به هیچ وجه عدم ملکه نخواهند بود.

شرح و تفسیر

نظر دیگر در باب عدم و ملکه آن است که موضوع ملکه را باید اولاً طبیعت شخصی در نظر گرفت، ثانیاً آن را مقید به وقت اتصاف کرد. بنابراین نظر، اگر موضوع در همان وقتی که فاقد یک وصف وجودی است، صلاحیت برای اتصاف به آن وصف وجودی را داشته باشد، فقدان آن وصف، عدم ملکه می باشد؛ در غیر این

صورت میان آنها تقابل عدم و ملکه برقرار نخواهد بود. اگر این قیدها را در موضوع معتبر بدانیم این عدم و ملکه، مشهوری خوانده می شود.

روشن است که دایره عدم و ملکه مشهوری بسی تنگتر از دایره عدم و ملکه حقیقی است، زیرا فقدان در مواردی چون فقدان بینایی در عقرب و نیز در کسی که اکمه است و فقدان ریش در جوان نابالغ عدم ملکه حقیقی است، اما عدم ملکه مشهوری نیست.

فی تقابُلِ التناقُضِ

وهو تقابُلُ الايجابِ والسلبِ، بأن يَرَدَ السلبُ على نفسِ ما وَرَدَ عليه الايجابُ، فهو بحسبِ الأصلِ في القضايا، وقد يحولُ مضمونُ القضيةِ إلى المفردِ، فيقالُ: التناقُضُ بينَ وجودِ الشيءِ وعدمِهِ، كما قد يُقالُ: نقيضُ كلِّ شيءٍ رفعُهُ.

ترجمه

تقابل تناقضی، تقابل بین اثبات و نفی است؛ به این صورت که نفی به همان چیزی که مورد اثبات قرار گرفته، تعلق بگیرد. بنابراین، تناقض در اصل رابطه‌ای است که در میان قضایا برقرار می‌باشد، ولی گاهی مضمون قضیه به مفرد تبدیل می‌گردد و آن‌گاه گفته می‌شود: تناقض بین وجود یک چیز و عدم آن می‌باشد؛ همان‌طور که گاهی گفته می‌شود: نقیض هر چیز، رفع^۱ آن است.

۱. مراد از رفع یک چیز، طرد و ابطال آن می‌باشد. پس رفع انسان، لانسان است؛ همان‌طور که طرد لانسان، انسان می‌باشد نه آن‌طور که بعضی توهم کرده‌اند: «رفع یک چیز نفی آن است و نقیض انسان، لانسان بوده و نقیض لانسان نیز لانسان می‌باشد و انسان در واقع لازم نقیض است، نه خود آن». (مؤلف).

شرح و تفسیر

تعریف تقابل تناقض

تقابل تناقض همان تقابل سلب و ایجاد و یا نفی و اثبات است. این نوع تقابل میان هر شیء با عدم آن برقرار می‌باشد. هرگاه یک امر ثبوتی را نفی کنیم، در واقع نقیض آن امر ثبوتی را به دست داده ایم مثلاً نقیض: «همه انسان‌ها عالم‌اند» آن است که: «چنین نیست که همه انسان‌ها عالم‌اند.» و نقیض: «زید ایستاده است» آن است که: «زید ایستاده نیست.» به طور کلی هرگاه یک امر ثبوتی را بدون کم و زیاد، نفی و سلب کنیم و آن‌گاه آن دو را با هم مقایسه کنیم، میان آنها رابطه تناقض برقرار خواهد بود.^۱

در مورد تقابل تناقض دو بحث اساسی مطرح است: یکی آن‌که آیا این نوع تقابل اولاً و بالذات در مورد قضایا مطرح می‌شود و آن‌گاه به مفردات به اعتبار بازگشت آنها به قضایا، نسبت داده می‌شود یا آن‌که اتصاف مفردات به تناقض در عرض اتصاف قضایا به آن است. بحث دیگر آن است که نقیض یک قضیه سالبه، مانند قضیه: «هیچ انسانی فرشته نیست»، و یا یک مفهوم سلبی مانند «لاانسان» چیست؟ مؤلف رحمته بحث نخستین را در متن و بحث دوم را در پاورقی مطرح کرده است.

نحوه اتصاف مفاهیم مفرد به تناقض

درباره چگونگی اتصاف مفردات به تناقض دو نظر وجود دارد: برخی معتقدند مفاهیم مفرد در عرض قضایا متصف به تناقض می‌شوند، بدون نیاز به ارجاع دادن آن

۱. توضیح بیشتر در این باره، در دنباله بحث خواهد آمد و در پایان خواهیم گفت که تناقض اولاً و بالذات میان سلب و ایجاب و یا به تعبیر دیگر: میان وجود و عدم برقرار می‌باشد و هر امر دیگری که متصف به تناقض می‌شود، به عرض وجود و عدم می‌باشد. یعنی تناقض میان وجود و عدم، واسطه در عروض تناقض بر امور دیگر است.

مفاهیم به قضایایی که در ازای آنها قرار دارند. صدر المتألهین علیه السلام از جمله پیروان این نظریه است.^۱ در نظر ایشان همان گونه که قضیه «انسان موجود است» و «انسان موجود نیست» نقیض یکدیگرند، انسان و لائسان نیز نقیض یکدیگر می‌باشند؛ بدون آن که لازم باشد آن دو را به دو قضیه متناقض ارجاع دهیم.

صدر المتألهین در مقام تعلیل مدعای خویش می‌گوید: «هر مفهومی را اگر فی نفسه در نظر بگیریم و آنگاه مفاد کلمه نفی را به آن ضمیمه کنیم، مفهوم دیگری به دست خواهد آمد که در نهایت دوری از آن می‌باشد و در هیچ یک از آنها صدق و یا عدم صدق بر چیزی اعتبار نمی‌شود. و اگر آن دو مفهوم را به حمل مواطات و یا اشتقاق بر چیزی حمل کنیم [مثلاً بگوییم: «الف انسان است» یا «الف لائسان است»] اثباتش برای آن [یعنی قضیه الف لائسان است] موجب معدوله المحمول خواهد بود و این دو قضیه تنها در صدق تنافی دارند، [یعنی هر دوی آنها با هم نمی‌توانند صادق باشند]؛ اما در کذب تنافی ندارند، [یعنی کذب هر دوی آنها با هم جایز است]؛ زیرا در صورتی که موضوع آن قضیه تحقق نداشته باشد، هر دو کاذب خواهند بود.^۲

نظریه دوم که مؤلف علیه السلام از آن جانب‌داری می‌کند، آن است که تناقض اولاً و بالذات در مورد قضایا مطرح می‌شود و اتصاف مفردات به آن به اعتبار بازگشت آنها به قضیه می‌باشد. ایشان در پاسخ به سخن صدر المتألهین می‌گوید: شما که می‌گویید با ضمیمه کردن مفاد نفی به یک مفهوم، مفهوم دیگری به دست می‌آید که در نهایت دوری از آن است و در نتیجه نقیض آن می‌باشد، مقصودتان چیست؟

اگر می‌خواهید بگویید: در صورتی که مفاد نفی را از آن جهت که یکی از مفاهیم ذهنی است، به یک مفهوم دیگر، مانند مفهوم انسان ضمیمه کنیم، مفهوم نقیض آن به دست می‌آید، چون مفهوم انسان و لائسان در نهایت بُعد و دوری از یکدیگرند؛ در

۱. ر.ک: اسفار، ج ۲، ص ۱۰۵ و ۱۰۶.

