

دانشگاه الزهراء

شرح کتاب

نهایة الحکمة

علامه طباطبائی (ره)

متمثل بر یکدوره فشرده فلسفی
مطابق آراء فلاسفه مشاء و اشراق
و بخصوص مشرب ملا صدرا و خودش

شرح و تحقیق

آیت الله دکتر حسین خانی زنجانی

شرح کتاب

نهایة الحکمه: علامه طباطبائی (ره)

(مشمول بر یک دوره فشرده فلسفی
مطابق آراء فلاسفه مشاء و اشراق و
بخصوص مشرب ملاصدرا و علامه طباطبائی (ره))

جلد اوّل

شرح و تحقیق:

دکتر حسین حقانی زنجانی

شرح کتاب نه‌ایة الحکمة علّامة طباطبائی (ره) جلد اول

شرح و تحقیق	: دکتر حسین حقانی زنجانی
ناشر	: دانشگاه الزهراء (س)
حروف‌چینی و صفحه‌آرایی	: گروه کاوش ۷۶۹۷۸۸
لیتوگرافی	: میعاد
چاپ و صحافی	: چاپخانه دانشگاه الزهراء (س)
تیراژ	: ۲۰۰۰ نسخه
تاریخ انتشار	: پاییز ۱۳۷۸
نوبت چاپ	: اول

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.

آدرس: تهران - ده ونک - دانشگاه الزهراء (س) تلفن: ۸۰۲۲۰۵۱-۸

فهرست مندرجات:

پیش‌گفتار شارح: ارزش فلسفه و موقعیت آن در میان علوم انسانی	الف
مقدمه شارح	ث
بیوگرافی استاد علامه	ث
تربیت شاگردان ممتاز و لایق	ج
دیدگاه علامه طباطبائی در فلسفه	خ
ویژگیهای مشرب فلسفی علامه طباطبائی	د

درس اول:

مقدمه ورود در فلسفه: واقعیت جهان آفرینش	۹
خطای اندیشه و نیاز به بررسی احوال موجود	۱۱
موضوع فلسفه: مورد اول و دوم	۱۲
پنج نتیجه:	۱۳-۱۶
مرحله اول در احکام کلی وجود:	۱۷
فصل اول در اینکه مفهوم وجود از قبیل مشترک معنوی است	۱۸
دو نظریه باطل و اثبات بطلان آن به سه وجه	۱۸ و ۱۹ و ۲۰
حق مطلب و منشأ اشتباه	۲۱
خلاصه درس اول	۲۲ و ۲۳
پرسشها	۲۴ و ۲۵

درس دوم:

اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت	۲۹ و ۳۰
چند ایراد بر اصالت وجود و دفع آنها	۳۱ تا ۳۵
ردّ قول بر اصالت ماهیت	۳۵
قول محقق دوانی و ردّ آن	۳۶
خلاصه درس دوم	۳۸
پرسشها	۳۹

درس سوم

فروع اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت ...	۴۵
فرع اول: هر محمولی که بر حیثیت ماهیت یک شیء حمل شود دو حکم دارد	۴۵
فرع دوم: عدم اتصاف وجود به احکام ماهیت	۴۶
سه نکته مهم در این فرع: ۱- وجود، مساوق و ملازم با شخصیت است	۴۷
۲- برای وجود مثلی نیست	
۳- برای وجود ضدی نیست	
فرع سوم: وجود، جزء چیزی نیست	۴۷
فرع چهارم: صفات و محمولات، خارج از ذات وجود نیست	۴۸
فرع پنجم: موجود بالذات و بالعرض	۴۸
فرع ششم: عروض وجود بر ماهیت	۴۸
دلائل سه گانه عروض وجود بر ماهیت ..	۴۹
فرع هفتم: امور تصدیقی نفس الامری و بیان انواع امور تصدیقی	۵۰
معنای نفس الامر و بیان سه نظر در آن	۵۱
فرع هشتم: شینیت با وجود، ملازم است	۵۲

فرع نهم: حقیقت وجود جز خودش، سببی ندارد.....	۵۳
فرع دهم: حقیقت وجود، عین خارجیت است.....	۵۴
بیان سه نکته: ۱ - حقیقت وجود، صورت عقلی ندارد.....	۵۴
۲ - نسبت مفهوم وجود به موجودات خارجی مثل نسبت کلی به افراد خارج نیست.....	۵۴
۳ - مراد از مفهوم، هنگامی می‌تواند ماهیت باشد که برای ماهیت فرد خارجی باشد.....	۵۴
خلاصه درس سوم.....	۵۶-۵۷
پرسشها.....	۵۸

درس چهارم

وجود، حقیقت قابل تشکیک است.....	۶۳
متکثرها در عین کثرت یک حقیقت واحد نیز هستند؟.....	۶۴
فروع مسأله بالا:	
فرع اول: حقیقت وجود در تمام مراتب وجود مشترک است.....	۶۵
فرع دوم: اطلاق و تقیید در مراتب وجود.....	۶۶
فرع سوم: عدم جریان بساطت و ترکیب اصطلاحی در مراتب وجود.....	۶۷
فرع چهارم: محدودیت و عدم محدودیت در مراتب وجود.....	۶۷
فرع پنجم: وجود، دارای حقیقت مشککه است.....	۶۸
فرع ششم: حقیقت وجود دارای سه خصوصیت است:	
۱ - خصوصیتی به ملاحظه حقیقت وجود.....	۶۸
۲ - خصوصیتی برای وجود بملاحظه مراتب وجود.....	۶۸
۳ - خصوصیتی برای وجود بملاحظه عروض وجود بر ماهیت.....	۶۸
خلاصه درس چهارم.....	۷۰-۷۱

درس پنجم در احکام عدم

عدم مضاف	۷۸-۷۹
عدم مقید	۷۹
چند اشکال و رفع آنها	۸۰ و ۸۱ و ۸۲
عدم تکثر وجود	۸۳
امتناع اعاده معدوم به عینه و دلائل آنها:	۸۵
۱- تخلّل عدم بین شیء و نفس شیء محال است	۸۶
۲- ایجاد مماثل شیء از جمیع جهات ابتداء محال است	۸۶
۳ - معاد غیر مُبتدأ است	۸۷
۴- در صورت جواز اعاده معدوم، عدد عود در یک حدّ، متوقّف نمیشود	۸۷
استدلال جمعی از متکلمان بر جواز اعاده معدوم به عینه و پاسخ از آنان	۸۷ و ۸۸
خلاصه درس پنجم	۸۹ و ۹۰
پرسشها	۹۱

درس ششم

انقسام وجود به وجود مستقل و رابط	۹۹-۱۰۰
پنج نتیجه: ۱- ظرف وجود رابط، همان ظرف وجود طرفین قضیه است	۱۰۱
۲- وجود یک نحو اتحادی بین وجود رابط و دو طرف قضیه	۱۰۲
۳- قضایای حمل اولی و هلیات بسیطه از وجود رابط خالی هستند	۱۰۲
۴- رابط در عدم، محقق نمیشود	۱۰۲
۵- وجودهای رابطی، ماهیت ندارند	۱۰۳

کیفیت اختلاف وجود رابط و مستقل	۱۰۳
سه نتیجه: ۱- هر مفهومی در استقلال و عدم استقلال تابع وجودی است که مفهوم از آن انتزاع می‌شود.....	۱۰۵
۲- برخی از وجودهای رابطی تنها قائم بیک طرف و برخی دیگر، قائم به دو طرف می‌باشند.....	۱۰۵
۳- عالم وجود تنها، متنسّن وجود واحد مستقلی است.....	۱۰۵
انقسام وجود فی نفسه به دو قسم: وجود لنفسه و لغيره	۱۰۶
سه نتیجه: ۱- انقسام وجود به دو قسم: وجود لنفسه و لغيره.....	۱۰۸
۲- وجود أغراض از شوون وجود جواهر است.....	۱۰۸
۳- مفاهیم نعتی و موضوع‌های آنها دارای ماهیت نیستند چرا؟.....	۱۰۸
خلاصه درس ششم	۱۰۹ و ۱۱۰
پرسشها.....	۱۱۱

درس هفتم

انقسام وجود به وجود ذهنی و خارجی	۱۲۰
دلائل وجود ذهنی	۱۲۱ - ۱۲۲
نتایج مطالب گذشته چند امر است:	
۱- ماهیت ذهنی تنها مفهوم مقوله خود را داراست.....	۱۲۳
۲- پنج اشکال در وجود ذهنی	۱۲۴ تا ۱۲۷
۳- حکایت وجود ذهنی از ماورای خود و چند اشکال و پاسخ از آنها.....	۱۲۷ و ۱۲۸
۴- محالیت حلول وجود خارجی در ذهن	۱۳۰ - ۱۳۱
خلاصه درس هفتم	۱۳۳ - ۱۳۲
پرسشها	۱۳۴

درس هشتم

هر مفهومی یا واجب است یا ممکن یا ممتنع	۱۴۳-۱۴۴
معنای وجوب و امکان	۱۴۵
اشکال بر معنای امکان و پاسخ از آن	۱۴۶-۱۴۷
سه نتیجه از مطالب گذشته:	
۱- موضوع امکان، ماهیت است	۱۴۸
۲- امکان، لازم ماهیت است	۱۴۹
۳- امکان، بوجود موضوعش موجود است	۱۵۰
دو نظریه در معنای امکان و بطلان آندو	۱۵۱
دلیل تحقق امکان در خارج به صورت مستقلاً	۱۵۲
اقسام ضرورت: ضرورت ازنی - ذاتی - وصفی - وقتی	۱۵۳-۱۵۴
اقسام امکان: امکان عام - امکان خاص - امکان اخص - امکان استعدادی - امکان وقوعی	
- امکان فقری و وجودی	۱۵۵ تا ۱۵۸
مورد استعمال جهات سه گانه وجوب، امکان، امتناع	۱۵۸
خلاصه درس هشتم	۱۵۹-۱۶۰
پرسشها	۱۶۱

درس نهم

اقسام مواد سه گانه: یعنی وجوب، امکان، امتناع به مابالذات و مابالنیر و مابالقیاس الی النیر	
جز امکان	۱۶۵ - ۱۶۹
دو نتیجه: ۱- واجب بالذات، واجب بالنیر و نیز ممتنع بالنیر نمی شود	۱۶۹-۱۷۰
۲- بین دو واجب بالذات فرضی، علاقه لزومیه فرض نمی گردد	۱۷۰
خلاصه درس نهم	۱۷۱

درس دهم

واجب الوجود، ماهیت ندارد	۱۷۷
دلیل اول برای عدم ماهیت برای واجب الوجود	۱۷۷
دلیل دوم برای عدم ماهیت برای واجب الوجود	۱۷۸
اعتراض و دفع اعتراض	۱۷۹
دلیل سوم و اعتراض و پاسخ آن	۱۷۹-۱۸۰
حقیقت واجب الوجود	۱۸۰
چهار اعتراض بر نفی ماهیت از واجب بالذات	۱۸۱-۱۸۲ و ۱۸۳
پاسخ از اعتراض های بالا	۱۸۴-۱۸۵
خلاصه درس دهم	۱۸۶ و ۱۸۷
پرسشها	۱۸۸

درس یازدهم

واجب الوجود بالذات از جمیع جهات، واجب الوجود است	۱۹۲
چند دلیل بر اثبات مطلب بالا	۱۹۳-۱۹۴
تقص بر اصل مسأله و پاسخ آن	۱۹۴-۱۹۵
چند نتیجه از مطالب بالا:	
۱- واجب الوجود وجود محض بوده، ماهیت ندارد	۱۹۵
۲- واجب الوجود، واحد و صرف وحدت است	۱۹۵
۳- واجب الوجود بسیط بوده، جزء عقلی و خارجی ندارد	۱۹۶
۴- مبدأ وجود واجب و وجوب آن، یکی است	۱۹۶

۱۹۶	۵- وجوب، از شؤون وجود واجب‌الوجود است.
۱۹۷ ..	خلاصه درس یازدهم ..
۱۹۸	پرسشها.

درس دوازدهم

۲۰۲	شیء تا واجب نبوده باشد موجود نمی‌شود.....
۲۰۳	اشکال و پاسخ
۲۰۵	قول به اولویت و اقسام اولویت:
۲۰۵	۱- اولویت ذاتی کافی
۲۰۵	۲- اولویت ذاتی غیرکافی
۲۰۵	۳- اولویت غیرذاتی کافی
۲۰۵	۴- اولویت غیرذاتی غیرکافی
۲۰۶ و ۲۰۵	بطلان قول به اولویت:
۲۰۷	ضرورت به شرط محمول
۲۰۸	خلاصه درس دوازدهم
۲۰۹	پرسشها.

درس سیزدهم

۲۱۵	نیاز ممکن به علت و اینکه علت نیاز به علت امکان است نه حدوث
۲۲۰ تا ۲۱۶	دلیل حکماء به چند وجه
۲۲۲ و ۲۲۱	نیاز ممکن به علت هم در بقاء و هم در حدوث
۲۲۳	خلاصه درس سیزدهم
۲۲۴	پرسشها.

درس چهاردهم

۲۳۱-۲۳۰	برخی از احکام ممتنع بالذات
۲۳۲	فرق بین قضیه شرطیه لزومیه و اتفاقیه
۲۳۵-۲۳۳	رفع شبهه - چند اشکال و پاسخ آن ها
۲۳۶	ممکن، جایز نیست که ممتنع بالذات باشد
۲۳۷	اشکال و پاسخ آن
	خلاصه مطالب در مرحله چهارم:
۲۳۸	۱- هیچ قضیه‌ای از وجوب و امکان و امتناع، خالی نیستند
۲۳۸	۲- وجوب و امکان دو امر وجودی هستند
۲۳۸	۳- وجوب و امکان به وجود موضوعشان موجودند نه جداگانه
۲۳۸	۴- امتناع، یک امر عدمی است
۲۳۸	۵- امکان و وجوب، از شؤون وجود بوده، قائم بآن می‌باشند
۲۳۹	خلاصه درس چهاردهم
۲۴۰	پرسشها

درس پانزدهم

۲۴۹-۲۴۸	ماهیت، در مرحله ذات خویش نه موجود است و نه معدوم
	اعتبارات سه گانه ماهیت:
۲۵۰	۱- اعتبار ماهیت به شرط شیء
۲۵۰	۲- اعتبار ماهیت به شرط لا
۲۵۰	۳- اعتبار ماهیت لا بشرط
۲۵۲	در کلی و جزئی
۲۵۳	دو اشکال در تعریف کلی و جزئی و پاسخ آندو

طرق تمیز دادن اشیاء مشترک در یک معنای کلی ۲۵۴
چند نتیجه از مطالب گذشته:

۱- أغراض مشخصه اشیاء همه از قبیل امارات تشخص و لوازم آن بشمار
میروند

۲- سبب تشخص اشیاء چیست؟ ۲۵۶

۳- جزئی بودن یک شیء محسوس، باین جهت که از طریق حس با خارج
متصل است ۲۵۷

خلاصه درس پانزدهم ۲۵۹-۲۵۸

پرسشها ۲۶۰

درس شانزدهم

ذاتی و عرضی ۲۶۷

محمول به ضمیمه و خارج محمول ۲۶۷

تمیز ذاتی از غیر ذاتی به چیست؟ ۲۶۸

جنس و فصل و نوع و برخی از احکام ملحق بآنها ۲۶۹

نکته قابل تذکر ۲۷۰

کیفیت تقوّم جنس به فصل و کلام صدرالمآلهین در این مورد ۲۷۱

دو اشکال و دو پاسخ در تقوّم جنس به فصل ۲۷۲

نتایج مباحث گذشته:

۱- جنس، همان نوع است اما به نحو ابهام و ۲۷۳

۲- حمل جنس و فصل بر یکدیگر به نحو حمل اولی ۲۷۳

۳- محال بودن زیاده از یک جنس در یک ماهیت نوعی و ۲۷۴

۴- جنس و ماده به حسب ذات متحد بوده و به حسب اعتبار عقلی

مختلف اند ۲۷۴

خلاصه درس شانزدهم ۲۷۶-۲۷۵

پرسشها ۲۷۷

درس هفدهم

دو معنی برای فصل در کلمات فلسفه ۲۸۳

حقیقت نوع به چه چیز تمام می شود؟ ۲۸۴

فصلی مُحصّل، تحت جنس خود، مندرج نیست و دلایل آن.

نتایج مطالب گذشته:

۱- فصول از این جهت که فصول اند بسائط هستند ۲۸۷

۲- صور مادی به ملاحظه ذاتشان مادی ولی در خارج از قبیل بسائط

هستند ۲۸۷

تعریف نوع ۲۸۹

نوع حقیقی و نوع اضافی ۲۸۹

کیفیت تحقق اجزای ماهیت نوعی ۲۸۹

ترکیب اتحادی و انضمامی ۲۹۰

ماهیات نوعی که تعلق به ماده دارند ۲۹۰

ماهیات نوعی که مجرد از ماده هستند ۲۹۱

خلاصه درس هفدهم ۲۹۲-۲۹۳

پرسشها ۲۹۴

درس هیجدهم

مقولات و تعداد آنها ۳۰۳

مقولات، از قبیل بسائط بوده، مرکب از جنس و فصل نیستند ۳۰۴

مقولات با یکدیگر متباین هستند ۳۰۴

یک ماهیت تحت بیش از یک مقوله، مندرج نیست ۳۰۴

ماهیات بسیطه از تحت مقولات، خارج هستند ۳۰۵

عقیده مشائین در ده تا بودن مقولات و دلیل آنان	۳۰۵
عقیده برخی از فلاسفه به چهار تا بودن مقولات	۳۰۶
عقیده شیخ اشراق در پنج تا بودن مقولات	۳۰۷
اشکالات وارد بر هر یک از اقوال بالا	۳۰۷
تعریف جوهر و جنس بودن آن، نسبت به ماهیت تحت پوشش خود	۳۰۸
ضرورت تحقق جوهر و غرض در خارج	۳۱۰
خلاصه درس هیجدهم	۳۱۳-۳۱۲
پرسشها	۳۱۴

درس نوزدهم

اقسام اولیه جوهر (صورت مادی - هیولی - جسم - نفس - عقل)	۳۲۲
کلام ملاصدرا در این تقسیم	۳۲۵-۳۲۳
ماهیت جسم	۳۲۶
اقوال هفتگانه در ماهیت جسم	۳۲۹-۳۲۷
اشکال بر قول متکلمین به سه طریق	۳۳۰
بطلان نظریه نظام در ماهیت جسم	۳۳۱
بطلان نظریه ذی مقراطیس در ماهیت جسم	۳۳۲
بطلان قول شهرستانی	۳۳۲
بطلان نظریه افلاطون در ماهیت جسم	۳۳۳
نظریه شیخ اشراق و بطلان آن	۳۳۳
نظریه شیخ الزینیس در ماهیت جسم در شفا	۳۳۴
نظریه ارسطو در مورد جسم و بطلان آن	۳۳۶-۳۳۵
خلاصه درس نوزدهم	۳۳۷
پرسشها	۳۳۸

درس بیستم

ماهیت ماده و اثبات وجود آن ...	۳۴۳
صورت جسمیه	۳۴۴
اشکال و پاسخ آن	۳۴۴-۳۴۵
در اشکال و پاسخ آندو	۳۴۶-۳۴۷
در نقض در اثبات ماده برای جسم و پاسخ آن دو	۳۴۸-۳۴۹
خلاصه درس بیستم	۳۵۰
پرسشها ..	۳۵۱

درس بیست و یکم



ماده از جسمیت و جسمیت نیز از ماده جدا نمی گردند	۳۵۵
فعلیت صورت برای ماده	۳۵۵
اشکال و پاسخ	۳۵۶
سه نتیجه از مطالب گذشته	۳۵۷
صورت جسمیه نیز خالی از ماده نیست	۳۵۷
اشکال و پاسخ	۳۵۸
تذکر	۳۵۹
خلاصه درس بیست و یکم	۳۶۱
تذکر دو نکته:	
۱- ماده در حد جسم داخل نیست	۳۶۲
۲- ماده از لوازم وجود صورت جسمیه بوده، جزو ماهیت آن نمی باشد ..	۳۶۲
پرسشها ..	۳۶۳

درس بیست و دوم

۳۷۰	اثبات صور نوعی
۳۷۱	اشکال و پاسخ آن
۳۷۲	اشکال و پاسخ و دلیل دوم برای اثبات صور نوعی
۳۷۳	اشکال و پاسخ
	دو نتیجه از این درس:
۱	وجود، در ابتداء، برای صورت نوعی، محقق است و بعد از آن هیولی با وجود صورت، فعلیت پیدا می‌کند.
۳۷۴	
۳۷۴	۲- صورت جسمی با تبدلات صور نوعی متبدل می‌گردد
۳۷۵	مقوله «کم» و آن از مقولات غرضی است
۳۷۵	تعریف کم
۳۷۶	در اقسام کم (متصل و منفصل)
۳۷۸	قاز و غیر قاز و اقسام قاز (جسم تعلیمی - قطع - خط)
۳۷۸	کم منفصل
۳۸۰	خلاصه درس بیست و دوم
۳۸۱	پرسشها

درس بیست و سوم

۳۸۷ تا ۳۹۲	احکام شش‌گانه مختلف کم
۳۹۳-۳۹۴	کیف و اقسام اولیه آن
۳۹۵ تا ۳۹۸	در کیفیات محسوس (مبصرات - مسموعات مذوقات - مشمومات و ملموسات)
۳۹۹	خلاصه درس بیست و سوم
۴۰۰	پرسشها

درس بیست و چهارم

کیفیّات سه گانه مختصّ به کمیّات	۴۰۶
کیفیّات استعدادیه و قوه و لاقوه	۴۱۵-۴۱۲
خلاصه درس بیست و چهارم	۴۱۶-۴۱۵
پرسشها	۴۱۷

درس بیست و پنجم

کیفیّات نفسانی (حال و ملکه - اراده و ...)	۴۲۳-۴۲۴
سه نتیجه در این مسأله:	
۱- معنای اراده	۴۲۶
۲- افعال انسان دارای علم، خالی از اراده نیست .	۴۲۶
۳- ملاک اختیاری بودن فعل	۴۲۶
قدرت و علم از کیفیّات نفسانی هستند	۴۲۷
خُلُق نفسانی و اصول سه گانه خُلُق (قوای شهوت - قوای غضب - عقل)	۴۲۸-۴۲۹
دو نکته:	
۱- خُلُق، منحصر به انسانها نیست	۴۳۰
۲- در موجودات مفارق، خلق نیست	۴۳۰
تعریف لذّت و آلم	۴۳۱
اقسام لذّت و آلم (حسی - خیالی و عقلی)	۴۳۱
شکال و پاسخ آن	۴۳۳-۴۳۲
خلاصه درس بیست و پنجم	۴۳۵-۴۳۴
پرسشها	۴۳۶

درس بیست و هشتم

معنای مقوله اضافه	۴۴۱
أغراض نسبی هفتگانه و علت نسبی بودن آنها	۴۴۱
اقسام مضاف: مضاف حقیقی و مضاف مشهوری	۴۴۳
وجود اضافه در خارج و نحوه وجودی آن	۴۴۴
احکام اضافه	۴۴۵
دو نقض و پاسخ از آندو نقض	۴۴۶-۴۴۵
خواص اضافه	۴۴۷
اقسام اضافه (متشاکلة الاطراف و مختلفة الاطراف - اضافه خارجی و اضافه ذهنی) ..	۴۴۷
خلاصه درس بیست و هشتم	۴۴۹-۴۴۸
پرسشها	۴۵۰

درس بیست و نهم

مقوله «أین» و چهار صفت مشهور این و مکان	۴۵۴
پنج قول در حقیقت مکان	۴۵۶-۴۵۵
اشکال بر سطح بودن مکان	۴۵۷
اشکال بر بُعد جوهری بودن مکان	۴۵۷
این حقیقی و غیر حقیقی	۴۵۸
مقوله «متی»	۴۶۰
فرق بین «متی» و «أین»	۴۶۱
وجود تدریجی و وجود آنی در «متی»	۴۶۱
تقسیم متی به مبالذات و مبالعرض	۴۶۲
خلاصه درس بیست و نهم	۴۶۴-۴۶۳

درس بیست و هشتم

تعریف مقوله وضع	۴۷۳
اقسام وضع (مابالطیع و غیر مabalطیع - مبالفعل و مبالقوه)	۴۷۳
آیا تضاد و شدت و ضعف در وضع، جاری است یا نه؟	۴۷۴
در معنای دیگر برای وضع	۴۷۵-۴۷۷
مفوله چده و تعریف آن و اقسام آن	۴۷۶
در مقوله «أَنْ يَقْعَلْ» و «أَنْ يَفْعَلَ»	۴۷۸
از خواص این دو مقوله	۴۷۸-۴۷۹
دو اشکال و پاسخ آندو	۴۸۰
خلاصه درس بیست و هشتم	۴۸۲
پرسشها	۴۸۳

درس بیست و نهم

مفهوم وحدت و کثرت از تعریف، بی نیاز هستند	۴۹۰
تعریف واحد و اشکال دوری بودن آن	۴۹۰
تعریف کثیر و دو اشکال بر آن	۴۹۱
حق در تعریف واحد و کثیر	۴۹۱
تَنَکَّر (وحدت با وجود مساوی و مساوق است)	۴۹۲
تَوْهَمِ اَوَّل در تنافی انقسام موجود بواحد و کثیر با مساوق بودن موجود با واحد	۴۹۲
و دفع این تَوْهَم	۴۹۳
تَوْهَمِ دَوَم: اگر وحدت، حقیقت خارجی داشته باشد مستلزم تسلسل است	۴۹۴

۴۹۴	دفع این توهّم
۴۹۵	در اقسام واحد (حقیقی و غیرحقیقی - وحدت حقّه و غیرحقّه - واحد بالخصوص
۴۹۶	و واحد بالعموم و
۴۹۸	خلاصه درس بیست و نهم
۵۰۰	پرسشها

درس سی ام

۵۰۶	از لوازم وحدت، هو هویت و از لوازم کثرت، غیریت است
۵۰۷	اعتراض و پاسخ آن
۵۰۹-۵۰۸	حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی
۵۰۹	حمل حقیقت و رقیقت
۵۱۱	انقسام حمل به حمل هو هو و ذی هو
۵۱۱	حمل بشی و غیربشی
۵۱۲	حمل بسیط و مرکب و اشکالی در این مورد و پاسخ آن
۵۱۵-۵۱۴	خلاصه درس سی ام
۵۱۷	پرسشها

درس سی و یکم

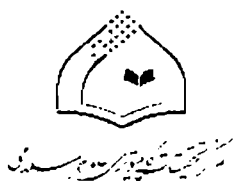
۵۲۴	غیریت و اقسام آن
۵۲۴	تعریف تقابل
۵۲۵	توهّم دو نقض در تعریف تقابل
۵۲۶	نکته لازم: توضیحی درباره خلاف
۵۲۷	اقسام تقابل (تقابل تناقض - تناقض عدم و ملکه - تقابل تضایف - تقابل تضاد)

۵۲۸	تقابل تناقض و احکام آن
۵۳۰	تقابل تناقض، تنها در ذهن است
۵۲۱	میان دو نقیض، واسطه‌ای وجود ندارد
۵۲۱	دو نقیض، در صدق و کذب با هم جمع نمی‌شوند
۵۳۳	تقابل عدم و ملکه
۵۳۴	تقابل حقیقی و تعابلی مشهوری
۵۳۵	خلاصه درس سی و یکم
۵۳۷	برسشها

درس سی و دوم

۵۴۳	تقابل تضایف
۵۴۴	اشکال و پاسخ آن
۵۴۵	برخی از احکام تضایف
۵۴۶	تقابل تضاد نزد قدماء فلاسفه
۵۴۶	معنای تضاد نزد فلاسفه مشاء
۵۴۸	دو نتیجه از مطالب بالا
۵۴۸	اشکال و پاسخ آن
۵۴۹	اندرای دو امر متضاد تحت جنس قریب
۵۴۹	بین دو امر متضاد، نه‌ایت خلاف باید باشد
۵۴۹	احکام تضاد:
۵۵۰	۱- تضاد در بیش از دو طرف تضاد واقع نمیشود
۵۵۱	۲- دو امر متضاد، تعاقب بر موضوع واحد دارند
۵۵۱	۳- موضوع تضاد باید واحد بخصوص باشد
۵۵۱	تعارض بین واحد و کثیر واقع است زیرا

۵۵۲	حقّ در مسأله
۵۵۴	خلاصه درس سی و دوم
۵۵۶	پرسشها
۵۵۸-۵۵۷	فهرست منابع تحقیقاتی استاد علامه در نه‌ایة الحکمه
۵۵۹	سایر آثار شارح



بسمه تعالی

پیش‌گفتار شارح:

ارزش فلسفه و موقعیت آن در میان علوم انسانی:

یکی از مسائل لازم بذکر در ابتدای شروع در فلسفه بلکه هر علمی از علوم این است که فلسفه و بطور کلی هر علمی، در میان رده‌بندی علوم چه موقعیتی داشته؟ و در چه مرتبه ارزشی قرار دارد؟ تا بتوانیم به ارزش واقعی آن علم و کاربرد خاص آن در میان سایر علوم پی ببریم.

حال این سؤال اساسی مطرح است که فنّ فلسفه در میان رده‌بندی علوم انسانی چه موقعیتی دارد؟

در پاسخ آن می‌گوئیم که علم، معنای وسیعی دارد که تمام معلومات بشری را در برمی‌گیرد.

دانش بشری به طور کلی به سه وجه متصور است و این سه وجه عبارتند:

۱ - شناسایی سطحی - و آن اطلاعاتی است که حیوانات و یا مردم ابتدائی و کودکان از عالم خارج دارند.

و مشخصه آن، این است که بین معلولها رابطه‌ای ایجاد نشده، صاحب این شناسایی قادر بایجاد رابطه بین اشیاء نمی‌باشد، فقط می‌فهمد و درک می‌کند که مثلاً حیوان لانه خود را می‌شناسد و غذاء می‌خورد و بچه خود را مطابق فطرت و خلقت شناسایی می‌کند اما نمی‌تواند بگوید که لانه خود را چگونه و با چه طرح و مهندسی می‌سازد؟ و از کجا، غذای خود را بدست می‌آورد؟ و مسأله فطرت و خلقت چگونه است؟

مثلاً زنبور عسل نمی‌تواند توجیه کند که چرا شیرۀ گلها را می‌مکد؟ ولی مسلماً می‌تواند جزئیاتی را درک کند که ادامهٔ زندگی او وابسته باین نوع درکها است. عناصر اصلی این شناسائی سطحی تنها درک صور جزئیۀ است. یقیناً فنّ فلسفه، داخل در این سطح از شناسائی نیست گرچه این مقدار از شناسائی را نیز در بردارد.

۲- معرفت علمی، اطلاعاتی است مربوط به کلّ حوادث و در حقیقت وجه اشتراک و جهت جامع بین عده‌ای از افکار مربوط به اوصاف عمومی پدیده‌ها است. اگر شناسائی سطحی، تکامل یافته و افزایش پیدا کند در یک مرحله به جایی میرسد که معلومات انسان لااقل در مورد یک موضوع با هم متحد و قابل تعمیم است و خصوصیت و ویژگی این مرحله از شناسائی درک صور کلی است باین ترتیب که از مطالعهٔ جزئیات و مصادیق آن به کلیات می‌رسیم مثلاً می‌دانیم هر شیء سنگینی از بالا بیفتد، به زمین سقوط می‌کند، این یک معرفت علمی است یعنی بین سنگینی یک شیء و سقوط آن بزمین، رابطه علی و معلولی وجود دارد؛ اینجا است که علماء و دانشمندان ادعا می‌کنند که علم، معرفتی است جمعی و جهانی در امور کلی و دیدگاه «سقراط» از علم اینگونه است که «علم فقط به کلیات تعلّق می‌گیرد مثلاً احکام ریاضیات یا هندسه و غیر ایندو از علوم».

در تحقیق و بررسی در رابطهٔ فلسفه با سایر علوم باین نتیجه می‌رسیم که فلسفه مساوی با این نوع شناسائی یعنی معرفت علمی نیست گرچه معرفت علمی نیز داخل در فلسفه بوده، و بنیان فلسفه بر علّت و معلول و قوانین عقلی مربوط بآن قرار داده شده است.

پس موقعیت فلسفه در میان ردهٔ علوم چیست؟

پاسخ این است که فلسفه، عبارت از نظریات کلی متکی بر قواعد علمی دربارهٔ ذهن و جهان و به عبارت دیگر فلسفه عبارت است از علم به احوال موجود از این جهت که موجود است و به تعبیر دانشمندان عصر جدید، فلسفه همان حیات درونی انسان و رابطهٔ آن با جهان خارج می‌باشد، فلسفه از جهان نامرئی صحبت می‌کند از آلام و اراده‌ها - استدلال‌ها - خاطره‌ها و شهوات و...

روی این ملاحظه فلاسفه، فلسفه را به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

۱- حکمت نظری

۲- حکمت علمی

۳- حکمت شعری

و حکمت نظری نیز پنج قسم است:

۱- زیبایی شناسانی که مطالعه می‌کند روحیات و نفسانیات انسان‌های هنرپرور را

۲- اخلاق و آن بحث می‌کند در مورد خیر و فضیلت و مسؤولیتها.

۳- فلسفه اولی و آن بحث می‌کند از حالات و احکام و مسائل مربوط به واجب‌الوجود.

۴- منطق که آن نظراتی کلی که داخل در فلسفه است و مطالعه حقیقت قوانین و استدلال را مدنظر خود قرار می‌دهد.

۵- علم النفس که نفسانیات انسان را مورد مطالعه قرار می‌دهد تا معلوم کند که امر نفسانی چیست؟ و امور نفسانی چه رابطه‌ای با هم دارند و از چه قوانینی متابعت می‌کند؟
با این مقدمه کوتاه چنانکه ملاحظه می‌فرمائید نتیجه می‌گیریم که فلسفه، ریشه و اساس و زیربنای اولیه همه علوم انسانی از شناسائی سطحی گرفته تا به سطح بالا و عالی تر و آن شناسائی واجب‌الوجود است.

و همه علوم نیازمند فلسفه می‌باشند و این بدان معنا نیست که در محدوده فلسفه باید از همه علوم و فنون موجود در عالم خلقت به طور مفضل بحث نمود بلکه باین معنا است که در پیدایش موضوع همه مسائل مربوط به انواع علوم، وجود و هستی دخالت تام دارد و بحث از وجود و ویژگی‌ها و خصوصیات کلی آن از وظائف اصلی فلسفه بشمار می‌رود و وجود، موضوع اصلی را تشکیل می‌دهد پس فلسفه مادر همه علوم محسوب می‌شود زیرا اصولاً علوم مختلف از آثار و خصوصیات هستی بحث و گفتگو می‌کند.

پس موضوع هر علمی را وجود و هستی باضافه پاره‌ای از خصوصیات و قیودی که در موضوعات علوم وجود دارد تشکیل می‌دهد.

و از اینجا است که ارزش والای فلسفه و بررسی مسائل آن برای درک حقیقت هر علمی و دانشی در هر مرتبه و درجه‌ای که می‌خواهد باشد روشن می‌گردد.

این نکته نیز لازم بذکر است که پایه و اساس فلسفه و معیار اصلی و وسیلهٔ سنجش مسائل در فن فلسفه، عقل و تعقل و باصلاح عقل‌گرایی می‌باشد و این نیز بآن معنا نیست که در همهٔ مسائل زندگی غیر از عقل، هیچ یک از معیارهای سنجشی، صحیح و واقعی و کارآئی نداشته و مدنظر نباشد زیرا این مسئله را همه دانشمندان و عقلای عالم می‌پذیرند که عقل به تنهایی نمی‌تواند معیار صحیح سنجش‌ها باشد برای اینکه عقل چه بسا در حکم و استنباط خویش خطا می‌کند و بطلان پاره‌ای از نظریات علمی در تاریخ طولانی علوم بشری این گفته را بخوبی ثابت می‌کند.

و از اینجا است که چه بسا میان عقل و شرع در باره‌ای از موارد ممکن است برخوردهائی وجود داشته باشد و عقل یا از درک برخی از حقایق و واقعیات عاجز باشد و یا در درک و استنباط خویش دچار خطا گردد در این صورت طریق وحی و رابطه با خالق یکتا از طرق مختلف و گوناگون کارگشا می‌باشد. از این رو مدعی هستیم که عقل و وحی هر دو برای ادارهٔ زندگی بهینهٔ انسانها در هر مرتبه و درجه‌ای که باشد، در هر عصری از اعصار، لازم و ملزوم یکدیگر بوده و هم‌آهنگ، با یکدیگر می‌توانند تمام مسائل مربوط به زندگی خواه مادی و خواه معنوی و اقتصادی و سیاسی و اجتماعی را در هر عصری پاسخگو باشند والسلام

حسین حقانی زنجانى

۱۶ فروردین سال ۱۳۷۸

مطابق ۱۸ ذی الحجه سال ۱۴۱۹

مصادف با عید سعید غدیر خم



مقدمه شارح:

این کتاب که از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد شرح کتاب «نهاية الحكمة» اثر ارزنده فلسفی مرحوم استاد علامه طباطبائی قدس سره است. این کتاب آخرین نظرات فلسفی آن مرحوم در مسائل فلسفی است، آن مرحوم در حوزه‌های علمیة شیعه و حتی اهل تسنن شناخته شده است و زیاد به شرح شخصیت علمی و عملی آن مرحوم نیازی نیست و لکن در محافل علمی ایران و نزد دانشمندان غیر روحانی و مردم عادی شاید نیاز به بررسی و توضیح شخصیت ممتاز و کم نظیر این روحانی عالیقدر باشد.

بیوگرافی استاد علامه (ره):

استاد علامه در بیست و نهم ماه ذی‌الحجه ۱۳۲۱ هجری قمری در شهرستان تبریز متولد گردید و روز یکشنبه ۱۸ محرم ۱۴۰۲ برابر ۲۴ آبان ۱۳۶۰ ش در ساعت نه صبح بدنبال کسالت ممتد از جهان چشم برپست در مجموع ۸۰ سال و هیجده روز عمر بابرکت داشت. جد معروف خاندان طباطبائی، مرحوم سراج‌الدین عبدالوهاب حسینی حسینی است که در سمرقند متولد و سپس به تبریز منتقل و قبل از ظهور دولت صفویه، شیخ الاسلام آذربایجان بود.

وی در سال ۹۲۰ ه که نبرد خونین میان ایران و دولت عثمانی در گرفت به عنوان وساطت راهی دربار سلطنت سلطان سلیم عثمانی گردید ولی به دستور سلطان سلیم زندانی و پس از مرگ سلطان سلیم، به دستور فرزند او سلطان سلیمان با کمال احترام از زندان آزاد و در

سال ۹۳۷ در آنجا درگذشت و در جوار قبر ابوالیوب انصاری بخاک سپرده شد.

مرحوم استاد علامه در پنج سالگی مادر و در نه سالگی پدر خود را از دست داد.

از اساتید فلسفه و ریاضیات که ایشان نقل می‌کرد عبارتند از:

مرحوم آقای سید حسن بادکوبی (ره) که «شرح حکمة الاشواق» تألیف: قطب‌الدین

شیرازی که شرحی بر حکمة‌الاشراق سهروردی (ره) است را از ایشان تلمذ کرده است.

مرحوم استاد، ریاضیات و جبر و مقابله را نزد سید ابوالقاسم خوانساری فرا گرفته بود و

ایشان در هیأت قدیم و جدید مسلط بود و «شرح چغمینی» را تدریس می‌کرد و در ضلع غربی

حوض مدرسه حجتیه شاخص برای تعیین قبله و تشخیص خط نصف‌النهار نصب کرده بود.

مهاجرتی نیز به عراق و حوزه علمیه نجف الاشراف داشت و ۸ سال از حوزه درس مرحوم

آیه... نائینی و چند سالی از درس مرحوم آیه... اصفهانی و ده سال از محضر درس مرحوم

آیه... شیخ محمدحسین اصفهانی کسب فیض کرده بود.

مرحوم آغا بزرگ تهرانی در «طبقات الاعلام» در شرح حال پدر وی می‌نویسد: «او

فرزند سیدحسن بن سیدرضای موسی بادکوبی که در سال ۱۲۹۲ هجری در قریه خود دلان

(بادکوبه) دیده به جهان گشود و فلسفه و عرفان را از حکیمان عصر خویش مرحوم میرزا

هاشم اشکوری و مرحوم میرزا ابوالحسن جلوه و مرحوم آقا علی مدرّس صاحب بدیع‌الحکم و

فقه و اصول را نزد شیخ محمدحسن ممقانی و آخوند خراسانی تلمذ کرده است».

البته نقش مرحوم علامه طباطبائی در تحوّل فکری در حوزه‌ها و تربیت شاگردان

ممتاز و نظرات جالب ایشان در تفسیر قرآن (تفسیر قرآن با قرآن همراه بحثهای روانی و

فلسفی و عملی و اجتماعی اسلام) و کوشش ایشان در ترسیم خطوط کلی حکومت اسلامی در

تألیفات خود ایشان کم و بیش روشن است.

از میان همه برکات وجودی بسیاری که ایشان داشت تنها در این مقدمه به ذکر یک

جریان تاریخی می‌پردازیم: «کسانیکه با تاریخ سیاه سلطنت رضاخان قلدر آشنائی دارند

بخصوص سالهای اخیرش، خوب میدانند که رضاخان طبق نقشه انگلیس‌ها مبارزه با اسلام و

روحانیت را در رأس برنامه‌های خود قرار داده بود و هر کجا که آثار دینی و تبلیغی و ذکر

مصائب اهل بیت بود آنرا می‌کوبید و طبعاً حوزه‌های علمیه به ویژه حوزه علمیه قم ضعیف و

به زحمت به حیات علمی خود ادامه می‌داد.

و بعد از رضاخان فرزندش محمدرضای معدوم بجای او زمام امور مملکت را بدست گرفت و چون هنوز قدرت کافی پیدا نکرده بود روحانیت سراسر ایران و حوزه‌ها، تا حدودی نفس کشیدند و به فکر تجدید حیات علمی خود افتادند.

در این مقطع خاص زمانی و مکانی، نیاز شدید به تربیت افکار و تحوّل آن بود که وجود همچون وزن علمی و عملی مرحوم طباطبائی نشاط خاصی به حوزه علمیّه قم داده بود. در این زمان فکر طلاب تنها متوجه فقه و اصول و کتابهای فقهی و اصولی آنها نبود. حاضی مثل طهارت و صلاة و زکوة و... نبود بلکه بیشتر متوجه سیر در ابواب فقهی معاملات و سیاسات اسلامی و تشکیل حکومت و بحث از ولایت فقیه و مطالعه مکاتب گوناگون عرضه شده در دنیا و مقایسه آن با اسلام بود.

در حقیقت توجه به همه جانبه بودن اسلام بود و طلاب جوان با علم جدید تا حدودی آشنا می‌شدند و در صدد برمی‌آمدند که اسلام را به سبک روز عرضه کنند.

علامه طباطبائی در نوشته خود از «المیزان» گرفته تا «روش رئالیسم» شیعه در اسلام و «قرآن در اسلام» و ضمن مصاحبه با مشرقین؛ غیر آن خطوط کلی اسلام را در موضوعات مختلف برای بوبندگان به ودیعه گذاشته است و اگر کسی بخواهد نظر اسلام را راجع به موضوعی پیدا کند می‌تواند با خاطر جمعی از گفته‌ها و نوشته‌های آن مرحوم استفاده کند.^(۱)

۱- برای اطلاع بیشتر از تاریخچه زندگانی و حالات روحی و نفعات قلمی و علمی ایشان خوانندگان می‌توانند به منابع زیر مراجعه کنند: «نقباءالبشر فی القرون الأربع عشر» ج ۲ ص ۶۴۵ و ص ۶۴۶ تألیف مرحوم آغا بزرگ تهرانی «نخستین یادواره علامه طباطبائی» ص ۱۷۵ و ص ۱۷۴، «یادواره مفسر کبیر استاد علامه طباطبائی صفحات: ۱۲۰ و ۱۲۴ و ۱۲۷ و ص ۳۹۷ و ص ۳۹۶، «دومین یادواره علامه طباطبائی» ص ۲۸۶ و ۲۸۵ و مقاله جامعیت علامه طباطبائی ص ۱۸۷ و مقاله نگرشی کوتاه به زندگی علامه طباطبائی «گنجینه دانشمندان ج ۱ ص ۱۷۹ و ۱۸۰» و آثار الحجّة ج ۲ ص ۶۷ «ترجمه تفسیر المیزان ج ۱، «مهرتابان تألیف سید محمد حسین تهرانی ص ۱۲ و ص ۴۰ و ص ۴۴، کیهان ویرانه دهمین سالگرد علامه طباطبائی شماره ۱۵-۱۲-۱۳۴۲ بان ۱۳۴۲ ش - روزنامه جمهوری اسلامی ویرانه سالروز رحلت علامه طباطبائی - مجله حوزه

تربیت شاگردان میرز و لایق

آنچه بیش از همه در پیشبرد اهداف انقلاب و مبارزات اخیر مؤثر بود، نیروی انسانی کارآمدی بود که هسته اصلی انقلاب به شمار می‌رفت و در تربیت این هسته و تشکیل آن بیش از همه، امام خمینی (ره) و مرحوم علامه طباطبائی (ره) از جهات مختلف سهم بسزائی دارند.

شما با نظر اجمالی به همه مسئولین طراز اول در سطح اجرائی و تشکیل دهنده مجلس خبرگان و شورای فقهاء و ائمه جمعه و علماء مبارز و مؤثر بلاد که استوانه‌های این انقلاب به شمار می‌روند می‌توانید به عمق تأثیر آن مرحوم فقید پی ببرید زیرا همه آنان یا حضوراً از بیانات و درسهای این دو عالم بزرگ استفاده کردند و یا از نوشته‌ها و سخنرانی و برکات وجودی آنان بهره برده‌اند. البته برکات و آثار بهمت‌انگیز آسان بدست نیامده است زیرا دست‌های مرموزی بود که سر راه خدمات اسلامی و فلسفی مرحوم علامه طباطبائی مانع ایجاد می‌کردند حتی مواردی در حوزه علمیه قم پیش آمد که نزدیک بود نه تنها حوزه را از فیض افاضات مرحوم علامه طباطبائی بی‌نصیب کنند بلکه ایشان را اصولاً حذف و حیثیت آن مرحوم را یکباره بر باد دهند!!

این موج در زمان مرحوم آیتا... بروجردی از نجف اشرف به همراهی عده‌ای در قم با انتشار اعلامیه‌ای علیه آن مرحوم شروع گردید به این بهانه که او مدافع فلسفه بوده و در پاورقی بحارالانوار دفاع از فلسفه نموده و اسفار و شفاء تدریس می‌کردند تا آنجا که ایشان مجبور شد اسفار صدرالمتألهین را که یک درس فلسفه عالی بوده، برای مدتی تعطیل کنند.

خوشبختانه با توجه به شناختی که مرحوم آیتا... بروجردی از مرحوم طباطبائی داشتند با کمک عده‌ای از بزرگان مثل مرحوم آیتا... سیداحمد زنجانی و غیر آن این توطئه نه تنها اثری نبخشید بلکه در این ایام بحرانی نیز برکت آفرید و عده‌ای از بزرگان حوزه موفق شدند از محضر درس ایشان از کتاب «شفای بوعلی» استفاده کامل ببرند و خود من نیز از آن عده بودم که در این فرصت بحرانی از محضر درس ایشان در مورد شفای بوعلی در مسجد سلماسی

همراه جمعی از بزرگان و شیفتگان فلسفه استفاده بردم.

دیدگاه علامه طباطبائی در فلسفه

فلسفه قبل از زمان ملاًصدرا و دیدگاه خاصش در فلسفه به دو صورت «فلسفه مشاء» و «فلسفه اشراق» در حوزه‌های فلسفی تدریس می‌شد و تا آن وقت دیدگاه‌های اسلامی به صورت یک عامل قوی، کمتر در میان مسائل فلسفی حضور داشت. فلسفه مشاء در مسائل علمی و فکری از عقل مدد می‌گیرد و عقل و اندیشه را تنها ملاک در حل مسائل فلسفی می‌داند و اصولاً نظری به مذهب و دین و عامل وحی و غیر آن ندارد.

استاد بی‌همتای فلسفه مشاء «شیخ الرئیس ابوعلی سینا» است او بیش از همه در تحکیم و استواری فلسفه مشاء کوشیده است و آخرین نظرات فلسفی او نیز در آخرین تألیف وی «اشارات» کاملاً متبلور است.

در فلسفه اشراق، روش بحث و مطالعه در احوال موجودات و کشف خواص آنها بگونه‌ای دیگر است و ملاک و نقطه اتکاء این فلسفه به تزکیه نفس و روح و تهذیب آن می‌باشد که استاد بی‌همتای آن نیز «شیخ شهاب‌الدین سهروردی» است ایشان و بطور کلی پیسروان فلسفه اشراق عقیده دارند که از طریق تهذیب نفس و ایجاد آمادگی و تهیو در نفس می‌توان حقایق را از عالم بالا تحصیل کرد زیرا روح انسان به منزله آئینه است که هر چه شفافیت آن بیشتر باشد قدرت جذب نور و انعکاس آن، زیادتر می‌باشد و در نتیجه با تهذیب نفس و تزکیه آن، زنگارهای نفس را که مانع رابطه نفس با عالم بالا و کسب فیض می‌گردد می‌توان برطرف ساخت.

تا قبل از ظهور دیدگاه‌های فلسفی صدرالمآلهین این دو مشرب فلسفی در کسب علم و کمالات به عنوان دیدگاه اصلی فلسفی رایج بود ولی بعد از صدرالمآلهین «حکمت متعالیه» پای به عرصه وجود گذارد و تعادلی بین دو مشرب مشاء و اشراق به وجود آورد به این ترتیب بین دو مشرب را جمع و ثابت نمود که از طریق براهین عقلی و فکری و تهذیب نفس و تزکیه آن به یک نقطه واحد مشترک می‌توان رسید.

استاد علامه طباطبائی با تسلط کامل بر سه مشرب نامبرده فلسفی، کتابهای مربوط به هر سه مشرب را در حوزه علمیه قم در طول مدت دراز تدریس می‌کرد مثلاً «شفاء» و «اشارات» را که متن فلسفه مشاء محسوب می‌گردد کراراً تدریس می‌فرمود و جمع کثیری از بزرگان و فضلاء از حوزه درس ایشان استفاده می‌کردند.

از مصاحبه‌های آن مرحوم با «پرفسور کرین» متشرق معروف فرانسوی به خوبی روشن است که ایشان ید طولانی در فلسفه اشراق نیز داشته است چنانکه در موارد متعددی از مصاحبه به مطالب شیخ اشراق اشاراتی دارند.

ویژگیهای مشرب فلسفی علامه طباطبائی

از ویژگیهای مشرب فلسفی ایشان این بود که مسائل فلسفی را به صورت سلسله مسائل زنجیره‌ای وابسته بهم در می‌آورد و این را می‌توان با مطالعه کتاب حاضر به خوبی دریافت. علاوه بر این در برخی از مسائل فلسفی دیدگاههای خاصی نیز داشته است مثلاً ایشان در تعلیقه‌های خود بر «اسفار» و کتاب «روش‌رنالیم» برهان صدیقین را به صورت دیگری بیان کرده است که از بیان «شیخ‌الرئیس» و «صدرالمتألهین» جلوه بیشتری دارد و نیز با صدرالمتألهین در مسأله «مَثَل افلاطونیه» اختلاف نظر دارد و به این ترتیب که ملاًصدر از «مَثَل افلاطونیه» دفاع و لکن ایشان آنرا رد کرده است و نیز حرکت جوهری را با براهین خاصی مطرح کرده و نتایج پر ارزشی از آن گرفته است.

کتاب «نهاية الحکمة» مثل «بداية الحکمة» یکی از آثار فلسفی ایشان و در حقیقت نظرات فلسفی ایشان به اضافه چکیده کل مطالب فلسفی فلاسفه اسلامی بخصوص فلسفه ملاًصدر می‌باشد این دو کتاب به تقاضای مرحوم شهید آیه... قدوسی رضوان‌الله تعالی از استاد علامه طباطبائی قدس سزه برای تدریس در مدرسه المنتظر (حقانی) از طرف ایشان نوشته شده است و قرار بود که ایشان این درس فلسفه را برای طلاب سطح عالی مدرسه حقانی تدریس بفرمایند و دانشجویان و طلاب سطح از برکات وجودی و نظرات فلسفی ایشان بهره‌مند گردند لکن پیروزی انقلاب و دگرگونی اوضاع حوزه به هنگام پیروزی انقلاب و کسالت ایشان باعث بی‌بهره ماندن مدرسه حقانی از این فیض عظیم گردید.

برای اولین بار کتاب «بداية الحکمة» از طرف مدرسه المنتظر (حقانی) در سطح وسیعی چاپ و منتشر گردید و مورد استقبال فراوان شیفتگان فن فلسفه در حوزه علمیه قم و سایر مراکز علمی قرار گرفت.

شاهد گویا بر این گفتار همان مقدمه‌ای است که بهنگام انتشار این کتاب از طرف مدرسه حقانی حوزه علمیه قم نوشته شده است، متن این مقدمه عربی است و من این مقدمه را همراه با ترجمه آن در مقدمه کتاب شرح «بداية الحکمة» نقل کرده‌ام ولیکن در این مقدمه تنها به نقل ترجمه آن اکتفا می‌کنم:

«از جمله کارهای اساسی که برای پیشبرد اهداف برنامه‌های دینی در حوزه علمیه قم به خصوص در این مدرسه (مدرسه المنتظر - مدرسه حقانی) مهتم و ضروری است و از اولین گامهای حرکت جدید در اصلاح حوزه علمیه قم به شمار می‌رود همانا تدوین کتابهای درسی منقح و مهذب می‌باشد به طوریکه نه مغل باشد و نه ملالت‌آور، بر این اساس و هدف دست نیاز به سوی علامه اوحدی آید... طباطبائی (أدام الله ظله) دراز کردیم و از محضرشان تقاضا نمودیم که دو کتاب در دو سطح برای دو کلاس فلسفه اسلامی طلاب فلسفه و دانشجویان مدرسه المنتظر (حقانی) تدوین فرمایند و ایشان (که واقعاً خریط فن فلسفه و حکمت و کلام و تفسیر و فقه و اصول می‌باشد) منت بر ما گذارد و نیاز علمی مدرسه را برآورده ساخت و تقاضای ما را اجابت فرمود و دو کتاب فلسفی تدوین نمود، اولین کتاب (نقیس و پرارزش به نام «بداية الحکمة» مجموعه مباحث گوناگون فلسفه است که ورود به فلسفه را آسان کرده و در عین حال بسیار مختصر و مفید نگاشته شد و مطالب دقیق فلسفی در این کتاب در عین اختصار بسیار محکم و استوار بیان گردیده و ما از ایشان که نهایت منت را بر این مدرسه گذارده‌اند کمال قدردانی و تشکر را داریم و به خداوند منان در مورد تدوین و تألیف این کتاب فلسفی سپاس می‌گوئیم و از خداوند می‌خواهیم که ایشان را موفق گرداند و وعده ایشان را در تدوین کتاب به نام «نهایة الحکمة» نیز عملی فرمایند و احسان خویش را بر ما متمیم و تکمیل کنند...» «مدرسه المنتظر - حقانی»

قدردانی از استاد بزرگوار اقتضاء می‌کرد که حداقل روی دو اثر نقیس و وزین فلسفی ایشان (یعنی بداية الحکمة و نهایة الحکمة) کار کرده و بنحوی که آنرا برای استفاده طلاب

عزیز و دانشجویان و دانشگاهیان عرضه کنم و بخصوص دانشجویان دانشگاهها که طالبند فلسفه را از دیدگاه اسلام از زبان متخصصین و کارشناسان این علم بدانند بخصوص به نظرات مالأصدراً همراه با نظرات خود مرحوم استاد عالمه طباطبائی بصورت تلفیق و تطبیق دسترسی پیدا کنند.

البته ناگفته نماند شارح این کتاب خود با حضور در درسهای حکمت و فلسفه ایشان (در دوره اسفار و شفای بوعلی) به همراه جمع کثیری از بزرگان و فضایی حوزه، سالیان متمادی آشنائی به افکار و بیان و مطالب فلسفی آن مرحوم را دارم از این جهت فکر می‌کنم این شرح حداقل این ویژگی را دارد که با زمینه‌های مناسب اصلی آشنائی به مباحث فلسفی همراه است. از خصوصیات این شرح این است که طوری تنظیم شده است که ترجمه مطالب کتاب نیز به آسانی قابل تشخیص و تمیز است و مطالب مربوط به شرح و توضیح کلاً یا در پاورقی قرار گرفته و یا در وسط پراکنده (مجزا و مشخص گردیده است و ضمناً تمام مطالب در قالب درس ارائه گردیده که در ابتداء هر درس متن عربی مربوط به همان درس آورده شده و سعی شده عبارات عربی نیز با دست اعراب گذاری شده تا شاید برای دانشجویان و طلاب و احیاناً برای برخی از اساتید در برخی از موارد نیاز باشد و کمکی در آموزش فلسفه داشته باشد و بعد از متن عربی، شرح آن مقدار از متن عربی ذکر شده سپس خلاصه درس نیز آورده شده که می‌تواند قبل از شروع در درس برای آشنائی با مطالب درس اجمالاً مورد استفاده قرار گیرد و در آخر هر درس تمام سؤالاتی که در متن درس به آنها پرداخته شده و یا می‌شود به آنها پاسخ داد آورده شده و با این ترتیب دانشجویان و طلاب شاغل به فلسفه با پاسخ دادن به همه سؤالات هر درس قطع پیدا می‌کنند که همه مطالب و سؤالات فلسفی موجود در کتاب را بررسی کرده و به آنها پاسخ داده‌اند و این کار در احاطه به مسائل فلسفی و احیاناً در مقام امتحان بسیار می‌تواند مفید و کارساز باشد.

نمونه این نحو تدوین در «بداية الحکمة» در چند سال قبل انجام گرفته که از طرف دانشگاه‌الزهراء منتشر گردیده است و استقبال دانش پژوهان و دانشجویان (دانشکده الهیات - الزهراء) و مخصوصاً طلاب حوزه علمیه قم از این سبک نشانگر این است که در باگیری و تدریس و تدریس این علم که تا حدودی از غموض برخوردار است کمکی نموده است تا آنجا

که کتاب شرح «بداية الحکمة» در عرض سه سال سه مرتبه چاپ خورده است.

در خاتمه از زحمات دلسوزانه و درایت و کفایت جناب آقای دکتر کوهیان رئیس محترم دانشگاه الزهراء و معاونت محترم پژوهشی دانشگاه الزهراء سرکار خانم دکتر پورشهریاری و اعضای محترم شورای پژوهشی دانشگاه و ارزیابان محترم و سایر دست‌اندرکاران که در چاپ و انتشار تحقیقات و پژوهشهای اساتید دانشگاه الزهراء که راهی بس مهم در پیشرفت علم و دانش در جمهوری نوپای اسلامی ایران بشمار میرود بدینوسیله قدردانی و تشکر می‌کنم.

خداوند بهمة آنان اجر جزیل در دنیا و آخرت عطا فرماید و این عملی با ارزش علمی و دینی را که موجب توسعه علم و نشر آن بشمار میرود جزء باقیات صالحات آنان قرار دهد.

اگر هم نقصی در شرح هویدا گردید و یا مواردی مبهم باقی مانده که نیاز به شرح و توضیح دارد از خوانندگان عزیز از دانشجویان و دانشگاهیان و طلاب عزیز و نیز از اساتید حوزه و دانشگاه می‌خواهم با تذکرات خود مثلاً اینکه کدام مطلب نیاز به شرح و بسط بیشتر دارد نگارنده را کمک نمایند تا شاید یک اثر فلسفی جامع و بی‌نقصی قابل عرضه در برابر فلسفه‌ها و مکاتب گوناگون علمی امروز جهان عرضه گردد.

از خداوند می‌خواهم این اثر بی‌مقدار را ذخیره آخرت من قرار دهد و به افکار بیدار و طالب علم و حقیقت که آشنائی به زبان عربی و اصطلاحات فلسفی و منطقی ندارد بهره کافی عطاء فرماید آمین یا رب العالمین.

حسین حقانی زنجانى

۱۶ فروردین سال ۱۳۷۸

طابق ۱۸ ذی الحجه سال ۱۴۱۹

مقدمه
ورود در فلسفه

الدَّرسُ الأوَّلُ

(١)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كَلَامٌ بِمِثْلَةِ الْمَدْخَلِ لِهَذِهِ الصَّنَاعَةِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ.
 إِنَّا، مَعَاشِرَ النَّاسِ، أَشْيَاءُ مُوجُودَةٌ جَدًّا، وَمَعَنَا أَشْيَاءُ أُخَرُ مُوجُودَةٌ وَمِمَّا فَعَلَتْ فِيْنَا أَوْ
 أَنْفَعَلَتْ مِنَّا، كَمَا أَنَّا نَفْعَلُ فِيهَا أَوْ نَنْفَعِلُ مِنْهَا.
 هُنَاكَ هَوَاءٌ نَسْتَنْشِقُهُ، وَغِذَاءٌ نَتَغَدَّى بِهِ، وَمَسَاكِينُ نَسْكُنُهُمْ، وَأَرْضٌ نَتَقَلَّبُ عَلَيْهَا، وَ
 شَمْسٌ نَسْتَضِيءُ بِضِيَائِهَا، وَكَوَاكِبٌ نَهْتَدِي بِهَا، وَحَيَوَانٌ، وَنَبَاتٌ، وَغَيْرُهَا.
 وَهُنَاكَ أُمُورٌ تُبْصِرُهَا وَآخَرَى نَسْمَعُهَا وَآخَرَى نَشْمَعُهَا وَآخَرَى نَذُوقُهَا وَآخَرَى وَ
 أُخْرَى.

وَهُنَاكَ أُمُورٌ نَقْصِدُهَا أَوْ نَهْرَبُ مِنْهَا، وَأَشْيَاءٌ نُحِبُّهَا أَوْ نُبْغِضُهَا، وَأَشْيَاءٌ نُرْجُوهَا أَوْ
 نَخَافُهَا، وَأَشْيَاءٌ تَشْتَبِهُهَا طِبَاعُنَا أَوْ تَتَنَفَّرُ مِنْهَا، وَأَشْيَاءٌ نُرِيدُهَا لِفَرْضِ الْأَسْتِزَارِ فِي مَكَانٍ أَوْ
 الْإِنْتِقَالِ مِنْ مَكَانٍ أَوْ إِلَى مَكَانٍ أَوْ الْحُصُولِ عَلَى لَذَّةٍ أَوْ الْإِقْتَاءِ مِنْ أَلَمٍ أَوْ التَّغْلُصِ مِنْ مَكْرُوهٍ
 أَوْ لِأَرَبٍ أُخْرَى.

وَجَمِيعُ هَذِهِ الْأُمُورِ الَّتِي نَشْعُرُ بِهَا، وَلَعَلَّ مَعَهَا مَا لَا نَشْعُرُ بِهَا، لَيْسَتْ بِسُدَى، لِأَنَّهَا
 مُوجُودَةٌ جَدًّا وَثَابِتَةٌ وَاقِعًا. فَلَا يُقْصَدُ شَيْءٌ سِوَانَا إِلَّا لِأَنَّهُ عَيْنٌ خَارِجِيَّةٌ وَ مُوجُودَةٌ وَاقِعَةٌ أَوْ

نُسَبُّ إِلَيْهِ لَيْسَ وَهَذَا سَرَابًا. فَلَا نَسَعُنَا أَنْ نَرْتَابَ فِي أَنَّ هُنَاكَ وَجُودًا، وَلَا أَنْ نُنْكِرَ الْوَاقِعِيَّةَ مُطْلَقًا إِلَّا أَنْ نَكْأِبِرَ الْحَقَّ فَنُنْكِرُهُ أَوْ نُبْذِيَ الشَّكَّ فِيهِ. وَإِنْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ فَلَمَّا هُوَ فِي اللَّفْظِ فَحَسَبُ.

فَلَا يَزَالُ الْوَاحِدُ مَيَّا، وَكَذَلِكَ كُلُّ مَوْجُودٍ يَعِيشُ بِالْعِلْمِ وَالشُّعُورِ، يَرَى نَفْسَهُ مَوْجُودًا وَاقِعِيًّا ذَا آثارٍ وَاقِعِيَّةٍ وَلَا يَمَسُّ شَيْئًا آخَرَ غَيْرَهُ إِلَّا بِمَا أَنْ لَهُ نَصِيبًا مِنَ الْوَاقِعِيَّةِ.

غَيْرَ أَنَّا كَمَا لَا يَشْكُ فِي ذَلِكَ لِأَنْرَتَابٍ أَيْضًا فِي أَنَّا رَمَيْنَا لِحْطِيَّةً. فَحَسَبُ مَا لَيْسَ بِوُجُودٍ مَوْجُودًا أَوْ بِالْعَكْسِ، كَمَا أَنَّ الْإِنْسَانَ الْأَوَّلِيَّ كَانَ يَبْنِي أَشْيَاءَ وَيَرَى آثَارَ نُنْكِرُهَا نَحْنُ الْيَوْمَ وَنَرَى مَا يَنَاقِضُهَا وَأَحَدَ النَّظَرَيْنِ خَطَأً لَا مَحَالَةَ. وَهَذَا أَغْلَاطٌ يَنْتَبِي بِهَا كُلُّ يَوْمٍ، فَتَنَبَّتِ الْوُجُودَ مَا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ وَتَنَفَّيَهُ عَمَّا هُوَ مَوْجُودٌ حَقًّا. ثُمَّ يَنْكَشِفُ لَنَا أَنَّا أَلْطَمْنَا فِي مَا قَضَيْنَا بِهِ. فَسَمَتِ الْحَاجَةُ إِلَى الْبَحْثِ عَنِ الْأَشْيَاءِ الْمَوْجُودَةِ وَتَمَيُّزِهَا بِخَوَاصِّ الْمَوْجُودِيَّةِ الْفَعْلَةِ مِمَّا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ مَحْنًا نَافِيًا لِلشَّكِّ مُتَّبِعًا لِلْيَقِينِ، فَإِنَّ هَذَا النَّوعَ مِنَ الْبَحْثِ هُوَ الَّذِي يَهْدِينَا إِلَى نَفْسِ الْأَشْيَاءِ الْوَاقِعِيَّةِ بِمَا هِيَ وَاقِعِيَّةٌ.

وَيَتَّبِعُ آخَرُ: مَحْنًا تَقْصُرُ فِيهِ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْبُرْهَانِ، فَإِنَّ الْقِيَاسَ الْبُرْهَانِيَّ هُوَ الْمُنْتَجُ لِلْمَتَّبِيعَةِ الْيَقِينِيَّةِ مِنْ بَيْنِ الْأَمْسَةِ، كَمَا أَنَّ الْيَقِينَ هُوَ الْإِعْتِقَادُ الْكَاشِفُ عَنْ وَجْهِ الْوَاقِعِ مِنْ بَيْنِ الْإِعْتِقَادَاتِ.

فَإِذَا مَحْنًا هَذَا النَّوعَ مِنَ الْبَحْثِ أَمَكْنَا أَنْ نَسْتَنْتِجَ بِهِ أَنَّ كَذَا مَوْجُودٌ وَكَذَا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ. وَلَكِنَّ الْبَحْثَ عَنِ الْجُزْئِيَّاتِ خَارِجٌ مِنْ رِيعِنَا، عَلَى أَنَّ الْبُرْهَانَ لَا يَجْرِي فِي الْجُزْئِيَّاتِ بِمَا هُوَ مُتَغَيِّرٌ زَائِلٌ. وَلِذَلِكَ بَعَيْنِهِ تَنْعَطُ فِي هَذِهِ النَّوعِ مِنَ الْبَحْثِ إِلَى الْبَحْثِ عَنِ حَالِ الْمَوْجُودِ عَلَى وَجْهِ كُلِّيٍّ فَتَسْتَعْلِمُ بِهِ أَحْوَالَ الْمَوْجُودِ الْمُطْلَقِ بِمَا أَنَّهُ كُلِّيٌّ. وَلَمَّا كَانَ مِنَ الْمُسْتَحِيلِ أَنْ يَتَّصِفَ الْمَوْجُودُ بِأَحْوَالٍ غَيْرِ مَوْجُودَةٍ اْمَحْصُورَاتِ الْأَحْوَالِ الْمَذْكُورَةِ فِي أَحْكَامِ تَسَاوِي الْمَوْجُودِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَوْجُودٌ، كَالْخَارِجِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ وَالْوَحْدَةِ الْعَامَّةِ وَالْفَعْلِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ الْمَسَاوِيَةِ لِلْمَوْجُودِ الْمُطْلَقِ. أَوْ تَكُونُ أَحْوَالًا هِيَ أَخَصُّ مِنَ الْمَوْجُودِ الْمُطْلَقِ. لَكِنَّمَا وَلَمَّا يَتَّعَلَّقُ بِهَا جَمِيعًا تَسَاوِي الْمَوْجُودِ الْمُطْلَقِ. نَقُولُ لَنَا: «الْمَوْجُودُ إِمَّا خَارِجِيٌّ أَوْ ذَهْنِيٌّ وَالْمَوْجُودُ إِمَّا وَاحِدٌ أَوْ كَثِيرٌ وَالْمَوْجُودُ إِمَّا بِالْفِعْلِ أَوْ بِالْقُوَّةِ» وَالْجَمِيعُ، كَمَا تَرَى. أُمُورٌ غَيْرُ خَارِجَةٍ مِنَ الْمَوْجُودِيَّةِ.

الطَّلَقَةِ، وَالمَجْمُوعُ مِنْ هَذِهِ الْأَبْجَاتِ هُوَ الَّذِي نُسَمِّيهِ، الْفَلَسَفَةَ.

وَقد تَبَيَّنَ بِمَا تَقَدَّمَ:

أَوَّلًا أَنَّ الْفَلَسَفَةَ أَعَمُّ الْعُلُومِ جَمِيعًا، لِأَنَّ مَوْضُوعَهَا أَعَمُّ الْمَوْضُوعَاتِ وَهُوَ «المَوْجُودُ» الشَّامِلُ لِكُلِّ شَيْءٍ، فَالْعُلُومُ جَمِيعًا تَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا فِي ثُبُوتِ مَوْضُوعَاتِهَا. وَأَمَّا الْفَلَسَفَةُ فَلَا تَتَوَقَّفُ فِي ثُبُوتِ مَوْضُوعِهَا عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْعُلُومِ، لِأَنَّ مَوْضُوعَهَا الْمَوْجُودُ الْعَامُّ الَّذِي نَتَصَوَّرُهُ تَصَوُّرًا أَوَّلِيًّا وَنُصَدِّقُ بِوُجُودِهِ كَذَلِكَ، لِأَنَّ الْمَوْجُودِيَّةَ نَفْسَهُ.

وَالثَّانِي أَنَّ مَوْضُوعَهَا لَمَّا كَانَ أَعَمَّ الْأَشْيَاءِ وَلَا ثُبُوتَ لِأَمْرٍ خَارِجٍ مِنْهُ كَانَتْ الْمَحْمُولَاتُ الْمُنْتَهِيَّةُ فِيهَا إِنَّمَا نَفْسُ الْمَوْضُوعِ. كَقَوْلِنَا: إِنَّ كُلَّ مَوْجُودٍ فَإِنَّهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَوْجُودٌ وَاحِدٌ أَوْ بِالْفِعْلِ، فَإِنَّ الْوَاحِدَ وَإِنْ غَايَرِ الْمَوْجُودَ مَفْهُومًا لِكَيْتَهُ مِصْدَاقًا وَلَوْ كَانَ غَيْرُهُ كَانَ بَاطِلٌ الذَّاتِ غَيْرِ ثَابِتٍ لِلْمَوْجُودِ، وَكَذَلِكَ مَا بِالْفِعْلِ. وَإِنَّمَا لَيْسَتْ نَفْسُ الْمَوْضُوعِ بَلْ هِيَ أَخْصَصُ مِنْهُ لِكَيْتَهَا لَيْسَتْ غَيْرُهُ. كَقَوْلِنَا: إِنَّ الْعِلَّةَ مَوْجُودَةٌ، فَإِنَّ الْعِلَّةَ وَإِنْ كَانَتْ أَخْصَصُ مِنَ الْمَوْجُودِ لَكِنَّ الْعِلَّةَ لَيْسَتْ حَيْثِيَّةً خَارِجَةً مِنَ الْمَوْجُودِيَّةِ الْعَامَّةِ وَالْأَبْطَلُ.

وَأَمَّا هَذِهِ الْمَسَائِلُ مَعَ مَا يَقَابِلُهَا تَعَوُّدٌ إِلَى تَضَايَا مُرَدَّةِ الْمَحْمُولِ تَسَارِي أَطْرَافِ التَّرْدِيدِ فِيهَا الْمَوْجُودِيَّةِ الْعَامَّةِ. كَقَوْلِنَا: كُلُّ مَوْجُودٍ إِنَّمَا بِالْفِعْلِ أَوْ بِالْقَوْرِ فَأَكْثَرُ الْمَسَائِلِ فِي الْفَلَسَفَةِ جَارِيَةٌ عَلَى التَّقْسِيمِ، كَتَقْسِيمِ الْمَوْجُودِ إِلَى وَاجِبٍ وَمُمْكِنٍ، وَتَقْسِيمِ الْمُمْكِنِ إِلَى جَوْهَرٍ وَعَرَضٍ، وَتَقْسِيمِ الْجَوْهَرِ إِلَى مُجَرَّدٍ وَمَادِّيٍّ، وَتَقْسِيمِ الْمُجَرَّدِ إِلَى عَقْلٍ وَنَفْسٍ، وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ.

وَالثَّانِي أَنَّ الْمَسَائِلَ فِيهَا مَسْوَقةٌ عَلَى طَرِيقِ عَكْسِ الْحَمَلِ. قَوْلِنَا: الْوَاجِبُ مَوْجُودٌ وَ الْمُمْكِنُ مَوْجُودٌ فِي مَعْنَى: «الْمَوْجُودُ يَكُونُ رَاجِعًا وَ يَكُونُ مُمْكِنًا». وَقَوْلِنَا: الْوَاجِبُ إِنَّمَا بِالذَّاتِ وَإِنَّمَا بِالْفِعْلِ مَعْنَاهُ: «أَنَّ الْمَوْجُودَ الْوَاجِبَ يَنْقَسِمُ إِلَى وَاجِبٍ لِذَاتِهِ وَ وَاجِبٍ لِفِعْلِهِ». وَالرَّابِعُ أَنَّ هَذَا النَّقْلَ لَمَّا كَانَ أَعَمَّ الْفَنُونِ مَوْضُوعًا وَلَا يَشُدُّ عَنْ مَوْضُوعِهِ وَمَحْمُولَاتِهِ الرَّاجِعَةِ إِلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَمْ يَتَصَوَّرْ هُنَاكَ غَايَةً خَارِجَةً مِنْهُ يَقْصُدُ النَّقْلَ لِأَجْلِهَا. فَالْمَعْرُوفَةُ بِالْفَلَسَفَةِ مَقْصُودَةٌ لِذَاتِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَقْصُدَ لِأَجْلِ غَيْرِهَا وَ تَكُونُ أَلَةً لِلتَّوَصُّلِ بِهَا إِلَى أَمْرٍ آخَرَ كَالْفَنُونِ الْآلِيَّةِ، نَعَمْ هُنَاكَ فَوَائِدُ تَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا.

وَخَامِسًا أَنْ كَوْنُ مَوْضُوعِهَا أَعْيَمَ الْأَشْيَاءِ يُوجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ مَعْلُولًا لِشَيْءٍ خَارِجٍ مِنْهُ، إِذْ لَا خَارِجَ هُنَاكَ فَلَا عِلَّةَ لَهُ، فَالْبَرَاهِينُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِيهَا لَيْسَتْ بِبَرَاهِينٍ لِحَقٍّ، وَأَمَّا بَرُهَانُ الْإِنِّ فَقَدْ تَحَقَّقَ فِي كِتَابِ الْبَرُهَانِ مِنَ الْمُنْطَقِ أَنَّ السَّلُوكَ مِنَ الْمَعْلُولِ إِلَى الْعِلَّةِ لَا يَحْدُثُ يَقِينًا فَلَا يَبْقَى لِلْبَحْثِ الْفَلَسْفِيِّ إِلَّا بَرُهَانُ الْإِنِّ الَّذِي يُعْتَمَدُ فِيهِ عَلَى الْمِلَازِمَاتِ الْعَامَّةِ فَيَسْلُكُ فِيهِ مِنْ أَحَدِ الْمَتَلَزِمِينَ الْعَامَتَيْنِ إِلَى الْآخَرِ.

الْمَرْحَلَةُ الْأُولَى

فِي أَحْكَامِ الْوُجُودِ الْكَلِيَّةِ

وَفِيهَا خَمْسَةُ فُصُولٍ:

الفصل الأول

في أن الوجود مشترك معنوي

الوجود بمفهومه مشترك معنوي يحمل على ما يحمل عليه معنى واحد. وهو ظاهر بالرجوع إلى الذهن حينما نحمله على أشياء أو نفيها عن أشياء. كقولنا: الإنسان موجود، والنبات موجود، والشمس موجودة، واجتماع التقيضين ليس بوجود. واجتماع الضدين ليس بوجود. وقد أجاب صدر المتألهين، قده، حيث قال: «إن كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الماهيات قريب من الأوليات».

فإن سَخِيفَ القول ما قال بعضهم: «إن الوجود مشترك لفظي، وهو في كل ماهية يحمل عليها بمعنى تلك الماهية».

ويزيده لزوم سقوط الفائدة في الماهيات البسيطة مطلقاً. كقولنا: الواجب موجود، و الممكن موجود، والجوهر موجود، والعرض موجود.

على أن من الحائز أن يتردد بين وجود الشيء وعدمه مع العلم بماهيته ومعناه. كقولنا: هل الاتفاق موجود أولاً؟

وكذا التردد في ماهية الشيء مع الجزم بوجوده. كقولنا: هل النفس الانسانية الموجودة جوهر أو عرض؟ والتردد في أحد شيئين مع الجزم بالآخر يقضي بغيرتهما.

ونظيرة في التخافة ما نسب إلى بعضهم: «أن مفهوم الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن».

ورداً بآناً إما أن نقصد بالوجود الذي نحمله على الواجب معنى أولاً. والثاني يوجب

التعطيل، وعلى الأول إما أن نعني به معنى الذي نعني به إذا حملناه على الممكنات، وإما أن نعني به نقيضه. وعلى الثاني يلزم نفى الوجود عنه عند إثبات الوجود له - تعالى عن ذلك، وعلى الأول يثبت المطلوب، وهو كون مفهوم الوجود مشتركاً معنوياً.

والحق، كما ذكره بعض المحققين، أن القول بالاشتراك اللفظي من الخلط بين المفهوم والمصدق، فتحكم المغايرة إما أن هو للمصدق دون المفهوم.

درس اول

(۱)

بنام خدا

دروود و ستایش، خداوندی را که آفرینندهٔ جهانیان است و درود و سلام بر سرور ما محمد صلی‌الله علیه و آله و اهل بیت پاک او باد.

مقدمهٔ ورود در فلسفه

واقعیت جهان آفرینش

بدیهی است که ما جماعت انسانها قطعاً نشیاء موجودی هستیم و با ما اشیاء دیگری نیز موجود هستند چه بسا آنها در ما انسانها مؤثرند یا از ما متأثرند (یعنی انسانها در اشیاء دیگر بنحوی از انحاء تأثیر دارند) چنانکه ما نیز (بنوبهٔ خود) در اشیاء دیگر مؤثر هستیم (و از آنها استفاده می‌بریم و آنها در مسیر اهداف زندگی خود بکار می‌گیریم) یا از آنها متأثریم (به این نحو که آنها در اندیشه و کیفیت آن و در انتخاب راه زندگی ما و نحوهٔ آن اثر می‌گذارند). (و نیز) بدیهی است که در عالم خلقت هوایی موجود است که ما از آن استنشاق می‌کنیم و از مواد حیات‌زای موجود دنیا، تغذیه می‌نمائیم و زمینی موجود است که ما روی آن قیلاً و کوشش می‌کنیم.

آفتابی موجود است و ما از نور آفتاب بهره می‌بریم و ستارگانی هستند که ما به کمک آنها، راه خود را می‌یابیم و انواع حیوانات و رستنیها و غیر اینها موجودند (که ما از آنها استفاده

می‌بریم و آنها نیز از ما بهره می‌برند).

در این دنیا اموری هستند که ما آنها را مشاهده می‌کنیم و اشیاء دیگری هستند که ما آنها را می‌شنویم و امور دیگری هستند یا از طریق بویائی آنها را می‌یابیم و یا از طریق چشائی بوجود آنها پی می‌بریم و غیر اینها از اشیاء دیگری...

(و باز) در این دنیا! دوری هستند که ما آنها را قصد و یا از آنها فرار می‌کنیم و اشیائی هستند که ما آنها را دوست می‌داریم و یا به آنها بی‌میل هستیم و اشیائی هستند که ما به آنها امید می‌بندیم و یا از آنها می‌ترسیم و باز اشیائی هستند که به طبع انسانی آنها را می‌خواهیم و یا از آنها متنفریم و آنها را اراده می‌کنیم که در مکانی مستقر باشند و یا از مکانی بسوی مکانی انتقال پیدا کنند. موجوداتی هستند که ما آنها را بری لذت بردن و یا دوری از رنج و ناراحتی و یا برای رهایی از 'مر ناخوشایندی و یا غرض‌های دیگر می‌خواهیم و طلب می‌کنیم و...

(و بطور کلی) تمام اموری که ما آنها را درک می‌کنیم و چه بسا موجوداتی که وجود دارند و لکن ما آنها را درک نمی‌کنیم، هیچ کدام از آنها پدیده‌ها و امور بوج و باطل و بی‌هدفی نیستند زیرا بطور قطع موجود بوده، در واقع ثابت هستند و واقعیت دارند.

(و از اینجا این نکته را می‌یابیم که) هیچ چیزی، چیز دیگری را قصد نمی‌کند مگر به این جهت که خودشان یا عینیت و خارجیت دارند و موجود واقعی هستند و یا بالاخره منتهی به موجود عینی خارجی می‌شوند و مثل سراب، امری و همی و توخالی نیستند.

با توجه به گفتار بالا جای شکی برای ما باقی نمی‌ماند که در جهان آفرینش، هستی و وجود تحقق دارد و واقعیتی هست و ما نمی‌توانیم واقعیت را از اصل و اساس و بطور کلی منکر شویم مگر اینکه با حق و واقعیت دشمنی ورزیم و مکابر آن باشیم (سوفیست‌ها) و ما در مورد حق و واقعیت عینی (به علی) دجا شک و تردید شویم (شکاکان) و هر یک از این دو حالت نیز که باشد که از مرحله لفظ تجاوز نمی‌کند (یعنی انکار حق و یا شک و تردید در آن تأثیری در واقعیت واقع و وجود و هستی ندارد زیرا) هر یک از ما و هر موجود دیگری که دارای علم و شعور است (اگر به وجدان خود رجوع کند) خود را موجود می‌یابد که واقعاً دارای آثار واقعیت (و حیات) است و نیز با موجود دیگری غیر از خود رابطه برقرار نمی‌کند مگر به این

جهت که برای موجود دیگر، بهره‌ای از واقعیت هست.

خطای اندیشه و نیاز به بررسی احوال موجود

همانطور که در مطالب بالا شکی نداریم در این نیز شکی نداریم که: چه بسا ما خطا می‌کنیم و آنچه را که در واقع موجود نیست موجودی می‌انگاریم و چه بسا آنچه را که موجود هست معدوم می‌بنداریم چنانکه انسان‌های گذشته، اشیائی را به خیال خود ثابت می‌دانستند و ما اکنون (با پیشرفت علم و اندیشه و تکنیک) آنها را باطل می‌دانیم و ضد آنها را اثبات می‌کنیم و بطور قطع یکی از دو نظر متضادی که درباره موضوعی 'ظهار شده است' خطا است و نظیر این خطا و اشتباه را ماهر روز برخورد می‌کنیم و چیزی را که به گمان گذشتگان موجود نیست اثبات می‌کنیم و به این ترتیب واضح می‌شود که در حکم خود راه خطا می‌رفتیم.

از اینجا نیاز می‌فتد که اشیاء موجود را با دقت بررسی کنیم و خاصیت‌های آنها را بدانیم تا با این خاصیت‌ها آنها را از اشیاء معدوم تمیز دهیم و شک و تردید را برطرف سازیم و به مرحله یقین برسیم و این، تنها طریقی است که ما را به واقعیت اشیاء از این جهت که واقعیت دارند هدایت می‌کند و به عبارت دیگر برای درک واقعیت اشیاء تنها طریق برهان را بکار می‌گیریم زیرا فقط قیاس برهانی است که از میان انواع قیاسات (مثل جدل و خطابه و...) ما را به نتیجه قطعی و یقینی می‌رساند همانطور که از میان انبوه اعتقادات ما نیز تنها یقین است که واقع را کشف می‌کند (و ما را بسوی واقع، هدایت و چهره حقیقی آنرا بمانشان می‌دهد).

موضوع فلسفه^(۱):

این نوع بحث (یعنی مشاهده موجودات عینی و مطالعه آثار آنها) به ما امکان می‌دهد

۱- برای توضیح بیشتر در موضوع فلسفه و مباحث مربوط به آن می‌توانید به منابع زیر مراجعه نمایید: الهیات شفا مقاله اول فصل هشتم - اسفار ج ۱ ص ۹۰ و ج ۲۳ و ص ۳۵ - تحصیل ص ۲۹۲ - مطارحات ص ۲۱۲ - مبحث مشرقیه ج ۱ ص ۳۲۹ ص ۳۵۳ (شارح)

استنتاج این مسأله که اشیاء با این ویژگیها مثلاً موجودند و اشیاء با این خصوصیات موجود نیستند. و (تذکر این نکته در اینجا لازم است که) بحث ما در اینجا از جزئیات نیست و این، از وسع ما خارج است (زیرا جزئیات غیرمتناهی است و احاطه تفصیلی بر آن مشکل یا محال است).

علاوه بر این برهان در جزئیات از این جهت که جزئی متغیر است و قابل زوال، جاری نیست و از اینرو عنان کلام را در این بحثها تنها متوجه بحث کلی می‌نمائیم و احوال موجود مطلق و آثار آنها بصورت کلی و از این جهت که کلی است مورد بررسی قرار می‌دهیم چنانکه آنها به زودی بیان خواهیم کرد (بدون اینکه به وادی جزئیات قدم بگذاریم).

نظر به اینکه ائصاف موجود به احوال غیر موجود (و معدوم) محال است پس ناچار بررسی ما در احوال موجود منحصر می‌شود به دو مورد:

مورد اول:

احوالی که با موجود از این جهت که موجود است مساوی می‌باشند مثل بحث از خارجیت مطلقه (و معنای آن ملاحظه مفهوم خارجیت و طبیعت آن بدون ملاحظه قیدی حتی قید اطلاق) و مثل وحدت عافه (یعنی ملاحظه وحدت بصورت عام) و مثل فعلیت بصورت عام و کلی که همه اینها احکامی هستند که با موجود مطلق حالت تساوی دارند (یعنی هر جا موجود مطلق هست این سه حکم نیز وجود دارند و به عکس).

مورد دوم:

احکام و احوالی هستند که از موجود مطلق اخص می‌باشند و لکن هر یک از اینها با ملاحظه مقابل آن به مقایسه با موجود مطلق (که موضوع فلسفه می‌باشد) حالت تساوی دارند مثل اینکه بگوئیم: موجود یا خارجی است یا ذهنی - یا واحد است یا کثیر یا فعلیت دارد یا بالقوه است.

شما ملاحظه می‌کنید طرفین هر یک از این قضایا و جمیع آنها (یعنی همه این موارد

مورد بحث) از دائرة موجود مطلق خارج نیستند و مجموع این بحثها را بنام «فلسفه» می‌نامیم.

چند نتیجه:

از مباحث گذشته نتایج زیر بدست می‌آید:

اولاً: فلسفه از همه علوم عم است زیرا موضوع آن که «موجود» می‌باشد اعم موضوعات بوده شامل هر چیز و هر شیء می‌شود پس، جمیع علوم در مقام ثبوت یعنی در تحقق موضوع خود نیازمند فلسفه هستند (زیرا موضوع همه علوم همان موجود است به اضافه برخی از قیود و حالات و صفات) و اما فلسفه در ثبوت موضوعش، متوقف بر هیچ یک از علوم نیست زیرا (چنانکه گفتیم) موضوع آن موجود بصورت عام می‌باشد و تصور آن و تصدیق به آن از تصورات بدیهی و فطری است برای اینکه موجودیت عین موجود است (و به چیز دیگری جز ذات خودش نیاز ندارد) و با تحقق آن آثار آن نیز در خارج محقق می‌شود).

ثانیاً: موضوع فلسفه (یعنی موجود مطلق) چون اعم اشیاء می‌باشد و چون تحقق و ثبوت در عالم خارج منحصر به وجود است (و خارج از محدوده موجود، ثبوتی اصلاً ثابت نیست) پس (با توجه به این دو مطلب می‌گوئیم که:) محمولاتی که در فلسفه اثبات می‌شود (از دو حال خارج نیستند):

۱- یا عین موضوع می‌باشد مثل این دو مثال: هر موجود از این جهت که موجود است واحد است (مثال اول) و یا گفته می‌شود: هر موجود از این جهت که موجود است فعلیت دارد (مثال دوم):

در مثال اول: مفهوم واحد گرچه غیر از مفهوم موجود است ولیکن بملاحظه مصداق و تحقق خارجی عین یکدیگر بوده، متحد با هم دیگر می‌باشند (زیرا) اگر اندو (یعنی مفهوم واحد و مفهوم موحود در مقام تحقق) غیر هم باشند دیگر برای موجود ثابت نبوده ذاتش باطل می‌باشد.

عین این استدلال در مورد این قضیه که هر موجودی از این جهت که فعلیت دارد

موجود است در رابطه با مثال دوم نیز جاری است.

۲- یا عین موضوع نیست (حالت دوم) بلکه محمولات مسائل فلسفی از موضوع فلسفه (یعنی موجود مطلق) اخص می‌باشد ولیکن نمی‌تواند غیر آن باشد مثل این جمله: «علت موجود است» زیرا (در این جمله کلمه) «علت» گرچه از کلمه «موجود» که موضوع فلسفه است اخص می‌باشد ولیکن علت حیثیتی خارج از موجودیت بصورت عام (بدون در نظر گرفتن خصوصیات موجود از قبیل بالفعل بودن و بالقوه بودن و غیر این دو از خصوصیات) نیست (و بهره‌ای از واقعیت را دارا است) وگرنه (طبیعی است که) علت، خود بخود (بدون انتساب به موجودیت عامه) باطل است.

نظیر این مسائل (مثل وحدت موجود و فعلیت آن و غیر این دو) و آنچه مقابل اینها است (از قبیل کثرت و بالقوه بودن و غیر ایندو همه در حقیقت) برمی‌گردند بیک عده قضایائی که محمول آن بین چند چیز مردّد است به نحویکه اطراف تردید مساوی با موجودیت عامه است مثل این مثال: «هر موجودی یا فعلیت دارد یا بالقوه است»^(۱) به این ترتیب که اکثر مسائل در فلسفه بطریق تقسیم مطرح و بررسی می‌شود مثل تقسیم موجود به واجب و ممکن و تقسیم ممکن به جوهر و غرض و تقسیم جوهر به مجزّد و مادی و تقسیم مجزّد به عقل و نفس و در سایر مسائل فلسفی نیز رویه همین است که عمل می‌شود (بلکه در جمیع علوم نیز چنین حالتی وجود دارد).

ثالثاً: مسائل در فلسفه (در مقام تحلیل عقلی) به عکس حمل (یعنی به عکس صورت ظاهر قضیه) برمی‌گردد (یعنی محمول در جای موضوع و موضوع در جای محمول قرار گیرد). بنابراین، دو جمله: «واجب موجود است» و «ممکن موجود است» (در مقام تحلیل و توضیح)

۱- در قضیه بالا «موجود» موضوع قضیه و جمله: «یا فعلیت دارد یا بنحو بالقوه است» محمول مرکبی است بین اطراف تردید که عبارت از فعلیت بودن یا بالقوه بودن است و اطراف تردید مساوی است با موجودیت عامه یعنی موجودیت بدون در نظر گرفتن خصوصیات موجود از قبیل بالفعل بودن و یا بالقوه بودن و معنی تساوی در اینجا این است که هر جا که موجودیت عامه تحقق پیدا کند خالی از این دو حالت نیست یا بالفعل است یا بالقوه. (شارح)

به این صورت درمی‌آید: «وجود واجب می‌باشد و ممکن» و نیز این جمله: «وجوب یا بالذات است یا بالغیر» به این معنی برمی‌گردد که: موجود واجب منقسم می‌شود به واجب لذاته (یعنی موجودی که وجوب را از ذات خود دارد و وجوب را از خارج ذات خود بدست نیاورده است) و واجب لغیره (یعنی واجبی که وجوب را از غیر خود کسب کرده و به جهت انتساب به غیر، واجب است).

رأباً: (نظر به اینکه) فنّ فلسفه به ملاحظه موضوع، اعمّ فنون است و (نظر به اینکه هیچ شی‌ای از اشیاء (که مورد قصد انسانها در فنّ فلسفه هستند) از موضوع فلسفه و محمولاتی که (بالاخره) بر این موضوع برمی‌گردند خارج نیستند به ملاحظه این نظر، هیچ مقصودی و غایتی بیرون از دائره «فلسفه» نداریم که شناخت فلسفه به جهت آن مورد قصد ما باشد پس شناخت فلسفه به جهت ذات خود فلسفه می‌باشد بدون اینکه مقدمه شناخت دیگر علوم باشد.

پس فلسفه از قبیل سایر علوم و فنی که آلت و وسیله کسب علوم دیگر می‌باشند نیست آری در شناخت فلسفه فوایدی وجود دارد که مترتب بر آن می‌شود (ولکن آلت و وسیله شناخت و کسب علوم دیگر نمی‌باشد).

خامساً: لازمه قول به اینکه موضوع فلسفه، اعمّ اشیاء است اینکه موضوع فلسفه معلول هیچ چیز دیگری خارج از موجود نیست زیرا بیرون از دائره وجود، چیزی خارجیت ندارد و در نتیجه موضوع فلسفه (یعنی موجود مطلق) دارای علت نیست.

روی این جهت براهین بکار برده شده در فلسفه نمی‌تواند براهین لمّی باشد (برهان لمّی برهانی است که از علت پی به معلول می‌بریم یعنی موجود، معلول باشد و در خارج از موجود برای آن علّی وجود داشته باشد و گفتیم که بیرون از دائره وجود چیزی محقق نیست تا از تحقّق آن چیز به عنوان علت پی به معلول ببریم)

و أمّا برهان «إنّ» (برهانی است که از معلول پی به علت ببریم) به ترتیبی که در علم منطق در کتاب برهان ثابت شده است که از معلول بسوی علت رفتن مفید علم و یقین (به همه جهات و شئون علت) نیست.

پس در بحث‌های فلسفی راهی جز راه برهان «اِنْ» نیست و در برهان «اِنْ» اعتماد تنها بر ملازمات عاقله است و آن، بکار گرفته می‌شود به این ترتیب که از وجود یکی از دو امر متلازم به وجود دیگری پی می‌بریم.