۲. همان.

پاسخ می‌گوییم با ضمیمه شدن مفاد نفی به مفهوم انسان، تنها یک مفهوم دیگری به دست می‌آید به نام «لانا انسان» که نسبتش با انسان همانند نسبت مفهوم شجر و حجر و سایر مفاهیم به آن است و همان اندازه بُعد و فاصله از آن دارد که دیگر مفاهیم دارند و این فاصله همین است که هر یک از این مفاهیم از مفهوم انسان سلب می‌شوند و بر آن منطبق نمی‌گردند.

و اما اگر می‌خواهید بگویید: در صورتی که مفاد نفی را از آن جهت که حاکی از بطلان وجود و سلب وجود است، به مفهوم دیگری ضمیمه کنیم، نقیض آن به دست می‌آید؛ در پاسخ می‌گوییم: لازمه این مطلب آن است که آن مفهومی که نفی بر آن وارد می‌شود، مانند انسان، از آن جهت که حاکی از وجود است، اعتبار شده باشد. بنابراین، نقیضین عبارتند از عدم وجود انسان و وجود انسان، که اولی به قضیه «انسان موجود نیست» و دومی به قضیه: «انسان موجود است» باز می‌گردد.^۱

حاصل آن‌که: اگر ثبوت و وجود در ناحیه انسان اعتبار نشود، هرگز انسان، لانا انسان را طرد نمی‌کند و نقیض آن نخواهد بود. پس انسان و لانا انسان از آن روی نقیض یک‌دیگرند که در حکم وجود انسان و عدم وجود انسان می‌باشند و این تنها در صورتی خواهد بود که قیام وجود به انسان و هم‌چنین قیام عدم وجود به انسان در نظر گرفته شود. پس انسان و لانا انسان، چون به دو هلیه بسیطه منحل می‌شوند، نقیض یک‌دیگرند.

نظیر این سخن در مورد مفاهیم متناقضی چون علم حسن و عدم علم حسن نیز می‌آید، زیرا این دو مفهوم در حکم وجود علم برای حسن و عدم علم برای حسن می‌باشند و این دو نیز به دو قضیه مرکبه انحلال می‌یابند، که عبارتند از «حسن عالم است» و «حسن عالم نیست».

۱. آن‌چه در بیان نظر مؤلف آورده‌ایم، مأخوذ از پاورقی ایشان بر اسفار، ج ۲، ص ۱۰۶ است؛ البته همراه با شرح و توضیح نگارنده.

بلکه باید بگوییم: تناقض در حقیقت و اولاً و بالذات میان ایجاب و سلب و به بیان دیگر میان وجود و عدم بر قرار است و اگر به امور دیگر، اعم از قضایا و مفاهیم مفرد نسبت داده می‌شود، به عرض آن دو می‌باشد؛ یعنی وقتی گفته می‌شود: قضیه «انسان موجود است» نقیض قضیه «انسان موجود نیست» می‌باشد؛ در واقع ایجابی که در آن قضیه است با سلبی که در قضیه دیگر است، تناقض دارد و این تناقض از ایجاب و سلب به قضایا سرایت می‌کند، زیرا مضمون قضیه متعلق ایجاب و سلب است.^۱

مقصود از رفع در عبارت «نقیض کل شیء رفعه»

این عبارت شایع و رایج است که می‌گویند: «نقیض هر چیزی رفع آن است». بسیاری توهم کرده‌اند که مقصود از «رفع» در این عبارت همان نفی است، لذا گفته‌اند: برای به دست آوردن نقیض هر چیزی باید آن چیز را، خواه یک امر وجودی و ثبوتی باشد و یا یک امر عدمی و منفی، نفی کرد. بنابراین، نقیض انسان لانسان است و نقیض لانسان، نفی لانسان، یعنی لا لانسان می‌باشد اگر گفته شود: نقیض لانسان، انسان است مسامحه‌گویی شده است، زیرا انسان در واقع لازم نقیض «لانسان» است، نه خود نقیض آن. هم‌چنین نقیض قضیه: «انسان موجود است» این قضیه است که: «انسان موجود نیست». و نقیض قضیه: «انسان موجود نیست». این قضیه است که: «این چنین نیست که انسان موجود نیست» و قضیه «انسان موجود است» لازمه نقیض آن می‌باشد. مؤلف علیه السلام در پاورقی این قسمت از بدایة الحکمه و با تفصیل بیشتری در نهایت الحکمه و تعلیقه خود بر اسفار^۲ به این توهم پاسخ داده است. حاصل کلام ایشان آن است که تناقض یک رابطه دو طرفی است، نه یک طرفی. یعنی اگر «الف» نقیض «ب» باشد، «ب» نیز نقیض «الف» خواهد بود، زیرا تناقض از اقسام تقابل است و تقابل

۱. ر. ک: نهایت الحکمه، ص ۱۴۷ و تعلیقه علی نهایت الحکمه، شماره ۲۲۲.

۲. ج ۲، ص ۱۰۴.

خودش بیانگر یک نسبت متکرر میان طرفین خود می‌باشد؛ از این رو یک مفهوم متضایف می‌باشد، در حالی که اگر مقصود از رفع در عبارت: «نقیض هر چیزی رفع آن است» همان نفی باشد، رابطه تناقض یک طرفه خواهد بود؛ مثلاً «لا انسان» نقیض انسان است؛ اما انسان نقیض «لا انسان» نخواهد بود، بلکه لازمه نقیض آن می‌باشد. از این جا دانسته می‌شود که مقصود از «رفع» در آن عبارت، همان طرد ذاتی و ابطال دیگری است؛ یعنی این که دو مفهوم یک دیگر را ذاتاً کنار زده و باطل سازند و این معنا نسبت به انسان و لا انسان، از هر دو طرف صادق می‌باشد، زیرا همان‌گونه که «لا انسان» ذاتاً انسان را طرد و ابطال می‌کند، انسان نیز ذاتاً لا انسان را طرد می‌کند.

اجتماع و ارتفاع نقیضین ممتنع است

و حکمُ النقیضین، أَعْنَى الإیجابِ والسلبِ، أَنَّهُمَا لَا یَجْتَمِعَانِ مَعاً، وَلَا یَرْتَفَعَانِ مَعاً، عَلٰی سَبِيلِ الْقَضِیَّةِ الْمَنْفَصَلَةِ الْحَقِیقِیَّةِ؛ وَهِيَ مِنَ الْبَدِیْهِیَاتِ الْأَوَّلِیَّةِ الَّتِی عَلَیْهَا یَتَوَقَّفُ صَدَقُ كُلِّ قَضِیَّةٍ مَفْرُوضَةٍ، ضَرْوَرِیَّةً کَانَثٌ أَوْ نَظَرِیَّةً؛ إِذْ لَا یَتَعَلَّقُ الْعِلْمُ بِقَضِیَّةٍ إِلَّا بَعْدَ الْعِلْمِ بِامْتِنَاعِ نَقِیْضِهَا، فَقَوْلُنَا: الْأَرْبَعَةُ زَوْجٌ، إِنَّمَا یَتِمُّ تَصْدِیْقُهُ إِذَا عَلِمَ كَذْبُ قَوْلِنَا: لَیْسَتْ الْأَرْبَعَةُ زَوْجًا؛ وَلِذَا سَمِیَتْ قَضِیَّةً اِمْتِنَاعِ اجْتِمَاعِ النَقِیْضِیْنِ وَارْتِفَاعِهُمَا «أَوْلٰی الْأَوَائِلِ».

ترجمه

حکم دو نقیض، یعنی اثبات و نفی، آن است که نه هر دو با هم جمع می‌شوند و نه هر دو با هم برطرف می‌گردند، به صورت یک قضیه منفصله حقیقیه^۱ و این از بدیهیات اولیه‌ای است که صدق هر قضیه مفروضی، خواه بدیهی و یا نظری، بر آن متوقف می‌باشد، چرا که علم [و یقین] به یک قضیه تعلق نمی‌گیرد مگر بعد از علم به ممتنع بودن نقیض آن؛ پس از سخن ما که: «چهار زوج است» در صورتی تصدیقش تمام خواهد بود که

۱. آن قضیه منفصله عبارت است از این که: یا ایجاب صادق است و یا سلب صادق (مؤلف).

بدانیم قضیه «چهار زوج نیست» دروغ می‌باشد و از این رو قضیه ممتنع بودن اجتماع دو نقیض و ارتفاع آن دو را اولی الاوائل [نخستین قضیه اولی] نامیده‌اند.

شرح و تفسیر

گفتیم تقابل تناقض همان تقابل میان سلب و ایجاب و یا تقابل میان وجود و عدم است. از جمله احکام این نوع تقابل آن است که نقیضین همان‌گونه که اجتماعشان محال و ممتنع است، ارتفاعشان نیز محال و ممتنع می‌باشد. امتناع اجتماع، حکم مشترک میان تمام اقسام تقابل است اما امتناع ارتفاع از ویژگی‌های تقابل تناقض می‌باشد. بنابراین، به نحو قضیه منفصله حقیقی می‌توان گفت: «یا ایجاب صادق است یا سلب صادق.»

پس هرگاه دو قضیه داشته باشیم که یکی موجب و دیگری سالبه باشد و در این دو قضیه ایجاب و سلب دقیقاً به یک چیز تعلق گرفته باشد - یعنی وحدت‌هایی که در تناقض معتبر است، رعایت شده باشند - در این صورت قطعاً و بالضرورة یکی از آن دو قضیه صادق است و دیگری کاذب می‌باشد و امکان ندارد هر دوی آنها صادق و یا هر دوی آنها کاذب باشد.

اصل امتناع تناقض اولی الاوائل و أم القضا یا است

ممتنع بودن اجتماع و ارتفاع نقیضین مطلبی است بدیهی و بی‌نیاز از دلیل و برهان، چرا که هرکس ایجاب و سلب را تصور کند، تصدیق خواهد کرد که اجتماع آنها و ارتفاع آنها محال است. بلکه این مطلب، بدیهی‌ترین بدیهیات و نخستین قضیه‌ای است که مورد تصدیق و پذیرش قرار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که تصدیق و علم به هر قضیه دیگری متوقف و وابسته به پذیرش آن می‌باشد. اگر کسی در صدق این منفصله حقیقی که: «یا ایجاب صادق است و یا سلب»، شک و تردید کند، در صدق هر قضیه

دیگری نیز شک و تردید خواهد کرد.

توضیح این‌که: علم به یک قضیه تنها در صورتی امکان‌پذیر است که بدانیم نقیض آن قضیه کاذب می‌باشد؛ از طرفی، تردید در آن منفصله حقیقی موجب می‌گردد که انسان در کاذب بودن نقیض هر قضیه‌ای شک و تردید کند و لازمه تردید در کذب نقیض یک قضیه - و به عبارت دیگر: لازمه احتمال صادق بودن نقیض یک قضیه شک در صدق خود آن قضیه است.

مثلاً اگر قضیه: «عدد چهار زوج است» را در نظر بگیریم، تنها در صورتی می‌توانیم علم به صدق آن داشته باشیم که بدانیم قضیه: «عدد چهار زوج نیست» کاذب است. و تنها در صورتی می‌توانیم علم به کذب این قضیه داشته باشیم که اجتماع و ارتفاع نقیضین را ممتنع بدانیم، زیرا اگر احتمال دهیم نقیضین هر دو باهم می‌توانند صادق باشند، احتمال خواهیم داد که قضیه: «عدد چهار زوج نیست» صادق باشد. و اگر چنین احتمالی بدهیم، دیگر علم به صدق قضیه: «عدد چهار زوج است» نخواهیم داشت، زیرا علم به یک قضیه تنها در صورتی است که جزم به بطلان نقیض آن داشته باشیم به دیگر سخن: آدمی تنها در صورتی می‌تواند علم به زوج بودن عدد چهار داشته باشد، که احتمال زوج نبودن عدد چهار را ندهد و این در صورتی است که آن قضیه منفصله را پذیرفته باشد و ارتفاع و اجتماع نقیضین را محال بداند.

از این روست که قضیه: «یا ایجاب صادق است و یا سلب صادق می‌باشد» را اولی الاوائل، یعنی نخستین قضیه بدیهی و امّ القضا یا، یعنی مادر همه قضا یا نام نهاده‌اند. چرا که اولاً در جهّ بدها مت این قضیه از هر قضیه دیگری بیشتر است؛ ثانیاً علم به هر قضیه دیگری فرع بر علم به آن قضیه می‌باشد.

بیان استاد مطهری در باره امّ القضا یا بودن اصل امتناع تناقض

ما وقتی درباره یک قضیه می‌اندیشیم؛ مثلاً هنگامی که درباره تناهی ابعاد عالم

می‌اندیشیم، یکی از سه حالت در ما پدید می‌آید:

۱ - شک می‌کنیم که آیا عالم متناهی است یا نه؛ یعنی دو قضیه در جلو ذهن ما خودنمایی می‌کند:

الف - عالم متناهی است.