مرحلهٔ اوّل

در احکام کلی وجود:

فصل اول

در اینکه مفهوم وجود از قبیل مشترک معنوی است

مفهوم وجود از قبیل مشترک معنوی است (یعنی) مفهوم وجود بر ماهیاتی که حمل وجود بر آنها جایز است به یک معنی حمل می‌شود و این، به حکم ذهن واضح است هنگامی که وجود را بر اشیاء حمل و یا از آنها نفی، می‌نمائیم مثل این جملات: «انسان، موجود است» و «رستنیها موجودند» و «آفتاب موجود است» و «اجتماع نقیضین موجود نیست» و «اجتماع ضدین موجود نیست».

صدرالمتألهین (قدس سره) چه خوب و متین فرموده است آنجا که می‌گوید: «إِنَّ كَوْنَ مَفْهُومٍ اَلْوُجُودِ مُشْتَرَكًا بَيْنَ اَلْمَاهِيَاتِ قَرِيبٌ مِنَ اَلْأَوَّلِيَّاتِ^(۱)» یعنی «بی‌شک مفهوم وجود معنای مشترک بین ماهیات است و این معنا به اولیات (یعنی به امور بدیهی) نزدیک هستند».

دو نظریه باطل

نظریه اول:

برخی از فلاسفه معتقدند که «مفهوم وجود از قبیل مشترک لفظی است (یعنی) در هر ماهیتی که مفهوم وجود بر آن حمل شود به معنای همان ماهیت است» (مثلاً اگر بگوئیم انسان، موجود است مراد از مفهوم وجود همان 'انسانیت است و اگر بگوئیم حیوان موجود

ست مراد از وجود در این قضیه همان حیوانیت است و بدیهی است که معنای انسانیت با معنای حیوانیت فرق دارد پس معنای وجود گرچه لفظاً در هر دو قضیه مشترک است ولیکن دو معنای متفاوت دارد، این است معنای مشترک لفظی وجود).

بطلان این نظریه به سه وجه:

(این سه وجه به عنوان نقضی بر این نظریه محسوب می‌شوند)

وجه اول:

(بنابر این نظریه) لازم می‌آید که برای هلیات بسیط، مطلقاً فایده‌ای مترتب نشود مثل این قضایا: «واجب، موجود است» و «ممکن، موجود است» و «جوهر موجود است» و «عرض موجود است» (زیرا در این قضایا اگر محمول یعنی موجود به معنای ماهیت موضوع باشد مثل واجب و ممکن است و جوهر و عرض در این صورت لازم می‌آید که سؤال در حقیقت از مسائل و آثار مربوط به ماهیات یعنی هلیات مرکبه می‌باشد نه از وجود آنها که اساس هلیات بسیط می‌باشد^(۱)).

وجه دوم:

ما می‌دانیم که عقلاً جایز است ترددی بین وجود یک شیء و عدم آن واقع شود در صورتیکه علم به ماهیت آن شیء و معنای آن داشته باشیم (در حالیکه بنابر نظریه اشتراک لفظی وجود، این، نباید جایز باشد) مثل اینکه بنحو تردید سؤال می‌کنیم و می‌گوئیم «آیا اتفاق موجود است یا نه؟» (در این مثال معنای اتفاق را می‌دانیم و در آن شک و تردیدی نداریم و

۱- هلیات بسیطه قضایائی هستند که محمول آن وجود و سؤال از تحقق و ثبوت موضوع باشد و اما هلیات مرکبه قضایائی هستند که محمول آنها به اضافه برخی از حالات وجود باشد مثل اینکه سؤال شود آیا علی مثلاً ایستاده است و تقی مثلاً رفته است و نظیر اینها... (شارح).

تنها شک و تردید در وجود و عدم آن می‌باید و از اینجا که علم به ماهیت «اتفاق» و معنای آن داریم و تنها شک در وجود آن می‌کنیم به صراحت می‌فهمیم که مفهوم وجود که در اینجا برای ما مشکوک است نمی‌تواند به معنای ماهیتی باشد که برای ما معلوم است.

وجه سوم:

چه بسا ما در معنا و ماهیت یک شیء تردّد داریم و در وجودش جزم (درست عکس صورت قبلی) مثل این مثال: نفس انسان موجود است آیا از قبیل جوهر است یا عرض؟ (در این مثال وجود نفس انسان محرز بوده، تردیدی در آن فرض نشده است و لکن تردیدی در ماهیت آن واقع می‌شود که آیا از جنس جوهر است یا عرض؟ پس چگونه ممکن است وجود انسان که تردیدی در آن نیست عین همان ماهیتی باشد که در آن تردّد وجود دارد؟ پس تردّد و شک در یکی از دو شیء همراه جزم و یقین به دیگری اقتضاء می‌کند که آن دو با یکدیگر مغایرت داشته باشند (و در نتیجه ماهیت یک شیء، مغایر با وجود آن باشد).

نظریه دوم:

و آن این است که برخی از فلاسفه معتقدند که مفهوم وجود از قبیل مشترک لفظی است بین واجب و ممکن، این نظریه نیز مثل نظریه قبلی مردود است زیرا (هنگامی که وجود را بر واجب الوجود حمل می‌کنیم و می‌گوئیم: «واجب الوجود، موجود است» این از دو شقّ خارج نیست) یا یک معنایی از وجود در حال حمل، قصد می‌کنیم یا نه؟ اگر معنایی قصد نکنیم (یعنی شقّ دوم) لازمه‌اش تعطیل واجب است (یعنی نفی صفات کمال از خدا است).

(و بدیهی است که تعطیل واجب مثل تشبیه او به مخلوقات مطابق آیات و روایات معتبر و عقل و با جماع عقلاء و متکلمین جز برخی از آنها که مفوضه هستند باطل است و غیر صحیح). و بنابر شقّ اول (یعنی مفهوم وجود را در صورت حمل آن بر واجب الوجود بصورت یک معنا قصد می‌کنیم این نیز از دو حالت خالی نیست) یا به همان معنایی قصد می‌کنیم که

وجود را بر موجودات ممکن حمل می‌نمائیم و یا معنای نقیض وجود (یعنی عدم را) از آن اراده می‌کنیم؟ (بدیهی است) لازمهٔ حالت دوم به هنگام ثبات وجود برای واجب الوجود این است که وجود از واجب الوجود نفی شود (زیرا وجود در این حالت به معنای نفی وجود یعنی عدم، مراد است) و روشن است که ذات اقدس باری تعالی از این حکم محال مبتر است. پس ناچار حالت اول (یعنی حکم بعدم) صحیح و مطلوب است و آن، این است که مفهوم وجود، مشترک معنوی است بین واجب و ممکن.

حقّ مطلب و منشاء اشتباه!

حقّ در این مسأله، همان مطلبی است که برخی از محققین از فلاسفه ذکر کرده‌اند که قول به اشتراک لفظی برای وجود از خلط بین مفهوم وجود و مصداق آن ناشی شده است به این ترتیب که مغایرتی که بین موجودات دیده می‌شود تنها از مصادیق وجود در اثر انتساب مفهوم وجود به معنای واحد به ماهیات گوناگون پیدا شده است نه از مفهوم وجود و اصل انتساب وجود به ماهیات و حقیقت وجود در همهٔ مصادیق خود به خود ملاحظه هستی و وجود به یک معنا است تنها گوناگونی و اختلاف بین موجودات در اثر انتساب یک حقیقت واحد به ماهیات گوناگون پیدا شده است.

خلاصه درس اول:

تمام اموری که چه ما آنها را درک نکنیم و چه آنها که وجود دارند و لکن ما آنها را درک نمی‌کنیم بطور قطع موجود و در واقع ثابت هستند و واقعیت دارند.

پس هیچ چیزی مورد قصد واقع نمی‌شوند مگر به این جهت که عینیت و خارجیت دارند و یا بنحوی موجود واقعی هستند و امور وهمی و خیالی نیستند.

پس قول «سوفیست‌ها» در انکار واقعیت عینی و نیز قول «شکاکین» در شک و تردید در واقعیت‌های خارجی، مخالف علم و شعور وجدانی انسانها است زیرا هر انسان صاحب شعور و وجدانی خود را موجود می‌یابد که واقعاً دارای آثار حیات است.

آری، عقل و اندیشه در موجودات واقعی و خارجی دچار خطا و اشتباه می‌شود مثلاً آنچه را که موجود نیست موجود می‌انگارد و آنچه را که موجود است معدوم می‌پندارد.

از این رو برای رفع خطا و اشتباه نیاز می‌افتد که اشیاء موجود را بررسی و خاصیت‌ها و احوال آنها را بدانیم تا شک و تردید را برطرف و به مرحله بقین برسیم.

تنها فن و صنعتی که خواص موجود و آثار آنها را بررسی و تحقیق می‌کند «فلسفه» است در فلسفه احوال موجود مطلق و آثار آن بصورت کلی و از این جهت که کلی است مورد بحث قرار می‌گیرد.

احوال موجود نیز منحصر به دو مورد است که در متن درس مورد بحث قرار می‌گیرد از این مباحث نیز پنج نتیجه می‌گیریم که دنبال درس بیان می‌گردد مراجعه کنید سپس احکام کلی موجود در مرحله اول مورد بحث قرار می‌گیرد و اولین مسأله این است که آیا مفهوم وجود از قبیل مشترک لفظی است یا معنوی؟ یعنی حمل وجود بر ماهیاتی که وجود بر آنها حمل می‌شود به یک معنی است (مشترک معنوی) و یا بیک معنی نیست بلکه در هر ماهیتی که مفهوم وجود بر آن حمل می‌شود به معنای همان ماهیت است چنانکه برخی از فلاسفه به آن اعتقاد دارند و یا مفهوم وجود از قبیل مشترک لفظی است بین وجوب و ممکن چنانکه برخی

دیگر از فلاسفه به آن معتقدند (این هر دو از قبیل مشترک لفظی هستند).
مرحوم استاد علامه در متن کتاب عقیده مشترک معنوی بودن مفهوم وجود را حقی
می‌داند و به آن معتقد است و نظریه مشترک لفظی بودن مفهوم وجود را بهر دو معنا که گفته
شد زد می‌کند و در آخر منشاء پیدایش قول به اشتراک لفظی را خلط بین مفهوم وجود با
مصلق آن می‌داند با توضیحی که در متن درس داده شده است مراجعه کنید.

پرسشها:

- ۱- آیا به ملاحظه عقل و وجدان امور و پدیده‌های خارجی ممکن است باطل و بی‌هدف باشند؟
- ۲- سوفیست‌ها و شکاکین هر کدام چه عقیده‌ای دارند؟ و عقیده آنها چرا باطل است؟ توضیح دهید.
- ۳- آیا می‌توانید چند نمونه و مثال ذکر کنید که اثبات کند عقل و اندیشه چه بسا راه خطا می‌پیمایند؟
- ۴- موضوع فلسفه چیست؟ و فلسفه به چه طریقی می‌تواند خطای عقل و اندیشه را به حداقل برساند؟
- ۵- احوال قابل بررسی در موجود مطلق منحصر به دو مورد است آن دو را بیان و توضیح دهید.
- ۶- چرا فلسفه از همه علوم اعم است؟
- ۷- محمولاتی که در فلسفه اثبات می‌شوند از دو حال خارج نیستند آن دو حال را بیان و توضیح دهید.
- ۸- مسائل فلسفی در فلسفه در مقام تحلیل عقلی به عکس حمل برمی‌گردد یعنی چه؟ و یک مثال نیز بر آن بیاورید.
- ۹- چرا شناخت فلسفه بجهت ذات خود فلسفه می‌باشد؟ بیان کنید.
- ۱۰- چرا موضوع فلسفه، معلول چیز دیگری خارج از موجود نیست؟
- ۱۱- آیا در فلسفه چه نوع برهانی (لغی یا ائی یا هر دو یا هیچ کدام) جریان دارد؟ توضیح دهید. اصولاً برهان لغی و ائی در فلسفه بچه معنا است؟
- ۱۲- آیا مفهوم وجود از قبیل مشترک لفظی است یا معنوی بچه معنا است؟
- ۱۳- در باب اشتراک لفظی مفهوم وجود، دو نظریه ابراز شده آن دو نظر را توضیح دهید.
- ۱۴- سه وجه در بطلان نظریه اول مشترک لفظی بودن مفهوم وجود ذکر شده، آن سه وجه

را بیان کنید.

۱۵- وجه بطلانِ نظریهٔ دُوم در مشترک لفظی بودن مفهوم وجود را توضیح دهید.

۱۶- عقیدهٔ اشتراک لفظی مفهوم وجود از کجا پیدا شده؟ منشاء پیدایش این عقیده را ذکر کنید.

الدَّرْسُ الثَّانِي

(٢)

الفصل الثاني

في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

الوجود هو الأصل دون الماهية، أي أنه هو الحقيقة العينية التي نثبتها بالضرورة: إننا بعد ختم أصل الشك والسفسطة وإثبات الأصل الذي هو واقعية الأشياء، أول ما نرجع إلى الأشياء، نجد لها مختلفة متمايزة مسلوياً بعضها عن بعض في عين أنها جميعاً متحدة في دفع ما كان يحتله السفسطي من بطلان الواقعية، فنجد فيها مثلاً إنساناً موجوداً وقرساً موجوداً وشجراً موجوداً وعنصراً موجوداً وشمساً موجودةً وهكذا.

فلها ماهيات محمولة عليها يباين بعضها بعضاً، ووجود محمول عليها مشترك المعنى بينها، و الماهية غير الوجود، لأن المختص غير المشترك، وأيضاً الماهية لآتاني في ذاتها أن يحمل عليها الوجود وأن يسلب عنها، ولو كانت عين الوجود لم يجوز أن تسلب عن نفسها لاستحالة سلب الشيء عن نفسه، فأن نجد في الأشياء من حيثية الماهية غير ما نجد فيها من حيثية الوجود.

وإذا لم يكن لكل واحد من هذه الأشياء إلا واقعة واحدة كانت إحدى هاتين الحقيقتين، أعني الماهية والوجود، بمذاه ماله من الواقعية والحقيقة وهو المراد بالأصالة، و الحقيقة الأخرى اعتبارية منزوعة من حيثية الأصل تنسب إليها الواقعية بالعرض.

وَإِذَا كَانَ كُلُّ شَيْءٍ إِنَّمَا يَنَالُ الْوَاقِعِيَّةَ إِذَا حُلَّ عَلَيْهِ الْوُجُودَ وَاتَّصَفَ بِهِ فَالْوُجُودُ هُوَ الَّذِي يَخْذِي وَاقِعِيَّةَ الْأَشْيَاءِ. وَأَمَّا الْمَاهِيَّةُ فَإِذَا كَانَتْ مَعَ الْإِتِّصَافِ بِالْوُجُودِ ذَاتَ وَاقِعِيَّةٍ وَمَعَ سَلْبِهِ بِطِلَّةِ الذَّاتِ فَهِيَ فِي ذَاتِهَا غَيْرُ أَصِيلَةٍ وَإِنَّمَا تَتَّصَلُ بِعَرَضِ الْوُجُودِ فَقَدْ تَحْصُلُ أَنَّ الْوُجُودَ أَصِيلٌ وَالْمَاهِيَّةُ اِعْتِبَارِيَّةٌ، كَمَا قَالَ بِهِ الْمُشَاوِرُونَ، إِمَّا إِنَّ الْوُجُودَ مُوْجُودٌ بِذَاتِهِ وَالْمَاهِيَّةُ مُوْجُودَةٌ بِهِ.

وَبِذَلِكَ يَنْدَفِعُ مَا أُورِدَ عَلَى أَصَالَةِ الْوُجُودِ مِنْ أَنَّ الْوُجُودَ لَوْ كَانَ حَاصِلًا فِي الْأَعْيَانِ كَانَ مُوْجُودًا لِأَنَّ الْحَصُولَ هُوَ الْوُجُودُ. وَنَقَلَ الْكَلَامَ إِلَيْهِ وَهَلَمْ جَرًّا، فَيَتَسَلَّلُ وَجْهَ الْإِتِّدَاعِ أَنَّ الْوُجُودَ مُوْجُودٌ لَكِنْ بِذَاتِهِ لَا يُوْجَدُ زَائِدًا، إِمَّا إِنَّ الْوُجُودَ عَيْنُ الْمَوْجُودِيَّةِ بِخِلَافِ الْمَاهِيَّةِ الَّتِي حَيثِيَّةٌ ذَاتِهَا غَيْرُ حَيثِيَّةٍ وَجُودُهَا.

وَأَمَّا دَعْوَى أَنَّ الْمَوْجُودَ فِي عَرَفِ اللَّغَةِ إِنَّمَا يُطْلَقُ عَلَى مَا لَهُ ذَاتٌ مَعْرُوضَةٌ لِلْوُجُودِ وَلاَزِمُهُ أَنَّ الْوُجُودَ غَيْرُ مُوْجُودٍ، فَهِيَ عَلَى تَقْدِيرِ صِحَّتِهَا أَمْرٌ رَاجِعٌ إِلَى الْوَضْعِ اللَّفْظِيِّ أَوْ غَلْبَةِ اِسْتِعْمَالِ وَالحَقَائِقِ لِاتِّبَاعِ اِسْتِعْمَالِ الْاَلْفَاظِ وَ لِلْوُجُودِ - كَمَا تَقَدَّمَ - حَقِيقَةٌ عَيْنِيَّةٌ نَفْسُهَا ثَابِتَةٌ لِنَفْسِهَا.

قَالَ بِهَيِّئِزَارٍ فِي اَلتَّحْصِيلِ: وَبِالْجُمْلَةِ فَالْوُجُودُ حَقِيقَتُهُ أَنَّهُ فِي الْأَعْيَانِ لِأَغْيَرٍ وَكَيْفَ لَا يَكُونُ فِي الْأَعْيَانِ مَا هَذِهِ حَقِيقَتُهُ، اِنْتَهَى. (ص ٢٨١)

وَيَنْدَفِعُ أَيْضًا مَا أَشْكَلَ عَلَيْهِ بِأَنَّ كَوْنَ الْوُجُودِ مُوْجُودًا بِذَاتِهِ يَسْتَتِيعُ كَوْنَ الْوُجُودَاتِ اَلْمَكَائِنَةِ وَاجِبَةً بِالذَّاتِ، لِأَنَّ كَوْنَ الْوُجُودِ مُوْجُودًا بِذَاتِهِ يَسْتَلْزِمُ اِمْتِنَاعَ سَلْبِهِ عَنْ ذَاتِهِ، إِذِ الشَّيْءُ لَا يَسْلُبُ عَنْ نَفْسِهِ وَ لَا نَعْنِي بِالْوَاجِبِ بِالذَّاتِ إِلَّا مَا يَمْتَنِعُ عَدَمُهُ لِذَاتِهِ. وَجْهُ الْإِتِّدَاعِ أَنَّ الْمَلَكَ فِي كَوْنِ الشَّيْءِ وَاجِبًا بِالذَّاتِ لَيْسَ هُوَ كَوْنُ وَجُودِهِ نَفْسَ ذَاتِهِ، بَلْ كَوْنُ وَجُودِهِ مُقْتَضَى ذَاتِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَفْتَقِرَ إِلَى غَيْرِهِ. وَكُلُّ وَجُودٍ اِمْكَانِيٌّ فَهُوَ فِي عَيْنِ أَنَّهُ مُوْجُودٌ فِي ذَاتِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَى غَيْرِهِ مُفَاضٍ مِنْهُ، كَمَا لَعْنَى الْخَرَفِيُّ الَّذِي نَفْسُهُ نَفْسُهُ وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ لَا يَتِمُّ مِنْهُوَمَا إِلَّا بِالْقِيَامِ بِغَيْرِهِ. وَسَيَجِيءُ مَزِيدُ تَوْضِيحٍ لَهُ فِي الْأَجَابَاتِ الْآتِيَةِ.

قَالَ صَدْرُ الْمُتَأَلِّهِينَ فِي اَلْاِسْفَارِ: «مَعْنَى وَجُودِ الْوَاجِبِ بِنَفْسِهِ أَنَّهُ مُقْتَضَى ذَاتِهِ مِنْ غَيْرِ اِحْتِيَاجٍ إِلَى فَاعِلٍ وَقَابِلٍ. وَمَعْنَى تَحَقُّقِ الْوُجُودِ بِنَفْسِهِ أَنَّهُ إِذَا حَصَلَ، إِنَّمَا بِذَاتِهِ كَمَا فِي

الواجب أو بفاعل لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود». انتهى (ج ١، ص ٤٠)

وَيَنْدَفِعُ عَنْهُ أَيْضًا مَا أوردَ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَوْ كَانَ الوجودُ موجودًا بذاته وَالماهيةُ موجودةً بِغَيْرِهَا الَّذِي هُوَ الوجودُ كَانَ مَفْهُومُ الوجودِ مُشْتَرَكًا بَيْنَ مَا بِنَفْسِهِ وَمَا بِغَيْرِهِ فَلَمْ يَنْتَمِ مَفْرُوضُ الْحَاجَةِ مِنْ أَنَّ الوجودَ مُشْتَرِكٌ مَعْنَوِيٌّ بَيْنَ الْمَوْجُودَاتِ لِلْلفظِ. وَجَهُ الْإِدْنَاعِ أَنَّ فِيهِ خَطَأً بَيْنَ الْمَفْهُومِ وَالْمَصْدَاقِ، وَالْإِخْتِلَافُ الْمَذْكُورُ مَصْدَاقِيٌّ لِمَفْهُومِيٍّ.

فَيَبَيِّنُ بِمَا تَقَدَّمَ فَسادُ الْقَوْلِ بِأَصَالَةِ الْمَاهِيَةِ، كَمَا نُسِبَ إِلَى الْأَشْرَاقِيِّينَ، فَهِيَ عَنْدهُمْ أَصْلَةٌ إِذَا كَانَتْ بِحَيْثُ يُنْتزَعُ عَنْهَا الوجودُ وَإِنْ كَانَتْ فِي حُدُودِهَا إِعْتِبَارِيَّةً وَالوجودُ الْمُنْتزَعُ عَنْهَا إِعْتِبَارِيًّا.

وَيُزِدُهُ أَنْ صَرِّحَ بِالْمَاهِيَةِ الْإِعْتِبَارِيَّةِ بِإِنْتزَاعِ مَفْهُومِ الوجودِ الْإِعْتِبَارِيٍّ أَصْلَةً ذَاتَ حَقِيقَةٍ عَيْنِيَّةٍ إِنْقِلَابٌ ضَرُورِيٌّ إِلَى الْحَالَةِ.

وَيَبَيِّنُ أَيْضًا فَسادَ الْقَوْلِ بِأَصَالَةِ الوجودِ فِي الْوَاجِبِ وَأَصَالَةِ الْمَاهِيَةِ فِي الْمُمْكِنِ، كَمَا قَالَ بِهِ الدَّوَّانِيُّ وَقَرَّرَهُ بِأَنَّ الوجودَ عَلَى مَا يَقْتَضِيهِ ذَوُقُ الْمُتَأَلِّهِينَ حَقِيقَةً عَيْنِيَّةً شَخْصِيَّةً هِيَ الْوَاجِبُ تَعَالَى وَتَتَأَصَّلُ الْمَاهِيَاتُ الْمُتَكِنَةُ بِنَوْعٍ مِنَ الْإِنْتِسَابِ إِلَيْهِ، فَاِطْلَاقُ الْمَوْجُودِ عَلَيْهِ تَعَالَى يَمَعْنِي أَنَّهُ عَيْنُ الوجودِ وَعَلَى الْمَاهِيَاتِ الْمُتَكِنَةِ بِمَعْنَى أَنَّهَا مُتَنَسِّبَةٌ إِلَى الوجودِ الَّذِي هُوَ الْوَاجِبُ.

وَيُزِدُهُ أَنَّ الْإِنْتِسَابَ الْمَذْكُورَ إِنْ اسْتَوْجَبَ عَرُوضُ حَقِيقَةٍ عَيْنِيَّةٍ عَلَى الْمَاهِيَاتِ كَانَتْ هِيَ الوجودُ، إِذْ لَيْسَ لِلْمَاهِيَةِ الْمُتَأَصِّلَةِ إِلَّا حَقِيقَتَا الْمَاهِيَةِ وَالوجودِ، وَإِذَا لَمْ تَنْصِفِ الْأَصَالَةَ إِلَى الْمَاهِيَةِ فَهِيَ لِلوجودِ، وَإِنْ لَمْ يَسْتَحْتَجِبْ شَيْئًا وَكَانَتْ حَالُ الْمَاهِيَةِ قَبْلَ الْإِنْتِسَابِ وَبَعْدَهُ سَوَاءً كَانَ تَأَصُّلُهَا بِالْإِنْتِسَابِ إِنْقِلَابًا، وَهُوَ عَمَلٌ.

درس دوم

(۲)

فصل دوم

در اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت^(۱)

تنها وجود (در مقام تحقق) اصیل است نه ماهیت یعنی وجود، حقیقتی است که در خارج، عینیت دارد و ثبوت آنرا در خارج به ضرورت و بدهت می‌یابیم.

(توضیح مطلب اینکه: بعد از اینکه گفتیم در این جهان، واقعیتی وجود دارد و شک «شکاکان» و سفسطه «سوفطائیان» در آن نابجا است و بعد از اینکه اثبات کردیم که واقعیت اشیاء، اصیل است نه چیز دیگر حال می‌گوئیم که اولین چیزی که در برخورد با اشیاء، آنرا می‌یابیم این است که این اشیاء، موجود گوناگون بوده، از یکدیگر متمایز می‌باشند و برخی از آنها از برخی دیگر سلب می‌شوند و در عین حال همه این اشیاء در یک چیز متحدند و آن زد؛ دُعای «سوفطائیان» در احتمال بطلان واقعیتی در خارج می‌باشد (پس این اشیاء گوناگون متمایز از یکدیگر ما را به چند حقیقت زیر راهنمایی می‌کنند):

۱- منابع: تحصیل تألیف بهمنیار ص ۲۸۶ و ص ۲۸۴ و ص ۲۸۳ حکمة الاشراق ص ۶۷ و ص ۶۴ - تلویحات ص ۲۲ و ص ۲۳ قبسات ص ۳۸ - اسفار ج ۱ ص ۴۹ و ص ۳۷ - الہیات شفا مقالة اول فصل پنجم - شوارق ص ۱۴۱ و ص ۱۴۶ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۲۳ و ص ۲۵ و ص ۳۹ و ص ۴۴ و ص ۷۱ و ص ۷۷. (شارح)

اولاً: ما اشیائی مثل انسان و اسب و درخت و عناصر (طبیعی) و آفتاب و... همگی را موجود می‌یابیم.

ثانیاً: این اشیاء دارای ماهیاتی هستند که بر اشیاء حمل می‌شوند (مثل حیوان ناطق که ماهیت انسان است و بر آن حمل می‌شود) و برخی از اشیاء با برخی دیگر مابینت دارند (مثل انسان و اسب و غیر ایندو از ماهیات که با یکدیگر مابینت دارند).

ثالثاً: این اشیاء دارای وجودی هستند که بر همه این اشیاء حمل شده و همه اشیاء در اصل وجود با هم مشترکند.

رابعاً: ماهیات غیر از وجود می‌باشند زیرا ماهیتی که مختص به یک موجود خاصی است غیر از وجودی است که مشترک بین ماهیات است و نیز ماهیات به ملاحظه ذاتش ابا ندارند که وجود بر آنها حمل شود یا از آنها سلب گردد حال اگر ماهیت عین وجود می‌بود جایز نبود ماهیت را از خودش سلب کنیم (مثلاً بگوییم این ماهیت موجود نیست) زیرا این عمل بر فرض عینیت وجود و ماهیت، سلب شیء از خودش می‌بود و سلب شیء از خودش نیز جایز نیست و عقلاً محال است پس آنچه را از اشیاء بعنوان ماهیت و حیثیت ماهیت می‌یابیم غیر از آن چیزی است که از اشیاء به عنوان حیثیت وجود پیدا می‌کنیم. (و عبارت دیگر اشیاء را در ذهن خود وارد و آنرا مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم دو حیثیت ممتاز: وجود و ماهیت را در آن می‌یابیم و باز می‌یابیم که وجود عین ماهیت نیست بلکه در ذهن بر آن عارض می‌شود و باز هم می‌یابیم که:) ماهیت به ملاحظه ذاتش از این ابا ندارد که وجود (در ظرف ذهن) به او حمل و یا از آن سلب شود (و این، دلیل غیریت وجود و ماهیت است زیرا) اگر ماهیت عین وجود بود جایز نبود سلب یک چیز از خودش چه عقل، سلب شیء از خودش را محال می‌داند پس نتیجه این می‌شود که در اشیاء حیثیت ماهیت غیر از حیثیت وجود و هستی آن است (حال با ملاحظه مطالب بالا می‌گوییم):

از آنجا که هر یک از اشیاء موجود در متن واقع جز یک واقعیت ندارند پس ناچار یکی از این دو حیثیت (وجود یا ماهیت که در ذهن، آن دو را از هم تفکیک کردیم) در مقابل این واقعیت و حقیقت قرار دارد و این است مراد ما از اصالت و اصیل بودن.

(بنابراین) حیثیت دیگر (وجود یا ماهیت) ناچار امری است اعتباری که از حیثیت اصیل دیگر انتزاع شده است (و در حقیقت) نسبت واقعیت دادن به آن عارضی و تبعی است. بدیهی است که هر شیء هنگامی واقعیت دارد که وجود بر او حمل شده، متصف به وجود شود. پس تنها وجود است که در مقابل واقعیت قرار می‌گیرد اما ماهیت چون با انصافش با وجود اشیاء دارای واقعیت می‌شود و با سلب وجود از آن اشیاء پوچ است و باطل پس ماهیت به ملاحظه دانش (یعنی تنها به ذات یا ذاتیات آن نظر بیندازیم بدون ملاحظه عوارض و حالات داخلی و خارجی) اصالت ندارد و تنها با عروض وجود بر او (و انصافش با وجود) تأصل پیدا می‌کند.

از مطالب گذشته این نتیجه حاصل شد که وجود، اصیل است و ماهیت امر اعتباری است چنانکه فلاسفه مشاء به آن عقیده دارند یعنی وجود ذاتاً موجود است (یعنی ذات وجود مقتضای موجودیت را دارد) و ماهیت به جهت انصافش با وجود، موجود است.

چند ایراد بر اصالت وجود و دفع آنها:

با توجه به مطالب بالا چند ایراد از طرف دانشمندان و فلاسفه بر اصالت وجود مطرح شده است که همه آنها ناتمام بوده، از آنها پاسخ داده می‌شود.

ایراد اول:

اگر وجود در 'عیان' (و در ظرف خارج و تحقق) حاصل باشد (لاتبد) موجود است زیرا حصول، جز وجود چیز دیگری نیست در این صورت لازم می‌آید برای وجود، وجود دیگری باشد (عنان کلام را) متوجه این وجود می‌کنیم و می‌گوییم که این وجود نیز اگر در خارج حاصل باشد ناچار موجود است زیرا حصول جز وجود چیز دیگری نیست در نتیجه لازم می‌آید که برای این وجود نیز وجود دیگری باشد باز نقل کلام به این وجود می‌کنیم و همین طور کلام، اطاله پیدا می‌کند تا سر از تسلسل درمی‌آورد. (و بدیهی است که عقل سلیم تسلسل را مثل دور باطل می‌داند پس قول به اینکه وجود اصابت دارد صحیح نیست زیرا لازمه آن تسلسل

باطالی بود که مطرح شد).

دفع ایراد:

این ایراد مدفوع است به اینکه وجود به ذات خود وجود دارد نه به وجود زائیدی یعنی وجود، عین موجودیت است به خلاف ماهیت که حیثیت فاش غیر حیثیت وجودش می باشد. نقصی بر این پاسخ گفته شده است که کلمه موجود در عرف لغت تنها اطلاق می شود بر چیزی که برای آن ذاتی بوده، معروض وجود باشد و لازمه این قول این است که وجود غیر از موجود است. ولكن (این نقض و ادعا) بر فرض صحت، بوضع لغت و یا غلبه استعمال الفاظ مربوط می شود و بدیهی است که حقایق، هرگز تابع استعمال الفاظ و نحوه آن نیست چنانکه گذشت. برای وجود حقیقت عینی است و در واقع حقیقت عینی برای خود حقیقت عینی ثابت است (و در این مورد تردیدی وجود ندارد).

در این خصوص «بهمنیار»^(۱) در کتاب «التحصیل» چنین می گوید: «وَبِأَلْجُمْلَةِ قَالُوا جُودٌ حَقِيقَتُهُ أَنَّهُ فِي الْأَعْيَانِ لِأَمِيرٍ وَكَيفَ لَا يَكُونُ فِي الْأَعْيَانِ مَا هَذِهِ حَقِيقَتُهُ أَتَاهِي» یعنی «حاصل کلام اینکه حقیقت وجود تنها در اعیان تحقق دارد و چگونه ممکن است در اعیان نباشد وجودی که حقیقتش عین عینیت و خارجیت است؟»

ایراد دوم:

اگر وجود موجودیتش بذاته باشد (یعنی وجود موجود عین ذاتش باشد) لازم می آید که

۱- بهمنیار فرزند مرزبان دیلمی اذربایجانی حکیم مشهور و یکی از اجله شاگردان شیخ الزیسی ابوعلی سینا بوده او در اوائل، دین گبر، داشت سپس مسلمان شد بهمنیار به حدّث ذکاء و تندى هوش معروف است و چند کتاب از او بیادگار مانده است: ۱- مباحث حاوی سؤال و پاسخ هائی است که بین او و استادش در گرفته بود. ۲- «التحصیل» در منطق و حکمت که آنرا بنام ابی منصور بن بهرام بن خورشید بن یزدیار مجوسی برشته تحریر درآورده است. ۳- البهجة و السعادة. وفات او در سال ۴۵۸ (ه. ش) سال بعد از مرگ ابوعلی سینا واقع شده است (لغت نامه دهخدا ذیل ماده ابوالحسن ص، ۴۰۱ [شارج])

موجودات ممکن (یعنی ماهیاتی که وجود را از غیر گرفته و ذات آنها نسبت به وجود و عدم علی الشویه است) واجب بالذات باشند (واجب بالذات موجودی است که وجود را به حسب ذات خود دارد و از غیر، وجود باو داده نشده است) زیرا لازمه بودن وجود موجود بالذات این است که سلب وجود از ذات موجود محال باشد چه ممتنع است شیء از خودش سلب شود و ما از واجب بالذات معنایی اراده نمی‌کنیم جز اینکه عدمش به جهت ذاتش (لذاته) محال باشد.

دفع ایراد:

ملاک بودن شیء واجب بالذات این نیست که وجودش عین ذاتش باشد بلکه ملاک این است که ذاتش بدون نیاز به غیر خود، اقتضای وجود و هستی بکند و لکن هر موجود ممکن است در عین اینکه در ذات خود موجود است نیاز بدیگری نیز داشته و فیض وجودش را از غیر گرفته است.

(در مقام تشبیه و تقریب بذهن می‌توان ادعا کرد که) معنای وجود ممکن است درست مثل معنای حرفی است چرا که برای آن فی نفسه معنایی وجود دارد و لکن قائم به غیر است و بدون آن، معنا و مفهومش تمام نیست و در بحثهای آینده در این باره توضیح بیشتری خواهد آمد.

مرحوم صدر المتألهین^(۱) در اسفار ج ۱ ص ۴۰ در این مورد بحث چنین می‌گوید:

۱- محمّد فرزند ابراهیم بن یحیی شیرازی ملقب به صدرالدین و صدر المتألهین معروف به صدر از اکابر فلاسفه و حکمای قرن یازدهم هجری است وی علاوه بر تبحر در کلام و فلسفه در حدیث و تفسیر قرآن تخصص داشت. صدر نزد شیخ بهائی و میرداماد و میرفندرسکی تلقذ کرد و جمعی از بزرگان فلاسفه و حدیث نزد وی به تحصیل اشتغال داشتند از آن جمله ملا محسن فیض کاشانی و ملا عبدالرازق فیاض لاهیجانی. ملا صدرا کتب و رسائل زیادی نوشته‌اند از آن جمله «الاسفار الاربعه» و «اتحاد العاقل و المعقول - اتصاف الماهیه بالوجود - اسرار الآیات و انوار البینات» - «اکسیر المارقیین فی معزقه طریق و البیقین» - «لامامة بدء وجود الانسان» - «تفسیر آیه الکرسی تفسیر آیه نور» - «تفسیر سورة اعلی و سورة جمعه و سورة حدید و سورة الزلزال - سورة الطارق - والضحی - سورة الفاتحه - یس و واقعه» - «شرح اصول کافی» - «شرح حکمة

«معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعلٍ و قابلٍ و معنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا خُصِل، إما بذاته كما في الواجب أو بفاعلٍ، لم يُفتقر تحقُّقه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود» یعنی «معنای وجود واجب بنفسه این است که وجود مقتضای ذاتش می‌باشد بدون نیاز به فاعلی و یا قابلی و معنای تحقق وجود بنفسه این است که بهنگام تحقق و حصول یا بذاته تحقق دارد چنانکه در واجب الوجود چنین است و یا بتوسط فاعلی که بعد از تحقق، دیگر نیازی بوجود فاعل دیگری نیست که به آن قیام پیدا کند بخلاف غیر وجود (از اشیاء که بوجود نیاز دارد و وجود آن نیز نیاز بفاعلی دارد تا به مرحله تحقق برسد.

ایراد سوم:

اگر وجود، موجود بذاته باشد و ماهیت به غیر خودش که عبارت از وجود است تحقق پیدا کند لازم می‌آید که مفهوم وجود، مشترک باشد بین آنچه بنفسه تحقق دارد و بین آنچه به غیر تحقق پیدا می‌کند و این برخلاف موردی است که در متن استدلال فرض شده است که وجود، مشترک معنوی بین موجودات است نه لفظی (زیرا تحقق شیء بنفسه با تحقق شیء بغیر خود دو معنای متضادی است که با مشترک لفظی بودن وجود سازگار است نه با مشترک معنوی بودن وجود که مورد بحث و محل استدلال است).

پاسخ این ایراد:

این ایراد نیز مردود است زیرا مبنای این ایراد خلط بین مفهوم و مصداق می‌باشد (به این ترتیب که اختلاف ما (در باب اصالت وجود یا ماهیت) اختلافی است که در مرحله مصداق

→
الاشراق» - «کسر اصنام الجاهلیة» و غیر اینها از مسائل مختلف فقه و حدیث و فلسفه و کلام، ملاصدرا هفت بار پیاده به حج رفته و بار هفتم در سال ۱۰۵۰ هـ در بصره درگذشت و در آنجا مدفون شد. ریحانة الادب ج ۲ ص ۴۶۰ - لغت‌نامه دهخدا ذیل مذکوره صدر ص ۱۶۱ [شارح]

واقع است نه در مرحله مفهوم (یعنی اختلاف ما در اینجا این است که آیا در مرحله مصداق خارجی و تحقق، وجود اصالت دارد یا ماهیت با قطع نظر از اینکه وجود به ملاحظه مفهومش از قبیل لفظ مشترک است یا معنوی).

رد قول به اصالت ماهیت :

از مطالبی که گذشت روشن شد که قولی را که با شراقیین^(۱) نسبت داده شده باطل است و آن قول این است که ماهیت هنگامی که حالتی داشته باشد که وجود از آن انتزاع شود در این حال و با این حیثیت اصالت دارد گرچه ماهیت در حد ذات خود امری اعتباری است (یعنی بدون اینکه لباس وجود را پوشیده باشد و منتسب به وجود باشد) و (قهرأ) وجود انتزاع شده از ماهیت اصیل، اعتباری است و چه بطلان آن این است که (لازمه این قول مطلبی

۱- اشراقیون جمعی از فلاسفه هستند که مبنای فکری آنها مسلک اشراق است که مبتنی بر ذوق و کشف و شهود و اشراقات انوار قلبیه می باشد و یکی از بزرگان این مسلک «شیخ شهاب الدین یحیی بن حبیب مکی» به ابوالفتح در سهرورد زنجان متولد شد و او را شیخ اشراق می نامند زیرا او در حکمت، سالک مسلک اشراق بود چنانچه فارابی حکمت مشائی را که مسلک ارسطو و اتباع وی بود و مبنی بر بحث و استدلال و برهان و بیته می باشد ترجیح داده و اصول و قواعد آنرا تجدید و اساس آنرا استوار داشت و این دانشمند نیز یعنی شیخ اشراق حکمت اشراق را که مسلک قدمای حکمای یونان (غیر از ارسطو و اتباع او) بود رواج داد. مذهب او شافعی بود شیخ اشراق در اصول فقه و حکمت و فلسفه بی همتا بود. او حکمت و اصول فقه را در مرغه از مجدالدین جیلی استاد فخر رازی فراگرفت و دیگر علوم را نیز از استادان دیگر بیاموخت شیخ اشراق پس از مدتی به حلب (سوریه) رفت و در مقام مذاکرات علمی به تمامی علمای آنجا برتری داشت، قتل وی به روزگار دولت ملک الظاهر صاحب حلب پسر سلطان صلاح الدین بود او به امر پدر، سهروردی را در پنجم رجب سال ۵۸۷ هـ در قلعه حلب به سی و هشت سالگی به خنجر یکشت و در کتاب ریحانة الادب ۲۹ کتاب از آثار قلمی او ذکر گردیده است از جمله آنها: تلویحات در منطق و حکمت و «حکمة الاشراق» و «مطارحات» و... می باشد برای مطالعه بیشتر در حالات شیخ اشراق به منابع زیر مراجعه نمایند: «ریحانة الادب تألیف محمده علی مدرّس ج ۲ ص ۲۹۸ - لغت نامه دهخدا ماده اشراقی ص ۲۶۵ و ماده شهاب الدین - ابوالفتح ص ۷۱۰ و...» (شارح).

است که عقل به ضرورت به بطلان آن حکم می‌کند و آن این است که چگونه ممکن است) ماهیت که در حد ذات خود 'اعتباری است که با انتزاع مفهوم وجود اعتباری از آن، واقعیت آن منقلب شده، دارای حقیقت عینی بوده، اصالت داشته باشد این همان انقلاب محال است که ضرورت و بدهت بر محالیت آن موجود است.

قول محقق دوانی^(۱)

از اینجا بطلان یک قول دیگر نیز واضح می‌شود و آن اینکه وجود در واجب الوجود و ماهیت در ممکن الوجود اصیل است این قول محقق دوانی است و آنرا اینگونه تقریر کرده است که وجود بنا بر ذوق فیلسوفان الهی همان حقیقت عینی شخصی است و آن وجود واجب تمالی است و لکن ماهیات ممکن به جهت نوعی از انتساب به واجب الوجود (که حقیقت عینی شخصی دارد) دارای اصالت می‌شود.

پس اطلاقی موجود بر باریتعالی به معنای این است که او عین وجود است و اطلاق موجود بر ماهیات ممکن به معنای این است که آنها منتسب به وجود واجب الوجود هستند. این قول نیز مردود است زیرا انتساب 'ایجاب می‌کند حقیقتی که عینیت دارد بر ماهیات عارض شود پس در اینصورت حقیقت عینی همان وجود است زیرا برای ماهیت متنازل جز دو حیثیت ماهیت و وجود متصور نمی‌شود اگر اصالت به ماهیت نسبت داده شود پس ناچار وجود، متصف به اصالت خواهد بود.

حالت دوم: اینکه این انتساب ایجاب می‌کند که چنین حقیقتی عینیت نداشته به این ترتیب که حال ماهیت قبل از انتساب به وجود و بعد از انتساب به وجود فرقی نداشته باشد در

۱- جلال الدین محمد بن سعد دوانی صدیقی شافعی، وی از اهالی دوان که دهی 'ز کازرون است می‌باشد به روایت برخی از شاگردانش در سال ۹۱۸ هـ و بنا به روایت برخی دیگر به سال ۹۰۸ هـ ق در دوان درگذشت (معجم مطبوعات مصر - لغت نامه دهخدا ماده دوان، ص ۳۰۹) (شارح).

این صورت پیدایش حالت تاضل (برای ماهیت به واسطه انتسابش به وجود همان انقلاب محال می‌باشد).

ایراد اول: اینکه اگر وجود در اعیان حاصل باشد لابد موجود است و اگر موجود باشد لازم می‌آید یا دور یا تسلسل و این هر دو باطل است پس وجود در اعیان دارای اصالت نیست توضیح این ایراد و پاسخ آن در متن درس ذکر گردیده است.

ایراد دوم: اینکه اگر وجود، موجودیش در خارج بذاته باشد لازم می‌آید که موجودات ممکن همه از قبیل واجب بالذات باشند و این نیز محال است پس وجود موجود، عین ذاتش نیست پس وجود، اعتباری و ماهیت، اصیل است، توضیح این ایراد و پاسخ از آن را مرحوم استاد علامه در متن درس ذکر کرده است.

ایراد سوم: اینکه اگر وجود موجود بذاته باشد لازم می‌آید که مفهوم وجود، مشترک لفظی باشد بین آنچه که بنفسه تحقق دارد و بین آنچه که به غیر تحقق پیدا می‌کند و این برخلاف فرض است توضیح این ایراد و پاسخ از آن نیز در متن درس بیان گردیده است مراجعه کنید. در مسأله اصالت وجود یا ماهیت نزد فلاسفه سه نظریه ابراز شده است:

۱- قول به 'صالت وجود و اعتباری بودن ماهیت و این نظر را فلاسفه مشاء و جمع کثیری از فلاسفه پذیرفته‌اند از جمله شیخ‌الرئیس و صدرالمتألهین (ره).

۲- قول به اصالت ماهیت و این قول به اشراقیون نسبت داده شده است.

۳- قول به اینکه وجود، در واجب بالذات و ماهیت، در موجودات ممکن، اصیل است مرحوم استاد علامه با انتخاب قول اول دو قول اخیری را رد می‌کند و توضیح بیشتر در متن درس بیان گردیده است.

خلاصه درس دوم:

اشیاء موجود در این جهان گوناگون بوده از یکدیگر متمایز می‌باشند و برخی از آنها از برخی دیگر سلب می‌شود و در عین حال همه این اشیاء در یک چیز متحدند و آن اینکه وجود هستی و حقیقتی است که در خارج عینیت دارد و ثبوت آنرا در خارج به پداهت می‌یابیم یعنی وجود در مقام تحقق اصیل است نه ماهیت.

حقیقت بالا عقیده سوفسطائیان را در انکار واقعیت خارجی بکلی زد می‌کند، پس اشیاء در ظرف خارج دارای ویژگیهای زیر می‌باشند:

الف: همه اشیاء در خارج موجود هستند.

ب: این اشیاء موجود دارای ماهیت هستند.

ج: این ماهیت بر اشیاء حمل می‌شوند.

د: برخی از اشیاء با برخی دیگر مباین می‌باشند.

ه: اشیاء خارجی در مقام تجزیه و تحلیل عقلی دارای دو حیثیت ممتاز می‌باشند

حیثیت وجود و حیثیت ماهیت.

و قطعاً می‌دانیم هر یک از اشیاء بر موجود در متن واقع جز یک واقعیت ندارد پس

ناچار یکی از دو حیثیت وجود یا ماهیت در مقابل این واقعیت و حقیقت قرار دارد، این است مراد ما از اصالت و اصیل بودن.

قول حقیقی: این است که تنها وجود است که در مقابل واقعیت قرار می‌گیرد اما ماهیت

با انصافش به وجود دارای واقعیت می‌شود و با سلب وجود از آن پوچ است و باطل پس ماهیت به ملاحظه دانش اصالت ندارد.

سه اشکال و ایراد بر اصالت وجود در متن درس ذکر شده است مراجعه کنید.

پرمشها:

- ۱- به حسب تحلیل عقلی اشیاء دارای دو حیثیت وجود و ماهیت هستند آیا وجود در ذهن عارض بر ماهیت است یا عین ماهیت است در هر صورت چرا؟
- ۲- آیا وجود اصل است یا ماهیت؟ توضیح دهید.
- ۳- اینکه وجود یا ماهیت اصل است بچه معنا است؟
- ۴- ایراد اول بر اصالت وجود را ذکر و پاسخ آنرا بیان کنید.
- ۵- ایراد دوم بر اصالت وجود را بیان و پاسخ آنرا ذکر کنید.
- ۶- ایراد سوم بر اصالت وجود را ذکر و پاسخ آن ایراد را بیان نمایید.
- ۷- مذهب اشراقیین را در اصالت ماهیت بیان و پاسخ آنرا ذکر کنید.
- ۸- محقق دوانی در مسأله اصالت وجود و ماهیت چه عقیده‌ای دارد آنرا ذکر و پاسخ آنرا نیز بیان کنید.

الدَّرْسُ الثَّالِثُ

(٣)

يَتَفَرَّعُ عَلَى أَصَالَةِ الْوُجُودِ وَاعْتِبَارِيَةِ الْمَاهِيَةِ:

أَوَّلًا أَنْ كُلَّ مَا يُحْمَلُ عَلَى حَيْثِيَّةِ الْمَاهِيَةِ فَإِنَّمَا هُوَ بِالْوُجُودِ وَأَنَّ الْوُجُودَ حَيْثِيَّةٌ تَقْيِيدِيَّةٌ فِي كُلِّ حَمَلٍ مَاهُوتِيٍّ، لِأَنَّ الْمَاهِيَّةَ فِي نَفْسِهَا بَاطِلَةٌ هَالِكَةٌ لَا تَمْلِكُ شَيْئًا، فَتُبَيِّنُ ذَاتَهَا وَذَاتِيَّاتِهَا لِذَاتِهَا بِوَاسِطَةِ الْوُجُودِ. فَالْمَاهِيَّةُ وَإِنْ كَانَتْ إِذَا عَتَبَرَهَا الْعَقْلُ مِنْ حَيْثُ هِيَ لَمْ تَكُنْ إِلَّا هِيَ لَا مَوْجُودَةً وَلَا مَعْدُومَةً. لَكِنْ ارْتِفَاعُ الْوُجُودِ عَنْهَا بِحَسَبِ هَذَا الْإِعْتِبَارِ، وَمَعْنَاهُ أَنَّ الْوُجُودَ غَيْرَ مَا خُوِذَ فِي حَدِّهَا، لِأَنَّنَا فِي حَمْلِهِ عَلَيْهَا خَارِجًا عَنْ حَدِّهَا عَارِضًا لَهَا، فَلَهَا تُبَيِّنُ مَا كَيْفَمَا فُرِضَتْ.

وَكَذَلِكَ لَوَازِمُ ذَاتِهَا الَّتِي هِيَ لَوَازِمُ الْمَاهِيَةِ كَمَفْهُومِ الْمَاهِيَةِ الْعَارِضَةِ لِكُلِّ مَاهِيَةٍ وَالزَّوْجِيَّةِ الْعَارِضَةِ لِلْمَاهِيَةِ الْأَرْثَقَةِ تَنْبُتُ لَهَا بِالْوُجُودِ لِذَاتِهَا. وَبِذَلِكَ يَظْهَرُ أَنَّ لَزِمَ الْمَاهِيَةِ بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ لَزِمُ الْوُجُودَيْنِ الْخَارِجِي وَالذَّهْنِي كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الدَّوَانِي.

وَكَذَلِكَ لَزِمَ الْوُجُودِ الذَّهْنِي كَالْتَوَعُّيَةِ لِلإِنْسَانِ، وَ لَزِمَ الْوُجُودِ الْخَارِجِي كَالْبُرُودَةِ لِلشَّيْءِ، وَهُوَ الْمُحْتَمَلَاتِ غَيْرِ اللَّازِمَةِ كَالكِتَابَةِ لِلإِنْسَانِ، كُلُّ ذَلِكَ بِالْوُجُودِ، وَبِذَلِكَ يَظْهَرُ أَنَّ الْوُجُودَ مِنْ لَوَازِمِ الْمَاهِيَةِ الْخَارِجَةِ عَنْ ذَاتِهَا.

وَنُظِمْنَا أَنَّ الْوُجُودَ لَا يَتَصِفُ بِشَيْءٍ مِنْ أَحْكَامِ الْمَاهِيَةِ، كَالْكَلْفِيَّةِ وَالْمُجَرَّبِيَّةِ وَكَالْجَنَسِيَّةِ وَالتَّوَعُّيَّةِ وَالْفَضْلِيَّةِ وَالْعَرَضِيَّةِ الْخَاصَّةِ وَأَنْعَاقِيَّةِ، وَكَالْجَوْهَرِيَّةِ وَالْكَيْفِيَّةِ وَالْكَيْفِيَّةِ وَسَائِرِ الْمُغُولَاتِ الْعَرَضِيَّةِ، فَإِنَّ هَذِهِ جَمِيعًا أَحْكَامٌ طَارِئَةٌ عَلَى الْمَاهِيَةِ مِنْ جِهَةِ صِدْقِهَا وَإِنْطِبَاقِهَا

عَلَى شَيْءٍ كَصِدْقِ الْإِنْسَانِ وَانْطِبَاقِهِ عَلَى زَيْدٍ وَعَمْرٍو وَسَائِرِ الْأَفْرَادِ، أَوْ مِنْ جِهَةِ إندِرَاجِ شَيْءٍ تَحْتَهَا كَأندِرَاجِ الْأَفْرَادِ تَحْتَ الْأَنْوَاعِ وَالْأَنْوَاعِ تَحْتَ الْأَجْنَاسِ. وَالْوُجُودُ الَّذِي هُوَ بِذَاتِهِ الْحَقِيقَةُ الْعَيْنِيَّةُ لَا يَقْبَلُ انْطِبَاقاً عَلَى شَيْءٍ وَلَا إندِرَاجاً تَحْتَ شَيْءٍ وَلَا صِدْقاً وَلَا حَقّاً وَلَا مِثْلاً وَلَا يُشَابِهُ هَذِهِ الْمَعَانِي، نَعَمْ مَقْهُومُ الْمَوْجُودِ يَقْبَلُ الصِّدْقَ وَالْإِشْتِرَاكَ كَسَائِرِ الْمَفَاهِمِ. وَمِنْ هُنَا يَظْهَرُ أَنَّ الْوُجُودَ يُسَارِقُ الشَّخْصِيَّةَ.

وَمِنْ هُنَا يَظْهَرُ أَيْضاً أَنَّ الْوُجُودَ لَا يَمِثِلُ لَهْ، لِأَنَّ مِثْلَ الْبَقَى مَا يُشَارِكُهُ فِي الْمَاهِيَةِ النَّوَاعِيَّةِ وَلَا مَاهِيَّةَ نَوْعِيَّةَ لِلْوُجُودِ.

وَيَظْهَرُ أَيْضاً أَنَّ الْوُجُودَ لَا صِدْقَ لَهْ، لِأَنَّ الصِّدِّيقَ، كَمَا سَبَقَ، أَمْرَانِ وَجُودِيَّانِ مُتَعَاقِبَانِ عَلَى مَوْضُوعٍ وَاحِدٍ دَاخِلَانِ تَحْتَ جَنْسٍ قَرِيبٍ بَيْنَهُمَا غَايَةُ الْخِلَافِ، وَالْوُجُودُ لَا مَوْضُوعَ لَهْ وَلَا جَنْسَ لَهْ وَلَا لَهْ خِلَافَ مَعَ شَيْءٍ.

وَنَالِثاً أَنَّ الْوُجُودَ لَا يَكُونُ جُزْءَ لَشَيْءٍ، لِأَنَّ الْجُزْءَ الْآخِرَ وَالْكُلَّ الْمُرَكَّبَ مِنْهُمَا إِنْ كَانَا هُمَا الْوُجُودَ بَعَيْنِهِ فَلَا مَعْنَى لِكُونِ الشَّيْءِ جُزْءَ لِنَفْسِهِ وَإِنْ كَانَ أَحَدُ هُمَا أَوْ كِلَاهُمَا غَيْرَ الْوُجُودِ كَانَ بَاطِلَ الذَّاتِ، إِذْ لَا أَصِيلَ غَيْرَ الْوُجُودِ، فَلَا تَرْكِيبَ.

وَهَذَا أَلْيَانٌ يَنْبَغِي أَنَّ الْوُجُودَ لَا جُزْءَ لَهْ، وَيَنْبَغِي أَيْضاً أَنَّ الْوُجُودَ بَسِيطٌ فِي ذَاتِهِ. وَرَابِعاً أَنَّ مَا يَلْحَقُ الْوُجُودَ حَقِيقَةً مِنَ الصِّفَاتِ وَالْأَحْمُولَاتِ أُمُورٌ غَيْرٌ خَارِجَةٌ عَنِ ذَاتِهِ، إِذْ لَوْ كَانَتْ خَارِجَةً كَانَتْ بَاطِلَةً.

وَخَامِساً أَنَّ لِلْمَوْجُودِ مِنْ حَيْثُ اِئْتِصَافِهِ بِالْوُجُودِ مَخَوِ اِنْتِزَامٍ إِلَى مَا بِالذَّاتِ وَمَا بِالْعَرَضِ، فَالْوُجُودُ مَوْجُودٌ بِالذَّاتِ بِمَعْنَى أَنَّهُ عَيْنُ نَفْسِهِ، وَالْمَاهِيَّةُ مَوْجُودَةٌ بِالْعَرَضِ، إِيَّاهَا لَيْسَتْ بِالْوُجُودِ بِالنَّظَرِ إِلَى نَفْسِ ذَاتِهَا وَإِنْ كَانَتْ مَوْجُودَةً بِالْوُجُودِ حَقِيقَةً قَبَالَ مَا لَيْسَ بِالْوُجُودِ بِالْوُجُودِ.

وَسَادِساً أَنَّ الْوُجُودَ عَارِضٌ لِلْمَاهِيَةِ بِمَعْنَى أَنَّ لِّلْعَقْلِ أَنْ يُجَرِّدَ الْمَاهِيَّةَ عَنِ الْوُجُودِ فَيَعْقِلَهَا وَحْدَهَا مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى وُجُودِهَا فَلَيْسَ الْوُجُودُ عَيْنَهَا وَلَا جُزْءَ لَهَا. وَمِنْ الدَّلِيلِ عَلَى ذَلِكَ جَوَازُ سَلْبِ الْمَوْجُودِ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَاجْتِيَاجُ اِئْتِصَافِهَا بِهِ إِلَى الدَّلِيلِ وَكَوْنُهَا مُتَسَاوِيَةً لِنِسْبَةِ فِي نَفْسِهَا إِلَى الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ، وَلَوْ كَانَ الْوُجُودُ عَيْنَهَا أَوْ جُزْءَ لَهَا لَمَا صَحَّ شَيْءٌ مِنْ

ذلك.

وَالْمُغَايِرَةُ، كَمَا عَرَفْتَ، عَقْلِيَّةٌ، فَلَا تَنَاقِي اتِّحَادَ الْمَاهِيَةِ وَالْوُجُودَ خَارِجًا وَذَهْنًا، فَلَيْسَ هُنَاكَ إِلَّا حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ هِيَ الْوُجُودُ لِمَكَانٍ أَصَالَتِهِ وَاعْتِبَارِيَّتِهَا، فَاَلْمَاهِيَّاتُ الْمُتَعَلِّفَةُ يَخْتَلِفُ بِهَا الْوُجُودُ تَحْوًا مِنَ الْإِخْتِلَافِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَزِيدَ عَلَى الْوُجُودِ شَيْءٌ. وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِمْ: «إِنَّ الْمَاهِيَّاتِ أَنْحَاءَ الْوُجُودِ». وَإِلَى هَذَا الْإِخْتِلَافِ يُؤَوَّلُ مَا بَيْنَ الْمَاهِيَّاتِ الْمَوْجُودَةِ مِنَ التَّغْيَرِ وَالْبَيِّنُوْنَةِ وَاجْتِلَافِ الْأَنَارِ هُوَ مَعْنَى قَوْلِهِمْ: «إِنَّ الْمَاهِيَّاتِ حُدُودُ الْوُجُودِ». فَنَدَاتِ كُلِّ مَاهِيَّةٍ مَوْجُودَةٍ حَدٌّ لَا يَتَعَدَّاهُ وَجُودُهَا وَبَلَرُْمُهُ سُلُوبٌ يَعْدُو الْمَاهِيَّاتِ الْمَوْجُودَةِ الْخَارِجَةِ عَنْهَا. فَماهيَّةُ الْإِنْسَانِ الْمَوْجُودَةِ مُفْلَاةٌ حَدُّ الْوُجُودِ لَا يَتَعَدَّاهُ وَجُودُهُ إِلَى غَيْرِهِ، فَهُوَ لَيْسَ بِمَرْسٍ وَ لَيْسَ بِمَرٍّ وَ لَيْسَ بِشَجَرٍ وَ لَيْسَ بِحَجَرٍ، إِلَى آخِرِ الْمَاهِيَّاتِ الْمَوْجُودَةِ الْمُنَابِئَةِ لِلْإِنْسَانِ.

وَسَامِعَا أَنْ بُرِّثَ كُلُّ شَيْءٍ، أَيْ تَحْوًى مِنَ الثَّبُوتِ قُرْصٌ، إِنَّمَا هُوَ لَوْجُودٌ هُنَاكَ خَارِجِيٌّ يَطْرُدُ الْعَدَمَ لِذَاتِهِ. فَلِلتَّصْدِيقَاتِ النَّفْسِ الْأَمْرِيَّةِ الَّتِي لَا مُطَابِقَ لَهَا فِي خَارِجٍ وَ لَا فِي ذَهْنٍ مُطَابِقٌ نَائِبٌ تَحْوًى مِنَ الثَّبُوتِ التَّبَعِيُّ يَتَّبِعُ الْوُجُودَاتِ الْحَقِيقِيَّةَ.

تَوْضِيحُ ذَلِكَ أَنَّ مِنَ التَّصْدِيقَاتِ الْحَقِيقَةِ مَا لَهُ مُطَابِقٌ فِي الْخَارِجِ، غَوْرُ الْإِنْسَانِ مَوْجُودٌ وَالْإِنْسَانُ كَاتِبٌ. وَمِنْهَا مَا لَهُ مُطَابِقٌ فِي الذَّهْنِ، تَحْوُ الْإِنْسَانِ نَوْعٌ وَالْخَيْوَانُ جِنْسٌ. وَمِنْهَا مَا لَهُ مُطَابِقٌ يُطَابِقُهُ لَكِنَّهُ غَيْرُ مَوْجُودٍ فِي الْخَارِجِ وَ لَا فِي الذَّهْنِ، كَمَا فِي قَوْلِنَا: عَدَمُ الْعِلَّةِ عِلَّةٌ لِعَدَمِ الْمَعْلُولِ. وَالْعَدَمُ بَاطِلُ الذَّاتِ، إِذَا الْعَدَمُ لَا يَحْتَقِقُ لَهُ فِي خَارِجٍ وَ لَا فِي ذَهْنٍ وَ لَا لِأَحْكَامِهِ وَ أَقَارِهِ. وَ هَذَا النَّوعُ مِنَ التَّضَايَا يُعْتَبَرُ مُطَابِقَةً لِنَفْسِ الْأَمْرِ، فَإِنَّ الْعَقْلَ إِذَا صَدَّقَ كَوْنُ عِلَّةٍ لَوْجُودِ الْمَعْلُولِ اضْطُرَّ إِلَى تَصْدِيقِ أَنَّهُ يَنْتَنِي إِذَا انْتَفَتِ عِلَّتُهُ وَ هُوَ كَوْنُ عَدَمِهَا عِلَّةً لِعَدَمِهِ، وَ لَا مُصْدَقٌ مُخْتَقٌ لِلْعَدَمِ فِي خَارِجٍ وَ لَا فِي ذَهْنٍ، إِذْ كُلُّ مَا حَلَّ فِي وَاحِدٍ مِنْهَا فَلَهُ وَجُودٌ.

وَالَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ بِالنَّظَرِ إِلَى الْأَنْجُمَاتِ السَّابِقَةِ أَنَّ الْأَصِيلَ هُوَ الْوُجُودُ الْحَقِيقُ وَ هُوَ الْوُجُودُ وَ لَهُ كُلُّ حُكْمٍ حَقِيقٍ، ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ الْمَاهِيَّاتُ ظُهُورَاتِ الْوُجُودِ لِلْأَذْهَانِ تَوَسَّعًا اضْطُرَّارِيًّا بِاعْتِبَارِ الْوُجُودِ لَهَا وَ تَحَلُّلِهَا عَلَيْهَا وَ صَارَ مَفْهُومُ الْوُجُودِ وَ الثَّبُوتِ يُحْمَلُ عَلَى الْوُجُودِ وَ الْمَاهِيَةِ وَ أَحْكَامِهَا جَمِيعًا، ثُمَّ تَوَسَّعَ الْعَقْلُ تَوَسَّعًا اضْطُرَّارِيًّا ثَانِيًا بِحِمْلِ مُطْلَقِ

الثبوت والتحقق على كل مفهوم يضطر إلى اعتباره يتبع الوجود أو الماهية كمفهوم العدم والماهية والقوة والفعل ثم التصديق بأحكامها.

فالطرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقق بهذا المعنى الأخير هو الذي نسيبه نفس الأمر ويسع الصواب في من القضايا الذهنية والخارجية وما يصدق العقل ولا مطابق له في ذهن أو خارج غير أن الأمور النفس الأمرية لوازم عقلية للماهيات متفجرة يتفوزها. وللکلام نتیجه ستمربک إن شاء الله تعالى.

وقيل: المراد بالأمر في نفس الأمر عالم الأمر وهو عقل كل في صور المعقولات جميعاً. والمراد بمطابقة القضية لنفس الأمر مطابقتها عند من الصورة المعقولة. وفيه أن الكلام منقول إلى ما عنده من الصورة المعقولة وهي صورة معقولة تقتضي مطابقتها وراءها تطابقه.

وقيل: المراد بنفس الأمر نفس الشيء فهو من وضع الظاهر موضع التعبير، فكون العدم مثلاً باطل الذات في نفس الأمر كونه في نفسه كذلك.

وفيهم أن ما لا مطابق له في خارج ولا في ذهن لا نفسية له حتى يطابقه هو وأحكامه. وثامناً أن الشئ مسابقة للوجود، فالأوجود له لا شئية له، فالعدم من حيث هو معدوم ليس بشئ.

ونسب إلى المعتزلة أن للماهيات الممكنة المعدومة شئية في العدم وأن بين الوجود والعدم واسطة يستوفا الحال وعرفوها بصفة الموجود التي ليست موجودة ولا معدومة كالضاحكية والكائية للإنسان، لكنهم يفوزوا الواسطة بين النفي والاثبات، فالملقى هو الحال والثابت هو الواجب والممكن الموجود والممكن المعدوم والحال التي ليست بوجود ولا معدومة.

وهذه دعاوى يدفعها ضريح العقل، وهي بالأصطلاح أشبه منها بالنظرات العلية، فالصنع عن البحث فيها أول.

وناسباً أن حقيقة الوجود بما هي حقيقة الوجود لا نسب لها وإياها، أي إن هو يشبه لعمية التي هي لذاتها أصيلة موجودة طارئة للعدم لتتوقف في تحققها على شئ خارج من

هذه الحقيقة سواء كان سبباً تاماً أو ناقصاً، وذلك لما كان أصلها و بطلان ما وراءها. نعم
 لا بأس بتوقف بعض مراتب هذه الحقيقة على بعض، كتوقف الوجود الامكاني على الوجود
 الواجبي وتوقف بعض المنكثات على بعض.
 ومن هنا يظهر أن لا يجري البرهان اليم في الفلسفة الإلهية الباخنة عن أحكام الوجود
 من حيث هو موجود.

وعاشوا أن حقيقة الوجود حيث كانت عين حقيقة ترتب الآثار كانت عين الخارجية
 فيمتنع أن تحل الذهن فتبدل ذهنية لآثار ترتب عليها الآثار لاستلزامه الانقلاب الحال، وأما
 الوجود الذهني الذي سبب إثباته إن شاء الله فهو من حيث كونه يطرّد عن نفسه العدم
 وجود خارجي مترتب عليه الآثار وإنما يعدّ ذهنيّاً لآثار ترتب عليه الآثار بقياسه إلى المصدق
 الخارجي الذي يحدّاه.

فقد بان أن حقيقة الوجود لا صورة عقلية لها كالماهيات الموجودة في الخارج التي لها
 صورة عقلية، وبأن أيضاً أن نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجية ليست نسبة
 الماهية الكمية إلى أفرادها الخارجية.

وتبين بما تقدّم أيضاً أن المفهوم إنما تكون ماهية إذا كان لها فرد خارجي تقومه و
 ترتب عليه آثارها.

درس سوم

(۳)

فروع اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت:

فروع اول:

هر محمولی که بر حیثیت ماهیت یک شیء حمل شود دو حکم دارد:

اول اینکه حمل تنها به ملاحظه وجود آن ماهیت است.

دوم اینکه وجود در هر حمل ماهوی (حمل ماهوی حملی است که محمول آن از ذاتیات از قبیل جنس مثل حیوان و یا فصل مثل ناطق و یا جنس و فصل هر دو مثل حیوان ناطق در مورد انسان و یا لوازم ذاتی مثل تعجب برای انسان باشد) بصورت حیثیت تقیدی می باشد (یعنی محمول محوله بقید وجود موضوع می باشد) زیرا ماهیت ذاتاً (یعنی بدون ملاحظه وجود با آن) باطل بوده و از بین رفتنی است و هیچ ثری ندارد. پس ثبوت ذات ماهیت و ذاتیات آن (جنس و فصل و لوازم ذاتی آن) همه به واسطه وجود است پس گرچه ماهیت این حال را دارد که عقل به هنگام اعتبارش او را این گونه می یابد که ماهیت نظر بذاتش جز خودش چیزی دیگری نیست. (یعنی) نه موجود است و نه معدوم (به این معنی که وجود و عدم در حد ماهیت و تعریف آن اخذ نشده و از آن مرتفع است) و لکن ارتفاع وجود از ماهیت به حسب این اعتبار عقلی که ماهیت به ذات خود نه موجود است و نه معدوم که معنای آن این است که وجود در تعریف ماهیت و حقیقت آن اخذ نشده است هرگز منافاتی ندارد با این حقیقت که وجودی که خارج از حد ماهیت است از خارج بر ماهیت عارض شود. پس هر ماهیت بهر کیفیتی که فرض شود یک نوع ثبوتی برای آن هست. و هم چنین است لوازم ذات

که همان لوازم ماهیت است مثل مفهوم ماهیت که بر ماهیتی (در ذهن) عارض می‌شود و مثل زوجیت که بر ماهیت عدد چهار (اربعة) عارض می‌شود.

روشن است که همه اینها به واسطه وجود بر ماهیت خود ثابت هستند نه به ملاحظه ذات ماهیت. از اینجا ظاهر می‌شود که لازم ماهیت در حقیقت لازم وجود ذهنی و خارجی است چنانکه محقق دوانی به آن اعتقاد دارد، و همچنین لازم وجود ذهنی مثل نوعیت برای انسان و لازم وجود خارجی مثل برودت برای یخ و نیز محمول‌های غیر لازم مثل کثابت برای انسان همه اینها به واسطه وجود ماهیت ثابت بوده، بر آن حمل می‌شوند و از اینجا ظاهر می‌شود که وجود از لوازم خارج از ذات ماهیت است.

فروع دوم: عدم انصاف وجود به احکام ماهیت:

وجود به هیچ یک از احکام ماهیات متصف نمی‌شود مثل کلیت و جزئیت و مثل جنسیت (از قبیل حیوانیت) و نوعیت (مثل انسانیت) فصل بودن (مثل ناطق برای انسان و غرض خاص بودن (که تنها بر یک ماهیت حمل می‌شود مثل تعجب که مخصوص انسان است) و غرض عام بودن (مثل ماشی یعنی ره رونده که عارض بر هر حیوانی می‌شود) و مثل جوهر بودن (که شیء قائم بذات را می‌گویند مثل انسان و سنگ و درخت و غیر اینها از جواهر) و کم بودن (که مقدار و عدد را بیان می‌کند مثل طول و عرض و عمق در جسم) و کیفیت (مثل سنگین و سبک بودن در جسم و غیر این دو از کیفیات) و سایر مقولات عرضی (مثل مقوله «این» یعنی هیئت حاصل از نسبت دادن اجسام به مکان) و «متی» زمان وجده و فعل و انفعال و... اینها احکامی هستند که تنها بر ماهیت عارض می‌شوند یا به جهت حالت صدق ماهیت و انطباقی که ماهیت بر شی‌ای دارد مثل صدق انسان و انطباقش برزید و عمرو و سایر افراد انسان و یا به جهت اندراج شیء تحت ماهیت می‌باشد مثل اندراج افراد تحت انواع (مثل زید و عمرو و... که از افراد انسان بوده تحت نوع انسان مندرج می‌باشند) و مثل اندراج انواع (مثل انسان و اسب و غیر ایندو از انواع) تحت اجناس (مثل حیوان).

و (بدیهی است که) وجودی که این ویژگی دارد که ذاتش نفس عینیت و حقیقت است

حالت انطباق بر شیء و اندراج تحت شیء ای و حالت صدق و حمل و نظیر این معانی را هرگز نمی‌پذیرد. اری مفهوم وجود (نه ذات وجود و نفس عینیت، حالت) صدق (بر اشیاء موجود) و اشتراک (بر موجودات را در وجود) مثل سایر مفاهیم قبول می‌کند.

سه نکته مهم در این فرع:

از مطالب بالا سه نکته مهم معلوم می‌شود:

اول: اینکه وجود، مُسَاق و ملازم با شخصیت است (یعنی وجود و تشخیص از یکدیگر جدا نمی‌شوند هر کجا که موجودی باشد تشخیص نیز همراه آن هست و هر کجا که تشخیص است آن، موجود نیز می‌باشد).

دوم: اینکه برای وجود متلی نیست زیر مثل یک شیء، شیء دیگری است که با آن شیء در ماهیت نوعی مشارکت داشته باشد و برای وجود ماهیت نوعی نیست.

سوم: اینکه برای وجود ضدی نیست:

زیرا اولاً: چنانکه بزودی ذکر خواهد شد که: دو امر متضاد دو امر وجودی هستند.

ثانیاً: هر دو بطور تعاقب بر موضوعی وارد می‌شوند (یعنی هر دو در آن واحد در یک موضوع جمع نمی‌شوند ولی ممکن است یکی بعد از دیگری بر جسم وارد شود).

ثالثاً: هر دو تحت یک جنس قریب واقع هستند (مثل سفیدی و سیاهی که دو امر متضاد بوده، هر دو تحت جنس «لون» (رنگ) واقع هستند).

رابعاً: بین آن دو نهایت بُعد و تخالف وجود دارد.

بدیهی است برای وجود، موضوعی نیست (چنانکه) برای آن جنسی نیست و برای آن خلاقی یا چیز دیگری وجود ندارد (و در نتیجه هیچ یک از حالات لازم در دو امر متضاد در وجود به حسب عقل دیده نمی‌شود).

فرع سوم: وجود جزء چیزی نیست.

زیرا جزء، دیگر و کل مرکب از این دو، اگر هر دو از قبیل وجود (و عین وجود) باشند

پس در اینصورت معنا ندارد که یک شیء جزء خودش باشد و اگر یکی از آن دو یا هر دو غیر از سنخ وجود باشند این نیز باطل است زیرا غیر از وجود شیء اصلی، وجود ندارد پس وجود، مرکب نیست.

با این بیان ثابت می‌شود که برای وجود جزئی نیست و نیز واضح می‌شود که وجود در ذات، خود بسیط است (زیرا اگر بسیط نباشد ناچار مرکب خواهد بود و هر مرکبی نیز دارای جزء است و در بالا گفتیم وجود، دارای جزء نیست).

فروع چهارم: صفات و محمولات، خارج از ذات وجود نیست.

در حقیقت آنچه از صفات و محمولات که ملحق (و عارض) بر وجود می‌شوند اموری خارج از ذات وجود نیستند زیرا اگر خارج از ذات وجود بودند حتماً پوچ و باطل بودند (برای اینکه در عالم تحقق جز وجود و آثار آن موجود نیست).

فروع پنجم: موجود بالذات و بالفرض.

موجود از جهت انصافش به وجود به «موجود بالذات» و «موجود بالعرض» منقسم می‌شود به این ترتیب که وجود، موجود بالذات است به این معنا که وجود عین موجود است و ماهیت موجود بالعرض است یعنی ماهیت به ملاحظه ذاتش، عین وجود نیست ولیکن در حقیقت به وسیله وجود موجود می‌تود در مقابل این قول (که گفته می‌شود ماهیت) به وسیله وجود، موجود نمی‌شود (از قبیل امور اعتباری که قائم به موجود بوده که در عرض وجود تحقق پیدا نمی‌کنند).

فروع ششم: عروض وجود بر ماهیت.

وجود بر ماهیت عارض می‌شود به این معنا که عقل می‌تواند ماهیت را از وجود (در ذهن) تجرید و آنرا به تنهایی، تعقل نماید بدون اینکه به وجود ماهیت نظری داشته باشد پس وجود، عین ماهیت یا جزء ماهیت نیست.

(این گفتار، دلائل متعددی دارد از جمله:)

۱- جایز است وجود را از ماهیت (در ذهن) سلب کرد (مثل اینکه حیوان ناطق را که در خارج موجود بوده، محقق است در ذهن وارد کرده، وجود را از ماهیت حیوان ناطق سلب نمود).

۲- (اتِّصاف ماهیت به وجود یک امر بدیهی نیست بلکه) اثبات آن نیازمند دلیل و برهان است.

۳- ماهیت نظر بذاتش نسبت به وجود و عدم مساوی است.

اگر وجود عین ماهیت بود یا جزء آن هیچ یک از سه مطلب بالا صحیح نبود پس وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن بلکه عارض بر ماهیت است و عقل به مغایرت بین آن دو حاکم است. و با این گفته منافاتی ندارد اگر بگوئیم که وجود ماهیت در خارج و در ذهن متحد هستند پس در اینجا جز حقیقت واحد وجود ندارد و آن وجود است زیرا او است که اصیل است و ماهیت امری است اعتباری (و چون ماهیت حد وجود است) پس اختلاف ماهیات (یعنی اختلاف حدود باعث می‌گردد که یک نحو اختلافی (طبعاً) در وجودات نیز پیدا شود و لکن این نحو اختلاف چیزی بر وجود اضافه نمی‌کند.

این است معنای آنچه «فلاسفه» گفته‌اند: «إِنَّ الْمَاهِيَاتِ أَنْحَاءُ الْوُجُودِ» یعنی «ماهیات همان انحاء وجود و حدود آنها هستند» و به همین انحاء وجودها و اختلاف حدود ماهیت برمی‌گردد مبانی و تمایز و اختلاف آناری که در بین ماهیات موجود وجود دارد.

این است معنای قول فلاسفه: «إِنَّ الْمَاهِيَاتِ حُدُودُ الْوُجُودِ» یعنی «بی‌شک ماهیات مرزها و حدود وجودها هستند» پس ذات هر ماهیت موجود، حدی است که وجود ماهیت از آن حد تجاوز نمی‌کند و لازمه آن سلب‌های متعددی است بعدد ماهیت‌های موجودی که خارج از این ماهیت وجود دارند. بنابراین ماهیت انسان موجود مثلاً حد وجودی انسان (یعنی حیوان ناطق) است که از آن حد تجاوز نمی‌کند روی این فرض انسان از قبیل اسب و گاو و درخت و سنگ و نظائر این ماهیت‌های موجود که مابین با انسان هستند نیست.

فرع هفتم: امور تصدیقی نفس الامری

ثبوت هر چیزی بهر نحوی از انحاء، ثبوت که فرض شود (از قبیل ثبوت خارجی و ذهنی و نفس الامری و غیر اینها از انحاء ثبوت) تنها به جهت وجود خارجی و عینیت‌اش، عدم را به ملاحظه ذاتش طرد می‌کند پس برای امور تصدیقی نفس الامری مطابقی که در ظرف خارج و در ظرف ذهن موجود باشد وجود ندارد و لکن به تبع موجودات حقیقی دارای یک نوع وجود تبعی هستند.

توضیح این مطلب اینکه امور تصدیقی چند نوع هستند:

۱- برخی از امور تصدیقی حق که برای آنها مطابقی در خارج وجود دارد مثل: «انسان موجود است»، «انسان نویسنده است».

۲- برخی دیگر برای آنها تنها مطابقی در ذهن وجود دارد مثل: «انسان، نوع است» و «حیوان جنس است».

۳- از امور تصدیقی، مواردی هستند که برای آنها مطابقی هست که با این مطابقت می‌کند و لکن در خارج و در ذهن موجود نیست مثل قول ما: «عَدَمُ الْعِلَّةِ عِلَّةٌ لِعَدَمِ الْمَعْلُولِ» «فقدان علت، علت فقدان معلول است» و مثل «الْعَدَمُ بَاطِلُ الذَّاتِ» یعنی «عدم به ملاحظه ذاتش باطل و پوچ است» زیرا عدم نه در خارج تحقق دارد و نه در ذهن و بر احکام عدم و آثار آن نیز تحقق وجود ندارد.

و در این نوع از قضا یا «مطابقت» به ملاحظه نفس الامر است به این ترتیب که عقل هنگامی که تصدیق کرد که مجزیه وجود علت و تحقق آن، علت وجود معلول و تحقق آن است پس ناگزیر می‌شود این را نیز تصدیق کند که هنگام انتفاء علت، معلول نیز منتفی می‌شود و این است معنای این جمله که «عدم علت عدم معلول است» و برای عدم، مصداق محقق در خارج و در ذهن وجود ندارد زیرا هر چیزی که در ظرف خارج و یا ذهن وارد شود و حلول کند ناگزیر موجود نیز خواهد بود.

آنچه به ملاحظه اباحت گذشته سزاوار یادآوری است اینکه اصیل در این بین تنها، وجود حقیقی است و حقیقتاً هستی است که دارای احکام حقیقی است.

و از آنجا که ماهیت‌ها ظهورهای وجود و تجلیات آن برای اذهان می‌باشد عقل بناچار ناری وسعت نظر شده (یعنی) وجود را برای ماهیت‌ها نیز اعتبار می‌کند و وجود را بر ماهیت‌ها حمل می‌نماید و نیز عقل مفهوم وجود و ثبوت و جمیع احکام آن دو را (هم) بر وجود و (هم) بر ماهیت‌ها، هر دو حمل می‌کند و بدنبال 'ین توسع اضطراری، عقل توسع دیگر اضطراری قائل شده و مطلق ثبوت و تحقق را بر هر مفهومی که از باب اضطرار آن را اعتبار کرده حمل می‌نماید و این حمل و اعتبار به تبع وجود یا ماهیت توسط عقل انجام می‌گیرد مثل مفهوم عدم و ماهیت و مثل مفهوم قوه و فعل و بدنبال این اعتبار، احکام آنها را نیز مورد تصدیق قرار می‌دهد.

پس ظرفی که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق به همان معنایی که اخیراً گفتیم فرض می‌کند آنرا «نفس الامر» می‌نامیم و (به این ملاحظه) نفس الامر شامل همه قضایای درست و صادق ذهنی و خارجی بوده و هر آنچه را که عقل (صحت و ثبوت آنها را) تصدیق می‌کند و (تکن) برای آنها مطابقی در ذهن یا خارج نیست همه 'ینها را در برمی‌گیرد. منتها امور نفس الامر یک سلسله لوازم عقلی ماهیت‌ها هستند که با تقرر ماهیت‌ها اینها نیز تقرر دارند و این کلام، توضیح و دنباله‌ای دارد که بخوست خداوند به زودی خواهد آمد.

دو نظر دیگر در مورد نفس الامر:

(در مورد نفس الامر دو نظر دیگر نیز ابراز شده است و (لکن) هیچ کدام صحیح نیست:)

نظر اول: اینکه مراد به کلمه «امر» «در نفس الامر» «عالم امر» در مقابل «عالم خلق» باشد و آن، عقل کلی است که جمیع صور معقولات در آن قرار دارد. و مراد به مطابق بودن یک قضیه با «نفس الامر» (یعنی مطابق بودن آن است با آنچه از صور معقول در عقل (کلی) موجود است. اشکال این نظر این است که ما کلام را نقل می‌کنیم بهمان صور معقول که نزد عقل

کلی موجود است و می‌گوئیم لازم است این صور معقول به مقتضای معقول بودن نیز مطابقی در ماوراء خودش داشته باشد که این صور با آن مطابق باشد (و فلاسفه چنین مطابقی را تصویر نکرده‌اند علاوه بر این تصویر چنین مطابقی موجب تسلسل باطل خواهد بود).

نظر دوم: اینکه مراد از «نفس الامر» نفس شیء یعنی «خود شیء» است و این در حقیقت از قبیل قرار دادن اسم ظاهر بجای ضمیر است.

بنابراین، این کلام که «عدم» در نفس الامر باطل الذات است» به این معنا است که نفس عدم (یعنی خود عدم در مرحله ذاتش و) بملاحظه ذاتش اقتضای باطل بودن را دارد. اشکال این نظر نیز این است که چیزی که در خارج و در ذهن مطابقی ندارد حتماً برای او نفسیتی نیز نیست که مطابق با آن باشد و احکام آنرا داشته باشد.

فرع هشتم: شیئیت یا وجود ملازم است.

«شیئیت» یا وجود مساوق است (یعنی ملازم و مقارن با او است) پس چیزی که وجود ندارد شیئیت ندارد بنابراین معدوم از این جهت که معدوم است «شیء» محسوب نمی‌شود. **ولکن** در اینجا قوی به گروه «معتزله»^(۱) نسبت داده شده است و آن این است که ماهیت‌های ممکن که معدوم هستند در ظرف عدم «شیء» هستند و بین وجود و عدم واسطه است و این واسطه را «حال» نامیده‌اند و «حال» را به صفت موجود تعریف نموده‌اند اینگونه

۱- فرقه معتزله از فرق اسلامی هستند که از اول قرن دوم هجری در اواخر عهد بنی امیه ظهور کرده و تا چند قرن در تمدن اسلامی و تطور افکار، تأثیر شدید داشته‌اند. مؤسس این فرقه یکی از شاگردان «حسن بصری» بنام «واصل بن عطا» که با استاد خود در سرنوشت مرتکب معاصی کبیره و تعیین حدود کفر و ایمان اختلاف نظر یافت و از مجلس درس او کناره‌گیری کرد سپس یکی از شاگردان دیگر «حسن بصری» بنام «عمرو بن عبید» به او پیوست و این دو به یاری یکدیگر فرقه جدیدی را پدید آوردند بنام «معتزله». علت نام‌گذاری این فرقه به معتزله بنا بر قول مشهور اعتزال و کناره‌گیری «واصل» و «عمرو بن عبید» است از مجلس درس «حسن بصری» بر اثر اختلاف در سرنوشت مرتکبینی معاصی کبیره برخلاف «حسن بصری» که مرتکب معاصی که مرتکب معاصی را منافق و در حکم کافر می‌دانست. (شارح)

که نه موجود هستند و نه معدوم مثل «ضاحکیت» و «کاتیت» برای انسان.

ولکن اینان (در عین حال) واسطه بین نفی و اثبات را انکار می‌کنند پس (در نظر اینها «منفی» همان محال و ثابت عبارت از واجب و ممکن الوجود (یعنی چیزی که وجودش ممکن است) و ممکن العدم (یعنی چیزی که عدمش ممکن است) و «حال» ماهیت‌های ممکن معدوم هستند که نه موجودند و نه معدوم (پس بین وجود و عدم واسطه‌ای است که فرقه معتزله از آن به ماهیت‌های ممکن معدوم یعنی «حال» تعبیر می‌آورند).

بدیهی است که این‌ها ادعاهای (پوچ و واهی) هستند که عقل سلیم به صراحت آنها را زد می‌کند و در حقیقت اینها به اصطلاحات علمی شبیه‌ترند تا نظرات علمی پس بحث نکردن ز اینها در فلسفه مناسب‌تر است (زیرا در صفحات گذشته بدلیل عقل اثبات شد که در عالم عینیت و تحقق جز وجود و هستی چیزی ثابت نیست و خارج از دایره وجود چیزی و شی‌ای نیست تا نحوه‌ای از ثبوت را داشته باشد و از آن بنام ماهیت‌های ممکن معدوم تعبیر بیاوریم پس تمام مبانی عقلی و سایر مسلمات فلسفی و علمی با اینگونه نظرات واهی و بی‌پایه منافات دارد).

فرع نهم: حقیقت وجود جز خودش سببی ندارد.

«حقیقت وجود» از این جهت که حقیقت وجود است سببی جز خودش ندارد یعنی هویت عینی وجود به ملاحظه ذاتش، اصیل است و موجودی است که عدم را طرد می‌کند و در مقام تحقق جز بر ذات خویش و هویت عینی خود بر هیچ شیء دیگری از حقیقت وجود متوقف نیست خواه سبب تام باشد یا ناقص. و این (که حقیقت وجود جز خودش سببی ندارد) تنها بخاطر این است که حقیقت وجود اصالت دارد و خارج از دایره وجود نیز باطل است.

آری مانعی از این نیست که برخی از مراتب حقیقت وجود بر برخی دیگر وابسته و متوقف باشد مثل وابسته بودن وجود ممکن بر وجود واجب و وابسته بودن برخی از موجودات ممکن بر برخی دیگر.

از اینجا ظاهر می‌شود که «پرهان‌هم» در فلسفه الهی که بحث از احکام موجود از این

جهت که موجود است می‌کند جاری نمی‌شود (زیرا گفتیم که حقیقت وجود علت و سببی ندارد نه تام و نه ناقص در این صورت بدیهی است که برهان لم که عبارت از استدلال به معلول و مسبب از طریق علت و سبب است موردی پیدا نمی‌کند).

فرع دهم: حقیقت وجود عین خارجیت است.

حقیقت وجود چون عین حیثیت ترتب آثار خارجی بر موجود است پس (بناچار) عین خارجیت نیز هست پس حقیقت وجود محال است به ذهن حلول کرده و به ذهنیت تبدل پیدا کند بطوریکه آثار (خارجی) بر آن مترتب نشود زیرا این عمل یعنی حلول حقیقت وجود در ذهن و عدم ترتب آثار خارجی بر آن مستلزم انقلاب خارجیت، به ذهنیت می‌باشد و این، محال است و اما وجود ذهنی که آنرا در جای خود اثبات خواهیم کرد از این جهت که طرد عدم از خودش می‌کند در حقیقت (مرتبه‌ای از مراتب) وجود خارجی است و به این جهت آثار (ذهنی) بر آن مترتب می‌شود و اما اینکه این، ذهنی شمرده می‌شود و آثار خارجی بر آن مترتب نیست این به ملاحظه قیاس آن به مصداق خارجی است که در مقابل ذهنی قرار دارد.

سیه نکته:

با ملاحظه مطالب گذشته به نکته روشن می‌شود:

نکته اول: اینکه حقیقت وجود صورت عقلی ندارد (زیرا حقیقت وجود عین خارجیت است و نمی‌تواند در عقل و ذهن وارد شود) و مثل ماهیت موجودات خارجی نیست که برای آنها صورت عقلی وجود دارد (و آثار عقلی و ذهنی بر آنها مترتب است).

نکته دوم: اینکه نسبت مفهوم وجود به موجودات خارجی مثل نسبت ماهیت کلی به افراد خارجی خود نیست (زیرا ماهیت کلی جنا از افراد خارجی آن در ذهن قابل تصور است اما حقیقت وجود را که عین خارجیت است نمی‌توان در ذهن تصور کرد زیرا خارجیت که عین حقیقت وجود است بذهن وارد نمی‌شود و از اینجا است که آثار و احکام وجود خارجی بر موجود متصور در ذهن مترتب نمی‌گردد).

نکته سوّم: اینکه (مراد از) مفهوم هنگامی می‌تواند ماهیت باشد که برای ماهیت، فرد خارجی باشد که این ماهیت، مقوم آن فرد بوده، و آثار ماهیت بر این فرد مترتب شود (مثلاً اگر ماهیت انسان در خارج در ضمن فردی محقق نباشد قطعاً فردی از انسان نیز در خارج نمی‌تواند تحقق داشته باشد. پس ماهیت، مقوم آن، افراد انسان بشمار می‌رود و همچنین است در سایر ماهیت‌های موجود در خارج^(۱)).

۱- منابع: اسفار ج ۱ ص ۷۱ و ص ۷۲ و ص ۵۴ و ص ۵۳ و ص ۵۰ و ص ۴۹ و ص ۴۴۶ و ص ۳۱۲ و ص ۳۲۴ و ص ۳۵۰ و ج ۲ ص ۸۲ - شورق - فصل اوّل مسأله چهارم ص ۳۹ و مسأله سی‌ام ص ۱۱۳ - شرح منظومه ص ۴۸ و ص ۵۰ - قیسات ص ۳۹ و ص ۴۷ و ص ۳۸۵ و ص ۲۸۷ - مقاومات ص ۱۲۵ و ص ۱۲۷ - مطارحات ص ۱۱۹ و ص ۲۰۹ تحصیل ص ۲۸۳. (شارح)

خلاصه درس سوم:

مرحوم استاد علامه (ره) در این درس ده فرع مربوط به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت را مطرح کرده در آخر درس سه نکته نیز به آنها اضافه کرده است:

فرع اول: اینکه حمل در هر قضیه‌ای تنها به ملاحظه وجود موضوع می‌باشد و نیز حمل، به قصد وجود موضوع انجام می‌گیرد پس ثبوت ذات ماهیت و ذاتیات آن همه به واسطه وجود است در نتیجه ماهیت به ملاحظه ذاتش نه موجود است و نه معدوم و با این منافاتی ندارد که وجودی که خارج از حد ماهیت است بر ماهیت عارض شود و از لوازم خارج از ذات ماهیت محسوب گردد. توضیح بیشتر آن در متن درس بیان گردیده است.

فرع دوم: اینکه حقیقت وجود به هیچ یک از احکام ماهیات مثل کلیت و جزئیت و حیوان بودن و جوهر بودن و کم بودن و غیر اینها از احکام ماهیت متصف نمی‌گردد زیرا ذات وجود، عین خارجیت است و خارجیت حالت انطباق بر هیچ یک از این معانی را نمی‌پذیرد. در نتیجه وجود مساوق با شخصیت است و نیز وجود مثلی ندارد و برای او ضدی نیز نیست توضیح این فرع و این نتایج سه گانه در متن درس بیان گردیده است.

فرع سوم: اینکه وجود، جزء هیچ چیزی نیست زیرا غیر از وجود چیز اصیل دیگری موجود نیست تا وجود جزء آن بوده باشد.

فرع چهارم: اینکه صفات و محمولات، خارج از ذات وجود نیست و علت آن در متن درس ذکر گردیده است.

فرع پنجم: اینکه وجود، موجود بالذات است زیرا وجود عین موجود است و ماهیت، موجود است به ملاحظه نسبت وجود به آن.

فرع ششم: وجود در ذهن بر ماهیت عارض می‌شود پس وجود عین ماهیت یا جزء ماهیت نیست و برای اثبات آن چند دلیل در متن درس بیان شده است.

فرع هفتم: در معنای «نفس الامر» سه نظر بین فلاسفه وجود دارد:

نظر اوّل: اینکه نفس الامر ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت و تحقّق فرض می‌کند و شامل همه قضایای درست و صادق ذهنی و خارجی بوده و هر آنچه را که عقل صحت و ثبوت آنها را تصدیق می‌کند و لکن برای آنها مطابقی در ذهن یا خارج نیست همه را در برمی‌گیرد.

نظر دوّم: مراد به امر در نفس الامر «عالم امر» مقابل «عالم خلق» می‌باشد و آن عقل کلی است که جمیع صور معقولات در آن قرار دارد.

نظر سوّم: مراد از نفس الامر، نفس شیء یعنی خود شیء است. مرحوم استاد علامه از میان این سه نظر نظر اوّل را پذیرفته و دو نظر دیگر را مورد شکال و ایراد قرار داده است تفصیل آن در متن درس بیان گردیده است.

فرع هشتم: شئیّت با وجود ملازم است و واسطه‌ای بین وجود و عدم وجود ندارد چنانکه فرقه معتزله به واسطه بین وجود و عدم قائل بوده، آنرا «حال» نامیده‌اند توضیح این نظر و پاسخ آن در متن درس بیان گردیده است.