ب - عالم متناهی نیست.

این دو قضیه مانند دو کفه ترازو، متعادل در برابر هم در ذهن ما قرار می‌گیرند. نه قضیه اول می‌چربد و نه قضیه دوم؛ یعنی احتمال مساوی در مورد این دو قضیه داریم و نام این حالت ما شک است.

۲ - گمان پیدا می‌کنیم به یکی از دو طرف، یعنی احتمال یک طرف می‌چربد؛ مثلاً احتمال این که عالم متناهی باشد، می‌چربد و یا بر عکس. در آن صورت، آن حالت رجحان ذهن خود را ظن یا گمان می‌نامیم.

۳ - این که از دو طرف، یک طرف به کلی منفی شود و به هیچ وجه احتمال داده نشود و ذهن تنها به یک طرف تمایل قاطع داشته باشد. نام این حالت را یقین می‌گذاریم. ما در ابتدا که در باره مسائل نظری، در مقابل مسائل بدیهی می‌اندیشیم، شک می‌کنیم، ولی وقتی که دلیل محکم پیدا کردیم، یقین پیدا می‌کنیم و لاقلاً برای ما گمان پیدا می‌شود. ... هرگز یقین به یک قضیه با احتمال مخالف سازگار نیست؛ هم چنان که ظن و گمان به یک قضیه مستلزم نفی احتمال مساوی طرف مخالف است و با احتمال مساوی ناسازگار است، ولی البته با احتمال غیر مساوی سازگار است.

اکنون می‌گوییم: قطعی شدن و علمی شدن و حتی راجح شدن و مظنون شدن یک مطلب موقوف به این است که ذهن ما قبلاً اصل امتناع تناقض را پذیرفته باشد.

اگر این اصل را نپذیرفته باشد، هیچ‌گاه ذهن ما از حال شک خارج نمی‌شود. یعنی در آن وقت هیچ مانعی نخواهد بود که آهن در اثر حرارت انبساط یابد و در همان حال آهن در اثر حرارت انبساط نیابد، زیرا جمع میان این دو علی‌القرض محال نیست.

پس دو طرف قضیه برای ذهن ما علی السویه است. پس یقین به هیچ وجه برای ما حاصل نمی‌شود، زیرا یقین آن وقت پیدا می‌شود که ذهن به یک طرف تمایل قاطع داشته باشد و طرف دیگر را به کلی نفی کند.^۱

چیزی از حکم نقیضین بیرون نیست

و من أحكام التناقض: أنه لا يخرج عن حکم النقيضين شيء البتة؛ فكل شيء مفروض، إما أن يصدق عليه زيداً أو اللازيم؛ وكل شيء مفروض، إما أن يصدق عليه البياض أو اللابياض، وهكذا.

وأما ما تقدم في مرحلة الماهية: أن النقيضين مرتفعان عن مرتبة الذات، كقولنا: الانسان من حيث إنه انسان ليس بموجود ولا موجود، فقد عرفت: أن ذلك ليس بحسب الحقيقة من ارتفاع النقيضين في شيء، بل مآله إلى خروج النقيضين معاً عن مرتبة ذات الشيء، فليس يُحدُّ الانسان بأنه «حيوان ناطق موجود»؛ ولا يُحدُّ بأنه «حيوان ناطق معدوم».

ترجمه

از دیگر احکام تناقض آن است که هرگز چیزی از حکم دو نقیض خارج نمی‌باشد. به عنوان مثال بر هر چیز مفروضی یا «حسن» صادق است و یا «غیرحسن»؛ هم‌چنین هر چیز مفروضی یا «سفیدی» است و یا «غیر سفیدی» و همین‌طور... اما آنچه در بخش ماهیت بدان اشاره رفت^۲ که: «دو نقیض از مرتبه ذات سلب می‌گردند؛ مثلاً انسان، از آن جهت که انسان است، نه موجود است نه غیر موجود» در واقع ربطی با مسئله ارتفاع دو نقیض ندارد، بلکه بازگشت آن سخن به این است که: هر دو نقیض از مرتبه ذات شیء خارج می‌باشند؛ یعنی در تعریف انسان نمی‌گویند: «او حیوان ناطق موجود است» و نیز

۱. آشنایی با علوم اسلامی، منطقی، درس نهم.

۲. ر.ک: فصل اول از مرحله پنجم.

نمی‌گویند: «حیوان ناطق معدوم است.»

شرح و تفسیر

مطلبی که در قسمت پیشین بیان شد، در مورد قضایا بود، زیرا ایجاب و سلب به مفاد و مضمون قضیه تعلق می‌گیرد. حال اگر همان مطلب را در مورد مفردات مطرح کنیم، به این صورت در می‌آید که: هر گاه دو مفهوم، نقیض یکدیگر باشند، اجتماع و ارتفاع آنها محال خواهد بود. و مقصود از اجتماع دو مفهوم متناقض آن است که هر دو با هم بر یک شیء صدق کنند و مراد از ارتفاع دو مفهوم متناقض آن است که هیچ کدام از آن دو بر یک شیء صدق نکنند. پس بازگشت محال بودن اجتماع و ارتفاع دو مفهوم متناقض به این منفصله حقیقی خواهد بود که: «یک شیء هر چه باشد، یا مصداق «الف» است و یا مصداق «لاالف» می‌باشد.» و لازمه صدق این قضیه منفصله حقیقی آن است که هیچ چیزی از حکم نقیضین بیرون نباشد. به دیگر سخن: اگر مصادیق «الف» را با مصادیق «لاالف» جمع کنیم، مجموع مصادیق آنها مساوی خواهد بود با تمام اشیا.

قضیه منفصله یاد شده را می‌توان از قضیه منفصله‌ای که پیش از این بیان کردیم، یعنی قضیه: «یا ایجاب صادق است و یا سلب استنتاج کرد. توضیح این که ما هر چیزی را در نظر بگیریم آن چیز مثلاً یا انسان است یا لایانسان، به دلیل آن که در مورد آن شیء دو قضیه می‌توان تشکیل داد:

۱- آن شیء انسان است.

۲- آن شیء انسان نیست.

این دو قضیه نقیض یکدیگرند، پس حتماً یکی از آنها صادق و دیگری کاذب می‌باشد. اگر قضیه نخست صادق باشد، معنایش آن است که آن شیء مصداق انسان است و اگر قضیه دوم صادق باشد، لازمه‌اش آن است که آن شیء مصداق لایانسان

باشد. و چون قطعاً یکی از آن دو قضیه صادق است و دیگری کاذب؛ پس قطعاً آن شیء یا مصداق انسان است یا مصداق لای انسان.

از بیان فوق دانسته می شود که این حکم، فرع بر حکم پیشین می باشد؛ چنان که اصل اتصاف مفردات به تناقض، فرع بر اتصاف قضایا به تناقض است.

معنای ارتفاع نقیضین از مرتبه ماهیت

ممکن است گفته شود حکم یاد شده با آنچه در بحث ماهیت گذشت منافات دارد، زیرا در آن جا گفته شد نقیضین هر دو از مرتبه ذات و ماهیت سلب می شود؛ مثلاً انسان از آن جهت که انسان است، نه موجود است و نه غیر موجود؛ نه سفید است و نه غیر سفید؛ نه عالم است و نه غیر عالم و به همین ترتیب. اما شما در این جا می گوئید: امکان ندارد یک شیء مصداق هیچ یک از دو مفهوم متناقض نباشد و هیچ کدام از آن دو بر آن صدق نکند.

در پاسخ به این توهم باید یادآور شد که مقصود از جمله: «نقیضین هر دو از مرتبه ذات و ماهیت سلب می شود» آن است که نقیضین هیچ کدام در حد ماهیت مأخوذ نیستند. به دیگر سخن: نقیضین هیچ کدام به حمل اولی بر ماهیت حمل نمی شوند. انسان، به حمل اولی، نه موجود است و نه معدوم، زیرا وجود عدم هیچ یک جنس و یا فصل انسان نیست، هم چنین انسان، به حمل اولی، نه سفید است و نه غیر سفید، زیرا نه سفیدی و نه لاسفیدی هیچ یک جنس و یا فصل انسان نیست. آنچه بر انسان به حمل اولی حمل می شود، فقط و فقط ذاتیات انسان است.

اما مطلبی که در این جا بیان شد، بازگشتش به آن است که یکی از نقیضین بر هر شیء مفروضی به حمل شایع صدق می کند و روشن است که نفی حمل اولی یک شیء بر شیء دیگر، منافاتی با اثبات حمل شایع آن شیء ندارد.

مثلاً هیچ یک از سفید و غیر سفید بر انسان به حمل اولی حمل نمی شوند، اما

مسئلاً هر انسان یا مصداق سفید است و یا مصداق غیر سفید؛ و نیز هیچ یک از موجود و معدوم بر انسان به حمل اولی حمل نمی‌شود، اما انسان در هر حال یا موجود است و یا معدوم می‌باشد.

وحدت‌های نه‌گانه معتبر در تناقض

ومن أحكامیه: أن تحقَّقه فی القضايا مشروطٌ بشمانِ وحداتٍ معروفیه، مذکورۀ فی کتاب المنطق؛ وزاد علیها صدرُ المتألهین علیه السلام وحدۀ الحمل، بأن یكونَ الحملُ فیهما جمیعاً حملاً اولیاً، او فیهما معاً حملاً شایعاً، من غیر اختلاف؛ فلا تناقضَ بین قولنا: «الجزئی جزئی» ای مفهوماً، وقولنا: «لیس الجزئی بجزئی» ای مصداقاً.

ترجمه

و از جمله احکام تناقض این است که تحقق تناقض در قضایا مشروط به وحدت‌های هشت‌گانه معروفی است که در کتاب‌های منطق آمده است. مرحوم صدر المتألهین وحدت حمل را نیز بر آنها افزوده است؛ به این صورت که: حمل در هر دو قضیه مورد نظر، اولی و یا در هر دو، شایع باشد و دو قضیه در این جهت با هم اختلاف نداشته باشند. بنابراین، بین دو قضیه: «جزئی، جزئی است»، یعنی از جهت، مفهوم و «جزئی، جزئی نیست»، یعنی از جهت مصداق، تناقضی وجود ندارد.

شرح و تفسیر

چنان‌که پیش از این یادآور شدیم، تناقض تقابلی است که اولاً و بالذات میان ایجاب و سلب برقرار می‌باشد؛ لذا برای آن که دو قضیه متناقض باشند، باید اولاً یکی موجه و دیگری سالبه باشد؛ ثانیاً: ایجاب و سلب در آن دو قضیه دقیقاً به یک چیز تعلق گرفته باشد. یعنی در قضیه نخست همان چیزی ایجاب و اثبات شده باشد که در

قضیه دوم سلب و نفی شده است؛ در قضیه دوم نیز همان چیزی نفی شده باشد که در قضیه نخست اثبات شده است. فلاسفه گفته‌اند: این ویژگی در صورتی تحقق خواهد داشت که دو قضیهٔ موجبه و سالبه در هشت چیز وحدت داشته باشند: موضوع، محمول، مکان، شرط، اضافه، جزء و کل، قوه و فعل و زمان.^۱

پس اگر بگوییم: انسان خندان است و اسب خندان نیست؛ تناقضی وجود ندارد، زیرا موضوع‌ها وحدت ندارند. و اگر بگوییم انسان خندان است و انسان چهارپا نیست، تناقضی در کار نیست، زیرا محمول‌ها وحدت ندارند. هم‌چنین قضیه: «اگر کسوف رخ دهد، نماز آیات واجب است» و قضیه «اگر کسوف رخ ندهد، نماز آیات واجب نیست» متناقض نیستند، زیرا شرط‌هایشان مختلف است. و اگر بگویید: انسان در روز نمی‌ترسد و انسان در شب می‌ترسد، تناقض نیست زیرا زمان‌ها مختلف‌اند. اگر بگوییم: وزن یک لیتر آب در روی زمین یک کیلوگرم است و در فضای بالا مثلاً نیم کیلوگرم است، تناقض نیست، زیرا مکان‌ها مختلف‌اند. دو قضیهٔ علم انسان متغیر است و علم خدا متغیر نیست، متناقض، نیستند زیرا اضافه‌ها، یعنی مضاف‌الیه‌های دو موضوع مختلف‌اند. اگر بگوییم: کل مساحت تهران ۱۶۰۰ کیلومتر مربع است و بخشی از مساحت تهران، مثلاً شرق تهران، ۱۶۰۰ کیلومتر مربع نیست، تناقض نگفته‌ایم، زیرا دو قضیه از لحاظ جزء و کل اختلاف دارند. و اگر بگوییم: هر نوزاد انسان بالقوه مجتهد است و بعضی از نوزادهای انسان بالقوه مجتهد نیستند، تناقض نگفته‌ایم، زیرا این دو قضیه از لحاظ قوه و فعلیت اختلاف دارند.^۲

تا پیش از صدرالمতألّهین علیه السلام در تناقض وحدت در این امور هشت‌گانه معتبر دانسته می‌شد، اما صدرالمتألّهین وحدت حمل را نیز در تحقق تناقض شرط دانست. بنابراین

۱. در شعر فارسی این وحدت‌ها را به این صورت بیان کرده‌اند:

وحدت موضوع و محمول و مکان	در تناقض هشت وحدت شرط دان
قوه و فعل است، در آخر زمان	وحدت شرط و اضافه، جزء و کل

۲. آشنایی با علوم اسلامی، منطق، درس دهم.