فرع نهم: اینکه حقیقت وجود جز خودش سببی ندارد چون تنها وجود، اصالت داشته و خارج از دائره وجود همه باطل است.

فرع دهم: اینکه حقیقت وجود عین خارجیت است زیرا حقیقت وجود عین حیثیت ترتّب آثار خارجی بر موجود است توضیح این چند فرع نیز در متن درس توضیح داده شده است.

از مطالب بالا استفاده می‌شود که حقیقت وجود، صورت عقلی ندارد و نیز نسبت مفهوم وجود به موجودات خارجی مثل نسبت ماهیت کلی به افراد خارجی نیست و نیز مراد از مفهوم هنگامی می‌تواند ماهیت باشد که برای ماهیت فرد خارجی باشد توضیح این سه نکته نیز در ذیل درس بیان شده است مراجعه کنید.

پرسشها:

- ۱- هر محمولی که بر حیثیت یک شی‌ای حمل شود دو حکم دارد آن دو حکم را توضیح دهید.
- ۲- چند مورد از احکام ماهیت نام ببرید - وجود به احکام ماهیت متصف نمی‌شود می‌دانید چرا؟ بیان کنید.
- ۳- برای وجود مثلی و ضدی نیست علت آندو را ذکر کنید.
- ۴- چرا وجود جزء چیزی نیست و چرا صفات و محمولات ملحق به وجود خارج از ذات وجود نیست بیان کنید؟
- ۵- سه دلیل ذکر کنید برای اثبات اینکه وجود در ذهن عارض بر ماهیت است و عین ماهیت و جزء ماهیت در ذهن نیست؟
- ۶- امور تصدیقی چند نوع هستند آنها را بیان و مطابقت در امور تصدیقی به چه ملاحظه است؟
- ۷- در «منای نفس الامر سه نظر نزد فلاسفه وجود دارد آن سه نظر را بیان کنید - کدام نظر از این سه نظر نزد استاد مرحوم علامه و محققین از فلاسفه صحیح است و چرا صحیح است؟
- ۸- مساوق بودن وجود با شیئیت یعنی چه؟ و قول گروه معتزله در اثبات واسطه بین وجود و عدم بنام «حالی» را توضیح و پاسخ آنرا نیز بیان کنید.
- ۹- حقیقت وجود جز خودش سببی ندارد چرا؟ چرا برهان «لهم» در فلسفه الهی جاری نمی‌شود؟
- ۱۰- آیا حقیقت وجود می‌تواند بذهن حلول کرده و به ذهنیت تبدل و آثار خارجی بر آن مترتب نشود؟ بیان کنید.
- ۱۱- چرا حقیقت وجود صورت عقلی ندارد؟
- ۱۲- آیا آثار و احکام وجود خارجی بر موجود متصور در ذهن مترتب می‌گردد یا نه در هر صورت چرا؟
- ۱۳- مراد از مفهوم در چه صورتی می‌تواند ماهیت باشد؟

الدَّرْسُ الرَّابِعُ

(۴)

الفصل الثالث

فِي أَنَّ الوجودَ حَقِيقَةٌ مُشَكَّكَةٌ

لَا رَيْبَ أَنَّ أَلْهَوِيَّاتِ الْعَيْنِيَّةِ الْخَارِجِيَّةَ تَنْتَصِفُ بِالْكَثْرَةِ تَارَةً مِنْ جِهَةٍ أَنَّ هَذَا إِنْسَانٌ وَ ذَلِكَ قَوْسٌ وَ ذَلِكَ شَجَرٌ وَ مِثْلُ ذَلِكَ، وَ تَارَةً بَأَنَّ هَذَا بِالْفِعْلِ وَ ذَلِكَ بِالْقُوَّةِ وَ هَذَا وَاحِدٌ وَ ذَلِكَ كَثِيرٌ وَ هَذَا حَادِثٌ وَ ذَلِكَ قَدِيمٌ وَ هَذَا مُمَكِّنٌ وَ ذَلِكَ وَاجِبٌ وَ هَكَذَا. وَ قَدْ ثَبَتَ بِنَا أَوْرَدْنَاهُ فِي الْفَصْلِ السَّابِقِ أَنَّ الْكَثْرَةَ مِنَ الْجِهَةِ الْأُولَى وَ هِيَ الْكَثْرَةُ الْمَاهُوتِيَّةُ مُوجُودَةٌ فِي الْخَارِجِ بَعَرَضِ الوجودِ وَ أَنَّ الوجودَ مُتَنَصِّفٌ بِهَا بِعَرَضِ الْمَاهِيَةِ لِمَكَانِ أَصَالَةِ الوجودِ وَ إِعْتِبَارِيَّةِ الْمَاهِيَةِ.

وَ أَمَّا الْكَثْرَةُ مِنَ الْجِهَةِ الثَّانِيَةِ فَهِيَ الَّتِي تَعَرَّضُ الوجودُ مِنْ جِهَةِ الْإِنْسِنَامَاتِ الطَّارِئَةِ عَلَيْهِ نَفْسِهِ، كَانْتِسَامِهِ إِلَى الْوَاجِبِ وَ اِسْتِكْنِ إِلَى الْوَاحِدِ وَ الْكَثِيرِ وَ إِلَى مَا بِالْفِعْلِ وَ مَا بِالْقُوَّةِ وَ مِثْلُ ذَلِكَ، وَ قَدْ تَقَدَّمَ فِي الْفَصْلِ السَّابِقِ أَنَّ الوجودَ بِسَبْطٍ كَوْنُهُ لَا غَيْرَ لَهُ. وَ يُسْتَنْتَجُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ هَذِهِ الْكَثِيرَةَ مُقَوِّمَةٌ لِلوجودِ بِعَيْنِ أَنَّهَا فِيهِ غَيْرُ خَارِجَةٍ مِنْهُ وَ إِلَّا كَانَتْ جُزْءًا مِنْهُ وَ لَا جُزْءَ لِلوجودِ أَوْ حَقِيقَةً خَارِجَةً مِنْهُ وَ لَا خَارِجَ مِنَ الوجودِ.

فَلِلوجودِ كَثْرَةٌ فِي نَفْسِهِ فَهَلْ هُنَاكَ جِهَةٌ وَاحِدَةٌ تَرْجِعُ إِلَيْهَا هَذِهِ الْكَثْرَةُ مِنْ غَيْرِ أَنَّ تَبْطُلَ بِالرَّجُوعِ فَتَكُونُ حَقِيقَةً الوجودِ كَثِيرَةً فِي عَيْنِ أَنَّهَا وَاحِدَةٌ، وَ وَاحِدَةً فِي عَيْنِ أَنَّهَا كَثِيرَةٌ.

وَيَتَّبِعُ آخِرَ حَقِيقَةِ مُشَكِّكَ ذَاتُ مَرَاتِبٍ مُخْتَلِفَةٍ يَعُودُ مَا بِهِ الْإِمْتِيَاظُ فِي كُلِّ مَرْتَبَةٍ إِلَى مَا بِهِ
الِإِشْتِرَاكُ كَمَا يُنْسَبُ إِلَى الْفَهْلَوِيَّيْنَ، أَوَّلًا جِهَةٌ وَاحِدَةٌ فِيهَا فَيَعُودُ الوجودُ حَقَائِقَ مُتَبَايِنَةٍ بِمَرَاتِبِهَا
الذَّاتِ يَتَمَيَّزُ كُلُّ مِنْهَا مِنْ غَيْرِهِ بِمَرَاتِبِهَا ذَاتِهِ الْبَسِيطَةِ لَا بِالْمَجْزِءِ وَلَا بِأَمْرِ خَارِجٍ كَمَا يُنْسَبُ إِلَى
الْمُشَايَيْنِ؟

الْحَقُّ أَنَّهَا حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ فِي عَيْنِ أَنَّهَا كَثِيرَةٌ، لِأَنَّهَا تَنْتَزِعُ مِنْ جَمِيعِ مَرَاتِبِهَا وَمَصَادِقِهَا
مَنْهُومُ الوجودِ الْعَامِ الْوَاحِدِ الْبَدِيهِى وَمِنْ الْمُمْتَنِعِ إِنْتِزَاعُ مَقْهُومٍ وَاحِدٍ مِنْ مَصَادِقٍ كَثِيرَةٍ
يَأْتِي كَثِيرَةٌ غَيْرُ رَاجِعَةٍ إِلَى وَاحِدَةٍ تَأ.

وَيَتَّبِعُ بِهِ أَنَّ الوجودَ حَقِيقَةٌ مُشَكِّكَ ذَاتُ مَرَاتِبٍ مُخْتَلِفَةٍ، كَمَا مَثَلُوا لَهُ بِحَقِيقَةِ النُّورِ
عَلَى مَا يَتَلَفَّاهُ الْفَهْمُ السَّادِجُ أَنَّهُ حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ ذَاتُ مَرَاتِبٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي الْقِدَّةِ وَالضَّعْفِ،
فَهَذَا نُّورٌ قَوِيٌّ وَمُتَوَسِّطٌ وَضَعِيفٌ مَثَلًا، وَلَيْسَتْ الْمَرْتَبَةُ الْقَوِيَّةُ نُورًا وَشَيْئًا زَائِدًا عَلَى
النُّورِيَّةِ وَلَا الْمَرْتَبَةُ الضَّعِيفَةُ تَنْقُذُ مِنْ حَقِيقَةِ النُّورِ شَيْئًا أَوْ تَخْطِئُ بِالظُّلْمَةِ الَّتِي هِيَ عَدَمُ
النُّورِ بَلْ لَا تَزِيدُ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْ مَرَاتِبِهِ الْمُخْتَلِفَةِ عَلَى حَقِيقَةِ النُّورِ الْمُشْتَرَكَةِ شَيْئًا وَلَا تَنْقُذُ مِنْهَا
شَيْئًا وَإِنَّمَا هِيَ النُّورُ فِي مَرْتَبَةٍ خَاصَّةٍ بَسِيطَةٍ لَمْ تَتَأَلَّفْ مِنْ أَجْزَاءٍ وَلَمْ يُنْهَضْ إِلَيْهَا ضَمِيمَةٌ وَ
تَمَّازُ مِنْ غَيْرِهَا بِنَفْسِ ذَاتِهَا الَّتِي النُّورِيَّةُ الْمُشْتَرَكَةُ.

فَالنُّورُ حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ بَسِيطَةٌ مُتَكَثِّرَةٌ فِي عَيْنِ وَحْدَتِهَا وَمُتَوَحِّدَةٌ فِي عَيْنِ كَثْرَتِهَا،
كَذَلِكَ الوجودُ حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ ذَاتُ مَرَاتِبٍ مُخْتَلِفَةٍ بِالْقِدَّةِ وَالضَّعْفِ وَالتَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ وَ
الْعُلُوِّ وَالدُّنُوِّ وَغَيْرِهَا.

وَيَنْفَرِعُ عَلَى مَا تَقَدَّمَ أَمُورٌ:

الْأَمْرُ الْأَوَّلُ: أَنَّ التَّمَايُزَ بَيْنَ مَرْتَبَةٍ مِنْ مَرَاتِبِ الوجودِ وَمَرْتَبَةٍ أُخْرَى إِنَّمَا هُوَ يَنْسَبُ
ذَاتِهَا الْبَسِيطَةِ الَّتِي مَا بِهِ الْإِشْتِرَاكُ فِيهَا عَيْنُ مَا بِهِ الْإِمْتِيَاظُ وَلَا يُنَافِيهِ مَعَ ذَلِكَ أَنَّ يُنْسَبُ
الْعَقْلُ التَّمَايُزَ الوجودِيَّ إِلَى جِهَةِ الْكَثَرَةِ فِي الوجودِ دُونَ جِهَةِ الْوَاحِدَةِ وَلَا أَنَّ يُنْسَبُ
الِإِشْتِرَاكُ وَالسَّنَجِيحَةُ إِلَى جِهَةِ الْوَاحِدَةِ.

الْأَمْرُ الثَّانِي: أَنَّ بَيْنَ مَرَاتِبِ الوجودِ إِطْلَاقًا وَتَقْيِيدًا بِقِيَاسِ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ لِمَكَانِ مَا
فِيهَا مِنَ الْإِخْتِلَافِ بِالْقِدَّةِ وَالضَّعْفِ وَغَيْرِ ذَلِكَ. وَذَلِكَ أَنَّا إِذَا فَرَضْنَا مَرْتَبَتَيْنِ مِنْ

الوجود ضعیف و شدید و قع بینهما قیاس و إضافة بالضرورة و كان شأن المرتبة الضعيفة أنها لا تشتعل على بعض ما للمرتبة الشديدة من الكمال، لكن ليس شيء من الكمال الذي في المرتبة الضعيفة إلا و المرتبة الشديدة واجدة له.

فالمرتبة الضعيفة كالمؤلفة من وجدان و فقدان، فذاتها مقيدة بعدم بعض ما في المرتبة الشديدة من الكمال. و إن شئت قتل محدودة. و أما المرتبة الشديدة فذاتها مطلقة غير محدودة بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة.

و إذا فرضنا مرتبة أخرى فوق الشديدة كانت نسبة الشديدة إلى هذه التي فرضنا فوقها كنسبة التي دونها إليها و صارت الشديدة محدودة بالنسبة إلى ما فوقها كما كانت مطلقة بالنسبة إلى ما دونها. و على هذا القياس في المراتب الذاهية إلى فوق حتى تقف في مرتبة ليست فوقها مرتبة فهي المطلقة من غير أن تكون محدودة إلا بأنها لا حد لها^(١).

و الأمر بالعكس مما ذكر إذا أخذنا مرتبة ضعيفة و اعتبرناها مقبسة إلى ما هي أضعف منها و هكذا حتى تنتهي إلى مرتبة من الكمال و الفعلية ليس لها من الفعلية إلا فعلية أن لا فعلية لها.

الأمر الثالث: تبين من جميع ما مر أن للمراتب المرتبة من الوجود حدوداً غير أعلى المراتب فأنها محدودة بأنها لا حد لها. و ظاهر أن هذه الحدود الملازمة للسلوب و الأعدام و الققدانات التي نقيتها في مراتب الوجود. و هي أصيلة و بسيطة، إنما هي من ضيق التعبير و إلا فالعدم نقبض الوجود و من المستحيل أن يتخلل في مراتب نقيضه.

و هذا المعنى، أعني دخول الأعدام في مراتب الوجود المحدودة و عدم دخولها المؤدى إلى الصرافة، نوع من البساطة و التركيب في الوجود غير البساطة و التركيب المصطلح عليها في موارد أخرى و هو البساطة و التركيب من جهة الأجزاء الخارجية أو العقلية أو الوهية.

١- ولما كان الحد في السلب كان نفى الحد سلباً يسلب، هو لا يجاب فيقول إلى محوصة الوجود و هو الصرافة منه.

الأمر الرابع: أَنَّ الْمُرْتَبَةَ كُلَّمَا تَزَلَّتْ زَادَتْ حَدُودُهَا وَضَاقَ ^(١) وَجُودُهَا وَكُلَّمَا عَرَجَتْ وَزَادَتْ قُرْبًا مِنْ أَعْلَى الْمَرَاتِبِ قَلَّتْ حَدُودُهَا وَاتَّسَعَ وَجُودُهَا حَتَّى يَبْلُغَ أَعْلَى الْمَرَاتِبِ فَهِيَ مُشْتَمِلَةٌ عَلَى كُلِّ كَمَالٍ وَجُودِيٍّ مِنْ غَيْرِ تَحْدِيدٍ وَمُطْلَقَةٍ مِنْ غَيْرِ نَهَائَةٍ.

الأمر الخامس: أَنَّ لِلْوُجُودِ حَاشِيَتَيْنِ مِنْ حَيْثُ الشَّدَّةُ وَالضَّعْفُ وَهَذَا مَا يَقْضِي بِهِ الْقَوْلُ بِكَوْنِ الْوُجُودِ حَقِيقَةً مُشْكِكَةً.

الأمر السادس: أَنَّ لِلْوُجُودِ بِمَا لِحَقِيقَةٍ مِنَ السَّعَةِ وَالْإِتْسَاطِ تَخَصُّصًا بِحَقِيقَةِ الْعَيْنِيَّةِ الْبَسِيطَةِ وَتَخَصُّصًا بِمَرْتَبَةٍ مِنْ مَرَاتِبِهِ الْمُخْتَلِفَةِ الْبَسِيطَةِ الَّتِي يَرْجِعُ مَا بِهِ الْإِمْتِيَازُ فِيهَا إِلَى مَا بِهِ الْأَشْتِرَاكُ وَتَخَصُّصًا بِالْمَاهِيَّاتِ الْمَشْجَعَةِ عَنْهُ التَّحْدِيدُ لَهُ. وَمِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ التَّخَصُّصَ بِأَحَدِ الْوَجْهَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ مِمَّا يَلْحَقُهُ بِالذَّاتِ وَبِالْوُجُودِ الثَّالِثِ أَمْرٌ يَعْضُدُهُ بِعَرْضِ الْمَاهِيَّاتِ.

١- المراد بسعة الوجود وضيقه اشتيمال المرتبة على كمال أكثر أو أقل - منه.

درس چهارم

(۴)

فصل سوم

در اینکه وجود حقیقت قابل تشکیک است.

بدون شک هویت‌های عینی خارجی، متصف به کثرت می‌شود (منشاء این اتصاف ممکن است یکی از دو امر زیر باشد):

یک مرتبه از این جهت است که این شیء مثلاً انسان است و آن اسب است و آن یکی درخت است و نظائر اینها (که تحت یک کلی مافوق قرار دارند و آنرا کثرت ماهوی می‌نامند)

و دفعه دیگر از این جهت است که این مثلاً بالفعل است و آن یکی بالقوه و این واحد است و آن یکی کثیر و این، حادث است و آن یکی قدیم و این، ممکن است و آن واجب و هم‌چنین و...

از مطالب فصل گذشته (آنجا که گفتیم وجود، اصیل است و ماهیت، اعتباری) معلوم گشت که کثرت به ملاحظه جهت اول یعنی کثرت ماهوی در ظرف خارج موجود است تا آنجا که دامنۀ وجود گسترده است و این از این جهت است که وجود عارض می‌شود از جهت قبول انقسامهائی که خود وجود، آنها را می‌پذیرد مثل انقسام وجود به واجب و ممکن، به واحد و کثیر و بالفعل و بالقوه و نحو اینها و در فصل سابق گذشت که وجود بسیط است و غیر وجود،

چیزی تحقق ندارد.

از اینجا بروشنی استفاده می‌کنیم که وجود، مقوم این کثرت است به معنای اینکه این کثرت در وجود است و خارج از وجود نیست وگرنه این کثرت یا جزء وجود می‌شد و بدیهی است که وجود، جزء ندارد یا حقیقتی خارج از وجود می‌شد و (بدیهی است که) خارج از وجود، حقیقتی وجود ندارد. نتیجه این می‌شود که وجود فی نفسه (یعنی به ملاحظه ذاتش) دارای کثرت است.

حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا در اینجا جهت وحدتی است که این کثرت به آن برمی‌گردد بدون اینکه کثرت با این برگشت، خودش باطل و پوچ محسوب شود؟ پس حقیقت وجود در عین اینکه واحد است کثیر و در عین اینکه کثیر است واحد نیز می‌باشد.

و به تعبیر دیگر آیا حقیقت وجود حقیقت قابل تشکیک بوده، دارای مراتب مختلف است؟ به طوریکه ماهه الامتیاز (یعنی آنچه سبب امتیاز برخی از این مراتب مختلف وجود از برخی دیگر که همان مقدار هستی ذات هر مرتبه است) به «ها به الاشتراک» (این مراتب که همان اصل حقیقت وجود که جهت وحدت و اشتراک مراتب است) برمی‌گردد چنانکه این قول به «پهلوتون» نسبت داده شده است؟ یا اینکه جهت وحدتی در این کثرت اصلاً وجود ندارد پس (در این صورت) وجودها به تمام ذاتشان نسبت بهم، حقایق متباینی هستند بطوریکه هر یک از آنها به تمام ذات بسیطش با غیر خود متمایز است و تمایزشان به جزء یا امر خارجی نیست چنانکه این قول به «مشائین»^(۱) نسبت داده شده است؟

حقّ در مسأله

حقّ این است که متکثرها در عین کثرت یک حقیقت واحد نیز می‌باشند زیرا ما از

۱- مشاء نام روشن فکری در علوم عقلی مقابل اشراق است، در وجه تسمیه مشاء گویند چون ارسطو تعلیم خود را در ضمن گردش قاضیه می‌کرد پیروان او را مشائی گویند و نیز گویند چون آنان برای کشف حقیقت متوکل به تعقل می‌شدند و فکر را بکار می‌انداختند آنان را مشاء گفتند یعنی مشی فکر می‌کردند (سیر حکمت در اروپا ص ۲۲ - لغت نامه دهنخدا ماده مشاء) (نارح)

جمع مراتب و مصادیق کثرت مفهوم عام بدیهی وجود را انتزاع می‌کنیم و بدیهی است که انتزاع مفهوم واحد از مصادیق کثیر از این جهت که کثیر هستند بدون اینکه به یک جهت وحدتی برگردند محال و ممتنع می‌باشد.

از اینجا روشن می‌شود که وجود، حقیقت قابل تشکیک بوده، دارای مراتب مختلف می‌باشد چنانکه آنرا به حقیقت نور تشبیه کرده‌اند و آنچه را که فهم سالم از نور درک می‌کند این است که نور، حقیقت واحدی است که مراتب مختلف در شدت و ضعف داشته، بطوریکه دارای نور قوی و متوسط بوده و اینطور نیست که مرتبه قوی نور، نور باشد و چیز زاید بر نوریت نیز در آن وجود داشته باشد پس مرتبه قوی نور جز نوریت چیز دیگری ندارد چنانکه مرتبه ضعیف نور از حقیقت نوریت چیزی را کم ندارد و از ظلمت که همان عدم نور است به آن مخلوط نشده است. بلکه بالاتر هر مرتبه‌ای از مراتب گوناگون نور، شیء زاید بر حقیقت مشترک نور ندارد و نه چیزی از حقیقت نور را فاقد می‌شود و تنها از سنخ نور بوده و مرتبه‌ای خاص از نوریت را درآوده و بسیط می‌باشد و مرکب از اجزاء نیست و ضمیمه‌ای نیز (از غیر نوریت در آنها) ندارد و امتیاز آن از سایر مراتب به نفس ذات مرتبه است که آن نیز عین نوریت مشترک است.

پس نور، حقیقت واحد بسیط است و در عین وحدت متکثر و در عین کثرت واحد نیز می‌باشد و همچنین است وجود که حقیقت واحدی است (یعنی) دارای مراتب مختلف شدت و ضعف و تقدم و تأخر و علو و دنو و نظائر اینها می‌باشد.

فروع مسأله:

فروع اول: عین مطالب بالا در حقیقت وجود نیز جاری است (به این ترتیب که حقیقت وجود در تمام مراتب وجود، مشترک بوده، شدت و ضعف و تأخر و تقدم و غیر اینها از مراتب وجود به اصل وجود و هستی برمی‌گردد یعنی اشتراک وجود شدید با وجود ضعیف در اصل هستی بوده و امتیاز شدید و ضعیف نیز در اصل هستی می‌باشد) و تمایز بین یک مرتبه از مراتب

وجود با مرتبه دیگر تنها به نفس ذات مرتبه است که بسیط بوده و ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز می‌باشد.

و با این گفته منافاتی ندارد اگر عقل تمایز وجودی (بین مراتب وجود) را به جهت کثرت در وجود نسبت دهد نه به جهت وحدت (وجه عدم تنافی بین آندو این است که مراد از کثرت در وجود در حقیقت همان نفس ذات مراتب است).

و باز این گفته بالا (که تمایز بین مراتب وجود به نفس ذات مراتب است) منافاتی ندارد اگر اشتراک (بین وجودها و مراتب وجود) و سنخیت (در میان وجودها و مراتب وجود) به جهت وحدت نسبت داده شود (زیرا ما به الاشتراک در وجود عین ما به الامتیاز می‌باشد پس مراتب وجود به جهت وحدت اصل وجود در وجود مشترک و در عین حال تمایز بین مراتب وجود نیز به نفس ذات مراتب است و این دو، هرگز با یکدیگر تنافی ندارند).

اطلاق و تقیید در مراتب وجود

فروع دوم: بین مراتب وجود به ملاحظه قیاس برخی از مراتب به برخی دیگر اطلاق و تقیید وجود دارد به جهت وجود اختلاف به شدت و ضعف و نحو ایندو که بین این مراتب است (پس وجود شدید نسبت به وجود ضعیف حالت اطلاق دارد چنانکه نور قوی نسبت به نور شدید، مطلق می‌باشد یعنی نور قوی همان مقدار نور موجود در مرتبه ضعیف را دارد و مقداری نیز زیادتیر از آن پس نسبت نور قوی نسبت به نور ضعیف مثل نسبت 'اطلاق' به تقیید است).
دلیل این مطلب این است که اگر ما دو مرتبه از مراتب وجود: مرتبه شدید و مرتبه ضعیف را فرض کنیم بدیهی است در این صورت بین آندو مقایسه و نسبتی قهراً پدید می‌آید (و در این مقایسه می‌یابیم) که مرتبه ضعیف فاقد بعضی از کمالاتی است که مرتبه شدید آنرا دارد و لکن مرتبه شدید واجد همه کمالاتی است که مرتبه ضعیف آنرا دارا است و اینگونه به نظر می‌رسد که مرتبه ضعیف از وجود برخی از کمالات و فقدان برخی دیگر، ترکیب شده پس ذات مرتبه ضعیف مقید است به فقدان برخی از (صفات و) کمالات مرتبه شدید و اگر خواستی

می‌توانی از مرتبه ضعیف به مرتبه محدود تعبیر بیاوری و اما ذات مرتبه شدید مطلق است و یعنی نسبت به مرتبه ضعیف غیرمحدود است.

طبیعتاً این حد انسان یعنی حیوان ناطق ملازم با سلب سایر موجودات و فقدان آنها است از باب ناچاری و تنگنای تعبیر است و اگر نه عدم، نقیض وجود است و محال است که عدم در مراتب نقیض خود یعنی وجود داخل شود.

این معنی یعنی مسأله دخول عدمها در مراتب محدود وجود و عدم دخول عدمها که نوعی برگشت بر صرافت طبع وجود است خود نوعی از بساطت و ترکیب در وجود بشمار می‌رود.

فرع سوم: عدم جریان بساطت و ترکیب اصطلاحی در مراتب وجود

این نوع از بساطت و ترکیب که در بالا توضیح داده شد غیر از بساطت و ترکیب مصطلحی است که در سایر موارد ماهیات بکار می‌برند و بساطت و ترکیب مصطلح، بساطت و ترکیب به لحاظ اجزاء خارجی (مثل صورت و ماده در جسم) و اجزاء عقلی (مثل جنس و فصل در ماهیات) و اجزاء وهمی (در موجودات موهوم) است (بدیهی است که بساطت و ترکیب اصطلاحی در مراتب وجود جاری نیست).

زیرا حقیقت وجود جنس و فصل ندارد پس اجزاء عقلی برای آن تصوّر نمی‌شود و نیز از قبیل موجودات وهمی نیست چون وجود عین خارجیت و واقعیت است پس اجزاء وهمی نیز ندارد.

فرع چهارم:

مراتب وجود هر چه تنزل پیدا کند محدودیت آنها زیادتیر و دائرة وجود آنها تنگ‌تر

می‌شود^(۱) و هر اندازه که بالا رود و به مرتبهٔ اعلاى خود نزدیکتر باشد محدودیت آنها کمتر و وجود آنها وسیعتر می‌باشد تا برسد به مرتبهٔ اعلى که مطلق است و نهایت ندارد و مشتمل است بر هر کمال وجودی بدون اینکه محدود باشد.

فروع پنجم:

متن وجود به لحاظ شدت و ضعفی که در آن وجود دارد دارای دو حاشیه (و دو حد) است یک حد ما آن شدت (مراتب وجود تا برسد به واجب بالذات که نهایت شدت در وجود است) و حد دیگر آن ضعف (مراتب وجود تا برسد به مادهٔ اولی و هیولای اولی که قوهٔ محض بوده که جز قوه بودن فعلیتی ندارد) و این است مقصود کساینکه می‌گویند وجود دارای حقیقت مشککه است.

فروع ششم: سمة وجودی

از آنجا که حقیقت وجود دارای سمة و انبساط است (یعنی که مراتب وجود مشتمل بر کمالات وجودی است) دارای سه خصلت (زیر) نیز هست:

الف: خصوصیتی به ملاحظهٔ حقیقت وجود که همان عینیت بسیط است.

ب: خصوصیتی برای وجود به ملاحظهٔ مرتبه‌ای از مراتب مختلف بسیط که «ما به الایتمیاز» در این مرتبه (که همان نفس ذات مرتبه است) به «ما به الاشتراک» (یعنی به حقیقت وجود مشترک در جمیع مراتب وجود) برمی‌گردد.

ج: خصوصیتی برای وجود به ملاحظهٔ ماهیت‌ها که منبث از وجود بوده (زیرا حد وجود می‌باشد و با وجود پیدا شده است و در عین حال) محدّد وجود می‌باشد (یعنی برای وجود حد ایجاد می‌کند).

واضح است خصوصیت سوّم به ملاحظهٔ عروض وجود بر ماهیت‌ها، برای وجود

۱- مراد به سمة وجود و ضیق آن مشتمل بودن مرتبهٔ وجود است بر کمالی بیشتر یا کمتر (مؤلف).

عارض (و حاصل) می شود (نه به ملاحظه ذات وجود) و عروض وجود بر ماهیت تا آنجا پیش می رود که ماهیتی وجود ندارد^(۱).



۱- منابع: اسفار ج ۱ ص ۴۹ و ص ۵۴ و ص ۵۰ و ص ۴۱ و ص ۳۴ و ص ۲۲۷ و ص ۴۴۶ و ص ۴۶ و ص ۴۲۳ و ص ۴۱۳ و ص ۱۳۹ و ص ۱۰ - شوارق فصل دوم مسألة ششم و فصل اول مسألة دوازدهم و مسألة سوم ص ۳۷ و ص ۳۸ و مسألة بیست و هفتم ص ۱۱۰ - قیسات ص ۱۹۶ - ص ۱۹۷ - حاشیه مرحوم سبزواری بر اسفار ج ۱ ص ۴۶ (شنا، ج)

خلاصه درس چهارم:

هویت‌های عینی خارجی متصف به کثرت می‌شود. کثرت نیز یا کثرت ماهوی است یا کثرتی است که به جهت قبول انقساماتی که خود وجود آنها را می‌پذیرد و پدید می‌آورد. کثرت ماهوی به این نحو است که این شیء مثلاً انسان است و آن یکی اسب و سوئی درخت و نظایر اینها.

این نوع از کثرت در خارج موجود است تا آنجا که دامنۀ وجود گسترده است و وجود نیز متصف به کثرت می‌شود تا آنجا که دامنۀ ماهیت گسترده است و این از این جهت است که وجود، اصل و ماهیت، اعتباری است.

کثرت به ملاحظه جهت دوم مثل انقسام وجود به واجب و ممکن و واحد و کثیر و بالفعل و بالقوة. وجود، مقوم این نوع از کثرت است یعنی این کثرت در وجود است و خارج از وجود نیست پس وجود فی نفسه دارای کثرت است.

از اینجا است که این سؤال مطرح می‌گردد آیا حقیقت وجود قابل تشکیک بوده، دارای مراتب مختلف است بطوریکه ما به الامتیاز به ما به الاختلاف برمی‌گردد؟ چنانکه پهلویون از فلاسفه این عقیده را دارند، یا وجودات و مراتب وجود به تمام ذاتشان نسبت بهم حقایق متباینی هستند چنانکه این قول به مشائینی نسبت داده شده است؟

به نظر استاد علامه و محققین از فلاسفه قول اول صحیح است با توضیحی که در متن درس ذکر شده است مراجعه کنید.

بدنبال اصل مسأله شش فرع نیز در متن درس عنوان شده به این ترتیب:

۱- تمایز بین یک مرتبه از مراتب وجود با مرتبه دیگر تنها به نفس ذات مرتبه است که بسیط می‌باشد و با این قول منافاتی ندارد اگر عقل تمایز وجودی را به جهت کثرت در وجود نسبت دهد نه به جهت وحدت و باز با این منافاتی ندارد اگر اشتراک بین وجودات و مراتب وجود و سختیت در میان مراتب وجود به جهت وحدت نسبت داده شود و توضیح آنرا:

در متن درس مطالعه نمائید.

۲- بین مراتب وجود به ملاحظه قیاس برخی از مراتب به برخی دیگر اطلاق و تقیید وجود دارد به جهت اختلاف به شدت و ضعف و نحو 'یندو، توضیح آن نیز در متن درس ذکر شده است.

۳- وجود دارای مراتب بوده، این مراتب بر یکدیگر مترتب می‌باشند و تمام مراتب وجود جز مرتبه اعلای مراتب همه محدود بوده، دارای حدودند و اما مرتبه اعلای وجود حدش این است که حد ندارد. توضیح این فرع نیز در متن درس بیان شده است.

۴- مراتب وجود هر چه تنزل پیدا کند محدودیت آنها زیادتز و دائرة آنها تنگ‌تر می‌شود و هر اندازه که بالاتر رود محدودیت آنها کمتر و وجود آنها وسیع‌تر می‌باشد تا برسد به مرتبه اعلای وجود که نهایت نذر.

۵- متن وجود دارای دو حاشیه و دو حد است یک حد آن شدت و حد دیگر آن ضعف و این است مقصود جمعی از فلاسفه که می‌گویند وجود دارای حقیقت مشککه است.

۶- برای وجود به جهت اینکه دارای سعه و انبساط است سه خصوصیت هست:

الف: خصوصیتی به ملاحظه حقیقت وجود که همان عینیت بسیط است.

ب: خصوصیتی برای وجود به ملاحظه مرتبه‌ای از مراتب مختلف بسیط بطوریکه ما به الامتیاز در این مرتبه به ما به الاشتراک برمی‌گردد.

ج: خصوصیتی برای وجود به ملاحظه ماهیات که منبعث از وجود می‌باشد توضیح چند خصوصیت بالا در متن درس ذکر شده مطالعه نمائید.

پرسشها:

- ۱- کثرت ماهوی و غیر ماهوی را بیان و فرق بین آندو را نیز ذکر و برای هر کدام نیز مثالی بیاورید.
- ۲- در این مسأله که حقیقت وجود آیا قابل تشکیک است یا نه؟ دو قول وجود دارد آن دو قول را ذکر و حقّ در نظر مرحوم استاد علامه با کدام یک از این دو قول همراه است - ضمناً دلیل حقّ بودن آنرا نیز ذکر کنید.
- ۳- تمایز بین یک مرتبه از مراتب وجود با مرتبه دیگر بچه چیز محقق است؟ توضیح دهید.
- ۴- اصطلاح اطلاق و تمیید بین مراتب وجود بچه معنا است؟ توضیح دهید و مثالی نیز بیاورید.
- ۵- معنای اینکه تمام مراتب وجود جز مرتبه اعلاّی مراتب همه محدودند یعنی چه؟
- ۶- بساطت و ترکیب اصطلاحی را در غیر حقیقت وجود توضیح دهید و بساطت و ترکیب اصطلاحی چه فرقی با تعبیر به بساطت و ترکیب در حقیقت وجود و مراتب آن وجود دارد؟ بیان کنید.
- ۷- حقیقت وجود از این جهت که بسیط است دارای سه خصوصیت هست آن سه خصوصیت را توضیح و فرق بین آن سه را بیان کنید.

اَلدَّرْسُ الْخَامِسُ

(۵)

الفصل الرابع

فِي شَطْرِ مِنْ أَحْكَامِ الْعَدَمِ

قَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ الْعَدَمَ لَا شَيْئَةَ لَهُ فَهُوَ مُخَصُّ الْمَلَكَ وَالْبُطْلَانَ.
وَمَا يَنْفَرَعُ عَلَيْهِ أَنْ لَا تَمَازُ فِي الْعَدَمِ، إِذَ تَمَازُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ بِمَا يَتَامُ الْذَاتِ كَالنَّوْعَيْنِ
تَحْتَ مَقُولَتَيْنِ أَوْ بَعْضِ الْذَاتِ كَالنَّوْعَيْنِ تَحْتَ مَقُولَةٍ وَاحِدَةٍ أَوْ بِمَا يُعْرَضُ الْذَاتِ كَالْقَوَدَيْنِ
مِنْ نَوْعٍ وَلَا ذَاتٍ لِلْعَدَمِ.

نَعَمْ رِمَا يُضَافُ الْعَدَمُ إِلَى الْوُجُودِ فَيَحْصُلُ لَهُ حَظٌّ مِنَ الْوُجُودِ وَيَتَّبِعُهُ نَوْعٌ مِنَ التَّمَايزِ
كَعَدَمِ الْبَصَرِ الَّذِي هُوَ الْعَمَى وَالتَّمَيُّزِ مِنْ عَدَمِ السَّمْعِ الَّذِي هُوَ الصَّمَمُ زَيْدٌ وَعَدَمُ عَمْرٍو
التَّمَيُّزِ أَحَدُهُمَا مِنَ الْآخَرِ.

وَهَذَا الطَّرِيقُ يَنْسَبُ الْعَقْلُ إِلَى الْعَدَمِ الْعَلِيَّةِ وَالْمَعْلُولِيَّةِ جِذَاءً مَا لِلْوُجُودِ مِنْ ذَلِكَ،
فَيُقَالُ: عَدَمُ الْعِلَّةِ عِلَّةُ الْعَدَمِ الْمَعْلُولِ جَيْثُ يَضِيفُ الْعَدَمُ إِلَى الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ فَيَتَمَيَّزُ الْعَدَمَانِ،
ثُمَّ يَجِيئُ عَدَمُ الْمَعْلُولِ عَلَى عَدَمِ الْعِلَّةِ كَمَا كَانَ يَتَوَقَّفُ وَجُودُ الْمَعْلُولِ عَلَى وَجُودِ الْعِلَّةِ، وَذَلِكَ
نَوْعٌ مِنَ التَّعَجُّزِ، الْإِشَارَةُ إِلَى مَا يَبَيِّنُ الْوُجُودَيْنِ مِنَ التَّوَقُّفِ.

وَنَظِيرُ الْعَدَمِ الْمُضَافِ، الْعَدَمُ الْمُتَبَدَّأِيُّ قَيْدُ يَقْتَدُهُ كَالْعَدَمِ الذَّائِقِ وَالْعَدَمِ الرَّمَانِي وَ
الْعَدَمِ الْأَزَلِيِّ. فَبِإِجْمَاعِ ذَلِكَ يَتَصَوَّرُ مَفْهُومُ الْعَدَمِ وَ يُفْرَضُ لَهُ مُصَدِّقٌ عَلَى حَدِّ سَائِرِ

المفاهيم ثم يَقْبِذُ الْمَفْهُومَ فَيُتَمَيِّزُ الْمِصْدَاقُ ثُمَّ يُحْكَمُ عَلَى الْمِصْدَاقِ عَلَى مَا لَهُ مِنَ الثَّبُوتِ الْمَفْرُوضِ بِمَا يَقْتَضِيهِ مِنَ الْحُكْمِ كَاعْتِبَارِ عَدَمِ الْعَدَمِ قِيَالِ الْعَدَمِ، نَظِيرِ اعْتِبَارِ الْعَدَمِ الْمُقَابِلِ لِلْوُجُودِ قِيَالِ الْوُجُودِ.

وَبِذَلِكَ يَنْدَفِعُ الْإشْكَالُ فِي اعْتِبَارِ عَدَمِ الْعَدَمِ بِأَنَّ الْعَدَمَ الْمُضَافَ إِلَى الْعَدَمِ نَوْعٌ مِنَ الْعَدَمِ. وَهُوَ أَنَّهُ رَافِعٌ لِلْعَدَمِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ يُقَابِلُهُ تَقَابُلُ التَّنَاقُضِ، وَالتَّوَجُّعَةِ وَالتَّقَابُلِ لَا يَجْتَمِعَانِ الْبَيِّنَةُ.

وَجِهُ الْإِتِّدَاعِ - كَمَا أَفَادَهُ صَدَرُ الْمُتَالِهِينَ رَهْ - أَنَّ الْجِهَةَ مُخْتَلِفَةٌ، فَعَدَمُ الْعَدَمِ بِمَا أَنَّهُ مَفْهُومٌ أَخْصَصَ مِنْ مُطْلَقِ الْعَدَمِ مَا خُوِّدَ فِيهِ الْعَدَمُ، نَوْعٌ مِنَ الْعَدَمِ وَبِمَا أَنَّ لِلْعَدَمِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ ثُبُوتًا مَفْرُوضًا يَرَفَعُهُ الْعَدَمُ الْمُضَافُ رَفْعَ التَّقْيِضِ لِلتَّقْيِضِ يُقَابِلُهُ الْعَدَمُ الْمُضَافُ.

وَبِمِثْلِ ذَلِكَ يَنْدَفِعُ مَا أوردَ عَلَى قَوْلِهِمْ: «الْمَعْدُومُ الْمُطْلَقُ لَا يُخْبِرُ عَنْهُ»، بِأَنَّ الْقَضِيَّةَ تَنَاقُضُ نَفْسِهَا، فَإِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الْأَخْبَارِ عَنِ الْمَعْدُومِ الْمُطْلَقِ وَهَذَا يَعْنِي خَبَرَ عَنْهُ. وَ يَنْدَفِعُ بِأَنَّ الْمَعْدُومَ الْمُطْلَقَ بِمَا أَنَّهُ بَطْلَانٌ عَحْضٌ فِي الْوَاقِعِ لَا خَبَرَ عَنْهُ، وَبِمَا أَنَّ لِمَفْهُومِهِ ثُبُوتًا مَاهِيَةً يُخْبِرُ عَنْهُ بِأَنَّهُ لَا يُخْبِرُ عَنْهُ، فَالْجِهَتَانِ مُخْتَلِفَتَانِ. وَ يَتَعَبَّرُ آخِرُ الْمَعْدُومِ الْمُطْلَقِ بِالْحَمَلِ الشَّائِعِ لَا يُخْبِرُ عَنْهُ وَبِالْحَمَلِ الْأَوَّلِ يُخْبِرُ عَنْهُ بِأَنَّهُ لَا يُخْبِرُ عَنْهُ.

وَبِمِثْلِ مَا تَقَدَّمَ أَيْضًا يَنْدَفِعُ الشُّبْهَةُ عَنْ عِدَّةٍ مِنَ الْقَضَايَا تَوْهَمِ التَّنَاقُضِ. كَقَوْلِنَا:

الْمَجْرُئِيُّ وَهُوَ يَعْنِيهِ كُلُّ يَصْدُقُ عَلَى كَثِيرِينَ وَ قَوْلِنَا: اجْتِمَاعُ التَّقْيِضِينَ مُمْتَنِعٌ وَهُوَ يَعْنِيهِ مُمَكِّنٌ مَوْجُودٌ فِي الذِّهْنِ، وَ قَوْلِنَا: الثَّمْنِيُّ إِمَّا ثَابِتٌ فِي الذِّهْنِ أَوْ لَا ثَابِتٌ فِيهِ وَ الْأَلَا ثَابِتٌ فِي الذِّهْنِ ثَابِتٌ فِيهِ، لِأَنَّهُ مَعْقُولٌ مَوْجُودٌ بِوُجُودِ ذَهْنِيٍّ.

فَالْمَجْرُئِيُّ جَزْئِيٌّ بِالْحَمَلِ الْأَوَّلِيِّ، كُلُّ صَادِقٍ عَلَى كَثِيرِينَ بِالْحَمَلِ الشَّائِعِ، وَاجْتِمَاعُ التَّقْيِضِينَ مُمَكِّنٌ بِالْحَمَلِ الْأَوَّلِيِّ، مُمْتَنِعٌ بِالْحَمَلِ الشَّائِعِ، وَالْأَلَا ثَابِتٌ فِي الذِّهْنِ لاثَابِتٌ فِيهِ بِالْحَمَلِ الْأَوَّلِيِّ، ثَابِتٌ فِيهِ بِالْحَمَلِ الشَّائِعِ.

الفصل الخامس

في أنه لا تكرر في الوجود

كُلُّ موجودٍ في الأعيان فإنَّ هُوَيْتَهُ الْعَيْنِيَّةَ وَجُودُهُ عَلَى مَا تَقَدَّمَ مِنْ أَصَالَةِ الوجودِ وَ
 هُوَيْتُهُ الْعَيْنِيَّةُ تَأْتِي بِذَاتِهِ الصِّدْقَ عَلَى كَثِيرِينَ وَهُوَ التَّشْخِصُ، فَالشَّخْصِيَّةُ لِلوجودِ بِذَاتِهِ.
 فَلَوْ قُرِضَ لِمَوْجُودٍ وَجُودَانِ كَانَتْ هُوَيْتُهُ الْعَيْنِيَّةُ الْوَاحِدَةُ كَثِيرَةً وَهِيَ وَاحِدَةٌ. هَذَا مُحَالٌ.
 وَبِمَثَلِ الْبَيَانِ يَتَّبِعُ إِسْتِحَالَةُ وجودِ مَثَلَيْنِ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ، لِأَنَّهُ لَا زِمَ قُرْضِ مَثَلَيْنِ
 اثْنَيْنِ الْقَائِضُ بَيْنَهُمَا بِالصَّرُورَةِ وَ لَا زِمَ قُرْضِ الْقَائِلِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ عَدَمُ الْقَائِضِ بَيْنَهُمَا وَ فِي ذَلِكَ
 اجْتِمَاعُ النَّقِصَيْنِ. هَذَا مُحَالٌ.

وَبِالْجُمْلَةِ مِنَ الْمُتَمَنِّعِ أَنْ يُوْجَدَ مَوْجُودٌ وَاحِدٌ بِأَكْثَرٍ مِنْ وجودِ وَاحِدٍ، سَوَاءُ كَانَ
 الوجودانِ مَثَلًا وَاقِعَيْنِ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ تَحُلُّ الْعَدَمِ بَيْنَهُمَا أَوْ مُتَفَصِّلَيْنِ يَتَحَلَّلُ الْعَدَمُ
 بَيْنَهُمَا. فَانْهَدَوْا وَهُوَ لَزُومُ الْعَيْنِيَّةِ مَعَ قُرْضِ الْإِثْنَيْنِ فِي الصُّورَتَيْنِ سَوَاءً.

وَالْقَوْلُ بِأَنَّ الوجودَ الثَّانِي مُتَمَيِّزٌ مِنَ الْأَوَّلِ بِأَنَّهُ مَسْبُوقٌ بِالْعَدَمِ بَعْدَ الوجودِ بِخِلَافِ
الْأَوَّلِ، وَ هَذَا كَافٍ فِي تَصْحِيحِ الْإِثْنَيْنِ وَ غَيْرِ مُضِرٍّ بِالْعَيْنِيَّةِ لِأَنَّهُ تَمَيِّزٌ بَعْدَ.

مَرَدُودٌ بِأَنَّ الْعَدَمَ بَطْلَانٌ مُخَصَّ لَا كَثَرَةٌ فِيهِ وَ لَا تَمَيِّزٌ فِيهِ ذَاتٌ مُتَصِفَةٌ بِالْعَدَمِ
يَلْحَقُهَا وجودٌ بَعْدَ ارْتِفَاعِ وَصْفِهِ. فَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ اعْتِبَارٌ عَقْلِيٌّ بِمَعُونَةِ الْوَهْمِ الَّذِي
يُضَيِّفُ الْعَدَمَ إِلَى الْمَلَكَةِ فَيَتَعَدَّدُ الْعَدَمُ وَ يَتَكَثَّرُ يَتَكَثَّرُ الْمَلَكَاتِ. وَ حَقِيقَةُ كَوْنِ الشَّيْءِ مَسْبُوقٌ
الوجودِ بَعْدَهُ وَ مُلْحَقٌ الوجودِ بِهِ.

وَبِالْجُمْلَةِ إِحَاطَةُ الْعَدَمِ بِهِ مِنْ قَبْلِ وَ مِنْ بَعْدِ اخْتِصَاصِ وجودِهِ بِظَرْفٍ مِنْ ظُرُوفِ

الواقع وقصوره عن الانبساط على سائر الظروف من الاعيان، لأنَّ للشيء وجوداً واقعياً في ظرف الواقع وللعدم تفرُّز واقع منبسط على سائر الظروف زبماً وزد على الوجود فدفعه عن مستقره واستقرَّ هو فيه فإنَّ إعطاء الأصالة للعدم واجتماع التقيضين.

والحاصل أنَّ تفرُّز الوجود الثاني تفرُّز وهي لا يوجب تفرُّزاً حقيقياً ولو أوجب ذلك أوجب البيئونة بين الوجودين وبطلت العينية.

والقول بأنَّه لم لا يجوز أن يوجد الموجد شيئاً ثمَّ يعدم وله شخصه صورة علمية عنده أو عند بعض المبادئ العالية ثمَّ يوجد ثانياً على ما علم فيستحفظ الوحدة والعينية بين الوجودين بالصورة العلمية.

يُدفعه أنَّ الوجود الثاني كيفما فرض وجود بعد وجود وغيريته وبيئونه للوجود الأول بما أنَّه بعده ضروري، ولا تجتمع العينية والغيرية البتة.

وهذا الذي تفرُّز من استحالة تكرُّر الوجود لشيء مع تحلُّل العدم هو المراد بقولهم: «إنَّ إعادة المعدوم بعينه مميتة». وقد عدَّ الشيخ امتناع إعادة المعدوم بعينه ضرورياً.

وقد أقاموا على ذلك حججاً هي تنبيهات بناء على ضرورية المسألة:

منها أنَّه لو جاز للموجود في زمان أن يتعدم زماناً ثمَّ يوجد بعينه في زمان آخر لزم تحلُّل العدم بين الشيء ونفسه، وهو محال، لاستلزامه وجود الشيء في زمانين بينهما عدم متخلل.

ومنها أنَّه لو جاز إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداءً وهو محال، أمَّا الملازمة فلأنَّ الشيء المعاد بعينه وما يماثله من جميع الوجوه مثلاً، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، فلو جاز إيجاد بعينه ثانياً بنحو إعادة جاز إيجاد مثله ابتداءً، وأمَّا استحالة اللازم فلاستلزام اجتماع المثليين في الوجود عدم التفرُّز بينهما وهذا اثنان متبايزان.

ومنها أنَّ إعادة المعدوم بعينه توجب كون المعاد هو المبتدأ، لأنَّ فرض العينية يوجب كون المعاد هو المبتدأ ذاتاً وفي جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان، فيعود المعاد مبتدئاً وعينية إعادة عين حبيته الابتدائية.

وَمِنْهَا أَنَّهُ لَوْ جَازَتْ الْإِعَادَةُ لَمْ يَكُنْ عَدُّهُ الْعَوْدَ بِالْفَاعِدِ مُعْتَبَرًا يَقِفُ عَلَيْهِ، إِذْ لَا فَرْقَ
بَيْنَ الْعَوْدَةِ الْأُولَى وَالثَّانِيَةِ وَالثَّالِثَةِ وَهَكَذَا إِلَى مَا لَأَنْهَاءَهُ لَهُ. كَمَا لَمْ يَكُنْ فَرْقٌ بَيْنَ الْمَعَادِ وَالْإِبْتِدَاءِ وَتَعَيَّنَ الْعَدُّ بَيْنَ لَوَازِمِ وُجُودِ الشَّيْءِ الْمُنْتَحِصِّ.

وَذَهَبَ جَمْعٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ، نَظَرًا إِلَى أَنَّ الْمَعَادَ الَّذِي نَطَقَتْ بِهِ الشَّرَائِعُ الْحَقَّةُ إِعَادَةُ
الْمَعْدُومِ إِلَى حَوَازِ الْإِعَادَةِ. وَاسْتَدَلُّوا عَلَيْهِ بِأَنَّهُ لَوْ امْتَنَعَتْ إِعَادَةُ الْمَعْدُومِ بِعَيْنِهِ لَكَانَ
ذَلِكَ إِثْمًا لِإِلَهِيَّةِ أَوْ لِأَمْرِ لِإِلَهِيَّةِ وَ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَوْجَدْ إِبْتِدَاءُ أَوْ لِأَمْرٍ مُفَارِقٍ فَيَرْوُلُ
الْإِمْتِنَاعُ بِرُؤَالِهِ.

وَرُدُّ بَأْسُ الْإِمْتِنَاعِ لِأَمْرِ لَازِمِ لَوْجُودِهِ لِإِلَهِيَّةٍ. وَأَمَّا مَا نَطَقَتْ بِهِ الشَّرَائِعُ الْحَقَّةُ
فَالْحَقُّ وَالْمَعَادُ انْتِقَالٌ مِنْ نَشْأَةٍ إِلَى نَشْأَةٍ أُخْرَى وَ لَيْسَ إِيجَادًا بَعْدَ الْإِعْدَامِ.

درس پنجم

(۵)

فصل چهارم

در پاره‌ای از احکام عدم

سابقاً گفتیم که برای عدم شیئیتی نیست پس عدم، محض هلاک و بطلان است از این نتیجه می‌شود که بین اعدام در عدم، تمایزی نیست زیرا تمایز بین دو شیء یا به تمام ذات است مثل دو نوع که تحت دو مقوله (از منولات عشره مثل جوهر و عرض و کم و کیف و اضافه و فعل و قوه و...) قرار دارند یا به بعض ذات است مثل دو نوع که تحت یک مقوله واقع هستند (مثل نوع سفیدی و سیاهی که هر دو تحت مقوله لون به معنای رنگ که جنس آن دو بشمار می‌روند قرار دارند) و یا (تفاوت بین دو شیء) به عوارض و خصوصیات است که عارض بر ذات می‌شود مثل دو فرد از یک نوع (مثل سفیدی این کتاب و سیاهی دیوار که دو فرد از یک نوع سفیدی به شمار می‌روند)

و (بدیهی است که) برای عدم ذاتی نیست (تا برای او شیئیتی باشد تا تمایزی یکی از انواع تمایز بالا برای عدم تصور شود).

عدم مضاف:

آری چه بسا عدم به وجود نسبت داده می‌شود و از اینجا برای عدم حظی و بهره‌ای از

وجود پیدا می‌شود و بدنبال آن نوعی از تمایز برای عدم پدید می‌آید مثل عدم بینائی که عبارت از «عمی» (یعنی کوری) است متمایز می‌شود از عدم شنوائی که به معنای «صمم» (یعنی کوری) می‌باشد. و مثل عدم زید و عدم عمرو که یکی از آندو از دیگری متمایز می‌شود (به جهت اینکه عدم در این موارد به وجود نسبت داده شده است مثل اینکه در عدم بینائی عدم به بینائی و در عدم شنوائی عدم به شنوائی و در عدم زید و عدم عمرو عدم به زید و عمرو و... نسبت داده شده است و در جمیع این موارد عدم به یک امر وجودی که همان ملکه می‌باشد نسبت داده شده است و از این جهت عدم بینائی از عدم شنوائی و غیر اینها از عدمها از یکدیگر متمایز می‌شوند) و به این طریق عقل، علّیت و معلولیت را به عدم نسبت می‌دهد در مقابل آنچه که از علّیت و معلولیت به وجود نسبت داده می‌شود.

پس گفته می‌شود: «عَدَمُ الْبَلَّةِ عَلَّةٌ يُقَدَّمُ الْمَقْلُولُ» یعنی «عدم علّت، علّت عدم معلول است» جائیکه عدم بر علّت و معلول نسبت داده می‌شود پس دو عدم از هم متمایز می‌شوند و بدنبال آن عدم معلول بر عدم علّت متوقف و بر این اساس قرار داده می‌شود هم چنانکه وجود معلول بر وجود علّت متوقف بوده و این، (یعنی توقف عدمی بر عدم دیگر مثل توقف عدم معلول بر عدم علّت) نوعی از مجاز است و در حقیقت (توقف عدم معلول بر عدم علّت) اشاره به توقّفی است که بین دو وجود (یعنی وجود معلول و وجود علّت) هست.

عدم مقید

عدم مضاف هر نوع عدمی است که مقید باشد بهر قیدی که عدم را مقید می‌سازد مثل عدم ذاتی و عدم زمانی و عدم ازلی، در جمیع این موارد مفهوم عدم (در ذهن) تصور می‌شود و برای آن مصداقی مثل سایر مفاهیم (موجود در ذهن) فرض می‌شود سپس مفهوم عدم (در ذهن به چیزی مثل ذاتی و زمانی و ازلی چنانکه در مثالهای گذشته) مقید شده، در نتیجه مصداق آن (یعنی عدم مقید) نیز متمایز می‌شود سپس بر این مصداق به ملاحظه ثبوت فرضی که دارد حکم می‌شود به حکمی که ثبوت فرضی مصداق ذهنی، آنرا اقتضاء می‌کند مثل اعتبار عدم عدم در قبال عدم نظر اعتبار و ملاحظه عدمی که مقابل وجود است در قبال

وجود (در این دو اعتبار ذهنی، عدمی که به عدم نسبت داده شده و یا عدمی که به وجود نسبت داده شده و برای آن مصداقی مثل سایر مفاهیم فرض می‌شود و سپس به این مصداق فرضی حکمی را که ثبوت فرضی مصداق آنرا اقتضا می‌کند حکم می‌شود به این ترتیب عدم در مقابل عدم، اعتبار و با عدم وجود در مقابل وجود ملاحظه می‌گردد).

اشکال:

'اشکالی در اعتبار عدم وجود دارد و آن اینکه عدمی که (بعنوان مضاف) به عدم (که به عنوان مضاف‌الیه فرض شده) نسبت داده می‌شود نوعی از عدم است و این عدم (یعنی عدم مضاف) از این جهت که رافع عدم مضاف‌الیه فرض شده است (و بدیهی است که عدم دوم یعنی عدم مضاف‌الیه برای آن یک نوع ثبوتی باید فرض شود تا عدم مضاف یعنی عدم اول، آنرا رفع کند در این صورت عدم مضاف) مقابل با عدم مضاف‌الیه است مثل تقابل تناقض (یعنی تقابل ایجاب و سلب) و بدیهی است که نوعیت و تقابل با هم یکجا جمع نمی‌شوند (به این معنی که عدم، هم نوعی از عدم باشد و هم مقابل با عدم و این ممنوع است پس اعتبار عدم عملاً محال است).

رفع اشکال:

این اشکال همان طور که مرحوم صدرالمتألهین (ره) فرموده^(۱) مردود است زیرا (در رفع اشکال کافی است که) جهت نسبت مختلف می‌باشد. پس عدم عدم از این جهت که مفهومی است که عدم در آن اخذ شده و اخض از مطلق عدم است به عنوان نوعی از عدمی اخذ شده است و اما از این جهت که برای عدم مضاف‌الیه، ثبوتی فرض شده است و عدم مضاف، این ثبوت فرضی را رفع می‌کند مثل اینکه در رفع نقیض (مثل عدم عدم زید) آنچه

۱- اسفار ج ۱ ص ۳۴۷ و ص ۳۴۸ در ذیل فصل ۴ اصل اشکال را در قضایای متعددی مطرح کرده و از آن پاسخ داده است مراجعه کنید (شارح).

رفع می‌گردد همان نقیض است (که یک معنای عدمی است پس در اینجا برای عدم مضاف‌الیه یک نوع ثبوتی فرض شده و عدمی که ثابت فرض شده است برداشته می‌شود) پس از این جهت، عدم مضاف با عدم مضاف‌الیه تقابل دارد.

از اینجا (یعنی با توجه بجواز اختلاف جهات در قضایا) اشکالی که بر قول فلاسفه (الْمَعْدُومُ الْمَطْلُوقُ لَا يُخْبِرُ عَنْهُ) وارد شده دفع می‌شود.

حاصل اشکال این است که قضیه (الْمَعْدُومُ الْمَطْلُوقُ لَا يُخْبِرُ عَنْهُ) - معدوم مطلق از آن به چیزی خبر داده نمی‌شود (مناقض خودش می‌باشد زیرا این قضیه دلالت دارد که از معدوم مطلق خبر داده نمی‌شود و این حکم، به عینه خبر دادن از معدوم مطلق است.

این اشکال (نیز) مدفوع است به این طریق که معدوم مطلق از این جهت که در واقع بطلان محض است (یعنی به حمل شایع صناعی)، خبر از آن داده نمی‌شود و اما از این جهت که مفهوم معدوم مطلق در ذهن برای آن ثبوتی فرض می‌شود یعنی به حمل اولی، از آن با این جمله (لَا يُخْبِرُ عَنْهُ) خبر داده می‌شود. پس در اینجا دو جهت (جهت 'وَل' اینکه مطلق از این جهت که بطلان محض است و جهت 'ذوم' مفهوم معدوم از این جهت که در ذهن برای آن ثبوتی فرض می‌شود این دو جهت) مختلف است و به تعبیر دیگر، معدوم مطلق به حمل شایع (یعنی از این جهت که معدوم مطلق در واقع بطلان محض است) اخبار از آن جایز نیست و اما نه حمل اولی (یعنی معدوم مطلق از این جهت که معدوم مطلق است و برای آن ثبوتی در ذهن فرض می‌شود) از آن خبر داده می‌شود به اینکه اخبار از او جایز نیست. با این طریق، پاسخ شبهه: «تَوْهُمُ تَنَاقُضُ» که در عده‌ای از قضایا اظهار شده داده می‌شود مثل این قضیه: «الْجَزْئِيُّ جَزْئِيٌّ» که اشکال می‌شود که این قضیه (یعنی حکم به جزئی بودن جزئی) در حقیقت کلی است نه جزئی زیرا بر کثیرین (یعنی بر همه افراد موجود خارجی عنوان جزئی) صادق است (و ملاک کلیت را دارد پس جزئی که معنای آن عدم صدق بر کثیرین است بصورت کلی که ملاک آن صدق بر کثیرین است ظاهر می‌شود و این تناقض است).

و مثل این قضیه قضیه دیگری است: «اجتماع نقیضین متعنت است» (و شبه تناقض در این قضیه به نحو است که) صورت این قضیه در ذهن به صورت موجود ممکن ظاهر

می‌شود (و این، با حکم امتناع، سازگار نیست) و مثل این قضیه باز قضیه دیگری است مثل: «شیء یا در ذهن ثابت است بالا ثابت» بیان شبهه تناقض در این قضیه این است که غیر ثابت در ذهن به صورت ثابت در ذهن در می‌آید زیرا این (یعنی لا ثابت در ذهن) معقول بوده، به وجود ذهنی موجود و ثابت است.

(بطور کلی) پاسخ این شبهات این است که در (قضیه اول یعنی: الْجَزْئِي جَزْئِي) حکم به جزئیت جزئی تنها به ملاحظه حمل اولی است و اما به به ملاحظه حمل شایع صناعی همین قضیه کلی است که بر کثیرین صادق می‌شود (پس تناقضی در میان نیست) و (نیز در قضیه دوم یعنی قضیه اجتماع نقیضین ممتنع است) حکم به امکان اجتماع نقیضین به ملاحظه حمل اولی است و اما همین حکم به ملاحظه حمل شایع ممتنع است (پس امکان اجتماع نقیضین به ملاحظه حمل اولی منافاتی با امتناع اجتماع نقیضین به حمل شایع ندارد) و (نیز در قضیه سوم یعنی قضیه: الشَّيْءُ إِذَا تَابَتْ فِي الدِّهْنِ أَوْ لَا تَابَتْ فِي الدِّهْنِ لا ثابت در ذهن همان «لا ثابت» است به حمل اولی (یعنی ماهیت خودش را دارد) و اما همین معنی به حمل شایع (هنگامی که در ذهن موجود می‌شود و یک فرد ذهنی پیدا می‌کند) به صورت ثابت در ذهن در می‌آید (پس لا ثابت در ذهن به حمل اولی با ثابت در ذهن به حمل شایع با یکدیگر تنافی ندارند).

فصل پنجم

در عدم تکرر وجود

هویت عینی هر موجودی در ظرف خارج و اعیان وجود اوست به جهت آنچه سابقاً گذشت که اصل، تنها وجود است و هویت عینی به ملاحظه ذاتش از صدق بر کثیرین ابا دارد و این، همان تشخص است.

پس وجود (تشخص) و شخصیت را به ملاحظه ذاتش داراست (پس هیچ موجودی دو وجود ندارد زیرا) اگر فرض کنیم برای یک موجود دو وجود باشد لازم می آید که هویت عینی موجود در حالیکه واحد است متکثر باشد و آن نیز محال است.

به این بیان روشن می شود که داشتن دو مثل از جمیع جهات برای وجود عقلاً محال است زیرا از طرفی بدیهی است که لازمه فرض دوئیت در دو مثل، تمایز بین آنها است و از طرف دیگر لازمه تماثل بین دو شیء از هر جهت، اقتضای عدم تمایز بین آنها می کند و این (دوئیت در مثلین با فرض تماثل از جمیع جهات) همان اجتماع نقیضین محال می باشد.

خلاصه، این محال است یک موجود با بیش از یک وجود تحقق یافته باشد خواه اینکه این دو وجود مثلاً در زمان واحد تحقق پیدا کنند بدون اینکه عدم، بینشان واقع شود و یا جدا از هم در دو زمان واقع شوند بطوریکه عدم، بینشان فاصله باشد.

پس مانع اصلی در هر دو صورت بالا همان جمع بین عینیت و فرض دوئیت است (یعنی جایز نیست که برای وجود دو مثل از جمیع جهات محقق باشد زیرا لازمه آن با فرض دوئیت تمایز است و با فرض تماثل بین دو وجود عینیت یعنی عدم تمایز است و بدیهی است

که جمع بین عینیت و دوئیت در وجود عقلاً جایز نیست خواه آن دو وجود در زمان واحد تحقق پیدا کنند یا جدا از هم در دو زمان محقق شوند و عدم، بینشان فاصله باشد).

ادعای تمایز بین وجود اول و وجود دوم (بناء بر فرض دو وجود برای یک موجود) شده است به این نحو که وجود دوم بعد از وجود اول مسبوق است به عدم است (یعنی حالت سابقه وجود دوم عدم است) به خلاف وجود اول (که مسبوق به عدم نیست یعنی وجود اول وجود حادثی بوده که دارای حالت عدمی می باشد) این مقدار از تمایز در تصحیح «دوئیت کافی است و به عینیت» نیز ضرر نمی رساند زیرا این، تمایز به عدم است (و آن ممکن است و تمایز بین دو وجود مثل هم از جمیع جهات به عدم با عینیت تنافی ندارد!).

ولکن این ادعا مردود است به اینکه عدم، بطلان محض است و تکثر و تمیز در عدم نیست و برای عدم، ذاتی متصف به عدم نیست تا بعد از ارتفاع وصف عدم از او، وجود بر او ملحق شود (زیرا) سابقاً گذشت که نظیر این احکام از جمله اعتبارات و ملاحظات عقلی است که به کمک و هم، عدم به ملکه نسبت داده می شود و در نتیجه عدم، به تعدّد و به تکثر ملکه ها عدم نیز، متکثر می گردد و در حقیقت هنگامی شیء وجود پیدا می کند که مسبوق به عدم باشد و وجود بر عدم لاحق شود.

خلاصه اینکه احاطه عدم به وجود از قبل وجود و بعد وجود به این معنا است که وجودش به ظرفی از ظروف واقع مختص است و (به این، معنا است که) وجود نارسا و قاصر است از اینکه به تمام ظروف در اعیان (و خارج) گسترش پیدا کرده، آنها را پر کند نه به این معنا است که برای شیء در ظرفی از ظروف واقع واقعاً، وجود است و برای عدم نیز، تقرری است واقع و منبسط بر جمیع ظرفهایی که چه بسا ممکن بود وجود آنها را فرا گیرد و لکن عدم از استقرار وجود در آن ظرفها جلوگیری کرده و خود جایگزین آن شده است.

(به این معنا نیست) زیرا (دقیقاً) در این کار اعطاء یک نوع اصالت بر عدم است و این، (جایز نیست زیرا مستلزم اجتماع نقیضین است) عدم با وصف عدم بودن دیگر نمی تواند اصالت یعنی یک نوع تحقق و وجود را پذیرا باشد).

حاصل کلام اینکه تمیز وجود دوم اگر توهم شود تمیز وهمی است نه حقیقی زیرا اگر

نقیز، واقعی باشد این، ایجاب بینونت (و مبانیت) بین دو وجود می‌کند و در این صورت (نیز) عینیت باطل می‌شود.

این قول نیز که: «چه مانعی وجود دارد از اینکه موجد، شیء را ایجاد و سپس این شیء معدوم شود و در عین حال برای شخص آن شیء، صورت علمیه‌ای نزد موجد یا یکی از مبادی عالیه (مثل عقول، نفوس کلی و...) وجود داشته باشد و سپس موجد همان شیء معدوم را بر طبق آن صورت علمی دو مرتبه ایجاد کند در این صورت وحدت و عینیت بین دو وجود به واسطه این صورت محفوظ می‌ماند، مردود است زیرا وجود دوم بهر کیفیتی که فرض شود (خواه برای شخص آن شیء، صورت علمی نزد موجد یا یکی از مبادی عالیه وجود داشته باشد یا نه) وجود، بعد از وجود است و با وجود اول، مباین و مغایر است و مبانیت و غیریت وجود دوم با وجود اول از این جهت که وجود دوم بعد از وجود اول است امری ضروری است و بدیهی است که عینیت و غیریت یکجا جمع نمی‌شوند.

این معنی (یعنی) محالیت تکرر وجود برای شیء با تخلل عدم بین دو وجود به عینه مراد کسانی است که می‌گویند که: «اعادة معدوم به عینه ممکن است».

شیخ‌الرئیس^(۱) امتناع اعاده معدوم به عینه را بدیهی شمرده است و فلاسفه دیگر نیز

۱- حسین بن عبدالله بن حسن بن علی بن سینا ملقب به حجة الحق امام الحکماء معروف به شیخ‌الرئیس از حکمای فخام و علماء کبار جهان و اطمینان اسلام است و اول حکیمی است که در دوره اسلامی افاضت و افادت را بساط عام بگسترده. ابن سینا در حدود ۳۷۰ هـ. ق مطابق ۹۸۰ میلادی در بخارا زائیده شد، پدرش از اهالی بلخ و در دوران فرمانروائی نوح بن منصور سامانی (۳۳۶-۳۸۷ ق / ۹۷۷-۹۹۷ م) به بخارا رفت و در آنجا در یکی از مهم‌ترین قریه‌ها به نام (خزمین) در دستگاه اداری به کار پرداخت و در آنجا زنی به نام «ستاره» نام را به همسری گرفت و در آنجا اقامت کرد و «ابن سینا» در آنجا چشم به دنیا گشود، نخست به آموختن قرآن و ادبیات پرداخت ده ساله بود که همه قرآن و بسیاری از مباحث ادبی را فرا گرفته بود و نزد استادی بنام اسماعیل زاهد فقه را آموخت و نزد ناتلی به خواندن «مدخل منطق ارسطو» پرداخت.

ابن سینا به سن ۲۲ سالگی بود که پدرش درگذشت و خود ابن سینا نیز در سال ۴۲۸ هـ. ق در سن ۵۸ سالگی درگذشت در حدود ۱۳۱ نوشته اصل از ابن سینا و ۱۱۱ اثر منسوب به وی معرفی شد از جمله این آثار: شفا -

برای اثبات محالیت آن دلالتی ارائه کرده‌اند که آنها بنابر بدیهی بودن این محالیت «تنبیها» به شمار می‌آیند. از جمله دلائل:

۱- تخلّل عدم بین شیء و نفس شیء محال است.

(و توضیح این دلیل به این نحو است که) اگر برای موجود عقلاً جایز باشد که زمانی منعدم شده سپس در زمان دیگری همان موجود تحقق پیدا کند لازم می‌آید که عدم، بین شیء و خود شیء متخلّل شود و این، محال است زیرا این، مستلزم این است که شیء در دو زمان، موجود باشد در حالیکه عدم، بینشان متخلّل باشد.

۲- ایجاد مماثل شیء از جمیع جهات ابتداء محال است.

اگر اعاده شیء بعد از انعدامش جایز باشد لازم می‌آید که ایجاد مماثل همان شیء از جمیع جهات در ابتداء جایز باشد و این محال است.

اما (بیان) ملازمه، اینکه شیء اعاده شده به عینه و مماثل او از جمیع جهات از قبیل «مثالان» هستند و (این قاعده نیز نزد فلاسفه مسلم است که) امثال (یعنی اشیائی که مثل هم هستند) در چیزیکه جایز است و در چیزی که جایز نیست حکم واحد دارند (حُكْمُ الْأَمْثَالِ فِيمَا يَجُوزُ وَمَا لَا يَجُوزُ وَاحِدٌ).

پس اگر ایجاد شیء به عینه برای مرتبه دوم به نحو اعاده جایز باشد ایجاد همان شیء ابتداء نیز باید جایز باشد. (در حالیکه به اتفاق فلاسفه ایجاد همان شیء ابتداء بحکم عقل محال می‌باشد).

نجات - اشارات و تنبیها - منعلق المشرقین - عیون الحکمه - رساله فی معرفة النفس الناطقه و احوالها - رساله فی لا کسیر - القانون فی الطب - تعلیقات - التکت، و العود و... برای اطلاع بیشتر از حالات ابن سینا به کتابهای ریحانة الادب - لغت نامه دهخدا ماده ابوعلی سینا - دائرة المعارف اسلامیه جلد سوم ص ۱ تا ص ۱۰ و سایر کتب معتبر رجالی مراجعه نمایند (شارح).

اما دلیل محال بودن لازم (یعنی ایجاد مماثل شیء از جمیع جهات ابتداء) این است که اجتماع مثلین در وجود و در مقام تحقق، مستلزم عدم تمیز بین آندو است در حالیکه آن دو (بنابر فرض) دو امر متمایز از یکدیگر می‌باشند.

۳- «معاد» غیر «مبتداء» است.

قول به جواز اعاده عین معدوم ایجاب می‌کند که معاد (یعنی شیء اعاده شده) عین موجود «مبتداء» باشد زیرا فرض عینیت بین آندو اقتضاء می‌کند که معاد در ذات و (نیز) در جمیع خصوصیات مشخصه از جمله زمان، عین مبتداء باشد پس «معاد» به مبتداء برمی‌گردد و حیثیت اعاده عین حیثیت ابتداء می‌شود (و این نیز محال است زیرا از جمله مشخصات معاد، اعاده متأخر بودن زمان وجود آن می‌باشد و اگر معدوم به عینه برگردد و شیء مبتداء شود لازم می‌آید زمان متأخر نیز برگردد و بصورت شیء مبتداء در جمیع جهات ظاهر شود و این نیز عقلاً محال است)

۴- اگر اعاده معدوم به عینه جایز باشد در این صورت عدد عود (و اعاده یعنی برگشتن به موجود قبلی به عینه) در یک حد معینی متوقف نمی‌شود چه در صورت اعاده، فرض بین عود اول و دوم و سوم و... تا بی‌نهایت نیست چنانکه فرقی بین معاد و مبتداء نیست در حالیکه معین بودن تعداد عود از لوازم موجود متشخص می‌باشد.

جمعی از متکلمان بر اساس اینکه (انگاشتند که) معادی که شرایع آسمانی به آن قائل شده، همان اعاده معدوم به عینه می‌باشد معتقد به جواز اعاده معدوم به عینه شده‌اند.

و (بر این پندار خویش) چنین استدلال کرده‌اند که اگر اعاده معدوم به عینه محال باشد این محالیت (از سه صورت خارج نیست): یا به جهت ماهیت شیء است یا به جهت امر لازم ماهیت است و مسلماً محالیت اعاده معدوم به عینه به ملاحظه این دو جهت نیست زیرا اگر چنین بود که شیء از ابتداء موجود نمی‌گشت (زیرا جهت محالیت یعنی ماهیت شیء و لازم آن از ابتداء خلقت شیء موجود بود) و یا به جهت امر خارج از شیء و مفارقی آن می‌باشد (و چنین نیز هست) زیرا (در جای خود اثبات شده که) با زوال مفارق، امتناع و

محالیت نیز زایل می‌شود (پس امر مفارق از شیء نمی‌تواند دلیل محالیت اعاده معدوم به عینه باشد چون امر مفارق، زوال‌پذیر است و با زوال آن، محالیت نیز زایل می‌شود پس اعاده معدوم به عینه جایز است و محال نیست).

این استدلال مردود است به اینکه (جهت) امتناع اعاده معدوم به عینه از قبیل جهات سه‌گانه نامبرده نیست بلکه) بخاطر امر لازم وجود است نه به لحاظ ماهیت (و بدیهی است لازم وجود شیء همیشه با موجود همراه است و اگر لازم وجود شیء موجب محالیت اعاده به عینه باشد این در جمیع موارد موجود در هر حال موجب محالیت است پس اعاده معدوم به عینه در جمیع موارد عقلاً محال می‌باشد).

اما آنچه شرایع حقّه آسمانی در مورد معاد گفته‌اند این است که حشر و معاد عبارت است از انتقال از یک نشأت به نشأت دیگر و از یک عالم به عالم دیگری است نه ایجاد بعد از اعدام (پس اعدامی نیست تا معاد عبارت از ایجاد بعد از اعدام باشد و این با عقیده معاد که یکی از معتقدات اسلامی است منافاتی ندارد زیرا آنچه در معاد از لحاظ ثواب و عقاب و مؤاخذه و سؤال و... لازم است این است که این، همان باشد یعنی آنکه عملی را انجام داده و خوب یا بد بجزای آن برسد و اینطور نباشد که کسی عملی را انجام داده و جزای آنرا دیگر نبیند (لَا تَرَوْا زُرَّةَ وَزَرَ أُخْرَى).

و در تحقق این معنای کافی است که معتقد باشیم که انسانیت انسان به نفس او است نه به جسم و جسمانیت او و فرض اینکه طبق آیات کریمه و روایات معتبر نفسی که بامنیت و عینیت دنیائی مشخص است باقی است و او است که مورد ثواب و عقاب قرار می‌گیرد^(۱).

۱- منابع: اسفار ج ۱ ص ۳۵۰ - ۳۵۲ و ص ۲۳۹ و ص ۲۹۲ و ص ۲۹۴ و ص ۳۲۴ و ص ۳۲۸ حاشیه مرجوم

سبزواری بر اسفار ج ۱ ص ۳۵۳ - شوارق فصل اول مسأله شانزدهم ص ۶۶ - ص ۶۷ (شراح)

خلاصه درس پنجم:

عدم، بطلان محض است و شییئی ندارد پس در اعدام تمایزی نیست چون برای عدم ذاتی نیست.

آری با نسبت دادن عدم به وجود چه بسا حظی و بهره‌ای از وجود برای عدم پیدا می‌شود و بدنبال آن تمایز برای عدم پدید می‌آید مثل بینائی که متمایز می‌شود با عدم شنوائی و به این ملاحظه عقل علّیت و معلوئیت را به عدم نسبت می‌دهد به این نوع از عدم، عدم مضاف اطلاق می‌گردد. گاهی نیز عدم بهر قیدی که عدم را مقید سازد نسبت داده می‌شود مثل عدم ذاتی و عدم زمانی و عدم ازلی و غیر اینها، به این نوع از عدم، «عدم مقید» می‌گویند.

در عدم مضاف و عدم مقید چه بسا مفهوم عدم در ذهن تصور و برای آن مصداقی فرض می‌گردد سپس مفهوم عدم به آن نسبت داده یا مقید شده، در نتیجه مصداق آن نیز متمایز می‌شود و سپس بر این مصداق به حکمی که ثبوت فرضی مصداق ذهنی آنرا اقتضاء می‌کند مثل اعتبار عدم در قبال عدم و غیر این موارد از موارد نسبت داده می‌شود. در اعتبار عدم عدم، اشکالی ذکر شد و مرحوم صدرالمتألهین از این اشکال پاسخی داده است و مرحوم استاد علامه در متن درس آنرا توضیح داده است مراجعه کنید.

عین این اشکال در چند قضیه دیگر مثل قضیه: «الْمَعْدُومُ الْمَطْلُوقُ لَا يُخْبِرُ عَنْهُ» و قضیه «الْجُزْئِيُّ جُزْئِيٌّ» و قضیه «اجتماع نقیضین محال است» و قضیه: «شئی إما ثابت فی الّیهی اَوْ لا ثابت فیهِ» نیز وارد است و پاسخ آنها نیز همان پاسخی است که از اشکال اول، مرحوم مآصدا در اسفار بیان کرده است به متن درس مراجعه کنید.

هویت عینی هر موجودی در ظرف خارج و عیان عین وجود او است پس هیچ موجودی دو وجود ندارد وگرنه لازم می‌آید هویت عینی موجود در حالیکه واحد است متکثر باشد و آن نیز محال است، پس داشتن دو مثل برای وجود عقلاً محال است و ادعای تمایز

بین وجود اول و دوم نیز مردود است و علت محال بودن دو مثل برای وجود و ادعای تمایز بین آن دو در متن درس ذکر گردیده است.

و باز ادعای اینکه مُوجد، شیء را ایجاد سپس این شیء معدوم شده و در عین حال برای شخص آن شیء، صورت علمیه‌ای نزد موجد یا یکی از مبادی عالیه (مثل عقول و نفوس کلی و...) وجود داشته باشد و سپس موجد همان شیء معدوم را بر طبق آن صورت علمی دو مرتبه ایجاد کند این نیز مردود است زیرا عینیت و غیریت یکجا جمع نمی‌شوند به متن درس مراجعه نمائید.

همین مطلب بالا مراد فلاسفه‌ای است که معتقدند اعاده معدوم به عینه ممکن است. مرحوم شیخ‌الرئیس بوعلی سینا و فلاسفه دیگر برای اثبات محالیت آن دلائلی ارائه کرده‌اند و جمعی از متکلمان نیز بر اساس اینکه انگاشتند که معادی که شرایع آسمانی به آن قائل هستند از قبیل همان اعاده معدوم به عینه می‌باشد معتقد به جواز اعاده معدوم به عینه شده‌اند و لکن حق این است که مسأله اعاده معدوم به عینه با مسأله معاد و حشر و نشر که شرایع آسمانی به آن معتقدند از اساس با یکدیگر فرقی دارند زیرا معاد به معنای انتقال از یک نشأت به نشأت دیگر و از یک عالم به عالم دیگر است نه ایجاد بعد از عدم زیرا اعدامی نیست تا معاد عبارت از ایجاد بعد از اعدام باشد.

پس می‌توان ادعا کرد که اعاده معدوم بعینه بطور کلی عقلاً محال است به چند دلیل:

۱- تخلّل عدم بین شیء و نفس شیء محال است.

۲- ایجاد مماثل شیء از جمیع جهات ابتداء محال است.

۳- معاد غیر مُبتداء است.

۴- اگر اعاده معدوم به عینه جایز باشد در این صورت عدد عود و اعاده در یک حدّ

معینی متوقف نمی‌شود در حالیکه معین بودن عود از لوازم موجود متشخص می‌باشد. تفصیل این چهار دلیل در متن درس ذکر شده مراجعه نمائید.

پرسشها:

- ۱- چرا تمایزی بین اعدام نیست؟
- ۲- عدم مضاف و عدم مقید به چه معنا است؟ چگونه تمایز در این دو نوع از عدم متصور است؟
- ۳- در اعتبار عدم عدم، اشکالی وجود دارد آنرا بیان و پاسخ آنرا نیز ذکر نمائید.
- ۴- در قضیه: «الْمَعْدُومُ الْمَطْلُوقُ لَا يُخْبِرُ عَنْهُ» و قضیه: «الْجَزْئِيُّ جُزْئِيٌّ» و قضیه: «اجتماع نقیضین محال است» و قضیه: «الْشَّيْءُ إِمَّا تَابِتٌ فِي الدَّهْنِ أَوْ لَا تَابِتٌ فِيهِ» ایرادی وارد شده آن ایراد را بیان و پاسخ آنرا نیز ذکر نمائید.
- ۵- آیا عقلاً جایز است برای وجود دو مثل از جمیع جهات باشد؟ توضیح دهید.
- ۶- آیا ادعای تمایز بین وجود دوم و وجود اول بنابر فرض دو وجود برای یک موجود چگونه تصور می‌شود؟ و پاسخ آنرا نیز ذکر کنید.
- ۷- آیا این قول جایز است که موجد، شیء را ایجاد سپس شیء، معدوم شود و در عین حال برای شخص آن شیء، صورت علمیه‌ای نزد موجد وجود داشته باشد و سپس موجد همان شیء معدوم را بر طبق آن صورت علمیه دو مرتبه ایجاد کند یا نه در هر صورت چرا؟
- ۸- تخلخل عدم بین شیء و نفس شیء محال است یعنی چه؟ و این جمله می‌تواند دلیل اثبات چه مطلبی باشد؟
- ۹- بین مسأله: «محالیت ایجاد مماثل شیء از جمیع جهات» و مسأله: «محالیت اعاده معدوم به عینه» چه رابطه منطقی فلسفی وجود دارد آنرا توضیح دهید.
- ۱۰- مسأله «مُعَاد غَيْر مُبْتَدَأ است» یعنی چه؟ و چه مطلبی را اثبات می‌کند؟
- ۱۱- دلیل جمعی از متکلمین به جواز اعاده معدوم به عینه را ذکر کنید.

الْمَرْحَلَةُ الثَّانِيَّةُ

فِي الْوُجُودِ الْمُسْتَقِلِّ وَالرَّابِطِ

وَفِيهَا ثَلَاثَةُ فُصُولٍ:

الدَّرْسُ السَّادِسُ

(٦)

الفصل الأول

في انقسام الوجود إلى المستقل والرابط

يُقَسِّمُ الْمَوْجُودَ إِلَى مَا وَجُودُهُ فِي نَفْسِهِ - وَنَسْبِهِ الوجودَ الْمُسْتَقِلَّ وَالْمَحْمُولَ أَوْ النَّفْسَ - وَمَا وَجُودُهُ فِي غَيْرِهِ - وَنَسْبِهِ الوجودَ الرَّابِطَ - وَذَلِكَ أَنَّ هُنَاكَ قَضَائًا خَارِجِيَّةً تَنْطَبِقُ بِمَوْضُوعَاتِهَا وَتَحْمُولَاتِهَا عَلَى الْخَارِجِ، نَقُولُ: «زَيْدٌ قَائِمٌ» وَ«الْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ» مَثَلًا، وَ أَيْضًا مُرَكَّبَاتٌ تَفِيدُ مَأْخُودَهُ مِنْ هَذِهِ الْقَضَائَا، كَقِيَامِ زَيْدٍ وَضِحْكِ الْإِنْسَانِ، يَجِدُ فِيهَا بَيْنَ أَطْرَافِهَا مِنَ الْأَمْرِ الَّذِي نُسَمِّيهِ نِسْبَةً وَرَبْطًا مَا لَا يَجِدُهُ فِي الْمَوْضُوعِ وَحْدَهُ وَلَا فِي الْمَحْمُولِ وَحْدَهُ وَلَا بَيْنَ الْمَوْضُوعِ وَغَيْرِ الْمَحْمُولِ وَلَا بَيْنَ الْمَحْمُولِ وَغَيْرِ الْمَوْضُوعِ، فَهُنَاكَ أَمْرٌ مَوْجُودٌ وَرَاءَ الْمَوْضُوعِ وَالْمَحْمُولِ.

وَلَيْسَ مُنْفَصِلُ الذَّاتِ عَنِ الطَّرَفَيْنِ بَحِثٌ يَكُونُ ثَالِثُهَا وَمُفَارَقًا لَهَا كَمُفَارَقَةِ أَحَدِهَا الْآخَرَ وَالْإِحْتَاجُ إِلَى رَابِطٍ يَرْبِطُ بِالْمَوْضُوعِ وَرَابِطٍ آخَرَ يَرْبِطُهُ بِالْمَحْمُولِ، فَكَانَ الْمَقْرُوضُ ثَلَاثَةً ثَمَنَةً وَاحْتِاجَ الثَّمَنَةِ إِلَى أَرْبَعَةِ رَوَابِطٍ آخَرَ وَصَارَتْ تِسْعَةً وَهَلَمْ جَزَأً، فَتَسْلَسَلُ أَجْزَاءُ الْقَضِيَّةِ وَالْمُرَكَّبِ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ وَهِيَ مُحْصُورَةٌ بَيْنَ حَاصِرَيْنِ، هَذَا عَمَلٌ، فَهَوَّاذُنْ مَوْجُودٌ فِي الطَّرَفَيْنِ قَائِمٌ بِهِمَا بِمَعْنَى مَا لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهُمَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ عَيْنَهُمَا أَوْ جُزْءًا مِنْهُمَا بِخِلَافِهِ، ثَبَّتَ أَنَّ مِنَ الْمَوْجُودِ مَا وَجُودُهُ فِي نَفْسِهِ وَهُوَ الْمُسْتَقِلُّ وَمِنْهُ مَا وَجُودُهُ فِي

غَيْرِهِ وَهُوَ الرَّابِطُ.

وَقَدْ ظَهَرَ مَا تَقَدَّمَ أَنَّ مَعْنَى تَوَسُّطِ النِّسْبَةِ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ كَوْنُ وَجُودِهَا قَائِمًا بِالطَّرَفَيْنِ رَابِطًا بَيْنَهُمَا.

وَيَنْفَرِعُ عَلَيْهِ أُمُورٌ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ الرِّوْعَاءَ الَّذِي يَتَحَقَّقُ فِيهِ الرُّجُودُ الرَّابِطُ هُوَ الرِّوْعَاءُ الَّذِي يَسْتَحَقُّ فِيهِ وَجُودَ طَرَفَيْهِ، سَوَاءٌ كَانَ الرِّوْعَاءُ الْمَذْكُورُ هُوَ الْخَارِجُ أَوْ الدَّخْلُ. وَذَلِكَ لِمَا فِي طَبَاعِ الرُّجُودِ الرَّابِطِ مِنْ كَوْنِهِ غَيْرِ خَارِجٍ مِنْ وَجُودِ طَرَفَيْهِ، فَوَعَاءُ وَجُودِ كُلِّ مِثْلِهَا هُوَ بَعِيْنُهُ وَعَاءُ وَجُودِهِ، فَالنِّسْبَةُ الْخَارِجِيَّةُ إِنَّمَا تَتَحَقَّقُ بَيْنَ طَرَفَيْنِ خَارِجِيَيْنِ، وَالنِّسْبَةُ الدَّخْلِيَّةُ إِنَّمَا بَيْنَ طَرَفَيْنِ دَخْلِيَيْنِ. وَالضَّابِطُ أَنَّ وَجُودَ الطَّرَفَيْنِ مُسَاوٍ لَوْجُودِ النِّسْبَةِ الدَّائِرَةِ بَيْنَهُمَا وَبِالْعَكْسِ.

الثَّانِي: أَنَّ تَحَقُّقَ الرُّجُودِ الرَّابِطِ بَيْنَ طَرَفَيْنِ يُوجِبُ نَحْوًا مِنَ الْإِتِّحَادِ الْوُجُودِيِّ بَيْنَهُمَا. وَذَلِكَ لِمَا أَنَّهُ مَتَحَقِّقٌ فِيهِمَا غَيْرُ مُتَمَيِّزِ الذَّاتِ مِثْلُهَا وَلَا خَارِجٍ مِثْلُهَا. فَوَحْدَتُهُ الشَّخْصِيَّةُ تَقْضِي بِنَحْوٍ مِنَ الْإِتِّحَادِ بَيْنَهُمَا، سَوَاءٌ كَانَ هُنَاكَ حَلٌّ كَمَا فِي الْقَضَايَا أَوْ لَمْ يَكُنْ كَغَيْرِهَا مِنَ الْمَوْكِبَاتِ. فَجَمِيعُ هَذِهِ الْمَوَارِدِ لَا يَحْتَلُونَ مِنْ ضَرْبٍ مِنَ الْإِتِّحَادِ.

الثَّالِثُ: أَنَّ الْقَضَايَا الْمُشْتَمِلَةَ عَلَى الْحَمَلِ الْأَوَّلِيِّ، كَقَوْلِنَا: الْإِنْسَانُ إِنْسَانٌ، لَا رَابِطَ فِيهَا إِلَّا بِحَسَبِ الْأَعْتِبَارِ الدَّهْنِيِّ فَقَطْ. وَكَذَا الْهَلِيَاتِ الْبَسِيطَةِ، كَقَوْلِنَا: الْإِنْسَانُ مَوْجُودٌ، إِذَا لَا مَعْنَى لِيَتَحَقَّقَ النِّسْبَةُ الرَّابِطَةُ بَيْنَ الشَّيْءِ وَنَفْسِهِ.

الرَّابِعُ: أَنَّ الْعَدَمَ لَا يَتَحَقَّقُ مِنْهُ رَابِطٌ، إِذَا لَا شَيْئَةٌ لَهُ وَلَا تَمَيُّزٌ فِيهِ. وَلَا زَمَهُ أَنَّ الْقَضَايَا الْمُوجِبَةَ الَّتِي أَخَذَ طَرَفَيْهَا أَوْ كِلَاهُمَا الْعَدَمَ، كَقَوْلِنَا: «رَيْدٌ مَعْدُومٌ» وَ«شَرِيكُ الْبَارِي مَعْدُومٌ» لَا عَدَمَ رَابِطَ فِيهَا، إِذَا لَا مَعْنَى لِقِيَامِ عَدَمٍ بِعَدَمَيْنِ أَوْ بِوُجُودٍ وَعَدَمٍ وَلَا شَيْئَةٌ لَهُ وَلَا تَمَيُّزٌ أَلَلَّهُمْ إِلَّا بِحَسَبِ الْأَعْتِبَارِ الدَّهْنِيِّ.

وَنَظِيرُهَا الْقَضَايَا السَّالِبَةُ، كَقَوْلِنَا: لَيْسَ الْإِنْسَانُ بِحَجَرٍ، فَلَا عَدَمَ رَابِطَ فِيهَا إِلَّا بِحَسَبِ الْأَعْتِبَارِ الدَّهْنِيِّ.

الخَامِسُ: أَنَّ الرُّجُودَاتِ الرَّابِطَةَ لِأَمَانِيَّةٍ هِيَ، لِأَنَّ الْمُهَلِّيَاتِ هِيَ الْمَقُولَةُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ، فَهِيَ مُسْتَقَلَّةٌ بِالْمَقْهُومِيَّةِ وَالرُّجُودَاتِ الرَّابِطَةَ لِأَمْفُومٍ هِيَ مُسْتَقَلَّةٌ بِالْمَقْهُومِيَّةِ.

الفصل الثاني

في كيفية اختلاف الوجود الرباط والمستقل

هل الاختلاف بين الوجود المستقل والرباط اختلاف نوعي أولاً بمعنى أن الوجود الرباط هو ذو معنى تعلقي هل يجوز أن يسليح عن هذا الشأن فيعود معنى مستقلاً يتوجهه الإلتفات إليه مستقلاً بعد ما كان ذا معنى حرفي أو لا يجوز؟

الحق هو الثاني، لما سيأتي في أبحاث القلة والمعلول أن حاجة المعلول إلى العلة مستترة في ذاته، ولازم ذلك أن يكون عين الحاجة قائم الذات بوجود العلة لاستقلال له دونها بوجوه. ومقتضى ذلك أن يكون وجود كل معلول سواء كان جوهراً أو عرضاً، موجوداً في نفسه رابطاً بالنظر إلى علته، وإن كان بالنظر إلى نفسه وبمقايسته بعضه إلى بعض جوهراً أو عرضاً موجوداً في نفسه.