نظر او، دو قضیه برای آن که متناقض باشند، علاوه بر وحدت در امور هشت‌گانه یاد شده، باید وحدت در حمل نیز داشته باشند؛ یعنی در هر قضیه حمل شایع برقرار باشد و یا در هر دو حمل اولی برقرار باشد. پس اگر دو قضیه داشته باشیم، که در همهٔ امور هشت‌گانه یکی باشند، اما حمل در یکی اولی و در دیگری شایع باشد، این دو قضیه متناقض نخواهند بود؛ مانند قضیهٔ جزئی، جزئی است به حمل اولی و قضیهٔ جزئی جزئی نیست به حمل شایع.

یک نکته

در مورد وحدت حمل که صدرالمتألهین آن را در تناقض قضایا معتبر دانسته است، باید یادآور شویم که وقتی یک قضیهٔ حملیه به صورت «الف، ب است» تنظیم می‌شود، آن قضیه به یکی از چهار صورت ذیل می‌تواند مورد نظر باشد:

۱- این که مقصود آن باشد که مصداق الف همان مصداق ب است؛ مثل آن جا که می‌گوییم: انسان رونده است. مقصود از این قضیه آن است که مصداق موضوع با مصداق محمول اتحاد دارد و آنچه انسان بر آن منطبق می‌شود، رونده نیز بر او صدق می‌کند. در این صورت، عقد الوضع و عقد الحمل هر دو شایع است؛ یعنی هم در ناحیهٔ موضوع و هم در ناحیهٔ محمول، مراد و مقصود و مصادیق آنها است، نه خود عنوان و مفهوم آنها.

۲- این که مقصود آن باشد که مفهوم الف، مصداق ب است؛ مثل آن جا که می‌گوییم: جزئی کلی است. در این قضیه حکم شده است به این که مفهوم جزئی، یعنی مفهوم «ما یمتنع صدق علی کثیرین» که به آن جزئی منطقی گفته می‌شود، خودش کلی است؛ یعنی یکی از مصادیق «کلی» می‌باشد، زیرا مفهومی است که بر مفاهیم عدیده‌ای صدق می‌کند. قضیهٔ انسان نوع است و حیوان جنس است، نیز از همین قبیل است.

در این موارد عقد الوضع اولی و عقد الحمل شایع است.

۳- این که مقصود آن باشد که مصداق «الف» همان مفهوم «ب» است. این قسم در

میان قضایا مثال ندارد و تنها یک فرض عقلی است. یعنی در هیچ قضیه‌ای حکم نمی‌شود به این‌که مصداق موضوع همان مفهوم محمول است. پس قضیه‌ای نیست که عقدالوضع آن شایع و عقدالحمل آن اولی باشد.

۴- این‌که مقصود آن باشد که مفهوم الف همان مفهوم ب است؛ مثل آن‌جا که می‌گوییم: انسان حیوان ناطق است. در این مورد عقدالوضع و عقدالحمل هر دو اولی است. روشن است که هر گاه مفهوم موضوع همان مفهوم محمول باشد قطعاً مصادیق موضوع نیز با مصادیق محمول یکی خواهد بود. بنابراین قضایایی که در این قسم مندرج می‌شوند، اگر در قسم نخست نیز قرار گیرند، صادق خواهند بود.

مقصود از وحدت حمل در کلام صدر المتألهین، خصوص وحدت در عقدالحمل نیست، بلکه شامل وحدت در عقدالوضع نیز می‌شود. یعنی دو قضیه در صورتی متناقض خواهند بود که هر دو در یکی از اقسام چهارگانه یاد شده قرار گیرند، نه آن‌که یکی مثلاً در قسم اول و دیگری در قسم دوم مندرج باشد. پس اگر عقدالحمل در هر دو قضیه شایع باشد، اما عقدالوضع یکی اولی و عقدالوضع دیگری شایع باشد، آن دو قضیه متناقض نخواهند بود. از این‌جا دانسته می‌شود که قضیه: «جزیی کلی است»، یعنی مفهوماً، باقضیه «جزیی کلی نیست»، یعنی مصداقاً، متناقض نیست، زیرا اگر چه عقدالحمل در هر دو قضیه شایع است اما عقدالوضع در قضیه نخست، اولی و در قضیه دوم، شایع می‌باشد.

در مورد قضیه: «جزیی جزیی است» باید گفت که این قضیه هم می‌تواند در بخش نخست قرار گیرد و هم در قسم چهارم و اما قضیه: «جزیی جزیی نیست» تنها در قسم دوم مندرج تواند بود، زیرا عقدالوضع در آن اولی است، ولی عقدالحمل شایع می‌باشد. بنابراین، دو قضیه یاد شده واجد شرط تناقض نیستند.

از این‌جا دانسته می‌شود که قید «مفهوماً» در عبارت: «الجزئی جزئی، ای مفهوماً» هم به عقدالوضع راجع است و هم به عقدالحمل، اما قید «مصداقاً» در عبارت: «لیس الجزئی بجزئی، ای مصداقاً» تنها به عقدالحمل راجع می‌باشد.

فی تقابُلِ الواحدِ والكثیرِ

اختلفوا فی تقابُلِ الواحدِ والكثیرِ، هل هو تقابُلُ بالذاتِ، او لا؟ وعلى الأولِ، ذَهَبَ بعضهم إلى أنَّهما متضادانِ، وبعضهم إلى أنَّهما متضادانِ، وبعضهم إلى أن تقابُلَهُما نوعٌ خامسٌ، غيرُ الأنواعِ الأربعةِ المذكورةِ.

و الحقُّ: أنَّ ما بينَ الواحدِ والكثیرِ من الاختلافِ ليس من التقابُلِ المصطلحِ فی شئٍ؛ لأنَّ اختلافَ الموجودِ المطلقِ، بانقسامِهِ إلى الواحدِ والكثیرِ، اختلافٌ تشكيكيٌّ، يرجعُ فيه ما به الاختلافُ إلى ما به الاتفاقُ؛ نظيرُ انقسامِهِ إلى الوجودِ الخارجیِّ والذهنیِّ؛ وانقسامِهِ إلى ما بالفعلِ وما بالقوَّةِ؛ والاختلافُ والمغايرةُ التي فی كلِّ من أقسامِ التقابُلِ الأربعِ يمتنعُ أن يرجعَ إلى ما به الاتحادُ، فلا تقابُلَ بينَ الواحدِ والكثیرِ بشئٍ من أقسامِ التقابُلِ الاربعةِ.