فنقرر أن اختلاف الوجود الرباط والمستقل ليس اختلافًا نوعيًا بأن لا يقبل المفهوم غير المستقل الذي ينتزع من الرباط المتبدل إلى المفهوم المستقل المنتزع من المستقل. ويتفرع على ما تقدم أمور:

الأول: أن المفهوم في استقلاله بالمفهرمية وعدم استقلاله تابع لوجوده الذي ينتزع منه وليس له من نفسه إلا الإبهام. فحدره الجواهر والأعراض ماهيات جوهريّة وعرضيّة بقياس بعضها إلى بعض وبالنظر إلى أنفسها. وروابط وجودية بقياسها إلى المبدأ الأول تبارك وتعالى وهي في أنفسها مع قطع النظر عن وجودها لأستقلّة ولا رابطة.

الثاني: أن من الوجودات الرابطة ما يقوم بطرف واحد كوجود المعلول بالقياس إلى

عَلَيْهِ، كَمَا أَنَّ مِنْهَا مَا يَقُومُ بِطَرَفَيْنِ كَوْجُودَاتٍ سَائِرِ النَّسَبِ وَالْإِضَافَاتِ.
الثَّالِثُ: أَنَّ نَشْأَةَ الْوُجُودِ لَا تَتَضَمَّنُ إِلَّا وُجُوداً وَاحِداً مُسْتَقِلاً هُوَ الْوَاجِبُ غَرَامَتُهُ وَ
 الْبَاقِي رَوَابِطُ وَنَسَبٌ وَإِضَافَاتٌ.

الفصل الثالث

فِي انْقِسَامِ الوجودِ فِي نَفْسِهِ إِلَى مَا لِنَفْسِهِ وَمَا لِبَعْدِهِ

يُنْقَسِمُ الوجودُ إِلَى نَفْسِهِ إِلَى مَا وجودُهُ لِنَفْسِهِ وَمَا وجودُهُ لِبَعْدِهِ. وَالْمُرَادُ بِكَوْنِ وجودِ الشَّيْءِ لِبَعْدِهِ أَنْ يَكُونَ وجودُهُ فِي نَفْسِهِ - وَالوجودُ الَّذِي يَطْرُدُ عَنْ ماهِيَةِ الْعَدَمِ - هُوَ يَعْنِيهِ طَارِداً لِلْعَدَمِ عَنْ شَيْءٍ آخَرَ، لِأَلْعَدَمِ ماهِيَةِ ذَلِكَ الشَّيْءِ الْآخَرِ وَذَاتِهِ وَإِلَّا كَانَتْ لِموجود واحدٍ ماهِيَتَانِ وَهُوَ مُحَالٌ، بَلْ لِعَدَمِ زَائِدٍ عَلَى ماهِيَةِ وَذَاتِهِ لَهُ نَوْعٌ مِنَ الْمُقَارِنَةِ لَهُ كَالْعِلْمِ الَّذِي يَطْرُدُ بِوجودِهِ الْعَدَمَ عَنْ ماهِيَةِ نَفْسِهِ، وَهُوَ يَعْنِيهِ يَطْرُدُ الْجَهْلَ الَّذِي هُوَ عَدَمٌ مَا عَنْ مَوْضِعِهِ.

وَالْحُجَّةُ عَلَى تَحَقُّقِ هَذَا الْقِسْمِ، أَعْنَى الوجودِ لِبَعْدِهِ، وجودَاتُ الْأَعْرَاضِ، فَإِنَّ كُلَّاً مِنْهَا كَمَا يَطْرُدُ عَنْ ماهِيَةِ نَفْسِهِ الْعَدَمَ يَطْرُدُ عَنْ مَوْضِعِهِ عَدَمًا مَا زَائِدًا عَلَى ذَاتِهِ. وَكَذَلِكَ الصُّورُ النَّوَاعِيَةُ الْمُنْطَبِعَةُ، فَإِنَّ لَهَا نَوْعَ حُصُولِ لِمَوَادِّهَا تَطْرُدُ بِهِ عَنْ مَوَادِّهَا لِأَعَدَمِ ذَاتِهَا بَلْ نَقْصًا جَوْهَرِيًّا تَكْمَلُ بِطَرْدِهِ، وَهُوَ الْمُرَادُ بِكَوْنِ وجودِ الشَّيْءِ لِبَعْدِهِ وَنَاعَتًا.

وَيُقَالُ لَهُ مَا كَانَ وجودُهُ طَارِداً لِلْعَدَمِ عَنْ ماهِيَةِ نَفْسِهِ فَحَسَبُ وَهُوَ الوجودُ لِنَفْسِهِ كَالأنواعِ الثَّامَةِ الْجَوْهَرِيَّةِ كَالإنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَغَيْرِهَا.

فَنَقَرُ أَنَّ الوجودَ فِي نَفْسِهِ يُنْقَسِمُ إِلَى مَا وجودُهُ لِنَفْسِهِ وَمَا وجودُهُ لِبَعْدِهِ، وَذَلِكَ هُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَيَتَبَيَّنُ بِمَا قَرَأْنَا وجودَ الْأَعْرَاضِ مِنْ شُؤْنِ وجودِ الْجَوَاهِرِ الَّتِي هِيَ مَوْضُوعَاتُهَا، وَكَذَلِكَ وجودَ الصُّورِ الْمُنْطَبِعَةِ غَيْرُ مَبَايِنَةٍ لِموجودِ مَوَادِّهَا.

وَيَقْبَلُ بِهِ أَيْضاً أَنَّ الْمَفَاهِيمَ الْمُتَنَزَّعَةَ عَنِ الوجودَاتِ التَّاسِعَةِ الَّتِي هِيَ أَوْصَافُ
 لِمَوْضُوعَاتِهَا لَيْسَتْ بِأَهْيَاطٍ لَهَا وَلَا لِمَوْضُوعَاتِهَا. وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَفْهُومَ الْمُتَنَزَّعَ عَنِ وُجُودِهَا
 يَكُونُ مَاهِيَةً لَهُ إِذَا كَانَ الوجودُ الْمُتَنَزَّعُ عَنْهُ يَطْرُدُ عَنْ نَفْسِهِ الْعَدَمَ، وَالوجودُ التَّاسِعُ يَطْرُدُ
 الْعَدَمَ لِأَنَّ نَفْسَ الْمَفْهُومِ الْمُتَنَزَّعُ عَنْهُ. مَثَلًا وُجُودُ السَّوَادِ فِي نَفْسِهِ يَطْرُدُ الْعَدَمَ عَنْ نَفْسِ
 السَّوَادِ، فَالسَّوَادُ مَاهِيَةٌ. وَأَمَّا هَذَا الوجودُ مِنْ حَيْثُ جَعَلَهُ الْجِسْمُ أَسْوَدَ فَلَيْسَ يَطْرُدُ عَدَمًا
 لَا عَنْ السَّوَادِ فِي نَفْسِهِ وَلَا عَنْ مَاهِيَةِ الْجِسْمِ الْمُتَعَوِّثِ بِهِ، بَلْ عَنْ صِفَةٍ يَتَصَيَّفُ بِهَا الْجِسْمُ
 خَارِجَةً عَنْ ذَاتِهِ.

درس ششم^۳

(۶)

فصل اول

انقسام وجود به وجود مستقل و رابط^(۱)

موجود به دو قسم منقسم می‌شود:

- ۱- موجودی که وجودش «فی‌نفسه» است (ما وجوده فی نفسه) و این قسم را «وجود مستقل و محمول» و یا «وجود نفسی» می‌نامیم (جواهر و اعراض از این قبیل‌اند)
- ۲- موجودی که وجود آن فی‌غیره یعنی در غیر خود می‌باشد (ما وجوده فی غیره) و آنرا «وجود رابط» می‌نامیم.

توضیح این دو قسم اینکه: (در ظرف خارج و نفس الامر) قضایای خارجی وجود دارند که با موضوع‌ها و محمول‌های خود بر خارج منطبق می‌شوند مثل این قول: «زید ایستاده است» و انسان خندان است» (که هم موضوع و هم محمول آن در خارج وجود دارند) و نیز مرکبات تقییدی موجودند که از این قضایای خارجی اخذ شده‌اند مثل 'ایستادن زید و خندیدن او. در (رابطه با طرفین) این قضایای خارجی و مرکبات تقییدی (شی‌ای و) امری وجود دارد که (قائم به طرفین بوده) ما آنرا (در تمام قضایا) نسبت و ربط می‌نامیم (مثل ایستادن زید

۱. منابع: اسفار ج ۱ ص ۷۹ - ص ۸۲ و ج ۱ ص ۲۲۷ - ص ۳۳۰ (م. ح.)

و خندیدن او) و این نسبت و ربط بین موضوع و محمول را در این دو قضیه، نه در موضوع تنها (مثل زید) می‌یابیم و نه در محمول تنها (مثل ایستاده) و نه بین موضوع و غیر محمول (یعنی این موضوع مثل زید که به آن نسبت داده شد باشد غیر ایستاده از محمول‌ها) و نه بین محمول و غیر موضوع (این قضیه مثل ایستاده که نسبت به غیر زید داده شده باشد).
در اینجا و رای موضوع و محمول (در هر قصیه‌ای) 'مری وجود دارد' (که آنرا وجود رابط می‌نامیم).

(بدیهی است که) ذات امر موجود بین طرفین (یعنی وجود رابط) جدا از طرفین نیست بطوریکه امر سوّم (مستقلی) محسوب شود و جدا و مفارق از طرفین باشد مثل مستقل بودن طرفین (موضوع و محمول از یکدیگر) و در غیر این صورت (یعنی اگر امر موجود بین طرفین موضوع و محمول در یک قضیه جدا از طرفین باشد) به رابطی نیاز پیدا می‌کند که آنرا به موضوع مربوط کند (و نیز نیاز پیدا می‌کند) به رابط دیگر که آنرا به محمول مربوط کند پس مفروض (در هر قضیه) که سه تا است (موضوع، محمول، وجود رابط) پنج تا می‌شود (موضوع - محمول - وجود رابط و دو رابط دیگر که یکی از آندو با موضوع و دیگری با محمول مربوط می‌شود) و پنج تا نیز نیازمند چهار رابط دیگر است و در نتیجه (اجزاء قضیه) می‌شود نه‌تا (به این ترتیب: موضوع - محمول - وجود رابط بین موضوع و محمول و دو رابط دیگر یکی از آندو با موضوع و دیگری با محمول مربوط می‌شود و این دو رابط نیز نیاز پیدا می‌کنند هر کدام با موضوع و هم با محمول مربوط شود و از اینجا چهار رابط دیگر پدید می‌آید و در نتیجه اجزای قضیه به نه‌تا می‌رسد) و همین طور اجزای قضیه یا مرکّب به بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌کند در حالیکه قضیه، محصور بین حاصرین بود (یعنی قضیه جز دو جزء اصلی موضوع و محمول نداشت) و این (یعنی تسلسل و عدم انحصار اجزای قضیه به موضوع و محمول) محال است. پس در این صورت وجود رابطی موجود هست که در طرفین قرار دارد و قائم به طرفین است به این معنا که وجود رابط، خارج از طرفین نیست و در عین حال عین طرفین یا جزء طرفین و یا عین یکی از طرفین یا جزء یکی از طرفین (موضوع و محمول) و هم چنین امر جدا از آندو نیز نمی‌باشد. و با وجود این، دو طرف قضیه که وجود رابط در آندو است غیر

وجود رابط بوده مخالف با آن می‌باشند.

از اینجا ثابت می‌شود که موجود دو گونه است: موجودی که وجودش در خودش می‌باشد و او، وجود مستقل است و موجودی که وجودش در غیر خودش است و این، وجود رابط می‌باشد.

از مطالب گذشته (این نکته) ظاهر می‌شود که معنای اینکه نسبت، بین طرفین (موضوع و محمول) واسطه است این است که وجود نسبت قائم به طرفین بوده، رابط بین آن دو می‌باشد.

چند نتیجه:

چند امر بر مطلب بالا متفرغ می‌شود:

نتیجه اول: اینکه ظرفی که وجود رابط در آن ظرف متحقق است همان ظرفی است که طرفین (قضیه یعنی موضوع و محمول) در آن وجود دارند خواه این ظرف، ظرف خارج باشد یا ظرف ذهن

شر این را باید در طبیعت «وجود رابط» جستجو کرد زیرا وجود رابط، وجود خارج از وجود طرفین نیست پس ظرف هر یک از طرفین به عینه همان ظرف «وجود رابط» است پس نسبت خارجی (که خود یک نوع از وجود رابط محسوب می‌شود) تنها بین ظرفی که هر دو در خارج هستند تحقق پیدا می‌کند و نسبت ذهنی (نیز که یک نوع از وجود رابط به شمار می‌آید) تنها بین طرفین که هر دو در ذهن هستند محقق می‌شود.

و (به طور کلی) ضابط این است که وجود طرفین (در قضیه خارجی یا ذهنی) با وجود نسبیتی که دائر بین طرفین قضیه بوده (و قائم بر آن دو می‌باشد) سنخیت دارند (یعنی اگر قضیه از ارباب قضیه خارجی بوده، ظرف آن خارج باشد ظرف نسبت نیز خارج است و اگر قضیه از قبیل قضیه ذهنی بوده، ظرف آن ذهن باشد ظرف تحقق نسبت نیز در این قضیه ذهن است) و به عکس (یعنی نسبیتی که بین دو طرف قضیه: موضوع و محمول وجود دارد با وجود دو ظرف قضیه در تحقق خارجی و ذهنی مسانخ می‌باشند).

اتحاد وجودی بین وجود رابط و طرفین

نتیجۀ دوم: اینکه تحقق وجود رابط بین طرفین (قضیه) ایجاب می‌کند که یک نحو اتحادی بین وجود رابط و دو طرف قضیه باشد و این اتحاد از این جهت است که وجود رابط در دو طرف (قضیه یا مرکب) محقق است و در عین حال ذات وجود رابط از طرفین قضیه متمیز نبوده، خارج از آندو نمی‌باشد (پس وحدت شخصی بین وجود رابط و وجود طرفین برقرار است) این وحدت شخصی 'قضای یک نوع اتحادی بین آندو می‌نماید خواه در آنجا حملی وجود داشته باشد چنانکه در قضایا چنین است یا حملی در میان نباشد مثل غیر قضایا از مرکبات ولی بهر حال همه این موارد از یک نوع اتحادی (بین نسبت و وجود رابط با وجود طرفین) خالی نیستند.

نتیجۀ سوم: قضایای حمل اولی و هلیات بسیط، از وجود رابط خالی هستند.

قضایائی که مشتمل بر حمل اولی (ذاتی) باشند (حمل اولی، حملی است که موضوع و محمول آن از لحاظ معنا و تحقق خارجی و صدق متحد باشند) مثل این قضیه: «انسان، انسان است»، در مثال این قضیه رابطی نیست جز به حسب اعتبار ذهنی (یعنی ذهن در مقام تعقل این نوع از قضایا رابطی بین موضوع و محمول آن اعتبار و فرض می‌کند).

و عین این گفتار در «هلیات بسیط» است (هلیات بسیط، قضایائی هستند که سؤال از آنها وجود شیء بوده و محمول آن موجود می‌باشد) مثل این قضیه: «انسان، موجود است». در این گونه قضایا نیز رابطی وجود ندارد (جز به حسب اعتبار ذهنی) زیرا تحقق نسبت، نسبتی که رابط باشد بین شیء (که موضوع است مثل انسان در قضیه «انسان موجود است») و بین خود شیء (که محمول است به حسب عقل مثل موجود که مراد همان انسان است) معنای محضی ندارد^(۱).

نتیجۀ چهارم: رابط در عدم محقق نمی‌شود زیرا برای عدم شبنیتی نیست و نه برای آن تمیزی است (تا نسبتی و رابطی از عدم تصور شود).

۱- منابع: اسفار ج ۱ ص ۳۶۵ - ص ۲۷۲ و ص ۷۵ - داشیه مرحوم استاد بر اسفار ج ۱ ص ۳۶۶. (ش. ا. ح.)

لازمه این گفتار این است که در قضایای موجه‌ای که یکی از طرفین آنها یا هر دو، عدم باشد مثل این دو قضیه: «زید معدوم است» (تنها یک طرف قضیه یعنی محمول آن عدم است نه موضوع) و «شریک الباری معدوم است» (طرفین این قضیه: «زید معدوم است» هر دو عدمی است) در این دو قضیه، عدمی که رابط باشد وجود ندارد زیرا معنا ندارد عدم به دو عدم (در قضیه شریک‌الباری معدوم است) یا به وجود و عدم (در قضیه: زید معدوم است) قائم باشد برای اینکه (چنانکه گفتیم که) عدم نه شیئی دارد نه تمیزی مگر اینکه وجود رابط را در این قضایا به حسب اعتبار ذهنی (و عقلی) تصور کنیم که مانعی ندارد (و آن نیز از فرض کلام ما خارج است).

نظیر قضایای موجه، قضایای سالبه هستند مثل این قضیه: «لیس الانسان به حجر»، «هیچ انسانی سنگ نیست» که در این قضیه عدمی که رابط بین طرفین باشد وجود ندارد جز به حسب اعتبار ذهنی.

نتیجه پنجم: وجودهای رابطی ماهیت ندارند.

وجودهایی که نحوه وجودشان «وجود رابطی» است (مثل نسب قضایا و...) ماهیتی ندارند زیرا ماهیات، اشیائی هستند که در پاسخ سؤال به ما هو؟ گفته می‌شوند و ماهیات در این صورت مفاهیم مستقلی هستند و (بدیهی است که) وجودهایی که سنخ وجودشان رابطی است نمی‌توانند مفهوم مستقلی داشته باشند. پس وجودهای رابطی ماهیتی ندارند.

فصل دوم

در کیفیت اختلاف وجود رابط و مستقل

آیا اختلاف بین وجود مستقل و وجود رابط اختلاف نوعی است یا نه؟

به این معنا که «وجود رابط» که دارای معنای تعلقی است (یعنی ذاتش عین تعلق به دو طرف قضیه است) آیا جایز است که از آن حالت ذاتی خود منسلخ شود و در نتیجه به معنای مستقلی برگردد به این نحو که وجود رابط (که معنی حرفی دارد) بعد از التفات به او و لحاظ ذهنی به وجود استقلالی برگردد و دیگر آن معنای حرفی را که داشت نداشته باشد یا جایز نیست؟

حقی این است که شقّ دوم (یعنی عدم جواز انسلاخ وجود رابط از حالت ذاتی خود که همان تعلق به دو طرف قضیه است و همان معنای حرفی بودن و عدم استقلال در معنا) صحیح است زیرا در بحث‌های علت و معلول بزودی خواهد آمد که منشاء نیاز معلول به علت در ذات معلول (و نحوه وجودی آن) قرار دارد.

لازمه این گفتار این است که معلول عین نیاز و حاجت به علت و ذاتش قائم به وجود علت است و برای معلول بدون علت هیچ وجه استقلالی نیست.

مقتضای این لازم (نیز) این است که هر معلولی خواه جوهر یا عرض فی نفسه (و به ملاحظه ذاتش موجود باشد و به ملاحظه علت خویش حیثیت و جنبه رابطی (و تعلقی) داشته باشد گرچه هر معلولی به ملاحظه ذات خودش و با مقایسه بعض معلول با بعض دیگر از قبیل جوهر یا عرض بوده، موجود فی نفسه می‌باشد.

از مطالب بالا می‌توان نتیجه گرفت که اختلاف «وجود رابط» و «وجود مستقل» اختلاف نوعی نیست به این ترتیب که مفهوم غیر مستقلی که از وجود رابط انتزاع می‌شود قبول نمی‌کند که متبذل شود به مفهوم مستقلی که از وجود مستقل انتزاع می‌گردد.

چند نتیجه:

اول: اینکه هر مفهومی در استقلالش در مفهوم بودن و عدم استقلالش تابع (نحوه) وجودی است که مفهوم از آن انتزاع می‌شود (و بدیهی است که) مفهوم به ملاحظه دانش جز ابهام، چیز دیگری نیست پس حدود جوهر و اعراض با قیاس بعضی با بعض دیگر و به ملاحظه خودشان، ماهیت‌های جوهری و غرضی هستند و با مقایسه به مبدا اول (تبارک و تعالی) رابط‌های وجودی هستند و آنها به ملاحظه دانشان قطع نظر از وجودشان نه مستقل‌اند و نه جنبه رابطی دارند.

دوم: اینکه بعضی از وجودهای رابطی تنها به یک طرف قائم هستند مثل وجود معلول با مقایسه به علتش چنانکه برخی دیگر از آنها قائم به دو طرف می‌باشند مثل وجودهای سایر نسب و اضافات (در قضایا و مرکبات تقییدی).

سوم: اینکه عالم وجود و نشأت هستی (در سلسله موجودات) تنها متضمن وجود واحد مستقلی است و آن، واجب‌الوجود است و باقی موجودها همه از قبیل روابط و نسب و اضافات می‌باشند (یعنی استقلالی از خود ندارند و مثل حروف، معنای تملقی دارند و کاملاً وابسته به مبتداء فیض اعلی بوده، با کسب فیض وجود از واجب‌الوجود موجود هستند).

فصل سوم

انقسام وجود فی نفسه بدو قسم: وجود لنفسه و غیره

موجوداتی که فی نفسه (یعنی به ملاحظه ذاتشان) وجود دارند بدو قسم تقسیم می‌شوند:

۱- آنچه وجودش فی نفسه برای خودش است (ما وُجِدَ وَجُودُهُ لِنَفْسِهِ مثل انسان و اسب و غیر ایندو).

۲- آنچه وجودش برای غیر (و در غیر) تحقق پیدا می‌کند (ما وُجِدَ وَجُودُهُ لِبَئِزٍ مثل سفیدی و سیاهی و غیر ایندو از غرض‌های موجود در خارج).

(توضیح اینکه در هر دو قسم، معنای «تحقق شیء فی نفسه» مشترک می‌باشد و تنها فرق بین ایندو در این است که در اولی (یعنی در موجودهای جوهری) تحقق «فی نفسه» برای خودش هست نه برای غیر ولی در دومی (یعنی در موجودهای غرضی) تحقق «فی نفسه» برای غیر است (مثل عرض‌ها از قبیل سفیدی و سیاهی و...).

و مراد از اینکه وجودش برای غیر است (و در غیر تحقق پیدا می‌کند - قسم دوم) این است که وجود او فی نفسه که عبارت از طرد عدم از ماهیتش می‌باشد این، به عینه عدم را از شیء دیگر (نیز) طرد می‌کند (پس سفیدی مثلاً دو عمل انجام می‌دهد: اول اینکه با تحقق سفیدی و وجود آن، عدم را از ماهیت خودش طرد می‌کند و دیگر اینکه از کتاب نیز که موضوعش می‌باشد عدم سفیدی را طرد کرده، کتاب را متصف به سفیدی می‌کند).

این طرد از این جهت نیست که ماهیت شیء دیگر (مثل کتاب در مثال سفیدی برای

کتاب و ذات او) معدوم است (و سفیدی با آمدن خودش ماهیت کتاب را ایجاد و آنرا از عدم به وجود آورده باشد) وگرنه لازم می‌آید که موجود واحد (مثل کتاب) دو ماهیت داشته باشد (زیرا شیء دیگر مثل کتاب برای خودش ماهیت دارد چون موجود است و ماهیت دوم نیز بنابر فرض از ناحیه طرد عدم از ماهیت شیء دیگر یعنی اثبات ماهیت دیگر برای شیء دیگر مثل کتاب پیدا می‌شود و در نتیجه کتاب دارای دو ماهیت می‌باشد) و این نیز محال است. بلکه به جهت عدمی است که زاید بر ماهیت و ذاتش می‌باشد بطوریکه این عدم یک نوع مفارقت (در تحقق) با خود شیء پیدا می‌کند مثل علم که به وجودش عدم را از ماهیت خودش طرد می‌کند.

(پس علم، دو عمل انجام می‌دهد: اول اینکه به ماهیت خود با وجودش تحقق می‌دهد یعنی عدم را از ماهیت خود طرد می‌کند و دوم اینکه از موضوعش مثل زید و عمرو و بکر جهل را که یک نوع عدم است طرد می‌کند به این ترتیب این افراد متصف به علم می‌گردند).

دلیل بر تحقق قسم دوم (الوجود لغيره) وجود اعراض (مثل رنگها و وزن اشیاء و غیر اینها) است زیرا هر یک از اعراض همانطور که عدم را از ماهیت خودش سلب و طرد می‌کند همانگونه نیز عدم را (با تحقق خود در موضوعش و برای موضوعش) از موضوع خود طرد می‌کند عدمی که زاید بر ذاتش می‌باشد (هر نوع عدمی که می‌خواهد باشد). و همچنین است صور نوعی منطبق زیرا برای اینها یک نوع حصولی است در رابطه با مواد خویش (و برای مواد خویش).

این صور با این نوع حصول و تحقق در ظرف وجود مواد خویش هرگز عدم را از ذات مواد طرد نمی‌کند بلکه طرد می‌کند نقص جوهری را از مواد و مواد (همراه صور نوعی و بواسطه آنها) با این طرد تکمیل می‌شود و این است مراد از این عبارت «كَوْنُ وَجُودِ الشَّيْءِ لِغَيْرِهِ وَ نَاعَتًا» و مقابل این قسم، قسم اول است که وجود شیء عدم را تنها از ماهیت خود شیء طرد می‌کند (و این، از این عبارت مراد است: «مَا كَانَ وَجُودُهُ طَارِئًا بَلْقَدَمِ غَنِ مَاهِيَّتِهِ نَفْسِهِ فَخَسْبُ وَ هُوَ الْوُجُودُ لِنَفْسِهِ» مثل انواع تام جوهری از قبیل انسان و اسب و غیر ایندو.

از مطالب بالا نتایج زیر را می‌گیریم:

اَوَّل: اینکه وجود فی نفسه به دو قسم، منقسم می‌گردد: «ما وُجُوْدُهُ لِنَفْسِهِ و ما وُجُوْدُهُ لْغَيْرِهِ» و اثبات این، مطلوب ما در این فصل بود.

دَوِّم: اینکه وجود اعراض از شؤون وجود جواهر که موضوع اعراض هستند محسوب می‌شود (چون نحوه وجودی آنها وجود نعتی و وجو غیر مستقل می‌باشد).
و همچنین وجود صور منطبع با وجود مواد خویش مباین نیستند.

سَوِّم: اینکه مفاهیمی که از وجودهایی که جنبه نعتی دارند و به منزله اوصاف موضوع خویش بشمار می‌روند منتزع شده باشد این مفاهیم نه برای خود آنها ماهیتی هست و نه بر موضوع‌های آنان.

دلیل این گفتار این است که مفهوم انتزاع شده از وجود تنها، هنگامی ماهیت دارد که وجودیکه مفهوم از آن انتزاع شده است عدم را از خودش طرد کند و وجودیکه جنبه نعتی دارد طرد عدم می‌کند. اما نه از خود مفهوم انتزاع شده از وجود مثلاً وجود سواد (سیاهی) به ملاحظه وجود ذاتش، عدم را از خودش طرد می‌کند پس سواد دارای ماهیت است و اما این وجود به لحاظ اینکه جسم (موضوع خودش) را متصف به سیاهی می‌کند عدم را طرد نمی‌کند نه از خود سواد و نه از ماهیت جسمی که سواد صفت او است بلکه تنها طرد می‌کند عدم را از صفتی که جسم به آن صفت متصف می‌شود و خارج از ذات جسم می‌باشد (یعنی تنها این حقیقت را ثابت می‌کند که سیاهی برای جسم صفت بوده، و برای آن و در آن قرار دارد).

خلاصه درس ششم:

در قضایای خارجی موضوعات و محمولاتی وجود دارند که بر خارج منطبق می‌شوند مثل زید و ایستاده در قضیه؛ «زید ایستاده است» و وراء موضوع و محمول در هر قضیه امری وجود دارد که آنرا به اسم «وجود رابط» می‌نامیم. و موضوعات و محمولات هر قضیه را وجود مستقل محمولی و یا «وجود نفسی» می‌نامیم مثل جوهر و اعراض. بدیهی است که وجود رابط جدا از طرفین قضیه نیست بطوریکه امر مستقلی محسوب شود وگرنه اجزای قضیه به بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌کند و این نیز محال است مراجعه به متن کنید.

پس وجود رابط خارج از طرفین نیست و در عین حال طرفین یا جزء طرفین و یا عین یکی از طرفین و یا جزء یکی از طرفین و همچنین جدا از آن‌ها نیز نمی‌تواند باشد. از اینجا چند نتیجه بدست می‌آید:

۱- ظرف وجود رابط همان ظرف وجود دو ظرف قضیه است خواه این ظرف، ظرف خارج باشد یا ظرف ذهن.

۲- وحدت شخصی بین وجود رابط و وجود دو ظرف قضیه برقرار است.

۳- قضایای حمل اولی و هلیات بسیط از وجود رابط خالی هستند.

۴- رابط در عدم محقق نمی‌شود.

۵- وجودهای رابطی ماهیت ندارند.

توضیحات نتایج بالا در متن درس بیان شده مراجعه نمائید.

بدیهی است که وجود ربط دارای معنای تعلقی است یعنی ذاتش عین تعلق به دو ظرف قضیه است حال این سؤال مطرح است که آیا جایز است وجود رابط از این حالت ذاتی خویش بیرون آمده و به معنای مستقل برگردد یا نه؟

مختار مرجوم استاد علامه شفیق دوم است یعنی عدم جواز است زیرا وجود هر معلول

به ملاحظه علت خویش جنبهٔ رابطی دارد. توضیح آن در متن درس بیان شده مراجعه کنید. پس وجود جواهر و أعراض به ملاحظهٔ ذاتشان ماهیات جوهری و عرضی هستند و با مقایسه به مبدء اول (یعنی علت همهٔ موجودات) روابط وجودی هستند و به ملاحظهٔ ذاتشان قطع نظر از وجودشان نه مستقل هستند و نه جنبهٔ رابطی دارند.

وجودهای رابطی دو گونه‌اند: برخی از آنها تنها به یک طرف قائم هستند مثل وجود معلول با مقایسه به علتش و برخی دیگر از آنها قائم بدو طرف می‌باشند مثل وجودات سایر نسب و اضافات در قضایای تقییدی.

در میان سلسلهٔ موجودات در نشأت هستی، تنها یک وجود مستقل واقعی موجود است و آن وجود واجب الوجود و باقی موجودات در رابطه با واجب الوجود از قبیل روابط و نسب و اضافات می‌باشند برای توضیح بیشتر به متن درس مراجعه کنید.

موجودات فی نفسہ بدو قسم: موجودات لنفسه و لیره تقسیم می‌شوند، در قسم اول، تحقق فی نفسہ برای خودش هست نه برای غیر مثل جواهر از قبیل انسان ولی در دومی تحقق فی نفسہ برای غیر است مثل أعراض از قبیل سفیدی و سیاهی.

در اینجا می‌گوئیم وجود أعراض از شؤون وجود جواهر که موضوع أعراض هستند محسوب می‌شود و هم‌چنین وجود صور منطبع با وجود مواد خویش مباین نیستند و نیز مفاهیمی که از وجودهایی که جنبهٔ نعتی دارند منتزع شده باشند این مفاهیم نه برای خود آنها ماهیتی است و نه بر موضوعات آنها. دلیل این گفتار همراه توضیحات مطالب دیگر در متن ذکر شده مراجعه نمایند.

پرسشها:

- ۱- وجود مستقل و وجود رابط را معنی و برای هر کدام مثالی بزنید.
- ۲- آیا وجود رابط می‌تواند جدا و مفارق از طرفین به عنوان وجود مستقلی محسوب شود یا نه؟ در هر صورت چرا؟ توضیح دهید.
- ۳- ظرف وجود رابط کدام است و چرا؟
- ۴- قضایای حمل اولی و هلیات بسیطه آیا وجود رابط دارند؟ در هر صورت چرا؟ توضیح دهید.
- ۵- آیا در عدم، رابط محقق می‌شود در هر صورت چرا؟ آیا در قضایای موجهه‌ای که یکی از طرفین آنها، عدم هستند رابط وجود دارد در هر صورت چرا؟
- ۶- چرا وجودات ربطی، دارای ماهیت نیستند؟^{۹۱}
- ۷- چرا وجود رابط از حالت ذاتی خود منسلح نشده به معنای مستقل بر نمی‌گردد؟ و در غیر اینصورت چه می‌شود توضیح دهید.
- ۸- موجود فی نفسه و لنفسه و موجود فی نفسه و لغيره و موجود فی نفسه و لنفسه و بنفسه را تعریف و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۹- مفاهیمی که از وجودهائی که جنبهٔ نعتی دارند منتزع شده باشند آیا خودشان و موضوعاتشان دارای ماهیت هستند یا نه؟ در هر صورت چرا؟

الْمَرْحَلَةُ الثَّالِثَةُ

فِي انْقِسَامِ الْوُجُودِ إِلَى ذَهْنِيٍّ وَخَارِجِيٍّ

وَفِيهَا فَصْلٌ وَاحِدٌ:

الدَّرْسُ السَّابِعُ

(٧)

الفصل الأول

في انقسام الوجود إلى ذهني وخارجي

المعروف من مذهب الحكماء أن لهذه الماهيات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها وجوداً آخر لا يرتب عليها فيها آثارها الخارجية بعينها وإن ترتبت آثاراً أخرى غير آثارها الخارجية. وهذا النحو من الوجود هو الذي نسميه الوجود الذهني وهو علمنا بماهيات الأشياء.

وأنكر الوجود الذهني قوم، فذهب بعضهم إلى أن العلم إنما هو نوع إضافي من النفس إلى العلوم الخارجى.

وذهب بعضهم - ونسب إلى القدماء - أن الحاصل في الذهن عند العلم بالأشياء أشباهها الخارجية لها كما يحكى القائل لذي القنال مع مباينتها ماهية.

وقال آخرون بالاشتراك مع المباينة وعدم المحاكاة فيه خطأ من النفس غير أنه خطأ منظم لا يحتل به حياة الإنسان، كما لو فرض إنسان يرى الحشرة خضرة دائماً فيرتب على ما يراه خضرة آثار الحشرة دائماً.

والبرهان على ثبوت الوجود الذهني أننا نتصور هذه الأمور الموجودة في الخارج كالإنسان والفرس مثلاً على نعت الكلية والصرافة ونحكم عليها بذلك ولا نرتاب أن

بِمُصَوِّرِنَا هَذَا ثُبُوتًا مَا فِي ظَرْفٍ وَجَدَانَا وَحَكْمَنَا عَلَيْهِ بِذَلِكَ فَهُوَ مُوجُودٌ مَا. وَإِذْ لَيْسَ بِهِذِهِ
النُّعُوتُ مُوجُودًا فِي الْخَارِجِ لِأَنَّهُ فِيهِ عَلَى نَعْتِ الشَّخْصِيَّةِ وَالْإِخْتِلَاطِ فَهُوَ مُوجُودٌ فِي ظَرْفٍ
آخَرَ لَا يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ فِيهِ أَثَارُهُ الْخَارِجِيَّةُ وَنَسْبَتِهِ الذَّهْنُ.

وَأَيْضًا تَتَصَوَّرُ أُمُورًا عَدَمِيَّةً غَيْرَ مُوجُودَةٍ فِي الْخَارِجِ كَالْعَدَمِ الْمَطْلُوقِ وَالْمَعْدُومِ الْمَطْلُوقِ
وَاجْتِمَاعِ النُّقِصَاتِ وَسَائِرِ الْحَالَاتِ فَلَهَا ثُبُوتٌ مَا عِنْدَنَا لِإِضَافَتِهَا بِأَحْكَامِ ثُبُوتِيَّةٍ كَسَبَرِهَا
مِنْ غَيْرِهَا وَحُضُورِهَا لَنَا بَعْدَ غَيْبَتِهَا عَنَّا وَغَيْرِ ذَلِكَ. وَإِذْ لَيْسَ هُوَ الثَّبُوتُ الْخَارِجِيُّ لِأَنَّهَا
مَعْدُومَةٌ فِيهِ قَبْلَ الذَّهْنِ.

وَلَا تَرْتَابُ أَنْ جَمِيعُ مَا نَعْقِلُهُ مِنْ شَيْءٍ وَاحِدٍ، فَالْأَشْيَاءُ كَمَا أَنَّهَا وَجُودًا فِي الْخَارِجِ ذَا
آثَارٍ خَارِجِيَّةٍ لَهَا وَجُودٌ فِي الذَّهْنِ لَا يَتَرْتَبُ عَلَيْهَا فِي تِلْكَ الْآثَارِ الْخَارِجِيَّةِ وَإِنْ تَرْتَبَتْ عَلَيْهَا
آثَارُ آخَرَ غَيْرِ آثَارِهَا الْخَارِجِيَّةِ الْخَاصَّةِ.

وَلَوْ كَانَ هَذَا الَّذِي نَعْقِلُهُ عَنِ الْأَشْيَاءِ هُوَ عَيْنُ مَا فِي الْخَارِجِ، كَمَا يَذْهَبُ إِلَيْهِ الْقَائِلُ
بِالْإِضَافَةِ، لَمْ يُمْكِنْ تَعَقُّلُ مَا لَيْسَ فِي الْخَارِجِ كَالْعَدَمِ وَالْمَعْدُومِ وَلَمْ يَتَحَقَّقْ خَطَأٌ فِي عِلْمِ
وَلَوْ كَانَ الْمَوْجُودُ فِي الذَّهْنِ شَيْحًا لِلأَمْرِ الْخَارِجِيِّ نَسَبَتْهُ إِلَيْهِ نِسْبَةُ الْقِتَالِ إِلَى ذِي
الْقِتَالِ أَرْتَفَعَتِ الْعَيْنِيَّةُ مِنْ حَيْثُ الْمَاهِيَّةُ وَلَزِمَتِ السُّفْسُطَةُ لِقَوْدِ عُلُومِنَا جِهَالَاتٍ.
عَلَى أَنْ فَعَلِيَّةَ الْإِتِّيقَالِ مِنَ الْحَاكِي إِلَى الْحَكْمِيِّ تَتَوَقَّفُ عَلَى سَبْقِ عِلْمٍ بِالْحَكْمِيِّ، وَ
الْمَفْرُوضُ تَوَقَّفُ الْعِلْمِ بِالْحَكْمِيِّ عَلَى الْحَاكِيَّةِ.

وَلَوْ كَانَ كُلُّ عِلْمٍ مُعْطًى فِي الْكُشْفِ عَنَّا وَرَأَاهُ لَزِمَتِ السُّفْسُطَةُ وَأَدْنَى إِلَى الْمُنَاقِضَةِ
فَإِنْ كَوْنُ كُلِّ عِلْمٍ مُعْطًى يَسْتَوْجِبُ أَيْضًا كَوْنَ هَذَا الْعِلْمِ بِالْكَلِيَّةِ مُعْطًى فَيَكْذِبُ، فَيَصْدُقُ
نَقِيضُهُ وَهُوَ كَوْنُ بَعْضِ الْعِلْمِ مُصِيبًا.

فَقَدْ تَحَصَّلَ أَنَّ لِلْمَاهِيَّاتِ وَجُودًا ذَهْنِيًّا لِأَنَّهُ تَرْتَبُ عَلَيْهَا فِيهِ الْآثَارُ كَمَا أَنَّهَا وَجُودًا
خَارِجِيًّا تَرْتَبُ عَلَيْهَا فِيهِ الْآثَارُ وَتَبَيَّنَ بِذَلِكَ الْمَوْجُودُ إِلَى خَارِجِيٍّ وَذَهْنِيٍّ.

وَقَدْ تَبَيَّنَ بِهَآمُورُ:

الأمر الأول: أَنَّ الْمَاهِيَّةَ الذَّهْنِيَّةَ غَيْرَ دَاخِلَةٍ وَلَا مُنْدَرِجَةٌ تَحْتَ الْمَقُولَةِ الَّتِي كَانَتْ
دَاخِلَةً تَحْتَهَا وَهِيَ فِي الْخَارِجِ تَرْتَبُ عَلَيْهَا أَثَارُهَا وَإِنَّمَا لَهَا مِنَ الْمَقُولَةِ مَفْهُومُهَا فَقَطْ.

فَالْإِنْسَانُ الذَّهْنِيّ، وَإِنْ كَانَ هُوَ الْجَوْهَرُ الْجِسْمُ الثَّامِسُ الْحَسَّاسُ الْمُتَحَرِّكُ بِالْإِرَادَةِ النَّاطِقُ
لَكِنَّهُ لَيْسَ مَا هِيَ مَوْجُودَةٌ لَافِي مَوْضُوعٍ بِمَا أَنَّهُ جَوْهَرٌ وَلَا ذَا أبعادٍ ثَلَاثِيَّاتٍ بِمَا أَنَّهُ جِسْمٌ وَهَكَذَا
فِي سَائِرِ أَجْزَاءِ حَدِّ الْإِنْسَانِ. فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا مَفَاهِيمُ مَا فِي حَدِّهِ مِنَ الْأَجْنَاسِ وَالْفُصُولِ مِنْ غَيْرِ
تَرْتِيبِ الْأَتَارِ الْخَارِجِيَّةِ وَنَعْنِي بِهَا الْكَلَامَاتِ الْأَوَّلِيَّةُ وَالثَّانِيَّةُ وَلَا مَعْنَى لِلدُّخُولِ وَالْإِنْدِرَاجِ
تَحْتَ مَقُولَةٍ إِلَّا تَرْتِيبُ أَتَارِهَا الْخَارِجِيَّةِ، وَإِلَّا فَلَوْ كَانَ يَجُزُّ أَنْطَبَاقُ مَقْهُومِ الْمَقُولَةِ عَلَى شَيْءٍ
كَافِيًا فِي إندِرَاجِهِ تَحْتَهَا كَانَتِ الْمَقُولَةُ نَفْسُهَا مُنْدَرِجَةً تَحْتَ نَفْسِهَا لِحَمْلِهَا عَلَى نَفْسِهَا فَكَانَتْ
نُزْدًا لِنَفْسِهَا. وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ: إِنَّ الْجَوْهَرَ الذَّهْنِيَّ جَوْهَرٌ بِالْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ لِأَبْهَمِ الْمُنْطَلِقِينَ
الشَّائِعِ.

وَأَمَّا تَقْسِيمُ الْمُنْطَلِقِينَ الْفَرَادِ إِلَى ذَهْنِيَّةٍ وَخَارِجِيَّةٍ فَبُنِيَ عَلَى الْمُسَامَحَةِ تَسْهِيلًا
لِلتَّعْلِيمِ.

وَيَنْدَفِعُ بِأَمْرِ إِشْكَالٍ أُرِدَّوهُ عَلَى الْقَوْلِ بِالْوُجُودِ الذَّهْنِيِّ، وَهُوَ أَنَّ الذَّائِثِيَّاتِ
مُتَحَفِظَةً عَلَى الْقَوْلِ بِالْوُجُودِ الذَّهْنِيِّ، فَإِذَا تَعَقَّلْنَا الْجَوْهَرَ كَانَ جَوْهَرًا نَظَرًا إِلَى إِخْفَاطِ
الذَّائِثِيَّاتِ، وَهُوَ بِعَيْنِهِ عَرَضٌ لِقِيَامِهِ بِالنَّفْسِ قِيَامَ الْعَرَضِ بِمَوْضُوعِهِ، فَكَانَ جَوْهَرًا وَعَرَضًا
بِعَيْنِهِ، وَاسْتَحَالَتْ ظَاهِرَةٌ.

وَجِهَ الْإِتِّدَاعِ أَنَّ الْمُسَجِّلَ كَوْنُ شَيْءٍ وَاجِدٍ جَوْهَرًا وَعَرَضًا مَعَ الْحَمْلِ الشَّائِعِ وَ
الْجَوْهَرَ الْمَقُولَ جَوْهَرًا بِالْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ وَعَرَضٌ بِالْحَمْلِ الشَّائِعِ فَلَا اسْتِحَالَه.

وَإِشْكَالٌ ثَانٍ، وَهُوَ أَنَّ لَزِمَ الْقَوْلُ بِالْوُجُودِ الذَّهْنِيِّ أَنْ يَكُونَ الْجَوْهَرُ الْمَقُولُ جَوْهَرًا
نَظَرًا إِلَى إِخْفَاطِ الذَّائِثِيَّاتِ، وَالْعِلْمُ عَنْدَهُمْ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ التَّنَسُّبِيَّةِ، فَالْمَقُولُ مِنَ الْجَوْهَرِ
مُنْدَرِجٌ تَحْتَ مَقُولَةِ الْجَوْهَرِ وَتَحْتَ مَقُولَةِ الْكَيْفِ وَهُوَ عَمَالٌ لِذَائِهِ إِلَى تَنَاقُضِ الذَّاتِ لِكُونِ
الْمَقُولَاتِ مُتَبَايِنَةً بِهَامِ الذَّاتِ. وَكَذَا إِذَا تَعَقَّلْنَا الْكَمَّ مَثَلًا كَانَتِ الصُّورَةُ الْمَقُولَةُ مُنْدَرِجَةً
تَحْتَ مَقُولَةِ الْكَمِّ وَالْكَيفُ مَعًا وَهُوَ عَمَالٌ. وَكَذَا إِذَا تَعَقَّلْنَا الْكَيْفَ الْمُبْصَرَ مَثَلًا كَانَ مُنْدَرِجًا
تَحْتَ نَوْعَيْنِ مِنْ مَقُولَةِ الْكَيْفِ الْحَسَّاسِ وَالْكَيفِ النَّفْسَانِيِّ.

وَجِهَ الْإِتِّدَاعِ أَنَّهُ كَيْفَ نَفْسَانِيٌّ بِالْحَمْلِ الشَّائِعِ فَهُوَ مُنْدَرِجٌ تَحْتَهُ وَأَمَّا غَيْرُهُ مِنْ
الْمَقُولَاتِ أَوْ أَنْوَاعِهَا فَحَمُولٌ عَلَيْهِ بِالْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ، وَلَيْسَ ذَلِكَ مِنَ الْإِنْدِرَاجِ فِي شَيْءٍ.

اشكال ثالث، وهو أن لازم أن القول بالوجود الذهني كونه النفس خاتمة باردة معاً ومربعاً ومثلثاً معاً إلى غير ذلك من المتقابلات عند تصوّر هذه الأشياء، إذ لا نقي بالحار والبارد والمربع والمثلث إلا ما حصلت له هذه المعاني التي توجد للغير وتنتج وجه الإندفاع أن الملاك في كونه وجود الشيء لغيره وكونه ناعماً له هو الحمل الشائع. والذي يوجد في الذهن من برودة وحرارة ونحوها هو كذلك بالحمل الأولي دون الشائع.

واشكال رابع، وهو أن لازم منه كونه شيء واحد كلياً وجزئياً معاً، وبطلانه ظاهر، بيان الملازمة أن الإنسان المفعول مثلاً من حيث تجويز العقل صدقه على كثيرين كلياً وهو بعينه من حيث كونه موجوداً قائماً بنفس واحدة شخصية يتميز بها عن غيره جزئياً فهو كلياً وجزئياً معاً.

وجه الإندفاع أن الجهة مختلفة فالإنسان المفعول مثلاً من حيث إتيه مقيس إلى الخارج كلياً ومن حيث إتيه كيف نفساني قائم بالنفس غير مقيس إلى الخارج جزئياً. **واشكال خامس**، وهو أننا نتصور الحالات الذاتية كشريك الباري وسلب الشيء عن نفسه واجتماع النقيضين وإرتفاعها، فلو كانت الأشياء حاصلة بذواتها في الذهن استلزم ذلك ثبوت الحالات الذاتية.

وجه الإندفاع أن الثابت في الذهن إنما هو مفاهيمها بالحمل الأولي لامتدادها بالحمل الشائع. فالتصور من شريك الباري هو شريك الباري بالحمل الأولي وأما بالحمل الشائع فهو محكي وكيف نفساني معلول للباري مخلوق له.

الأمر الثاني أن الوجود الذهني لما كان لذاته مقيساً إلى الخارج كان بذاته حاكياً لما وراءه فامتنع أن يكون للشيء وجود ذهني من دون أن يكون له وجود خارجي محقق كالماهيات الحقيقية المنترعة من الوجود الخارجي أو مقدر كالمفاهيم غير المساهية التي يتعللها الذهن بنوع من الاستبداد من مفعولاته فيتصور العدم مثلاً ويقدر له ثبوتاً متناً يحكيه بما تصوّره من المفهوم.

وبالحمل الوجود الذهني الحاكية لما وراءه من دون أن يرتب آثاره المحكي على

الخارجي ولا يتأني في ذلك ترتب آثار نفسه الخاصة به من حيث إن له ماهية الكيف وكذا لا يتأني فيه ما سياتي أن الصور العلمية مطلقاً مجردة عن المادة، فإن ترتب آثار الكيف التفساني وكذا التجرد حكم الصور العلمية في نفسها والحكاية، وعدم ترتب الآثار حكمها قياساً إلى الخارج ومن حيث كونها وجوداً ذهنياً لماهية كذا خارجية.

و يندفع بذلك اشكال أورده على الثابطين بالوجود الذهني، وهو أننا نستصور الأرض على شفتها بسهولة وبرارها و جنبها وما يحيط بها من السماء بازائها البعيدة و النجوم والكواكب بأبعادها التاسعة وحصول هذه المقادير العظيمة في الذهن، أي انطباعها في جزء عصبي أو جزء دماغي من انطباع الكبير في الصغير وهو محال. ولا يجوب الجواب عنه بما قيل: إن المحل الذي ينطبع فيه الصور منقسم إلى غير النهاية، فإن الكف لا تسع الجبل وإن كانت منقسمة إلى غير النهاية.

وجه الإندفاع أن الحق، كما سياتي بيانه أن الصور العلمية الجزئية غير مادية بل مجردة مجردة مثالاً في آثار المادة من الأبعاد والألوان والأشكال دون نفس المادة و الانطباع من أحكام المادة و لا انطباع في المجرد.

و بذلك يندفع أيضاً إشكال آخر: هو أن الاحساس والتخيل على ما بينه علماء الطبيعة بحصول صور الأجسام بما لها من النسب والخصوصيات الخارجية في الأعضاء الحساسة وانتقالها إلى الدماغ مع ما لها من التصرف في الصور بحسب طبائعها الخاصة و الإنسان ينتقل إلى خصوصيات مقاديرها وأبعادها وأشكالها بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده على ما فضلوه في محله. و من الواضح أن هذه الصور الحاصلة المنطبعة بخصوصياتها في محل مادي مبنية للماهيات الخارجية فلا مسوغ للقول بالوجود الذهني وحضور الماهيات الخارجية بأنفسها في الأذهان.

وجه الإندفاع أن ما ذكره من الفعل والانفعال الماديين عند حصول العلم بالجزئيات في محله، لكن هذه الصور المنطبعة ليست هي المعلومة بالذات وإنما هي أمور مادية معدة للنفس تهبطها لحضور الماهيات الخارجية عندها بصور مثالية مجردة غير مادية بناء على ما سبق من تجرد العلم مطلقاً، وقد عرفت أيضاً أن القول بمغايرة الصور عند

الحس والتخيل لذوات الصور التي في الخارج لا ينفك عن السفسطة.
 الأمر الثالث أنه لما كانت الماهيات الحقيقية التي ترتب عليها آثارها في الخارج هي
 التي تحمل الأذهان بدون ترتب من آثارها الخارجية فلو فرض هناك أمر حقيقي ذاته عين أنه
 في الخارج ونفس ترتب الآثار كنفس الوجود العيني وصفاته القائمة به كالقوة والفعل
 والوحدة والكثرة ونحوها كان يمتنع الحصول بنفسها في الذهن، وكذا لو فرض أمر حقيقي
 ذاته المفروضة حقيقة البطلان وفقدان الآثار كالعدم المطلق وما يؤل إليه امتنع حلوله
 الذهن.

فحقيقة الوجود وكل ما حقيقته ذاته حقيقة الوجود، وكذا عدم المطلق وكل ما
 حقيقته ذاته المفروضة حقيقة عدم يمتنع أن يحمل الذهن حلول الماهيات الحقيقية.
 وإلى هذا يرجع معنى قولهم: إن الخالات الذاتية لأصورة صحيحة لها في الأذهان.
 وسأبني إن شاء الله بيان كيفية انتزاع مفهوم الوجود وما يتصف به والعدم و
 ما يؤل إليه في مباحث العقل والعاقلة والمعمول.

مرحلهٔ سوّم:

در انقسام

وجود به ذهنی و خارجی

و در آن یک فصل است:

درس هفتم

(۷)

فصل اول

در انقسام وجود به وجود ذهنی و خارجی^(۱)

معروف نزد حکما این است که ماهیّتی که در خارج وجود دارند و آثار خارجی بر آنها مترتب است وجود دیگری دارند که این آثار بر آنها مترتب نیست مگر چه آثار دیگری غیر آثار وجود خارجی بر آنها مترتب است، این نحو وجود را وجود ذهنی می‌نامیم و آن، علم به ماهیات اشیاء است و (لکن) جماعتی وجود ذهنی را منکرند و اعتقاد دارند که علم، تنها یک نوع رابطه و نسبتی است که نفس با معلوم خارجی پیدا می‌کند.

برخی از قدهاء فلاسفه معتقدند که آنچه در ذهن بهنگام علم به اشیاء پیدا می‌شود تنها «اشباحی» است که حکایت از اشیاء خارجی می‌کند همانگونه که تمثال از صاحب تمثال حکایت می‌کند با اعتقاد به اینکه آندو (یعنی شیء موجود در خارج و صورت ذهنی آن شیء) به ملاحظه ماهیت، مابین همدیگر هستند.

جماعت دیگری از فلاسفه هستند که با اعتقاد به اشباح و (با اعتقاد به) مبانیّت آندو (یعنی تمثال و صاحب تمثال و اشیاء و اشباح) معتقد به حکایت اشباح از صاحب اشباح و اشیاء

۱- منابع این فصل: 'لّهیات شفا' مقاله اول فصل پنجم - تحصیل ص ۲۸۹ و ص ۴۸۹ - مطالعات ص ۲۰۳ (شارح)

خارجی نیستند. البته در این (عدم محاکات، یکنوع) خطائی است که از نفس انسان پدید می‌آید. ولكن این، خطای منظم نفس بوده، با این خطا، حیات منظم نفس مختل نمی‌شود همانطور که اگر فرض شود انسانی که رنگ سرخ را دائماً سبز می‌بیند و بر آنچه سبز می‌بیند دائماً آثار سرخی را مترتب می‌کند.

دلائل وجود ذهنی:

۱- بطور قطع ما این امور موجود در خارج مثل انسان و اسب را بنحو کلی و صرافت طبع (و صرف طبیعت اشیاء را بدون اختلاط آنها با اشیاء دیگر) تصور می‌کنیم و بر آنها حکم به کلیت و صرافت می‌کنیم و شکی نداریم که متصور ما یک نوع ثبوتی در ظرف وجدان ما دارد و به آن نیز حکم می‌کنیم.

پس لابد اشیاء با یک نوع وجود، موجود هستند. از آنجا که این اشیاء با این صفات (مثل کلیت و صرف طبیعت بدون آثار خارجیت) در خارج موجود نیستند زیرا این اشیاء در ظرف خارج تنها بر نحو شخصیت (مقابل کلیت) و اختلاط (مقابل صرافت) موجود هستند از اینجا می‌فهمیم که این اشیاء در ظرف دیگری غیر از خارج وجود دارند که آثار خارجیت بر آنها مترتب نیست و این نحو وجود را (وجود ذهنی) می‌نامیم.

۲- امور عدمی غیر موجود در خارج را ما تصور می‌کنیم مثل «عدم مطلق» و «معدوم مطلق» و «اجتماع نقیضین» و سایر محالات پس لابد برای آنها یک نوع ثبوتی وجود دارد زیرا این امور عدمی به احکام ثبوتی متصف می‌شود مثل تمیز آنها از دیگر اشیاء و حضور آنها در ذهن ما بعد از غایب شدن آنها از ذهن ما و غیر اینها (از احکام ثبوتی). و چون ثبوت این امور از قبیل ثبوت خارجی نیست برای اینکه در ظرف خارج معدوم هستند پس لابد در ذهن وجود دارند.

ما شک نداریم که جمیع آنچه را که ما تنقل می‌کنیم از سنخ واحدی هستند^(۱) پس

۱- شرح منظومه ص ۲۳ - اسفار ج ۱ ص ۲۷۵ - تحصیل ص ۴۸۹. (شارح)

اشياء همانطور که برای آنها وجود خارجی بوده و دارای آثار خارجی هستند همانگونه برای آنها وجودی است در ذهن که آثار وجود خارجی را ندارد گرچه آثار خاصی غیر از آثار خارجی بر آنها مترتب می‌شود.

حال اگر آنچه را که ما از اشياء تعقل می‌کنیم عین اشياء خارجی باشند همانطور که معتقدین به اضافه و نسبت (در وجود ذهنی) چنین عقیده‌ای دارند در این صورت برای ما ممکن نبود تعقل اشیائی که در خارج موجود نیستند مثل عدم و معدوم و نیز لازم می‌آمد که هرگز ما خطائی در علم و دانش خود نداشته باشیم (در حالیکه به بدهایت برخی از علوم ما خطا است و با خارج تطبیق نمی‌کند).

و نیز اگر موجود در ذهن شیخ امر خارجی بود (یعنی) نسبت موجود در ذهن به ملاحظه خارج بمنزله تمثال بین آنچه در ذهن آنرا تصور می‌کنیم با آنچه در خارج وجود دارد باشد دو تالی فاسد داشت: اول عدم تطابق ذهن و خارج با یکدیگر یعنی آنچه در ذهن ما آنرا تصور می‌کنیم غیر آن چیزی باشد که در ذهن متصور است پس متصور عین آنچه در خارج موجود است نیست و با آن تطبیق نمی‌کند و دومی «سفسطه» لازم می‌آمد.

اما عدم تطابق ذهن با خارج برای اینکه تمام علوم ما (از اشياء خارجی و واقعیات بنابر قول به شیخ در وجود ذهنی) به جهل برمی‌گردد (زیرا شیخ، علم نیست و در نتیجه اگر موجود در ذهن شیخ امر خارجی بود نه عین آن پس تطبیق با خارج نمی‌کرد و در نتیجه همه علوم به جهل برمی‌گشت).

علاوه بر این، فعلیت انتقال ذهن از حاکی به محکی متوقف است بر اینکه سابقاً علم به محکی داشته باشیم در حالیکه مفروض این است که علم به محکی متوقف بر حکایت است (و حکایت امر موجود در ذهن از امر خارجی در صورت بودن موجود در ذهن به معنای شیخ امر خارجی دیگر حاصل نمی‌گردد و در نتیجه، انتقال از حاکی به محکی فعلیت پیدا نمی‌کند و در نتیجه علم نه تنها انسان را در کشف از واقع کمک نمی‌کند بلکه انسان را دچار خطا می‌سازد).

اما لزوم سفسطه برای اینکه اگر علمی در کشف از واقع، انسان را دچار خطا سازد در این صورت «سفسطه» (یعنی انکار واقعیتهای موجود در خارج) لازم می‌آید و در نتیجه

منتهی به تناقض می‌شود زیرا مخطیء بودن هر علمی (یعنی اگر بگوئیم هر علمی انسان را به خطا می‌اندازد) مستلزم این است که خود این علم نیز بطور کلی خطا باشد (زیرا خود علم نیز یکی از مصادیق مخطیء بودن هر علم می‌باشد) پس ادعای مخطیء بودن هر علم در حقیقت، خود را تکذیب می‌کند و در عین حال نقیض خود را که عبارت از این است که بعضی از علم‌ها، انسان را به واقع می‌سازد مورد تمسّدین قرار می‌دهد.

پس از مطالب گذشته این نتیجه حاصل شد که ماهیت‌ها، دارای وجود ذهنی هستند که آثار خارج را ندارند همانطور که برای آنها وجودی خارجی است که آثار خارج را دارد و از اینجا روشن می‌شود که موجود دو قسم است: «وجود خارجی» و «وجود ذهنی».

نتایج مطالب گذشته چند امر است:

امر اول: (۱)

ماهیت ذهنی تحت مقوله‌ای که قبل از ذهنیت در آن داخل بود و در خارج آثار خارجیت بر آن مترتب بود داخل و مندرج نیست.

آری ماهیت ذهنی تنها مفهوم مقوله را دارا است پس انسان ذهنی (به حسب تعریف منطقی‌ها) جوهر، جسم نامی، حسّاس، متحرّک، با 'زاده و ناطق است یعنی به حسب مفهوم جوهر است و لکن انسان ذهنی اثر خارجی جوهر را که عبارت از: «ماهیت موجود لافى موضوع» است دارا نیست و نیز انسان ذهنی گرچه به حسب مفهوم جسم است و لکن ابعاد سه گانه (طول و عرض و عمق) را که از مشخصات جسم خارجی است در ذهن ندارد و کلام به همین ترتیب است در سایر اجزاء خد (و تعریف) انسان.

پس برای او نیست جز مفاهیم آنچه از اجناس (مثل حیوان و جسم نامی و جسم مطلق و جوهر) و فصول (مثل ناطق) در خد او قرار دارد بدون اینکه آثار خارجی آنها را داشته

۱- منابع: اسفار ج ۱ ص ۲۹۲ - ص ۲۹۸ - حاشیه مرحوم استاد علامه بر اسفار ج ۱ ص ۲۹۸ - شرح منظومه ص ۳۱. شارح

باشد و از آن مفاهیم قصد می‌کنیم کمالات ولی و دومی را.

از دخول ماهیت ذهنی و اندراج آن تحت یک مقوله جز معنای ترتب آثار خارجیت از آن اراده نمی‌کنیم وگرنه اگر مجزء انطباق مفهوم مقوله‌ای بر یک شیء کافی در اندراج آن شیء تحت آن مقوله باشد لازم می‌آید که خود مقوله تحت خودش مندرج باشد زیرا! آنرا بر خودش حمل می‌کنیم پس لازم می‌آید که خود مقوله فردی از خود مقوله باشد! (و این، صحیح نیست).

این است معنای آنچه فلاسفه گفته‌اند: «إِنَّ الْجَوْهَرَ الذِّهْنِيَّ جَوْهَرٌ بِالْحَقْلِ الْأَوَّلِيِّ لَا بِالْحَمْلِ الشَّايِعِ» یعنی «جوهر ذهنی بحمل اولی جوهر است نه به حمل شایع (یعنی جوهر ذهنی مفهوم جوهر را در ذهن دارد ولیکن آثار خارجی جوهر را فاقد است).

با این گفتار منافاتی ندارد تقسیم علماء منطق که افراد را بدو قسم ذهنی و خارجی تقسیم کرده‌اند (و موجود در ذهن را بعنوان فرد، محسوب داشته‌اند) زیرا (وجه عدم تنافی این است که) این تقسیم (و اطلاق فرد بر موجود ذهنی) از روی مسامحه است و به منظور تسهیل در مقام تعلیم، انجام گرفته است.

اشکالات وجود ذهنی

(از مطالب گذشته همه اشکالاتی که بر تصویر وجود ذهنی ذکر شده دفع می‌شود) از جمله، این اشکال که بر وجود ذهنی وارد کرده‌اند دفع می‌شود:

اشکال اول:

(اگر وجود ذهنی ثابت باشد لازم می‌آید یک شیء در آن واحد هم جوهر باشد و هم غرض و این نیز محال است و توضیح آن اینکه) قائلین به وجود ذهنی معتقدند که در وجود ذهنی تمام ذاتیات اشیاء محفوظ است حال اگر ما جوهر را تعقل کنیم این صورت معقول، نظر به محفوظ بودن ذاتیاتش، جوهر است (و غرض نیست) در حالیکه وجود ذهنی جوهر به ملاحظه اینکه قائم به نفس است و قیام به نفس دارد مثل قیام غرض به موضوع خویش

(مثل رنگها که قائم به موضوع خود یعنی جسم می‌باشند) از این جهت به عینه غرض است پس جوهر (در ذهن) هم جوهر است و هم غرض و محال بودن این از بدیهیات است (زیرا معنای جوهر، مستقل فی نفسه و معنای غرض عدم استقلال و محال است که شیء هم مستقل باشد و هم نباشد).

این اشکال مردود است به اینکه آنچه محال است اینکه یک شیء به حمل شایع هم جوهر باشد و هم غرض ولكن در محلّ گفتگو جوهر معقول به حمل اولی جوهر است (یعنی خودش، خودش و جوهر معقول مفهوم خود را دارد) و همین جوهر معقول به حمل شایع (یعنی به ملاحظه تحقق آن در ذهن و قیام آن به نفس) غرض است پس محالیت لازم نمی‌آید (زیرا دو جهت متفاوت پیدا می‌کند، غرض بودن به ملاحظه تحقق جوهر و قیام آن در ذهن است و جوهر بودن به ملاحظه ذات خودش بدون ملاحظه تحقق و قیام آن در ذهن می‌باشد).

اشکال دوم^(۱):

و آن اینکه لازمه قول به وجود ذهنی این است که جوهر معقول نظر به اینکه تمام ذاتیات جوهر (یعنی ماهیت موجود لافی موضوع) در آن محفوظ است جوهر است و از جهت اینکه او علم است و علم نیز از کیفیات نفسانی است پس در مقوله «کیف» داخل است پس جوهر معقول، مندرج تحت دو مقوله جوهر و کیف می‌شود و این محال است

زیرا این، منتهی به تناقض در ذات می‌شود بنابر اینکه مقولات با یکدیگر به تمام ذات متباین هستند (از جمله آنها مقوله جوهر و کیف است و این دو مقوله با یکدیگر متباین می‌باشند پس لازمه وجود ذهنی این است که دو مقوله متباین در موجود ذهنی جمع شوند و این همان تناقض در ذات است که محال می‌باشد).

۱- منابع اشکال: شرح منظومه ص ۲۵ بدایة الحکمه ص ۲۴ - الہیات شفا مقاله سوم فصل هشتم - حاشیة

مرحوم ملاصدرا بر شفا ص ۱۲۶ و ص ۱۲۵ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۳۳۸ - مطارحات ص ۲۲۴ و ص ۲۲۹.

و هم چنین اگر مقوله کَم را تعقل کنیم صورت معقول در آن واحد مندرج می شود تحت دو مقوله کَم و کیف (که با یکدیگر مباین می باشند) و این نیز محال است (زیوا چنانکه خواهد آمد کَم عرضی است که به ملاحظه ذاتش قبول قسمت می کند و لکن کیف عرضی است که به ملاحظه ذاتش قبول قسمت نمی کند و نه قبول نسبت و بدیهی است که این دو با هم مباین بوده و قابل جمع نیستند.

و هم چنین است اگر کیف مبصر را تعقل کنیم زیرا مندرج است تحت دو نوع از مقوله کیف و آن دو کیف محسوس و کیف نفسانی است (و بدیهی است که دو نوع از یک جنس نیز یک جا جمع نمی شوند زیرا از جمع آندو تناقض در ذات پیدا می شود و این نیز محال است).

اشکال سوم:

لازمه قول به وجود ذهنی این است که نفس به هنگام تصور اشیاء و معانی چون سردی و گرمی و مربع و مثلث در آن واحد هم گرم شود و هم سرد و هم مربع و هم مثلث و غیر اینها از انواع تقابل زیوا ما از اشیاء گرم و سرد و مربع و مثلث و نظیر اینها قصد نمی کنیم جز شیئی را که این معانی (متقابل) به جهت آن حاصل و به ملاحظه آن موجود و عارض بر اشیاء شده و صفت برای آنها واقع می شوند.

این اشکال نیز مندفع است به اینکه ملاک در تحقق شیئی برای غیرو بودن آن به عنوان وصف برای غیر همان حمل شایع است و لکن آنچه در ذهن از برودت و حرارت و نحو این دو پیدا می شود همان معنا و مفهوم برودت و حرارت و... است به حمل اولی نه حمل شایع (پس لازم نمی آید که نفس به هنگام تصور معانی چون سردی و گرمی هم گرم شود و هم سرد زیوا تصور این معانی به حمل اولی بوده و آنچه از این معانی، آثار گرما و سرما را دارد اشیاء در وجود خارجی یعنی بحمل شایع می باشد پس این اشکال بر تصور وجود ذهنی لازم نمی آید).

اشکال چهارم:

و آن اینکه لازمه وجود ذهنی این است که شیء واحد در آن واحد هم کلی باشد و هم

جزئی و بطلان این اشکال آشکار است.

بیان ملازمه اینکه انسان معقول مثلاً از این جهت که عقل تجویز می‌کند که بر کثیرین صادق بیاید کلی است و این به عینه به این ملاحظه که انسان معقول موجودی است قائم به نفس شخص معینی بوده و شخصیتی ممتاز از غیر دارد جزئی می‌باشد.

پس به این ترتیب انسان معقول هم کلی است و هم جزئی.

این اشکال نیز مردود است زیرا جهت، مختلف است (و در رفع اشکال این مقدار اختلاف کافی است) پس انسان معقول مثلاً از جهت اینکه بخارج (و به افراد) نسبت داده شده، کلی است و از جهت اینکه آن کیفیت نفسانی است و قائم به نفس بوده به ظرف خارج نسبت داده نشده جزئی است.

اشکال پنجم:

ما محالات ذاتی را در ذهن خود تصور می‌نمائیم مثل «شریک باری» و «سلب شیء از خودش» و «اجتماع نقیضین» و «ارتفاع نقیضین» حال اگر ذات این اشیاء در ذهن حاصل شود این عمل مستلزم ثبوت محالات ذاتی است (و این نیز محال است).

این اشکال نیز قابل رفع است زیرا آنچه (از «شریک باری» و «سلب شیء از خودش» و «اجتماع نقیضین و...» در ذهن تصور می‌شود تنها مفاهیم آنها است بحمل اولی نه مصادیق آنها بحمل شایع پس متصور از «شریک باری» تنها مفهوم شریک باری است بحمل اِیّلی (یعنی مفهوم خودش را دارا است و مفهوم غیر در آن وجود ندارد) اما شریک باری به حمل شایع (یعنی فرد ذهنی آن) ممکن است و آن کیف نفسانی بوده، معلول باریتعالی و مخلوق او می‌باشد.

امر دوم: حکایت وجود ذهنی از ماورای خود

چون در وجود ذهنی ذاتاً خارج ملاحظه شده است پس وجود ذهنی بذاته (یعنی ملاحظه ذاتش) از ماورای خود حکایت می‌کند در این صورت محال است که برای شیء

وجود ذهنی باشد بدون اینکه وجود خارجی محقق داشته باشد مثل ماهیت‌های حقیقی که از وجود خارجی انتزاع شده است و یا اینکه برای شیء وجود ذهنی باشد بدون اینکه وجود مقدر و فرضی برای آن تصور شود مثل مفاهیمی که ماهیتی در خارج ندارد و لکن ذهن با عملیات پیچیده ذهنی خود با کمک گرفتن (از پاره‌ای) از معقول‌های خویش آنها را خلق و پدید می‌آورد.

پس ذهن مثلاً مفهوم عدم را تصور و برای آن یک نوع ثبوتی فرض می‌کند که مفهوم متصور، حکایت از آن می‌کند.

بطور خلاصه شأن وجود ذهنی این است که از ماورای خود حکایت کند بدون اینکه آثار محکی (یعنی آثار خارج) بر حاکی (یعنی موجود ذهنی) مترتب باشد و با این، منافاتی ندارد که آثار خاص وجود ذهنی بر آن مترتب باشد از این جهت که موجود ذهنی ماهیت کیف را دارد.

(زیرا موجود ذهنی قائم بنفس بوده و کیفیت نفسانی محسوب می‌گردد و نیز با این گفتار (که شأن وجود ذهنی این است که از ماورای خود حکایت کند بدون اینکه آثار خارجی محکی بر آثار موجود ذهنی حاکی مترتب باشد) منافاتی ندارد آنچه بزودی خواهد آمد که صور علمی مطلقاً (یعنی همه صور علمی) مجرد از ماده هستند (یعنی آثار ماده را از قبیل قابل تقسیم بودن و محسوس بودن به یکی از حواس پنجگانه ظاهری و... را ندارند) زیرا ترتب آثار کیف نفسانی و همچنین ترتب مجرد از ماده بودن از جمله احکام ذات صور علمی (فی نفسها) می‌باشد و مسأله حکایت و عدم ترتب آثار خارجی بر آنها (نیز) حکم صور علمی است بملاحظه خارج و مقایسه صور علمی با خارج و به ملاحظه بودن وجود ذهنی برای ماهیت‌هایی که در ظرف خارج موجودند.

از اینجا (که صور علمی مطلقاً مجرد از ماده هستند) اشکالی که بر قائلین به وجود ذهنی وارد کرده‌اند رفع می‌شود و حاصل اشکال این است که ما زمین را با همه وسعت‌اش و همواریها و وادیها و کوههایش و آسمان را با تمام جوانب و کناره‌هایش (و همه اینها را) که محیط بر زمین است و ستارگان و کواکب را با ابعاد وسیع‌اش تصور می‌کنیم (مقدمه اول -

صغری).

و (بدیهی است که) حلول این مقادیر عظیم در ذهن یعنی انطباع آنها در جزء عصبی یا دماغی مثل انطباع شیء بزرگ در جسم کوچک است و این محال می‌باشد (مقدمه دوم - کبری).

و با توجه به این دو مقدمه صغری و کبری اشکال مزبور اثبات می‌گردد (و در نتیجه وجود ذهنی ثابت نیست).

پاسخ این اشکال به این نحو داده شده است که: محلی که صور علمی در آن جا نقش می‌بندد و منطبق می‌شود به بی‌نهایت تقسیم شده است (و در نتیجه، در محل بی‌نهایت می‌تواند اشیاء بی‌نهایت نقش به بندد).

ولکن گفته شده که این پاسخ سودمند نیست زیرا (بدیهی است که) محلی که مثلاً بمقدار کف دست است هرگز گنجایش کوه را ندارد گرچه به بی‌نهایت منقسم شده باشد.

پاسخ صحیح از اشکال بالا:

همانگونه که خواهد آمد پاسخ صحیح و حق این است که صور علمی، جزئی مادی نبوده، مجرد از ماده است و تجزّد آن مثل تجزّد مثالی است که در آن خود ماده (و جرم) نیست ولکن آثار ماده از قبیل ابعاد (طول و عرض و عمق و ضخامت) و الوان و اشکال دارد. واضح است که انطباع، از احکام و خواص ماده و در شیء مجرد، انطباع وجود ندارد (زیرا چون صور علمی جزئی، مادی نیست و ماده ندارد پس احکام خاص ماده مثل انطباع در شیء را نیز ندارد و به این ترتیب اشکال مزبور بر طرف می‌شود).

از اینجا اشکال دیگری نیز رفع می‌شود و آن اشکال این است که احساس و تخیل، طبق آنچه علماء علم طبیعی بیان کرده‌اند به این طریق پیدا می‌شود که صور اجسام، همراه نسبتها و خصوصیات خارجی اجسام در اعضاء حس کننده (از قبیل بینائی شنوائی و چشائی و...) پدید می‌آید و همراه تضرقاتی که در این صور بحسب طبیعت خاص خود به وجود می‌آید منتقل به مغز شده و انسان از طریق مقایسه اجزاء صور حاصل در ذهن خویش با

یکدیگر، بخصوصیات مقادیر و ابعاد و اشکال آن صور منتقل می‌شود و تفصیل آن در محل خویش ذکر شده است.

روشن است که این صور پیدا شده و نقش بسته در مغز با همه خصوصیات خویش در محل مادی (مغز) انجام گرفته با ماهیات خارجی مابینت دارد پس قول به وجود ذهنی و حضور خود ماهیات خارجی، در اذهان مجوزی ندارد.

پاسخ از این اشکال نیز این است که آنچه را که مادیون در پیدایش فعل و انفعال به هنگام حصول علم و جزئیات اظهار می‌دارند، بجای خود صحیح می‌باشد (و ما آنرا قبول می‌کنیم) ولیکن این صور نقش بسته و منطبق در مغز، معلوم بالذات نیست بلکه اینها تنها امور مادی هستند که نفس را آماده می‌سازند که ماهیات خارجی در نفس با صورتهای مثال مجزّد غیر مادی خویش حضور داشته باشند بنابر آنچه بزودی خواهیم گفت که علم به طور مطلق، مجزّد (و غیر مادی) می‌باشد.

و نیز از مطالب سابق ما دانستید که قول به مغایرت صور اجسام موجود نزد حس و تخیل، با صاحبان صور (یعنی ذوات صور) که در خارج هستند (این ادعا مغایرت) خالی از سفسطه نمی‌باشد (زیرا این نوع از عقیده در نهایت موجب انکار و اقیات خارجی می‌شود).

امر سوم: محالیت حلول وجود خارجی در ذهن

سابقاً گفتیم که ماهیات حقیقی که آثار خارجی بر آنها مترتب می‌شود همان ماهیاتی هستند که در اذهان وارد شده‌اند و تنها فرقی بین آندو این است که آثار خارجی بر این صور ذهنی مترتب نیست.

حال می‌گوئیم اگر در موردی فرض کنیم که حیثیت ذاتی موجود در ذهن عین حیثیت وجود خارجی آن بوده و عین حیثیت ترتب آثار خارجی باشد مثل خود وجود خارجی و صفات وابسته به آن مثل قوه و فعل و وحدت و کثرت و نحو اینها در این صورت محال و ممتنع است که اینها بنفسها در ذهن حلول پیدا کنند (زیرا وجود خارجی همان منشأیت آثار خارجی است مثل اینکه اثر خارجی آتش، حرارت و سوزاندن است و محال است که وجود خارجی در ذهن

تحقق داشته ولی آثار خارج را مثل حرارت و سوزاندن نداشته باشد و از اینجا می فهمیم که منشاء آثار یعنی وجود خارجی، نمی تواند در ذهن تحقق داشته باشد).

و هم چنین اگر فرض کنیم موردی را که حیثیت ذات مفروض او، عین حیثیت بطلان و عدم و فقدان آثار می باشد مثل «عدم مطلق» و آنچه به او برمی گردد (بدیهی است که حلول چنین ذاتی در ذهن نیز محال و ممتنع است.

پس حقیقت وجود و هر آنچه که حیثیت ذاتش وجود و هستی است و هم چنین عدم مطلق و هر آنچه که حیثیت ذات مفروضش، حیثیت عدم است و جنبه عدمی دارد محال و ممتنع است که مانند ماهیات حقیقی در اذهان حلول کند.

و به این معنا برمی گردد معنای کلام فلاسفه آنجا که گفته اند: «إِنَّ الْفُضَالَاتِ الدَّائِيَّةَ لِأُصُورَةٍ لَهَا فِي الْأُذْهَانِ» «برای محالات ذاتی صورت صحیح و معقول در اذهان وجود ندارد».

و به زودی به خواست خدا در مباحث عقل و عاقل و معقول کیفیت انتزاع وجود و اوصاف آن و عدم و آنچه را که بر آن برمی گردد بیان خواهیم کرد.

خلاصه درس هفتم:

وجود ذهنی نزد اکثر فلاسفه، علم به ماهیات اشیاء است و لکن جمعی از فلاسفه آنرا منکرند و علم را تنها یک نوع رابطه و نسبی می‌دانند که نفس با معلوم خارجی پیدا می‌کند. برخی دیگر از فلاسفه وجود ذهنی را تنها اشباحی می‌دانند که حکایت از اشیاء خارجی می‌کند با اعتقاد به اینکه آندو به ملاحظه ماهیت مابین همدیگر هستند.

و جماعت دیگری از فلاسفه با اعتقاد به اشباح و با اعتقاد به مابینت شبح و صاحب شبح با یکدیگر معتقد به حکایت اشباح از صاحب اشباح و اشیاء خارجی نیستند و معتقدند که این عدم حکایت یکنوع خطائی است که از نفس انسان پدید می‌آید و لکن با این خطای منظم نفس، حیات انسان مختل نمی‌شود.

اکثر فلاسفه که قائل به وجود ذهنی هستند به چند دلیل به آن تمسک می‌جویند از جمله دو دلیل زیر است:

دلیل اول: ما به طور قطع امور موجود در خارج مثل انسان و اسب را بنحو کلی و صرافت طبع خود تصور می‌کنیم و بر آنها حکم به کلیت می‌نمائیم پس متصور ما یک نوع ثبوتی در ظرف وجدان ما دارند و با یک نوع ثبوتی موجود هستند (مقدمه اول).

مقدمه دوم: این اشیاء مثل کلیت و صرف طبیعت که فاقد آثار خارجیت هستند در خارج موجود نیستند پس ناچار این اشیاء در ظرف دیگری غیر از خارج وجود دارند که آثار خارجیت بر آنها مترتب نیست این نحو وجود را **وجود ذهنی** می‌نامیم.

دلیل دوم: ما امور عدمی غیر موجود در خارج مثل «عدم مطلق» و «اجتماع نقیضین» و سایر محالات را تصور می‌کنیم پس لابد برای آنها یک نوع ثبوتی وجود دارد زیرا این امور عدمی به احکام ثبوتی مثل تمیز آنها از دیگر اشیاء و حضور آنها در ذهن متصف می‌شوند و چون این امور عدمی از قبیل ثبوت خارجی نیستند چون در ظرف خارج معدوم هستند پس ناچار در ذهن موجودند و این را می‌دانیم که اشیاء معقول در ذهن عین اشیاء

نیستند همانطور که معتقدین به اضافه و نسبت در وجود ذهنی به آن معتقدند و گرنه برای ما ممکن نبود تعقل اشیائی که در خارج موجود نیستند مثل عدم و معدوم و نیز لازم می‌آمد که هرگز خطائی در علم و دانش خود نداشته باشیم.

از اینجا می‌فهمیم که موجود در ذهن، شیخ امر خارجی نیست و تفصیل آن در متن درس بیان شده مراجعه نمایند.

از مطالب گذشته چند امر روشن می‌گردد:

۱- ماهیت ذهنی تحت مقوله‌ای که قبل از ذهنیت در آن داخل بود و در خارج آثار خارجیت بر آن مترتب بود داخل و مندرج نیست.

۲- وجود ذهنی به ملاحظه ذاتش از ماورای خود حکایت می‌کند.

۳- حلول وجود خارجی در ذهن محال می‌باشد.

تفصیل اثبات سه مطلب بالا و توضیح برخی از مسائل مربوط به آنها در متن درس ذکر گردیده مطالعه فرمائید.

و ضمناً پنج اشکال در متن درس به ثبوت وجود ذهنی وارد شده توضیح این پنج اشکال و پاسخ از آنها نیز در متن به تفصیل بیان شده است مراجعه نمائید.

پرسشها:

- ۱- در ثبوت وجود ذهنی و عدم ثبوت آن چند قول از فلاسفه موجود است آنها را توضیح دهید.
- ۲- از طرف فلاسفه‌ای که قائل به وجود ذهنی هستند دو دلیل در متن درس ذکر شده آن دو را شرح دهید.
- ۳- پاسخ از فلاسفه را که معتقدند: «وجود ذهنی، تنها یک نوع رابطه و نسبتی است که نفس با معلوم خارجی دارد» توضیح دهید.
- ۴- پاسخ برخی از فلاسفه را که معتقدند علم ما به اشیاء تنها اشباح است بیان نمایند.
- ۵- آیا ماهیت، داخل است تحت مقوله‌ای که قبل از ذهنیت در آن داخل بوده، در خارج آثار خارجیت بر آن مترتب بود یا نه در هر صورت چرا؟ توضیح دهید.
- ۶- آیا صحیح است برای شی‌ای وجود ذهنی باشد بدون اینکه وجود خارجی محقق داشته باشد یا نه در هر صورت چرا؟
- ۷- این اشکال بر وجود ذهنی که ما زمین و ستارگان و کواکب را با ابعاد وسیع‌اش تصور می‌کنیم در حالیکه اطباء آنها در جزء عصبی یا دماغی مثل انطباع شیء بزرگ در جسم کوچک است چگونه پاسخ داده می‌شود؟ شرح دهید.
- ۸- این اشکال که صور پیدا شده و نقش بسته در مغز با همه خصوصیات خویش که طبق تحقیقات مادیون در محلّ مادی (مغز) انجام گرفته، با ماهیات خارجی مباین است دارد پس قول به وجود ذهنی و حضور ماهیات در اذهان مجوزی ندارد چگونه پاسخ داده می‌شود؟ توضیح دهید.
- ۹- چرا حلول وجود خارجی در ذهن محال است؟ بیان کنید.

الْمَرَحَلَةُ الرَّابِعَةُ

فِي مَوَادِّ الْقَضَايَا

[الْوَجُوبُ وَالْإِمْتِنَاعُ وَالْإِمْكَانُ]
وَانْحِصَارُهَا فِي ثَلَاثِ

وَالْمَقْصُودُ بِالذَّاتِ فِيهَا بَيَانُ انْقِسَامِ الْمَوْجُودِ إِلَى الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ وَالْبَحْثُ عَنْ خَوَاصِّهِمَا وَأَمَّا الْبَحْثُ عَنِ الْمُمْتَنِعِ وَخَوَاصِّهِ فَمَقْصُودٌ بِالتَّبَعِ وَبِالْقَصْدِ الثَّانِي.

وَفِيهَا ثَمَانِيَةُ فُصُولٍ:

الدَّرْسُ الثَّامِنُ

(٨)

الفصل الأول

فِي أَنَّ كُلَّ مَفْهُومٍ إمَّا وَاجِبٌ وَإِمَّا مُمَكِّنٌ وَإِمَّا مُمْتَنِعٌ

كُلُّ مَفْهُومٍ قَرَضَاهُ ثُمَّ نَسَبْنَاهُ إِلَيْهِ الوجودَ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الوجودُ ضَرُورِيَّ الثَّبُوتِ لَهُ وَهُوَ الوجوبُ أَوْ يَكُونَ ضَرُورِيَّ الِإِتِّقَامِ عَنْهُ - وَذَاكَ كَوْنُ العَدَمِ ضَرُورِيًّا لَهُ - وَهُوَ الِامْتِنَاعُ أَوْ لَا يَكُونُ الوجودُ ضَرُورِيًّا لَهُ وَلَا العَدَمُ ضَرُورِيًّا لَهُ وَهُوَ الِامْكَانُ. وَأَمَّا إِحْتِمَالُ كَوْنِ الوجودِ وَالْعَدَمِ مَعًا ضَرُورِيَّيْنِ لَهُ فَتُذْفَعُ بِأَدْنَى الْبَغَاثِ. فَكُلُّ مَفْهُومٍ مَقْرُوضٍ إمَّا وَاجِبٌ وَإِمَّا مُمْتَنِعٌ وَإِمَّا مُمَكِّنٌ.

وَهَذِهِ قَضِيَّةٌ مُتَفَصِّلَةٌ حَقِيقِيَّةٌ مُقْتَضِصَةٌ مِنْ تَقْسِيمَيْنِ دَائِرَتَيْنِ بَيْنَ التَّقَيُّمِ وَالِإِجْتِنَابِ بِأَنَّ يُقَالُ: كُلُّ مَفْهُومٍ مَقْرُوضٍ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الوجودُ ضَرُورِيًّا لَهُ أَوْ لَا. وَعَلَى الثَّانِي فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ العَدَمُ ضَرُورِيًّا لَهُ أَوْ لَا. الْأَوَّلُ هُوَ الْوَاجِبُ وَالثَّانِي هُوَ الْمُتَمْنِعُ وَالثَّلَاثُ هُوَ الْمُمَكِّنُ. وَالَّذِي يُعْطِيهِ التَّقْسِيمُ مِنْ تَعْرِيفِ الْمَوَادِّ الثَّلَاثِ أَنَّ وَجُوبَ الشَّيْءِ كَوْنُ وجودِهِ ضَرُورِيًّا لَهُ وَامْتِنَاعُهُ كَوْنُ عَدَمِهِ ضَرُورِيًّا لَهُ وَإِمَّا كَوْنُهُ سَلْبَ الضَّرُورَتَيْنِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ. فَالْوَاجِبُ مَا يَجِبُ وجودُهُ وَالْمُتَمْنِعُ مَا يَجِبُ عَدَمُهُ وَالْمُمَكِّنُ مَا لَيْسَ يَجِبُ وجودُهُ وَلَا عَدَمُهُ. وَهَذِهِ جَمِيعُ تَعْرِيفَاتِ لَفْظِيَّةٍ مِنْ قِبَلِ شَرْحِ الْأَسْمِ الْمُفِيدِ لِلتَّشْبِيهِ وَلَيْسَتْ بِتَعْرِيفَاتٍ حَقِيقِيَّةٍ، لِأَنَّ الضَّرُورَةَ وَاللَّا ضَرُورَةَ مِنَ الْمَعْنَى الْيَتِيَّةِ الْبَدِيعِيَّةِ الَّتِي تَرْتَمِ فِي النَّفْسِ

ارتباصاً أولاً تعريف بنفسها ويعرف بها غيرها. ولذلك من حاول أن يعرفها حقيقةً أتى بتعريفات دورية كتعريف الممكن بما ليس يمتنع وتعريف الواجب بما يلزم من فرض عدمه محال أو ما فرض عدمه محال وتعريف المحال بما يجب أن لا يكون. إلى غير ذلك.

والذي يقع البحث عنه في هذا الفن الباحث عن الموجود بما هو موجود بالقصد الأول من هذه المواد الثلاث هو الوجوب والإمكان كما تقدمت الإشارة إليه، وهما وصفان ينقسم بهما الموجود من حيث نسبة وجوده إليه انقساماً أولاً.

وبذلك يتدفع ما أورد على كون الإمكان وصفاً ثابتاً للممكن بحاذي الوجوب الذي هو وصف ثابت للواجب.

تقريره أن الإمكان كما تحصل من التقسيم السابق سلب ضرورة الوجوب وسلب ضرورة القدم فهما سلبان إثنان وإن غير عنها بنحو قولهم: سلب الضرورتين فكيف يكون صفة واحدة ناعية للممكن. سلطنا أنه يرجع إلى سلب الضرورتين وأنه سلب واحد لكنه كما يظهر من التقسيم سلب تحصيلي لا إيجاب عدولي. فاما معنى إحصاف الممكن به في الخارج ولا إحصاف إلا بالعدول كما اضطررنا إلى التعبير عن الإمكان بأنه لأضرورة الوجود والعدم وبأنه استواء نسبة الماهية إلى الوجود والعدم عندما شرعوا في بيان خواص الإمكان ككونه لا يفارق الماهية وكونه علة للحاجة إلى العلة. إلى غير ذلك.

وجه الإندفاع أن القضية المعذولة المحمول تساوي السالبة المحصلة عند وجود الموضوع وقولنا: ليس بغض الموجود ضروري الوجود ولا القدم وكذا قولنا: ليست الماهية من حيث هي ضرورية الوجود ولا القدم الموضوع فيه موجود فيتساوى الإيجاب العدولي والسلب التحصيلي في الإمكان. ثم لهذا السلب نسبة إلى الضرورة وإن موضوعه المستلزم عنه الضرورتان يتميز بها من غيره فيكون عدماً مضافاً له حظ من الوجود وله ما يترتب عليه من الآثار وإن وجد العقل أول ما يجد في صورة السلب التحصيلي كما يجد العلم وهو عدم مضاف كذلك أول ما يجده.

ويتفرع على ما تقدم أمور:

الأمر الأول: أن موضوع الإمكان هو الماهية، إذ لا يتصف الشيء بلا ضرورة

الوجود والعدم إلا إذا كان في نفسه خلواً من الوجود والعدم جميعاً وليس إلا الماهية من حيث هي، فكل ممكن فهو ذو ماهية. وبذلك يظهر معنى قولهم: «كل ممكن زوج تركيبي له ماهية وجود».

وأما إطلاق الممكن على وجود غير الواجب بالذات وتسميته بالوجود الامكاني فاصطلاح آخر في الامكان والوجود يستعمل فيه الامكان والوجود بمعنى الفقر الذاتي والفقر الذاتي، وليس يراؤ به سلب الضروريتين أو استواء النسبة إلى الوجود والعدم، إذ لا يعقل ذلك بالنسبة إلى الوجود.

الأمر الثاني: أن الامكان لازم الماهية إذ لو لم يلزمها جاز أن تخلو منه فكانت واجبة أو متباعدة فكانت في نفسها موجودة أو معدومة، والماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة.

و المراد بكونه لازماً لها أن فرض الماهية من حيث هي يكفي في إتيانها بالامكان من غير حاجة إلى أمر زائد دون اللزوم الاصطلاحي، وهو كون اللزوم علة مقتضية لتحقيق اللزوم ولحقه به، إذ لا اقتضاء في مرتبة الماهية من حيث هي إثباتاً ونفيًا.
لا يقال: تحقق سلب الضروريتين في مرتبة ذات الماهية يقضي بكون الامكان داخلياً في ذات الشيء، وهو ظاهر الفساد.

فإننا نقول: إنما يكون محمول من المحمولات داخلياً في الذات إذا كان الحمل حملاً أولياً ملائكة الاتحاد المفهومي دون الحمل الشائع الذي ملائكة الاتحاد الوجودي والامكان وسائر لوازم الماهيات الحمل بينها وبين الماهية من حيث هي محل شائع لا أولي.

الأمر الثالث: أن الامكان موجود بوجود موضوعه في الأعيان وليس اعتباراً عقلياً لا صورة له في الأعيان كما قال به بعضهم، ولأنه موجود في الخارج بوجود مستقل منحايز كما قال به آخرون.

أما أنه موجود في الأعيان بوجود موضوعه فلائه قسيم في التقسيم للواجب الذي ضرورة وجوده في الأعيان، فارتفاع الضرورة الذي هو الإسكان هو في الأعيان. وإذا كان موضوعاً في التقسيم يقتضي لإتيان المقسم بكل واحد من الأقسام كان معنى وصف

ثُبُوتِي يَتَصِفُ بِهِ مَوْضُوعُهُ فَهُوَ مَعْنَى عَدَمِي لَهُ حَقٌّ مَوْجُودٌ وَ الْمَاهِيَةِ مُتَصِفَةٌ بِهِ فِي الْأَعْيَانِ. وَإِذَا كَانَتْ مُتَصِفَةً بِهِ فِي الْأَعْيَانِ فَلَهُ وُجُودٌ فِيهَا عَلَى خِدِّ الْأَعْدَامِ الْمُضَافَةِ الَّتِي هِيَ أَوْصَافٌ عَدَمِيَّةٌ نَاعِمَةٌ لِمَوْصُوفَاتِهَا مَوْجُودَةٌ بِوُجُودِهَا، وَ الْأَثَارُ الْمُرْتَبِعَةُ عَلَيْهِ فِي الْحَقِيقَةِ هِيَ إِرْتِفَاعُ أَثَارِ الْوُجُوبِ مِنْ صَرَافَةِ الْوُجُودِ وَبَسَاطَةِ الذَّاتِ وَ الْغَيْبِ عَنِ الْغَيْرِ وَ غَيْرَ ذَلِكَ. وَقَدْ أَتَضَحَّ بِهَذَا الْبَيَانِ فِسَادُ قَوْلِ مَنْ قَالَ: إِنَّ الْإِمْكَانَ مِنَ الْأَعْتِبَارَاتِ الْفَلَسَفِيَّةِ انْتِخَاصُ الَّتِي لِالصُّورَةِ لَهُ فِي خَارِجٍ وَ لَا ذَهْنٍ. وَ ذَلِكَ لِظُهُورِ أَنَّ ضَرُورَةَ وُجُودِ الْمَوْجُودِ أَمْرٌ عَاوِذُهُ الْخَارِجُ وَ لَهُ أَثَارٌ خَارِجِيَّةٌ وَ جُودِيَّةٌ.

وَ كَذَا قَوْلُ مَنْ قَالَ: إِنَّ لِلْإِمْكَانِ وُجُوداً فِي الْخَارِجِ مُنْحَازاً مُسْتَقِلّاً. وَ ذَلِكَ لِظُهُورِ أَنَّهُ مَعْنَى عَدَمِيٍّ وَاحِدٌ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْمَاهِيَّاتِ ثَابِتٌ بِثُبُوتِهَا فِي أَنْفُسِهَا وَ هُوَ سَلْبُ الضَّرُورَتَيْنِ، وَ لَا مَعْنَى لَوْجُودِ الْأَعْدَامِ بِوُجُودِ مُنْحَازٍ مُسْتَقِلٍّ.

عَلَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَوْجُوداً فِي الْأَعْيَانِ بِوُجُودِ مُنْحَازٍ مُسْتَقِلٍّ كَانَ إِنَّمَا وَاجِباً بِالذَّاتِ وَ هُوَ ضَرُورِيٌّ الْبَطْلَانِ وَإِنَّمَا مُمَكِنٌ وَ هُوَ خَارِجٌ عَنِ ثُبُوتِ الْمَاهِيَةِ لَا يَكُنِي فِيهِ ثُبُوتُهَا فِي نَفْسِهَا فَكَانَ بِالْغَيْرِ، وَسَجِيءٌ إِسْتِعَالَةُ الْإِمْكَانِ بِالْغَيْرِ.

وَقَدْ اسْتَدَلُّوا عَلَى ذَلِكَ بِوُجُوهٍ، أَوَّجُهَا أَنَّ الْمُمْكِنَ لَوْ لَمْ يَكُنْ مُمَكِنًا فِي الْأَعْيَانِ لَكَانَ إِنَّمَا وَاجِباً فِيهَا أَوْ مُمْتَنِعاً فِيهَا فَيَكُونُ الْمُمْكِنُ ضَرُورِيٌّ الْوُجُودِ أَوْ ضَرُورِيٌّ الْعَدَمِ، هَذَا مُحَالٌ. وَ يَزِيدُهُ الْإِتِّصَافُ بِوَصْفٍ فِي الْأَعْيَانِ لَا يَسْتَلْزِمُ تَحَقُّقَ الْوَصْفِ فِيهَا بِوُجُودِ مُنْحَازٍ مُسْتَقِلٍّ، بَلْ يَكُنِي فِي أَنْ يَكُونَ مَوْجُوداً بِوُجُودِ مَوْصُوفِهِ وَ الْإِمْكَانُ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَّةِ الْفَلَسَفِيَّةِ الَّتِي عَرَّوْضُهَا فِي الذَّهْنِ وَ الْإِتِّصَافُ بِهَا فِي الْخَارِجِ وَ هِيَ مَوْجُودَةٌ فِي الْخَارِجِ بِوُجُودِ مَوْضُوعَاتِهَا.

وَ قَدْ تَبَيَّنَ بِمَا تَقَدَّمَ أَنَّ الْإِمْكَانَ مَعْنَى وَاحِدٌ مُشْتَرِكٌ كَمَفْهُومِ الْوُجُودِ.

تَقْبِيهِ:

تَنْقِسِمُ الضَّرُورَةُ إِلَى ضَرُورَةِ أَزَلِيَّةٍ وَ هِيَ كَوْنُ الْمَحْمُولِ ضَرُورِيّاً لِلْمَوْضُوعِ لِذَاتِهِ مِنْ دُونِ أَيْ قَيْدٍ وَ شَرْطٍ حَتَّى الْوُجُودِ، وَ تَخْصُ بِمَا إِذَا كَانَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ وُجُوداً قَائِماً بِنَفْسِهِ.

بِحَقِّهَا لَا يَشُوْبُهُ عَدَمٌ وَلَا تَحْدُهُ مَاهِيَّةٌ. وَهُوَ الْوُجُودُ الْوَاجِبُ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ فِيمَا يُوَصَّفُ بِهِ مِنْ صِفَاتِهِ الَّتِي هِيَ عَيْنُ ذَاتِهِ.

وَإِلَى ضَرُورَةٍ ذَاتِيَّةٍ، وَهِيَ كَوْنُ الْمُحْمُولِ ضَرُورِيًّا لِلْمَوْضُوعِ لِذَاتِهِ مَعَ الْوُجُودِ لَا بِالْوُجُودِ، كَقَوْلِنَا: كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ بِالضَّرُورَةِ. فَالْحَيَوَانِيَّةُ ذَاتِيَّةٌ لِلْإِنْسَانِ ضَرُورِيَّةٌ لَهُ مَا دَامَ مَوْجُودًا وَمَعَ الْوُجُودِ، وَلَوْلَا لَكَانَ بَاطِلُ الذَّاتِ، لَا إِنْسَانٌ وَلَا حَيَوَانٌ.

وَإِلَى ضَرُورَةٍ وَصِفِيَّةٍ، وَهِيَ كَوْنُ الْمُحْمُولِ ضَرُورِيًّا لِلْمَوْضُوعِ لِوَصْفِهِ، كَقَوْلِنَا: كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكٌ الْأَصَابِعِ بِالضَّرُورَةِ مَا دَامَ كَاتِبًا، وَإِلَى ضَرُورَةٍ وَقْتِيَّةٍ وَتَرْجِعُهَا إِلَى الضَّرُورَةِ الْوَصِفِيَّةِ بِوَجْهِهِ.

تَنْبِيْهُ آخَرُ:

هَذَا الَّذِي تَقَدَّمَ مِنْ مَعْنَى الْإِمْكَانِ هُوَ الْمَبْحُوثُ عَنْهُ فِي هَذِهِ الْمَجَالِثِ، وَهُوَ إِحْدَى الْجِهَاتِ الثَّلَاثِ الَّتِي لَا يَخْلُو عَنْ وَاحِدَةٍ مِنْهَا شَيْءٌ الْقَضَائَا، وَقَدْ كَانَ الْإِمْكَانُ عِنْدَ الْعَامَّةِ يُسْتَعْمَلُ فِي سَلْبِ الضَّرُورَةِ عَنِ الْجَانِبِ الْمُخَالِفِ وَلَا زِمَهُ سَلْبُ الْإِمْتِنَاعِ عَنِ الْجَانِبِ الْمُوَافِقِ. وَيَصْدَقُ فِي الْمَوْجِبَةِ فِيمَا إِذَا كَانَ الْجَانِبُ الْمُوَافِقُ ضَرُورِيًّا، نَحْوُ: الْكَاتِبُ مُتَحَرِّكٌ الْأَصَابِعِ بِالْإِمْكَانِ، أَوْ مُسْلُوبٌ الضَّرُورَةِ، نَحْوُ: الْإِنْسَانُ مُتَحَرِّكٌ الْأَصَابِعِ بِالْإِمْكَانِ. وَيَصْدَقُ فِي السَّالِبَةِ فِيمَا إِذَا كَانَ الْجَانِبُ الْمُوَافِقُ مُمْتَنِعًا، نَحْوُ: لَيْسَ الْكَاتِبُ يَسَاكِنُ الْأَصَابِعَ بِالْإِمْكَانِ، أَوْ مُسْلُوبٌ الضَّرُورَةِ، نَحْوُ: لَيْسَ الْإِنْسَانُ يَسَاكِنُ الْأَصَابِعَ بِالْإِمْكَانِ.

فَالْإِمْكَانُ هَذَا الْمَعْنَى أَعَمُّ مُؤَرِّدٌ مِنَ الْإِمْكَانِ بِالْمَعْنَى الْمُتَقَدِّمِ، أَعْنَى سَلْبِ الضَّرُورَتَيْنِ وَحِينَ كُلٌّ مِنَ الْوُجُوبِ وَالْإِمْتِنَاعِ، لَا أَنَّهُ أَعَمُّ مَفْهُومًا، إِذْ لَا جَامِعَ مَفْهُومَيْنِ بَيْنَ الْجِهَاتِ. ثُمَّ نَقَلَهُ الْحَكَمَاءُ إِلَى خُصُوصِ سَلْبِ الضَّرُورَةِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ وَتَقْوَاهُ إِمْكَانًا خَاصًّا وَخَاصِيًّا وَسَمَّوْهُمَا عِنْدَ الْعَامَّةِ إِمْكَانًا عَامًّا وَزَعَامِيًّا.

وَرَبْمَا أُطْلِقَ الْإِمْكَانُ وَارْتَبَدَ بِهِ سَلْبُ الضَّرُورَاتِ الذَّاتِيَّةِ وَالْوَصِفِيَّةِ وَالْوَقْتِيَّةِ وَهُوَ أَخْصَرُّ مِنَ الْإِمْكَانِ الْخَاصِّ، وَلِذَا يُسَمَّى الْإِمْكَانُ الْأَخْصَرُ. نَحْوُ: الْإِنْسَانُ كَاتِبٌ بِالْإِمْكَانِ. فَالْمَاهِيَّةُ الْإِنْسَانِيَّةُ لَا تَسْتَوْجِبُ الْكِتَابَةَ، لِإِذْنِهَا وَلَا لِوَصْفِهَا وَلَا فِي وَقْتٍ مَأْخُودَةٍ فِي

الْقَضِيَّةُ.

وَرَبَّمَا أُطْلِقَ الْإِمْكَانُ وَارِيدَ بِهِ سَلْبُ الضَّرُورَاتِ جَمِيعاً حَتَّى الضَّرُورَةُ بِشَرْطِ
الْمَحْمُولِ وَهُوَ فِي الْأُمُورِ الْمُسْتَقْبَلَةِ الَّتِي لَمْ يَتَقَيَّنْ فِيهَا إِجْبَابٌ وَلَا سَلْبٌ. فَالضَّرُورَةُ مُسْلُوبَةٌ
عَنْهَا حَقٌّ بِحَسَبِ الْمَحْمُولِ إِجْبَاباً وَسَلْباً. وَهَذَا الْاِعْتِبَارُ بِحَسَبِ النَّظَرِ الْبَسِيطِ الْعَائِي الَّذِي
مِنْ شَأْنِهِ الْجَهْلُ بِالْحَوَادِثِ الْمُسْتَقْبَلَةِ لِعَدَمِ إِحَاطَتِهِ بِالْعِلَلِ وَالْأَسْبَابِ وَإِلَّا فَلِكُلِّ أَمْرٍ
مَفْرُوضٍ بِحَسَبِ ظَرْفِهِ إِثْبَاتُ الوجودِ وَالْوُجُوبِ وَإِمَّا الْقَدَمُ وَالِامْتِنَاعُ.

وَرَبَّمَا أُطْلِقَ الْإِمْكَانُ وَارِيدَ بِهِ الْإِمْكَانُ الْاِسْتِعْدَادِيُّ وَهُوَ وَصْفٌ وَجُودِيٌّ مِنْ
الْكَيْفِيَّاتِ الْقَائِمَةِ بِالْمَادَّةِ تَقَبُّلُهَا بِهَ الْمَادَّةِ الْفَعْلِيَّاتِ الْمُخْتَلِفَةِ. وَالْفَرْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْإِمْكَانِ الْخَاصِّ
أَنَّهُ صِفَةٌ وَجُودِيَّةٌ تَقَبُّلُ الشَّيْءِ وَالضَّعْفُ وَالْقُرْبُ وَالْبَعْدُ مِنَ الْفَعْلِيَّةِ، مَوْضُوعُهُ الْمَادَّةُ
الْمَوْجُودَةُ وَيَبْطُلُ مِنْهَا بِوُجُودِ الْمُشْتَعِدِّ بِخِلَافِ الْإِمْكَانِ الْخَاصِّ الَّذِي هُوَ مَعْنَى عَقْلِيٌّ
لَا يَتَصِفُ بِشَيْءٍ وَصَفٍ وَلَا قُرْبٍ وَبَعْدٍ وَمَوْضُوعُهُ الْمَاهِيَّةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ لَا يَفَارِقُ الْمَاهِيَّةَ
مَوْجُودَةً كَانَتْ أَوْ مَعْدُومَةً.

وَرَبَّمَا أُطْلِقَ الْإِمْكَانُ وَارِيدَ بِهِ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ لَا يَلْزَمُ مِنْ قَرَضٍ وَقُوْعِهِ مَحَالٌ وَ
يُسَمَّى الْإِمْكَانُ الْقَوْعِيُّ.

وَرَبَّمَا أُطْلِقَ الْإِمْكَانُ وَارِيدَ بِهِ مَا لِلوجودِ الْمُعْلُولِ مِنَ التَّعَلُّقِ وَالتَّعَوُّدِ بِالوجودِ الْعِلِّيِّ
وَخَاصَّةً الْفَقْرُ الذَّائِقُ لِلوجودِ الْإِمْكَانِيِّ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الوجودِ الْوَاجِبِ جَلٍّ وَعَلَا وَيُسَمَّى
الْإِمْكَانُ الْفَقْرِيُّ وَالْوُجُودِيُّ قِبَالَ الْإِمْكَانِ الْمَاهُوتِيِّ.

تَنْبِيْهُ آخَرُ:

الْمَهَامَاتُ الثَّلَاثُ الْمَذْكُورَةُ لَا تَخْتَصُّ بِالتَّضَايَا الَّتِي مَحْمُولُهَا الوجودُ بَلْ تَتَخَلَّلُ وَاحِدَةً
مِنْهَا مِنْ أَىِّ مَحْمُولٍ مَفْرُوضٍ نَسْبَ إِلَى أَىِّ مَوْضُوعٍ مَفْرُوضٍ، غَيْرُ أَنَّ الْفَلَسَفَةَ لَانْتَعَرَضَ
مِنْهَا إِلَّا بِمَا يَتَخَلَّلُ بَيْنَ الوجودِ وَعَوَارِضِهِ الذَّائِتَةِ لِكَوْنِ مَوْضُوعِهَا الْمَوْجُودَ بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ.

مرحله چهارم:

در موادّ قضایا (وجوب و امتناع و امکان)

و بیان انحصارِ موادّ قضایا در این سه مورد مقصود اصلی
در این مرحله بیانِ انقسامِ موجود به واجب و ممکن^(۱) و
بحث از خواصّ ایندو است و اما بحث از ممتنع و خواصّ آن
برای ما مقصود تبعی و ثانوی به شمار می‌رود.

در این مرحله هشت فصل موجود است:

۱ - منابع: حاشیه مرحوم سبزواری بر اسفار ج ۱ ص ۱۵۷ - شوارقی فصل: ازل مسأله ۱۹ -
اسفار ج ۱ ص ۹۱ - ص ۸۰ - ص ۱۶۹ - (شارح)

درس هشتم

(۸)

فصل اول

در اینکه هر مفهومی یا واجب است یا ممکن یا ممتنع

هر مفهوم مفروضی را اگر به وجود نسبت دهیم (از چند صورت خالی نیست):
یا ثبوت وجود برای آن ضروری است و این را وجوب می‌نامیم (صورت اول) و یا انتفاء
وجود برای آن ضروری و لازم است و (به این ترتیب که) عدم بر این مفهوم مفروض ضروری
است، این را امتناع می‌گوئیم (صورت دوم) و یا اینکه وجود و عدم هیچ کدام برای مفهوم
ضرورتی ندارد و این را امکان (خاص) می‌نامیم (صورت سوم).

اما این احتمال که وجود و عدم با هم بر این مفهوم مفروض ضرورت داشته باشد با
کمترین دقت بطلان آن واضح است (زیرا وجود و عدم از قبیل نقیضان هستند و دو نقیض در
آن واحد محال است بر یک شیء صادق باشند، هم وجود داشته باشد و هم وجود نداشته
باشد و جهات آن نیز یکی باشد).

پس مفهوم فرض شده یا واجب است یا ممتنع و یا ممکن (و این عبارت در اصطلاح
علماء منطق) قضیه منفصله^(۱) است که مقتضی دو تقسیم دائر بین نفی و اثبات است

۱- «قضیه منفصله حقیقیه» را علماء علم منطق چنین تعریف کرده‌اند که: «قضیه‌ای است که در صورت
←

به این ترتیب گفته می‌شود که: هر مفهوم مفروض، وجود برای آن یا ضروری است یا نه؟ (تقسیم اول). و بر فرض دوم (یعنی صورت نفی) عدم، برای آن یا ضروری است یا نه؟ (تقسیم دوم) صورت اول را (که وجود بر آن ضروری باشد) واجب و صورت دوم را (که عدم بر آن ضروری باشد) ممتنع و صورت سوم (که نه وجود و نه عدم برای آن ضرورت دارد) ممکن می‌گویند.

با توجه به کیفیت تقسیم مفهوم مفروض به سه فرض: وجوب و امکان و امتناع، تعریف مواد سه‌گانه نامبرده به شرح زیر می‌باشد^(۱):

وجوب شیء عبارت از ضروری بودن وجود آن و امتناع شیء ضروری بودن عدم آن و امکان شیء سلب دو ضرورت (ضرورت وجود و ضرورت عدم) از آن و در نتیجه واجب موجودی است که وجودش ضرورت دارد و ممتنع چیزی است که عدمش واجب است و ممکن چیزی است که نه وجودش و نه عدمش واجب است.

همه این تعاریف، تعاریف لفظی هستند از قبیل شرح اسم که برای تنبیه (و یادآوری) مفید بوده، تعاریف حقیقی نیستند زیرا ضرورت و عدم ضرورت از معانی بدیهی و روشنی هستند که در صفحه نفس انسان به صورت بدیهی و اولی نقش می‌بندند و نفس انسان خود،

ایجاب، حکم به تنافی طرفین^۱، به ملاحظه صدق و کذب هر دو و در صورت سلب حکم که عدم تنافی بین آنها از لحاظ صدق و کذب هر دو شده باشد به این معنی که در صورت ایجاب نه طرفین قضیه با هم اجتماع می‌کنند و نه هر دو مرتفع می‌شوند، و اما در صورت سلب بودن قضیه، طرفین در یک مورد با هم جمع می‌شوند و مرتفع می‌شوند مثل اینکه عدد صحیح یا زوج است یا فرد، در این قضیه منفصله^۲ موجب، زوج و فرد با هم در یک عدد نه جمع می‌شود و نه هر دو مرتفع، حال اگر قضیه را سالبه فرض کنیم و بگوئیم: «در مورد حیوان چنین نیست که یا اینکه ناطق باشد یا قابل تعلیم» در این قضیه سالبه، ناطق و قابل تعلیم بودن در انسان جمع می‌شوند و در غیر انسان هر دو مرتفع، برای آگاهی از تفصیل بیشتر به کتب منطق از جمله «منطق مظهر» مراجعه کنید. (شارح)

۱- منابع تعریف مواد سه‌گانه: اسفار ج ۱ ص ۸۳ - شوارق ص ۸۶ - تحصیل: ص ۲۹۱ - الهیات شفا مقاله اول فصل پنجم - مطارحات ص ۲۱۰ (شارح)

آنها را بنفسها و غیر آنها را نیز با این معانی می‌شناسد.

از اینجا است که (می‌گوئیم) اگر کسی بخواهد این معانی را تعریف حقیقی بکند دچار تعاریف دوری^(۱) می‌گردد مثل اینکه در تعریف ممکن بگوئیم که ممکن چیزی است که ممتنع نباشد (و به این ترتیب که در تعریف ممکن امتناع را اخذ و در تعریف امتناع نیز بگوئیم که ممتنع چیزی است که وجودش ممکن نیست و در نتیجه در تعریف امکان امتناع و در تعریف امتناع نیز امکان را اخذ می‌کنیم و این همان دور باطل است.

و نیز در تعریف واجب بگوئیم که واجب چیزی است که از فرض عدم آن محال لازم آید یا اینکه بگوئیم: فرض عدم آن محال است (یعنی در تعریف واجب محال و امتناع را اخذ کنیم) و محال را اینگونه تعریف کنیم که چیزی است که عدم آن واجب است (یعنی در تعریف امتناع واجب را اخذ کنیم و این همان دور محال ست) و غیر اینها از تعاریف دوری.

وجوب و امکان^(۲)

اولین مسأله و مقصودی که در فن فلسفه که از موجود از این جهت که موجود است بحث می‌کند از میان مواد^(۳) سه گانه: وجوب و امکان و امتناع قابل بررسی است (مسأله) وجوب و امکان است. وجوب و امکان، دو وصفی هستند که موجود به ملاحظه نسبت وجود بر آن، به دو قسم: وجود (واجب و ممکن) تقسیم می‌شود، این انقسام (انقسام بدیهی بوده و به

۱- معنای دور محال این است که دو چیز بهم توقف داشته باشند و یکی را در تعریف دیگری بکار ببریم که برگشت محالیت دور نزد فلاسفه و اهل نظر بر توقف یک شیء بر خودش باشد (توقف الشیء علی نفسیه) و لازمه توقف شیء بر خودش این است که شیء قبل از وجودش موجود باشد و این نیز محال است که در جای خود باید به تفصیل از آن بحث نمود مثلاً در تعاریف ذکر شده در بالا شما می‌بینید که ممتنع را در تعریف ممکن و واجب را در تعریف محال و ممتنع بکار برده‌اند. (شارح)

۲- اسفار ج ۱ ص ۱۶۹ - حاشیه مرحوم حاج ملاهادی سبزواری بر اسفار ج ۱ ص ۱۷۰. (شارح)

۳- معنای ماده چنانچه خواهد کیفیت نفس الامری است که نسبت هر قضیه در مقام تحقق و در مقام تحلیل عقلی از آن خالی نیست. (شارح)

اصطلاح فلاسفه) انقسام اولی است.

اشکال بر معنای امکان

به معنای امکان ایراد وارد شده است و حاصل ایراد اینکه امکان وصف ثابت بر ممکن بوده، محاذی و مقابل است با وجوب که عبارت از وصف ثابت بر واجب می باشد. توضیح آن اینکه امکان همانطور که از تقسیم سابق استفاده شد عبارت از سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم و این، هر دو سلبی هستند و از این دو بنام سلب‌الضرورتین (یعنی سلب دو ضرورت وجود و عدم) تعبیر آورده شده است. با این کیفیت چگونه ممکن است ادعا شود که امکان، صفت واحدی است که (ذات) ممکن به آن متصف می شود؟ (و این اولاً).

(و اما ثانیاً) اگر تسلیم شویم و بگوئیم برگشت امکان به سلب دو ضرورت عدم و وجود بوده و معنای آن یک سلب است ولیکن آنچه از این تقسیم، ظاهر می شود اینکه این سلب، سلب تحصیلی است^(۱) (یعنی حرف سلب جزء محمول نسبت به عنوان سلب حمل مراد است) نه ایجاب عدولی^(۲) (که حرف سلب در آن، جزء محمول بوده و حمل سلب مراد باشد).

۱- مراد از سلب تحصیلی اینکه محمول از موضوعی سلب شود مثل اینکه «علی قائم نیست» در این قضیه نسبت محمول (یعنی قائم) را از موضوع (یعنی علی) سلب کرده ایم بنحو سلب تحصیلی یعنی ادعا می کنیم که علی در خارج متصف به قیام نیست. (شارح)

۲- مراد از ایجاب عدولی، این است که سلب (و نفی) در کلام به نسبت بر نمی خورد بلکه سلب را جزء یکی از اجزای قضیه موضوع یا محمول یا هر دو قرار بدهیم و برای شیء منفی و مسلوب یکنوع ایجابی قائل شویم و از این قضیه در منطقی و فلسفه به «موجب معدوله» تعبیر می آورند و به سه نوع: «معدولة الموضوع و المحمول و الطرفین» تقسیم کرده اند در محل بحث ما اینگونه بیان می شود که مقصود از امکان که سلب ضرورتین است اینکه ضرورت وجود و یا عدم را از ذات ممکن سلب می کنیم بنحو سلب تحصیلی نه اینکه بر سلب ضرورت عدم و با وجود یک نوع ایجاب و تحقیقی قائل می شویم تا به صورت ایجاب عدولی و موجب معدوله درآید، برای

بنابراین معنا ندارد که ذات ممکن با امکان به معنای سلب تحصیلی یعنی عدم در خارج متصف شود و اگر (از باب اضطرار و ناچاری) اتصافی در کار باشد لابد (اتضاف ممکن با امکان به معنای سلب دو ضرورت) بنحو ایجاب عدولی است.

نظیر همین اضطرار در تعبیر از امکان به عبارت زیر نیز واقع شده است (مثل اینکه گفته شود) امکان عبارت است از «لاضرورة وجود و عدم» و یا عبارت از «مساوی بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم» تا آنجا که در مقام بیان خواص امکان چنین گفته‌اند که «امکان، صفتی است که از ماهیت جدا نمی‌شود و اینکه امکان علت نیاز ماهیت به علت است و غیر اینها از خواص امکان و... که با معنای سلب که معنای امکان می‌باشد چندان سازگاری ندارد بلکه با ایجاب عدولی مناسب هستند).

پاسخ ایراد

ایراد بالا به این نحو دفع می‌شود که قضیه‌ایکه محمول آن معدوله است با (قضیه) سالبه محصله، در صورت وجود موضوع (به لحاظ معنا) مساوی است (یعنی هر دو، معنای سلبی دارند گرچه یکجا به ظاهر موجب و دیگری به صورت سالبه محصله هستند) مثل این دو مثال که هر دو در زمینه وجود موضوع است: یکی: «لَیْسَ بَعْضُ الْمَوْجُودِ ضَرْوَرَتُ الْوُجُودِ وَ لَا الْقَدَمُ» «بعضی از موجودات، وجود و عدم برای آن ضروری نیست».

و دیگری: «لَیْسَ الْمَاهِیَّةُ مِنْ خِیْثُ هِیَ ضَرْوَرِیَّةُ الْوُجُودِ وَ لَا الْقَدَمُ» یعنی «ماهیت به ملاحظه دانش، وجود و عدم برای آن ضروری نیست».

پس ایجاب عدولی (یعنی قضیه موجبه معدوله) با سلب تحصیلی (یعنی قضیه سالبه محصله) در مورد امکان مساوی هستند.

سلب ضرورتین دارای دو نسبت است.

سلب ضرورتین (که در تعریف امکان اخذ شده است) دارای دو نسبت است در یکی

سلب به ضرورت (وجود یا عدم) نسبت داد شده و در دیگری نسبت سلب به موضوعش (یعنی) موضوعی که هر دو ضرورت (وجود یا عدم) از او سلب گشته و با اعتبار سلب ضرورت وجود و عدم در معنای امکان، امکان از غیر خود (یعنی وجوب و امتناع) تمیز داده می‌شود (پس سلب ضرورتین وجه مشخصه امکان در مقابل وجوب و امتناع محسوب می‌گردد).

تذکر این نکته در اینجا لازم است که، این سلب از قبیل عدم مضاف (و عدم ملکه) بوده برای آن حظی و نصیبی از وجود هست و آثاری بر آن مترتب می‌شود گرچه عقل آنرا در ابتداء تصور به صورت سلب تحصیلی می‌یابد همانطور که عقل «عمی» را که عدم مضاف است (یعنی عدم بصر و بینائی از شخصی که از شأن او این بود که بینائی را به ملاحظه نوعش انسان داشته باشد و الآن آنرا ندارد) در ابتداء تصور به صورت سلب تحصیلی می‌یابد (گرچه از قبیل عدم مضاف بوده، برای آن حظی و نصیبی از وجود هست پس در حقیقت برای سلب اعتبار شده در معنای امکان، حظی و نصیبی از ثبوت هست و از اینجا اشکالات گفته شده در مورد امکان مرتفع می‌گردد).

نتیجه مطالب گذشته چند امر زیر است:

امر اول: موضوع امکان، ماهیت است زیرا شیء به سلب ضرورت وجود و عدم، متصف نمی‌گردد مگر هنگامی که به ملاحظه ذاتش (و فی نفسه) از وجود و عدم هر دو خالی باشد و تنها ماهیت به ملاحظه ذاتش (بدون ملاحظه شیء دیگری با آن) این خاصیت را دارد پس هر ممکنی دارای ماهیت است.

و با این گفتار معنای قول فلاسفه ظاهر می‌شود که می‌گویند: «كُلُّ مُمْكِنٍ زَوْجٌ تَرْكِيبِيٌّ لَهٗ مَاهِيَّةٌ وَ وُجُودٌ» یعنی «هر ممکنی مرکب از دو چیز: ماهیت و وجود است».

اما استعمال کلمه ممکن بر وجود غیر واجب بالذات و نامیدن آن به وجود امکانی (اشکال بر مطلب بالا محسوب نمی‌شود زیرا که) آن، اصطلاح دیگری است در مورد امکان و وجوب به این معنا که امکان در اینجا به معنای فقر ذاتی و وجوب به معنای غنای ذاتی بکار برده می‌شود (یعنی ذات ممکن سراسر فقر و نیاز بذات آفریننده و ذات واجب بی‌نیازی صرف

و مطلق از غیر خود است).

پس مراد از وجود امکانی در این مورد به معنای سلب دو ضرورت (وجود و عدم) و یا مساوی بودن ذات ممکن نسبت به وجود و عدم نیست زیرا این امر در مورد وجود معقول نیست (برای اینکه در مورد وجود، فرض سلب و عدم به ملاحظه عقل ناسازگار است).

امر دوم: امکان لازم ماهیت است^(۱)

زیرا اگر امکان، لازم ماهیت نباشد پس جایز است از آن خالی باشد در این صورت ماهیت یا واجب است یا متمتع و در نتیجه، لازم می‌آید که ماهیت به ملاحظه ذاتش (الماهیه من حیث هی) موجود و یا معدوم باشد (در حالیکه می‌دانیم که) ماهیت به ملاحظه ذاتش (قطع نظر از همه اغیار و اشیاء دیگر این خاصیت را دارد که) نه موجود است و نه معدوم (الماهیه من حیث هی لا مؤجوده ولا مفدوه)

مراد از اینکه امکان، لازم ماهیت است اینکه فرض و تصور ماهیت از این جهت که ماهیت است (یعنی الماهیه من حیث هی) به تنهایی در انصاف‌اش به وصف امکانی کافی است بدون اینکه نیاز به امری زید باشد.

(و این لزوم، لزوم اصطلاحی نیست زیرا) لزوم در اصطلاح فلسفه و منطق عبارت است از اینکه ملزوم در رابطه با لازم، علت مقتضی برای تحقق لازم و نیز لحوق لازم به ملزوم می‌باشد با این ملاحظه در لزوم اصطلاحی برای ماهیت اقتضائی تصور می‌شود در حالیکه در اینجا (یعنی در انصاف ماهیت به امکان) اقتضائی در مرتبه ماهیت، نفیاً و اثباتاً وجود ندارد.

اشکال: تحقق سلب دو ضرورت (وجود و عدم) در مرتبه ذات ماهیت، ایجاب می‌کند که امکان در ذات شیء داخل باشد و بطلان آن نیز واضح است.
پاسخ: این اشکال یعنی داخل شدن محمولی از محمولها در ذات، هنگامی صحیح

۱- منابع بررسی این مطلب: اسفار ج ۱ ص ۱۶۳ و ص ۱۶۴ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۱۳۲ (شارح)

است که حمل (محمول بر موضوعش) از قبیل حمل اولی باشد که ملاک (و ضابط) آن اتحاد مفهومی (بین موضوع و محمول) است نه در حمل شایع که ملاک و (ضابط) آن اتحاد وجودی (بین موضوع و محمول) است.

و حمل امکان و سایر لوازم ماهیت به ملاحظه دانش از قبیل حمل شایع است نه حمل اولی (یعنی حمل امکان بر ماهیت اتحاد مفهومی ندارد پس حمل امکان بر ماهیت به حمل اولی نیست بلکه اتحاد امکان با ماهیت اتحاد وجودی است یعنی حمل امکان بر ماهیت به حمل شایع است پس امکان از لوازم ماهیت بوده، داخل در ذات ماهیت نیست).

امر سوم: امکان بوجود موضوعش موجود است^(۱)

امکان به تبع وجود موضوعش (ماهیت) در اعیان (و خارج) موجود است و اعتبار عقلی محض نیست که در اعیان هیچ نوع صورتی (و تحقیقی) برای آن نباشد چنانکه برخی از فلاسفه چنین گمان کرده‌اند و نیز امکان، در خارج موجود مستقل و جدا (از ماهیت و شیء، موجود) نیست چنانکه برخی دیگر از فلاسفه چنین گفته‌اند.

اما ادعای اینگونه امکان در خارج به وجود موضوعش موجود است (به این نحو اثبات می‌شود که امکان در تقسیم (مفهوم مفروض به سه قسم: واجب و ممکن و ممتنع) با واجب یعنی موجودیکه در ظرف خارج وجودش ضرورت دارد «قسم» یعنی ضد او می‌باشد پس (اگر واجب در خارج تحقق دارد ضد آن یعنی) ارتفاع ضرورتی که عبارت از امکان است در ظرف خارج نیز تحقق دارد.

اما ادعای اینکه امکان در خارج، وجود مستقل و جدا از ماهیت شیء موجود، ندارد به این نحو اثبات می‌شود که: امکان در تقسیم مفهوم مفروض (به سه قسم: واجب و ممتنع و ممکن) یکی از اقسام و موضوعات سه گانه بشمار می‌رود (و وارد در تقسیم مزبور است) و (از

۱- منابع بررسی امر سوم: اسفار ج ۱ ص ۱۷۲ - ص ۱۷۱ و ص ۱۸۶ - شوارق فصل اول مسأله ۲۰ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۱۱۴ - ص ۱۲۱ - تلویحات ص ۲۵ - مطارحات ص ۳۴ - ص ۳۶۰. (شارح)

طرف دیگر) تقسیم نیز مقتضی انصاف مقسم (یعنی مفهوم مفروض) با هر یک از اقسام سه گانه می باشد لازمه این دو مطلب این است که 'امکان' به معنای وصف ثبوتی باشد که موضوعش به آن متصف می گردد.

پس امکان یک معنای عدمی است که برای او حظی و بهره ای از وجود هست و ماهیت در اعیان و ظرف خارج با آن متصف می شود و چون ماهیت در اعیان با امکان متصف است.

پس برای امکان نیز در 'اعیان و خارج (مثل خود ماهیت) یک نحو وجود و ثبوتی است (و مرتبه وجودی او) مثل مرتبه وجودی اعدام مضاف (مثل عدمی) است.

اعدام مضاف گرچه از قبیل اوصاف عدمی هستند لکن با موصوفاتشان متصف شده به تبع وجود آنها موجود می شوند (پس امکان در ظرف اعیان به تبع وجود موضوعش ماهیت، موجود است و وجود مستقل ندارد) و آثار مترتب بر امکان نیز در حقیقت همان ارتفاع آثار وجوب مثل صرف وجود بودن و بسیط بودن ذات و بی نیازی مطلق از غیر و غیر اینها از آثار می باشد (و در نتیجه از جمله آثار ذاتی ممکن، این است که صرف وجود نیست و با عدم، مخلوط است و نیاز به غیر و فقدان کمالات واجب الوجود و عدم بساطت وجود و... از صفات مشخصه آن به شمار می رود).

بطلان دو قول:

با این بیان بطلان دو قول زیر واضح می شود

قول اول: اینکه امکان، اعتبار عقلی محض بوده، برای آن در خارج و ذهن ابداً صورتی (متحقق) وجود ندارد.

بطلان این قول روشن است زیرا وجود موجود، امری است بدیهی و ضروری که ظرفش خارج می باشد و برای آن، آثار خارجی بوده، موجود می باشد (و با این وصف هرگز صحیح نیست بگوئیم امکان، اعتبار عقلی محض می باشد).

قول دوم: اینکه برای 'امکان در ظرف خارج، وجود منحاز و مستقلى هست، بطلان

این قول نیز روشن است زیرا (از مطالب سابق) آشکار گشت که امکان، یک معنای عدمی عام و مشترک بین همه ماهیات بوده، با تحقق ذات ماهیت تحقق پیدا می‌کند و آن معنا همان سلب دو ضرورت (وجود و عدم) است (چنانکه گذشت) و بدیهی است که اعدام هرگز نمی‌تواند وجود مستقل و منحازی داشته باشند (و از جمله اعدام، امکان می‌باشد).

علاوه بر این اگر فرض کنیم که امکان در 'عیان'، وجود مستقل و منحازی داشته باشد این (از دو شی خالی نیست) یا بصورت واجب بالذات متحقق می‌شود و این، مسلم، باطل است (زیرا لازمه آن انقلاب ممکن بالذات، به واجب بالذات 'ست و همه فلاسفه و عقلاء در بطلان آن اتفاق نظر دارند).

و یا بصورت ممکن متحقق می‌شود و بدیهی است که امکان، خارج از ثبوت ماهیت ممکن بوده و ثبوت ماهیت فی نفسه، در ثبوت آن کافی نیست در این صورت امکان، بصورت امکان بالتغیر درمی‌آید و ما در آینده اثبات خواهیم کرد که امکان بالتغیر در ظرف خارج محال است تحقق داشته باشد.

دلیل تحقق امکان در خارج به صورت مستقل:

طرفداران قول به موجود بودن امکان در خارج بنحو مستقل به وجوهی بر آن استدلال کرده‌اند که مؤجّه‌ترین آنها این است که اگر (تحقق) امکان در اعیان ممکن نباشد لازم است در اعیان یا به صورت واجب باشد و یا به صورت ممتنع و در صورت اول لازم می‌آید که وجود ممکن ضروری شده (به صورت واجب الوجود بالذات درمی‌آید) و در صورت دوم نیز عدم آن ضروری بوده (به صورت ممتنع بالذات درآید) و این هر دو محال است (زیرا در صورت اول لازم می‌آید انقلاب ممکن به واجب بالذات و در صورت دوم لازم می‌آید انقلاب ممکن بالذات به ممتنع بالذات و هر دو محال می‌باشد).

این وجه مردود است زیرا اثناف یک شیء، بوصفی در ظرف اعیان و خارج، مستلزم تحقق وصف در خارج به وجود مستقل و منحاّز نیست بلکه در اثناف کافی است که وصف یعنی امکان به وجود موصوفش (ماهیت) موجود باشد.

و معلوم است امکان از جمله «معقولات ثانی فلسفی» بشمار می‌رود و معقولات ثانی عبارت از اموری (از قبیل وحدت و کثرت و امتناع و واجب و امکان و...) هستند که عروض آنها بر موضوعاتشان در ظرف ذهن بوده ولیکن ائصاف آنها به این امور در ظرف خارج باشد پس معقولات ثانی (از قبیل وحدت و کثرت و امکان و...) به تبع وجود موضوعات خویش، موجود هستند.^(۱)

از مطالب گذشته آشکار گشت که امکان معنای واحد مشترکی است که همه ممکن‌ها را شامل می‌شود همانطور که مفهوم وجود همه موجودها را شامل می‌گردد.

چند یادآوری و تنبیه:

تنبیه اول:

ضرورت به چند قسم: «ضرورت ازلی»، «ضرورت ذاتی»، «ضرورت وصفی»، «ضرورت وقتی» منقسم می‌شود:

۱- ضرورت ازلی؛ عبارت از ضروری بود محمول (در یک قضیه) بر موضوعش لذاته (یعنی ذات موضوع این محمول را طلب می‌کند و مقتضی آن است) بدون هیچ قید و شرطی حتی قید وجود (نیز در این اقتضاء دخالتی ندارد).

این قسم از ضرورت مختص است به موصوفی که ذاتش وجود قائم بنفسه باشد و وجود بحث و خالص بوده، هیچ نوع عدمی در آن راه نیابد و به هیچ حد و ماهیتی (نیز) محدود نباشد و این تنها واجب الوجود است که صفاتش در مقام ائصاف ذات باری تعالی با آنها

۱- مثلاً امکان که محل بحث و گفتگوی ما است از معقولات ثانی فلسفی بشمار می‌رود و مشخصه آنرا دارد و آن اینکه امکان در ذهن بر موضوعش ماهیت عارض شده و گفته می‌شود: این، ماهیت ممکن است ولیکن ظرف ائصاف آن، خارج است و در خارج است که امکان به تبع وجود ماهیت، موجود می‌شود و ائصاف ماهیت به امکان در خارج است که امکان به تبع وجود ماهیت موجود می‌شود و ائصاف ماهیت به امکان در خارج، مستلزم این نیست که خود امکان مستقلاً و جدا از وجود موضوعش وجود داشته باشد بلکه در صحت ائصاف ماهیت به امکان کافی است که امکان در ظرف خارج به تبع وجود موضوعش یعنی ماهیت موجود باشد. (شارح)

عین ذات مقدس می‌باشد (نه زاید بر ذات چنانکه برخی از متکلمین، این عقیده باطل را دارند).

۲- **ضرورت ذاتی:** اینکه موضوع به ملاحظه ذاتش (لذاته) اقتضای محمولی داشته و حمل محمول و صدق آن بر موضوعش ضروری باشد ولیکن این ضرورت، همراه و توأم و در زمینه وجود موضوع است نه اینکه به واسطه وجود موضوع این ضرورت پیدا شود^(۱) (الضرورة الذاتية هي كون المحمول ضرورياً للموضوع لذاته مع الوجود لألوجود) مثل این مثال: «هر انسانی حیوان است بالضروره» در این قضیه حیوانیت، ذاتی انسان بوده و برای انسان ضرورت دارد مادامی که انسان موجود بوده و وجود با او همراه است بطوری که اگر وجود با انسان همراه نباشد و انسان را بی‌وجود فرض کنیم مسلماً ذات باطلی بوده، در این صورت نه انسان است و نه حیوان.

۳- **ضرورت وصفی:** ضروری بودن محمول بر موضوع به جهت وصفی که موضوع دارد (و وصف در موضوع بمنزله علت ضروری بودن ثبوت محمول بر موضوع است) مثل این مثال «هر نویسنده‌ای، انگشتانش حرکت می‌کند بالضروره مادامی که می‌نویسد» (در این قضیه ضرورت حرکت انگشتان، تنها در صورت وصف کتابت است که نویسنده‌ها دارند و این وصف، علت حرکت انگشتان نویسنده محسوب می‌شود).

ضرورت وقتی: عبارت است از ضروری بودن محمول برای موضوع در وقتی از اوقات و ضرورت وقتی به یک اعتبار یک نوع ضرورت وصفی محسوب می‌شود و به آن برمی‌گردد (اگر وقت و زمان را در قضیه وقتی به عنوان وصف موضوع تلقی کنیم مثل اینکه بگوئیم: «ماه می‌گیرد به هنگام حایل شدن و زیادی زمین بین آفتاب و ماه» که در حقیقت «بهنگام حایل شدن زمین» گرچه از قبیل وقت و زمان است ولیکن یکنوع وصفی برای موضوع این قضیه یعنی ماه به شمار می‌رود بنابراین قضیه ضروری وقتی به ضروری وصفی برمی‌گردد).

۱- چنانکه محقق دوانی چنین نظری را موجه دانسته است. برای توضیح بیشتر به اسفار ج ۱ ص ۹۲-۹۱ مراجعه نمایند. (شارح)

تنبیه دوم: اقسام امکان:

در این مباحث اگر صحبت از امکان می‌کنیم مقصود ما همان معنای سلب دو ضرورت (وجود و عدم یعنی امکان خاص) است که سابقاً گذشت و یکی از جهات (و مواد) سه گانه است و هیچ قضیه‌ای در نفس الامر و واقع از این جهات سه گانه خالی نیست.

امکان عام

ولکن نزد عاقله مردم، امکان در معنای: «سلب ضرورت از جانب مخالف قضیه (یعنی حکم خلاف منطوق قضیه) بکار برده می‌شود و لازمه آن سلب امتناع از جانب موافق قضیه است:

امکان در قضیه (ممکنه) موجه در دو صورت صادق است:

صورت اول: هنگامی که جانب موافق (یعنی نسبت به بین موضوع و محمول فی نفسه در منطوق قضیه) ضروری باشد مثل این مثال: «نویسنده انگشتانش متحرک است بالامکان» (که در این قضیه، متحرک بودن انگشتان نویسنده، ضروری است و متحرک نبودن انگشتان برای نویسنده ضرورت ندارد، پس ممکن است).

صورت دوم: هنگامی که در جانب موافق قضیه، ضرورت از آن، مسلوب باشد مثل این مثال: «انسان انگشتانش متحرک است بالامکان» (که در این قضیه متحرک بودن انگشتان انسان ضروری نیست و متحرک نبودن انگشتانش نیز ضروری نیست پس ممکن است).

و در قضیه (ممکنه) سالبه نیز امکان در دو مورد صادق است:

مورد اول: هنگامی که جانب موافق (در قضیه) ممتنع باشد مثل این مثال: «نویسنده به هنگام نگارش، انگشتانش ساکن نیست بالامکان» (که در اینجا ساکن بودن انگشتان نویسنده موقع نوشتن ممتنع است پس ساکن بودن انگشتان نویسنده، ممکن است).

مورد دوم: هنگامی که ضرورت از جانب موافق سلب شده باشد مثل این مثال: انسان انگشتانش ساکن نیست بالامکان» (که در این قضیه ساکن بودن انگشتان برای انسان

ضرورت ندارد پس ساکن نبودن برای انسان امکان‌پذیر است).
 پس، امکان به این معنا (یعنی سلب ضرورت از جانب مخالف قضیه یعنی امکان عام) از امکان به معنایی که سابقاً گذشت یعنی سلب دو ضرورت (وجود و عدم) و نیز از وجوب و امتناع به ملاحظه مورد اعم است نه اینکه به ملاحظه مفهوم اعم بوده باشد زیرا (اعم بودن به لحاظ مفهوم، جامع مفهومی لازم دارد و) جامع مفهومی بین جهات سه‌گانه (وجوب - امکان و امتناع) وجود ندارد^(۱).

امکان خاص

حکماء امکان را از معنای متداول نزد عامه به خصوص سلب ضرورتین از دو جانب (موافق و مخالف) قضیه نقل داده و آنرا بنام «امکان خاص» یا «خاصی» و معنای متداول نزد عامه را بنام «امکان عام» یا «عامی» نامیده‌اند.

امکان اخص:

در مواردی نیز امکان را بکار می‌برند و از آن سلب مجموع ضرورت‌های ذاتی و وصفی و وقتی قصد می‌کنند و این معنا از امکان خاص، اخص است (به این معنا که هرچاکه امکان اخص وجود داشته باشد امکان خاص نیز وجود دارد و اما هر چاکه امکان خاص وجود داشته باشد لازم نیست امکان اخص موجود باشد).

از اینجا است که قضیه: «الانسان کاتب بالامکان» را بنام «امکان اخص» می‌نامند به این معنا که ماهیت انسانی ایجاب کتابت نمی‌کند نه به ملاحظه ذات انسان و نه به ملاحظه وصفی از اوصاف انسان و نه به ملاحظه وقتی از اوقات بنحویکه این دو (یعنی وصف و وقت) مأخوذ در متن قضیه باشند و در مواردی نیز امکان را بکار می‌برند و از آن سلب همه ضرورتها حتی ضرورت به شرط محمول را اراده می‌کنند (و ضرورت به شرط محمول مثل این قضیه:

۱- برای توضیح بیشتر در این باره به اسفار ج ۱ ص ۱۵۰ مراجعه نمائید. (شارح)

«رید ایستاده است» در این قضیه ایستادن زید به شرط ثبوت ایستادن بر او ضروری می‌باشد). و (موارد استعمال) این نوع امکان در امور مستقبلیه (یعنی امور آینده) است که در آنها ایجاب و سلب هیچ کدام متعین نیست پس ضرورت از این امور سلب می‌شود حتی به حسب محمول، هم در ایجاب و هم در سلب.

این نحو اعتبار به نظر ساده و ابتدائی مردم عامی است که از شتون آنها جهل به حوادث آینده و مستقبل است زیرا احاطه، به علل و اسباب امور ندارد و گرنه برای هر امر مفروضی به حسب ظرف خاص خویش یا وجود است و وجوب یا عدم است و امتناع.

امکان استعدادی

امکان در برخی از موارد استعمال به معنای امکان استعدادی بکار می‌رود. امکان استعدادی، وصف وجودی است از (سخت) کیفیات قائم به ماده که به واسطه آن ماده، فعلیات گوناگون را می‌پذیرد.

فرق بین امکان استعدادی و امکان خاص اینکه: «امکان استعدادی» از قبیل صفت وجودی است که شدت و ضعف و قرب و بعد از مرتبه فعلیت را قبول می‌کند و موضوعش ماده موجود است و با تحقق «مستعدله» یعنی با تحقق آنچه ماده برای قبول آن آمادگی داشت طبعاً امکان استعدادی باطل می‌شود (زیرا که این استعداد، تبدیل به فعلیت گردیده است) بخلاف «امکان خاص» که آن، یک معنای عقلی است که متصف به شدت و قرب و بعد نمی‌شود و موضوع آن «ماهیت مین حیث هی» است (یعنی ماهیت به ملاحظه ذات خویش بدون ملاحظه قیود و شرائط و هر چیز دیگر) و این، هرگز از موضوع خود ماهیت (در هیچ دعاء و ظرفی خواه ذهن و خواه خارج و خواه نفس الامر) جدا نمی‌شود و همواره لازم ماهیت است خواه ماهیت در خارج موجود باشد یا معدوم.

امکان وقوعی

مراد از آن، بودن شیء بر حالتی است که از فرض وقوع آن محالیتی لازم نمی‌آید و

این نوع امکان را «امکان وقوعی» می‌نامند.

امکان ففقری و وجودی

چه بسا امکان را بکار می‌برند و از آن اراده می‌کنند تعلّق و وابستگی وجود معلول به وجود علّت و بخصوص فقر ذاتی موجودات ممکن نسبت به وجود باریتمالی (جُزّ و علا). از این معنا فلاسفه به «امکان فقری و وجودی» تعبیر می‌آورند مقابل «امکان ماهوی» (که در مرتبه ماهیّت تصوّر می‌شود و موضوعش هم ماهیّت است).

تنبیه سوّم: موارد جریان جهات سه گانه

(موارد استعمال و جریان) جهات سه گانه وجوب و امکان و امتناع مختصّ نیست به قضایائی که محمول آنها وجود (یا عوارض ذاتی وجود) است بلکه هر یک از آنها می‌تواند همراه هر محمول مفروضی که بهر موضوع مفروضی نسبت داده شده باشد واقع شوند. منتها فلسفه، متعزّض بیان همه آنها نمی‌شود و تنها حالات و احکام جهات سه گانه‌ای را متعزّض می‌شود که بین وجود و بین عوارض ذاتی آن (از قبیل وحدت و کثرت و علّت و معلول و...) جریان داشته واقع شوند زیرا موضوع فلسفه، موجود از این جهت که موجود است می‌باشد (و بیان حالات جهات سه گانه که از این محدوده خارج باشد از موضوع فلسفه خارج بوده، در فلسفه از آنها بحثی به میان نمی‌آید).

خلاصه درس هشتم:

هر مفهوم مفروضی عقلاً یا واجب است یا ممتنع یا ممکن و در اصطلاح علماء علم منطق به صورت قضیه منفصله حقیقه است که دایر بین نفی و اثبات می‌باشد.

واجب، موجودی است که وجودش ضرورت دارد و ممتنع چیزی است که عدمش واجب اوست ممکن چیزی است که نه وجودش و نه عدمش واجب است.

این تعاریف، تعاریف لفظی بوده، از قبیل شرح اسم می‌باشند نه تعاریف حقیقی زیرا وجوب و امتناع و امکان از قبیل معانی بدیهی و روشن هستند که در صفحه ذهن هر انسانی به صورت بدیهی و اولی نقش می‌بندند و اگر بخواهیم این معانی را تعریف حقیقی بکنیم دچار دور می‌شویم و تفصیل این مطالب در متن درس ذکر شده مطالعه نمائید.

اشکالی بر معنای امکان وارد شده به این ترتیب که امکان به معنای سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم می‌باشد و این هر دو سلبی هستند و محال است ذات ممکن متصف به صفت سلبی شوند و معنی ندارد ممکن، در خارج به امکان یعنی سلب تحصیلی یعنی عدم، متصف گردد.

در پاسخ این اشکال اجمالاً عرض می‌کنیم، که سلب موجود در امکان از قبیل عدم مضاف بوده، برای آن حظی و نصیبی از وجود بوده، آثاری بر آن مترتب می‌شود گرچه عقل آنرا در ابتداء تصوّر به صورت سلب تحصیلی می‌یابد.

پس در حقیقت سلب اعتبار شده در معنای امکان، به معنای ثبوتی و وجودی برمی‌گردد و از اینجا اشکالات گفته شده در مورد امکان مرتفع می‌گردد تفصیل اشکال‌ها و پاسخ آنها در متن درس ذکر شده مراجعه نمائید.

از مطالب گفته شده در متن درس چند مطلب قابل استفاده است:

۱- موضوع امکان ماهیت است پس هر ممکنی دارای ماهیت است.

۲- امکان لازم ماهیت است و مراد از لازم، لزوم اصطلاحی در فلسفه و منطق

نیست و مراد از امکان یعنی سلب دو ضرورت وجود و عدم در مرتبه ذات ماهیت، این نیست که امکان در ذات شیء داخل شود بلکه حمل امکان و سایر لوازم ماهیت به ملاحظه ذاتش از قبیل حمل شایع است نه حمل اولی.

۳- امکان در خارج به وجود موضوعش موجود است یعنی همانطور که واجب در خارج تحقق دارد ضد آن یعنی ارتفاع ضرورتی که عبارت از امکان است در ظرف خارج نیز تحقق دارد منتها امکان در خارج وجود مستقل و جدا از ماهیت و شیء موجود ندارد. پس امکان یک معنای عدمی است که برای او خطی و بهره‌ای از وجود هست و ماهیت در خارج به آن متصف می‌شود و مرتبه وجودی او مثل مرتبه وجودی اعدام مضاف مثل کوری و عمی است.

از اینجا این ادعا که امکان در ظرف خارج، وجود منحا و مستقلی است این نیز باطل و بی‌اساس است پس دلائل طرفداران قول به موجود بودن امکان بنحو مستقل صحیح نیست.

از مطالب بالا روشن گردید که امکان معنای واحد مشترکی است که همه موجودات ممکن را شامل می‌شود همانطور که مفهوم وجود همه موجودات را شامل می‌گردد. امکان اقسامی دارد از قبیل امکان عام، امکان خاص، امکان اخص، امکان استعدادی، امکان وقوعی، و ضرورت نیز، در مقابل امکان قرار داشته، دارای اقسامی است: ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی و ضرورت وصفی و ضرورت وقتیته.

این نکته نیز در اینجا قابل ذکر است که موارد استعمال جهات سه گانه وجوب و امکان و امتناع مختص نیست به قضایانی که محمول آنها وجود یا عوارض ذاتی وجود است بلکه هر یک از آنها می‌تواند بین محمول مفروض که بهر موضوع مفروضی نسبت داده شده باشد جریان پیدا کند.

علت این نکته و توضیح اقسام امکان و وجوب و سایر مطالب بالا در متن درس ذکر گردیده مراجعه نمایند.

پرسشها:

- ۱- هر مفهوم مفروضی در رابطه با وجود چند قسم می‌تواند باشد؟ و چرا؟
- ۲- هر یک از مواد سه‌گانه وجود و امکان و امتناع را تعریف و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۳- این اشکال بر معنای امکان که امکان یک معنای سلبی است و مراد از سلب نیز سلب تحصیلی است نه عدولی با وجود این چگونه ممکن است ذات ممکن با امکان یعنی عدم در خارج متصف باشد؟ چگونه پاسخ داده می‌شود؟
- ۴- امکان چرا لازم ماهیت است؟ و مراد از لزوم در اینجا چیست؟
- ۵- موجود بودن امکان در خارج و اعیان به چه نحو است؟ توضیح دهید.
- ۶- موضوع امکان چیست؟ بیان کنید.
- ۷- آیا می‌توان ادعا کرد که امکان اعتبار عقلی محض بوده، در خارج و ذهن ابدأ صورت متحقق ندارد یا نه در هر صورت چرا؟
- ۸- دلیل طرفداران تحقق امکان در خارج به صورت مستقل را بیان و پاسخ آنرا ذکر کنید.
- ۹- ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی را بیان و فرق بین آن دو را نیز ذکر و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۱۰- ضرورت وصفی و ضرورت وقتی را توضیح و تفاوت بین آن دو را بیان و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۱۱- امکان عام و امکان خاص را ذکر و فرق آن دو را بیان و برای هر کدام مثالی ذکر نمایید.
- ۱۲- معنای امکان اخض و امکان استعدادی را توضیح و برای هر کدام مثالی بزنید.
- ۱۳- امکان وقوعی و امکان فقری را توضیح دهید.
- ۱۴- آیا موارد استعمال جهات سه‌گانه وجود و امکان و امتناع مختص است به قضایائی که محمول آنها وجود با عوارض ذاتی وجود است یا نه در هر صورت چرا توضیح دهید.

الدَّرْسُ التَّاسِعُ

(٩)

الفصل الثاني

فِي انْقِسَامِ كُلِّ مِنَ الْمَوَادِّ الثَّلَاثِ إِلَى مَا بِالذَّاتِ وَمَا بِالغَيْرِ
وَمَا بِالْقِيَاسِ إِلَى الْغَيْرِ إِلَّا الْإِمْكَانَ

يَنْقَسِمُ كُلُّ مِمَّنْ هَذِهِ الْمَوَادِّ الثَّلَاثِ إِلَى مَا بِالذَّاتِ وَمَا بِالغَيْرِ وَمَا بِالْقِيَاسِ إِلَى الْغَيْرِ إِلَّا
الْإِمْكَانَ، فَلَا إِمْكَانَ بِالْغَيْرِ.

وَالْمُرَادُ بِمَا بِالذَّاتِ أَنْ يَكُونَ وَضْعُ الذَّاتِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ جَمِيعِ مَا عَدَاهُ كَافِيًا فِي
إِتِّصَافِهِ، وَبِمَا بِالْغَيْرِ أَنْ لَا يَكُنْ فِيهِ وَضْعُهُ كَذَلِكَ بَلْ يَتَوَقَّفُ عَلَى إعْطَاءِ الْغَيْرِ وَإِتِّصَافِهِ، وَ
بِمَا بِالْقِيَاسِ إِلَى الْغَيْرِ أَنْ يَكُونَ الْإِتِّصَافُ بِالنَّظَرِ إِلَى الْغَيْرِ عَلَى سَبِيلِ اسْتِدْعَائِهِ الْأَعْمَ مِنْ
الْإِتِّصَافِ.

فَالْوُجُوبُ بِالذَّاتِ كَضَرُورَةِ الْوُجُودِ لِذَاتِ الْوَاجِبِ تَعَالَى لِذَاتِهِ بِذَاتِهِ، وَالْوُجُوبُ
بِالْغَيْرِ كَضَرُورَةِ وُجُودِ الْمُحْكِنِ الَّتِي تَلْحَقُهُ مِنْ نَاحِيَةِ عِلَّتِهِ التَّاسِئَةِ، وَالْإِمْتِنَاعُ بِالذَّاتِ
كَضَرُورَةِ الْعَدَمِ لِلْمَحَالَّاتِ الذَّائِبَةِ الَّتِي لَا تَقْبَلُ الْوُجُودَ لِذَاتِهَا الْمَفْرُوضَةِ كَاجْتِمَاعِ التَّنْقِضَيْنِ وَ
ارْتِنَاعِهَا وَسَلْبِ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ، وَالْإِمْتِنَاعُ بِالْغَيْرِ كَضَرُورَةِ عَدَمِ الْمُحْكِنِ الَّتِي تَلْحَقُهُ مِنْ
نَاحِيَةِ عَدَمِ عِلَّتِهِ، وَالْإِمْكَانُ بِالذَّاتِ كَوْنِ الشَّيْءِ فِي حَدِّ ذَاتِهِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ جَمِيعِ

لماعدها مَسْلُوبَةٌ عَنْهُ ضَرُورَةُ الوجودِ وَضَرُورَةُ العدمِ.
وَأَمَّا الإمكانُ بِالغَيْرِ فَمُتَمَتِّعٌ كَمَا تَقَدَّمَ الإِشَارَةُ إِلَيْهِ. وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْ لَحِقَ الشَّيْءُ
إمكانُ بِالغَيْرِ مِنْ عِلَّةٍ مُقْتَضِيَةٍ مِنْ خَارِجٍ لَكَانَ الشَّيْءُ فِي حَدِّ نَفْسِهِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا عَدَاهُ
إِمَّا وَاجِبًا بِالذَّاتِ أَوْ مِمْتَنِعًا بِالذَّاتِ أَوْ مُمْكِنًا بِالذَّاتِ، لَمَّا تَقَدَّمَ أَنَّ الْقِسْمَةَ إِلَى الثَّلَاثَةِ حَاصِرَةٌ.
وَعَلَى الْأَوَّلَيْنِ يُلْزَمُ الانْقِلَابُ بِلَحُوقِ الإمكانِ لَهُ مِنْ خَارِجٍ، وَعَلَى الثَّالِثِ أُعْبِيَ كَوْنُهُ مُمْكِنًا
بِالذَّاتِ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ يَحْتِثُ لَوْ قَرَضًا ارْتِفَاعَ الْعِلَّةِ الْخَارِجَةِ بَقِيَ الشَّيْءُ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ مِنْ
الإمكانِ فَلَا تَأْثِيرَ لِلغَيْرِ فِيهِ لِاسْتِوَاءِ وجودِهِ وَعَدَمِهِ وَقَدْ قَرَضَ مُؤَثِّرًا. هَذَا خَلْفُ.

وَأِنْ لَمْ يَبْقَ عَلَى إمكانِهِ لَمْ يَكُنْ مُمْكِنًا بِالذَّاتِ وَقَدْ قَرَضَ كَذَلِكَ، هَذَا خَلْفُ.
هَذَا لَوْ كَانَ مَا بِالذَّاتِ وَمَا بِالغَيْرِ إمكانًا وَاحِدًا هُوَ بِالذَّاتِ وَبِالغَيْرِ مَعًا، وَلَوْ قَرَضَ
كَوْنُهُ إِمكَانَيْنِ اثْنَيْنِ بِالذَّاتِ وَبِالغَيْرِ كَانَ لَشَيْءٍ وَاحِدٍ مِنْ حَيْثِيَّةٍ وَاحِدَةٍ إِمكَانَانِ لوجودِ
وَاحِدٍ وَهُوَ وَاضِحُ الْفَسَادِ كَتَحَقُّقِ وجودَيْنِ لَشَيْءٍ وَاحِدٍ.

وَأَيْضًا فِي قَرَضِ الإمكانِ بِالغَيْرِ قَرَضُ الْعِلَّةِ الْخَارِجَةِ الْمَوْجِبَةِ لِلإمكانِ وَهُوَ فِي مَعْنَى
ارْتِفَاعِ التَّبْيِضِ، لِأَنَّ الْغَيْرَ الَّذِي يُغَيِّدُ الإمكانَ الَّذِي هُوَ لَا ضَرُورَةَ الوجودِ وَالْعَدَمَ لَا
يُغَيِّدُهُ إِلَّا بَرَفَعِ الْعِلَّةِ الْمَوْجِبَةِ لِلوجودِ وَرَفَعَ الْعِلَّةَ الْمَوْجِبَةَ لِلتَّحَدُّمِ الَّتِي هِيَ عَدَمُ الْعِلَّةِ الْمَوْجِبَةِ
لِلوجودِ. فَإِنِ افَادَتْهَا الإمكانُ لَاتِمَّ إِلَّا بِرَفْعِهَا وَجَرَدَ الْعِلَّةُ الْمَوْجِبَةُ لِلوجودِ وَعَدَمُهَا مَعًا وَفِيهِ
ارْتِفَاعُ التَّبْيِضِ.

وَالْوَجُوبُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْغَيْرِ كَوَجُوبِ الْعِلَّةِ إِذَا قِيسَتْ إِلَى مَعْلُومِهَا بِاسْتِدْعَاءِ جُزْئِهِ،
فَأَمَّا بوجُوده بَأَيِّ إِلَّا أَنْ تَكُونَ عِلَّتُهُ مَوْجُودَةً، وَكَوَجُوبِ الْمَعْلُولِ إِذَا قِيسَ إِلَى عِلَّتِهِ التَّامَّةِ
بِاقْتِضَاءِ مِثْلِهَا، فَأَمَّا بِوجُودِهَا تَأْيِي إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَعْلُومُهَا مَوْجُودًا وَكَوَجُوبِ أَحَدِ الْمُتَضَائِفَيْنِ
إِذَا قِيسَ إِلَى وَجُودِ الْآخَرِ.

وَالضَّابِطُ فِيهِ أَنْ تَكُونَ بَيْنَ الْمَقِيسِ وَالْمَقِيسِ إِلَيْهِ عِلَّةٌ وَمَعْلُوبَةٌ أَوْ يَكُونَا مَعْلُولِي
عِلَّةٍ وَاحِدَةٍ، إِذْ لَوْ لَا رَابِطَةُ الْعِلَّةِ بَيْنَهُمَا لَمْ يَتَوَقَّفْ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ فَلَمْ يَحِبْ عِنْدَ ثُبُوتِ
أَحَدِهِمَا ثُبُوتُ الْآخَرِ.

وَالِامْتِنَاعُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْغَيْرِ كَامْتِنَاعِ وجودِ الْعِلَّةِ التَّامَّةِ إِذَا قِيسَ إِلَى عَدَمِ الْمَعْلُولِ

بِالِاسْتِدْعَاءِ، وَكَامْتِنَاعِ وَجُودِ الْمَعْلُولِ إِذَا قِيسَ إِلَى عَدَمِ الْعِلَّةِ بِالْإِقْتِضَاءِ، وَكَامْتِنَاعِ وَجُودِ أَحَدِ الْمُتَضَائِفَيْنِ إِذَا قِيسَ إِلَى عَدَمِ الْآخَرِ وَعَدَمِهِ إِذَا قِيسَ إِلَى وَجُودِ الْآخَرِ.

وَالْإِمْكَانُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْغَيْرِ حَالِ الشَّيْءِ إِذَا قِيسَ إِلَى مَا لَا يَسْتَدْعِي وَجُودَهُ وَلَا عَدَمَهُ. وَالضَّابِطُ أَنْ لَا يَكُونَ بَيْنَهُمَا عَلَيْهِ وَمَعْلُولِيَّةٌ وَلَا مَعْلُولِيَّتُهُمَا لِوَاحِدٍ ثَالِثٍ.

وَالْإِمْكَانُ بِالْقِيَاسِ بَيْنَ مَوْجُودَيْنِ، لِأَنَّ الشَّيْءَ الْمُقَاسَ إِمَّا وَاجِبٌ بِالذَّاتِ مَقِيسٌ إِلَى مُمْكِنٍ أَوْ بِالْعَكْسِ وَبَيْنَهُمَا عَلَيْهِ وَمَعْلُولِيَّةٌ، وَإِمَّا مُمْكِنٌ مَقِيسٌ إِلَى مُمْكِنٍ آخَرَ وَهُمَا يَنْتَهِيَانِ إِلَى الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ.

نَعْمَ لِلْوَاجِبِ بِالذَّاتِ إِمْكَانٌ بِالْقِيَاسِ إِذَا قِيسَ إِلَى وَاجِبٍ آخَرَ مَفْرُوضٍ أَوْ إِلَى مَعْلُولٍ لَهُ مِنْ خَلْقَةٍ حَيْثُ لَيْسَ بَيْنَهُمَا عَلَيْهِ وَمَعْلُولِيَّةٌ وَلَا هُمَا مَعْلُولَانِ لِوَاحِدٍ فَالِثٍ. وَنَظِيرُ الْوَاجِبَيْنِ بِالذَّاتِ الْمَفْرُوضَيْنِ الْمُتَمْتِعَانِ بِالذَّاتِ إِذَا قِيسَ أَحَدُهُمَا إِلَى الْآخَرِ أَوْ إِلَى مَا يَسْتَلْزِمُهُ الْآخَرُ. وَكَذَا الْإِمْكَانُ بِالْقِيَاسِ بَيْنَ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ وَالْمُمْكِنِ الْمَعْدُومِ لِعَدَمِ بَعْضِ شَرَائِطِ وَجُودِهِ فَإِنَّهُ مَعْلُولٌ لِنَعْدَامِ عَلَيْهِ التَّامَّةِ الَّتِي يَصِيرُ الْوَاجِبُ بِالذَّاتِ عَلَى الْفَرَضِ جُزْءًا مِنْ أَجْزَائِهَا غَيْرِ مُوجِبٍ لِلْمُمْكِنِ الْمَفْرُوضِ، فَلِذَا وَاجِبٌ بِالذَّاتِ إِمْكَانٌ بِالْقِيَاسِ إِلَيْهِ وَبِالْعَكْسِ.

وَقَدْ تَبَيَّنَ بِمَا مَرَّ:

أَوَّلًا أَنَّ الْوَاجِبَ بِالذَّاتِ لَا يَكُونُ رَاجِعًا بِالْغَيْرِ وَلَا مُتَمَتِّعًا بِالْغَيْرِ، وَكَذَا الْمُسْتَمْتَعُ بِالذَّاتِ لَا يَكُونُ مُتَمَتِّعًا بِالْغَيْرِ وَلَا وَاجِبًا بِالْغَيْرِ. وَيَتَبَيَّنُ بِهِ أَنَّ كُلَّ وَاجِبٍ بِالْغَيْرِ فَهُوَ مُمْكِنٌ، وَكَذَا كُلُّ مُتَمَتِّعٍ بِالْغَيْرِ فَهُوَ مُمْكِنٌ.

وَأَمَّا أَنَّهُ لَوْ فَرَضَ وَاجِبَانِ بِالذَّاتِ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا عِلَاقَةٌ لَزُومِيَّةٌ، وَذَلِكَ لِأَنَّهَا إِمَّا تَتَحَقَّقُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ أَحَدُهُمَا عِلَّةٌ لِلْآخَرِ أَوْ هُمَا مَعْلُولَا عِلَّةٍ ثَالِثَةٍ وَلَا سَبِيلَ لِلْمَعْلُولِيَّةِ إِلَى وَاجِبٍ بِالذَّاتِ.

فصل نهم

(۹)

فصل دوم

در انقسام هر یک از موادّ سه گانه به ما بالذّات و ما بالغير و ما بالقياس الى الغير جز امکان

«ما بالذّات و ما بالغير و ما بالقياس الى الغير»

هر یک از موادّ (و جهات) سه گانه نسبت قضایا (یعنی وجوب و امکان و امتناع) به سه قسم: «ما بالذّات» و «ما بالغير» و «ما بالقياس الى الغير» منقسم می شود^(۱).

جز امکان که در آن قسم «امکان بالغير» محال است (پس جهات سه گانه وجوب و امکان و امتناع در قضایا با ضرب در سه قسم نامبرده در بالا بحسب احتمال عقلی نه قسم پیدا می شود، همه این اقسام جز امکان بالغير یعنی هشت قسم از آنها ممکن بوده و عقل وقوع آنها را نیز جایز می داند).

۱- منابع: اسفار ج ۱ ص ۱۵۵ - ۱۶۱ - ص ۹۲ - ص ۹۵ - نجات ص ۲۲۵ - الهیات شفا مقاله اوّل فصل

ششم - شوارق فصل اوّل مسأله ۲۱۶ - تلویحات ص ۳۲ - اسفار ج ۲ ص ۲۰۲ - حاشیه مرحوم استاد بر اسفار ج ۱ ص ۱۵۹ (شارح).

مراد به «مابالذات» این است که وضع ذات به تنهایی با قطع نظر از شیء جز خودش در انصافش کافی است.

و مراد از «ما بالغیر» این است که وضع ذات با قطع نظر از ماوراء خودش به تنهایی کافی در انصاف نیست بلکه انصاف ذات به شیء ای وصفی متوقف است بر اعطاء و اقتضاء غیر آن شیء، وصف را.

و مراد به «ما بالقیاس الی الغیر» اینکه انصاف ذات به شیء و صفی به نحو استدعاء غیر بوده که اعم از اقتضاء می باشد (به این معنا که مورد استدعاء می تواند به نحو اعم بوده، می تواند به نحو علیت باشد مثل قانون علیت در میان اشیاء یا غیر علیت مثل دو امر متضایف نسبت به یکدیگر که تمثیل یکی از آن دو، دیگری را طلب می کند ولی علت آن نیست و اما اقتضاء، تنها بنحو علیت می باشد).

پس وجوب بالذات مثل ضرورت وجود برای واجب الوجود لذاته و بذاته است (یعنی واجب الوجود بذات خویش و برای ذات خویش اقتضای وجود را دارد و برای وجود منشائی جز ذات نیست و به هیچ چیز دیگری در انصاف ذات واجب الوجود به وجود، نیاز نیست و تنها ذات، در این انصاف کافی است).

و «وجوب بالغیر» مثل ضروری بودن وجود بر هر ممکنی که ضرورت به خاطر علت تامه آن به ممکن ملحق می شود.

و امتناع بالذات مثل ضروری بودن عدم بر محالات ذاتی به این ترتیب که محالات ذاتی هرگز وجود را برای ذات مفروض خود نمی پذیرد مثل «اجتماع نقیضین» و «ارتفاع نقیضین» و «سلب شیء از خودش».

و امتناع بالتغیر مثل ضروری بودن عدم برای شیء ممکن ضرورتی که از ناحیه علت عدم ممکن به ممکن ملحق می شود.

و «امکان بالذات» این است که ضرورت وجود و ضرورت عدم از شیء به ملاحظه دانش (فی حد ذاته) با قطع نظر از جمیع غیر خود مسلوب می باشد.

و اما «امکان بالغیر» محال است چنانکه سابقاً اشاره کردیم زیرا اگر فرض کنیم از

خارج از ناحیه علت مقتضی، امکان بالغیر به شیء ممکن ملحق شود، شیء به ملاحظه ذات خویش (فی حد نفسه یعنی) با قطع نظر از ماورای خود یا «واجب بالذات» و یا «ممکن بالذات» است زیرا بنا بر آنچه سابقاً گفتیم که اقسام مفهوم مفروض، منحصر در این سه قسم (واجب و ممتنع و ممکن) است.

بنا بر دو قسم اول و دوم (واجب بالذات و ممتنع بالذات) اگر امکان از خارج، به آن ملحق شود انقلاب (محال) لازم می‌آید (چنانکه سابقاً توضیح داده شد) و بنا بر قسم سوم یعنی ممکن، ممکن بالذات باشد (این نیز از دو شق خالی نیست): یا به این نحو است که اگر فرض کنیم علت خارجی از او برداشته شود شیء در همان حال امکان خویش باقی می‌ماند پس غیر در او تأثیر نداشته است زیرا وجود و عدمش مساوی هستند و حال آنکه ما فرض کردیم که در غیر او مؤثر واقع شده است و این خلاف مفروض است.

و اگر فرض کنیم با ارتفاع علت خارجی، شیء بر امکان خویش باقی نمی‌ماند از اینجا می‌فهمیم که شیء ممکن بالذات نبوده است و حال آنکه ما آنرا ممکن بالذات فرض کردیم و این نیز خلاف مفروض است.

همه این مطالب که گفتیم در صورتی است که «ما بالذات» و «ما بالغیر» امکان واحد می‌باشند یعنی امکان، هم بالذات است و هم بالغیر و لکن اگر فرض کنیم هر کدام از امکان بالذات و امکان بالغیر جدا از هم هستند در این صورت لازم می‌آید که برای شیء واحد و وجود واحد از حیثیت واحد دو امکان باشد و بطلان این واضح است مثل بطلان تحقق دو وجود برای یک شیء (در یک زمان).

علاوه بر این در فرض «امکان بالغیر» لازم است که علت خارجی که موجب پیدایش امکان است فرض شود و این، به معنای ارتفاع نقیضین است زیرا غیر (یعنی علت) که امکان یعنی عدم ضرورت وجود و عدم را افاده می‌کند این افاده در صورتی است که علتی که موجب عدم است همان فقدان علتی است که وجود را ایجاب می‌کند پس علتی غیر برای پیدایش امکان، تام نیست جز به این نحو که علت مزبور وجود علتی است که موجب وجود ممکن و نیز عدم علتی که موجب پیدایش وجود ممکن است هر دو را با هم مرتفع سازد و این همان

ارتفاع نقیضین است (که محال می باشد زیرا محال است که شیء ممکن هم موجود باشد و هم معدوم و این عقلاً همان ارتفاع نقیضین محال می باشد).

«وجوب بالقیاس الی الغیر» مثل وجوب علت هنگامی که با استدعاء معلول، علت به معلول خویش قیاس و نسبت داده شود زیرا معلول، به وجود خویش اباء از علت دارد مگر در صورتی که علت معلول، موجود باشد (در این صورت معلول، وجود علت را استدعاء و طلب می کند) و مثل وجوب معلول هنگامی که به اقتضای علت، معلول به علت تأمه خویش قیاس و نسبت داده شود (مثل وجوب ابوب یعنی پدر بودن به ملاحظه ثبوت یعنی پسر بودن و به عکس).

ضابطه وجوب بالقیاس الی الغیر این است که بین مقیس (یعنی آنچه قیاس شده) و مقیس الیه (یعنی آنچه به این قیاس شده علیت و معلولیتی وجود داشته و یا هر دو معلول علت واحدی باشند زیرا اگر رابطه علیت بین آندو وجود نداشته باشد یکی از آنها بر دیگری متوقف نبوده و در نتیجه به هنگام ثبوت یکی از آندو ثبوت دیگری واجب نیست.

امتناع بالقیاس الی الغیر مثل اینکه علت تأمه ممتنع باشد موقعی که به عدم معلول قیاس و نسبت داده شود و نسبت امتناع علت به این جهت است که معلول استدعای علت نمی نماید و مثل امتناع وجود معلول هنگامی که بر عدم علت، قیاس و نسبت داده شود (یعنی اگر معلول، دارای علت نباشد وجود معلول، ممتنع می باشد، نسبت این امتناع و قیاس آن) بنحو اقتضاء از ناحیه علت می باشد (یعنی بهنگام عدم وجود معلول، علت، اقتضای امتناع وجود معلول را دارد) و مثل امتناع وجود یکی از دو امر متضایف هنگامی که یکی به عدم دیگری و عدم دیگری بوجود آن یکی قیاس شود (پس ابوت با عدم ثبوت ممتنع بوده و ثبوت نیز با عدم ابوت ممتنع می باشد).

امکان بالقیاس الی الغیر حال شیء است هنگامی که شیء به چیزی دیگری قیاس شود که آن چیز نه استدعاء وجود شیء و نه عدم آنرا دارد.

ضابط این نوع از امکان این است که بین آندو، علت و معلولیتی نبوده و نیز هر دو معلول شیء سوومی نباشند.

امکان بالقیاس بین دو موجود تحقق ندارد زیرا شیء مقیس (یعنی شیء قیاس شده به شیء دیگر) یا واجب بالذات است که به ممکن قیاس شده و یا بعکس (یعنی ممکن است به واجب بالذات قیاس شده است) و بین آندو علت و معلولیتی وجود دارد و یا ممکن است که به ممکن دیگر قیاس و نسبت داده شده است و (واضح است که) این هر دو منتهی به واجب بالذات می‌شوند (زیرا هر ممکنی وجود از خودش نبوده و بالاخره در استدعای وجود نیازمند به واجب بالذات بوده و به آن برمی‌گردد).

آری برای واجب بالذات نسبت به واجب بالذات دیگر فرضی و یا واجب بالذات نسبت به معلولات خویش در دستگاه آفرینش (فرض) امکان بالقیاس وجود دارد در صورتیکه بین آندو علتیت و معلولیتی نبوده و نه هر دو معلول علت سوّمی باشند

و حکم دو ممتنع بالذات نیز نظیر حکم دو واجب بالذات فرضی هستند هنگامی که از آن دو بدیگری و یا به لوازم آن قیاس و نسبت داده شود (یعنی در دو ممتنع بالذات در صورت قیاس یکی بدیگری امکان بالقیاس فرض می‌شود). و همین طور است امکان بالقیاس بین واجب بالذات و ممکن معدوم به جهت فقدان بعضی شرایط وجودش زیرا ممکن معدوم، معلول انعدام علت تامه‌اش می‌باشد علت تامه‌ای که واجب بالذات بنابر فرض، جزئی از اجزاء علت تامه بوده و موجب تحقق ممکن مفروض نبوده است پس برای واجب بالذات امکان بالقیاس الی الغیر فرض می‌شود و بعکس (یعنی ذاتی که وجود برای او ضرورت دارد و واجب بذات است در عین حال نسبت به موجود دیگری غیر خودش، حالت امکان بالقیاس الی الغیر پیدا می‌کند و به عکس (یعنی در مواردی که شیء‌ای نسبت به شیء دیگری حالت امکان بالقیاس الی الغیر را داشته باشد ممکن است مصداق واجب بالذات باشد).

ار مباحث گذشته دو نتیجه می‌گیریم:

اولاً: اینکه واجب بالذات، واجب بالغیر و نیز ممتنع بالغیر نمی‌شود (زیرا واجب بالذات وجود برای او ضروری است ولی واجب بالغیر وجود برای او ضروری نیست و این دو ضد هم بوده، قابل جمع نیستند و همچنین واجب بالذات، ممتنع بالغیر نیست چون وجود برای واجب

بالذات ضروری است و ممتنع بالغیر بودن با آن، در تنافی آشکار قرار دارد).
و همچنین ممتنع بالذات ممتنع بالغیر و واجب بالغیر نمی‌شود (زیرا برای ممتنع بالذات، وجود بطور کلی محال و ممتنع است ولی در ممتنع بالغیر و واجب بالغیر، وجود به ملاحظه ذاتش ممتنع نیست و یا واجب نیست بلکه امتناع وجود در ممتنع بالغیر و وجوب وجود در واجب بالغیر توسط غیر انجام می‌گیرد و طبیعی است که ایندو با هم سازگاری ندارد).
از اینجا روشن می‌شود که هر واجب بالغیری و نیز هر ممتنع بالغیری ممکن نیز هست.

ثانیاً: اگر دو واجب بالذات فرض کنیم بین آندو علاقه لزومیّه نیست (یعنی اینطور نیست که وجود یکی، وجود دیگری را مستلزم باشد و بین آندو علاقه علّیت و معلولیت باشد) زیرا علاقه لزومیّه، تنها بین دو شی‌ای محقق است که یکی از آن دو علت دیگری و یا هر دو معلول علت سومی باشند و بدیهی است که در واجب بالذات معلولیت را ندارد.

خلاصه درس نهم:

وجوب و امکان و امتناع به سه قسم «ما بالذات» و «ما بالغیر» و «ما بالقیاس الی الغیر» منقسم می‌گردد جز امکان که در آن «قسم امکان بالغیر» محال است. معنای هر یک از این اقسام و علت محال بودن امکان بالغیر و مثالهای هر یک از آنها به تفصیل در متن درس توضیح داده است مراجعه نمایید.

تذکر دو نکته:

نکته اول: هر واجب بالغیری و نیز هر ممتنع بالغیری ممکن نیز هستند ولیکن واجب بالذات، واجب بالغیر و ممتنع بالغیر نمی‌شود.

نکته دوم: علاقه لزومیه (یعنی وجود یکی، وجود دیگری را مستلزم باشد و بین آن دو علاقه علیت و معلولیت باشد) تنها بین دو شی‌ای محقق است که یکی از آن دو، علت دیگری و یا هر دو، معلول علت سوّمی باشند و بدیهی است که در واجب الوجود، معلولیت راه ندارد پس اگر دو واجب الوجود فرض کنیم بین آن دو علاقه لزومیه وجود ندارد.

پرسشها:

- ۱- در اصطلاح فلاسفه: «ما بالذات» و «ما بالغير» و «ما بالقياس الى الغير» بچه معنا است؟
- ۲- وجوب بالذات و وجوب بالغير و امتناع بالذات و امتناع بالغير را معنی و توضیح دهید و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۳- «امكان بالذات» و «وجوب بالقياس الى الغير» و «امتناع بالقياس الى الغير» را توضیح و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۴- چرا امکان بالغير محال است بیان کنید؟
- ۵- آیا جایز است عقلاً واجب بالذات برگردد واجب بالغير و یا ممتنع بالغير شود یا نه در هر صورت چرا؟
- ۶- چرا بین دو واجب الوجود فرضی، علاقه لزومیّه متصور نیست؟ توضیح دهید.

الدَّرْسُ الْعَاشِرُ

(١٠)

الفصل الثالث

فِي أَنَّ وَاجِبَ الوجودِ بِالذَّاتِ ماهِيَّتُهُ اِبْتِهَ

وَاجِبُ الوجودِ بِالذَّاتِ ماهِيَّتُهُ اِبْتِهَ بِمَعْنَى أَنَّ لَماهِيَّةَ لَهُ وَراءَ وجودِهِ الخاصِّ بِهِ. وَ
المَسْأَلَةُ بَيِّنَةُ بِالْعُطْفِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ مِنْ أَنَّ الْأَمْكَانَ لَزِمَ الْمَاهِيَّةَ، فَكُلُّ ماهِيَّةٍ فَهِيَ مُمَكِّنَةٌ، وَ
يَتَعَكَّسُ إِلَى أَنَّ مَا لَيْسَ بِمُكِّنٍ فَلَا ماهِيَّةَ لَهُ، فَلَا ماهِيَّةَ لِلوَاجِبِ بِالذَّاتِ وَراءَ وجودِهِ
الوَاجِبِ.

وَقَدْ أَقَامُوا عَلَيْهِ مَعَ ذَلِكَ حُجَجًا أَقْنَتْهَا أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِلوَاجِبِ بِالذَّاتِ ماهِيَّةٌ وَراءَ
وجودِهِ الخاصِّ بِهِ كَانَ وجودُهُ زائداً عَلَيْهَا عَرَضِيًّا هَا، وَكُلُّ عَرَضِيٍّ مُعْلَلٌ، فَكَانَ وجودُهُ
مُعْلُولاً بِمَا لَماهِيَّتُهُ أَوْ لغيرِهَا. وَالثَّانِي وَهُوَ الْمُعْلُولِيَّةُ لِلغَيْرِ يُنَائِي وَجُوبَ الوجودِ بِالذَّاتِ. وَ
الْأَوَّلُ وَهُوَ مُعْلُولِيَّتُهُ تَسْتَوْجِبُ تَقَدُّمَ ماهِيَّتِهِ عَلَى وجودِهِ بِالوجودِ لَوْجُوبِ تَقَدُّمِ الْعِلَّةِ عَلَى
مُعْلُولِهَا بِالوجودِ بِالضَّرُورَةِ، فَلَوْ كَانَ هَذَا الوجودُ الْمُتَقَدِّمُ عَيْنَ وجودِ الْمُسْتَأْجَرِ لَزِمَ تَقَدُّمُ
النَّصِّ عَلَى نَفْسِهِ وَهُوَ مُحَالٌ، وَلَوْ كَانَ غَيْرُهُ لَزِمَ أَنْ تَوْجِدَ ماهِيَّةٌ وَاحِدَةٌ بِأَكْثَرٍ مِنْ وجودِ
وَاحِدٍ وَقَدْ تَقَدَّمتْ اسْتِحْالَتُهُ عَلَى أَنَّا نَنْقُلُ الْكَلَامَ إِلَى الوجودِ الْمُتَقَدِّمِ فَيَتَسَلَّلُ.

وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ ماهِيَّةٌ مُتَضَيَّةٌ لوجودِهِ وَهِيَ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَيْهِ
تَقَدُّمًا بِالماهِيَّةِ كَمَا أَنَّ أَجْزَاءَ الْمَاهِيَّةِ عِلَلٌ قِوَامُهَا وَهِيَ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَيْهَا تَقَدُّمًا بِالْمَاهِيَّةِ

لأبالوجود.

وَدَفِعَ بَأْنَ الصَّرُورَةَ قَائِمَةً عَلَى تَوَقُّفِ الْمَعْلُولِ فِي مَحْوِ وُجُودِهِ عَلَى وُجُودِ عِلَّتِهِ، فَتَقَدَّمَ الْعِلَّةُ فِي مَحْوِ ثُبُوتِ الْمَعْلُولِ غَيْرُ أَنَّهُ أَشَدُّ، فَإِنْ كَانَ ثُبُوتُ الْمَعْلُولِ ثُبُوتًا خَارِجِيًّا كَانَ تَقَدَّمَ الْعِلَّةِ عَلَيْهِ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ وَإِنْ كَانَ ثُبُوتًا ذَهْنِيًّا فَكَذَلِكَ.

وَإِذَا كَانَ وُجُودُ الْوَاجِبِ لِدَاثِهِ حَقِيقَةً خَارِجِيًّا وَكَانَتْ لَهُ مَاهِيَّةٌ هِيَ عِلَّةُ مُرْجِيَّةٍ لَوْجُودِهِ كَانَ مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ تَقَدَّمَ مَاهِيَّتُهُ عَلَيْهِ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ لَا فِي الثُّبُوتِ الْمَاهُورِيِّ فَالْمَحْذُورُ عَلَى حَالِهِ.

حُجَّةٌ أُخْرَى: كُلُّ مَاهِيَّةٍ فَإِنَّ الْعَقْلَ يَحْجُوزُ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهَا أَنْ يَتَحَقَّقَ لَهَا وَرَاءَ مَا وَجَدَ لَهَا مِنَ الْأَفْرَادِ أُفْرَادٌ أُخْرَى إِلَى مَا لَهَا نِهَائِيَّةٌ لَهُ. فَمَا لَهُ يَتَحَقَّقُ مِنْ فَرْدٍ فَلَا مَتَاعِيهِ بِالْفِعْرِ، إِذْ لَوْ كَانَ لِمَتَاعِيهِ بِذَاتِهِ لَمْ يَتَحَقَّقْ مِنْهُ فَرْدٌ أَصْلًا.

فَإِذَا فُرِضَ هَذَا الَّذِي لَهُ مَاهِيَّةٌ وَاجِبًا بِالذَّاتِ كَانَتْ مَاهِيَّتُهُ كَلِيَّةً لَهَا وَرَاءَ مَا وَجَدَ مِنْ أَفْرَادِهِ فِي الْخَارِجِ أَفْرَادٌ مَعْدُومَةٌ جَائِزَةٌ الْوُجُودَ بِالنَّظَرِ إِلَى نَفْسِ الْمَاهِيَّةِ وَإِنَّمَا اِمْتَنَعَتْ بِالْفِعْرِ، وَمِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْاِمْتِنَاعَ بِالْفِعْرِ لَا يَجْمَعُ الْوُجُوبَ بِالذَّاتِ وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ كُلَّ وَاجِبٍ بِالْفِعْرِ وَتَمْتِيعَ بِالْفِعْرِ فَهُوَ مُمْكِنٌ، فَإِذَا الْوَاجِبُ بِالذَّاتِ لِمَاهِيَّةٍ لَهُ وَرَاءَ وُجُودِهِ الْخَاصِ.

وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بَأَنَّهُ لَمْ لَا يَحْجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِلوَاجِبِ بِالذَّاتِ حَقِيقَةٌ وَجُودِيَّةٌ غَيْرُ زَائِدَةٍ عَلَى ذَاتِهِ بَلْ هُوَ عَيْنُ ذَاتِهِ، ثُمَّ الْعَقْلُ يَحْلُلُهُ إِلَى وُجُودٍ وَمَعْرُوضٍ لَهُ جُزْئِيٌّ شَخْصِيٌّ غَيْرُ كُلِّيٍّ هُوَ مَاهِيَّتُهُ.

وَدَفِعَ بَأَنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى مَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ أَنَّ التَّشْخِصَ بِالْوُجُودِ لِأَغْيَرٍ وَسَيَأْتِي فِي مَبَاحِثِ الْمَاهِيَّةِ.

فَقَدْ تَبَيَّنَ بِعَاقِرٍ: أَنَّ الْوَاجِبَ بِالذَّاتِ حَقِيقَةٌ وَجُودِيَّةٌ لَا مَاهِيَّةٌ لَهَا تَحْدُهَا هِيَ بِذَاتِهَا وَاجِبَةُ الْوُجُودِ مِنْ دُونِ حَاجَةٍ إِلَى انْضِمَامِ جَيْثِيَّةٍ تَعْلِيلِيَّةٍ أَوْ تَعْيِيدِيَّةٍ وَهِيَ الصَّرُورَةُ الْأَزَلِيَّةُ. وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي الْمَرَحَلَةِ الْأُولَى أَنَّ الْوُجُودَ حَقِيقَةٌ عَيْنِيَّةٌ مُشَكَّكَةٌ ذَاتَ مَرَاتِبٍ مُخْتَلِفَةٍ، كُلُّ مَرْتَبَةٍ مِنْ مَرَاتِبِهَا تَحْدُ الْكَمَالَ الْوُجُودِيَّ الَّذِي لِمَادُونِهَا وَتَقْوَمُهُ وَتَتَقَدَّمُ بِمَا فَوْقَهَا فَاقْدَةُ بَعْضُ مَا لَهُ مِنَ الْكَمَالِ وَهُوَ التَّقْصُّ وَالْحَاجَةُ، إِلَّا الْمَرْتَبَةُ الَّتِي هِيَ أَعْلَى الْمَرَاتِبِ الَّتِي تَحْدُ كُلَّ كَمَالٍ وَلَا

تَقْدَرُ شَيْئاً مِنْهُ وَتَقُومُ بِهَا كُلُّ مَرْتَبَةٍ وَلَا تَقُومُ بِشَيْءٍ وَرَاءَ ذَاتِهَا.
 فَتَنْطَبِقُ الْحَقِيقَةُ الْوَاجِبِيَّةُ عَلَى الْقَوْلِ بِالتَّشْكِيكِ عَلَى الْمَرْتَبَةِ الَّتِي هِيَ أَعْلَى الْمَرَاتِبِ
 الَّتِي لَيْسَ وَرَاءَهَا مَرْتَبَةٌ تَحْدُهَا، وَلَا فِي الْوُجُودِ كَيْفَالِ تَقْدِيرِهِ، وَلَا فِي ذَاتِهَا نَقْصٌ أَوْ عَدَمٌ
 يَشُوْبُهَا وَلَا حَاجَةٌ تَقْتَضِيهَا، وَمَا يُلْزِمُهَا مِنَ الصِّفَاتِ السَّلْبِيَّةِ مُرْجِعُهَا إِلَى سَلْبِ السَّلْبِ وَ
 انْتِفَاقِ النَّقْصِ وَالْحَاجَةِ وَهُوَ الْإِجَابُ.
 وَبِذَلِكَ يَنْدَفِعُ وَجْهُ مِنَ الْإِعْتِرَاضِ أَوْرَدَهَا عَلَى الْقَوْلِ بِنَيْلِ الْمَاهِيَةِ عَنِ الْوَاجِبِ
 بِالذَّاتِ.

ومنها: أَنَّ حَقِيقَةَ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ لَا تَسَاوِي حَقِيقَةَ شَيْءٍ بِمَا سِوَاهَا، لِأَنَّ حَقِيقَةَ غَيْرِهِ
 تَقْتَضِي الْإِمْكَانَ وَحَقِيقَتُهُ تَنَافِيهِ وَوُجُودُهُ يَسَاوِي وَجُودَ الْمُمْكِنِ فِي أَنَّهُ وُجُودٌ، فَحَقِيقَتُهُ غَيْرُ
 وُجُودِهِ وَالْإِتْكَانُ وَوُجُودُ كُلِّ مُمْكِنٍ وَاجِبٌ.

ومنها: أَنَّهُ لَوْ كَانَ وَجُودُ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ مُجَرِّداً عَنِ الْمَاهِيَةِ فَحَصُولُ هَذَا الْوُصْفِ لَهُ
 إِنْ كَانَ لِذَاتِهِ كَانَ وَجُودُ كُلِّ مُمْكِنٍ وَاجِباً لِاشْتِرَاكِ الْوُجُودِ. وَهُوَ مُحَالٌ، وَإِنْ كَانَ لِغَيْرِهِ
 لَزِمَتِ الْحَاجَةُ إِلَى الْغَيْرِ وَلَا زَمَهُ الْإِمْكَانُ، وَهُوَ خَلْفٌ.