ترجمه

در تعیین نوع تقابل واحد و کثیر اختلاف است که آیا تقابل آن دو ذاتی یا نه؟ و بر فرض ذاتی بودن نیز، برخی آن دو را متضایف و برخی دیگر متضاد دانسته‌اند و دسته‌سومی معتقدند تقابل آن دو، نوع پنجمی از تقابل (غیر از انواع چهارگانه مذکور می‌باشد).

حقیقت آن است که اختلاف بین واحد و کثیر ربطی با تقابل اصطلاحی ندارد، چرا که اختلافی که در موجود مطلق با تقسیم شدنش به واحد و کثیر حاصل می‌گردد اختلاف تشکیکی است، که وجه اختلاف در آن به وجه اشتراک باز می‌گردد؛ مانند تقسیم موجود مطلق به وجود خارجی و ذهنی و نیز تقسیم آن به بالفعل و بالقوه. در حالی که اختلاف و مغایرتی که بین دو شیء در هر یک از اقسام چهارگانه تقابل وجود دارد، امکان ندارد به وجه اتفاق و اتحاد آن دو برگردد. بنابراین، بین واحد و کثیر هیچ یک از اقسام تقابل، وجود ندارد.

شرح و تفسیر

روشن است که میان واحد و کثیر، تمنع و تغایر و اختلاف وجود دارد؛ به گونه‌ای که یک شیء نمی‌تواند از یک جهت، هم واحد باشد و هم کثیر. اما بحث بر سر آن است که آیا تمنع و تغایر میان واحد و کثیر از باب تقابل بالذات و غیریت ذاتی است، یا نه؟ در صورتی که تمنع میان واحد و کثیر از باب تقابل بالذات باشد، آیا یکی از اقسام چهارگانه یاد شده است و یا قسم ینجمی می‌باشد؟ و باز در صورتی که یکی از اقسام چهارگانه تقابل باشد، آیا تقابل میان آن دو از قبیل تقابل تضایف است یا تضاد؟ هر یک از این احتمالات را شخص یا اشخاصی پذیرفته‌اند، که شرحش در کتاب‌های مبسوط آمده است.

اختلاف میان واحد و کثیر تشکیکی است

میان واحد و کثیر اساساً رابطه تقابل مصطلح برقرار نیست، زیرا قوام تقابل مصطلح به غیریت ذاتی است؛ یعنی این که دو شیء متقابل، یک دیگر را ذاتاً طرد و دفع کنند. این اختلاف و تمنع ذاتی هرگز به اتحاد و الفت و یگانگی باز نمی‌گردد. یعنی هرگز ما به الامتیاز و ما به الاختلاف در متقابلین به همان ما به الاشتراک والاتحاد

رجوع نمی‌کند. در حالی که در واحد و کثیر ما به الامتیاز به همان مابه الاشتراک باز می‌گردد.

توضیح این‌که واحد و کثیر دو بخش از اقسام موجود مطلق‌اند؛ یعنی موجود از آن جهت که موجود است، یا واحد است و یا کثیر. از طرفی، وحدت با وجود مساوق است؛ یعنی هر موجودی از آن جهت که موجود است، واحد می‌باشد. بنابراین، واحد و کثیر، هر دو مصداق واحداند. یعنی حیثیت اختلاف میان واحد و کثیر به حیثیت اتحاد آن دو بر می‌گردد و این، ویژگی تشکیک است نه تقابل. در واقع شیء از آن جهت متصف به کثرت می‌گردد که با شیء دیگری مقایسه و آن‌گاه مشاهده شود که آن مرتبه و درجه از وحدت که در آن شیء هست، در این شیء نیست؛ اگر چه ممکن است همین شیء در مقایسه با شیء سوم درجه‌ای از وحدت را داشته باشد که آن شیء سوم فاقد آن می‌باشد؛ در نتیجه، علاوه بر آن‌که فی نفسه واحد است، در مقایسه با آن شیء سوم نیز واحد بوده و آن شیء را متصف به کثرت کند.

از این رو، اختلاف میان واحد و کثیر مانند اختلاف میان وجود ذهنی و وجود خارجی و نیز اختلاف میان وجود بالفعل و وجود بالقوه است، چرا که در این موارد نیز مابه الامتیاز به مابه الاتحاد - که همان خارجیت و فعلیت است - باز می‌گردد. چه، وجود ذهنی نیز فی نفسه یک وجود خارجی است، منتها آن درجه از خارجیت و ترتب آثار را که برخی دیگر از موجودات دارند، فاقد است و در مقایسه با آن موجودات متصف به ذهنیت می‌شود. هم‌چنین وجود بالقوه نیز فی نفسه یک وجود بالفعل است، لکن درجه ضعیفی از فعلیت را دارد که در مقایسه با وجودی که دارای درجه بالاتری از فعلیت می‌باشد، بالقوه به شمار می‌رود.

بیانی دیگر برای نفی تقابل بالذات از واحد و کثیر

مؤلف رحمته در نهایة الحکمة - علاوه بر آن‌چه گذشت - برای اثبات این‌که تمنع میان

واحد و کثیر از باب تقابل مصطلح نیست، بیان دیگری نیز دارند و آن این‌که: هیچ یک از اقسام تقابل بر واحد و کثیر منطبق نمی‌شود. زیرا در تقابل تناقض و تقابل عدم و ملکه، یکی از طرفین تقابل عدم دیگری است، در حالی که واحد و کثیر هر دو وجودی بوده و در تقابل تضایف طرفین تقابل در وجود و عدم و در قوه و فعل همتای یک‌دیگرند، در حالی که واحد و کثیر چنین ویژگی‌ای ندارد در تقابل تضاد طرفین تقابل با یک‌دیگر نهایت خلاف را دارند، در حالی که واحد و کثیر چنین نیستند، زیرا هر کثیر عددی با واحد مقایسه شود، می‌توان عدد دیگری را در نظر گرفت که بزرگ‌تر از آن بوده و فاصله‌اش از واحد بیشتر باشد. چراکه عدد متناهی نیست. بنابراین، میان واحد و کثیر هیچ یک از اقسام چهارگانه تقابل تحقق ندارد؛ از طرفی، تقسیم تقابل به چهار قسم حاضر است [و نمی‌توان قسم پنجمی برای آن تصور کرد] در نتیجه میان واحد و کثیر اساساً تقابل نیست.

تقابل سلب و ایجاب، ذهنی است نه خارجی

تمتة: التقابلُ بینَ الايجابِ والسلبِ ليس تقابلاً حقیقاً خارجياً، بل عقلی بنوع من الاعتبار، لأنَّ التقابلَ نسبةٌ خاصةٌ بینَ المتقابلینِ، والنَّسبُ وجوداتٌ رابطةٌ قائمةٌ بطرفینِ موجودینِ محققینِ، وأحدُ الطرفينِ فی التناقضِ هو السلبُ، الذی هو عدمٌ وبطلانٌ، لكمَّ العقلُ يعتبرُ السلبَ طرفاً للايجابِ فیری عدمَ جوازِ اجتماعِهما لذاتیهما.

و أما تقابلُ العدمِ والملكة، فللعدمِ فیهِ حظٌّ من التحقیقِ، لكونِهِ عدمَ صفةٍ من شأنِ الموضوعِ أن یتصفَ بها، فیتزعُ عدمُها منه، وهذا المقدارُ من الوجودِ الانتزاعی کافٍ فی تحققِ النسبةِ.

ترجمه

تقابل بین اثبات و نفی تقابل حقیقی خارجی نیست، بلکه با یک نحوه اعتبار، تقابل عقلی

بین آن دو وجود دارد، چرا که تقابل دو چیز، نسبت خاصی است بین آن دو و نسبت‌ها وجودهای رابط و متکی به دو طرف موجود و محقق می‌باشند. حال آن‌که یکی از دو طرف تناقض «نفی» است که عدم و بطلان می‌باشد، ولی عقل همین نفی را به عنوان یک طرف برای اثبات در نظر می‌گیرد.

اما در تقابل عدم و ملکه، عدم، بهره‌ای از تحقق و ثبوت دارد، زیرا نبود وصفی است که موضوع صلاحیت اتصاف به آن را دارد؛ لذا عدم این وصف از آن موضوع انتزاع می‌شود و همین مقدار از ثبوت انتزاعی در تحقق نسبت کفایت می‌کند.

شرح و تفسیر

تقابل میان ایجاب و سلب - و به عبارتی، وجود و عدم - از نوع حقیقی و خارجی نیست، بلکه نوعی تقابل اعتباری و ذهنی می‌باشد و این به خاطر آن است که تقابل یک نوع نسبت و رابطه طرفینی است^۱ و نسبت برای آن‌که تحقق خارجی داشته باشد، باید طرفین آن در خارج موجود و محقق باشد. در حالی که در نقیضین یکی از دو طرف، عدم است و عدم اعتبار عقلی است و مصداق حقیقی در خارج ندارد، از این رو نمی‌تواند طرف یک نسبت واقعی و حقیقی قرار گیرد.

در این جا ممکن است گفته شود: در تقابل عدم و ملکه نیز یکی از طرفین تقابل عدم است و در نتیجه این نوع تقابل نیز نباید در خارج تحقق داشته باشد.

اما باید دانست که عدم و ملکه با متناقضین تفاوت دارد، زیرا در عدم و ملکه صلاحیت موضوع برای اتصاف به ملکه معتبر است؛ لذا عدم ملکه، عدم مطلق نیست، بلکه نبود یک وصف ثبوتی از موضوع قابل است و همین موجب می‌گردد

۱. و به همین دلیل بود که گفتیم تقابل در واقع خودش از اقسام تضایف می‌باشد و تحقق تضایف فرع بر تحقق طرفین آن می‌باشد.

عدم ملکه بهره‌ای از ثبوت و تحقق داشته و بتواند طرف یک نسبت خارجی قرار گیرد.

به دیگر سخن: چون عدم در تقابل عدم و ملکه، عدم یک صفت از موضوع قابل است، نبود آن صفت از آن موضوع انتزاع می‌شود و آن موضوع - که یک امر ثبوتی است - به اعتبار فاقد بودن آن وصف، مصداق عدم آن وصف قرار می‌گیرد و همین مقدار از وجود و ثبوت انتزاعی برای تحقق خارجی نسبت کفایت می‌کند؛ مثلاً جهل عبارت است از نبود علم در یک موضوع قابل برای عالم شدن، مانند انسان. از این رو، اگر انسانی فاقد علم باشد، مفهوم جاهل از وی انتزاع می‌شود و او مصداق جاهل قرار می‌گیرد. پس می‌توان گفت: جهل در خارج تحقق دارد و همین نحوه از تحقق و ثبوت برای طرف نسبت و اضافه واقع شدن کفایت می‌کند.

ملخص

«بداية الحكمة» كتابٌ قام بتأليفه العلامة الطباطبائي «رضوان الله عليه» في سنة ١٣٩٠هـ، كمنهجٍ دراسيٍّ للفلسفة الصدرائية. منهج الكتاب استدلالِيٌ يَحْتَفِلُ فلاتجد فيه سوى الدليل والبرهان و سياقة الكتاب تخلو من الحشو والإضافات، محكم و رصين وهو على إيجازه يحتوي على أهم أبحاث الحكمة الإلهية. إن إيجاز العبارات في الكتاب أدى إلى تعسر كثير من مقاصد الكتاب على المبتدئين وعدم استيعاب مضامينها كما ينبغي. الكتاب المائل بين يمينك يهدف إلى إيضاح مقاصد الكتاب و إلقاء الضوء على مضامينه المستعصية.

الناشر

مؤسسة بوستان كتاب

مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي

الناشر الأفضل على المستوى الوطني

عنوان المكتب المركزي: إيران، قم، أول شارع شهداء، ص ب: ٩١٧

الهاتف: +٩٨٢٥١٧٧٤٢١٥٥، الفاكس: +٩٨٢٥١٧٧٤٢١٥٤، التوزيع: +٩٨٢٥١٧٧٤٣٤٢٦

بداية الحكمة ترجمةً وشرحاً

المجلد الثاني

التنقيح الثاني

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي

الدكتور علي الشيرواني

مؤسسة بوستان كتاب

١٣٨٧ / ١٤٣٠

Abstract

“Bidāyat ul-Hikmah” is a book that was written by Allāmeḥ Tabātabāī (R) as a teaching textbook for Sadrāīc school of philosophy in 1390 A.H. This book is purely ratiocinative comprising nothing but reasons and proofs. Bidāyat ul-Hikmah is a text free of any redundancy, superfluity, prolixity, diffusion, verbosity and repetition. It is a strong and solid and at the same time concise and succinct text covering the most important topics of divine philosophy. The brevity and terseness of the book has caused many of its points to remain hidden to beginners of philosophy, and its contents not to be comprehended as they should.

This translation and commentary has been undertaken with the objective to shed light on Bidāyah’s hidden points and explain and clarify the compendious material contained in it.

The Publisher

Būstān-e Ketāb Publishers

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmic Propagation Office of Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom, Islāmic Republic of Irān.

P.O. Box: 37185-917

Telephone: +98 251 774 2155

Fax: +98 251 774 2154

E-mail: info@bustaneketab.com

Web-site: www.bustaneketab.com

Tarjomeh va Sharh-e
Bedāyat ol-Hekmah

Allāmeḥ Seyyed Mohammad Hoseyn-e Tabātabā'ī

Bidāyat ul-Hikmah
of

Allāmeḥ Seyyed Mohammad Hoseyn-e Tabātabā'ī
Translation and Commentary

Volume 2

Dr. Alī-ye Shīrvānī

Būstān-e Ketāb Publishers

1387/2009