ومنها: أَنَّ الْوَاجِبَ بِالذَّاتِ مُبْدَأٌ لِلْمُمْكِنَاتِ، فَعَلَى تَجَرُّدِهِ عَنِ الْمَاهِيَةِ إِنْ كَانَتْ
 مُبْدِئَتُهُ لِذَاتِهِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَجُودٍ كَذَلِكَ وَلَا زَمَهُ كَوْنُ كُلِّ مُمْكِنٍ عِلَّةً لِنَفْسِهِ وَلِعِلَلِهِ وَ
 هُوَ بَيْنَ الْإِسْتِحَالَةِ، وَإِنْ كَانَتْ لَوْجُودِهِ مَعَ قَيْدِ التَّجَرُّدِ عِلَّةً لِنَفْسِهِ وَلِعِلَلِهِ وَهُوَ بَيْنَ
 الْإِسْتِحَالَةِ، وَإِنْ كَانَتْ لَوْجُودِهِ مَعَ قَيْدِ التَّجَرُّدِ لَزِمَ تَرْكِبُ الْمُبْدَأِ الْأَوَّلِ بَلْ عَدَمُهُ لَكَوْنِ أَحَدٍ
 جُزْئِيٍّ وَهُوَ التَّجَرُّدُ عَدَمِيًّا وَإِنْ كَانَتْ بِشَرْطِ التَّجَرُّدِ لَزِمَ جَوَازُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَجُودٍ مُبْدَأً
 لِكُلِّ وَجُودٍ إِلَّا أَنَّ الْحُكْمَ يَخْلَفُ عَنْهُ لِفَقْدَانِ الشَّرْطِ وَهُوَ التَّجَرُّدُ.

ومنها: أَنَّ الْوَاجِبَ بِذَاتِهِ إِنْ كَانَ نَفْسُ الْكَوْنِ فِي الْأَعْيَانِ وَهُوَ الْكَوْنُ الْمَطْلُوقُ لَزِمَ
 كَوْنُ كُلِّ مَوْجُودٍ وَاجِباً وَإِنْ كَانَ هُوَ الْكَوْنُ مَعَ قَيْدِ التَّجَرُّدِ عَنِ الْمَاهِيَةِ لَزِمَ تَرْكِبُ الْوَاجِبِ
 مَعَ أَنَّهُ مُعْنَى عَدَمِيٍّ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ جُزْءاً لِلْوَاجِبِ وَإِنْ كَانَ هُوَ الْكَوْنُ بِشَرْطِ التَّجَرُّدِ لَمْ
 يَكُنِ الْوَاجِبُ بِالذَّاتِ وَاجِباً بِذَاتِهِ وَإِنْ كَانَ غَيْرُ الْكَوْنِ فِي الْأَعْيَانِ فَانْ كَانَ بِدُونِ الْكَوْنِ
 لَزِمَ أَنْ لَا يَكُونَ مَوْجُوداً فَلَا يَعْطَلُ وَجُودَ بِدُونِ الْكَوْنِ وَإِنْ كَانَ الْكَوْنُ دَاخِلاً لَزِمَ التَّرْكِبُ، وَ

التَّوَالِي المتَّقدِّمَةُ كُلُّهَا ظَاهِرَةُ الْبُطْلَانِ وَإِنْ كَانَ الْكَوْنُ خَارِجاً عَنْهُ فَوْجُودُهُ خَارِجٌ عَنْ حَقِيقَتِهِ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْإِعْتَرَاضَاتِ.

وَوَجْهٌ أُخْرٍ لِدَفْعِهَا أَنَّ الْمُرَادَ بِالْوُجُودِ الْمَأْخُذِ فِيهَا إِنَّمَا الْمَفْهُومُ الْقَامُ الْبَدِيهِى وَهُوَ مَعْنَى عَقْلِيٍّ اِعْتِبَارِيٍّ غَيْرِ الْوُجُودِ الْوَاجِبِي الَّذِي هُوَ حَقِيقَةٌ عَيْنِيَّةٌ خَاصَّةٌ بِالْوَاجِبِ وَإِنَّمَا طَبِيعَةُ كُلِّيَّةٌ مُشْتَرَكَةٌ مُتَوَاطِئَةٌ مُتَسَاوِيَةٌ الْمَصَادِيقِ فَالْوُجُودُ الْعَيْنِي حَقِيقَةٌ مُشَكَّكَةٌ مُخْتَلِفَةٌ الْمَرَاتِبِ أَعْلَى مَرَاتِبِهَا الْوُجُودُ الْخَاصُّ بِالْوَاجِبِ بِالذَّاتِ.

وَأَيْضاً التَّجَرُّدُ عَنِ الْمَاهِيَةِ لَيْسَ وَصفاً عَدَمِيّاً، بَلْ هُوَ فِي مَعْنَى نَقِي الْحَدِّ الَّذِي هُوَ مِنْ سَلْبِ السَّلْبِ الرَّاجِعُ إِلَى الْإِيجَابِ.

وَقَدْ تَبَيَّنَ أَيْضاً أَنَّ ضَرُورَةَ الْوُجُودِ لِلْوَاجِبِ بِالذَّاتِ ضَرُورَةٌ أَزَلِيَّةٌ لَاذَاتِيَّةٌ وَلَا وَصْفِيَّةٌ، فَإِنَّ مِنَ الضَّرُورَةِ مَا هِيَ أَزَلِيَّةٌ وَهِيَ ضَرُورَةُ ثُبُوتِ اَلْمَحْمُولِ لِلْمَوْضُوعِ بِذَاتِهِ مِنْ دُونِ أَمْرٍ قَيَّدٍ وَشَرْطٍ. كَقَوْلِنَا: الْوَاجِبُ مَوْجُودٌ بِالضَّرُورَةِ. وَمِنْهَا ضَرُورَةٌ ذَاتِيَّةٌ وَهِيَ ضَرُورَةُ ثُبُوتِ اَلْمَحْمُولِ لِذَاتِ الْمَوْضُوعِ مَعَ الْوُجُودِ لَا بِالْوُجُودِ، سَوَاءً كَانَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ عِلَّةً لِّلْمَحْمُولِ، كَقَوْلِنَا: كُلٌّ مِثْلُكَ فَإِنَّ زَوَائِجَ الثَّلَاثِ مُسَاوِيَةٌ لِغَائِمَتَيْنِ بِالضَّرُورَةِ، فَإِنَّ مَاهِيَةَ الْمُفْلَكِ عِلَّةٌ لِلْمُسَاوَةِ إِذَا كَانَتْ مَوْجُودَةً. أَوْ لَمْ يَكُنْ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ عِلَّةً لِّلثُبُوتِ اَلْمَحْمُولِ، كَقَوْلِنَا: كُلُّ إِنْسَانٍ إِنْسَانٌ بِالضَّرُورَةِ أَوْ خَيْرَانِ أَوْ نَاطِقٌ بِالضَّرُورَةِ، فَإِنَّ ضَرُورَةَ ثُبُوتِ الشَّيْءِ لِنَفْسِهِ بِمَعْنَى عَدَمِ الْإِتِّكَافِ حَالِ الْوُجُودِ مِنْ دُونِ أَنْ يَكُونَ الذَّاتُ عِلَّةً لِنَفْسِهِ.

وَمِنْهَا ضَرُورَةٌ وَصْفِيَّةٌ وَهِيَ ضَرُورَةُ ثُبُوتِ اَلْمَحْمُولِ لِلْمَوْضُوعِ بِوَصْفِهِ مَعَ الْوُجُودِ لَا بِالْوُجُودِ، كَقَوْلِنَا: كُلُّ كَاتِبٍ مَتَحَرِّكٌ الْأَصَابِعِ بِالضَّرُورَةِ مَا دَامَ كَاتِباً، وَقَدْ تَقَدَّمَتْ إِشَارَةُ إِلَيْهَا.

درس دهم

(۱۰)

فصل سوم

در اینکه واجب الوجود بالذات ماهیتش همان وجود او است

منهت و وجود واجب الوجود بالذات همان ماهیت او است به این معنا که برای او ماهیتی جز وجود خاص او نیست.^(۱)

دلیل اول:

دلیل این مسأله با توجه به مسائل گذشته واضح است زیرا (گفتیم که) امکان، لازمه ماهیت ممکن است پس هر ماهیتی ممکن است و عکس آن (به عکس نقیض) این می شود که آنچه ممکن نیست ماهیت ندارد بنابراین واجب الوجود بالذات و رای وجود واجبی خویش

۱- منابع رجوع: الهیات شفا مقاله اول فصل پنجم - تحصیلی ص ۵۷۱ - شوارق ص ۱۰۳ - تلویحات ص ۳۵ - شرح اشارات نمنا چهارم - مبدأ و معاد مرحوم صدر المتألهین ص ۲۷ - ص ۳۹ - مقاو مات ص ۱۷۵ - معارحات ۳۹۹. (شارح)

ماهیتی ندارد.

دلیل دوم:

علاوه بر دلیل بالا دلیلهای دیگری نیز برای اثبات آن اقامه شده است و محکم‌ترین و اسنوارترین آنها این است که اگر برای واجب بالذات ماهیتی و رای وجود خاص خود باشد (حتماً) این وجود، زاید بر ماهیت بوده، عارض بر آن می‌باشد و (این نیز معلوم است که) هر عَرْضی، معلول است پس وجود واجب‌الوجود بالذات یا معلول ماهیت است یا غیر ماهیت و (فرض) دوم و آن معلول غیر بودن وجود واجب با (فرض) واجب بودن آن سازگار نیست و (فرض) اول و آن معلول بودن وجودی بر ماهیت نیز ایجاب می‌کند که ماهیت واجب، بر وجودش تقدّم وجودی داشته باشد (یعنی ماهیت به وجود، مقدّم بر وجود باشد) زیرا به بداهت (و بحکم عقل) واجب است که علّت بر معلول خویش، تقدّم وجود داشته باشد.

حال اگر این وجود متقدّم (بر ماهیت که آنهم مقدّم بر وجود واجب است) عین وجود متأخّر (از ماهیت) باشد تقدّم شیء بر خودش لازم می‌آید و این نیز محال است و اگر وجود متقدّم (بر ماهیت) غیر وجود متأخّر (از ماهیت) باشد لازم می‌آید که یک ماهیت با بیش از یک وجود تحقق پیدا کند و دلیل محال بودن آن سابقاً گذشت.

علاوه بر این، ما کلام را به وجود متقدّم (بر ماهیت) نقل می‌کنیم و همین مطالب در آنجا به عینه می‌آید و این امر به تسلسل ادامه پیدا می‌کند (و تسلسل نیز نزد فلاسفه باطل است)^(۱)

۱- توضیح اینکه سؤال می‌شود که آیا برای این وجود متقدّم ماهیتی جز وجودش هست یا نه؟ اگر نیست مطلوب حاصل است و اگر ماهیتی وجود داشته باشد قهراً وجود زاید بر ماهیت بوده، در ذهن عارض بر آن می‌شود و هر عارضی نیز معلول است و معلول هم یا معلول ماهیت است یا غیر ماهیت و بدیهی است که معلول غیر بودن با واجب بودن واجب‌الوجود تنافی دارد و معلول ماهیت بودن وجود نیز مستلزم تقدّم وجود بر خود وجود می‌باشد که یکی از مصادیق تقدّم شیء بر خودش می‌باشد و این نیز محال است و علاوه بر این باز نقل کلام می‌کنیم به این وجود متقدّم و همین طور فرض بالا در فرض‌های متقدّم به تسلسل ادامه پیدا می‌کند. بنحوی ←

اعتراض

چرا جایز نیست ماهیت واجب‌الوجود بالذات علتی باشد که وجود را اقتضاء می‌کند؟ در حالیکه ماهیت، تقدّم ماهوی بر وجود دارد هم چنانکه اجزای ماهیت که علل قوام ماهیت می‌باشند بر آن، تقدّم ماهوی دارند نه تقدّم وجودی (پس دلیل ذکر شده، صحیح نیست زیرا اشکال لزوم تقدّم شیء بر خودش و نیز اشکال تسلسل بر اساس تقدّم ماهیت بر وجود به نحو تقدّم وجودی لازم می‌آید نه بنابر تقدّم ماهوی).

دفع اعتراض

این اعتراض مردود است به این ترتیب که بدیهی است که معلول در نحوه وجودش متوقف بر وجود علتش می‌باشد و در نتیجه علت در نحوه (و ظرف) ثبوت معلول، بر معلول خود تقدّم دارد منتهی نحوه ثبوت علت از نحوه معلول، شدیدتر است.

حال اگر ثبوت معلول ثبوت خارجی باشد (یعنی معلول در ظرف خارج موجود باشد تقدّم علت بر معلول نیز خارجی خواهد بود (یعنی در ظرف ذهن این تقدّم ثبوت دارد) و از آنجا که نحوه وجود «واجب‌الوجود لذاته» وجود حقیقی و خارجی است و (اگر فرض کنیم) برای این وجود، ماهیتی است که آن، علت وجودش می‌باشد لازم است که این ماهیت بر وجود متقدّم باشد در وجود خارجی نه در ثبوت ماهوی بنابراین، محذور (به اینکه اگر خداوند دارای ماهیتی باشد غیر از وجودش اشکال دور یا تسلسل لازم می‌آید) هنوز بحال خود باقی است.

دلیل سوم

عقل (سلیم) تجویز می‌کند که برای هر ماهیتی به ملاحظه ذاتش علاوه بر افراد موجود، افراد دیگر غیرمتناهی ممکن است وجود داشته باشد پس آنچه از افراد هنوز متحقق

→ که این وجودها بالاخره به یک وجود اصیل قائم بذات و واجب بالذات منتهی نشود و این نیز نزد فلاسفه محال است (شارح)

نشده به این جهت است که «ممتنع بالغیر» هستند زیرا اگر عدم تحقق آنها به جهت ممتنع ذاتی بودن آنها بود اصلاً فردی از آنها متحقق نمی‌شد.

حال اگر فرض کنیم آنچه که دارای ماهیت است واجب‌الوجود بالذات می‌بود لازم می‌آمد برای او ماهیت کلی باشد که علاوه بر افراد موجود از آن، افراد معدودی نیز داشته باشد که به ملاحظه خود ماهیت جائز است (در آینده) موجود شوند (و لباس وجود را بپوشند) و لکن (هنوز) ممتنع بالغیرند و روشن است که امتناع بالغیر با وجوب بالذات قابل جمع نیستند و سابقاً گفتیم که هر واجب بالغیر و ممتنع بالغیر ممکن هستند بنابراین برای واجب بالذات و راه وجود خاص خویش ماهیتی نیست.

اعتراض

بر این دلیل اعتراض شده است به اینکه برای چه جائز نباشد اینکه بگوئیم برای واجب بالذات، حقیقت وجودی است که زاید بر ذاتش نیست بلکه او عین ذات او است لکن عقل آنرا در ذهن به (دو جزء) وجود و معروض آن که یک امر جزئی شخصی و غیر کلی است تحلیل می‌کند و این امر جزئی شخصی، ماهیت واجب‌الوجود می‌باشد.

دفع اعتراض

این اعتراض (نیز) به این نحو پاسخ گفته شده که دلیل مزبور مبتنی بر یک مطلب حقیقی است و آن اینکه تشخص به وجود پیدا می‌شود نه به غیر آن و در مباحث ماهیت این مسأله تحقیق خواهد شد (ولکن این اعتراض مبتنی است بر اینکه معروض وجود بدون وجود نیز می‌تواند تشخص داشته باشد پس اعتراض بالا بر دلیل سؤم وارد نیست).

حقیقت واجب‌الوجود

از مطالب سابق روشن گردید که: واجب بالذات حقیقت وجودی است که ماهیتی ندارد که ذات را محدود سازد او بذات خویش واجب‌الوجود است بدون اینکه نیاز به انضمام «حیثیت

تعلیلی» یا «تقیدی» باشد (و اینکه واجب‌الوجود حقیقت وجودی است که ماهیتی ندارد این حقیقت را که او بذات خویش واجب‌الوجود است توضیح و توجیه می‌نماید) و این حقیقت وجود ضرورت ازلی است.

در مرحلهٔ اول گذشت که وجود، حقیقت عینی قابل تشکیک است دارای مراتب مختلف هر مرتبه‌ای از آنها واجد کمال وجودی مرتبهٔ پایین‌تر خویش بوده، آنرا قوام می‌بخشد و در عین حال این مرتبه با ما فوق خویش تقوم پیدا می‌کند در حالیکه بعض کمالات مرتبهٔ فوق را فاقد بوده، نسبت به ما فوق خویش ناقص و نیازمند است (این خصیصه، در همه مراتب مشککهٔ وجود جاری و ساری است).

آری تنها مرتبهٔ «اعلی‌المراتب وجود» یعنی بالاترین مرتبهٔ وجود است که واجد همهٔ کمالات بوده و هیچ کمالی را فاقد نیست و هر مرتبه از مراتب وجود قابل تشکیک، متقوم به او است و او جز به ذات خویش به هیچ چیزی متقوم نیست.

پس حقیقت واجب‌الوجود بناء بر قول به تشکیک وجود، تنها منطبق بر اعلی‌المراتب می‌شود که جز ذات مقدس‌اش هیچ مرتبه‌ای او را محدود نمی‌سازد و در وجود خویش هیچ کمالی را نیز فاقد نیست نه در ذات خویش نقصی دارد و نه مشوب به عدم می‌باشد و نه به چیزی نیاز دارد که ذات اقدس‌اش را مقید کند و مرجع صفات سلبی از ذات باری تعالی که لازمهٔ حقیقت واجب‌الوجود است (مثل عدم نیاز به مکان و ماده و زمان و عدم ترکیب و... همه) به سلب سلب یعنی انتفاء نقص و حاجت است که آن خود ایجاب کمال و وجود مطلق بی‌نهایت برای او است.

از اینجا وجوهی دیگر از اعتراض‌ها که بر قول به نفی ماهیت از واجب بالذات وارد شده دفع می‌شود (و مرحوم استاد علامه چهار اعتراض را در اینجا نقل و سپس از آنها پاسخ می‌دهد).

چهار اعتراض بر نفی ماهیت از واجب بالذات:

اعتراض اول: حقیقت واجب‌الوجود با حقیقت غیر او از اشیاء یکی نیست زیرا حقیقت

غير او اقتضای امکان دارد و حقیقت او اقتضای وجوب (و بدیهی است که امکان با وجوب مفاقات دارد) و ما می‌دانیم که وجود واجب با وجود ممکن در اینکه هر دو موجودند مساوی هستند از این نتیجه می‌گیریم که حقیقت واجب‌الوجود غیر وجودش است و مگر نه لازم می‌آید که وجود هر ممکنی واجب باشد.

اعتراض دوم: اگر واجب بالذات خالی از ماهیت باشد این وصف خالی بودن از ماهیت (یعنی ماهیت نداشتن او از دو صوت خارج نیست):

یا به جهت ذات وجود است یعنی ذات وجود چنین اقتضائی را دارد پس در این صورت لازم می‌آید که وجود هر ممکنی از قبیل واجب باشد زیرا ممکن و واجب هر دو در وجود اشتراک هستند و (بدیهی است که) واجب بودن ممکن نیز محال است.

یا به جهت غیر ذات وجود است (یعنی غیر وجود وصف تجزّد از ماهیت را برای وجود واجب اقتضاء می‌کند) در این صورت لازم می‌آید واجب بالذات محتاج به غیر باشد و لازمه آن نیز امکان و این خلاف مفروض است (که او را واجب‌الوجود فرض کرده‌ایم نه ممکن‌الوجود). اعتراض سوم: (این اصل نزد فلاسفه و عقلاء مسلم است که) واجب بالذات، مبدأ و منشا پیدایش ممکن‌ها است حال اگر وجود واجب بالذات را مجرد از ماهیت بدانیم این، از سه حالت خارج نیست:

آیا مبدأئیت او برای ممکن‌ها، لذاته است؟ (حالت اول یعنی به جهت ذات واجب بالذات است) در این صورت لازم می‌آید که هر موجودی، چنین باشد (زیرا برای واجب بالذات جز وجود ذاتی نیست و مفروض این است که مجرد از ماهیت می‌باشد و از طرفی نیز تمام موجودات اعم از واجب بالذات و ممکن‌ها در اصل وجود مشترک هستند) و لازمه آن، این است که هر ممکنی برای خودش و علل خودش (مبدأئیت داشته و) علت باشد و بطلان این نیز از واضحات است.

یا مبدأئیت او بر ممکن‌ها، وجود او به «قید تجزّد از ماهیت» است؟ (حالت دوم یعنی قید تجزّد او از ماهیت داخل در ذات واجب بالذات باشد) در این صورت نیز لازم می‌آید که مبدأ اول، مرکب باشد نه بسیط، بالاتر، مبدأ اول، معدوم باشد زیرا یکی از دو جزء آن که

عبارت از تجزّد از ماهیت است معنای عدمی است.

یا مبدائیّت او بر ممکن ها، وجود او نه به قید تجزّد بلکه بشرط تجزّد باشد (حالت سوّم که در نتیجه ذات مرکّب نبوده و معنای عدمی در ذات داخل نباشد تا اشکال قبلی وارد شود ولی در این صورت نیز لازم می آید که جایز باشد هر وجودی مبدأ وجود دیگر باشد منتها این حکم از مورد خودش تخلف پیدا کرده است به جهت فقدان شرطش و آن مجزّد بودن از ماهیت است.

اعتراض چهارم: اگر واجب بذاته (یعنی موجودی که ذاتش اقتضای وجود را دارد) عین هستی و کون در اعیان باشد که همان هستی مطلق است در این صورت لازم می آید هر موجودی واجب باشد (زیرا هر موجودی عین هستی و کون در اعیان را دارد).

اگر واجب بذاته عین هستی مطلق است اما با قید تجزّد از ماهیت، لازم می آید ترکیب واجب (از هستی و کون مطلق و قید تجزّد از ماهیت) با اینکه قید تجزّد از ماهیت معنای عدمی است و صلاحیت ندارد جزء واجب باشد.

اگر واجب بذاته عین کون و هستی مطلق باشد به شرط تجزّد از ماهیت باز هم صحیح نیست زیرا در این صورت واجب بالذات، واجبی نیست که وجودش از خودش جوشیده باشد بلکه با تحقق شرط «تجزّد از ماهیت» واجب باشد.

اگر واجب بذاته غیر کون در اعیان (یعنی هستی مطلق) باشد این نیز از دوشقّ خالی نیست: یا بدون هستی و کون است در این صورت لازم می آید واجب بذاته هرگز موجود نشود پس معقول نیست وجود بدون کون و هستی و یا اینکه کون و هستی داخل در ذات می باشد پس ذات او بسیط نیست بلکه مرکّب از کون و غیر آن می باشد.

بدیهی است که این چند امر لازم (یعنی «دخول امر عدمی در ذات واجب بالذات» و «واجب بذاته نبودن» و «موجود نبودن واجب الوجود» و بالاخره مرکّب بودن آن) همه اینها امور تالی فاسدی هستند که باطل می باشند و نتیجه اینها و اعتراض های گذشته این می شود که کون و هستی خارج از ذات واجب الوجود است پس وجود او خارج از حقیقت او است و این مطلوب همه اعتراض های بود که بر نفی ماهیت از واجب الوجود وارد کرده اند و تا اینجا چند نمونه از آن ها را نقل کردیم:

پاسخ اعتراض‌ها:

(همه این اعتراض‌ها یک پاسخ مشترک دارد و آن اینکه) مراد از وجودی که در متن اعتراضها ذکرى از آن به میان آمده است:

یا مفهوم عامّ بدیهی است که معنای عقلی اعتباری است و واضح است که این، غیر وجود واجب بالذات است که عین حقیقت وجود بوده، مخصوص واجب بالذات باشد. یا مراد از آن طبیعت کلی مشترک و متواطی می‌باشد که تمام مصادیق آن از لحاظ صدق آن کلی به آنها مساوی می‌باشند (و بدیهی است که اگر صورت اول با حقیقت واجب بالذات تطبیق نمی‌کند ناچار باید مراد دومی باشد) پس در این صورت وجود عینی، حقیقتی است صاحب تشکیک دارای مراتب گوناگون و بالاترین مرتبه آن وجود خاصی 'ست به نام واجب بالذات.

علاوه بر این تجرّد از ماهیت یک وصف عدمی نیست (تا اشکال عدم صلاحیت دخول امر عدمی در ذات لازم نیاید) بلکه آن به معنای نفی حدّ برای خدا است که معنای سلب سلب است که به امر اثباتی بر می‌گردد.

نتیجه مباحث گذشته:

از مباحث سابق این نتیجه روشن شد که ضرورت وجود برای واجب بالذات ضرورت ازلی است نه ذاتی است و نه وصفی زیرا گفتیم که ضرورت سه نوع است:

نوع اول: ضرورت ازلی که عبارت است از ثبوت محمول به موضوع به ملاحظه ذات موضوع بدون هیچ قید و شرطی مثل این مثال، «الواجب موجود بالضرورة» (در این قضیه وجود برای واجب الوجود به ملاحظه ذاتش، تحقق دارد بدون هیچ قید و شرطی)

نوع دوم: ضرورت ذاتی است و آن ضرورت ثبوت محمول بر ذات موضوع است با ملاحظه وجود و همراه وجود نه به سبب وجود خواه اینکه ذات موضوع علت محمول باشد مثل این مثال: «هر مثلی زوایای سه گانه آن مساوی با دو قائمه است بالضرورة».

در این مثال ماهیت «مثلث» به هنگام تحقیق‌اش در خارج زوایای آن، مساوی با دو

قائمه است خواه اینکه ذات موضوع، علت ثبوت محمول نباشد مثل این مثالها: «هر انسانی انسان است بالضروره» یا هر انسانی حیوان است بالضروره» و یا «هر انسانی ناطق است بالضروره» که در اینجا ثبوت شیء (انسان) بر خودش (انسان و یا ثبوت ذاتیاتش مثل حیوان و ناطق بر انسان) ضروری است به این معنا که آندو یعنی انسان، از انسانیت (و از حیوانیت و ناطقیّت) در حال وجود و هستی، از هم جدا نمی‌شوند بدون اینکه ذات، علت نفس خود (یا ذاتیاتش) باشد.

نوع بیوم: ضرورت وصفی است و آن ضرورت ثبوت محمول بر ذات موضوع است به جهت وصفی که موضوع مقارن با وجود دارد نه به سبب وجود مثل این مثال: «هر نویسنده‌ای مادامیکه می‌نویسد انگشتانش نیز متحرک است بالضروره» و توضیح آن سابقاً گذشت (که در این مثال متحرک بودن انگشتان برای نویسنده ضرورت دارد به جهت وصف کتابت که نویسنده آنرا دارد. البته در این نوع قضایا ذات موضوع با وصفش در حال وجود و در ظرف وجود ملاحظه می‌گردد بدون اینکه وجود برای تحرک انگشتان نویسنده، سببیت داشته باشد).

خلاصه درس دهم

اثبت واجب الوجود همان حقیقت و ماهیت او است.

برای اثبات این مطلب مرحوم استاد علامه سه دلیل از فلاسفه نقل کرده است و بدنبال دلیل دوم و سوم اعتراضی از برخی از فلاسفه نقل شده و هر دو اعتراض نیز رد شده است مراجعه کنید.

پس با توجه بدلائل سه گانه، واجب الوجود حقیقت وجودی است که ماهیتی ندارد که ذات او را محدود سازد او بذات خویش واجب الوجود است بدون نیاز به انضمام حیثیت تعلیلیه یا تقیدیه، این حقیقت وجودی، ضرورت ازلی است.

پس حقیقت واجب الوجود بنا بر قول به تشکیک وجود تنها منطبق بر اعلی المراتب وجود است که جز ذات مقدس اش هیچ مرتبه ای او را محدود نمی سازد و در وجود خویش هیچ کمالی را نیز فاقد نیست، نه نقصی دارد و نه مشوب به عدم است و برگشت صفات سلبی از ذات باری تعالی که لازمه حقیقت واجب الوجود است به سلب یعنی انتفاء نقص و حاجت بر می گردد که آن خود ایجاب کمال وجود مطلق بی نهایت برای او است.

بر نفی ماهیت از ذات واجب الوجود چند اعتراض از طرف فلاسفه نقل شده است:

اعتراض اول: حقیقت واجب الوجود غیر وجودش است، و گر نه لازم می آید که وجود هر ممکنی واجب باشد.

اعتراض دوم: ماهیت نداشتن واجب الوجود از دو صورت خارج نیست یا به جهت ذات وجود است یعنی ذات وجود چنین اقتضائی دارد در این صورت لازم می آید که وجود هر ممکنی از قبیل واجب باشد یا به جهت غیر ذات وجود است یعنی غیر وجود، وصف تجزّد از ماهیت برای وجود واجب را اقتضاء می کند در این صورت لازم می آید که واجب بالذات محتاج به غیر باشد و لازمه آن نیز امکان و این خلاف مفروض است که او را واجب الوجود فرض کرده ایم نه ممکن الوجود.

اعتراض سوم: اگر وجود واجب بالذات را مجرد از ماهیت بدانیم این از سه حالت خالی

نیست:

یا مبدئیت او برای ممکنات، لذاته می‌باشد یعنی به جهت ذات واجب بالذات است؟ (حالت اول) در این صورت لازم می‌آید که هر موجودی چنین باشد و نیز لازم می‌آید هر ممکنی برای خودش و علل خودش علت باشد و بطلان این نیز از واضحات است.

یا اینکه مبدئیت او بر ممکنات، وجود او با قید تجزّد از ماهیت است (حالت دوم) در این صورت لازم می‌آید که مبداً اول مرکّب باشد نه بسیط بلکه بالاتر مبداً اول، معدوم باشد زیرا یکی از دو جزء آن که عبارت از تجزّد از ماهیت است معنای عدمی است.

یا مبدئیت او بر ممکنات وجود او نه به قید تجزّد بلکه بشرط تجزّد از ماهیت باشد (حالت سوم) در این صورت لازم می‌آید که جایز باشد هر وجودی مبدأ وجود دیگر باشد منتهی این حکم از مورد خودش تخلف پیدا کرده است به جهت فقدان شرطش و آن مجرد بودن از ماهیت است.

اعتراض چهارم: اگر واجب بذاته یعنی موجودیکه ذاتش اقتضای وجود را دارد عین هستی و کون در اعیان باشد که همان هستی مطلق است در این صورت لازم می‌آید هر موجودی واجب باشد.

تفصیل این چهار اعتراض و پاسخ آنها در متن درس ذکر شده مراجعه نمایید. در مطالب بالا گفته شد که وجود برای ذات باری تعالی ضروری است حال سؤال این است که ضرورت وجود باری تعالی داخل در کدام قسم از اقسام سه گانه ضرورت است:

آیا از قبیل ضرورت ازلی است یا از قبیل ضرورت ذاتی یا از قبیل ضرورت وصفی پاسخ، این است که از قبیل ضرورت ازلی است با توضیح و تفصیلی که در متن درس موجود است مراجعه کنید.

پرسشها:

- ۱- آیا واجب الوجود دارای ماهیت هست یا نه در هر صورت چرا؟ دلیل اول را ذکر کنید.
- ۲- دلیل دوم بر نفی ماهیت از واجب بالذات را توضیح دهید و ضمناً اعتراضی بر این دلیل وارد شده آنرا ذکر و پاسخ از آنرا بیان کنید.
- ۳- دلیل سوم بر نفی ماهیت از ذات واجب بالذات را بیان نمائید، اعتراضی بر آن وارد شده آنرا توضیح و پاسخ از آنرا نیز ذکر نمائید.
- ۴- اعتراض اول و دوم بر نفی ماهیت از واجب بالذات را ذکر و توضیح دهید.
- ۵- اعتراض سوم و چهارم بر نفی ماهیت از واجب بالذات را بیان نمائید.
- ۶- از چهار اعتراض بالا بر نفی ماهیت از واجب بالذات چگونه باید پاسخ گفت؟
- ۷- ضرورت وجود برای واجب بالذات ازلی است نه ذاتی می‌دانید چرا؟ توضیح دهید و دلیل آنرا بیان کنید.
- ۸- ضرورت ازلی و ذاتی و وصفی را توضیح و بیان نمائید.

الدَّرْسُ الْحَادِي عَشَرَ

(١١)

الفصل الرابع

فِي أَنَّ وَاجِبَ الوجودِ بِالذَّاتِ وَاجِبُ الوجودِ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ

وَاجِبُ الوجودِ بِالذَّاتِ وَاجِبُ الوجودِ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ.
قَالَ صَدْرُ الْمُتَأَلِّهِينَ رَه: «الْمَقْصُودُ مِنْ هَذَا أَنَّ الْوَاجِبَ الوجودَ لَيْسَ فِيهِ جِهَةٌ إِمْكَانِيَّةٌ،
فَإِنَّ كُلَّ مَا يُمْكِنُ لَهُ بِالْأَمْكَانِ الْعَامِّ فَهُوَ وَاجِبٌ لَهُ.

وَمِنْ فُرُوعِ هَذِهِ الْخَاصَّةِ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ حَالَةٌ مُنْتَظَرَةٌ، فَإِنَّ ذَلِكَ أَصْلُ يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ هَذَا
الْحُكْمُ. وَلَيْسَ هَذَا عَيْنُهُ كَمَا زَعَمَهُ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَإِنَّ ذَلِكَ هُوَ الَّذِي يُعَدُّ مِنْ خَوَاصِّ
الْوَاجِبِ دُونِ هَذَا، لَا تَصَافِ الْمَفَارِقَاتُ التَّوْرِيَّةُ بِهِ، إِذْ لَوْ كَانَ لِلْمَفَارِقِ حَالَةٌ مُنْتَظَرَةٌ كَمَا لَيَّتُهُ
يُمْكِنُ حَصُولُهَا فِيهِ لَا سَتَلَزَمَ تَحَقُّقُ الْإِمْكَانِ الْإِسْتِعْدَادِيِّ فِيهِ وَالْإِنْفِعَالُ عَنْ عَالَمِ الْحَرَكَةِ وَ
الْأَوَاضَاعِ الْجُرْمَانِيَّةِ، وَذَلِكَ يُوْجِبُ تَحْسُّمَهُ وَتَكَدُّرَهُ مَعَ كَوْنِهِ مُجَرِّدًا تَوْرِيًّا، هَذَا خُلْفٌ».

(ج ١، ص ١٢٢)

وَالْحَقَّةُ فِيهِ أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِلْوَاجِبِ بِالذَّاتِ الْمَزْعُوعِ عَنِ الْمَاهِيَةِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى صِفَةٍ كَمَا لَيَّتُهُ
مِنْ الْكَلَامَاتِ الوجودِيَّةِ جِهَةٌ إِمْكَانِيَّةٌ كَانَتْ ذَاتُهُ فِي ذَاتِهِ مُقَادَّةً لَهَا مُسْتَبْرَأَةً فِيهَا عَدَمُهَا
فَكَانَتْ مُرَكَّبَةً مِنْ وَجُودٍ وَعَدَمٍ، وَلَا زِمَهُ تَرْكُوبُ الذَّاتِ، وَلَا زِمَ التَّرَكُّبِ الْحَاجَةُ، وَلَا زِمَ

الْحَاجَةُ الْإِمْكَانُ، وَالْمَفْرُوضُ وَجُوبُهُ، هَفْ.

حِجَّةٌ أُخْرَى: إِنَّ ذَاتَ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ لَوْ تَكُنْ كَافِيَةً فِي وَجُوبِ شَيْءٍ مِنَ الصِّفَاتِ الْكَالِيَّةِ الَّتِي يُمْكِنُ أَنْ تَتَّصِفَ بِهَا كَانَتْ مُحْتَاجَةً فِيهِ إِلَى الْغَيْرِ، وَجَبَتْ لَوْ عَسَبَرْنَا الذَّاتَ الْوَاجِبَةَ بِالذَّاتِ فِي نَفْسِهَا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ ذَلِكَ الْغَيْرِ وَجُوداً وَعَدَمًا فَإِنْ كَانَتْ وَاجِبَةً مَعَ وَجُودِ تِلْكَ الصِّفَةِ لَفَتْ عَلَيْهِ ذَلِكَ الْغَيْرُ وَقَدْ فَرَضَ عَلَيْهِ، هَفْ، وَإِنْ كَانَتْ وَاجِبَةً مَعَ عَدَمِ تِلْكَ الصِّفَةِ لَزِمَ الْخَلْفُ أَيْضاً.

وَأُورِدَ عَلَيْهَا أَنَّ عَدَمَ إِعْتِبَارِ الْعِلَّةِ بِحَسَبِ إِعْتِبَارِ الْعَقْلِ لِإِنَّا فِي تَحَقُّقِهَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، كَمَا أَنَّ إِعْتِبَارَ الْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ وَخُلُوقُهَا بِحَسَبِ هَذَا الْإِعْتِبَارِ عَنِ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ وَالْعِلَّةُ الْمَوْجِبَةُ لَهَا لِإِنَّا فِي إِتِّصَافِهَا فِي الْخَارِجِ بِأَحَدِهَا وَحُصُولِ عَلَيْهِ.

وُورِدَ بَأَنَّهُ قِيَاسٌ مَعَ الْفَارِقِ، فَإِنَّ حَيْثِيَّةَ الْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ غَيْرُ حَيْثِيَّةِ الْوَاقِعِ، فَمِنْ الْجَائِزِ أَنْ يُعْتَبَرَهَا الْعَقْلُ وَيَقْصُرَ النَّظَرُ إِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ مِنْ دُونِ مِلَاحَظَةِ غَيْرِهَا مِنْ وَجُودٍ وَعَدَمٍ وَعَلَيْهَا. وَهَذَا بِخِلَافِ الْوُجُودِ الْعَيْنِيِّ فَإِنَّ حَيْثِيَّةَ ذَاتِهِ عَيْنُ حَيْثِيَّةِ الْوَاقِعِ وَمَنْ التَّحَقُّقِ فَلَا يُمْكِنُ إِعْتِبَارُهُ بِدُونِ إِعْتِبَارِ جَمِيعِ مَا يَرْتَبِطُ بِهِ مِنْ عِلَّةٍ وَشَرْطٍ.

وَيُمْكِنُ تَقْوِيرُ الْحُجَّةِ بِوَجْهِ آخَرَ، وَهُوَ أَنَّ عَدَمَ كِفَايَةِ الذَّاتِ فِي وَجُوبِ صِفَةٍ مِنْ صِفَاتِهِ الْكَالِيَّةِ يَسْتَدْعِي حَاجَتَهُ فِي وَجُوبِهَا إِلَى الْغَيْرِ فَهُوَ الْعِلَّةُ الْمَوْجِبَةُ، وَلَا زَمَهُ أَنْ يَتَّصِفَ الْوَاجِبُ بِالذَّاتِ بِالْوُجُوبِ الْغَيْرِيِّ وَقَدْ تَقَدَّمَ اسْتِحَالَتُهُ.

وَأُورِدَ عَلَيْهِ أَصْلُ الْمَسْأَلَةِ بَأَنَّهُ مُنْفَرَضٌ بِالنِّسْبِ وَالْإِضَافَاتِ اللَّاحِقَةِ لِلذَّاتِ الْوَاجِبَةِ مِنْ قِبَلِ أَفْعَالِهِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِمَعْلُولَاتِهِ الْمُمَكِّنَةِ لِلْحَادِثَةِ، فَإِنَّ النِّسْبَ وَالْإِضَافَاتِ قَائِمَةٌ بِأَطْرَافِهَا تَائِعَةٌ لَهَا فِي الْإِمْكَانِ كَالْخَلْقِ وَالرِّزْقِ وَالْإِحْيَاءِ وَالْإِمَاتَةِ وَغَيْرِهَا.

وَيُنْدَفِعُ بِأَنَّ هَذِهِ النِّسْبَ وَالْإِضَافَاتِ وَالصِّفَاتِ الْمَأْخُودَةَ مِنْهَا - كَمَا سَيَأْتِي بَيَانُهُ - مَعَانٍ مُتَنَزِعَةٍ مِنْ مَقَامِ الْفِعْلِ لِأَمِنْ مَقَامِ الذَّاتِ.

نَعَمْ لَوْجُودِ هَذِهِ النِّسْبِ وَالْإِضَافَاتِ إِرْتِبَاطٌ وَاقِعٌ بِهِ تَعَالَى، وَالصِّفَاتِ الْمَأْخُودَةُ مِنْهَا لِلذَّاتِ وَاجِبَةٌ بِوُجُوبِهَا، فَكَوْنُهُ تَعَالَى بِحَيْثُ يَخْلُقُ وَكَوْنُهُ بِحَيْثُ يَرْزُقُ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، صِفَاتٌ وَاجِبَةٌ، وَمَرْجِعُهَا إِلَى الْأَضَافَةِ الْإِشْرَاقِيَّةِ، وَسَيَأْتِي تَفْصِيلُ الْقَوْلِ فِيهِ فِيمَا سَيَأْتِي إِنْ

شاءَ اللهُ تَعَالَى.

وَقَدْ تَبَيَّنَ بِمَامَوْ:

أَوَّلًا أَنَّ الوجودَ الواجِبَ وجودٌ صرفٌ لا ماهيَّةَ لَهُ وَلَا عَدَمَ مَعَهُ، فَلَهُ كُلُّ كَسَالٍ

فِي الوجودِ.

وَتَالِيًا أَنَّهُ رَاجِدٌ وَحْدَهُ الصِّرَافَةُ وَهِيَ الْمُنَبَّاةُ بِالوَحْدَةِ الْحَقَّةِ يَعْنِي أَنَّ كُلَّ مَا فَرَضْتَهُ
ثَانِيًا لَهُ امْتِنَازٌ عَنْهُ بِالضَّرُورَةِ بِشَيْءٍ وَمِنَ الْكَمَالِ لَيْسَ فِيهِ، فَتَرَكَّبَتِ الذَّاتُ مِنْ وُجُودٍ وَعَدَمٍ وَ
خَرَجَتْ عَنْ مُحَوِّضَةِ الوجودِ وَصِرَافَتِهِ وَقَدْ فَرَضَ صِرَافًا، هُنَّ، فَهُوَ فِي ذَاتِهِ الْبَيْحَتَةُ بِحَيْثُ
كُلَّمَا فَرَضْتَ لَهُ ثَانِيًا عَادَ أَوَّلًا. وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِمْ: إِنَّهُ رَاجِدٌ لَا بِالْعَدَمِ.

وَتَالِيًا أَنَّهُ بَسِيطٌ لَا جُزْءَ لَهُ لَا عَقْلًا وَلَا خَارِجًا وَلَا خَرَجَ عَنْ صِرَافَةِ الوجودِ وَقَدْ
فَرَضَ صِرَافًا، هُنَّ.

وَرَابِعًا أَنَّ مَا انْتَزَعَ عَنْهُ وَجُوبُهُ هُوَ بَعِيْنُهُ مَا انْتَزَعَ عَنْهُ وَجُودُهُ، وَلَا زَمَهُ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ
مِنْ صِفَاتِهِ وَهِيَ جَمِيعًا رَاجِبَةٌ عَيْنُ الصِّفَةِ الْأُخْرَى وَهِيَ جَمِيعًا عَيْنُ الذَّاتِ الْمُتَعَالِيَةِ.

وَخَامِسًا أَنَّ الوجودَ مِنْ شُؤْنِ الوجودِ الواجِبِ كَالوَحْدَةِ غَيْرُ خَارِجٍ مِنْ ذَاتِهِ وَهُوَ
تَأَكُّدُ الوجودِ الَّذِي مَرَجَعُهُ صِرَاحَةُ مُنَالِصَتِهِ لِطُلُقِ الْعَدَمِ وَطَرْدُهُ لَهُ فَيَمْتَنِعُ طَرُؤُ الْعَدَمِ
عَلَيْهِ.

وَالوجودُ الْإِمْكَانِيُّ أَيْضًا وَإِنْ كَانَ مُنَاقِضًا لِلْعَدَمِ مُطَارِدًا لَهُ إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا كَانَ رَابِطًا
بِالنِّسْبَةِ إِلَى عِلَّتِيهِ الَّتِي هِيَ الْوَاجِبُ بِالذَّاتِ بِلَا وَاسِطَةٍ أَوْ مَعَهَا وَهُوَ قَائِمٌ بِهَا غَيْرُ مُسْتَقِلٍّ
عَنْهَا يَوْجِبُهُ لَمْ يَكُنْ مُحْكَمًا مَا مُحْكَمٌ فِي نَفْسِهِ إِلَّا بِانْضِمَامِ عِلَّتِيهِ إِلَيْهِ فَهُوَ رَاجِبٌ بِإِجَابِ عِلَّتِيهِ الَّتِي
هِيَ الْوَاجِبُ بِالذَّاتِ يَأْتِي الْعَدَمَ وَيَطْرُدُهُ بِانْضِمَامِهَا إِلَيْهِ.

درسی یازدهم

(۱۱)

فصل چهارم

واجب الوجود بالذات از جمیع جهات واجب الوجود است

صدر(المতلهین شیرازی (ره) (در شرح این اصل) چنین می‌گوید:
«الْمَقْصُودُ مِنْ هَذَا أَنَّ الْوَاجِبَ الْوُجُودَ لَيْسَ فِيهِ جِهَةٌ امْكَانِيَّةٌ فَإِنْ كُلُّ مَا يُمْكِنُ لَهُ
بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ فَهُوَ وَاجِبٌ لَهُ».

مقصود از این جمله این است که واجب‌الوجود در او هیچ جهت امکانی وجود ندارد (هر چه هست نور است و فعلیت است و کمال) زیرا هر چه (از کمالات و فعلیت‌ها که) ممکن است به امکان عام برای واجب فرض شود تحقق آنها برای واجب‌الوجود، واجب و ضروری است (یعنی امکان کمال و فعلیت و صفات عقلاً برای ذات باریتعالی، عین وجوب آنها برای ذات واجب است و این اصل مسلمی است درباره ذات باریتعالی).

از نتایج و فروع این خصیصه ذات باریتعالی این است که هیچ حالت منتظره‌ای در تحقق فعلیت و کمال برای ذات واجب‌الوجود وجود ندارد.

و این (حکم) نتیجه‌ای است که بر اصل بالا مترتب می‌شود و عین آن نیست هم چنانکه عینیت را بسیاری از مردم گمان کرده‌اند زیرا اصل مذکور از خواص ذات واجب‌الوجود محسوب می‌شود و این، غیر از این حکم و نتیجه بالا است که بر این اصل مترتب می‌شود

(یعنی خداوند هم امکانی ندارد و هم حالت منتظره در تحقق فعلیت و کمال برای ذات واجب الوجود ندارد اما اولی از خواص واجب بالذات می باشد ولی حالت دومی از توابع و نتایج حالت اولی بوده، خودش مستقیماً از خواص واجب بالذات محسوب نمی شود) برای اینکه مفارقات نوری نیز (مثل مجزئات غیر مادی از قبیل عقول و نفوس و...) به عدم وجود حالت منتظره متصف می شوند زیرا اگر در موجود مفارق، امکان حالت منتظره کمالی محقق باشد لازم می آید که امکان استعدادی برای او باشد و نیز مستلزم انفعال موجود مفارق از عالم حرکت و اوضاع مادی جرمی بوده و این، موجب تجسم موجود مفارق و کدر بودن آن می شود.

و این، برخلاف مفروض است زیرا ما مفارقت را مجزئات نوری می دانیم^(۱) انتهی. حاصل دلیل ادعائی بالا (یعنی اینکه ذات واجب بالذات هیچ حالت امکانی در صفات و کمالات خود ندارد) این است که برای واجب بالذات که از داشتن ماهیت منزّه است اگر نسبت به یک وصف کمالی از اوصاف کمالی وجودی جهت امکانی وجود داشته باشد معلوم می شود که ذات واجب در ذات خویش، فاقد آن کمال بوده و عدم آن در ذات واجب مستقر است^(۲). پس ذات واجب مرکب از وجود و عدم می باشد و لازمه آن ترکب ذات و لازمه ترکب نیاز واجب به اجزای ذاتی خویش و لازمه نیاز، ممکن بودن واجب بالذات است و این خلاف مفروض می باشد.

دلیل دیگر اینکه اگر ذات واجب بالذات در وجوب صفات کمالیه ای که ممکن است ذات واجب به آنها متصف شود کافی نباشد همانا ذات واجب در این مورد به غیر نیازمند است. حال اگر ذات واجب بالذات را فی نفسها یعنی با قطع نظر از غیر، وجوداً و عدماً اعتبار کنیم: یا اینکه ذات واجب با وجود این صفات کمالی ممکن، واجب بالذات بودن خود را حفظ می کند پس در این صورت علت غیر لغو است و حال آنکه غیر، علت فرض شده بود.

یا اینکه واجب بالذات با فقدان این صفات و عدم آنها واجب بالذات است و این نیز

(۱) و (۲) برای توضیح بیشتر این دلیل به اسفار ج ۱ ص ۱۲۳ - نجات تألیف شیخ الرئیس بوعلی سینا ص ۲۲۸

- مطارحات ص ۲۰ مراجعه نمائید. (شارح)

خلاف مفروض است.

به این استدلال ایراد شده است به اینکه عدم اعتبار علت، به حسب اعتبار عقل با تحقق علت در نفس الامر تنافی ندارد (زیرا علت در نفس الامر موجود است ولی شما آنرا اعتبار ننموده‌اید) هم چنانکه اعتبار ماهیت از این جهت که ماهیت، ماهیت است (یعنی آثار و خواص و ذاتیات غیر را ندارد و نیز خالی بودن ماهیت به اعتبار ذاتش از وجود و عدم و از علت موجب وجود و عدم و...) هرگز منافاتی با این ندارد که ماهیت، در خارج با یکی از وجود و عدم و یا با حصول علت هر یک از آندو متصف شود.

و این نیز ردّ شده است به اینکه مقایسه محل گفتگو با مورد ملاحظه ماهیت من حیث هی هی با قطع نظر از وجود و عدم و علت آندو، مقایسه‌ای است که فارق بین آندو وجود دارد زیرا حیثیت ماهیت به ملاحظه ذاتش غیر حیثیت واقع است پس برای عقل ممکن است «ماهیت من حیث هی هی» را اعتبار کند و آنرا تنها به ملاحظه ذاتش بدون ملاحظه، وجود و عدم و علت آندو در نظر بگیرد بخلاف وجود عینی زیرا حیثیت ذات وجود عین حیثیت واقع و متن تحقق است و برای عقل ممکن نیست حیثیت ذات وجود را بدون اعتبار جمیع آنچه که رابطه با آن دارند از قبیل علت و شرط در نظر بگیرد (و در نتیجه استدلال مزبور از ایراد، خالی باقی می‌ماند).

تقریر دلیل به بیان دیگری

می‌توان حجت و دلیل گذشته را با بیان دیگری به این نحو توضیح داد که کافی نبودن ذات در وجوب ائصاف به صفتی از صفات کمالی، مستلزم نیاز ذات به غیر، در ائصاف ذات به آن صفت می‌باشد پس غیر، علت موجبه آن محسوب می‌گردد و لازمه آن ائصاف واجب بالذات به وجوب غیری است و سابقاً گذشت که این امر محال می‌باشد.

تقاضی بر اصل مسأله و پاسخ آن

اصل مسأله یعنی اینکه «واجب الوجود بالذات از جمیع جهات واجب بالذات است»

منقوص است به نسب و اضافات لاحق و عارض بر ذات واجب‌الوجود از ناحیه افعال واجب‌الوجود نسبت به معلولاتی که ممکن است حادث شود به این ترتیب که نسب و اضافات، قائم بر اطراف خود بوده در امکان، تابع آنها می‌باشد مثل خلق - رزق - احیاء و اماتة و غیر اینها از افعال واجب‌الوجود (پس نمی‌توان ادعا کرد که واجب‌الوجود به ملاحظه این نسب و اضافات از قبیل خلق و رزق و احیاء و اماتة و ... واجب‌الوجود می‌باشد زیرا اینها، تابع مخلوق و موجودیت آن می‌باشد پس این صفات برای خدا از این جهت جنبه امکانی پیدا می‌کند تا نقض مورد داشته باشد).

این نقض نیز مدفوع است به اینکه این نسب و اضافات مأخوذ از آنها، همانطوریکه به زودی خواهد آمد یک سلسله معانی هستند که از مقام «فعل واجب» انتزاع شده‌اند نه از مقام ذات (تا بحث شود که آیا این صفات برای واجب بالذات از جمیع جهات واجب هستند یا ممکن؟).

آری این نسب و اضافات با ذات باری تعالی ارتباط واقعی دارند و صفات مأخوذ از این نسب و اضافات با وجوب این نسب و اضافات برای خداوند واجب بوده، ضرورت پیدا می‌کنند پس بودن خدا بنحویکه می‌آفریند و بودن او بنحویکه روزی می‌دهد و غیر ایندو از صفات فعل واجب محسوب می‌شوند و برگشت این صفات همه به اضافه اشراقی است (که در رابطه با افعال مقام ربوبی و نحوه فعل او مطرح می‌شود و به زودی تفصیل و توضیح آن را در آینده به خواست خداوند خواهد آمد).

از مباحث گذشته چند نتیجه روشن شده:

اولاً: وجود واجب، وجود محض بوده، ماهیت ندارد و با او عدم همراه نیست و در ظرف وجود، واجد همه کمالات متصوره می‌باشد^(۱)

ثانیاً: وجود واجب، واحد و صرف وحدت است و فلاسفه از آن به «وحدت حقّه» تعبیر

۱- برای توضیح بیشتر به کتاب تلویحات ص ۳۵ و شوارق فصل ازل ذیل مسأله ۲۷ مراجعه نمائید (شراح)

آورده‌اند به این معنا که هر چه را که تو به عنوان «ثانی» «دوم» برای ذات باری تعالی فرض کنی که صرف وجود باشد بالضرورة با ذات باری تعالی به شی‌ای از کمال، امتیاز دارد. (به قرینه فرض دوئیت که ذات مقدّسش فاقد آن است) پس ذات باری تعالی، مرکّب از وجود و عدم می‌شود و از وجود محض بودن و صرف وجود بودن، خارج می‌گردد و این خلاف مفروض است.

پس واجب‌الوجود در ذات بحث و خالص خویش حیثیتی دارد که برای آن ثانی (یعنی دومی) فرض کنی به همان ذات اولی بحث و خالص بر می‌گردد (یعنی چیز دیگری جز صرف وجود نخواهد بود) و این است مراد فلاسفه: «إِنَّهُ وَاحِدٌ بِلَا عَدَدٍ» «او یگانه است بدون اینکه معدود بوده، قابل شمارش باشد».

ثالثاً: واجب‌الوجود بسیط بوده، جزء عقلی و خارجی ندارد و گر نه از صرف وجود بودن خارج می‌شود و این نیز خلاف مفروض است.

رابعاً: آنچه وجود واجب از آن انتزاع می‌شود به عینه همان چیزی است که وجوب واجب از آن انتزاع می‌گردد (یعنی مبدائی که حیثیت وجود مقدّسش از آن انتزاع می‌شود همان مبدائی است که حیثیت وجوب از آن انتزاع می‌گردد).

و لازمۀ آن این است که هر صفتی از صفات واجب‌الوجود نیز (مثل ذات واجب) واجب بوده، عین صفت دیگر می‌باشد و جمیع صفات واجب‌الوجود نیز عین ذات متعالی‌اش می‌باشد. خامساً: وجوب مثل وحدت، از شئون وجود واجبی است و خارج از ذات واجب بالذات نمی‌باشد و آن (در حقیقت تأکّد وجودی است که مناقض بودن آن با مطلق عدم و طرد آن آشکار است) پس محال و ممتنع است که عدم در ذاتی که صرف وجود است راه پیدا کند.

و وجود امکانی (یعنی ممکن) نیز گرچه مناقض با عدم بوده، آنرا طرد می‌کند ولیکن از آنجا که وجود امکانی (این خاصیت را دارد که) با علّت خویش که واجب‌الوجود است در رابطه می‌باشد خواه با واسطه، خواه بی‌واسطه و از آنجا که قائم به علّت خویش (یعنی ذات باری تعالی) می‌باشد بدون اینکه خود، به هیچ وجه استقلالی داشته باشد از این رو بنفسه و بملاحظه ذات خویش محکوم به حکمی نیست مگر به انضمام علّت‌اش به آن.

پس وجود امکانی، واجب است به ایجاب علّت‌اش یعنی واجب‌الوجود از جهت وجود امکانی، عدم را نمی‌پذیرد و عدم را نیز از ممکن با انضمامش به آن طرد می‌کند.

خلاصه درس یازدهم:

واجب‌الوجود در او هیچ جهت امکانی وجود ندارد و از نتایج و فروع این خصیصه ذات باری‌تعالی، این است که هیچ حالت منتظره‌ای در تحقق فعلیت و کمال برای ذات واجب‌الوجود وجود ندارد.

دلیل این مسأله در متن درس ذکر شده مراجعه کنید.

این مسأله که واجب‌الوجود از جمیع جهات واجب‌الوجود است نقض شده به نسب و اضافات لاحق و عارض بر ذات واجب‌الوجود نسبت به معلولاتی که ممکن است حادث شوند به این ترتیب که نسب و اضافات، قائم بر اطراف خود بوده، در امکان، تابع آنها می‌باشد مثل خلق - رزق و احیاء و اماتة و غیر اینها از افعال واجب‌الوجود پس نمی‌توان ادعا کرد که واجب‌الوجود بملاحظه این نسب و اضافات از قبیل خلق، رزق و احیاء و اماتة و... واجب‌الوجود باشد.

توضیح نقض و پاسخ از آن در متن درس بیان شده مراجعه کنید.

پس واجب‌الوجود، وجود محض بوده، ماهیت ندارد و با او، عدم همراه نیست و دارای همه کمالات متصوره است.

وجود واجب وجود واحد و صرف وحدت است و وحدت او وحدت حقّه می‌باشد، واجب‌الوجود بسیط بوده، جزء عقلی و خارجی ندارد و مبدائی که حیثیت وجود مقدّسش از آن انتزاع می‌گردد همان مبدائی است که حیثیت وجوب از آن انتزاع می‌شود و لازمه این گفتار این است که هر صفتی از صفات واجب‌الوجود نیز واجب بوده، عین دیگر صفات می‌باشد و جمیع صفات واجب‌الوجود نیز عین ذات متعالی می‌باشد و وجوب برای ذات واجب‌الوجود مثل وحدت از شئون وجود واجبی بوده، خارج از ذات او نمی‌باشد و توضیح همه مطالب بالا در متن درس آمده مراجعه نمایید.

پرمشها:

- ۱- اینکه واجب‌الوجود از جمیع جهات واجب‌الوجود است یعنی چه؟
- ۲- برای اثبات اینکه: واجب‌الوجود از جمیع جهات واجب‌الوجود است» دو دلیل در متن درس آورده شده است آن دو دلیل را توضیح دهید.
- ۳- بر اصل مسأله که: «واجب‌الوجود از جمیع جهات واجب‌الوجود است» نقضی ذکر شده آنرا ذکر و پاسخ از آنرا بیان دارید.
- ۴- چرا واجب‌الوجود واحد بوده، صرف وحدت می‌باشد؟
- ۵- چرا ذات واجب‌الوجود بسیط بوده، جزء عقلی و خارجی ندارد؟
- ۶- وجوب مثل وحدت از شئون وجود واجبی است می‌دانید چرا توضیح دهید.

الدَّرْسُ الثَّانِي عَشَرَ

(١٢)

الفصل الخامس

الشَّيْءُ مَا لَمْ يَجِبْ لَمْ يَوْجَدْ فِيهِ بَطْلَانُ الْقَوْلِ بِالْأَوَّلِيَّةِ

قَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ الْمَاهِيَّةَ فِي مَرْتَبَةِ ذَاتِهَا لَيْسَتْ إِلَّا هِيَ، لَا مَوْجُودَةٌ وَلَا مَعْدُومَةٌ وَلَا أَيْ شَيْءٍ آخَرَ، مَسْلُوبَةٌ عَنْهَا ضَرُورَةُ الْعَدَمِ سَلْبًا مَحْصِلِيًّا وَهُوَ الْإِمْكَانُ، فَهِيَ عِنْدَ الْعَقْلِ مُتَسَاوِيَةٌ النَّسْبَةِ إِلَى الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ. فَلَا يَرْتَابُ الْعَقْلُ فِي أَنَّ تَلَبُّسَهَا بِوَاحِدٍ مِنَ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ لَا يَسْتَنْدِرُ إِلَيْهَا لِمَكَانِ إِسْتَوَاءِ النَّسْبَةِ وَلَا أَنَّهُ يَحْصُلُ مِنْ غَيْرِ سَبَبٍ يَلْ يَتَوَقَّفُ عَلَى أَمْرِ وَرَاءَ الْمَاهِيَّةِ يَخْرِجُهَا مِنْ حَدِّ الْإِسْتَوَاءِ وَيَرْجِعُهَا إِلَى الْوُجُودِ أَوْ الْعَدَمِ وَهُوَ الْعِلَّةُ. وَلَيْسَ تَرْجِيحُ جَانِبِ الْوُجُودِ بِالْعِلَّةِ إِلَّا بِإِجْبَابِ الْوُجُودِ. إِذْ لَوْلَا الْإِجْبَابُ لَمْ يَتَّعَيْنِ الْوُجُودُ هَا بَلْ كَانَتْ جَائِزَةً الطَّرْفَيْنِ وَلَمْ يَنْقَطِعِ السُّؤَالُ أَنَّهَا لَمْ صَارَتْ مَوْجُودَةً مَعَ جَوَازِ الْعَدَمِ هَا فَلَا يَتِمُّ مِنَ الْعِلَّةِ إِجْبَادُهَا إِلَّا بِإِجْبَابِ الْوُجُودِ لِلْمَعْلُولِ قَبْلَ ذَلِكَ.

وَالْقَوْلُ فِي عِلَّةِ الْعَدَمِ وَإِعْطَائِهَا الْإِمْتِنَاعَ لِلْمَعْلُولِ نَظِيرُ الْقَوْلِ فِي عِلَّةِ الْوُجُودِ وَإِعْطَائِهَا الْوُجُوبَ.

فَعِلَّةُ الْوُجُودِ لَا يَتِمُّ عِلَّةً إِلَّا إِذَا صَارَتْ مُوجِبَةً وَعِلَّةُ الْعَدَمِ لَا يَتِمُّ عِلَّةً إِلَّا إِذَا كَانَتْ بِحَيْثُ تَفِيدُ إِمْتِنَاعَ مَعْلُولِهَا، فَالشَّيْءُ مَا لَمْ يَجِبْ لَمْ يَوْجَدْ وَمَا لَمْ يَمْتَنِعْ لَمْ يُعَدَمْ.

وَأَمَّا قَوْلُ بَعْضِهِمْ: إِنَّ وَجُوبَ وَجُودِ الْمَعْلُولِ يَسْتَلْزِمُ كَوْنَ الْعِلَّةِ عَلَى الْإِطْلَاقِ

مُوجِبَةً - بفتح الجيم - غير مختارة فيلزم كَوْنُ الواجب تعالى مُوجِباً في فعله غير مختار وهو محال.

فَيَدْفَعُهُ أَنَّ هَذَا الْوَجُوبَ الَّذِي يَتَلَبَّسُ بِهِ الْمَعْلُولُ وَجُوبٌ غَيْرِيٌّ وَوَجُوبُ الْمَعْلُولِ مُنْتَزِعٌ مِنْ وُجُودِهِ لَا يَتَعَدَّاهُ وَمِنْ الْمُمْتَنِعِ أَنْ يُؤْثِرَ الْمَعْلُولُ فِي وُجُودِ عَلَيْهِ وَهُوَ مُعَرَّبٌ عَلَيْهِ، مُتَأَخِّرٌ عَنْهُ، فَارْتَمَ بِهِ.

وَقَدْ ظَهَرَ بِمَا تَقَدَّمَ بَطْلَانُ الْقَوْلِ بِالْأَوَّلِيَّةِ عَلَى أَقْسَامِهَا. تَوْضِيحُهُ أَنَّ قَوْمًا مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ زَعَمُوا مِنْهُمْ أَنَّ الْقَوْلَ بِاتِّصَافِ الْمُمْكِنِ بِالْوَجُوبِ فِي تَرْجِيحِ أَحَدِ جَانِبَيْ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ لَهُ، يَسْتَلْزِمُ كَوْنَ الْوَاجِبِ فِي مَبْدِئِيَّتِهِ لِلْإِيجَادِ فَاعِلًا مُوجِبًا - بفتح الجيم - تعالى عَنْ ذَلِكَ وَتَقْدَسَ. ذَهَبُوا إِلَى أَنْ تَرْجِّحَ أَحَدَ الْجَانِبَيْنِ لَهُ بِمَخْرُوجِ الْمَاهِيَّةِ عَنْ حَدِّ الْإِسْتِوَاءِ إِلَى أَحَدِ الْجَانِبَيْنِ يَكُونُ الْوُجُودُ أَوَّلِيَّ لَهُ أَوِ الْعَدَمُ أَوَّلِيَّ لَهُ مِنْ دُونِ أَنْ يَبْلُغَ أَحَدَ الْجَانِبَيْنِ فَيُخْرِجَ بِهِ مِنْ حَدِّ الْإِمْكَانِ فَقَدْ تَرْجِّحَ الْمَوْجُودَ مِنَ الْمَاهِيَّاتِ يَكُونُ الْوُجُودُ أَوَّلِيَّ لَهُ مِنْ غَيْرِ وَجُوبٍ أَلْعَدَمُ مِنْهَا يَكُونُ الْعَدَمُ أَوَّلِيَّ لَهُ مِنْ غَيْرِ وَجُوبٍ.

وَقَدْ قَسَمُوا الْأَوَّلِيَّةَ إِلَى ذَاتِيَّةٍ تَقْتَضِيهَا الْمَاهِيَّةُ بِذَاتِهَا أَوْ لَا تَتَنَفَّكُ عَنْهَا وَغَيْرِ ذَاتِيَّةٍ تَتَّبِعُهَا الْعِلَّةُ الْخَارِجَةُ، وَكُلٌّ مِنَ الْقَسَمَيْنِ إِسْكَافِيَّةٌ فِي وَقْعِ الْمَعْلُولِ وَإِنَّمَا غَيْرُ كَافِيَةٍ. وَنَقَلَ عَنْ بَعْضِ الْقَدَمَاءِ أَنَّهُمْ اعْتَبَرُوا أَوَّلِيَّةَ الْوُجُودِ فِي بَعْضِ الْمَوْجُودَاتِ وَأَثَرَهُ أَكْثَرِيَّةَ الْوُجُودِ أَوْ شِدَّتَهُ وَقُوَّتَهُ أَوْ كَوْنَهُ أَقْلَ شَرْطًا لِلْوُقُوعِ وَاعْتَبَرُوا أَوَّلِيَّةَ الْعَدَمِ فِي بَعْضِ آخِرِ أَثَرِهِ أَقْلِيَّةَ الْوُجُودِ أَوْ ضَعْفَهُ أَوْ كَوْنَهُ أَكْثَرَ شَرْطًا لِلْوُقُوعِ.

وَنَقَلَ عَنْ بَعْضِهِمْ اعْتِبَارَهَا فِي طَرَفِ الْعَدَمِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى طَائِفَةٍ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ فَقَطْ. وَنَقَلَ عَنْ بَعْضِهِمْ اعْتِبَارَ أَوَّلِيَّةَ الْعَدَمِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ الْمُمْكِنَةِ لَكَوْنِ الْعَدَمِ أَسْهَلُ وَقُوعًا.

هَذِهِ أَقْوَاهُمْ عَلَى اخْتِلَافِهَا وَقَدْ بَانَ بِمَا تَقَدَّمَ فُسَادُ الْقَوْلِ بِالْأَوَّلِيَّةِ مِنْ أَصْلِهَا. فَإِنَّ حُصُولَ الْأَوَّلِيَّةِ فِي أَحَدِ جَانِبَيْ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ لَا يَنْقَطِعُ بِهِ جَوَازُ وَقْعِ الطَّرَفِ الْآخَرِ عَلَى خَالِهِ وَإِنْ ذَهَبَتْ الْأَوَّلِيَّاتُ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى مَا يَتَعَيَّنُ بِهِ الطَّرَفُ الْأَوَّلِيُّ وَنَقَطُوعُ بِهِ جَوَازِ الطَّرَفِ الْآخَرِ وَهُوَ الْوَجُوبُ

عَلَى أَنَّ فِي الْقَوْلِ بِالْأَوَّلِيَّةِ إِطْلَافاً لِضَرُورَةِ تَوَقُّفِ الْمَاهِيَّاتِ الْمُمْكِنَةِ فِي وُجُودِهَا وَ
عَدَمِهَا عَلَى عِلَّةٍ إِذْ يَجُوزُ عَلَيْهِ أَنْ يَقَعَ الْجَانِبُ الْمَرْجُوحُ مَعَ حُصُولِ الْأَوَّلِيَّةِ لِلْجَانِبِ الْآخَرِ وَ
حُضُورِ عِلَّتِهِ النَّاتِيَةِ. وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ الْجَانِبَ الْمَرْجُوحَ الْوَاقِعَ يَسْتَحِيلُ تَحَقُّقُ عِلَّتِهِ حِينَئِذٍ فَهُوَ فِي
رُقُوعِهِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى عِلَّةٍ. هَفْ.

وَلَهُمْ فِي رَدِّ هَذِهِ الْأَقْوَالِ وَجْهٌ آخَرٌ أَوْضَحُوا بِهَا فَسَادَهَا، أَعْمَضْنَا عَنْ إِبْرَادِهَا بَعْدَ
ظُهُورِ الْحَالِ بِمَا تَقَدَّمَ.

وَأَمَّا حَدِيثُ اسْتِلْزَامِ الْوُجُوبِ الْغَيْرِيِّ، أَعْنَى وَجُوبَ الْمَعْلُولِ بِالْعِلَّةِ لِكَوْنِ الْعِلَّةِ
مُوجِبَةً - بَفَتْحِ الْجِيمِ - فَوَاضِحُ الْفَسَادِ كَمَا تَقَدَّمَ، لِأَنَّ هَذَا الْوُجُوبَ انْتِزَاعٌ عَقْلِيٌّ عَنْ وُجُودِ
الْمَعْلُولِ غَيْرِ زَائِدٍ عَلَى وُجُودِهِ وَ الْمَعْلُولِ بِتَامِ حَقِيقَتِهِ أَمْرٌ مُتَفَرِّعٌ عَلَى عِلَّتِهِ، فَأَتَمَّ الذَّاتِ بِهَا،
مُتَأَخِّرٌ عَنْهَا وَمَا شَأْنُهُ هَذَا لَا يَقِلُّ أَنْ يُوَثَّرَ فِي الْعِلَّةِ وَيَفْعَلَ فِيهَا.

وَمِنْ فُرُوعِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ أَنَّ الْقَضَايَا الَّتِي جِهَتُهَا الْأَوَّلِيَّةُ لَيْسَتْ بِزَاهِيَّةٍ، إِذْ لَاجِهَةٌ
إِلَّا الضَّرُورَةُ وَالْإِمْكَانُ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَرْجِعَ الْمَعْنَى إِلَى نَوْعٍ مِنَ التَّشْكِيكِ.

تَنْبِيْهٌ:

مَا مَرَّ مِنْ وَجُوبِ الْوُجُودِ لِلْمَاهِيَةِ وَجُوبٌ بِالْغَيْرِ سَابِقٌ عَلَى وُجُودِهَا مُتَفَرِّعٌ عَنْهُ، وَ
هَذَا وَجُوبٌ آخَرٌ لَا حَقَّ يُلْحَقُ الْمَاهِيَةِ الْمَوْجُودَةِ وَيُسَمَّى الضَّرُورَةُ بِشَرْطِ الْمُحْتَمَلِ. وَ
ذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ أُمِكنَ لِلْمَاهِيَةِ الْمُتَلَتِّسَةِ بِالْوُجُودِ مَا دَامَتْ مُتَلَتِّسَةً أَنْ يَطْرُقَ لَهَا الْعَدَمُ الَّذِي يُقَابِلُهُ
وَيَطْرُدُهُ لَكَانَ فِي ذَلِكَ إِمْكَانٌ اقْتِرَانُ التَّقْضِيَيْنِ وَهُوَ مُحَالٌ، وَ لَزِمَهُ اسْتِحَالَةُ انْتِفَكَاكِ
الْوُجُودِ عَنْهَا مَا دَامَ التَّلَتُّسُ وَ مِنْ حَيْثُ، وَ ذَلِكَ وَجُوبُ الْوُجُودِ مِنْ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ، وَ نَظِيرُ
الْبَيَانِ يَجْرِي فِي الْإِمْتِنَاعِ اللَّاحِقِ لِلْمَاهِيَةِ الْمَعْدُومَةِ، فَالْمَاهِيَةُ الْمَوْجُودَةُ مُحْفُوفَةٌ بِوُجُوبَيْنِ وَ
الْمَاهِيَةُ الْمَعْدُومَةُ مُحْفُوفَةٌ بِإِمْتِنَاعَيْنِ.

وَلْيُعْلَمَنَّ أَنَّ هَذَا الْوُجُوبَ اللَّاحِقَ وَجُوبٌ بِالْغَيْرِ، كَمَا أَنَّ الْوُجُوبَ السَّابِقَ كَانَ بِالْغَيْرِ،
وَ ذَلِكَ لِكَانِ انْتِزَاعِهِ مِنْ وُجُودِ الْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ انْتِصَافِ الْمَاهِيَةِ بِهِ، كَمَا أَنَّ الْوُجُوبَ
السَّابِقَ مُنْتَزَعٌ مِنْهُ مِنْ حَيْثُ انْتِسَابِهِ إِلَى الْعِلَّةِ الْفَاتِيضَةِ لَهُ.

درس دوازدهم (۱۲)

فصل پنجم

شیء تا واجب نبوده باشد موجود نمی‌شود^(۱) و در این فصل است بطلان قول به اولویت

سابقاً گذشت که ماهیت در مرتبه ذات خویش دارای ذات خود می‌باشد نه موجود است و نه معدوم و نه شیء دیگری از اشیاء را دارد.

در این مرتبه ضرورت وجود و ضرورت عدم هر دو از ماهیت مسلوب می‌باشد به سلب تحصیلی (نه معدولی) و آن (یعنی سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیت) به معنای ممکن بودن ماهیت می‌باشد پس ماهیت نزد عقل، نسبت به وجود و عدم متساوی است.

عقل هیچ شکّی در این ندارد که (اتّصاف) و تلبّس ماهیت به یکی از وجود و عدم از این جهت نیست که ماهیت نسبت به وجود و عدم متساوی است.

و باز در این شکّی وجود ندارد که (امکن ندارد) این تلبّس و اتّصاف ماهیت به وجود و

۱- منابع این فصل: ص ۲۱۷ و ص ۱۹۹ و ص ۲۲۱ و ص ۲۳۰ - شوارق فصل اول مسأله ۲۳ و ۲۴ الهیات شفا
مقاله اول فصل ۶ و ۶۰ (شارح)

یا عدم بدون سبب انجام گرفته باشد بلکه ورای ماهیت، شیءای است موجود که ماهیت را از حد استواء بین (وجود و عدم) خارج کرده، مرجح وجود یا عدم واقع می شود و اسم این را (علت) می نامیم.

(و نیز روشن است که) ترجیح جانب وجود در رابطه با علت تحقق ندارد مگر به ایجاب وجود (یعنی 'اعطاء' وجوب بر وجود معلول) زیرا اگر ایجاب نبود، وجود برای ماهیت متعین نبود بلکه بر ماهیت (در مرتبه ذات خود) جایز نبود که یکی از طرفین وجود یا عدم را بپذیرد در این صورت برای این سؤال محالی بود که برای چه ماهیت لباس وجود را پوشیده است یا اینکه عدم نیز برای او جایز بود پس ایجاب علت تمام نبود مگر به ایجاب وجود برای معلول قبل از ایجاب.

تذکر:

کلام در علت عدم و اعطاء این علت امتناع را بر این معلول درست مثل کلام در علت وجود و اعطاء علت وجوب را بر وجود معلول می باشد.

پس همانطو که علت وجود از لحاظ علت تام نیست مگر هنگامی که موجب باشد (یعنی واجب بوده حالت ایجاب را داشته باشد) همین طور علت عدم از لحاظ علت تام نیست مگر اینکه بنحوی باشد که امتناع معلول را افاده کند.

پس نتیجه این می شود که «الشَّيْءُ مَا لَمْ يَجِبْ لَمْ يَوْجَدْ وَ مَا لَمْ يَمْتَنِعْ لَمْ يُعْدَمْ» (یعنی شیء تا واجب نبوده باشد موجود نمی شود و تا ممتنع نبوده باشد معدوم نمی گردد).

اشکال و پاسخ

(برخی به این اصل فلسفی ایراد گرفته چنین گفته اند که:) وجوب وجود معلول مستلزم این است که علت بنحو اطلاق (در جمیع موارد) فاعل موجب (بفتح جیم) بوده، مختار باشد و در نتیجه لازم می آید که واجب الوجود در فعل خود موجب بوده، غیر مختار باشد و این محال است. و لکن به این نحو پاسخ داده می شود که وجوبی که معلول به آن متلبس (و متصف)

می‌شود وجوب غیري است و وجوب معلول از وجودش، انتزاع شده (از آن سرچشمه می‌گیرد) و از آن نیز فراتر نمی‌رود.

و محال است که معلول، تأثیری در وجود علت خویش داشته باشد (زیرا وجود معلول مترتب بر وجود علت بوده، متأخر از آن و وابسته و قائم به آن می‌باشد).

قول به اولویت

از مباحث گذشته معلوم می‌شود که قول به اولویت با تمام اقسامش (و انواعش) باطل است.

توضیح آن اینکه گروهی از متکلمان پنداشته‌اند که قول به اتصاف ممکن به وجوب، در رجحان یکی از طرفین وجود و عدم برای ممکن، مستلزم این است که واجب‌الوجود در مبدئیت خود برای ایجاد ممکنات فاعل موجب (به فتح جیم) باشد و ثبات اقدس الهی از این (نقص و پندار ناروا) مبزا است.

و متکلمان برای اینکه از این (اشکال و پندار احتراز کرده باشند معتقد شدند که رجحان یکی از طرفین وجود و عدم برای ممکن با خروج ماهیت از حالت تساوی بین طرفین (از وجود و عدم) به این نحو باشد که وجود برای خروج از حالت تساوی، اولی از عدم باشد و یا عدم، اولی از وجود بدون اینکه به حد وجود یا عدم رسیده باشند.

پس ذات ممکن به واسطه این اولویت (وجود یا عدم) از حد امکان، خارج می‌شود در این صورت ماهیاتی که موجود شده‌اند رجحان پیدا می‌کنند به این نحو که وجود برای ممکن اولی می‌شود بدون اینکه به حد وجوب برسد و نیز ماهیاتی که معدوم شده‌اند رجحان پیدا می‌کند به این نحو که عدم در این صورت برای ممکن اولویت پیدا می‌کند بدون اینکه به حد وجوب برسد.

اقسام اولویت

برای اولویت اقسام متعددی قائل شده‌اند ابتداء آنرا بدو قسم زیر تقسیم کرده‌اند:

۱- اولویت ذاتی: که عبارت است از اینکه ماهیت به ملاحظه ذاتش اقتضای

اولویت می‌کند و یا به این معنی که حالت اولویت از ماهیت منفک نمی‌شود

۲- اولویت غیر ذاتی: به این معنا که علت خارجی، این اولویت را به ماهیت داده

است سپس هر یک از این دو قسم را به دو قسم دیگر: کافی یعنی این اولویت در وقوع معلول کافی است و غیر کافی (یعنی این اولویت در تحقق معلول کافی نیست) تقسیم کرده‌امد (و در نتیجه چهار قسم: اولویت ذاتی، کافی و غیر کافی و اولویت غیر ذاتی: کافی و غیر کافی پیدا می‌شود)

از برخی از قدماء فلاسفه منقول است که آنان اولویت وجود را در برخی از موجودات (مثل خدا و برخی از مجزئات) اعتبار کرده‌اند و اثر آن یا زیاد بودن وجود (از لحاظ کمیت) یا شدت و قوت آن (بملاحظه کیفیت) و یا اثر آن نیاز به شروط کمتر در مقام وقوع و تحقق می‌باشد.

و نیز اولویت عدم را در برخی از موجودات (مثل ممکنات مخصوصاً در مثل هیولا و ماده اولیه ممکن) اعتبار کرده‌اند و اثر آن، کم بودن وجود (به لحاظ کمیت) و یا ضعیف بودن وجود (بملاحظه کیفیت) و یا نیاز داشتن به شروط زیاد در مقام وقوع می‌باشد.

از بعضی از فلاسفه نیز نقل شده است که اولویت را در طرف عدم در پاره‌ای از موجودات اعتبار کرده‌اند (نه در ظرف وجود).

و نیز از برخی از آنان نقل شده است که اولویت عدم، نسبت به جمیع موجودات ممکن معتبر است زیرا عدم در مقابل وقوع و تحقق، اساتر انجام می‌گیرد؛ اینها اقوال گوناگونی است که در مسأله اولویت بیان شده است.

بطلان قول به اولویت

از مجموع مطالب گذشته فساد اصل قول به اولویت واضح می‌گردد زیرا با حصول اولویت در یکی از دو جانب وجود و عدم، جو از وقوع طرف دیگر از بین نمی‌رود و این سؤال هنوز باقی می‌ماند که چرا با جایز بودن وقوع طرف دیگر، طرف اولی تعین پیدا کرده است؟

این سؤال در همه اولویت‌ها تا غیرمتناهی جاری است تا اینکه برسد به جایی که یکی از طرفین متعین شده و جایز بودن طرف دیگر نیز از بین برود و آن مرحله وجوب است. علاوه بر این قول به اولویت موجب ابطال ضرورت توقف ماهیات ممکن در وجودشان به علت (موجود) و در عدمشان به علت (معدوم) می‌باشد زیرا بنابراین قول جایز است که جانب مرجوع با اولویت جانب دیگر واقع شود و علت تأمه آن حضور داشته باشد. سابقاً گذشت که جانب مرجوع که واقع شده است در این صورت محال است که علت آن تحقق پیدا کند پس جانب مرجوع در وقوع خود متوقف بر حصول علتش نیست و این خلاف مفروض است.

فلاسفه در رد این اقوال وجوه دیگری ذکر کرده‌اند و ما در اینجا از نقل این وجوه صرف نظر کردیم و چون از دلائل سابق بطلان آن ثابت می‌گردد و دیگر نیازی به نقل این وجوه نمی‌باشد.

اما جریان استلزام وجوب غیری یعنی اینکه معلول به وجود علت واجب می‌گردد زیرا علت، موجب (به فتح جیم) است (پس معلول یک نوع دخالتي و تأثیری و اولویتی در موجه بودن علت یعنی در علّیت علت دارد) فساد آن از مطالب گذشته روشن گردید زیرا وجوب معلول به نظر عقل از وجود معلول انتزاع شده است و چیز زایدی بر وجود معلول نیست و معلول به تمام حقیقتش فرع بر علت خویش بوده، ذاتش قائم به آن است و متأخر از آن می‌باشد و معلولی که چنین حالتی و شأنی دارد معقول نیست در علّیت علت و فاعلیت آن مؤثر باشد.

از فروغ این مسأله این است که قضائاتی که جهت آنها اولویت باشد قضایای برهانی نیستند زیرا جهت قضیه جز ضرورت و امکان نیست (اولویت غیر از ضرورت و امکان است و جز و جهت قضایا محسوب نمی‌شود) مگر ینکه برای ضرورت و امکان معنائی صاحب تشکیک و دارای مراتب قائل بشویم بطوریکه یکی از مراتب آن شامل اولویت نیز بشود.

تنبيه: ضرورت به شرط محمول :

مراد از وجوب وجود برای ماهیت که سابقاً آنرا ذکر کردیم وجوب بالغیر است و این

و جوب سابق بر وجود ماهیت بوده متترع از غیر می باشد.

و غیر از این وجوب و جوب دیگری نیز داریم که بر ماهیت موجود لاحق می شود و این نوع وجوب «ضرورت به شرط محمول» نامیده می شود.

بیان مطلب اینکه اگر ممکن باشد بر ماهیت متلبس به وجود مادی که متلبس بوجود می باشد اینکه عدمی که مقابل وجود است و آنرا طرد می کند عارض بر آن شود لازم می آید که در اینجا اجتماع نقیضین (یعنی اقتران وجود و عدم که دو نقیض اند در ماهیت متلبس بوجود) ممکن باشد در حالیکه این محال است.

لازمه آن این است که انفکاک وجود از ماهیت مادی که ماهیت به آن متلبس است محال می باشد زیرا به هنگام تلبس ماهیت به وجود، وجوب وجود محقق است (و با تحقق وجوب وجود اگر عدم بر او عارض شود این، نتیجه ای جز اجتماع نقیضین نخواهد بود).

نظیر این بیان، در امتناع لاحق بر ماهیت معدوم نیز جاری می شود پس ماهیت موجود به دو وجوب پیچیده شده است (یکی وجوب سابق بر وجود ماهیت که از ناحیه وجود غیر یعنی علت پیدا شده است دیگری وجوب لاحق بر ماهیت موجود مادی که ماهیت متلبس به وجود می باشد که از آن فلاسفه و علماء علم منطوق به «ضرورت به شرط المحمول» تعبیر آورده اند) هم چنانکه ماهیت معدوم به دو امتناع، پیچیده شده است (یکی امتناع سابق بر عدم ماهیت که از ناحیه امتناع علت - عدم پیدا شده است و دیگری امتناع لاحق بر ماهیت معدوم مادی که ماهیت متلبس به عدم باشد).

تذکر این نکته نیز لازم است که وجوب لاحق مثل وجوب سابق (بر وجود ماهیت از سنخ) وجوب بالقبر است زیرا وجوب لاحق از وجود ماهیت از حیث انصاف آن به وجود انتزاع شده است همانطور که وجوب سابق از وجود ماهیت انتزاع شده است از این جهت که ماهیت، منتسب به علت فیاضی است که از آن، وجود را کسب کرده است.

خلاصه درس دوازدهم:

شیء تا واجب نبوده باشد موجود نمی‌شود و تا ممتنع نبوده باشد معدوم نمی‌گردد زیرا ماهیت شیء در مرتبه ذات خویش نه موجود اوست نه معدوم و ترجیح جانب وجود در رابطه با علت، تحقق ندارد مگر به ایجاب وجود پس ایجاد تمام نیست مگر به ایجاب وجود برای معلول قبل از ایجاد.

بر این اصل فلسفی اشکالی وارد شده به این ترتیب که لازمه وجوب وجود معلول، این است که علت بنحو اطلاق و در جمیع موارد فاعل موجب بوده، غیر مختار باشد و در نتیجه لازم می‌آید که واجب‌الوجود در فعل خود موجب بوده، غیر مختار باشد و این نیز محال است. متکلمان برای خروج از این اشکال قائل به اولویت شده به این ترتیب که وجود برای ممکن آوئی از عدم می‌شود بدون اینکه به خد وجوب برسد و در اینصورت لازم نمی‌آید که واجب‌الوجود در فعل خود موجب باشد.

اولویت اقسامی دارد: اولویت ذاتی - غیر ذاتی و هر یک از این دو قسم نیز به دو قسم دیگر کافی یعنی این اولویت در وقوع معلول، کافی است و غیر کافی تقسیم کرده‌اند. تمام اقسام اولویت بدو دلیل باطل است و تفصیل آن در متن ذکر شده مراجعه کنید. ماهیت موجود بدو وجوب پیچیده است یکی وجوب سابق بر وجو ماهیت که از ناحیه علت پیدا شده و دیگری وجوب لاحق بر ماهیت موجود مادامی که ماهیت متلبس بوجود باشد فلاسفه از این قسم وجوب، بنام «ضرورت به شرط محمول» تعبیر آورده‌اند همانطور که ماهیت معدوم به دو امتناع پیچیده شده است یکی امتناع سابق بر عدم ماهیت که از ناحیه امتناع علت عدم پیدا شده است و دیگری امتناع لاحق بر ماهیت معدوم مادامی که ماهیت، متلبس به عدم باشد.

توضیح بیشتر این مطالب در متن درس آمده مراجعه نمائید.

پرسشها:

- ۱- چرا شیء تا واجب نبوده باشد موجود نمی‌شود؟ و نیز شیء تا معتنع نبوده باشد معدوم نمی‌گردد؟ توضیح دهید.
- ۲- آیا گفته برخی از فلاسفه که وجوب وجود معلول مستلزم این است که علت بنحو اطلاق و در جمیع موارد، فاعل موجب بوده، غیر مختار باشد صحیح است؟ در هر صورت چرا؟
- ۳- قول به اولویت را توضیح دهید و متکلمان از ابداع این قول چه هدفی داشتند و کدام اشکال را می‌خواستند از واجب‌الوجود برطرف سازند؟
- ۴- اقسام اولویت را بیان و توضیح دهید.
- ۵- برای بطلان قول به اولویت مرحوم استاد علامه دو دلیل ذکر کرده‌اند آن دو دلیل را بیان کنید.
- ۶- ضرورت بشرط‌المحمول یعنی چه؟
- ۷- چرا انفکاک وجود از ماهیت مادی که ماهیت متلبس به آن است محال می‌باشد؟
- ۸- چرا وجوب لاحق از سنخ وجوب بالقیر است دلیل آنرا ذکر کنید.

الدَّرْسُ الثَّالِثُ عَشَرَ

(١٣)

الفصل السادس

فِي حَاجَةِ الْمُمْكِنِ إِلَى الْعِلَّةِ وَأَنَّ عِلَّةَ حَاجَتِهِ إِلَى الْعِلَّةِ هُوَ الْإِمْكَانُ دُونَ الْحُدُوثِ

حَاجَةُ الْمُمْكِنِ، إِذِي تَوَقَّفُهُ فِي تَلَيُّسُهُ بِالْوُجُودِ أَوِ الْعَدَمِ إِلَى أَمْرٍ وَرَاءَ مَا هِيَ، مِنَ
الضَّرُورِيَّاتِ الْأَوَّلِيَّةِ الَّتِي لَا يَتَوَقَّفُ التَّصَدِّيقُ بِهَا عَلَى أَزِيدٍ مِنْ تَصَوُّرِ مَوْضُوعِهَا وَمَحْمُولِهَا،
فَإِنَّمَا إِذَا تَصَوَّرْنَا الْمَاهِيَةَ بِمَا أَنَّهَا مُمَكِّنَةٌ تَسْتَوِي نِسْبَتُهَا إِلَى الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ وَتَوَقَّفُ تَرْجِعُ أَحَدُ
الْجَانِبَيْنِ لَهَا وَتَلَيُّسُهَا بِهِ عَلَى أَمْرٍ وَرَاءَ الْمَاهِيَةِ لَمْ تَلْبَثْ دُونَ أَنْ تُصَدِّقَ بِهِ، فَاتَّصَفَ الْمُمْكِنُ
بِأَحَدِ الْوَصْفَيْنِ - اعْنَى الْوُجُودَ وَالْعَدَمَ - مُتَوَقِّفٌ عَلَى أَمْرٍ وَرَاءَ نَفْسِهِ وَنَسْبِيَةِ الْعِلَّةِ
لَا يَزِيدُ فِيهِ عَقْلٌ سَلِيمٌ وَ أَمَّا تَحْوِيلُ اتِّصَافِهِ - وَهُوَ مُمَكِّنٌ مُسْتَوِي النَّسْبَةِ إِلَى الطَّرْفَيْنِ -
بِأَحَدِهَا لِأَنْفُسِهِ وَ لَا لِأَمْرٍ وَرَاءَ نَفْسِهِ فَخُرُوجٌ عَنِ الْفِطْرَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ.

وَهَلْ عِلَّةُ حَاجَتِهِ إِلَى الْعِلَّةِ هُوَ الْإِمْكَانُ أَوِ الْحُدُوثُ؟ قَالَ جَمْعٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ بِالثَّانِي.
وَالْحَقُّ هُوَ الْأَوَّلُ وَ بِهِ قَالَتِ الْحُكَمَاةُ، وَاسْتَدَلُّوا عَلَيْهِ بِأَنَّ الْمَاهِيَةَ بِاعْتِبَارِ وُجُودِهَا ضَرْورِيَّةٌ
الْوُجُودَ وَ بِاعْتِبَارِ عَدَمِهَا ضَرْورِيَّةٌ الْعَدَمِ. وَهَاتَانِ ضَرْورَتَانِ بِشَرْطِ الْمَحْمُولِ وَالضَّرُورَةُ
مَنَاطُ الْغِنَا عَنِ الْعِلَّةِ وَالسَّبَبِ. وَالْحُدُوثُ هُوَ كَوْنُ وُجُودِ الثَّقَلِ بَعْدَ عَدَمِهِ وَإِنْ شِئْتَ

قُلْ: هُوَ تَرْتَّبُ إِحْدَى الضَّرُورَتَيْنِ عَلَى الْأُخْرَى. وَ الضَّرُورَةُ كَمَا عَرَفْتَ مَنَاطُ الْفَنَاءِ عَنِ السَّبَبِ. فَإِنَّ تَعْتَبَرُ الْمَاهِيَةِ بِإِمْكَانِهَا لَمْ يَرْتَفِعِ الْفَنَاءُ وَلَمْ تَتَحَقَّقِ الْحَاجَةُ وَلَا تَتَحَقَّقِ الْحَاجَةُ إِلَّا بِعِلَّتِهَا وَ لَيْسَ لَهَا إِلَّا الْإِمْكَانُ.

حُجَّةٌ أُخْرَى: الْحُدُوثُ، وَهُوَ كَوْنُ الْوُجُودِ مُسَبِّقًا بِالْعَدَمِ، صِفَةُ الْوُجُودِ الْخَاصِّ فَهُوَ مُسَبِّقٌ بِوُجُودِ الْمَعْلُولِ لِيَتَقَدَّمَ الْمَوْصُوفُ عَلَى الصِّفَةِ، وَ الْوُجُودُ مُسَبِّقٌ بِإِيجَادِ الْعِلَّةِ، وَ الْإِيجَادُ مُسَبِّقٌ بِوُجُوبِ الْمَعْلُولِ وَ وَجُوبُهُ مُسَبِّقٌ بِإِيجَابِ الْعِلَّةِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ، وَ إِيجَابُ الْعِلَّةِ مُسَبِّقٌ بِحَاجَةِ الْمَعْلُولِ وَ حَاجَةُ الْمَعْلُولِ مُسَبِّقَةٌ بِإِمْكَانِهِ، إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ مُمَكِّنًا لَكَانَ إِنَّمَا وَاجِبًا وَ إِنَّمَا مُمْتَنِعًا، وَ الْوُجُوبُ وَ الْإِمْتِنَاعُ مَنَاطُ الْفَنَاءِ عَنِ الْعِلَّةِ. فَلَوْ كَانَ الْحُدُوثُ عِلَّةً لِلْحَاجَةِ وَ الْعِلَّةُ مُتَقَدِّمَةً عَلَى مَعْلُولِهَا بِالضَّرُورَةِ لَكَانَ مُتَقَدِّمًا عَلَى نَفْسِهِ بِمَرَاتِبٍ وَ هُوَ مُحَالٌ. فَالْعِلَّةُ هِيَ الْإِمْكَانُ، إِذْ لَا يَسْبِقُهَا بِمَا يَصْلُحُ لِلْقِلَّةِ غَيْرُهُ وَ الْحَاجَةُ تَدُورُ مَعَهُ وَجُودًا وَ عَدَمًا. وَ الْحُجَّةُ تَتَّبِعُ كَوْنَ الْحُدُوثِ تَمَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْحَاجَةُ بِجَمِيعِ أَحْثَالِهَا مِنْ كَوْنِ الْحُدُوثِ عِلَّةً وَحْدَهُ، وَ كَوْنَ الْعِلَّةِ هُوَ الْإِمْكَانُ وَ الْحُدُوثُ جَمِيعًا، وَ كَوْنَ الْحُدُوثِ عِلَّةً وَ الْإِمْكَانُ شَرْطًا وَ كَوْنَ الْإِمْكَانِ عِلَّةً وَ الْحُدُوثُ شَرْطًا أَوْ عَدَمُ الْحُدُوثِ مَانِعًا.

وَقَدْ اسْتَدَلُّوا عَلَى نَقْيِ عِلِّيَّةِ الْإِمْكَانِ وَحْدَهُ لِلْحَاجَةِ بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ عِلَّةً الْحَاجَةُ إِلَى الْعِلَّةِ هُوَ الْإِمْكَانُ مِنْ دُونِ الْحُدُوثِ جَازَ أَنْ يُوجَدَ الْقَدِيمُ الزَّمَانِيُّ وَ هُوَ الَّذِي لَا يَسْبِقُهُ عَدَمُ زَمَانٍ وَ هُوَ مُحَالٌ فَإِنَّهُ لِدَوَامِ وَجُودِهِ لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ حَتَّى يَحْتَاجَ فِي رَفْعِهِ إِلَى عِلَّةٍ تَقْبِضُ عَلَيْهِ الْوُجُودَ. فَدَوَامُ الْوُجُودِ يَغْنِيهِ عَنِ الْعِلَّةِ.

وَيُدْفَعُ أَنْ مَوْضِعَ الْحَاجَةِ هُوَ الْمَاهِيَةُ بِمَا أَنَّهَا مُمَكِّنَةٌ دُونَ الْمَاهِيَةِ بِمَا أَنَّهَا مَوْجُودَةٌ وَ الْمَاهِيَةُ بِوصفِ الْإِمْكَانِ مُحْفُوظَةٌ مَعَ الْوُجُودِ الدَّائِمِ كَمَا أَنَّهَا مُحْفُوظَةٌ مَعَ غَيْرِهِ. فَالْمَاهِيَةُ الْقَدِيمَةُ الْوُجُودَ تَحْتَاجُ إِلَى الْعِلَّةِ بِمَا هِيَ مُمَكِّنَةٌ كَالْمَاهِيَةِ الْحَادِثَةِ الْوُجُودَ وَ الْوُجُودُ الدَّائِمُ مُفَاضٌ عَلَيْهَا كَالْوُجُودِ الْحَادِثِ، وَ أَمَّا الْمَاهِيَةُ الْمَوْجُودَةُ بِمَا أَنَّهَا مَوْجُودَةٌ فَلَهَا الضَّرُورَةُ بِشَرْطِ الْمُحْمُولِ وَ الضَّرُورَةُ مَنَاطُ الْفَنَى عَنِ الْعِلَّةِ بِمَعْنَى أَنَّ الْمَوْجُودَ بِمَا أَنَّهَا مَوْجُودَةٌ لَا يَحْتَاجُ إِلَى مَوْجُودِيَّةٍ أُخْرَى تَطْرُقُ عَلَيْهِ.

عَلَى أَنْ مَرَادَهُمْ مِنَ الْحُدُوثِ الَّذِي اشْتَرَطُوهُ فِي الْحَاجَةِ الْحُدُوثُ الزَّمَانِيُّ الَّذِي هُوَ

كَوْنُ الْوُجُودِ مَسْبُوقًا بِعَدَمِ زَمَانِي. فَادْكُرُوهُ مُتَنَفِّضٍ بِنَفْسِ الزَّمَانِ، إِذْ لَا مَعْنَى لِكَوْنِ الزَّمَانِ مَسْبُوقًا بِعَدَمِ زَمَانِي.

مُضَافًا إِلَى أَنَّ إِبْثَابَ الزَّمَانِ قَبْلَ كُلِّ مَا هِيَ إِمْكَانِيَّةٌ إِبْثَابٌ لِلْحَرَكَةِ الزَّائِجَةِ لِلزَّمَانِ، وَفِيهِ إِبْثَابٌ مَتَّحَرِكٍ تَقَوُّمٌ بِهِ الْحَرَكَةُ وَفِيهِ إِبْثَابُ الْجِسْمِ الْمُتَّحَرِكِ وَالْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ، فَكُلُّهَا فَرَضٌ وَجُودٌ لِمَاهِيَةٍ مُمَكِّنَةٍ كَانَتْ قَبْلَهُ قِطْعَةً زَمَانٍ، وَكُلُّهَا فَرَضَتْ قِطْعَةً زَمَانٍ كَانَتْ عِنْدَهَا مَاوِيَّةٌ مُمَكِّنَةٌ فَالزَّمَانُ لَا يَسْبِقُهُ عَدَمُ زَمَانِي.

وَأَجَابَ بَعْضُهُمْ عَنِ التَّنْكِصِ بِأَنَّ الزَّمَانَ أَمْرٌ إِعْتِبَارِيٌّ وَهِيَ لِبَاسٌ بِنِسْبَةِ الْقَدَمِ عَلَيْهِ، إِذْ لَا حَقِيقَةَ لَهُ وَرَأَى الْوَهْمَ.

وَفِيهِ أَنَّهُ هَذَا لِمَا بَيَّنَّاهُ مِنْ إِسْنَادِ حَاجَةِ الْمُمَكِّنِ إِلَى حُدُوثِهِ الزَّمَانِي، إِذَا الْحَادِثُ وَالْقَدِيمُ عَلَيْهِ وَاحِدٌ.

وَأَجَابَ آخَرُونَ بِأَنَّ الزَّمَانَ مُتَنَزِعٌ عَنِ وُجُودِ الْوَاجِبِ تَعَالَى فَهُوَ مِنْ صُفْعِ الْمُبْدَمِ تَعَالَى لِأَبَاسٍ بِقَدَمِهِ.

بِأَنَّ الزَّمَانَ مُتَغَيِّرٌ بِالذَّاتِ وَاتِّزَاعُهُ مِنْ ذَاتِ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ مُسْتَلْزِمٌ لِمُتَطَرِّقِ التَّغْيِيرِ عَلَى ذَاتِهِ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ.

وَدَفَعَ ذَلِكَ بِأَنَّ مِنَ الْجَائِزِ أَنْ لَا يَطَاقُ الْمَعْنَى الْمُتَنَزِعُ الْمَصْدَقُ الْمُتَنَزِعُ مِنْهُ مِنْ كُلِّ جَهَةٍ فَيُبَيِّنُهُ.

وَفِيهِ أَنَّ تَجْوِيزَ مُبَايَنَةِ الْمَفْهُومِ الْمُتَنَزِعِ لِلْمُتَنَزِعِ مِنْهُ سَفْسَطَةٌ، إِذْ لَوْ جَازَ مُبَايَنَةُ الْمَفْهُومِ لِلْمَصْدَقِ لَأَتَمَدَّ بِتَيَانِ التَّصَدِيقِ الْعِلْمِيِّ مِنْ أَصْلِهِ.

قَدِيمُهُ:

قَدْ تَقَدَّمَ فِي مَبَاحِثِ الْعَدَمِ أَنَّ الْعَدَمَ بَطْلَانٌ مَحْضٌ لَا شَيْئَةَ لَهُ وَلَا تَأْمِيلَ فِيهِ، غَيْرُ أَنَّ الْعَقْلَ زَيَّامًا يَضِيقُهُ إِلَى الْوُجُودِ فَيَحْصُلُ لَهُ ثُبُوتٌ مَا ذَهَبَ وَحَظٌّ مَا مِنَ الْوُجُودِ فَيَتَمَيَّزُ بِذَلِكَ عَدَمٌ مِنْ عَدَمِ كَعَدَمِ الْبَصَرِ الْمُتَمَيِّزِ مِنْ عَدَمِ السَّمْعِ وَعَدَمِ الْإِنْسَانِ الْمُتَمَيِّزِ مِنْ عَدَمِ الْفَرَسِ فَيَرْتَبُّ الْعَقْلَ عَلَيْهِ مَا يَرَادُ مِنَ الْأَحْكَامِ الضَّرُورِيَّةِ وَرَجْعُهَا بِالْحَقِيقَةِ تَثْبِيتٌ مَا يَحْاذِيهَا مِنْ

أحكام الوجود.

وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ حُكْمُ الْعَقْلِ بِحَاجَةِ الْمَاهِيَةِ الْمُشْكَنَةِ فِي تَلَبُّسِهَا بِالْعَدَمِ إِلَى عِلَّةٍ هِيَ عَدَمُ الْوُجُودِ. فَالْعَقْلُ إِذَا تَصَوَّرَ الْمَاهِيَةَ مِنْ حَيْثُ هِيَ الْحَالِيَةُ مِنَ التَّعَصُّلِ وَاللَّا تَحْصُلُ، ثُمَّ قَاسَ إِلَيْهَا الْوُجُودَ وَالْعَدَمَ وَجَدَ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ تَحْصُلَهَا بِالْوُجُودِ مَتَوَقَّفٌ عَلَى عِلَّةٍ مَوْجُودَةٍ وَبَسْتَبَعَهُ أَنَّ عِلَّةَ وُجُودِهَا لَوْ لَمْ تَوْجَدْ لَمْ تَوْجَدْ الْمَاهِيَةُ الْمَعْلُولَةُ، فَيَحْكُمُ بِأَنَّ الْمَاهِيَةَ الْمُشْكَنَةَ لِإِمْكَانِهَا تَحْتَاجُ فِي إِتْصَالِهَا بِشَيْءٍ مِنَ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ إِلَى مُرْجِعٍ ذَلِكَ، وَ مُرْجِعُ الْوُجُودِ وَجُودُ الْعِلَّةِ وَ مُرْجِعُ الْعَدَمِ، عَدَمُهَا، إِي لَوْ انْتَفَتِ الْعِلَّةُ الْمَوْجِدَةُ لَمْ تَوْجَدْ الْمَاهِيَةُ الْمَعْلُولَةُ وَ حَقِيقَتُهُ أَنَّ وُجُودَ الْمَاهِيَةِ الْمُشْكَنَةِ مَتَوَقَّفٌ عَلَى وُجُودِ عِلَّتِهَا.

الفصل السابع

الْمُمْكِنُ مُحْتَاجٌ إِلَى الْعِلَّةِ بَقَاءً كَمَا أَنَّهُ مُحْتَاجٌ إِلَيْهَا حُدُوثًا

وَذَلِكَ لِأَنَّ عِلَّةَ حَاجَتِهِ إِلَى الْعِلَّةِ هِيَ إِسْكَانُهُ الْأَلَزِمَ لِطَبَقَتِهِ كَمَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ. وَالْمَاهِيَةُ مُحْفَوظَةٌ مَعَهُ بَقَاءً، كَمَا أَنَّهَا مُحْفَوظَةٌ مَعَهُ حُدُوثًا فَلَهُ حَاجَةٌ إِلَى الْعِلَّةِ الْفَيَاضَةِ لَوْجُودِهِ حُدُوثًا وَبَقَاءً وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

حُجَّةٌ أُخْرَى: الْهَوِيَّةُ الْعَيْنِيَّةُ لِكُلِّ شَيْءٍ هُوَ وَجُودُهُ الْخَاصُّ بِهِ وَالْمَآهِيَةُ اعْتِبَارِيَّةٌ مُتَنَزِعَةٌ مِنْهُ كَمَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ، وَوُجُودُ الْمُمْكِنِ الْعُلُولُ وَوُجُودُ رَابِطٍ مُتَعَلِّقٍ الذَّاتِ بِعِلَّتِهِ مُتَقَوِّمٌ بِهَا لَا إِسْتِقْلَالُ لَهُ دُونَهَا لَا يَنْسَلِخُ عَنْ هَذَا الشَّأْنِ كَمَا سَيَجِيءُ بَيَانُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَحَالُهُ فِي الْحَاجَةِ إِلَى الْعِلَّةِ حُدُوثًا وَبَقَاءً وَاجِدٌ وَالْحَاجَةُ مُلَازِمَةٌ لَهُ.

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْحَقِيقَتَيْنِ أَنَّ الْأُولَى تُثَبِّتُ الْمَطْلُوبَ مِنْ طَرِيقِ الْإِمْكَانِ الْمَاهَوِيِّ بِمَعْنَى إِسْتِوَاءِ نِسْبَةِ الْمَاهِيَّةِ إِلَى الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ، وَالثَّانِيَّةُ مِنْ طَرِيقِ الْإِمْكَانِ الْوُجُودِيِّ بِمَعْنَى الْفَقْرِ الْوُجُودِيِّ الْمُتَقَوِّمِ بِغَى الْعِلَّةِ.

درس سیزدهم

(۱۳)

فصل ششم

در نیاز ممکن به علت و اینکه علت نیاز به علت امکان است نه حدوث^(۱)

نیاز ممکن به علت یعنی توقف ممکن در تلبس‌اش به وجود یا عدم به امری خارج از ماهیت ممکن، از ضروریات اولیه است (بنحوی) که تصدیق و باور به آن به بیش از تصور موضوع و محمول نیاز ندارد.

پس اگر ماهیت را به این نحو تصور کنیم که او، ممکن است و نسبت او به وجود و عدم مساوی است و باز اگر ماهیت را چنین تصور کنیم که رجحان یکی از دو جانب (وجود و عدم) و تلبس‌اش به یکی از این دو متوقف بر امری است خارج از ماهیت، در این صورت مسلماً در تصدیق نیاز ماهیت به علت، هیچ درنگی نمی‌کنیم.

۱- منابع: اسفار ج ۳ ص ۱۳۱ - ص ۲۰۷ و ج ۳ ص ۲۵۳ - الهیات شفا مقاله اول فصل ۶ و مقاله

ششم فصل اول - نوارق فصل اول مسأله ۲۶ و ۳۵ - نجات ص ۲۱۳ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۱۳۳ - ص

۲۸۵ - ص ۴۹۴. (شارح)

پس انصاف ممکن به یکی از دو وصف: وجود و عدم متوقف بر امری است خارج از خود ماهیت و آنرا علت می نامیم و در این، هیچ عقل سلیمی شک و تردید ندارد.

اما تجویز انصاف ذات ممکن به یکی از طرفین (وجود و عدم) در حالیکه حالت امکان را به ملاحظه ذات وجود دارد و نسبت به دو طرف وجود و عدم مساوی است نه به ملاحظه ذات ممکن و نه به جهت امر خارج از ذات این نیز امری است که از حکم فطرت سالم انسانیت بدور است.

(پس باقی می ماند طرح این سؤال که) آیا علت نیاز ممکن به علت آیا امکان است یا حدوث؟ (در این مسأله دو قول وجود دارد: جمعی از متکلمان بر دومی عقیده دارند (یعنی علت نیاز ممکن به وجود را حدوث ممکن می دانند و لکن) حق قول اول است (یعنی علت نیاز ممکن به وجود امکان ممکن است به این معنا که حالت مساوی بودن دو طرف ممکن نسبت به وجود و عدم است که نیاز به علت را اقتضاء می کند) و حکماء نیز این عقیده را دارند.

دلیل حکماء

حکماء بر صحت این عقیده، به وجوهی استدلال کرده اند از جمله:

۱- ماهیت به اعتبار وجودش وجود برای او ضروری است و به اعتبار عدمش عدم برای او ضروری است و این دو (نوع) ضرورت هر دو، ضرورت به شرط محمول می باشد (و این نیز بدیهی است که) ضرورت مناط غنا و بی نیازی از علت و سبب می باشد.

و (حال می گوئیم که) حدوث عبارت است از بودن وجود شیء بعد از عدمش و اگر خواستی از آن اینگونه تعبیر بیاور که حدوث ترتب یکی از دو ضرورت بر دیگری است (یعنی ترتب و ضرورت وجود بر ضرورت عدم است) و ضرورت چنانکه شناختی مناط غنا و بی نیازی از علت و سبب است.

پس مادامی که ماهیت با امکان اعتبار نشود غنا و بی نیازی از علت مرتفع نشده حاجت و نیاز به علت محقق نمی شود و حاجت و نیاز ماهیت به علت تنها به تحقق علت اش محقق می شود و برای نیاز ماهیت به علت جز امکان وجود ندارد.

۲- حدوث که معنای آن متأخر بودن وجود از عدم است (یعنی حالت سابقه حادث، عدم بوده و وجود بعد از عدم برای شیء حادث پیدا شده است پس حدوث) صفت وجود خاص می باشد و نتیجه آن اینکه حدوث (که صفت وجود خاص است) متأخر از وجود معلول می باشد زیرا موصوف (مثل وجود معلول) بر صفت خود (مثل حدوث) مقدم می باشد و وجود نیز متأخر از ایجاد علت و ایجاد علت نیز متأخر از وجوب معلول و وجوب معلول نیز متأخر از ایجاب علت است چنانکه گفته شد ایجاب علت نیز متأخر از نیاز معلول به علت است و نیاز معلول به علت نیز متأخر از امکان معلول است، زیرا اگر معلول ممکن نباشد یا واجب است یا ممتنع و وجوب و امتناع هر دو، مناط بی نیازی از علت می باشد پس اگر حدوث (که با چند واسطه مثل ایجاب علت و وجوب معلول، ایجاد علت و وجود معلول متأخر از نیاز معلول خویش است در این صورت لازم می آید که حدوث بر خودش چند مرتبه متقدم باشد (و با هر واسطه یک مرتبه تقدم بر خودش داشته باشد) و آن نیز محال است.

پس علت تنها امکان است زیرا جز امکان چیزی سابق، وجود ندارد که صلاحیت علت بودن برای ممکن باشد و نیاز و حاجت معلول به علت نیز دائر مدار امکان است وجوداً و عدماً (یعنی اگر امکان موجود باشد نیاز معلول به علت نیز وجود دارد و اگر امکان وجود نداشته باشد نیاز معلول به علت نیز وجود ندارد).

و (این نکته نیز لازم به تذکر است که) دلیل مذکور توقف نیاز و احتیاج ممکن به وحدت را با جمیع احتمالاتش نفی می کند.

احتمالات حدوث به قرار زیر است:

- ۱- حدوث، به تنهایی علت نیاز ممکن به علت باشد.
- ۲- علت نیاز ممکن به علت، امکان و حدوث با هم باشند.
- ۳- حدوث، علت نیاز ممکن به علت باشد و امکان، شرط آن.
- ۴- امکان، علت نیاز به علت و حدوث شرط، آن.
- ۵- امکان، علت نیاز ممکن به علت و حدوث، از قبیل مانع.

آیا امکان به تنهایی، علت نیاز ممکن به علت هست یا نه؟

جمعیت علت امکان را به تنهایی برای نیاز ممکن به علت قبول نکرده‌اند و بر این ادعای خود چنین استدلال کرده‌اند که:

علت نیاز ممکن به علت اگر تنها امکان باشد بدون حدوث در اینصورت جایز است که قدیم زمانی که عبارت است از موجودی که سابق بر آن زمانی نباشد که موجود در آن معدوم بوده باشد و قدیم زمانی محال می‌باشد زیرا با فرض وجود قدیم زمانی، دیگر راهی به معدوم بودن شی‌ای که قدیم فرض شده وجود ندارد تا رفع آن نیازمند علتی باشد که وجود را بر او افزای می‌کند پس فرض دوام وجود برای ممکنی او را از علت بی‌نیاز می‌سازد.

این استدلال مردود است به اینکه موضوع نیاز ممکن به علت، تنها ماهیت است از این جهت که ماهیت، ممکن است نه از این جهت که ماهیت، موجود است.

ماهیت به وصف امکان با دوام وجود محفوظ است همان‌گونه که با غیر دوام وجود، محفوظ است پس ماهیتی که وجود آن قدیم است از این جهت که ممکن است، نیازمند علت است مثل ماهیتی که وجود آن حادث شده است و وجود دائم نیز که بر ماهیت افزای شده است مثل وجود حادث می‌ماند (یعنی محتاج به علت است) و لذا ماهیت موجود از این جهت که موجود است برای آن ضرورت وجود بشرط محمول ثابت است و ضرورت مناط بی‌نیازی از علت است به این معنا که موجود از این جهت که موجود است احتیاج به موجودیت دیگری نیست که عارض بر آن شود.

علاوه بر این کسانی که حدوث را در نیاز ممکن به علت، شرط کرده‌اند مرادشان از حدوث «حدوث زمانی» است که (معنای آن این است که) وجود، متأخر از عدم زمانی باشد (یعنی قبل از وجود حادث، زمانی بوده که حادث در آن زمان وجود نداشته است) بنابراین، قول شان (به اینکه مراد از حدوث که شرط نیاز ممکن به علت است همان حدوث زمانی باشد) به خود زمان نقض می‌شود.

زیرا (لازمه این قول این است که زمان قبل از وجود حادث، خود از جمله حادث‌ها، بوده، لازم است متأخر باشد از زمانی که قبل از این زمان موجود بوده است پس لازم می‌آید که زمانی بوده باشد که زمان در آنزمان موجود نباشد و معلوم است که این قول که زمان متأخر از زمانی باشد که زمان در آن زمان موجود نبوده باشد معنای محضی ندارد.

از همه آنها گذشته اثبات زمان قبل از هر ماهیت ممکن به معنای اثبات حرکت است که موجب پیدایش زمان است و لازمه آن اثبات متحرکی است که حرکت به آن قائم می‌باشد. و لازمه آن نیز اثبات جسم متحرک و ماده و صورت است (که جسم از آندو مرکب است) پس هر موقع که وجودی برای ماهیت ممکن فرض شود حتماً قبل از آن، قطعه زمانی است و هر موقع که قطعه زمانی فرض شود حتماً با آن ماهیت ممکن نیز، همراه است و از این نتیجه می‌گیریم که قبل از زمان و سابق بر زمان زمانی نبوده است که از زمان خالی بوده و زمان در آن نباشد.

برخی از این نقض این گونه پاسخ داده‌اند که چون زمان امری اعتباری و وهمی است مانعی نیست که صفت قدیم بودن به او نسبت داده شود و او از جمله حوادث نباشد تا نقض مذکور بر آن وارد شود زیرا برای درمان حقیقتی جز وهم نیست.

این نیز مردود است به اینکه این مطالب با مبنای خود فلاسفه که نیاز هر ممکن به علت را به حدوث زمانی مستند کرده‌اند (و از جمله ممکن‌ها نیز خود زمان است) سازگار نیست زیرا حادث و قدیم بنابراین مبنی مشترک هستند (یعنی هر ممکنی به جهت امکانش خواه قدیم باشد یا حادث در نیاز خود به علت باید حادث زمانی بوده باشد و این پاسخ با مبنای فلاسفه سازگار نیست).

بعضی دیگر از این نقض اینطور جواب داده‌اند که زمان، از وجود واجب‌الوجود انتزاع شده پس زمان از صقع مبدء (آفرینش) ناشی است در این صورت قدیم بودن آن (به تبع وجود واجب‌الوجود) مانعی ندارد.

این نیز مردود است به اینکه ذات زمان متغیر است و انتزاع ذات متغیر از ذات واجب‌الوجود (و صقع آن که تغییر نمی‌پذیرد) مستلزم این است که تغییر در ذات الهی نیز راه داشته باشد (و این ممنوع است پس انتزاع زمان از ذات الهی نیز ممنوع است).

این پاسخ نیز مدفوع است به اینکه جایز است که معنای مُنتزَع (یعنی معنای انتزاع شده در موردی) با مصداق منتزَع مُثُل (یعنی با مصداق انتزاع شده از آن معنا) از هر جهت مطابقت نداشته باشد (بلکه) با آن مابین باشد (و در محل کلام نیز ممکن است اینگونه باشد). این جواب نیز پاسخ گفته شده است به اینکه مسأله تجویز مبانی معنای انتزاع شده

(مُتَنَزَّع به فتح زاء) با آنچه از آن انتزاع شده (مُتَنَزَّع مِنْهُ) جز سقسطه، چیزی نیست زیرا اگر مبنایت مفهوم (یعنی مُتَنَزَّع) با مصادق (یعنی مُتَنَزَّع مِنْهُ) جایز باشد اساس تصدیق علمی از اصل و بنیان منهدم می‌شود (و التزام به آن نیز بیداهت عقل باطل است).

تذکر لازم :

در مباحث مربوط به عدم، گذشت که عدم، بطلان محض است و شئییتی برای آن نبوده، در میان اعدام تمایز نیست منتها عقل، عدم را چه بسا به وجود نسبت می‌دهد و از اینجا یک نوع ثبوتی برای عدم در ظرف ذهن پیدا شده، نصیبی از وجود بر آن پدید می‌آید و با این نوع از ثبوت برای عدم، عدماها از یکدیگر تمیز داده می‌شود مثل عدم بینائی که متمیز از عدم شنوائی است و عدم انسان که متمیز از عدم سب است.

پس عقل، احکام ضروری را بر این نوع از تعیز مترتب می‌کند و برگشت این احکام در حقیقت به تثبیت احکام وجود است که مقابل احکام عدم قرار دارند.

از این قبیل است حکم عقل بر نیاز ماهیت ممکن در تلبس‌اش به عدم و نیستی به علّتی که آن، عدم علّت وجود است.

پس عقل هنگامی که ماهیت را آن طوری که هست تصور کند خالی از «تحصل» و «عدم تحصل» سپس وجود و عدم را به آن ماهیت با آن کیفیت (یعنی خالی از تحصل و عدم تحصل) نسبت دهد و با آن مقایسه کند بیداهت در می‌یابد که تحصل ماهیت و تعین آن به واسطه وجود متوقف بر علّت وجود است.

نتیجه آن این است که اگر علّت وجود ماهیت موجود نباشد ماهیت معلول نیز وجود نخواهد داشت و با این، حکم عقل تمام می‌شود که ماهیت ممکن در انصافش به وجود و عدم به جهت امکانش مرجّح، لازم دارد و (بدیهی است که) مرجّح وجود، وجود علّت و مرجّح عدم عدم علّت است یعنی اگر علّت وجود ماهیت، منتفی شود ماهیت معلول نیز، موجود نمی‌شود و حقیقت اینکه وجود ماهیت ممکن، متوقف بر وجود علّتش می‌باشد.

فصل هفتم:

در نیاز ممکن به علت هم در بقاء و هم در حدوث

دلیل آن اینست که علت نیاز ممکن به علت، همان امکان او است که لازمه ماهیتش می باشد چنانکه سابقاً گذشت.

و ماهیت، هم در حال حدوث و هم در حال بقاء، حالت امکانی خود را حفظ می کند پس ممکن در وجودش نیاز به علت فیاضی دارد، هم در حال حدوث و هم در حال بقاء و این است مطلوب ما.

دلیلی دیگر: هویت عینی هر شیء همان وجود خاص او است و ماهیت نیز امری اعتباری است که از هویت و وجود خاص هر موجود، انتزاع می شود چنانکه گذشت و وجود ممکن که معلول است از قبیل «وجود رابط» است که ذاتش به علت خود، وابسته بوده و مقوم به آن می باشد و بدون علت، استقلال برای وجود معلول نیست و این شأن (و خاصیت) هر معلولی است که از آن مسلخ نمی شود چنانکه به تفصیل خواهد آمد.^(۱)

پس حال معلول در نیازش به علت هم در حال حدوث و هم در حال بقاء یکی است و (حالت) نیاز و احتیاج معلول به علت (هم) ملازم معلولیت او است.

تفاوت بین دو دلیل مذکور در چیست؟

تفاوت دو دلیل بالا این است که دلیل اول، مطلوب را از طریق امکان ماهوی به معنای مساوی بودن نسبت ماهیت به وجود و عدم اثبات می‌کند و اما دلیل دوم از طریق امکان وجودی به معنای فقر وجودی که به غنای علت متقوم است اثبات می‌نماید.

خلاصه درس سیزدهم:

ماهیت ممکن از این جهت که به ملاحظه ذاتش نسبت به وجو و عدم مساوی است نیاز به علت دارد. آیا علت نیاز ممکن به علت امکان است یا حدوث؟ دو قول در مسأله وجود دارد.

جمعی از متکلمان عقیده بر دومی دارند و لکن حق این است که علت نیاز ممکن به علت امکان ممکن است به این معنا که حالت متساوی بودن ممکن نسبت به وجود و عدم است که نیاز به علت را اقتضاء می‌کند، حکماء نیز این عقیده را دارند.

حکماء بر صحت قول خود دو دلیل آورده‌اند به متن درس مراجعه کنید.

جمعی از فلاسفه علت بودن امکان را به تنهایی برای نیاز ممکن به علت قبول نکرده‌اند از اینجا احتمالات تأثیر حدوث به شرح زیر پیدا شده است:

۱- حدوث به تنهایی علت نیاز ممکن به علت می‌باشد.

۲- علت نیاز ممکن به علت امکان و حدوث با هم می‌باشند.

۳- حدوث، علت و امکان شرط آن

۴- امکان، علت و حدوث شرط آن (درست به عکس احتمال قبلی).

۵- امکان، علت نیاز و حدوث از قبیل مانع.

مرحوم استاد علامه دلیل طرفداران علت بودن حدوث برای نیاز ممکن به علت را در

در متن کتاب نقل و سپس به تفصیل از آن پاسخ می‌گوید مراجعه کنید.

تذکره این نکته در اینجا لازم است که نیاز ممکن به علت هم در بقاء است و هم در

حدوث و در متن درس دو دلیل برای اثبات آن ذکر شده است مراجعه کنید.

پرسشها:

- ۱- ممکن در تلبس‌اش به وجود یا عدم، نیاز به علتی خارج از ماهیت دارد می‌دانید چرا؟
بیان کنید.
- ۲- حکماء به دو دلیل ثابت کرده‌اند که علت نیاز ممکن به علت، امکان است آن دو دلیل را توضیح دهید.
- ۳- حکماء معتقدند که اگر حدوث علت نیاز ممکن به علت باشد لازم می‌آید که حدوث بر خودش چند مرتبه مقدم باشد این لازمه را بیان و توضیح دهید.
- ۴- جمعی از فلاسفه، علت بودن امکان را به تنهایی برای نیاز ممکن به علت قبول نکرده، معتقدند اگر علت تنها، امکان باشد بدون حدوث در این صورت جایز است قدیم زمانی آیا می‌دانید چرا؟ بیان کنید.
- ۵- از نقض علت بودن امکان به تنهایی برای ممکن به علت به جواز قدیم زمانی، دو گونه پاسخ داده‌اند آن دو پاسخ را بیان و پاسخ از آن دو پاسخ را نیز ذکر کنید.
- ۶- برای اثبات اینکه ممکن هم در بقاء و هم در حدوث نیاز به علت دارد دو دلیل در متن درس ذکر شده، آن دو دلیل را ذکر و تفاوت آن‌دو را با یکدیگر بیان کنید.

الدَّرْسُ الرَّابِعُ عَشَرَ

(۱۴)

الفصل الثامن

فی بعض احکام الممتنع بالذات

لَمَّا كَانَ الْإِمْتِنَاعُ بِالذَّاتِ هُوَ ضَرُورَةٌ الْعَدَمِ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِ الشَّيْءِ الْمَفْرُوضَةِ كَانَ مُقَابِلًا لِلْجُوبِ بِالذَّاتِ الَّذِي هُوَ ضَرُورَةُ الْوُجُودِ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِ الشَّيْءِ الْعَيْنِيَّةِ يَجْرِي فِيهِ مِنَ الْأَحْكَامِ مَا يُقَابِلُ أَحْكَامَ الْجُوبِ الذَّاتِي.

قَالَ فِي الْأَسْفَارِ - بَعْدَ كَلَامِهِ لَهُ فِي أَنَّ الْعَقْلَ كَمَا لَا يَقْدِرُ أَنْ يَتَعَقَلَ حَقِيقَةَ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ لِغَايَةِ عَمْدِهِ وَ عَدَمِ تَنَاهِي عَظَمَتِهِ وَ كِبَرِيَّاتِهِ كَذَلِكَ لَا يَقْدِرُ أَنْ يَتَصَوَّرَ الْمَمْنَعُ بِالذَّاتِ بِمَا هُوَ مُتَمَتِّعٌ بِالذَّاتِ لِغَايَةِ نَقْصِهِ وَ حُوضَةِ بَطْلَانِهِ وَ لَا شَيْبَتِهِ - «وَكَمَا تَحَقَّقَ أَنَّ الْوَاجِبَ بِالذَّاتِ لَا يَكُونُ وَاجِبًا بِغَيْرِهِ فَكَذَلِكَ الْمَمْنَعُ بِالذَّاتِ لَا يَكُونُ مُتَمَتِّعًا بِغَيْرِهِ بِمِثْلِ ذَلِكَ الْبَيَانِ، وَكَمَا لَا يَكُونُ لِشَيْءٍ وَاحِدٍ وَجُوبَانِ بِذَاتِهِ وَ بِغَيْرِهِ أَوْ بِذَاتِهِ فَقَطُّ أَوْ بِغَيْرِهِ فَقَطُّ فَلَا يَكُونُ لِأَمْرٍ وَاحِدٍ امْتِنَاعَانِ كَذَلِكَ.

فَإِذَا قَدْ اسْتَبَانَ أَنَّ الْمَوْصُوفَ بِمَا يَتَغَيَّرُ مِنَ الْجُوبِ وَالْإِمْتِنَاعُ مُمَكِّنٌ بِالذَّاتِ. وَ مَا يَسْتَلْزِمُ الْمَتَمَتِّعُ بِالذَّاتِ فَهُوَ مُتَمَتِّعٌ لَا مُحَالَةً مِنْ جِهَةٍ بِهَا يَسْتَلْزِمُ الْمَمْنَعُ وَإِنْ كَانَتْ لَهُ جِهَةٌ أُخْرَى امْكَاتِبَةً، لَكِنْ لَيْسَ الْإِسْتِلْزَامُ لِلْمَمْنَعِ إِلَّا مِنَ الْجِهَةِ الْإِمْتِنَاعِيَّةِ مَثَلًا كَوْنُ الْجِسْمِ غَيْرَ مُتَنَاهِي الْأَبْعَادِ يَسْتَلْزِمُ مُتَمَتِّعًا بِالذَّاتِ هُوَ كَوْنُ الْهَيْئَةِ غَيْرَ مَحْصُورَةٍ، الَّذِي

مَرْجَعُهُ إِلَى كَوْنِ الشَّيْءِ غَيْرَ نَفْسِهِ مَعَ كَوْنِهِ غَيْرَ نَفْسِهِ، فَأَحَدُهَا مَحَالٌ بِالذَّاتِ وَالْآخَرُ مَحَالٌ بِالْفَعْلِ، فَلَا مَحَالَةَ يَكُونُ مُمَكِّنًا بِاعْتِبَارِ غَيْرِ اعْتِبَارِ عِلَاقَتِهِ مَعَ الْمُتَمَتِّعِ بِالذَّاتِ عَلَى قِيَاسِ مَا عَلِمَتْ فِي اسْتِلْزَامِ الشَّيْءِ لِلوَاجِبِ بِالذَّاتِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ جِهَةِ مَاهِيَةِ الْإِمْكَانِيَّةِ بَلْ مِنْ جِهَةِ وَجُوبِ وَجُودِ الْإِمْكَانِيَّةِ.

وَبِالْجُمْلَةِ فَكَمَا أَنَّ الْاسْتِلْزَامَ فِي الْوُجُودِ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ عِلَاقَةٍ عَلَيْهِ وَ مَعْلُولِيَّةٍ بَيْنَ التَّلَازُمَيْنِ، فَكَذَلِكَ الْاسْتِلْزَامُ فِي الْعَدَمِ وَالْإِمْتِنَاعِ بَيْنَ شَيْئَيْنِ لَا يَنْفَكُ عَنْ تَعَلُّقِ ارْتِبَائِيٍّ بَيْنَهُمَا.

وَكَمَا أَنَّ الْوَاجِبِينَ لَوْ قَرَضْنَا لَمْ يَكُونُوا مُتَلَازِمِينَ بَلْ مُتَصَاحِبِينَ بِحَسَبِ الْبَحْثِ وَالْإِتِّفَاقِ، كَذَلِكَ التَّلَازُمُ الْإِصْطِلَاحِيُّ لَا يَكُونُ بَيْنَ مُتَمَتِّعَيْنِ بِالذَّاتِ بَلْ بَيْنَ مُتَمَتِّعٍ بِالذَّاتِ وَ مُتَمَتِّعٍ بِالْفَعْلِ وَ هُوَ لَا مَحَالَةَ مُمَكِّنُ الْذَّاتِ كَمَا مَرَّ.

وَبِهَذَا يُفَرَّقُ الشَّرْطِيُّ الزَّرْوَمِيُّ عَنِ الشَّرْطِيِّ الْإِتِّفَاقِيِّ، فَإِنَّ الْأَوَّلَ، يُحْكَمُ فِيهِ بِصِدْقِ التَّالِي وَضَعًا وَرَفْعًا عَلَى تَعْدِيرِ صِدْقِ الْمَقْدَمِ وَضَعًا وَرَفْعًا لِعِلَاقَةِ ذَاتِيَّةٍ بَيْنَهُمَا، وَالتَّالِي يُحْكَمُ فِيهِ كَذَلِكَ مِنْ غَيْرِ عِلَاقَةٍ لَزْمِيَّةٍ بَلْ بِعَجْرَةِ الْمُوَافَاةِ الْإِتِّفَاقِيَّةِ بَيْنَ الْمَقْدَمِ وَ التَّالِي.

فَمَا أَشَى عِنْدَ عَامَّةِ الْجَدَلِيِّينَ فِي أَنَاءِ الْمُنَاطَرَةِ عِنْدَ قَرَضِ أَمْرٍ مُسْتَجِيلٍ لِيَتَوَصَّلَ بِهِ إِلَى اسْتِحَالَةِ أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ بِالْيَبَانَ الْخَلْقِ أَوْ الِاسْتِقَامَةِ أَنْ يُقَالَ: «إِنَّ مَفْرُوضَكَ مُسْتَجِيلٌ، فَجَازَ أَنْ يَسْتَلْزِمَ نَقِيضُ مَا ادَّعَيْتَ اسْتِلْزَامَهُ إِيَّاهُ لِيَكُونَ الْهَالِكُ قَدْ يَلْزَمُ مِنْهُ مَحَالٌ آخَرٌ، وَاضِحُ الْفَسَادِ، فَإِنَّ الْهَالِكُ لَا يَسْتَلْزِمُ أَيَّ مَحَالٍ كَانَ، بَلْ مَحَالًا إِذَا قُدِّرَ وَجُودُهَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا تَعَلُّقٌ سَبَبِيٌّ وَمُسَبَّبِيٌّ»، اِنْتَهَى (ج ١، ص ٢٣٦)

فَإِنْ قِيلَ: الْمُتَمَتِّعُ بِالذَّاتِ لَيْسَ إِلَّا مَا يَفَرِّقُهُ الْعَقْلُ وَ يُخَبِّرُهُ عَنْهُ بِأَنَّهُ مُتَمَتِّعٌ بِالذَّاتِ، فَمَا مَعْنَى عَدَمِ قُدْرَتِهِ عَلَى تَعَقُّلِهِ؟

قِيلَ: إِنَّ الْمُرَادَ بِذَلِكَ أَنَّ لَحَقِيقَةَ عَيْنِيَّةٍ لَهُ حَتَّى يَتَعَلَّقَ بِهِ عِلْمٌ، حَتَّى أَنَّ الدَّيْ نَفَرَضُهُ مُتَمَتِّعًا بِالذَّاتِ وَ نُحْكَمُ عَلَيْهِ بِذَلِكَ مُتَمَتِّعٌ بِالذَّاتِ بِالْحَمَلِ الْأَوَّلِيِّ مُحْكَمٌ عَلَيْهِ بِالِامْتِنَاعِ، وَ صُورَةٌ عَلَيْهِ مُمَكِّنَةٌ مَوْجُودَةٌ بِالْحَمَلِ الشَّائِعِ.

وَلِهَذَا نَظِيرُ مَا يُقَالُ: - فِي دَفْعِ التَّنَاقُضِ الْمُتَرَاتِي فِي قَوْلِنَا: «الْمَعْدُومُ الْمَطْلُوقُ لَا يُخَبِّرُ

عنه»، حَيْثُ يَدُلُّ عَلَى نَقْرِ الْأَخْبَارِ عَنِ الْمَعْدُومِ الْمَطْلُوقِ وَهُوَ بِعَيْنِهِ إِخْبَارٌ عَنْهُ - إِنْ نَقِيَ الْأَخْبَارُ عَنِ الْمَعْدُومِ الْمَطْلُوقِ بِالْحَمَلِ الشَّائِعِ، إِذْ لَا تَحْتَجُّ لهُ حَقٌّ يُخْبِرُ عَنْهُ شَيْءٌ، وَهَذَا بِعَيْنِهِ إِخْبَارٌ عَنِ الْمَعْدُومِ الْمَطْلُوقِ بِالْحَمَلِ الْأَوَّلِيِّ الَّذِي هُوَ مُوجِدٌ مُمَكِّنٌ ذَهَبٌ.

وَإِنْ قِيلَ: إِنْ الَّذِي ذَكَرْنَا أَنَّ الْمُتَمَتِّعِينَ بِالذَّاتِ لَيْسَ بَيْنَهُمَا إِلَّا الصَّعَابَةُ الْإِتِّفَاقِيَّةُ مَنُوعٌ، لِأَنَّ الْمُتَالِيَّ الَّذِي يَثْبُتُ الْعَقْلُ امْتِنَاعُهَا عَلَى الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ، كَالشَّرِيكِ وَالْمَاهِيَةِ وَالتَّرْكِيبِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، يَجِبُ أَنْ تَكُونَ صِفَاتٍ لَهَا مُتَمَتِّعَةٌ عَلَيْهِ بِالذَّاتِ، إِذْ لَوْ كَانَتْ مُتَمَتِّعَةً بِالْفَعْلِ كَانَتْ مُمَكِّنَةً لَهَا بِالذَّاتِ كَمَا تَقَدَّمَ. وَلَا صِفَةً إِمْكَانِيَّةً فِيهِ تَعَالَى، لِمَا بَيْنَ أَنَّ الْوَاجِبِ الوجود بِالذَّاتِ رَاجِعٌ الوجود مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ.

فَهُوَ الْحَقُّ الْقَائِمَةُ عَلَى نَقْيِ هَذِهِ الصِّفَاتِ الْمُتَمَتِّعَةِ، عَلَى مَا أُشِيرَ إِلَيْهِ فِي أَوَّلِ الْكِتَابِ، بِرَأْيِنِ آيَةٍ تُسَلِّكُ مِنْ طَرِيقِ الْمُلَازِمَاتِ الْعَامَّةِ، فَلِلشَّائِعِ، وَهِيَ امْتِنَاعُ هَذِهِ الصِّفَاتِ، عِلَاقَةُ لُزُومِيَّةٍ مَعَ الْمَقْدَمَاتِ، فَهِيَ جَمِيعًا مَعْلُومَةٌ لَهَا وَرَأَاهَا مُتَمَتِّعَةٌ بِغَيْرِهَا وَقَدْ بَيَّنَّ أَنَّهَا مُتَمَتِّعَةٌ بِذَاتِهَا، هَذَا خَلْفًا.

أُجِيبُ عَنْهُ بِأَنَّ الصِّفَاتِ الْمُتَمَتِّعَةَ الَّتِي تَنْفِيهَا الرِّهَانُ الْإِثْبَتِيَّةُ عَنِ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ مَزَجُهَا جَمِيعًا إِلَى نَقْيِ الْوُجُوبِ الذَّاتِيِّ الَّذِي هُوَ عَيْنُ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ، فَهِيَ وَاحِدَةٌ بِحَسَبِ الْمَصْدَاقِ الْمَفْرُوضِ لَهَا وَإِنْ تَكَثَّرَتْ مَفْهُومًا، كَمَا أَنَّ الصِّفَاتِ الْقُبُوتِيَّةَ الَّتِي لِلْوَاجِبِ بِالذَّاتِ هِيَ عَيْنُ الوجودِ الْبَحْثِ الْوَاجِبِ مَصْدَاقًا وَإِنْ كَانَتْ مُتَكَثِّرَةً مَفْهُومًا.

تَقَدَّمَ الْإِتِّكَافُ بَيْنَ هَذِهِ الصِّفَاتِ وَالسَّلُوكِ الرِّهَانِيِّ مِنْ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ، لِمَكَانِ وَخَدَّتِهَا بِحَسَبِ الْمَصْدَاقِ الْمَفْرُوضِ، وَإِنْ كَانَ فِي صُورَةِ التَّلَازِمِ بَيْنِهَا بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ، كَمَا أَنَّ الْأَمْرَ فِي الصِّفَاتِ الْقُبُوتِيَّةِ كَذَلِكَ وَيُعْبَرُ عَنْهُ بِأَنَّ الصِّفَاتِ الذَّاتِيَّةَ كَالْوُجُوبِ الذَّاتِيِّ مَثَلًا بِالذَّاتِ وَبِاقْتِضَاءِ مِنَ الذَّاتِ، وَلَا اقْتِضَاءَ وَلَا عِلِّيَّةَ بَيْنَ الشَّيْءِ وَنَفْسِهِ. وَهَذَا مَعْنَى مَا قِيلَ: «إِنَّ الدَّلِيلَ عَلَى وجودِ الْحَقِّ الْمُبْدِعِ إِنَّمَا يَكُونُ يَنْحَوِرُ مِنَ الْبَيَانِ الشَّيْبَةِ بِالرِّهَانِ اللَّبِّي».

فَأَمْتِنَاعُ الْمَاهِيَةِ الَّتِي سَلَكْنَا إِلَى بَيَانِهِ مِنْ طَرِيقِ امْتِنَاعِ الْإِمْكَانِ عَلَيْهِ تَعَالَى، مَثَلًا، وَهُوَ وَامْتِنَاعُ الْإِمْكَانِ جَمِيعًا بِرَجْعَانِ إِلَى بَطْلَانِ الْوُجُوبِ الذَّاتِيِّ الْمُتَمَتِّعِ عَلَيْهِ تَعَالَى وَقَدْ اسْتَعَضَّرَهُ الْعَقْلُ بِعَرْضِ الْوُجُوبِ الذَّاتِيِّ الْمُنْتَرَعِ عَنْ عَيْنِ الذَّاتِ.

وَاعْلَمْ أَنَّهُ كَمَا يَتَّبِعُ الْمَلَزِمَةُ بَيْنَ مُتَمَتِّعِينَ بِالذَّاتِ كَذَلِكَ يَتَّبِعُ اسْتِزَامُ الْمُمْكِنِ
بِالذَّاتِ، فَإِنَّ جَوَازَ تَحَقُّقِ الْمَلَزُومِ الْمُمْكِنِ مَعَ اسْتِنَاعِ اللَّازِمِ بِالذَّاتِ، وَقَدْ فَرَضْتَ بَيْنَهُمَا
مَلَزِمَةً، يَسْتَلْزِمُ تَحَقُّقَ الْمَلَزُومِ مَعَ عَدَمِ اللَّازِمِ وَفِيهِ نَبْذُ الْمَلَزِمَةِ، هَذَا خَلْفٌ.

وَقَدْ أوردَ عَلَيْهِ بِأَنَّ عَدَمَ الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ وَهُوَ مُمَكِنٌ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ وَ
هُوَ مُتَمَتِّعٌ بِالذَّاتِ، فَمِنْ الْجَائِزِ أَنْ يَسْتَلْزِمَ مُتَمَتِّعًا بِالذَّاتِ، كَمَا أَنَّ مِنْ الْجَائِزِ عَكْسَ ذَلِكَ.
كَاسْتِزَامِ عَدَمِ الْوَاجِبِ عَدَمَ الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ.

وَيَذْكُرُهُ أَنَّ الْمَرَادَ بِالْمُمْكِنِ هُوَ الْمَاهِيَةُ الْمُسَاوِيَةُ النَّسْبَةِ إِلَى جَانِبِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ. وَ
مِنَ الْمَعْلُولِ أَنَّهُ لَا إِرْتِبَاطَ لِذَاتِهَا بِشَيْءٍ وَرَأَاهُ ذَاتُهَا الثَّابِتَةَ لِذَاتِهَا بِالسَّحْلِ الْأَوَّلِي، فَسَاهِيَةُ
الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ لَا إِرْتِبَاطَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ.

لَعَمْرُكَ وَجُودُهَا مُرْتَبِطٌ بِوُجُودِهِ، وَاجِبٌ بِوُجُودِهِ، وَعَدَمُهَا مُرْتَبِطٌ عَقْلًا بِعَدَمِهِ مُتَمَتِّعٌ
بِاسْتِنَاعِ عَدَمِهِ، وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنْهَا مُمَكِنًا بِمَعْنَى الْمُسَاوِيَةِ النَّسْبَةِ إِلَى الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ.
وَأَمَّا عَدَمُهُمْ وَجُودُ الْمُمْكِنِ مُمَكِنًا فَلَا امْكَانَ فِيهِ بِمَعْنَى الْفَقْرِ وَالتَّعْلُقِ الذَّاتِيِّ لِوُجُودِ
الْمَاهِيَةِ بِوُجُودِ الْعَلَّةِ، دُونَ الْإِمْكَانِ بِمَعْنَى اسْتِزَامِ النَّسْبَةِ إِلَى الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ، فَهُوَ الْإِشْكَالُ
مُغَالِطَةٌ بِوَضْعِ الْإِمْكَانِ الْوُجُودِيِّ مُوَضِّعِ الْإِمْكَانِ الْمَاهَوِيِّ.

خَاتَمَةٌ:

قَدْ اتَّضَعَ مِنَ الْأَحْكَامِ السَّابِقَةِ أَنَّ الْجُوبَ وَالْإِمْكَانَ وَالْإِمْتِنَاعَ كَيْفِيَّاتٌ لِلنَّسَبِ فِي
الْقَضَايَا لَا تَحْلُو عَنْ وَاحِدٍ مِنْهَا قَضِيَّةٌ، وَأَنَّ الْجُوبَ وَالْإِمْكَانَ أَمْرَانِ وَجُودِيَانِ لِمُطَابَقَةِ
الْقَضَايَا الْمَوْجَّهَةِ بِهَا بِمَا أَتَتْهَا مَوْجَّهَةٌ بِهَا لِلخَارِجِ مُطَابَقَةٌ تَأْتِي.

فَهِيَ مَوْجُودَانِ فِي الْخَارِجِ لَكِنْ يَوْجُودُ مَوْضُوعُهَا لَا يَوْجُودُ وَنَحَارُ مُسْتَقْبَلُ قَهْهَا مِنْ
الشُّشُونِ الْوُجُودِيَّةِ الْمَوْجُودَةِ لِمُطَابَقَةِ الْمَوْجُودِ كَالْوَحْدَةِ وَالْكَثَرَةِ وَالْحُدُوثِ وَالْقَدَمِ وَسَائِرِ
الْمَعَانِي الْفَلَسَفِيَّةِ الْمُبْحُوثِ عَنْهَا فِي الْفَلَسَفَةِ بِمَعْنَى كَوْنِ الْإِتِّصَافِ بِهَا فِي الْخَارِجِ وَعَرُوضِهَا فِي
الذِّهْنِ وَهِيَ الْمَسَاءَةُ بِالْمَقُولَاتِ الْقَائِيَةِ الْفَلَسُوفِيَّةِ، وَأَمَّا الْإِمْتِنَاعُ فَهُوَ أَمْرٌ عَدِيمٌ.

هَذَا كُلُّهُ بِالنَّظَرِ إِلَى اعْتِبَارِ الْعَقْلِ الْمَاهِيَّاتِ وَالْمَفَاهِمِ مَوْضُوعَاتِ لِلْأَحْكَامِ، وَأَمَّا

بِالنَّظَرِ إِلَى كَوْنِ الوجودِ الْعَيْنِيِّ هُوَ الْمَوْضُوعُ هَذَا بِالْحَقِيقَةِ لِأَصَالَتِهِ، فَالوجودُ نَهَائَةٌ شِدَّةُ
 الوجودِ الْمُلَازِمِ لِقِيَامِهِ بِذَاتِهِ وَاسْتِقْلَالِهِ بِنَفْسِهِ، وَالْإِمْكَانُ قَفْرُهُ فِي نَفْسِهِ وَتَعَلُّقُهُ بِغَيْرِهِ بِحَيْثُ
 لَا يَسْتَقِلُّ عَنْهُ بِذَاتِهِ، كَمَا فِي وجودِ الْمَاهِيَاتِ الْمُسْكَنَةِ، فَهِيَ شَأْنَانِ قَائِمَانِ بِالوجودِ غَيْرِ
 خَارِجَيْنِ عَنْهُ.

درسی چهاردهم (۱۴)

فصل هشتم

در بعضی از احکام ممتنع بالذات

از آنجا که امتناع بالذات عبارت از ضرورت عدم به ملاحظه ذات مفروض شیء می باشد مقابل وجوب بالذات است که عبارت از ضرورت وجود به ملاحظه ذات شیء است که عینیت دارد، طبعاً احکام مقابل احکام وجوب بالذات نیز برای امتناع بالذات جاری می شود. مرحوم صدر المتألهین شیرازی (در باره برخی از احکام ممتنع بالذات و وجوب بالذات) می گوید: «همانطور که عقل قادر نیست حقیقت واجب بالذات را تعقل کند چون او در غایب مجد قرار دارد و عظمت کبریائی اش غیر منتهای است^(۱) همین طور قادر نیست ممتنع بالذات را از این جهت که ممتنع بالذات است تصور کند زیرا ممتنع بالذات در غایب نقص قرار دارد و بطلان محض است و شینیتی ندارد (تا بتواند او را تعقل کند).

همانطور که محقق است که واجب بالذات محال است واجب بالغیر شود (زیرا در این صورت واجب بالذات به غیر نیاز پیدا می کند و این با واجب بالذات بودن آن تناقض دارد) همین

ممتنع بالذات اگر ممتنع بالغیر شود به این معنا است که دیگر ذات ممتنع، اقتضای امتناع را ندارد و این امتناع از غیر و از ناحیه غیر پیدا شده است و این با ممتنع بالذات بودن منافات دارد. همانطور که ممکن نیست برای شیء واحد، دو وجوب بالذات و بالغیر^(۱) باشند.

از اینجا روشن می شود که آنچه از وجوب و امتناع متصف، به بالغیر باشد هر دو از قبیل ممکن بالذات است.

و نیز (روشن می شود که) چیزی که مستلزم ممتنع بالذات است از آن جهت که مستلزم ممتنع بالذات هست ناگزیر ممتنع می باشد گرچه ممکن است شیء مستلزم ممتنع بالذات، جهت دیگر امکانی را داشته باشد ولیکن استلزام برای ممتنع، جزء از جهت (وصف) امتناع (که ممتنع آنرا دارد) نیست.

مثلاً غیرممتنهای بودن ابعاد جسم^(۲)، مستلزم ممتنع بالذاتی می باشد که آن عبارت از اینکه محصور (در عین محصور بودن) غیر محصور باشد و برگشت آن به این است که شیء در حالیکه عین خودش می باشد غیر خودش باشد (و این، ممتنع بالذات و محال می باشد).

پس یکی از این دو (یعنی غیر محصور بودن محصور) محال بالذات است و دیگری (یعنی غیرممتنهای بودن ابعاد جسم) محال بالغیر است (یعنی محال است برای اینکه مستلزم غیرمحصور بودن محصور می باشد) پس در این صورت غیرممتنهای بودن ابعاد جسم لا محاله از قبیل ممکن است البته نه به اعتبار رابطه و علاقه آن با ممتنع بالذات بلکه به اعتبار دیگری (مثل ملاحظه ذات او به تنهایی بدون علتش).

و این درست مثل مستلزم بودن یکی شیء واجب بالذات را می ماند که قبلاً آنرا دانستی زیرا این استلزام، از جهت ماهیت امکانی آن شیء نیست بلکه از جهت وجوبی است

۱- به ج ۴ ص ۲۳ اسفار و طبیقات شفا فن اول مقاله سوم فصل ۷ مراجعه گردد. (شارح)

۲- برای توضیح بیشتر به این دو کتاب مراجعه کنید: اسفار ج ۴ ص ۲۲ - طبیقات شفا فن اول مقاله سوم فصل ۷. (شارح)

که وجود امکانی شیء آنرا دارد (یعنی وجود امکانی شیء اقتضای وجوب آن شیء را دارد و وجوب شیء نیز اقتضای واجب بالذات می نماید).

خلاصه کلام اینکه همانطور که استلزام در وجود بین دو شیء، اقتضای علّیت و معلولیت بین دو شیء متلازم را می کند همین طور استلزام بین دو شیء در عدم امتناع (نیز) خالی از این نیست که بین آندو، علاقه و رابطه ای وجود داشته باشد.

و همانطور که دو واجب مفروض از قبیل متلازمین نیستند بلکه به حسب بخت و اتفاق، دو امر متقارب و مصاحب و همراه هستند همین طور تلازم اصطلاحی، بین دو ممتنع بالذات، برقرار نیست بلکه بین ممتنع بالذات و ممتنع بالغیر تلازم وجود دارد و لا محاله ممتنع بالغیر از قبیل ممکن بالذات خواهد بود چنانکه سابقاً گذشت (مثل غیر متناهی بودن ابعاد جسم که ممکن بالذات است اما به حسب انتساب آن به ممتنع بالذات یعنی غیر محصور بودن محصور، ممتنع بالغیر می گردد).

فرق بین قضیه شرطیه لزومیه و اتفاقیه

با این ملاحظه (که استلزام در وجود بین دو شیء، اقتضای علاقه علّیت و معلولیت بین آن دو شیء را دارد) فرق بین (قضیه شرطیه لزومیه و شرطیه اتفاقیه واضح می گردد.^(۱) زیرا اگر در شرطیه لزومیه، فرض کنیم مقدم (قضیه اولی) وضعاً و رفعاً صادق باشد تالی نیز (قضیه دوم) وضعاً و رفعاً صادق است به جهت علاقه ذاتی که بین مقدم و تالی وجود دارد و در (قضیه)

۱- قضیه شرطیه لزومیه قضیه ای است مرکب از دو قضیه به صورت یک قضیه شرطیه که قضیه اولی را مقدم و قضیه دومی را تالی می نامند و بین آندو ملازمه برقرار است مثل اینکه گفته می شود: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» یعنی «اگر آفتاب طلوع کند روز پدیدار می شود» که بین طلوع آفتاب و پیدایش روز، تلازم وجود دارد و اما در قضیه شرطیه اتفاقیه بین مقدم و تالی ملازمه نیست بلکه از باب اتفاق و تصادف جمع بین دو حکم در یک قضیه شده است مثل این جمله: «إن كان الإنسان ناطقاً فالفرس ضالّ» «اگر انسان ناطق باشد اسب، شیبه کشنده است» که جمع بین آن دو از باب اتفاق و تصادف می باشد. (شارح)

شرطیهٔ اتقاقیه نیز، همین حکم را می‌کنیم اما نه از روی علاقهٔ لزومی و ذاتی که بین مقدم و تالی وجود دارد بلکه از روی موافقت اتفاقی در وجود که بین آندو پدید آمده است.

رفع شبهه

از اینجا بطلان آنچه نزد جدلی‌ها شایع و رایج است واضح و روشن می‌شود. آنچه نزد اینان شایع است این است که در اثناء مناظره هنگامی که مستدل، امر محالی را (مثل خرق آسمان یعنی شکافتن آسمان نزد کسانی که آسمان را یک جسم سخت میدانستند) موجود فرض می‌کند تا بتوسط آن به محال بودن امر دیگری (مثل محال بودن معراج جسمانی نزد کسانی که آنرا محال می‌دانستند) از طریق دلیل و بیان خلف و یا غیر خلف برسد (به این طریق به دلیل خلف استدلال می‌کردند که اگر معراج جسمانی جایز باشد لازم می‌آید که خرق آسمان یعنی شکافته شدن آسمان نیز که امری است عقلاً محال، جایز باشد و چون خرق آسمان جایز نیست و محال می‌باشد پس معراج جسمانی نیز جایز نمی‌باشد؛ جدلی اینگونه پاسخ می‌دهد که: «مفروض تو (مثل خرق آسمان) محال است پس جایز است محال مفروض مستلزم باشد نقیض آنچه که تو ادعای استلزام آنرا می‌کنی زیرا گاهی محال طوری است که از آن محال دیگری لازم می‌آید.

و چه بطلان آن این است که محال مستلزم هیچ محالی نیست بلکه هنگامی مستلزم محال است که برای هر دو محال، وجودی فرض شود بنحوی که بین آندو وجود فرضی، تلقی سببی و مسببی وجود داشته باشد (زیرا استلزام جز در زمینه دو وجود دارای رابطهٔ علی و معلولی نمی‌باشد)^(۱) انتهی.

اشکال

ممتنع بالذات جز آنچه که عقل آنرا فرض می‌کند و خبر از او می‌دهد به اینکه ممتنع

بالذات است نیست پس در این صورت چه معنائی دارد عدم قدرت بر تعقل آن؟

پاسخ

مراد به «ممتنع بالذات» این است که برای آن حقیقت عینی وجود ندارد تا متعلق علم واقع شود حتی آنچه را که ما به عنوان «ممتنع بالذات» فرض کرده و بر آن حکم به ممتنع بالذات می‌کنیم این، بنحو «حمل اولی» حکم به امتناع می‌شود و اما به «حمل شایع» تنها صورت علمیه بوده، موجود ممکن است (به ممتنع بالذات).

این پاسخ، نظیر پاسخی است که در دفع تناقض در این قول ما: «المعدوم المطلق لا يُخْبَرُ عَنْهُ» یعنی «معدوم مطلق مخبر عنه واقع نمی‌شود یعنی «از آن، اخبار صحیح نیست» گفته می‌شود.

وجه تناقض این است که این قول یعنی دلالت بر نفی اخبار از معدوم مطلق به عینه اخبار از معدوم مطلق است.

در دفع این تناقض اینگونه پاسخ داده می‌شود که جایز نبودن اخبار از معدوم مطلق، به حمل شایع است زیرا برای معدوم مطلق شینیتی و تحقیقی نیست تا از آن خبر داده شود و لکن منافاتی با این ندارد اگر بگوییم این، به عینه اخبار از معدوم مطلق است به حمل اولی که موجود ممکن بوده، در ظرف ذهن موجود می‌باشد.

اشکال و پاسخ آن

آنچه که گفته شد که بین «ممتنع بالذات» جز تقارن (وجودی) و مصاحبت اتفافی نیست ممنوع است.

زیرا یک سلسله از معانی که عقل امتناع آنها را بر واجب بالذات ثابت می‌کند از قبیل شریک داشتن و دارای ماهیت و ترکیب بودن و نظائر اینها لازم است که اینها صفاتی باشند که ثبوت آنها بر «واجب الوجود بالذات» محل و ممتنع است (و مسلماً این معانی ممتنع بالذات هستند).

زیرا اگر این معانی ممتنع بالفیر بوده باشند لازم می‌آید که به ملاحظه ذاتشان برای واجب‌الوجود ممکن باشند چنانکه بررسی آن گذشت و بدیهی است که برای ذات باریتمالی صفا ممکن وجود ندارد به دلیلی که بیان شد که واجب‌الوجود بالذات از جمیع جهات واجب‌الوجود می‌باشد.

اشکال

دلایلی که بر نفی صفات محال و ممتنع برای واجب بالذات اقامه شده است بنابر آنچه در اول کتاب اشاره شد همگی آن از قبیل براهین «اِئنی»^(۱) است که از طریق ملازمات عامه بر نفی این صفات از واجب‌الوجود استدلال شده است.

پس برای نتایج این استدلال‌ها که عبارت از امتناع این صفات است (از قبیل شریک‌باری - ترکیب و ماهیت و... از واجب‌الوجود است). نظر به مقدمات آنها، بینشان علاقه ازومی هست و همگی این صفات معلول ماورای خودشان بوده که به واسطه غیر خودشان (که عبارت از مقدمات اثبات آنها می‌باشد) ممتنع می‌باشند (یعنی ممتنع بالفیرند) و حال آنکه در جای خود ثابت شده که این صفات در رابطه با خداوند ممتنع بالذات می‌باشند و این، خلاف مفروض است.

پاسخ

صفات محال و ممتنعی که براهین اِئنی آنها را از واجب بالذات نفی می‌کند برگشت همه آنها به این است که وجوب ذاتی را که عین واجب بالذات است از او سلب می‌کنند پس همه این صفات ممتنع به حسب مصداقی که برای آنها فرض شده (و آن نفی وجوب ذاتی است) یک چیزند گرچه به حسب مفهوم، متکثرند همان گونه که صفات ثبوتیه (مثل قدرت و اراده و تکلم و...) که برای واجب‌الوجود ثابت است به ملاحظه مصداق، عین

۱- برهان «اِئنی» برهانی است که از آثار و لوازم پی به مؤثر ببریم یعنی از معلول پی به علت ببریم. (شارح)

وجود بحث و خالص واجبی است گرچه به لحاظ مفهومی (و به ملاحظه خود صفات و معنای آن‌ها) متکثرند.

پس عدم انفکاک بین این صفات (محال و ممتنع برای ذات باری تعالی در مقام استدلال) و (اتخاذ) سلوک برهانی (واحد) در همه این صفات به لحاظ وحدت آنها به حسب مصداق مفروض است گرچه بحسب مفهوم (این صفات با مقایسه بعضی با برخی دیگر) به صورت تلازم بین آنها در می‌آید همان طور که وضع در صفات ثبوتیه چنین است و از آن اینگونه تعبیر آورده‌اند که صفات ذاتی مثل وجوب ذاتی مثلاً (بر واجب‌الوجود) بالذات بوده و به اقتضای ذاتش می‌باشد (یعنی منشاء آن، تنها ذات است) در حالیکه بین شیء و خودش نه اقتضائی است و نه علیتی، این است معنای آنچه گفته می‌شود که «إِنَّ الدَّلِيلَ عَلَى وَجُوبِ الْحَقِّ الْمُبْدِعِ، إِنَّمَا يَكُونُ بِنَحْوِ مِنَ الْبَيَانِ الشَّيْبَةِ بِالْبِرْهَانِ اللَّغْمِيِّ»^(۱) «دلیل بر وجود حق آفریدگار بنحوی است که شبیه به برهان لغمی می‌باشد»^(۲)

پس امتناع ماهیتی که ما از طریق محال بودن امکان در مورد واجب‌الوجود آنرا بر ذات باری تعالی اثبات کردیم این امتناع ماهیت و امتناع امکان، هر دو برگشت‌شان به این است که محال بودن وجوب ذاتی باری تعالی و بطلان آن، امری باطل و بی‌اساس می‌باشد و عقل به هنگام استحضار این معنی، آنرا به صورت وجوب ذاتی منتزع از عین ذات درآورده عرضه می‌دارد

تذکر لازم:

این نکته نیز قابل ذکر است: همانطور که ملازمه بین دو «ممتنع بالذات» محال است همین‌طور محال است که ممکن، مستلزم ممتنع بالذات باشد^(۳) زیرا اگر (فرض کنیم) تحقق

۱- برهان لغی در منطق و فلسفه برهانی را گویند که از علت پی به معلول می‌برند.

۲- شباهت دلیل وجود مبدع بدلیل لغی از این جهت است که مخلوقات در حقیقت از شئون ذات خداوندی بوده و جلوه‌ او و از صقع ربوبی می‌باشند در این صورت استدلال و اثبات وجود او از طریق وجود مخلوقات، به منزله و شبیه استدلال از علت به معلول می‌باشد (شارح)

۳- این اشکال در اسفار ج ۱ ص ۱۹۱ - ص ۱۹۶ ذکر شده است مراجعه کنید.

ملزوم ممکن، همراه امتناع لازم بالذات، جایز باشد در حالیکه بین آندو ملازمه‌ای فرض شده است لازم می‌آید که ملزوم با عدم لازم محقق بشود (چون لازم را ممتنع، فرض کردیم) و لازمه آن، نفی ملازمه است و این خلاف مفروض است.

اشکال بر مطلب بالا

عدم معلول اول (مثل عقل اول به عقیده فلاسفه که قائل به عقول عشره هستند) ممکن است مستلزم عدم واجب بالذات باشد در حالیکه عدم واجب بالذات ممتنع بالذات است پس جایز است که ممکن مستلزم ممتنع بالذات باشد همانطور که جایز است عکس آن (یعنی ممتنع بالذات مستلزم ممکن باشد) مثل اینکه عدم واجب بالذات مستلزم عدم معلول اول است.

پاسخ

مراد به ممکن، همان ماهیت است که نسبت آن به دو جانب وجود و عدم متساوی است و معلوم است که ماهیت به ملاحظه ذاتش با شیء خارج از ذات (و ذاتیات خود) که به حمل اولی بر ذات خویش و ذاتیاتش ثابت است رابطه‌ای ندارد پس ماهیت معلول اول (که خارج از ذات باری تعالی است) ارتباطی با واجب بالذات ندارد.

آری وجود ماهیت معلول اول با وجود واجب بالذات مرتبط بوده، با وجوب او واجب می‌شود و عدم آن نیز عقلاً با عدم واجب بالذات مربوط بوده، با امتناع او ممتنع می‌شود و هیچ کدام از این دو (وجود ماهیت معلول اول و عدم آن) ممکن به معنای متساوی النسبته به وجود و عدم نیست (زیرا تساوی نسبت بین وجود و عدم، تنها در مورد ماهیات ملاحظه می‌گردند در باب وجودها).

اما اینکه فلاسفه، وجود ممکن را ممکن به شمار آورده‌اند (با گفته بالا تنافی ندارد) زیرا امکان، در اینجا به معنای فقر و تعلّق ذاتی است که وجود ماهیت به وجود علت خود دارد نه به معنای متساوی بودن نسبت ماهیت به وجود و عدم پس در اشکال مزبور مغالطه‌ای واقع شده است به این نحو که امکان وجودی (یعنی امکان در وجود) بجای امکان ماهوی

(یعنی امکان در ماهیت) قرار داده شده است او آن اشکال را در اذهان تولید کرده است.)

خاتمه مرحله چهارم:

(خلاصه کلام در وجوب و امتناع و امکان):

از بحث‌های گذشته واضح شد که:

۱- وجوب و امکان و امتناع کیفیاتی هستند برای نسب در قضایا که هیچ قضیه‌ای از یکی از اینها خالی نیست.

۲- وجوب و امکان دو امر وجودی هستند زیرا قضایای موجهه (قضایایی که جهت، مثل امکان و وجوب و ضرورت در آن وجود داشته باشد) به این ملاحظه که جهت اندو امکان و یا امتناع می‌باشد مطابقت با خارج دارند (آنها) مطابقت تامی.

۳- موجودیت این دو در خارج به وجود موضوعشان می‌باشد نه به وجود جداگانه و مستقل پس این دو از شؤون امر وجودی برای مطلق موجود مثل وحدت و کثرت و حدوث و قدم و سایر معانی فلسفی که از آنها در فلسفه بحث می‌شود محسوب می‌شوند به این معنا که انصاف موجود به این معانی در خارج است (یعنی ظرف انصاف خارج است) و عروض آنها در ذهن (یعنی ظرف عروض از ذهن است). اینگونه معانی را در فلسفه بنام «معقولات ثانوی فلسفی» می‌نامند.

۴- امتناع، یک امر عدمی است (و خصوصیتی را که برای امکان و وجوب ذکر کردیم ندارد).

مطالبی که تا اینجا گفتیم همه به ملاحظه این بود که عقل ماهیات و مفاهیم را به عنوان موضوعات احکام بداند و اما نظر به اینکه وجود عینی به جهت اصیل بودنش نسبت به ماهیت در حقیقت موضوع احکام می‌باشد در این صورت وجوب، نهایت شدت وجود است که ملازم با قیام وجود بذاته و استقلال او بنفسه می‌باشد.

و امکان (به معنای) فقر، وجود فی نفسه و تعلقش به غیر است بنحوی که ملاحظه ذاتش مستقل از غیر نیست، همانطور که در وجود ماهیات ممکن، چنین است پس وجوب و امکان از شؤون وجود بوده، قائم به آن هستند بدون اینکه از آن خارج باشند.

خلاصه درس چهاردهم:

چند مطلب زیر در این درس بررسی می‌شود:

- ۱- امتناع بالذات چیست؟
- ۲- عقل قادر نیست حقیقت ممتنع بالذات را تعقل کند هم چنانکه قادر نیست حقیقت واجب بالذات را تصور نماید.
- ۳- ممتنع بالذات محال است ممتنع بالغیر شود همانطور که واجب بالذات محال است واجب بالغیر شود.
- ۴- برای شیء واحد محال است دو ممتنع بالذات و دو ممتنع بالغیر همانطور که محال است برای امر واحدی دو وجوب بالذات و دو ممتنع بالغیر.
- ۵- همانطور که استلزام در وجود بین دو شیء، اقتضای علاقه علّیت و معلولیت بین دو شیء، تلازم را می‌کند همین‌طور استلزام بین دو شیء در عدم و امتناع نیز خالی از این نیست که بین آن دو، علاقه و رابطه‌ای وجود داشته باشد.
- ۶- تلازم اصطلاحی بین دو امر ممتنع بالذات برقرار نیست همانطور که بین دو واجب مفروض، تلازم اصطلاحی برقرار نیست بلکه بین ممتنع بالذات و ممتنع بالغیر تلازم، وجود دارد و ناگزیر ممتنع بالغیر، از قبیل ممکن بالذات خواهد بود.
- ۷- بیان فرق بین قضیه شرطیه لزومیه و اتفاقیه و رفع شبهه‌ای که نزد جدلی‌ها شایع واریج است.
- ۸- بر این مسأله که گفته شد که ممتنع بالذات قابل تعقل نیست اشکالی وارد شده و پاسخ از آن داده شده است.
- ۹- محال است که ممکن، مستلزم ممتنع بالذات باشد همانطور که ملازمه بین دو ممتنع بالذات محال است دلیل آن در متن درس ذکر و اشکالی نیز بر آن وارد و از آن نیز پاسخ داده شده است و تفصیل همه مطالب بالا در متن درس بیان گردیده، مراجعه نمایند.

پرسشها:

- ۱- ممتنع بالذات چیست؟ و چرا قابل تعقی نیست؟
- ۲- قضیه شرطیه لزومیه و قضیه شرطیه اتقاقیه را تعریف و فرق بین آنها را نیز ذکر کنید.
- ۳- بر این مسأله که ممتنع بالذات قابل تعقل نیست اشکالی وارد شده، آنرا ذکر و پاسخ آنرا بیان نمایید.
- ۴- آیا ممکن می‌تواند مستلزم ممتنع بالذات باشد یا نه در هر صورت چرا؟
- ۵- وجوب و امکان دو امر وجودی هستند علت آنرا بیان کنید.

الْمَرْحَلَةُ الْخَامِسَةُ

فِي الْمَاهِيَّةِ وَأَحْكَامِهَا

وَفِيهَا سَبْعَةُ فُصُولٍ:

الدَّرْسُ الْخَامِسُ عَشَرَ

(١٥)

الفصل الأول

فِي أَنَّ الْمَاهِيَّةَ فِي حَدِّ ذَاتِهَا لَا مَوْجُودَةٌ وَلَا لَا مَوْجُودَةٌ

الْمَاهِيَّةُ، وَهِيَ مَا يُقَالُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ، لَمَّا كَانَتْ مِنْ حَيْثُ هِيَ وَبِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهَا فِي حَدِّ ذَاتِهَا، لَا تَأْتِي أَنْ تَتَّصِفَ بِأَنَّهَا مَوْجُودَةٌ أَوْ مَعْدُومَةٌ - كَانَتْ فِي حَدِّ ذَاتِهَا لَا مَوْجُودَةٌ وَلَا لَا مَوْجُودَةٌ، بِمَعْنَى أَنَّ الْمَوْجُودَ وَاللَّا مَوْجُودَ لَيْسَ شَيْءٌ مِنْهَا مَأْخُودًا فِي حَدِّ ذَاتِهَا بِأَنْ يَكُونَ عَيْنَهَا أَوْ جُزْءُهَا وَإِنْ كَانَتْ لَا تَخْلُو عَنْ الْإِتِّصَافِ بِأَحَدِهَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ بِتَحَوُّ الْإِتِّصَافِ بِصِفَةٍ خَارِجَةٍ عَنِ الذَّاتِ، وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى: الْمَاهِيَّةُ بِحَسَبِ الْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ لَيْسَتْ بِمَوْجُودَةٍ وَلَا لَا مَوْجُودَةٍ وَإِنْ كَانَتْ بِحَسَبِ الْحَمْلِ الشَّائِعِ إِمَّا مَوْجُودَةٌ وَإِمَّا مَوْجُودَةٌ.

وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِمْ: إِنَّ ارْتِفَاعَ الوجودِ وَالْعَدَمِ عَنِ الْمَاهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ مِنْ ارْتِفَاعِ النِّقِصَيْنِ عَنِ الْمَرْتَبَةِ، وَلَيْسَ ذَلِكَ بِمُسْتَحِيلٍ، وَإِنَّمَا الْمُسْتَحِيلُ ارْتِفَاعُهَا عَنِ الْوَاقِعِ مُطْلَقًا وَبِجَمِيعِ مَرَاتِبِهِ يَعْنُونَ بِهِ أَنَّ نَقِضَ الوجودِ الْمَأْخُودُ فِي حِدِّ الذَّاتِ لَيْسَ هُوَ الْعَدَمُ الْمَأْخُودُ فِي حِدِّ الذَّاتِ، بَلْ عَدَمُ الوجودِ الْمَأْخُودُ فِي حِدِّ الذَّاتِ بِأَنْ يَكُونَ حَدُّ الذَّاتِ وَهُوَ الْمَرْتَبَةُ قَبْدًا لِلوجودِ لَا لِلْعَدَمِ، إِمَّا رَفَعُ الْمُقَيَّدِ دُونَ الرُّفْعِ الْمُقَيَّدِ.

وَلِذَا قَالُوا: إِذَا سُئِلَ عَنِ الْمَاهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ بِطَرَفِ النِّقِصَيْنِ كَانَ مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ يُجَابَ بِسَلْبِ الطَّرَفَيْنِ مَعَ تَقْدِيمِ السَّلْبِ عَلَى الْحَيْثِيَّةِ حَتَّى يَفِيدَ سَلْبُ الْمُقَيَّدِ دُونَ السَّلْبِ

الْمَقْبَدِ. فَلَا سَبِيلَ: هِيَ الْمَاهِيَةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ مَوْجُودَةٌ أَوْ لَيْسَتْ بِمَوْجُودَةٍ؟ فَأَلْجَأُوا: لَيْسَتْ الْمَاهِيَةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ بِمَوْجُودَةٍ وَلَا لَا مَوْجُودَةٍ. يُفِيدُ أَنَّ شَيْئاً مِنَ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ غَيْرُ مَا خُذَ فِي حَدِّ ذَاتِ الْمَاهِيَةِ.

وَنَظِيرُ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ فِي خُرُوجِهَا عَنِ الْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ سَائِرُ الْمَعَانِي الْمُتَقَابِلَةِ الَّتِي فِي قُوَّةِ التَّقْيِضِ حَقٌّ مَا عَدَّوهُ مِنْ لَوَازِمِ الْمَاهِيَاتِ فَلَيْسَتْ الْمَاهِيَةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ لَا وَاحِدَةً وَلَا كَثِيرَةً وَلَا كَلْبَةً وَلَا جُرْبَتَةً وَلَا غَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْمُتَقَابِلَاتِ وَلَيْسَتْ الْأَرْبَعَةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ زَوْجاً وَلَا فَرْداً.

الفصل الثاني

في اعتبارات الماهية

لِلْمَاهِيَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا يُقَارَنُهَا مِنَ الْخُصُوصِيَّاتِ إِعْتِبَارَاتٌ ثَلَاثٌ وَهِيَ: أَخْذُهَا بِشَرْطِ شَيْءٍ، وَأَخْذُهَا بِشَرْطِ لَا، وَأَخْذُهَا لِابْتِشَارِهَا. وَالْقِسْمَةُ حَاصِرَةٌ.
أَمَّا الْأَوَّلُ فَإِنَّ تَوَخُّدَ الْمَاهِيَةِ بِمَا هِيَ مُقَارِنَةٌ لِمَا يُلْحَقُ بِهَا مِنَ الْخُصُوصِيَّاتِ فَتَصَدِّقُ عَلَى الْجَمْعِ، كَأَخْذِ مَاهِيَةِ الْإِنْسَانِ بِشَرْطِ كَوْنِهَا مَعَ خُصُوصِيَّاتٍ زِيدَ فَتَصَدِّقُ عَلَيْهِ.
وَأَمَّا الثَّانِي فَإِنَّ تَوَخُّدَ وَحْدَهَا، وَهَذَا عَلَى وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا أَنَّ يَقْصُرَ النَّظَرُ فِي ذَاتِهَا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا عِدَاهَا، وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِشَرْطِ لَا فِي مَبَاحِثِ الْمَاهِيَةِ. وَالْآخَرُ أَنَّ تَوَخُّدَ وَحْدَهَا بِحَيْثُ لَوْ قَارَنَهَا أَيْ مُقَارِنٌ مَقْرُوضٍ كَانَ زَائِدًا عَلَيْهَا غَيْرَ دَاخِلٍ فِيهَا فَتَكُونُ مَوْضُوعَةً لِلْمُقَارِنِ الْمَقْرُوضِ غَيْرَ مَحْمُولَةٍ عَلَيْهِ.
وَأَمَّا الثَّالِثُ فَإِنَّ لَا يَشْتَرِطُ مَعَهَا شَيْءٌ مِنَ الْمُقَارِنَةِ وَالْأَلَا مُقَارِنَةٌ بَلْ تَوَخُّدٌ مُطْلَقٌ مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدٍ بِشَيْءٍ أَوْ إِثْبَاتٍ.

وَتُسَمَّى الْمَاهِيَةُ بِشَرْطِ شَيْءٍ مَخْلُوطَةً، وَبَشَرْطِ لَا مُجَرَّدَةً، وَالْأَلَا بِشَرْطِ مُطْلَقَةً.
وَالْمَقْسَمُ لِلْأَقْسَامِ الثَّلَاثِ الْمَاهِيَةِ، وَهِيَ الْكُلِّيُّ الطَّبِيعِيُّ وَتُسَمَّى الْأَلَا بِشَرْطِ الْمَقْسَمِ، وَهِيَ مَوْجُودَةٌ فِي الْخَارِجِ لَوْ جُودَ بَعْضُ أَقْسَامِهَا فِيهِ كَالْمَخْلُوطَةِ.
وَالْمَوْجُودُ مِنَ الْكُلِّيِّ فِي كُلِّ فَرْدٍ غَيْرِ الْمَوْجُودِ مِنْهُ فَرْدٌ آخَرُ بِالْعَدَدِ، وَلَوْ كَانَ الْمَوْجُودُ مِنْهُ فِي الْأَفْرَادِ الْخَارِجَةِ وَاحِدًا بِالْعَدَدِ كَانَ الْوَاحِدُ كَثِيرًا بَعِيْنَهُ وَهُوَ مُحَالٌ، وَكَانَ الْوَاحِدُ مُتَصِفًا بِصِفَاتٍ مُتَقَابِلَةٍ وَهُوَ مُحَالٌ. وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِمْ: إِنَّ نِسْبَةَ الْمَاهِيَةِ إِلَى أَفْرَادِهَا كَنِسْبَةِ الْآبَاءِ الْكَثِيرِينَ إِلَى أَوْلَادِهِمْ، لَا كَنِسْبَةِ الْآبِ الْوَاحِدِ إِلَى أَوْلَادِهِ الْكَثِيرِينَ. فَالْمَاهِيَةُ كَثِيرَةٌ فِي الْخَارِجِ بِكَثْرَةِ أَفْرَادِهَا، نَعَمْ هِيَ يَوْصَفُ الْكُلِّيَّةِ وَالْإِشْتِرَاكِ وَاحِدَةٌ مَوْجُودَةٌ فِي الذَّهْنِ كَمَا سَيَأْتِي.

الفصل الثالث

فی الکلی والجزئی

لَارِيبَ أَنَّ الْمَاهِيَةَ الْكَثِيرَةَ الْأَفْرَادَ تَصَدِّقُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِهَا وَتَحْمِلُ عَلَيْهِ. بِمَعْنَى أَنَّ الْمَاهِيَةَ الَّتِي فِي الذَّهْنِ كَلْبًا وَرَدَّ فِيهِ قَرْدٌ مِنْ أَفْرَادِهَا وَعَرَضَ عَلَيْهَا اتَّحَدَتْ مَعَهُ وَكَانَتْ هِيَ هُوَ. وَهَذِهِ الْحَاصَةُ هِيَ الْمُسَاءَةُ بِالْكَلِّيَّةِ وَهِيَ الْمُرَادُ بِاشْتِرَاكِ الْأَفْرَادِ فِي الْمَاهِيَةِ. فَالْعَقْلُ لَا يَمْتَنِعُ مِنْ تَحْوِيزِ صَدَقِ الْمَاهِيَةِ عَلَى كَثِيرِينَ بِالنَّظَرِ إِلَى نَفْسِهَا، سَوَاءً كَانَتْ ذَاتَ أَفْرَادٍ كَثِيرِينَ فِي الْخَارِجِ أَمْ لَا.

فَالْكَلِّيَّةُ خَاصَّةٌ ذَهْنِيَّةٌ تَعَرَّضُ الْمَاهِيَةُ فِي الذَّهْنِ، إِذَا الْوُجُودَ الْخَارِجِيَّ الْعَيْنِيَّ مُسَاوِيًا لِلشَّخْصِيَّةِ، مَانِعٌ عَنِ الْإِشْتِرَاكِ. فَالْكَلِّيَّةُ مِنْ لَوَازِمِ الْوُجُودِ الذَّهْنِيِّ لِلْمَاهِيَةِ كَمَا أَنَّ الْجَزْئِيَّةَ وَالشَّخْصِيَّةَ مِنْ لَوَازِمِ الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ.

فَمَا قِيلَ: «أَنَّ الْكَلِّيَّةَ وَالْجَزْئِيَّةَ فِي مَحْمَرِ الْإِدْرَاكِ بِمَعْنَى أَنَّ الْحِسَّ لِقُوَّةِ إِدْرَاكِهِ يَنْتَالُ الشَّيْءَ نَيْلًا كَامِلًا بِحَيْثُ يَمْتَنِعُ عَنْهُ سِوَاهُ مُطْلَقًا وَيَتَشَخَّصُ، وَالْعَقْلُ لضعْفِ إِدْرَاكِهِ يَنْتَالُهُ نَيْلًا هَيَّأً يَتَرَدَّدُ مَا نَالَهُ بَيْنَ أُمُورٍ وَيَقِلُّ الْإِنْطِبَاقُ عَلَى كَثِيرِينَ. كَالشَّيْءِ الْمُرْتَبِعِ مِنَ بَعِيدٍ بِحَيْثُ لَا يَتَمَيَّزُ كُلُّ الْقَبْرِ فَيَتَرَدَّدُ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ، مَثَلًا هُوَ زَيْدٌ أَوْ عَمْرُوٌّ أَوْ خَشْبَةٌ مَنْصُوبَةٌ أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ وَلَيْسَ إِلَّا وَاحِدًا مِنَ الْمُحْتَمَلَاتِ، وَكَالذَّرِّهِمِ الْمَسْحُوحِ الْمُرَدَّدِ بَيْنَ الدَّرَاهِمِ الْمُخْتَلِفَةِ وَلَيْسَ إِلَّا وَاحِدًا مِنْهَا».

فَاسْتَدْرَكَ: إِذَا لَوْ كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ لَمْ يَكُنْ مِصْدَاقُ الْمَاهِيَةِ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَّا وَاحِدًا مِنْ الْأَفْرَادِ وَلَكِنَّ الْقَضَايَا الْكَلِّيَّةَ كُلُّهَا مُمَكِّنَةٌ فَلِلْعَلَّةِ، وَكُلُّ أَرْبَعَةٍ زَوْجٍ، وَكُلُّ كَثِيرٍ فَبَاطِلٌ

مَوْلُفٌ مِنْ أَحَادٍ، وَالضَّرُورَةُ تَدْفَعُهُ. فَالْحَقُّ أَنَّ الْكُلِّيَّةَ وَالْجُزْئِيَّةَ لَازِمَانِ لَوْجُودِ الْمَاهِيَاتِ. فَالْكُلِّيَّةُ لَوْجُودِهَا الذَّهْنِيَّ وَالْجُزْئِيَّةُ لَوْجُودِهَا الْخَارِجِيَّ.

وَكَذَا مَا قِيلَ: «إِنَّ الْمَاهِيَّةَ الْمَوْجُودَةَ فِي الذَّهْنِ جُزْئِيَّةٌ شَخْصِيَّةٌ، كَالْمَاهِيَّةِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْخَارِجِ فَإِنَّهَا مَوْجُودَةٌ فِي ذَهْنٍ خَاصٍ قَائِمَةٌ بِنَفْسٍ جُزْئِيَّةٍ. فَالْمَاهِيَّةُ الْإِنْسَانِيَّةُ الْمَوْجُودَةُ فِي ذَهْنٍ زَيْدٍ مِثْلًا غَيْرُ الْمَاهِيَّةِ الْإِنْسَانِيَّةِ الْمَوْجُودَةِ فِي ذَهْنٍ عَمْرٍ، وَ الْمَوْجُودَةُ مِنْهَا فِي ذَهْنٍ زَيْدٍ الْيَوْمَ غَيْرُ الْمَوْجُودَةِ فِي ذَهْنِهِ بِالْأَمْسِ. وَهَكَذَا».

فَاسْدُ، فَإِنَّ الْمَاهِيَّةَ الْمَقُولَةَ مِنَ الْحَيَثِيَّةِ الْمَذْكُورَةِ - أَعْنَى كَوْنِهَا قَائِمَةً بِنَفْسٍ جُزْئِيَّةٍ نَاعِيَّةٍ لَهَا - وَكَذَا كَوْنُهَا كَيْفِيَّةً مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَكَمَا لَهَا - هِيَ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْخَارِجِيَّةِ الْخَارِجَةِ مِنْ مَجْتَمَعِنَا وَكَلَامُنَا فِي الْمَاهِيَّةِ بِوُجُودِهَا الذَّهْنِيَّ الَّذِي لَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا فِيهِ آثَارُهَا الْخَارِجِيَّةُ، وَهِيَ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ لَا تَأْتِي الصَّدَقُ عَلَى كَثِيرِينَ.

ثُمَّ إِنَّ الْأَشْيَاءَ الْمَشْتَرَكَةَ فِي مَعْنَى كُلِّ يَتَمَيَّزُ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ بِأَحَدِ أُمُورٍ ثَلَاثَةٍ، فَإِنَّهَا إِنْ اشْتَرَكَتْ فِي عَرَضِيٍّ خَارِجٍ مِنَ الذَّاتِ فَقَطْ تَمَيَّزَتْ بِتَمَامِ الذَّاتِ كَالنَّوْعَيْنِ مِنَ مَقُولَتَيْنِ مِنَ الْمَقُولَاتِ الْعَرَضِيَّةِ الْمَشْتَرَكَيْنِ فِي الْعَرَضِيَّةِ. وَإِنْ اشْتَرَكَتْ فِي ذَاتِيٍّ فَإِنْ كَانَ فِي بَعْضِ الذَّاتِ، وَلَا مَحَالَةَ هُوَ الْجَنَسُ، تَمَيَّزَتْ بِبَعْضٍ آخَرَ وَهُوَ الْفَصْلُ كَالْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ الْمَشْتَرَكَيْنِ فِي الْحَيَوَانِيَّةِ الْمُتَمَيَّزَيْنِ بِالنَّطْقِ وَالضَّحِيلِ، وَإِنْ كَانَ فِي تَمَامِ الذَّاتِ تَمَيَّزَتْ بِعَرَضِيٍّ مُفَارِقٍ، إِذْ لَوْ كَانَ لَازِمًا لَمْ يَحِلَّ عَنْهُ فَرْدٌ، فَلَازِمُ النَّوْعِ لَازِمٌ لِجَمِيعِ أَفْرَادِهِ.

وَزَادَ بَعْضُهُمْ عَلَى هَذِهِ الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ قِسْمًا رَابِعًا وَهُوَ التَّمَيُّزُ بِالنِّقَاصِ وَ النِّقْصِ وَ الشَّدَّةِ وَ الضَّعْفِ فِي نَفْسِ الطَّبِيعَةِ الْمَشْتَرَكَةِ وَهُوَ التَّشْكِيكُ. وَالْحَقُّ أَنَّ الْمَاهِيَّةَ بِمَا أَتَاهَا لَا تَقْبَلُ التَّشْكِيكَ وَ إِنَّمَا التَّشْكِيكُ فِي الْوُجُودِ.

هَذَا كُلُّهُ فِي الْكُلِّيَّةِ وَأَنَّهَا خَاصَّةٌ ذَهْنِيَّةٌ لِلْمَاهِيَّةِ. وَأَمَّا الْجُزْئِيَّةُ وَهِيَ امْتِنَاعُ الشَّرَكَةِ فِي الشَّيْءِ، وَ تَسْمَى الشَّخْصِيَّةَ، فَالْحَقُّ أَنَّهَا بِالْوُجُودِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْفَارَابِيُّ رَدًّا وَ تَبَعَهُ صَدْرُ الْمُتَاهِينِ زَهْدَةً، قَالَ فِي الْأَسْفَارِ:

«وَالْحَقُّ أَنَّ تَشْخِصَ الشَّيْءِ بِمَعْنَى كَوْنِهِ مُتَمَيِّزًا فِيهِ بِمَحْسَبِ نَفْسٍ تَصَوُّرِهِ إِنَّمَا يَكُونُ بِأَمْرِ زَائِدٍ عَلَى الْمَاهِيَّةِ مَنَاعٍ بِمَحْسَبِ ذَاتِهِ مِنْ تَصَوُّرِ الْإِشْتِرَاكِ فِيهِ. فَالْمَشْخِصُ لِلشَّيْءِ

جمعاً ما بہ بصیرٌ مجتمع الاشتراك فيه لا يكون بالحقیقة إلا نفس وجود ذلك الشيء، كما ذهب إليه المعلم الثاني، فإن كل وجود متشخص بنفس ذاته، وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء، فالعقل لا يأتى عن تجويز الاشتراك فيه وإن ضم إليه ألف مخصص، فإن الامتياز في الواقع غير التشخص، إذاً الأول للشيء، بالقياس إلى المشاركات في أمر عام، والثاني باعتباره في نفسه حتى أنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى تميز زائد مع أن له تشخصاً في نفسه، ولا يبعد أن يكون القبر يوجب للشيء استعداد التشخص، فإن النوع المادى المنتشر ما لم تكن المادة متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدء الأعلى، انتهى (ج ۲، ص ۱۰)

وَيَحِينَ بِهٖ اَوَّلًا اَنَّ الْاَعْرَاضَ الْمُشَخَّصَةَ الَّتِیْ اُسْنَدُوا التَّشْخِیصَ اِلَیْهَا - وَهِيَ عَامَّةُ الْاَعْرَاضِ کَمَا هُوَ ظَاهِرٌ کَلَامَ بَعْضِهِمْ، وَخُصُوصُ الْوَضْعِ وَمَتِّیْ وَایْنِ کَمَا صَرَّحَ بِهٖ بَعْضُ اَخَرٍ، وَخُصُوصُ الزَّمَانِ کَمَا قَالَ بِهٖ اٰخَرُونَ، وَکَذَا مَا قِیلَ: اِنَّهٗ الْمَادَّةُ - اَمَّا زَاتُ التَّشْخِیصِ وَ مِنْ لَوَازِمِهِ.

وَلَا یَآئِیَ اَنْ قَوْلَ بَعْضِهِمْ: - اِنَّ الْمُشَخَّصَ لِلْشَیْءِ هُوَ فَاعِلَةُ الْقَرِیْبِ الْمُفِیضِ لَوْجُودِهِ، وَ کَذَا قَوْلَ بَعْضِهِمْ: اِنَّ الْمُشَخَّصَ هُوَ فَاعِلُ الْکُلِّ وَ هُوَ الْوَاجِبُ تَعَالٰی الْفِیاضُ لِكُلِّ وُجُودٍ، وَ کَذَا قَوْلَ بَعْضِهِمْ، اِنَّ تَشَخُّصَ الْعَرَضِ بِمَوْضُوعِهِ - لَا یَحْتَاجُ عَنْ اِسْتِقَامَةِ غَیْرِ اَنَّهُ مِنْ الْاِسْنَادِ اِلَى السَّبَبِ الْبَعِیدِ، وَ السَّبَبُ الْقَرِیْبُ الَّذِی یَسْتَنْدِ اِلَیْهِ التَّشَخُّصُ هُوَ نَفْسُ وُجُودِ الشَّیْءِ، اِذَا الْوُجُودُ الْعِیْنُ لِلْشَیْءِ، بِمَا هُوَ وُجُودٌ عِیْنٌ یَتَمَتَّعُ وَقُوعُ الشَّرْکَةِ فِیْهِ، فَهُوَ التَّشَخُّصُ بِذَاتِهِ وَ الْمَاهِیَّةُ مُتَخَصِّصَةً بِهٖ، وَ لِلْفَاعِلِ اَوْ الْمَوْضُوعِ دَخْلٌ فِی التَّشَخُّصِ مِنْ جِهَةِ اَنَّهُمَا مِنْ عِلَالِ الْوُجُودِ، لَکِنْ اَقْرَبُ الْاَسْبَابِ هُوَ وُجُودُ نَفْسِ الشَّیْءِ، کَمَا عَرَفْتَ.

وَلَا یَآئِیَ اَنْ جَزِئِیَّةُ الْمَعْلُومِ الْمَحْسُوسِ لَیْسَ مِنْ قِبَلِ نَفْسِهِ بِمَا اَنَّهُ مَفْهُومٌ ذَهْنِیٌّ، بَلْ مِنْ قِبَلِ الْاِتِّصَالِ الْحِسِّیِّ بِالْخَارِجِ وَ عِلْمِ الْاِنْسَانِ بِاَنَّهُ نَوْعٌ تَأَثَّرَ لَهُ مِنَ الْعَیْنِ الْخَارِجِیِّ، وَ کَذَا جَزِئِیَّةُ الصُّورَةِ الْخِیَالِیَّةِ مِنْ قِبَلِ الْاِتِّصَالِ بِالْحِسِّ، کَمَا اِذَا احْضَرَ صُورَةَ خِیَالِیَّةٍ مَخْزُونَةً عِنْدَهُ مِنْ جِهَةِ الْحِسِّ اَوْ رَكَّبَ تَمَّامًا عِنْدَهُ مِنَ الصُّورِ الْحِسِّیَّةِ الْمَخْزُونَةِ صُورَةَ فَرْدٍ خِیَالِیٍّ، فَانْهَمَ.

درس پانزدهم

(۱۵)

فصل اول

ماهیت در مرحله ذات خویش نه موجود است و نه معدوم

ماهیت عبارت است از آنچه در جواب (سؤال به) «ماهو» واقع می‌شود و ماهیت به ملاحظه حیثیت ذاتش و نظر بذاتش (و فی حد ذاتها) ابا از این ندارد که متصف شود به اینکه موجود است یا معدوم. ماهیتی که نظر بذاتش چنین حالتی دارد در حد ذات خویش نه موجود است و نه لا موجود به این معنا که موجود و لا موجود هیچ کدام در حد ذات ماهیت مأخوذ نیست به اینکه عین ماهیت باشد یا جزء آن، گو اینکه ماهیت در نفس الامر خالی از اتصاف به یکی از این دو (وجود یا عدم) نیست مثل اتصاف ماهیت به صفتی خارج از ذات خویش و به عبارت دیگر، ماهیت به حسب حمل اولی نه موجود است و نه معدوم گرچه به حسب حمل شایع یا موجود است یا لا موجود.

این است مراد کسانی که گفته‌اند که: لارتفاع وجود و عدم از ماهیت به ملاحظه ذاتش (من حیث هی) از قبیل ارتفاع نقیضین از مرتبه (و حد ذات) است.

و این (نوع ارتفاع نقیضین) محال است بلکه محال، ارتفاع وجود و عدم از واقع مطلقاً یعنی از جمیع مراتب واقع است.

مقصودشان این است که مراد از نقیض وجودی که آن وجود در حد ذات مأخوذ است

(آنجا که گفته می‌شود ماهیت در حد ذات خود نه موجود است و نه معدوم) عدمی نیست (که آن عدم) در حد ذات مأخوذ است بلکه مراد از آن، عدم وجودی است که در حد ذات مأخوذ است به این معنا که حد ذات که همان مرتبه (ذات) است قید است برای وجود نه برای عدم (تا از قبیل ارتفاع نقیضین باشد) یعنی رفع مقید است نه رفعی که مقید است.

و لذا گفته‌اند: هنگامی که از «ماهیت من حیث هی» به دو طرف نقیضین سؤال شود واجب است به سلب طرفین پاسخ داده شود با جلو انداختن سلب (نفی) بر حیثیت (من حیث هی) تا سلب مقید (و رفع آن) را فایده بدهد نه سلبی که مقید است.

پس هنگامی که سؤال شود آیا «ماهیت من حیث هی» موجود است یا موجود نیست؟ جواب این است که نیست «ماهیت من حیث هی» موجود و نه لا موجود تا فایده بدهد به اینکه هیچ یک از وجود و عدم در حد ذات ماهیت مأخوذ نیست.

نظیر وجود و عدم در خروج آن دو از «ماهیت من حیث هی» (به ملاحظه ذاتش) سایر معانی متقابلی است که در حد نقیضین و قوه آن است تا آنجا که این معانی متقابل را از لوازم ماهیات شمرده‌اند...

پس «ماهیت من حیث هی» (یعنی ماهیت بملاحظه ذاتش نه واحد است و نه کثیر و نه کلی و نه جزئی و نه غیر اینها از امور متقابل (که از لوازم ماهیت بشمار می‌روند) و (از این رو) عدد چهار (اربعه) «من حیث هی» (یعنی بملاحظه ذاتش) نه زوج است و نه فرد.

فصل دوم

در اعتبارات ماهیت

برای ماهیت در مقام تحقق نسبت به خصوصیات که مقارن آن هستند (از قبیل خصوصیات جسمی و زمانی و مکانی و غیر آنها) اعتبارات سه‌گانه‌ای وجود دارد:

۱- اعتبار ماهیت به شرط شیء.

۲- اعتبار ماهیت به شرط لا.

۳- اعتبار ماهیت لا بشرط.

ماهیت بحکم عقل منحصر در این سه قسم است:

اما اعتبار اول: (بشرط شیء) این است که ماهیت با خصوصیات که مقارن با ماهیت بوده ملحق به آن است ملاحظه شود بطوریکه ماهیت بر مجموع آن، صادق بیاید مثل اینکه ماهیت انسان را اخذ بکنیم به شرط اینکه آن ماهیت با خصوصیات (مثلاً) زید، همراه باشد تا در نتیجه بر زید صادق بیاید.

و اما اعتبار دوم: (بشرط لا) این است که ماهیت به تنهایی مورد ملاحظه باشد و این بر دو وجه ممکن است مورد لحاظ واقع شود:

وجه اول: اینکه نظر، منحصر در ذات ماهیت شود با قطع نظر از ما عداى ماهیت و این است مراد از اعتبار بشرط لا در مباحث ماهیات (یعنی جز ماهیت چیزی از خصوصیات آن مورد نظر و ملاحظه نباشد).

وجه دوم: اینکه ماهیت به تنهایی مورد ملاحظه قرار گیرد بنحوی که اگر هر چیزی را

که مقارن با ماهیت فرض کنی زاید بر ماهیت بوده، داخل در ذات ماهیت نیست پس ماهیت، موضوع شیء مقارن مفروض بوده، حمل بر آن نمی‌شود.

أَمَّا اعْتِبَارُ سَوِّمٍ (اعتبار لا بشرط) این است که با ماهیت نه «مقارنت» و نه «عدم مقارنت» هیچ کدام شرط نمی‌شود بلکه ماهیت پنحو مطلق بدون تقیید به نفی یا اثبات، مورد ملاحظه واقع می‌شود. (در اصطلاح فلاسفه) ماهیت بشرط شیء، هر «مخلوط» و بشرط لا، «معجزده» و لا بشرط «مطلقه» نامیده می‌شود.

مقسم این اقسام سه‌گانه، ماهیت است و ماهیت، کلی طبیعی بوده «لا بشرط مقسمی» نامیده می‌شود.

کلی طبیعی در خارج موجود است به جهت وجود برخی از اقسام کلی طبیعی در خارج مثل ماهیت «بشرط شیء» یعنی «مخلوط».

آنچه از کلی طبیعی در هر فردی موجود می‌شود بعد دو شمارش غیر از آن فردی است از کلی طبیعی که در فرد دیگر موجود می‌گردد.

کلی طبیعی در خارج، واحد عددی نیست زیرا اگر موجود از آن در افراد خارجی واحد باعدد باشد لازم می‌آید که واحد به عینه کثیر باشد و این محال است و لیز واحد، متصف به صفات متقابل گردد و این نیز محال است.

و این است معنای قول فلاسفه: «إِنَّ الْمَاهِيَةَ إِلَى أَفْرَادِهَا كِنَسْبَةِ آبَاءِ الْكَثِيرِينَ إِلَى أَوْلَادِهِمْ لَا كِنَسْبَةِ آبَاءِ الْوَاحِدِ إِلَى أَوْلَادِهِ الْكَثِيرِينَ» «نسبت ماهیت به افراد خود مثل نسبت آباء کثیر به اولادشان می‌باشد نه مثل نسبت یک پدر به اولاد کثیر» پس ماهیت در خرج با کثرت افراد خویش متکثر است؛ آری ماهیت به وصف کلیت و اشتراک بین افراد کثیر، واحد بوده، تنها در ذهن موجود می‌باشد چنانکه بزودی تفصیل آن می‌آید.

فصل سوم

در کلی و جزئی

شکی نیست که ماهیتی در مقام تحقق که افراد کثیر دارد بر هر یک از افراد خویش صادق بوده، حمل بر آنها می‌شود به معنای اینکه ماهیتی که در ذهن است هر موقع که فردی از افراد آن در ذهن وارد شده و ماهیت بر آن فرد عارض شود ماهیت با آن فرد متحد شده و این، ماهیت آن فرد می‌باشد (یعنی اتحاد مصداقی بین آن دو در ذهن برقرار می‌شود) این خاصیت (موجود در ماهیت) بنام «کلیت» نامیده می‌شود و مراد از آن، اشتراک افراد در ماهیت است.

پس عقل صدق ماهیت بر کثیرین را نظر به خود ماهیت و نفس آن تجویز می‌کند و آنرا ممتنع نمی‌داند خواه اینکه ماهیت در خارج دارای افراد کثیر باشد یا نه؟ پس کلیت، خاضه (و صفت) ذهنی است که در ذهن بر ماهیت عارض می‌شود زیرا وجود خارجی عینی، مساوی و مساوق با تشخص بوده، مانع از اشتراک است پس کلیت از لوازم وجود ذهنی برای ماهیت است همانطور که جزئیت و تشخص از لوازم وجود خارجی است.

(دو اشکال بر این مطلب بالا وارد کرده‌اند که هر دو باطل و بی‌اساس است).

اشکال اول

«کلیت» و «جزئیت» در نحوه ادراک است (و نحوه ادراک یا حس است یا عقل) به

این معنی که حس به جهت شدت ادراکش، شیء را بطور کامل از غیر آن شیء تمیز می‌دهد و مشخص می‌سازد (و در نتیجه شیء جز معین و مشخص نیست و بر یک فرد تنها صدق می‌کند و مثل نورافکن قوی اشیاء را کاملاً روشن می‌سازد) و عقل به جهت ضعف ادراکش با شیء درک شده بنحو تردید بین چند امر برخورد می‌کند (و به این ترتیب) تعلباق بر کثیرین را می‌پذیرد (پس در حقیقت در ادراک عقل نیز جز یک شیء نیست و لکن به جهت ضعف ادراک متفقد، جلوه می‌کند) مثل شبی که از دور دیده می‌شود بطوریکه بیننده کاملاً آنرا تمیز نمی‌دهد پس عقل بیننده مردّد می‌شود بین اینکه شیخ مذکور مثلاً زید است یا عمرو یا چوبی است که بر زمین قرار داده شده است و (مسلاً) واقع جز یکی از این محتمل‌ها نیست مثل درهم سابتده شده که حالش مردّد است بین درهم‌های گوناگون و (مسلاً) واقع درهم مزبور جز یکی از این دراهم نیست.

پاسخ:

اگر مطلب بالا درست باشد لازم می‌آید که مصداق ماهیت در حقیقت جز یکی از افراد نباشد و در نتیجه لازم می‌آید که قضایای کلی همه کاذب باشند مثل این قول ما: «هر ممکن برای آن علتی است» و «هر عدد چهار زوج است» و «هر کثیری مرکّب از آحاد است» در حالیکه بدیهی است همه این قضایا در جای خود صحیح و صادق می‌باشند. پس حق این است که کلیّت و جزئیّت دو امر لازم وجود ماهیات هستند متتها کلیّت برای وجود ذهنی ماهیت و جزئیّت برای وجود خارجی آن.

اشکال دوم

ماهیت موجود در ذهن از قبیل جزئی شخصی است مثل ماهیت موجود در خارج زیرا ماهیت در ذهن (شخص) خاص، موجود بوده، قائم به نفس جزئی است پس ماهیت انسان که مثلاً در ذهن زید موجود است غیر از ماهیت انسانی است که در ذهن عمرو موجود است و ماهیت موجود در ذهن زید، امروز غیر از ماهیت موجود در ذهن فردای او است و هم چنین...

پاسخ:

ماهیت تعقل شده بجهت این حیثیت که قائم به نفس جزئی است نفس را متصف به صفتی می‌نماید و هم چنین ماهیت معقول یا این حیثیت که کیفیتی است از کیفیات نفسانی و کمالی است برای نفس از قبیل موجودات خارجی است که از محل بحث ما فعلاً خارج است زیرا محل کلام در ماهیت یا حیثیت وجود ذهنی است وجود ذهنی که با حیثیت بر آن آثار خارجی مترتب نمی‌گردد.

(و بدیهی است که) ماهیت یا حیثیت وجود ذهنی و از این جهت از صدق بر کثیرین ابا دارد (پس ماهیت موجود در ذهن از قبیل کلی و از صدق بر کثیرین ابا ندارد و از قبیل جزئی شخصی نیست تا اشکال بالا متوجه شود).

طرق تمیز دادن اشیاء مشترک در یک معنای کلی

اشیاء مشترک در یک معنای کلی به یکی از سه طریق زیرا از هم تمیز داده می‌شود:

۱- اگر اشیاء تنها در عرضی خارج از ذات، مشترک باشند تمیز این اشیاء با برخی دیگر به تمام ذات می‌باشد مثل دو نوع از دو مقوله از مقولات عرضی که در عرضیت مشترک‌اند.

۲- اگر اشیاء در یک ذاتی با هم مشترک باشند این نیز از دوشق خالی نیست یا در برخی از ذاتیات با هم مشترک‌ند و آن بعض، لا محاله جنس خواهد بود (زیرا اشتراک در فصل یعنی ذاتی که خاص شیء است معنی ندارد) در این صورت تمیز آندو هم به بعض دیگر ذاتی خواهد بود که آن فصل است مثل تمیز انسان از اسب (مثلاً) که هر دو در حیوانیت مشترکند و تمیز آندو با ناطق (که فصل انسان است و در اسب وجود ندارد) و صاهل (شیعه کننده که فصل اسب است و در انسان وجود ندارد) نخواهد بود.

۳- اگر اشیاء در تمام ذات با هم مشترک باشند تمیز برخی از برخی دیگر با عرض مفارق (نه عرض لازم) خواهد بود زیرا اگر (عرض) لازم می‌بود هیچ فردی از آن خالی نبود پس لازم نوع، لازم جمیع افراد آن نیز هست.

برخی از فلاسفه بر این طریق سه گانه تمیز، طریق چهارم را نیز اضافه کرده‌اند و آن تمیز اشیاء به تمامیت و نقص و شدت و ضعف در خود طبیعت مشترک است و آن طریق تشکیک می‌باشد.

و حقّ این است که با ملاحظه اینکه ماهیت، ذات خود را داراست (الماهیة بما أنّها هی) قبول تشکیک نمی‌کند پس مورد تشکیک تنها وجود است.

(ناگفته پیداست که) همه مطالب بالا در مورد کلیّت است که خاصّه ذهنی ماهیت است اما جزئیّت که آن به معنای امتناع شرکت در شیء می‌باشد و آنرا شخصیت می‌نامند حقّ این است که شخصیت، تابع وجود است چنانکه فارابی بآن معتقد است و صدرالمتألّهین از او در این عقیده تبعیت کرده است و در اسفار چنین می‌گوید: «حقّ این است که تشخّص یک شیء به معنای آنچه که تصوّر خود شیء مانع از شرکت در آن شیء می‌شود این (یعنی امتناع شرکت غیر در آن) تنها به جهت امری می‌باشد که زائد بر ماهیت بوده و به حسب ذاتش از تصوّر اشتراک در آن شیء مانع می‌شود.

و آنچه سبب تشخّص است یعنی آنچه شیء به سبب آن از شرکت غیر در آن جلوگیری می‌کند در حقیقت جز خود وجود این شیء نیست همانطور که معلّم نانی (فارابی(ره)) به آن معتقد می‌باشد، و حاصل کلام ایشان این است):

«زیرا هر وجودی بنفس ذات خود متشخص می‌باشد و اگر از نحوه وجود خاض شیء صرف نظر کنیم عقل از تجویز اشتراک در آنرا منع نمی‌کند گرچه هزار مخصص به آن ضمیمه شود برای اینکه تمیز و امتیاز یک شیء از شیء دیگر، در واقع، غیر از تشخص است زیرا اولی (یعنی تمیز و امتیاز) برای شیء بملاحظه و قیاسش با مشارکات در امر حاصل می‌شود (ولی) دومی (یعنی تشخص) بملاحظه شیء مافی نفسه پدید می‌آید تا آنجا که اگر برای آن مشارکی نباشد نیاز به ممیز زاید نیست با اینکه برای آن، تشخصی فی نفسه و بملاحظه ذاتش وجود دارد.

و بعید نیست که (حالت) تمیز شیء موجب استعداد شیء برای قبول تشخص می‌باشد زیرا نوع مادی که افراد آن در خارج منتشر و تحقّق دارند مادامی که ماده برای (فردی و) واحدی از

آن نوع، استعداد مخصوصی نداشته باشد وجود او از مبدء اعلیٰ افاضه نمی‌شود» انتهى^(۱).

چند نتیجه:

از مطالب گذشته چند نتیجه زیر حاصل می‌شود:

۱- اعراض مشخصه که فلاسفه تشخص اشیاء را به آنها نسبت داده‌اند همه از قبیل امارات تشخص و لوازم آن بشمار می‌روند (ولکن در تعداد آنها بین فلاسفه اختلافی هست که):

آیا همه اعراض این خاصیت را دارند؟ چنانکه این ظاهر کلام بعضی از فلاسفه است و یا اینکه این خاصیت منحصر به عرض «وضع» و «آین» است چنانکه برخی دیگر از فلاسفه به آن تصریح کرده‌اند و یا منحصر به زمان است چنانکه عده‌ای گفته‌اند و یا تشخص، تنها با ماده است هر قولی که باشد از قبیل امارات تشخص و از لوازم آن بشمار می‌رود (نه سبب پیدایش تشخص و به وجود آورنده آن می‌باشند).

۲- سبب تشخص اشیاء چیست؟ در این مسأله اقوالی ذکر شده است بعضی‌ها گفته‌اند که:

سبب اصلی تشخص اشیاء، فاعل قریب و نزدیک به شیء است که وجود را به آن افاضه کرده است. و برخی دیگر گفته‌اند که موجب تشخص آنها تنها فاعل همه اشیاء است و او واجب‌الوجود است که وجود را به همه اشیاء افاضه کرده است و جمعی دیگر عقیده دارند که آن، تشخص غرض به موضوع خودش می‌باشد. این اقوال گرچه خالی از صحت و استقامت نیستند.

ولکن از قبیل اسناد تشخص به سبب بعید آن می‌باشد و سبب قریبی که تشخص به آن (متناسب است) نسبت داده شود خود وجود شیء است زیرا وجود عینی‌اش از این جهت که وجود عینی است شرکت در آن محال است پس خود او بذاته متشخص است و ماهیات نیز

به آن تشخیص پیدا می‌کنند.

فاعل یا موضوع از این جهت در تشخیص دخالت دارند که از علل وجود بشمار می‌آیند لکن نزدیکترین سبب تشخیص در اینجا همان وجود خود شیء است چنانکه شناختید.

۳- جزئی بودن یک شیء معلوم محسوس، از ناحیه خودش از این جهت نیست که آن، یک مفهوم ذهنی می‌باشد بلکه از این جهت است که از طریق حس با خارج متصل است و از این جهت است که انسان می‌داند به اینکه یک نوع تأثیری از عین خارجی برای او وجود دارد.

و هم چنین جزئی بودن صورت خیالی (اشیاء) از این ناحیه است که (بالاخره) به حس مربوط می‌شود همانطور که انسان صورت خیالی مخزون نزد خود را که از طریق حس پیدا شده است احضار می‌کند و یا با ترکیب صور خیالی با صور حسّی مخزون در ذهن صورت یک فرد خیالی ایجاد می‌نماید (دقت کنید).

خلاصه درس پانزدهم:

۱- ماهیت به حسب حمل اولی نه موجود است و نه معدوم گرچه به حسب حمی شایع یا موجود است و یا لا موجود.

این است مراد کسانیکه گفته‌اند که: ارتفاع وجود و عدم از ماهیت بملاحظه ذاتش من حیث هی، از قبیل ارتفاع نقیضین از مرتبه و حد ذات است و این نوع ارتفاع نقیضین محال نیست بلکه محال ارتفاع وجود و عدم از واقع مطلق یعنی از جمیع مراتب واقع است.

۲- نظیر وجود و عدم در خروج آندو از ماهیت یک شیء من حیث هی بملاحظه ذاتش، سایر معانی متقابل است که در حد نقیضین و قوه آن است تا آنجا که این معانی متقابل را از لوازم ماهیات شمرده‌اند تفصیل این مطالب در متن درس ذکر شده است.

۳- برای ماهیت در مقام تحقق نسبت به خصوصیات که مقارن آن هستند اعتبارات سه گانه زیر وجود دارد:

۱- اعتبار ماهیت به شرط شیء.

۲- اعتبار ماهیت به شرط لا.

۳- اعتبار ماهیت لا بشرط.

۴- مقسم این اقسام سه گانه، ماهیت و کلی طبیعی بوده، لا بشرط مقسمی نامیده می‌شود کلی طبیعی در خارج موجود بوده، واحد عددی نیست.

۵- اشتراک افراد در ماهیت بنام «کلیت» نامیده می‌شود پس، کلیت از لوازم وجود ذهنی برای ماهیت است همانطور که جزئیت و تشخیص، از لوازم وجود خارجی است.

۶- دو اشکال بر مبنای کلیت و جزئیت وارد شده و مرحوم استاد علامه در متن کتاب از این دو اشکال پاسخ داده است مراجعه کنید.

۷- اشیاء مشترک در یک معنای کلی به یکی از چهار طریق از هم تمیز داده می‌شود اما جزئیت که آن به معنای امتناع شرکت در شیء می‌باشد و آنرا شخصیت می‌نامند حق این

است که جزئیت بوسیله وجود و با وجود محقق می‌شود چنانچه این عقیده فارابی و صدرالمতالیفین است تفصیل این مطالب نیز در متن درس ذکر شده است، مراجعه کنید

۸- اعراض مشخصه اشیاء همه از قبیل امارات تشخیص و لوازم آن بشمار می‌روند.
۹- در سبب تشخیص اشیاء چند قول وجود دارد

۱۰- جزئی بودن یک شیء معلوم محسوس از این جهت است که از طریق حش با
 خارج متصل است و هم چنین جزئی بودن صورت خیالی اشیاء از این جهت است که بالاخره
 به حش مربوط می‌شود.

تفصیل این مطالب نیز در متن درس بیان شده مراجعه کنید.

 پرسشها:

- ۱- ماهیت چیست؟ تعریف کنید.
- ۲- ماهیتی که نظر بذاتش نه موجود است و نه معدوم بچه معنا است توضیح دهید.
- ۳- ارتفاع وجود و عدم دو گونه است یکی ارتفاع وجود و عدم از مرتبه و حد ذات ماهیت و دیگری ارتفاع وجود و عدم از واقع مطلقاً یعنی از جمیع مراتب واقع، کدام یک از این دو گونه صحیح و کدام باطل است در هر صورت چرا؟ توضیح دهید.
- ۴- اعتبارات سه گانه ماهیت را در تمام تحقق توضیح دهید و برای هر کدام مثالی بزنید.
- ۵- چرا کلی طبیعی در خارج موجود است؟ و چرا کلی طبیعی در خارج واحد عددی نیست؟
- ۶- معنای کلی و جزئی از دیدگاه فلاسفه را بیان و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۷- دو اشکال بر معنای کلیت ذکر شده، آندو را ذکر و پاسخ آندو را نیز بیان کنید.
- ۸- اشیاء مشترک در یک معنای کلی از سه طریق تمیز داده می شود آن سه طریق را بیان و توضیح دهید.
- ۹- در سبب تشخیص اشیاء اقوالی ذکر شده آنها را توضیح دهید.
- ۱۰- جزئی بودن یک شیء معلوم محسوس از چه جهت است؟ بیان کنید.

الدَّرْسُ السَّادِسُ عَشَرُ

(١٦)

الفصل الرابع

فِي الذَّاتِي وَالْعَرَضِيِّ

الْمَاهِيَةُ الْمَعْتَبَرَةُ فِي الْمَاهِيَّاتِ، وَهِيَ الَّتِي تُوْخَذُ فِي حُدُودِهَا وَتَرْتَفِعُ الْمَاهِيَّاتُ بِلَرْتِفَاعِهَا، تُسَمَّى ذَاتِيَّاتٍ. وَمَا سِوَى ذَلِكَ عَمَّا يُحْمَلُ عَلَيْهَا، وَهِيَ خَارِجَةٌ مِنَ الْحُدُودِ كَالْكَاتِبِ مِنَ الْإِنْسَانِ وَالْمَاشِي مِنَ الْحَيَّوَانِ، تُسَمَّى: عَرَضِيَّاتٍ.

وَالْعَرَضِيُّ قِسْمَانِ، فَإِنَّهُ إِنْ تَوَقَّفَ إِنْتِزَاعُهُ وَحَمَلُهُ عَلَى أَنْصِبَامٍ كَتَوَقَّفِ إِنْتِزَاعِ الْحَارِّ عَلَى الْجِسْمِ عَلَى أَنْصِبَامِ الْحَرَارَةِ إِلَيْهِ، يُعْمَى مَحْمُولًا بِالصَّبِيحَةِ. وَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَى أَنْصِبَامٍ شَيْءٍ إِلَى الْمَوْضُوعِ يُعْمَى الْخَارِجُ الْمَحْمُولُ، كَالْعَالِي وَالسَّافِلِ.

هَذَا هُوَ الْمَشْهُورُ، وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ الْعَرَضَ مِنْ مَرَاتِبِ وُجُودِ الْجَوْهَرِ. وَيَتَمَيَّزُ الذَّاتِيُّ مِنْ غَيْرِ الذَّاتِيِّ بِمَخَاضِهِ الَّتِي هِيَ لَوَائِمُ ذَاتِيَّتِهِ وَهِيَ كَوْنُهُ ضَرُورِيَّ التَّبَوُّثِ لِذِي الذَّاتِيِّ لِضَرُورَةِ ثُبُوتِ الشَّيْءِ لِنَفْسِهِ، وَكَوْنُهُ غَنِيًّا عَنِ السَّبَبِ. فَالسَّبَبُ أُنْوَاجُ لِذِي الذَّاتِيِّ هُوَ السَّبَبُ الْمَوْجِدُ لِلذَّاتِيِّ لِمَكَانِ الْعَيْنِيَّةِ وَكَوْنُهُ مُتَقَدِّمًا عَلَى ذِي الذَّاتِيِّ تَقَدُّمًا بِالتَّجَوُّهِ، كَمَا سَيَجِيءُ. إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

وَقَدْ ظَهَرَ بِمَا تَقَدَّمَ أَنَّ الْحَمْلَ بَيْنَ الذَّاتِ وَبَيْنَ أَجْزَائِهِ الذَّاتِيَّةِ حَمْلٌ أَوَّلِيٌّ. وَبِهِ يَنْدَفِعُ الْإِسْكَالُ فِي تَقَدُّمِ أَجْزَاءِ الْمَاهِيَّةِ عَلَيْهَا بِأَنَّ مَجْمُوعَ الْأَجْزَاءِ عَيْنُ الْكُلِّ، فَتَقَدَّمَ الْمَجْمُوعُ عَلَى

الْكُلُّ تَقَدَّمَ الشَّيْءُ عَلَى نَفْسِهِ وَهُوَ مَحَالٌّ.
وَذَلِكَ أَنَّ الذَّاتِ سِوَاهُ كَانَ أَعَمَّ وَهُوَ الْجِنْسُ أَوْ أَخَصَّ وَهُوَ الْفَصْلُ عَيْنُ الذَّاتِ وَ
الْحَمْلُ بَيْنَهُمَا أَوَّلَى تُسَمَّى جُزْءًا لَوْ قُوِيَ بِهِ جُزْءٌ مِنَ الْحَدِّ.
عَلَى أَنَّ إِشْكَالَ تَقَدُّمِ الْأَجْزَاءِ عَلَى الْكُلِّ مَدْفُوعٌ بِأَنَّ التَّقَدُّمَ لِلْأَجْزَاءِ بِالْأَسْرِ عَلَى الْكُلِّ
وَبَيْنَ الْأَعْتَابَيْنِ تَغَايُرٌ.

الفصل الخامس

في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك

الماهية الثابتة التي لها آثار خاصة حقيقة تسمى من حيث هي كذلك نوعاً كالإنسان والفرس والعلم، وقد بين في المنطق أن من المعاني الذاتية للأشياء الواقعة في حدودها ما يشترك فيه أكثر من نوع واحد كالحيوان الذي يشترك فيه الإنسان والفرس وغيرهما. كما أن منها ما يختص بنوع واحد كالناطق المختص بالإنسان، ويسمى الجزء المشترك فيه جنساً والجزء المختص فصلاً، وينقسم الجنس والفصل إلى قريب وبعيد، وأيضاً ينقسم الجنس والنوع إلى عال ومتوسط وسافل، كل ذلك مبين في محله.

ثم إننا إذا أخذنا معنى الحيوان الموجود في أكثر من نوع واحد مثلاً وعقلناه بأنه الجوهر الحييم التام الحساس المتحرك بالارادة، جاز أن نعقله وحده بحيث يكون كل ما يقارنه من المعاني كالتاطق زائداً عليه خارجاً من ذاته و يكون ما عقلناه من المعنى مغايراً للمجموع منه ومن المقارن غير محمول عليه، كما أنه غير محمول على المقارن.

فالْمَقْعُولُ الْمَعْقُولُ مِنَ الْحَيَوَانِ غَيْرُ مَفْهُومِ النَّاطِقِ وَغَيْرُ مَفْهُومِ النَّاطِقِ، كَانَ الْمَعْنَى الْمَعْقُولُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ مَادَّةً بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى الزَّائِدِ الْمَقَارِنِ وَعِلَّةً مَادَّةً بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْجَمْعِ مِنْهُ وَمِنَ الْمَقَارِنِ.

وَجَازَ أَنْ نَعْقِلَهُ مَقْسِماً إِلَى عِدَّةٍ مِنَ الْأَنْوَاعِ الَّتِي تَشْتَرِكُ فِيهِ، كَانَ نَعْقُلَ مَعْنَى الْحَيَوَانِ الْمَذْكُورِ أَيْضاً مَثَلًا بِأَنَّهُ الْحَيَوَانُ الَّذِي هُوَ إِنْسَانٌ وَإِنَّمَا فَرَسٌ وَإِنَّمَا عَمٌ غَيْرَ ذَلِكَ مِنْ أَنْوَاعِ الْحَيَوَانِ، فَيَكُونُ الْمَعْنَى الْمَعْقُولُ عَلَى هَذَا النُّحْوِ مَاهِيَةً نَاقِصَةً غَيْرَ مُحْصَلَةٍ حَتَّى يَنْضَمَّ إِلَيْهَا

الفصل المختص بأحد تلك الأنواع فيحصلها ماهية تامة فتكون ذلك النوع بعينه، كأن ينضم فصل الإنسان مثلاً وهو الناطق إلى الحيوان، فيكون هو الحيوان الناطق بعينه وهو نوع الإنسان ويسمى الذائق المشترك فيه المأخوذ بهذا الاعتبار جنساً والذي يحصله فضلاً.

والاعتباران المذكوران الجريان في الجزء المشترك، أعني أخذه بشرط لا ولا بشرط، يجريان في الجزء المختص، فيكون بالاعتبار الأول صورة للجزء الآخر المقارن وعلّة صورته للمجموع ولا يحمل على شيء منها، وبالاعتبار الثاني فصلاً يحصل الجنس ويتم النوع ويحمل عليه جملاً أولياً.

لقد تحصل أن الجزء الأعم في الماهيات وهو الجنس متقوم بالجزء الأخص الذي هو الفصل بحسب التحليل العقلي.

قال في الاستفار في كميّة تقوم الجنس بالفصل: «هذا التقوم ليس بحسب الخارج لإتحادها في الوجود والمحددان في ظرف لا يمكن تقوم أحدهما بالآخر وجوداً بل بحسب تحليل العقل الماهية التامة إلى جزئين عقليين وحكمة بعليّة أحدهما للآخر ضرورة احتياج أجزاء ماهية واحدة بعضها إلى بعض، والاحتياج إليه والعلّة لا يكون إلا الجزء الفصل لا استحالة أن يكون الجزء الجنسيّ علّة لوجود الجزء الفصلي وإلا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفاً متقابلاً، هذا ممتنع.

فبي أن يكون الجزء الفصلي علّة لوجود الجزء الجنسيّ ويكون مقسماً للطبيعة الجنسية المطلقة وعلّة القدر الذي هو حصة النوع وجزء للمجموع الحاصل منه وبما يتميز به عن غيره»، انتهى. (ج ٢، ص ٣٠-٢٩)

فان قيل: إن الفصل إن كان علّة لطلل الجنس لم يكن مقسماً له وإن كان علّة للخصوص التي في نوعه وهو المختص به فلا بد أن يفرض التخصيص أولاً حتى يكون الفصل علّة له لكثرة إذا تخصص دخل في الوجود واستغنى بذلك عن العلّة.

قيل: إن الخصوصية التي بها يصير الجنس المهم حصة خاصة بالنوع من شؤون تحصله الوجودي الجاني إليه من ناحية عليه التي هي الفصل والعلّة متقدمة بالوجود على

مَعْلُومًا، فَالْتَخَصُّصُ خَاصِلٌ بِالْفَصْلِ وَبِهِ يُقَسِّمُ الْجِنْسُ الْفَاعِلَ لَهُ فِي نَفْسِهِ وَلَا خَصَرُ فِي عِلَّتِهِ.
فَصُولٌ مُتَعَدِّدَةٌ لِمَا هِيَ وَاحِدَةٌ جِنْسِيَّةٌ لِضَمَفٍ وَحْدَتِهَا.

فَإِنْ قِيلَ: التَّحْصِيلُ الَّذِي يَدْخُلُ بِهِ الْجِنْسُ فِي الْوُجُودِ هُوَ تَحْصِيلُهُ بِالْوُجُودِ الْفَرْدِيِّ فَإِنَّ
لَمْ يَتَلَبَّسْ بِالْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ لَمْ يَتَمَّ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَيْءٌ مِنَ الشُّوْنِ الْوُجُودِيَّةِ فَإِنَّ مَعْنَى عَدِّ
الْفَصْلِ عِلَّةٌ لَهُ؟

قِيلَ: الْمُرَادُ بِتَحْصِيلِهِ بِالْفَصْلِ ثُبُوتُهُ التَّعَقُّلُ وَكَيْنُونَتُهُ مَا هِيَ تَامَّةٌ نَوْعِيَّةٌ وَالَّذِي
يَكْتَسِبُهُ بِالْوُجُودِ الْفَرْدِيِّ هُوَ تَحَقُّقُ الْمَاهِيَةِ الثَّامَّةِ تَحَقُّقًا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ الْأَثَارُ الْخَارِجِيَّةُ. فَالَّذِي
يُعِيدهُ الْفَصْلُ هُوَ تَحْصِيلُ الْمَاهِيَةِ الْمُهَيَّئَةِ الْجِنْسِيَّةِ وَصَيُورَتِهَا مَا هِيَ نَوْعِيَّةٌ تَامَّةٌ، وَالَّذِي
يُعِيدهُ الْوُجُودُ الْفَرْدِيُّ هُوَ تَحْصِيلُ الْمَاهِيَةِ الثَّامَّةِ وَصَيُورَتِهَا حَقِيقَةً خَارِجِيَّةً يَتَرَتَّبُ عَلَيْهَا
الْأَثَارُ.

فَتَبَيَّنَتْ بِهَذَا:

أَوَّلًا أَنَّ الْجِنْسَ هُوَ التَّرْعُ مِنْهُمَا وَالْفَصْلُ هُوَ التَّرْعُ مُحْصَلًا، وَالتَّرْعُ هُوَ الْمَاهِيَةُ الثَّامَّةُ
مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى إِيَّاهُمْ أَوْ تَحْصِيلِ.

وَالثَّانِي أَنَّ كُلًّا مِنَ الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ مُحْتَمِلٌ عَلَى التَّرْعِ حَمْلًا أَوَّلِيًّا، وَأَمَّا التَّنْسِبُ بَيْنَ
الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ أَنْفُسِهِمَا فَالْجِنْسُ عَرَضٌ لِلْفَصْلِ وَالْفَصْلُ خَاصَّةٌ لِلْجِنْسِ، وَالْحَمْلُ
بَيْنَهُمَا حَمْلٌ شَائِعٌ.

وَالثَّالِثُ أَنَّ مِنَ الْمَمْتَنِعِ تَحَقُّقَ أَكْثَرِ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ فِي مَا هِيَ نَوْعِيَّةٌ
وَاحِدَةٌ وَكَذَا تَحَقُّقَ أَكْثَرِ مِنْ فَصْلٍ وَاحِدٍ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ فِي مَا هِيَ نَوْعِيَّةٌ وَاحِدَةٌ لِاسْتِزَامِهِ
كَوْنُ الْوَاحِدِ بَعِيثَهُ كَثِيرًا وَهُوَ مُحَالٌ.

وَالرَّابِعُ أَنَّ الْجِنْسَ وَالْمَادَّةَ مَتَّحِدَانِ ذَاتًا وَمُخْتَلِفَانِ إِعْتِبَارًا. فَالْمَادَّةُ إِذَا أُخِذَتْ لَا
بِشَرْطٍ كَانَتْ جِنْسًا وَالْجِنْسُ إِذَا أُخِذَ بِشَرْطٍ لَا كَانَ مَادَّةً، وَكَذَلِكَ الْفَصْلُ وَالصُّورَةُ
مَتَّحِدَانِ ذَاتًا وَمُخْتَلِفَانِ إِعْتِبَارًا، فَالْفَصْلُ بِشَرْطٍ لَا صُورَةٌ، كَمَا أَنَّ الصُّورَةَ لَا بِشَرْطٍ فَصْلٌ.
وَهَذَا فِي الْجَوْهَرِ الْمَادِّيَةِ الْمُرَكَّبَةِ ظَاهِرٌ، فَإِنَّ الْمَادَّةَ وَالصُّورَةَ مَوْجُودَتَانِ فِيهَا خَارِجًا
فَيُؤْخَذُ مِنْهُمَا مَعْنَى الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ، ثُمَّ يُؤْخَذَانِ لَا بِشَرْطٍ فَيَكُونَانِ جِنْسًا وَفَصْلًا.

وَأَمَّا الْأَعْرَاضُ فِيهِ بَسَانِطٌ خَارِجِيَّةٌ غَيْرُ مُرَكَّبَةٍ مِنْ مَادَّةٍ وَ صُورَةٍ فَمَا بِهِ الْإِسْتِرَاقُ
 فِيهَا عَيْنٌ مَا بِهِ الْإِمْتِيَازُ لَكِنَّ الْعَقْلَ يَحِدُّ فِيهَا مُشْتَرَكَاتٍ وَ مُحْتَضَاتٍ فَيَعْتَبِرُهَا أَجْنَاساً وَ
 فُصُولاً لَهَا ثُمَّ يَعْتَبِرُهَا بِشَرْطٍ لَا، فَتَعُودُ مَوَادُّ وَ صُوراً عَقْلِيَّةً لَهَا وَ الْأَمْرُ فِي الْجَوَاهِرِ الْمَجْرُودَةِ أَيْضاً
 عَلَى هَذِهِ الْوُثْقَةِ.

درس شانزدهم

(۱۶)

فصل چهارم

در ذاتی و عرضی

مفاهیمی که در ماهیات معتبر است یعنی مفاهیمی که در حدود و تعارف ماهیات اخذ می‌شود به طوری که با ارتفاع آنها ماهیت نیز مرتفع می‌گردد (بنام ذاتیات نامیده می‌شود. و غیر ذاتیات از مفاهیمی که بر ماهیات حمل می‌شود ولی از حدود آنها بیرون است مثل نویسنده (کاتب) در مورد انسان و راه رونده (ماش) در مورد حیوان بنام عرضیات نامیده می‌شود.

محمول به ضمیمه و خارج محمول

غرضی دو قسم است به این نحو که اگر انتزاع امر غرضی و حمل آن بر ماهیت متوقف بر انضمام چیزی باشد مثل انتزاع حار (حرارت دهنده از چیزیکه دارای حرارت است) و حمل آن بر جسم که متوقف بر انضمام حرارت بر آن دارد بنام «محمول به ضمیمه» نامیده می‌شود، چنانچه انتزاع امر غرضی از ماهیت و حمل آن بر ماهیت، متوقف بر انضمام شی‌ای به موضوع نیست این را بنام خارج محمول می‌نامند مثل (کلمه) عالی و سافل (که آندو از شی‌ای که از شی‌های که فوق یا تحت قرار دارد انتزاع و بر شیء عالی و سافل حمل می‌شود

بدون اینکه محتاج به انضمام شیء به موضوع باشد).
 آنچه بیان شد قول مشهور بود و سابقاً گذشت که اعراض از مراتب وجود جوهر بشمار می‌رود (زیرا اعراض بدون جوهر در خارج تحقق پیدا می‌کند).

تمیز ذاتی از غیر ذاتی به چیست؟

تمیز ذاتی از غیر ذاتی به وسیله خواصی است که از لوازم ذاتیت او بشمار می‌آید و آن خواص به قرار زیر است:

- ۱- ثبوت ذاتی بر ذات ضروری است زیرا ثبوت شیء بر خودش از ضروریات است.
- ۲- ذاتی از سبب و علت بی‌نیاز است پس سببی که ذات را ایجاد کرده است همان سببی است که ذاتی را به وجود آورده است زیرا ذاتی عین ذات است (مثل حیوان و ناطق که هر کدام، یک امر ذاتی برای انسان به شمار می‌رود و قوام انسان به این دو امر ذاتی است).
- ۳- ذاتی، تقدّم جوهری بر ذات دارد چنانکه تفصیل آن بزودی خواهد آمد.

از اینجا ظاهر می‌شود که حملی که بین ذات و اجزای ذاتی خود واقع می‌شود از قبیل «حمل اولی» است (زیرا گفتیم که ذاتی عین ذات است پس حمل ذاتی بر ذات به حمل اولی است) و با این گفته اشکالی که در تقدّم اجزاء ماهیت بر خود ماهیت وجود دارد مندرج می‌شود. بیان اشکال اینکه مجموع اجزاء، عین کلّ اجزاء است پس تقدّم مجموع اجزاء بر کلّ اجزاء از قبیل تقدّم شیء بر خودش است که محال می‌باشد.

رفع اشکال به این نحو است که ذاتی خواه اعمّ باشد مثل جنس و خواه اخصّ مثل فصل، عین ذات است و حمل بین ذات و ذاتی از قبیل حمل اولی است.

و (سؤالی) در ذهن پیدا می‌شود که اگر ذاتی عین ذات است پس چرا مثل جنس و فصل را جزء ذات می‌نامند؟ پاسخ این است که تسمیه ذاتی بنام جزء ذات از این جهت است که ذاتی جزء حدّ (و تعریف ذات واقع شده است).

علاوه بر این، اشکال تقدّم اجزاء بر کلّ به این نحو نیز، قابل دفع است که تقدّم برای تمام اجزاء ذات بر کلّ ذات است و بین ایندو تقایر (اعتباری) وجود دارد (یعنی بین اجزاء ذات و کلّ ذات یک نوع اعتبار تقدّم و تأخیری از این جهت فرض می‌شود).

فصل پنجم

در جنس و فصل و نوع و بعض احکام ملحق بآنها

ماهیت تأمه (یعنی ماهیت دارای جنس و فصل) که دارای آثار خاص حقیقی است، از این جهت که حقیقت تأمه است و آثار آنرا دارد، آنرا «نوع» می‌نامند مثل انسان و اسب و گوسفند ...

در علم منطق بیان شده است که معانی ذاتی که در حدود و تعریفات انواع واقع شده است (از دو جزء: مشترک و مختص، خالی نیست).

و با باین نحو است که بیشتر از یک نوع، در آن مشترک است مثل حیوانی که در آن، مشترک است انسان و اسب و غیر این دو از انواع.

و با باین نحو است که مختص، بنوع واحد است (و در سایر انواع وجود ندارد) مثل ناطق که مختص انسان است.

(فلاسفه و منطقین) جزء مشترک را جنس و جزء مختص را فصل می‌نامند.

و جنس و فصل به دو قسم: قریب و بعید (جنس قریب مثل حیوان برای انسان، جنس بعید مثل نامی برای انسان، فصل قریب مثل ناطق برای انسان و فصل بعید مثل حساس برای انسان) و نیز جنس و نوع به سه قسم: «عالی»، «متوسط»، «سافل» تقسیم می‌شوند: (جنس عالی مثل جوهر نسبت به انسان و جنس متوسط مثل جسم مطلق نسبت به انسان، جنس سافل مثل حیوان نسبت به انسان، نوع عالی مثل جسم مطلق نسبت به انسان، زیرا فوق جسم مطلق نوعی است، بلکه فوق جسم مطلق، جوهر است که جنس عالی می‌باشد،

نوع متوسط مثل نامی برای انسان که بین جسم مطلق و حیوان قرار گرفته، نوع سافل نیز مثل انسان از میان انواع حیوانات که پایین‌تر از آن نوعی نیست، بلکه صنف محسوب می‌شود) و هر کدام از آنها در محل خود بیان شده است (مراجعه کنید).

نکته قابل تذکر:

اگر معنای حیوان را مثلاً که در بیشتر از یک نوع، وجود دارد در نظر بگیریم و آنرا به عنوان: جوهر جسم نامی، حساس، متحرک الارادة تصور کنیم در این صورت، جایز است آنرا، به تنهایی تعقل کنیم بطوریکه هر معنایی که مقارن آن است مثل ناطق، زائد بر آن بوده، از ذات او خارج باشد.

و حتی این معنای تعقل شده (بحسب مفهوم) غیر معنای مرکب از 'این معنای (معقول) و معنای مقارن آن (یعنی ناطق) می‌باشد بنحویکه این معنای مرکب (یعنی حیوان ناطق) بر معنای (حیوان به تنهایی) حمل نمی‌شود همانطور که بر معنای مقارن (مثل ناطق به تنهایی) حمل نمی‌شود.

پس مفهومی که از حیوان، معقول است غیر از مفهومی است که از «حیوان ناطق» و مفهوم «ناطق» معقول است و معنای معقول از حیوان با ترتیبی که گفتیم، نسبت به معنای زائد مقارن (مثل ناطق بمنزله) ماده است (و فصل مثل ناطق به منزله صورت آن) و حیوان (به منزله) علت مادی است نسبت به معنای مجموع از معنای معقول (مثل حیوان) و مقارن آن (ناطق، یعنی حیوان، نسبت به حیوان ناطق که مجموع معقول و امر مقارن آن می‌باشد «هَلَّتْ مَادًى» آن به شمار می‌رود).

و جایز است معنای حیوانیت را با مقایسه با غذای از انواعی که در حیوانیت مشترکند باین نحو تعقل کنیم:

حیوان که (سابقاً معنای آنرا ذکر کردیم) موجودی است که در ضمن انسان و اسب و گوسفند و غیر از اینها از انواع حیوانات وجود دارد.

پس معنای تعقل شده باین ترتیب از حیوان ماهیت ناقصی است که تحصیل ندارد و

نیاز به انضمام فصل مختص بیکی از این انواع را دارد تا به سبب این فصل مختص، ماهیت غیر محصل (مثل حیوان)، عنوان ماهیت تازه را پیدا کرده، بصورت یک نوع از انواع حیوانات در آید مثل اینکه فصل انسان که ناطق است منضم به حیوان شده تا حیوان ناطق که نوع انسان است پدید آید.

ذاتی مشترک مثل حیوان که در معنای انسان بعنوان ذاتی مشترک اخذ شده است، بنام «جنس» و محصل آنرا «فصل» می‌نامند.

این دو اعتبار در جزء مشترک یعنی ملاحظه جزء مشترک «بشرط لا» و «لا بشرط» در جزء مختص (یعنی فصل)، نیز جاری می‌شوند پس جزء مختص باعتبار اولی یعنی بشرط لا، نسبت بجزء دیگر مقارن (یعنی جنس مثل حیوان) بنام «صورت» و نسبت به مجموع «جنس» و فصل «حیوان ناطق» «علت صوری» نامیده می‌شود و بر هیچ یک از این دو علت یعنی حیوان و حیوان ناطق حمل نمی‌شود.

(پس ناطق به اعتبار «بشرط لا» نه بر حیوان حمل می‌شود و نه بر حیوان ناطق) و اما (جزء مختص یعنی ناطق) باعتبار دومی (یعنی لا بشرط) فصل محصل جنس و مبتم نوع بوده و بر نوع به نحو «حمل اولی» حمل می‌شود (مثلاً گفته می‌شود انسان، ناطق است). خلاصه کلام اینکه، جزء اتم در ماهیات یعنی جنس، به حسب تحلیل عقلی، متقوم به جزء اخص یعنی فصل می‌باشد.

صدرالمتألهین شیرازی (ره) در کیفیت تقوّم جنس به فصل در اسفار چنین

می‌نویسد:

«تقوّم جنس، به فصل به حسب خارج، نیست زیرا جنس و فصل در ظرف وجود خارجی، با هم متحدند و بدیهی است که دو شیء متحد در ظرف وجود، امکان ندارد یکی از آنها از لحاظ وجود، متقوم به دیگری باشد بلکه این تقوّم، تنها به حسب تحلیل عقلی است یعنی عقل در مقام تحلیل ماهیت نوع، آنرا بدو جزء عقلی (جنس و فصل) تحلیل کرده، حکم، به علت بودن یکی بر دیگری می‌نماید.

زیرا بدیهی است بعضی از اجزاء یک ماهیت (مثل جنس) نیاز به بعض دیگر (مثل

فصل) دارد مسلماً «علت» و «محتاج الیه» جزء فصل نمی‌باشد برای اینکه، محال است که «جزء جنس» علت وجود «جزء فصلی» باشد زیرا لازم می‌آید که فصول متقابل، همه لازم «جزء جنس» بوده و در نتیجه، شیء واحد (در عین وحدت)، مختلف و متقابل باشند و این، ممنوع است.

پس، تنها باقی ماند (این احتمال که) جزء فصلی (مثل ناطق حامل چند خاصیت باشد بقرار ذیل):

- ۱- علت وجود، جزء ماهیت یعنی جنس باشد.
- ۲- مقسم طبیعت جنسیة مطلقه باشد (مثلاً ناطق، حیوان را که جنس بین انواع حیوانات است به حیوان ناطق و غیر ناطق تقسیم می‌کند).
- ۳- فصل، علت آن مقدار از جنس که حصه نوع خود هست، باشد.
- ۴- فصل (مثل ناطق) جزئی از مجموعه حاصل از جنس و فصل (یعنی حیوان ناطق) بوده، نوعش (یعنی انسان) بوسیله این فصل (یعنی ناطق) از سایر انواع (حیوانات) تمیز داده می‌شود انتهای (۱).

اشکال

فصل اگر علت مطلق جنس (خواه در حصه موجود نوعش یا غیر آن) باشد، دیگر نمی‌تواند مقسم آن، باشد و اگر علت حصه‌ای از جنس که در نوعش بوده و مختص به آن است، باشد پس قبلاً باید، تخصص را در فصل فرض کرده، تافصل، علت حصه‌ای از جنس باشد ولیکن فرض تخصص، به عینه، همان دخول در ظرف وجود است که در این صورت، دیگر، نیاز بعلت، ندارد.

پاسخ

خصوصیتی که جنس مبهم با آن، حصه مخصوص نوع، می‌شود، از شؤون تحصيل

وجودی جنس است که از ناحیه علّتش که همان فصل است، پیدا می‌شود و علّت، تقدّم وجودی بر معلول خویش، دارد پس تخصّص به فصل (یعنی علّت جنس) پیدا می‌شود. فصل با این تخصّص، جنس فاقد آنرا، دارای صلاحیت تقسیم به انواع متعدّد می‌سازد و مانعی نیست که فصول متعدّد برای یک ماهیت جنسی، به جهت ضعف وحدتش، علّیت داشته باشد.

اشکال

تحصّلی که جنس، به واسطه آن، داخل در (عالم) وجود، می‌شود تحضّل قائم به وجود فرد است پس تا مادّیکه، جنس، متلبّس به وجود خارجی نشده، تامّ نبوده و برای آن شأنی از شؤون وجودی، نیست پس علّت بشمار آوردن فصل برای جنس، چه معنایی دارد؟

پاسخ

مراد به تحضّل جنس به فصل، ثبوت عقلی برای جنس و ایجاد ماهیت تامّ نوعی برای آن می‌باشد. و آنچه را که جنس با تحقق خود در ضمن فرد بدست می‌آورد همان تحقق ماهیت تامّه، تحقق که آثار خارجیه بر آن، مترتب می‌شود. پس آنچه را که فصل بر ماهیت مبهم جنسی، اعطا می‌کند، همان تحضّل است و بودن آن ماهیت، یک نوع تامّ. و آنچه را که وجود فردی به جنس، اعطا می‌کند، تحضّل ماهیت تامّه و برگرداندن آن، به صورت حقیقت خارجی که آثار خارج بر آن مترتب می‌شود.

نتایج مباحث گذشته:

- ۱- جنس، همان نوع است اما به نحو ابهام و فصل، همان نوع است اما بعنوان مُحضّل و نوع، ماهیت تامّه است با قطع نظر از ابهام و تحضّل.
- ۲- هر یک از جنس و فصل بر نوع، حمل می‌شود به نحو «حمل اولی» و اما نسبت بین جنس و فصل به ملاحظه خودشان، جنس نسبت به فصل، از قبیل «عَرَض عامّ» است و

فصل، نسبت به جنس از قبیل «عرض خاص» است و حمل بین جنس و فصل از قبیل حمل شایع (صناعی) است (یعنی به حسب مصداق و تحقق خارجی، جنس با فصل و یا فصل با جنس، متحد است یکی، مصداق دیگری واقع می‌شود، و اما به حسب مفهوم با یکدیگر مختلف می‌باشد).

۳- در یک ماهیت نوعی، محال و ممتنع است زیادتز از یک جنس واحد، در مرتبه واحد، تحقق داشته باشد و هم چنین در یک ماهیت نوعی، محال است بیش از یک فصل، در مرتبه واحد، تحقق داشته باشد زیرا لازمه آن، این است که واحد به عینه، کثیر باشد و این، ممتنع است.

۴- جنس و ماده به حسب ذات، متحد بوده و به حسب اعتبار عقلی مختلف‌اند پس ماده، هنگامی که «لا بشرط» اعتبار شود جنس، محسوب می‌شود و جنس، اگر «بشرط لا» مأخوذ شود، ماده به شمار می‌آید و هم چنین فصل و صورت، به حسب ذات، متحد بوده و به حسب اعتبار عقلی، مختلف‌اند پس اگر «به شرط لا» اعتبار شود، صورت است همانطور اگر «لا به شرط» اعتبار شود «فصل» می‌باشد.

این معنا که در بالا گفته شد در جواهر مادی مرکب، واضح روشن است زیرا ماده و صورت در این جواهر در خارج موجودند و از این دو، معنای ماده و صورت، اخذ می‌شود و در ذهن، به حسب تحلیل عقلی، «ماده» به صورت جنس و «صورت» به عنوان فصل ملاحظه می‌شود.

و اما اعراض چون در خارج بسیط بوده، مرکب از «ماده» و «صورت» نمی‌باشد پس ما به الاشتراک (یعنی آنچه سبب اشتراک در اعراض است) عین ما به الامتیاز (یعنی سبب تمیز برخی از اعراض از برخی دیگر) است.

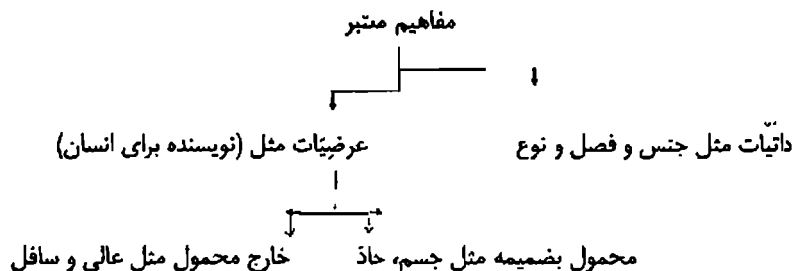
لکن عقل، در میان اعراض نیز، مشترکاتی و مختصاتی می‌یابد و «مشترکات را به عنوان «اجناس»، و مختصات را به عنوان «فصول» اعتبار می‌کند سپس، عقل، این اجناس و فصول را «به شرط لا»، ملاحظه و آنرا بصورت مواد عقلی (در اجناس) و صور عقلی (در فصول) در می‌آورد.

نظیر همین کلام در جواهر مجزئ نیز به عینه، جاری می‌شود.

خلاصه درس شانزدهم:

- ۱- مفاهیم معتبر در ماهیات یا از قبیل ذاتیات هستند مثل جنس و نوع و فصل یا از قبیل عرضیات مثل نویسنده در مورد انسان.
- ۲- عرضی یا از قبیل محمول به ضمیمه هستند مثل جسم، حادث است یا از قبیل خارج محمول مثل عالی و سافل.

ساختار درختی دو مورد بالا به نحو زیر است:



- ۳- ذاتی از غیر ذاتی به چند امر تمیز داده می‌شود؟
- ۴- در تقدّم اجزاء ماهیت بر خود ماهیت اشکالی وارد شده و پاسخی از آن داده شده و بدنبال آن از این سؤال که چرا مثل جنس و فصل را جزء ذات می‌نامند در حالیکه فلاسفه می‌گویند ذاتی عین ذات است؟ پاسخی داده شده است.
- ۵- ماهیت دارای جنس و فصل مثل انسان و اسب و ...، «نوع» نامیده می‌شود و معنای ذاتی مشترک در چند نوع مثل حیوان، «جنس» و امر ذاتی مختص بیک نوع مثل ناطق، «فصل» نامیده می‌شود.
- ۶- معنای معقول از حیوان مثلاً نسبت به معنای زاید مقارن با آن یعنی ناطق، یعنی حیوان را نسبت به حیوان ناطق که مجموع معنای معقول و امر مقارن با آن می‌باشد «علت

مادّی» بشمار می‌آورند

۷- معنای تعقل شده از حیوان با این ترتیب که یا در ضمن انسان است یا اسب یا گوسفند و یا غیر اینها از انواع حیوانات، ماهیت ناقصی است که تحصیل ندارد و نیاز به انضمام فصل مختص یکی از انواع را دارد و لا بشرط تصور می‌شود و مُحصل آن، فصل می‌باشد.

۸- جزء مختص در یک، ماهیت مثل ناطق باعتبار «بشرط لا» نسبت به جزء دیگر مقارن یعنی جنس مثل حیوان بنام صورت و نسبت به مجموع جنس و فصل مثل: «حیوان ناطق»، علت صوری نامیده می‌شود و بر هیچ یک از این دو نیز یعنی حیوان و حیوان ناطق حمل نمیشود.

پس ناطق باعتبار «بشرط لا» نه بر حیوان حمل می‌شود و نه بر «حیوان ناطق» و اما جزء مختص، باعتبار دومی یعنی «لا بشرط» فصل مُحصل جنس و متمم نوع بوده و بر نوع بنحو حمل اولی حمل می‌شود مثل اینکه گفته می‌شود «حیوان ناطق» ناطق است.

پس جزء اعم در ماهیات یعنی بحسب تحلیل عقلی متقوم به جزء اخص یعنی فصل می‌باشد. عبارت صدرالمتألهین شیرازی (ره) در کیفیت تقوّم جنس به فصل در 'سفار در متن درس ذکر شده مراجعه کنید.

دو اشکال در این فصل گفته شده و مرحوم استاد علامه هر دو آنها را نیز پاسخ داده است مراجعه کنید در آخر درس چهار نتیجه از مباحث گذشته ذکر شده است تفضیل آنها همه در متن درس ذکر شده مراجعه نمایید.

پرسشها:

- ۱- ذاتی شیء و عرضی شیء را معنی و توضیح و برای هر کدام مثالی ذکر کنید.
- ۲- دو قسم از عرضی بنام «محمول به ضمیمه» و «خارج محمول» را تعریف و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۳- تمیز ذاتی از عرضی به چیست؟
- ۴- هر یک از نوع و فصل و جنس را تعریف و برای هر کدام مثالی بزنید.
- ۵- فصل قریب و بعید و جنس عالی و مترسط و سافل را بیان و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۶- جای خالی در سؤالات زیر را پر کنید:
الف: معنای معقول از حیوان نسبت به معنای زاید مقارن مثل ناطق به منزله است.
ب: حیوان نسبت به حیوان ناطق که مجموع معنای معقول و امر مقارن آن می باشد بشمار میرود.
- ۷- تقوّم جنس به فصل به چه ملاحظه‌ای است؟ توضیح دهید.
- ۸- حمل جنس و فصل بر نوع چگونه است؟ جنس، نسبت به فصل چه رابطه‌ای دارد؟ و رابطه فصل نسبت به جنس چگونه است؟ توضیح دهید.
- ۹- چرا دو جنس و دو فصل برای یک نوع محال می باشد؟ بیان کنید.
- ۱۰- جنس و ماده و هم چنین فصل و صورت چه فرقی با یکدیگر دارند؟ توضیح دهید.

الدَّرْسُ السَّابِعُ عَشَرَ

(١٧)

الفصل السادس

في بعض ما يرجع إلى الفصل

يُسْتَعْمَلُ لَفْظُ الْفَصْلِ فِي كِلَايَتِهِمَا فِي مَعْنَيْنِ:
أَحَدُهُمَا أَخْصَصَ اللَّوْازِمَ الَّتِي يَعْزِي التَّوَعَّ وَاعْرِفَهَا، وَهُوَ إِنَّمَا بَعْدَ فَصْلٍ وَيُوضَعُ فِي
 الْحُدُودِ مَوْضِعَ الْفُصُولِ الْحَقِيقَةِ لَصُعُوبَةِ الْحُصُولِ عَلَى الْفُصُولِ الْحَقِيقَةِ الَّتِي تَقُومُ الْأَنْوَاعُ
 أَوِ الْعَدَمُ وَجُودُ اسْمٍ دَالٍّ عَلَيْهَا بِالمطابقة في اللغة كالتأطيق المأخوذ فصلاً للإنسان، فإن المراد
 باللفظ إنما التكلم وهو يوجد من الكيفيات المسموعة، وإما إدراك الكليات وهو عندهم
 من الكيفيات النفسانية والكيفية كيفاً كانت من الأعراض والأعراض لا تقوم الجواهر، و
 يُسَمَّى فَصْلاً مَنْطِقِيّاً.

وَالثَّانِي مَا يَقُومُ التَّوَعُّ وَيُحْصَلُ الْجِنْسُ حَقِيقَةً وَهُوَ مَبْدَأُ الْفَصْلِ الْمَنْطِقِيِّ، كَكُونِ
الْإِنْسَانِ ذَاتِ نَفْسٍ نَاطِقَةٍ فَصْلاً لِلتَّوَعُّ الْإِنْسَانِي وَيُسَمَّى فَصْلاً اِسْتِثْنَائِيّاً.
 ثُمَّ إِنَّ الْفَصْلَ الْأَخِيرَ تَامَ حَقِيقَةَ التَّوَعُّ، لِأَنَّهُ مُحْصَلُ الْجِنْسِ الَّذِي يُحْصَلُهُ وَيُسَمَّى
 نَوْعاً، فَمَا أَخَذَ فِي أَجْنَاسِهِ وَفُصُولِهِ الْأُخْرَى عَلَى وَجْهِ الْإِبْهَامِ مَا خُوِّدَ فِيهِ عَلَى وَجْهِ التَّحْصِيلِ.
وَيَنْتَفِخُ عَلَيْهِ أَنَّ نَوْعِيَّةَ التَّوَعُّ مَحْفُوظَةٌ بِالْفَصْلِ وَلَوْ تَبَدَّلَتْ بَعْضُ أَجْنَاسِهِ وَلِذَا كَوْنُ
 تَجَرُّدَتْ صُورَتُهُ الَّتِي هِيَ الْفَصْلُ بِشَرَطٍ لَا عَنِ الْمَادَّةِ الَّتِي هِيَ الْجِنْسُ بِشَرَطٍ لَا فِي الْمُرَكَّبَاتِ

الْمَادِيَّةُ كَالْإِنْسَانِ تَجَرُّدُ نَفْسُهُ فَتَقَارِقُ الْبَدَنَ كَانَتْ حَقِيقَةُ التَّوَحُّدِ مَحْفُوظَةً بِالصُّورَةِ.
ثُمَّ إِنَّ الْفَصْلَ غَيْرَ مُتَدَرِّجٍ تَحْتَ جَنْسِهِ الَّذِي يَحْصِلُهُ بِمَعْنَى أَنَّ الْجِنْسَ غَيْرَ مَأْخُذٍ فِي
حَدِّهِ أَخَذَ الْجِنْسَ فِي التَّوَحُّدِ فَفَصُولُ الْجَوَاهِرِ لَيْسَتْ بِجَوَاهِرٍ.

وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْ أُنْزِلَ تَحْتَ جَنْسِهِ افْتَقَرَ إِلَى فَصْلٍ يَقُومُهُ وَنَقَلَ الْكَلَامَ إِلَى فَصْلِهِ وَ
 يَتَسَلَّلُ بِتَرْتِيبٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَتَحَقُّقِ أَنْوَاعٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ فِي كُلِّ فَصْلٍ وَيَتَكَرَّرُ الْجِنْسُ بِعَدَدِ
 الْفَصُولِ، وَصَرَّحَ الْعَقْلُ بِدَفْعِهِ.

عَلَى أَنَّ النِّسْبَةَ بَيْنَ الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ تَنْقَلِبُ إِلَى الْعَيْنِيَّةِ وَيَكُونُ الْحَمْلُ بَيْنَهُمَا حَمْلًا
أَوَّلِيًّا وَيُبْطِلُ كَوْنَ الْجِنْسِ عَرْضًا غَاثًا لِلْفَصْلِ وَالْفَصْلِ خَاصَّةً لِلْجِنْسِ.
وَلَا يَنَالُ فِي ذَلِكَ وَقُوعُ الْحَمْلِ بَيْنَ الْجِنْسِ وَفَصْلِهِ الْمُتَّصِمِ، كَقَوْلِنَا كُلُّ نَاطِقٍ حَيَوَانٌ وَ
بَعْضُ الْحَيَوَانِ نَاطِقٌ، لِأَنَّهُ حَلٌّ شَائِعٌ بَيْنَ الْخَاصَّةِ وَالْعَرْضِ الْقَامِ كَمَا تَقَدَّمَتِ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ،
وَالَّذِي نَفَيْتَاهُ هُوَ الْحَمْلُ الْأَوَّلِيُّ فَالْجَوْهَرُ مَثَلًا صَادِقٌ عَلَى فَصُولِهِ الْمُتَقَسِّمَةِ لَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ
تَتَدَرَّجَ تَحْتَهُ فَيَكُونُ جُزْءًا مِنْ مَا هِيَ تَحْتَهَا.

فَإِنَّ قُلْتُمْ: مَا تَقَدَّمَ مِنْ عَدَمِ دُخُولِ فَصْلِ التَّوَحُّدِ تَحْتَ جَنْسِهِ يَنَالُ فِي قَوْلِهِمْ فِي تَقْسِيمِ
الْجَوْهَرِ عَلَى الْعَقْلِ وَالنَّفْسِ وَالْهَيُولَى وَالصُّورَةِ الْجَسَدِيَّةِ وَالْجِسْمِ يَكُونُ الصُّورَةُ الْجَسَدِيَّةُ وَ
النَّفْسُ نَوْعَيْنِ مِنَ الْجَوْهَرِ وَلاَ يَزُمُ كَوْنُ الشَّيْءِ نَوْعًا مِنْ مَقُولَةٍ أُنْزِلَ رَاجِعُهُ وَدُخُولُهُ تَحْتَهَا.
وَمِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ الصُّورَةَ الْجَسَدِيَّةَ هِيَ فَصْلُ الْجِسْمِ مَأْخُذًا بِشَرَطِ لَا، فَنُكُونُهُ
نَوْعًا مِنَ الْجَوْهَرِ دُخُولُ الْفَصْلِ الْجَوْهَرِيِّ تَحْتَ جِنْسِ الْجَوْهَرِ وَأَخْذُ الْجَوْهَرِ فِي حَدِّهِ.

وَنَظِيرُ الْبَيَانِ جَارٍ فِي عَدَدِهِمُ النَّفْسُ نَوْعًا مِنَ الْجَوْهَرِ.
عَلَى أَنَّهُمْ يَتَوَقَّعُونَ بِالْبَيَانِ أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ جَوْهَرٌ مُجَرَّدٌ بَاقٍ بَعْدَ مُفَارَقَةِ الْبَدَنِ وَ
النَّفْسِ النَّاطِقَةِ صُورَةُ الْإِنْسَانِ وَهِيَ بَعْثُهَا مَأْخُذَةٌ لَا بِشَرَطِ فَصْلِ لِلْمَاهِيَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ.

قُلْتُمْ: يَخْتَلِفُ حُكْمُ الْمَفَاهِمِ بِاخْتِلَافِ الْإِعْتِبَارِ الْعَقْلِيِّ الَّذِي يَطْرُقُهَا، وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي
بَحْثِ الْوُجُودِ لِنَفْسِهِ وَلِغَيْرِهِ أَنَّ الْوُجُودَ فِي نَفْسِهِ هُوَ الَّذِي يَنْتَزِعُ عَنْهُ مَا هِيَ الشَّيْءُ. وَأَمَّا
إِعْتِبَارُ وُجُودِهِ لِشَيْءٍ فَلَا يَنْتَزِعُ عَنْهُ مَا هِيَ وَإِنْ كَانَ وُجُودُهُ لِغَيْرِهِ عَيْنَ وُجُودِهِ فِي نَفْسِهِ وَ
النَّصْلُ مَفْهُومٌ مُضَافٌ إِلَى الْجِنْسِ حَيْثُ يَتَبَيَّنُ أَنَّهُ مُمَيَّزٌ ذَاتِيًّا لِلتَّوَحُّدِ وَوُجُودُهُ لِلْجِنْسِ فَلَا مَا هِيَ لَهُ

مَنْ حَيْثُ إِنَّهُ فَصَّلَ.

وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِمْ: إِنْ لَزِمَ كَوْنُ الْجِنْسِ عَرْضاً عَامّاً لِلْفَضْلِ وَالْفَضْلُ خَاصَّةٌ لَهُ أَنْ لَيْسَتْ فُصُولُ الْجَوَاهِرِ جَوَاهِرَ بِمَعْنَى كَوْنِهَا مُنْدرَجَةً تَحْتَ مَعْنَى الْجَوَاهِرِ إِنْدرَاجَ الْأَنْوَاعِ تَحْتَ جِنْسِهَا، بَلْ كَانْدِرَاجَ الْمَلْزُومَاتِ تَحْتَ لَازِمِهَا الَّذِي لَا يَدْخُلُ فِي مَاهِيَّتِهَا.

وَأَمَّا الصُّورَةُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا صُورَةٌ مُقَوِّمَةٌ لِلْمَادَّةِ فَحَيْثُ كَانَتْ بِشَرَطٍ لَا بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمَادَّةِ لَا يَكُنْ بَيْنَهُمَا حَمْلٌ أَوَّلِيٌّ فَلَا إِنْدرَاجَ لَهَا تَحْتَ الْجِنْسِ، وَالْأَكَاثُ نَوْعاً بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنْسِ عَيْنِيَّةٌ وَحَمْلٌ أَوَّلِيٌّ، هَذَا خَلْفٌ. وَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ الْمَادَّةِ حَمْلٌ شَائِعٌ بِنَاءً عَلَى التَّرَكِيبِ الْإِتِّحَادِيِّ بَيْنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ.

نَعَمْ لَمَّا كَانَتْ الصُّورَةُ تَمَامَ مَاهِيَةِ النَّوْعِ كَمَا عَرَفُوها بِأَنَّهَا مَا بِهِ النَّشْءُ هُوَ هُوَ بِالْفِعْلِ كَانَتْ فُصُولُ الْجَوَاهِرِ جَوَاهِرَ، لِأَنَّهَا عَيْنُ حَقِيقَةِ النَّوْعِ وَفِعْلِيَّتُهُ، لَكِنْ لَا يَسْتَوْجِبُ ذَلِكَ دُخُولَهَا تَحْتَ جِنْسِ الْجَوْهَرِ بِحَيْثُ يَكُونُ الْجَوْهَرُ مَأْخُوداً فِي حَدِّهَا بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا حَمْلٌ أَوَّلِيٌّ.

فَتَبَيَّنَ بِهَا تَقَدُّمُ أَنَّ الْفُصُولَ إِنَّمَا أَتَتْهَا فُصُولٌ بِسَائِطٍ غَيْرِ مُرَكَّبَةٍ مِنَ الْجِنْسِ وَالْفَضْلِ مُتَّصَةً فِي أَنَّهَا تَمَيَّزَاتٌ ذَاتِيَّةٌ، وَكَذَلِكَ الصُّورُ الْمَادِّيَّةُ الَّتِي هِيَ فِي ذَاتِهَا مَادِّيَّةٌ مُوْجُودَةٌ لِلْمَادَّةِ بِسَائِطٍ فِي الْخَارِجِ غَيْرِ مُرَكَّبَةٍ مِنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ وَبَسَائِطٍ فِي الْعَقْلِ غَيْرِ مُرَكَّبَةٍ مِنَ الْجِنْسِ وَالْفَضْلِ.

وَالْأَكَاثُ الْوَاحِدَةُ مِنْهَا أَنْوَاعاً مُتَّسِلَةً كَمَا تَقَدَّمَتِ الْإِشَارَةُ إِلَيْهَا.

وَأَمَّا النَّفْسُ الْمُجَرَّدَةُ فَهِيَ بِإِعْتِبَارِ أَنَّهَا فَصْلٌ لِلنَّوْعِ حَيْثُ بَيَّنَّاهَا حَيْثُ الْوُجُودِ النَّاعِي؛ رَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ لَهَا مَاهِيَّةً لِلْوُجُودِ النَّاعِي، وَأَنَّ مِنْ حَيْثُ تَجَرُّدُهَا فِي ذَاتِهَا فَإِنَّ تَجَرُّدَهَا مُصَحَّحٌ وَوُجُودُهَا لِنَفْسِهَا، كَمَا أَنَّهَا مُوْجُودَةٌ فِي نَفْسِهَا وَهِيَ تَمَامُ حَقِيقَةِ النَّوْعِ فَيَصْدُقُ عَلَيْهِ الْجَوْهَرُ فَتَكُونُ هِيَ النَّوْعُ الْجَوْهَرِيُّ الَّذِي كَانَتْ جُزْءَ صُورِيّاً لَهُ وَلَيْسَتْ بِصُورَةٍ، وَلَا يَنَافِيهِ كَوْنُ وُجُودِهَا لِلْمَادَّةِ أَيْضاً، فَإِنَّ هَذَا التَّعْلُقَ إِنَّمَا هُوَ فِي مَقَامِ الْفِعْلِ دُونَ الذَّاتِ فَهِيَ مَادِّيَّةٌ فِي فِعْلِهَا لَا فِي ذَاتِهَا.

هَذَا عَلَى الْقَوْلِ بِكَوْنِ النَّفْسِ الْمُجَرَّدَةِ رُوحَانِيَّةَ الْخَبَرِ وَالْبَقَاءِ كَمَا عَلَيْهِ الْمُشَاوِرُونَ. وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ بِكَوْنِهَا جَسَدِيَّةَ الْخَبَرِ، رُوحَانِيَّةَ الْبَقَاءِ فَهِيَ تَجَرَّدُ فِي ذَاتِهَا أَوَّلًا وَهِيَ بَعْدُ مُتَعَلِّقَةٌ بِالْمَادَّةِ فِعْلاً ثُمَّ تَتَجَرَّدُ عَنْهَا فِي فِعْلِهَا أَيْضاً بِمُقَارَفَةِ الْبَدَنِ.

الفصل السابع

في بعض أحكام النوع

النوع هو الماهية الثابتة التي لها في الوجود آثار خاصة وينقسم إلى ما لا يتوقف في ترتب آثاره عليه إلا على الوجود الخارجي الذي يشخصه فرداً كالإنسان مثلاً ويسمى النوع الحقيقي وإلى ما يتوقف في ترتب آثاره عليه على الحق فصل أو فصول به فيكون جنساً بالنسبة إلى أنواع دونه وإن كان نوعاً بالنظر إلى تمام ماهية كالاتواع العالية والمتوسطة كالجسم الذي هو نوع من الجوهر عال ثم هو جنس للأنواع النباتية والجمادية والحيوان الذي هو نوع متوسط من الجوهر و جنس للإنسان و سائر الأنواع الحيوانية ويسمى النوع الإضافي.

فإن الماهية النوعية توجد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد هو وجود النوع، لأن الحمل بين كل منها وبين النوع أولى والنوع موجود بوجود واحد وأما في الذهن فبينها تغاير بالابهام والتحصل، ولذلك كان كل من الجنس والفصل عرضياً للآخر كما تقدم. ومن هنا ما ذكرنا أنه لا يثبت في المركبات الحقيقية ومن الأنواع المادية أن يكون بين أجزائها فرد و حاجة من بعضها إلى بعض حتى ترتبط وتتحد حقيقة واحدة وقد عداوا المسألة ضرورية.

ويمتاز المركب الحقيقي من غيره بالوحدة الحقيقية. وذلك بأن يحصل من تأليف الأجزاء أثر آخر وراءها له أثر جديد خاص وراء آثار الأجزاء، لا مثل المركبات الاعتبارية التي لا أثر لها وراء آثار الأجزاء، كالعسكر المركب من أفراد، والبيت المركب من اللبن و

الْجَمْعُ وَغَيْرِهَا.
وَمِنْ هُنَا يَرْجِعُ الْقَوْلُ بِأَنَّ التَّرْكِيبَ بَيْنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ تَرْكِيبٌ إِتْحَادِيٌّ لَا انْضِمَامِيٌّ
كَمَا سَيَأْتِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

ثُمَّ إِنَّ الْمَاهِيَاتِ التَّوَحُّدِيَّةَ مِنْهَا مَا هُوَ كَثِيرُ الْأَفْرَادِ كَالْأَنْوَاعِ الَّتِي لَهَا تَعَلُّقٌ بِمَا لِمَادَّةٍ
كَالْعُنْصُرِ وَكَالْإِنْسَانِ وَمِنْهَا مَا هُوَ مُنْحَصِرٌ فِي فَرْدٍ كَالنَّوْعِ الْمَجْرَدِ عَنِ الْمَادَّةِ ذَاتًا وَفِعْلًا وَهُوَ
الْعَقْلُ.

وَذَلِكَ أَنَّ الْكَثْرَةَ إِنَّمَا أَنْ تَكُونَ تَمَامَ ذَاتِ الْمَاهِيَةِ التَّوَحُّدِيَّةِ أَوْ بَعْضِهَا أَوْ خَارِجَةً مِنْهَا
لِازِمَةً أَوْ مُفَارِقَةً. وَعَلَى التَّقْدِيرِ الثَّلَاثَةِ الْأَوَّلِ يَتَنَبَّعُ أَنْ يَتَحَقَّقَ لَهَا فَرْدٌ، إِذْ كُلُّ مَا فُرِضَ فَرْدًا
لَهَا وَجِبَ كَوْنُهُ كَثِيرًا، وَكُلُّ كَثِيرٍ فَإِنَّهُ مُؤَلَّفٌ مِنْ أَحَادٍ وَهَكَذَا، فَيَذْهَبُ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ
وَلَا يَنْتَهِي إِلَى وَاحِدٍ فَلَا يَتَحَقَّقُ الْوَاحِدُ فَلَا يَتَحَقَّقُ لَهَا فَرْدٌ وَقَدْ فُرِضَ كَثِيرُ الْأَفْرَادِ. هَذَا
خُلْفٌ.

وَعَلَى التَّقْدِيرِ الرَّابِعِ، كَانَتْ الْكَثْرَةُ بَعْضُ مُفَارِقٍ بَعْضُ النَّوْعِ تَتَحَقَّقُ بِانْضِمَامِهِ
إِلَيْهِ وَعَدَمِ انْضِمَامِهِ الْكَثْرَةَ، وَكُلُّ عَرَضٍ مُفَارِقٍ يَتَوَقَّفُ عَرُوضُهُ عَلَى سَبْقِ امْكِانِ حَاجِلِهِ
الْمَادَّةِ فَيَكُونُ النَّوْعُ مَادِيًا بِالصَّرُورَةِ، فَكُلُّ نَوْعٍ كَثِيرٍ الْأَفْرَادِ فَهُوَ مَادِيٌّ، وَيَنْعَكِسُ بَعْضُ
النَّقِيضِ إِلَى أَنَّ كُلَّ نَوْعٍ مُجَرَّدٍ فَهُوَ مُنْحَصِرٌ فِي فَرْدٍ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

درس هفدهم

(۱۷)

فصل ششم

در برخی از مباحث مربوط به فصل

لفظ «فصل» در کلمات فلاسفه، در دو معنا به کار می‌رود:

معنای اول: فصل، به معنای «اخص» لوازم و اعراف آنها که بر نوع عارض می‌شوند. این لازم اخص را در حدود اشیاء و تعاریف، به جای فصول حقیقی به کار می‌برند زیرا (جهت آن ممکن است یکی از دو امر زیر باشد):

(امر اول): اینکه دست‌یابی بر فصول حقیقی که قوام اشیاء به آنها است، مشکل

است.

(امر دوم): اینکه اسمی که دلالت بر فصول حقیقی به نحوی که مطابقت با معنای

لفوی آن بکند، وجود ندارد مثل اینکه «ناطق» که به عنوان فصل انسان، مأخوذ است مراد از نطق یا «تکلم» است که آن، یک نوع از «کیفیات مسموعه» است و یا مراد از آن «ادراک کلیات» است و آن نیز، نزد فلاسفه، از «کیفیات نفسانیّه» است و بدیهی است که کیفیت، به هر نحوی باشد از قبیل اغراض می‌باشد و اعراض نمی‌تواند مقوم جواهر باشد.

این نوع از معنای فصل را «فصل منطقی» می‌نامند.

معنای دوم: «فصل»، «مقوم نوع» بوده، مخصل جنس می‌باشد و این، مبدأ فصل

منطقی است مثل بودن انسان دارای نفس ناطق برای نوع انسان، فصل می‌باشد و این معنا از فصل را «فصل اشتقاقی» می‌نامند.

حقیقت نوع به چه چیز تمام می‌شود؟

فصل اخیر، تمام حقیقت نوع است زیرا فصل اخیر، مُحضَل جنس بوده، آنرا تقسیم و به صورت نوع در می‌آورد پس آنچه از فصول (و قیود) در اجناس نوع و فصول دیگر آن بر وجه ابهام، اخذ شده است در فصل اخیر، بر وجه تفصیل، اخذ شده است و نتیجه آن، اینکه نوعیت نوع به فصل، محفوظ است گرچه برخی از اجناس آن، تبدل پیدا کرده باشد. از این رو در مرکبات مادی مثل انسان اگر صورت نوع که همان فصل «به شرط لا» می‌باشد، از ماده که همان جنس «به شرط لا» است مجزّد باشد، خود نوع، تجرّد پیدا کرده در نتیجه، مفارق از بدن بوده، حقیقت نوع، همراه صورت نوعی خود محفوظ می‌ماند.

فصل مُحضَل: تحت جنس خود مندرج نیست:

فصل، تحت جنسی که فصل، مُحضَل آن است، مندرج نمی‌شود به این معنا که جنس در حد فصل و تعریف آن، مأخوذ نیست، همانطور که جنس (به عنوان جزء مشترک) در نوع مأخوذ است (و جزء ذاتیات نوع، محسوب می‌شود).

از اینجا، (که فصل، تحت جنس که فصل مُحضَل آن است مندرج نیست یعنی جنس در حد فصل و تعریف آن مأخوذ نیست) این نتیجه را می‌گیریم که فصول جواهر از قبیل «جواهر» نیستند.

دلیل اینکه فصل تحت جنس خود مندرج نیست اینکه اگر فصل تحت جنس خود، مندرج باشد ناچار، نیاز به فصلی دارد که و مقوم آن باشد و ما کلام را به آن فصل، منتقل می‌کنیم که اگر این فصل نیز، مندرج تحت جنس خود باشد ناچار، محتاج به فصلی خواهد بود و همین‌طور، ترتب فصول متناهی، تسلسل پیدا می‌کند و در هر فصلی، انواع غیرمتناهی، محقق می‌شود و جنس، به عدد فصول، تکرر، پیدا می‌کند و عقل، به صراحت این را دفع می‌نماید.

علاوه بر این، لازم می‌آید که جنس، عین فصل باشد و در این صورت، حمل بین آندو، از قبیل حمل اولی می‌گردد. (بدیهی است جنس غیر مُحْضَل بوده و حمل بین آندو از قبیل حمل اولی نیست).

و نیز لازم می‌آید این قول (صحیح نزد فلاسفه) که جنس، نسبت به فصل، از قبیل غرض عام و فصل، نسبت به جنس، از قبیل غرض خاص است، باطل شود.

و با این گفته (که حمل بین آندو از قبیل حمل اولی نیست) تنافی ندارد که بین جنس و فصل مُقَسَّم آن، حمل واقع می‌شود مثل اینکه می‌گوییم: «هر ناطقی، حیوان است» و «بعض حیوان ناطق است» زیرا این نوع حمل، حمل شایع (صناعی) است بین خاصه شیء و غرض عام چنانکه اشاره به آن گذشت (و آن، جایز است پس در مثال «انسان حیوان ناطق است»، ناطق یعنی فصل نسبت به حیوان یعنی جنس، بمنزله خاصه به عرض عام است و حمل بین خاصه و عرض عام جایز بوده، از قبیل حمل شایع صناعی است چنانکه گذشت).

آری ما تنها وقوع «حمل اولی» بین آندو را نفی می‌کنیم پس جوهر (که جنس عالی است) بر فصول مُقَسَّم خودش، صادق است بدون اینکه این فصول، مندرج تحت جوهر بوده و جوهر، جزء ماهیت فصول مُقَسَّم بوده باشد.

اشکال

آنچه گفته شد که فصل نوع، تحت جنس خودش، داخل نمی‌شود با گفته فلاسفه در تقسیم جوهر به اقسام: «عقل - نفس - هیولی و صورت جسمیه و جسم» منافات دارد. زیرا در این تقسیم، صورت جسمیه، و نفس، دو نوع از جوهر هستند و بدیهی است که لازمه نوع بودن یک شیء از یک مقوله، این است که آن شیء، تحت آن مقوله، داخل و مندرج باشد.

و (باز) معلوم است که صورت جسمیه، فصل جسم بوده که بشرط لا، مأخوذ است پس بودن صورت جسمیه، نوعی از جوهر به این معنا است که فصل جوهری، داخل تحت جنس جوهر باشد و جوهر در حد آن اخذ شده باشد.

نظیر این بیان، به عینه، در موردیکه فلاسفه نفس را یک نوع از جوهر به شمار آورده‌اند جاری است.

علاوه بر این، فلاسفه با برهان ثابت کرده‌اند که نفس انسانی، جوهر مجزئی است که بعد از مفارقت از بدن، باقی است و معلوم است (که نفس ناطقه، صورت انسان است که به همان صورت خود (به عینها) به نحو لایشرط، مأخوذ بوده، و فصل ماهیت انسان می‌باشد.

پاسخ:

حکم مفاهیم، به اختلاف اعتبارات عقلی که به آن عارض می‌شود، مختلف می‌باشد و در مبحث «الوجود لنفسه و ثنیره» گذشت که «وَجُودٌ فِي نَفْسِهِ» همان، چیزی، است که ماهیت شیء از آن انتزاع می‌شود و اما اعتبار وجود یک شیء برای شیء دیگری، ماهیت از این (جنبه)، از آن ابدأ انتزاع نمی‌شود گرچه وجود آن برای غیر خودش، عین وجود آن «فِي نَفْسِهِ» می‌باشد (این، یک اصلی بود که سابقاً آنرا بیان کردیم).

و (با توجه به این اصل می‌گوئیم که) فصل، مفهومی است که به جنس نسبت داده می‌شود و حیثیت آن، ممیز ذاتی بودن برای نوع و وجود آن برای جنس است پس برای فصل از این جهت که فصل است ماهیتی نیست و این است معنای قول فلاسفه:

لازمه عَرَض عام بودن جنس برای فصل و عَرَض خاص بودن فصل برای جنس، این نیست که فصول جواهر نیز، از قبیل جواهر، باشند به این معنا که فصول جواهر، مندرج تحت معنای جواهر باشند مثل اندراج انواع، تحت جنس خودشان، بلکه اینها، از قبیل اندراج «ملزومها» تحت لازم خودشان می‌باشد که هرگز، لازم در ماهیت ملزومها داخل نمی‌شود.

اما صورت جسمیه از این جهت که مَقوم ماده است و نسبت به ماده «به شرط لا» مأخوذ است پس بین آن دو (یعنی صورت و ماده) «حمل اولی» نیست پس صورت جسمیه داخل در جنس نیست و گرنه، صورت جسمیه، نوع محسوب شده، عین جنس می‌باشد و در این صورت (که صورت جسمیه نوع محسوب شده، عین جنس باشد) حمل بین آن دو (یعنی صورت و ماده) «اولی» می‌شود و این، خلاف مفروض است. (چنانکه در بالا گفته شد که حمل

بین ماده و صورت، حمل اولی نیست) گرچه بنابراین مبنی که بین ماده و صورت، ترکیب اتحادی باشد حمل بین صورت جسمیه و بین ماده، از قبیل حمل شایع است (یعنی بین آندو منافاتی وجود ندارد).

آری از آنجا که صورت، تمام ماهیت نوع است، همانطور که آنرا، این گونه تعریف کرده‌اند که صورت: چیزی است که هویت فعلی شیء به آن، وابسته است (إِنَّ الصُّورَةَ، مَا يَهْ أَلَيْهِ هُوَ هُوَ بِالْفِعْلِ) با این ملاحظه، فصول جوهر، از قبیل جوهر، هستند زیرا عین حقیقت نوع، و فعلیت آن، می‌باشد ولیکن این نکته (هرگز) ایجاب نمی‌کند که فصول جوهر، داخل تحت جنس جوهر باشد بطوریکه جوهر، در حد فصول، اخذ شده و بین جوهر و فصول آنها حمل «اولی» باشد.

نتیجه این فصل:

از مطالب گذشته، این نتیجه بدست آمد که فصول از این جهت که فصول اند «بسائط» هستند (یعنی) از جنس و فصل، مرکب نبوده و تنها به عنوان ممیزات ذاتی، مختص هستند.

و هم چنین صور مادی که به ملاحظه دانشان مادی بوده و برای ماده، موجود می‌باشند و در عین حال در خارج، از قبیل بسائط بوده (یعنی) مرکب از ماده و صورت نیستند. و نیز صور مادی که در عقل «لا بشرط» محسوب شده، به صورت فصل در می‌آید عقلاً از قبیل بسائط بوده، مرکب از جنس و فصل نمی‌باشند و در غیر این صورت، هر فصلی از فصول، انواع متسلسلی، خواهد بود که اشاره به آن سابقاً گذشت.

اما نفس مجرد از جهت مجرد بودن آن که به ملاحظه دانش می‌باشد، همانا، مجرد بودن آن، مصحح این است که وجودش «لنفسها» باشد همانطور که «فی نفسها» موجود است و نفس مجرد، تمام حقیقت نوع انسان است پس بر آن، جوهر، صادق می‌آید. پس نفس مجرد، نوع جوهری بوده و جزء صوری بری نوع انسان به حساب می‌آید و صورت نیست.

و با این، منافاتی ندارد که نفس مجزّد، برای ماده نیز وجود دارد (و با آن در رابطه است) زیرا تعلّق و وابستگی (بین نفس مجزّد و ماده) تنها در مقام فعل است نه ذات پس نفس مجزّد، در مقام فعل و انجام کاری، مادی است (یعنی نفس، فعل خارجی خود را، توسط ماده و در عالم مادیات، انجام می‌دهد) ولی از حیث ذات، وابسته به ماده، نیست.

این نظر، بنابراین قول است که نفس، از حیث «حدوث و بقاء» روحانی است (نه جسمانی) چنانکه فلاسفه مشاء به آن قائل هستند. (پس نفس از حیث ذات و حدوث مستقلّ و وابسته به ماده نیست گرچه در مقام فعل نیازمند ماده است).

و اما بنابراین قول که نفس، به لحاظ حدوث، جسمانی است (یعنی از ماده و همراه ماده پیدا شده و حادث گردیده است) و به لحاظ بقاء، روحانی است (یعنی بعد از مرگ و جدائی از بدن باز موجود مجزّد بوده، بقاء دارد) در این صورت نفس در ابتداء پیدایش به ملاحظه ذاتش (فی ذاتها) مجزّد (از ماده) است و اما از لحاظ فعلیش متعلّق به ماده است، سپس بعد از مفارقت از بدن، در فعل خود نیز حالت تجزّد پیدا می‌کند.

فصل هفتم

در برخی از احکام نوع

نوع، ماهیت تافى است که در (ظرف) وجود، آثار خاصى دارد و به دو قسم تقسیم

مى‌شود:

۱- نوعى که ترتب آثار بر آن، بر هیچ امرى جز وجود خارجى، متوقف نیست وجود خارجى که نوع را مشخص کرده، آنرا بصورت فرد در مى‌آورد مثل انسان که نوع بوده و تشخیص آن در خارج، فرد انسان را بوجود مى‌آورد، و این قسم را «نوع حقیقی» مى‌نامند.

۲- نوعى که ترتب آثار بر آن، متوقف بر ملحق شدن یک فصل یا فصولی به آن، مى‌باشد.

این قسم از نوع (ممکن است) که نسبت به انواع دیگر (غیر خودش)، جنس باشد گرچه نظر، به تمام ماهیت خودش، نوع باشد از قبیل «انواع عالیّه» و «متوسطه» مثل جسم که نوعی از جوهر بوده و نوع عالی است و در عین حال، نسبت به انواع نباتی و جمادى، جنس است.

و (مثل) حیوان که نوعی از جوهر بوده و «نوع متوسطه» مى‌باشد و در عین حال جنس انسان و سایر انواع حیوان، مى‌باشد و این قسم را، «نوع اضافی» مى‌نامند.

کیفیت تحقق اجزای ماهیت نوعی:

اجزای ماهیت نوعی (از قبیل حیوان و ناطق که ماهیت نوعی انسان را تشکیل

می‌دهد) در خارج، بوجود واحدی بنام «وجود نوع» (انسان) تحقق پیدا می‌کند.

زیرا حمل بین هر یک از این اجزاء (مثل ناطق و حیوان) و بین نوع (مثل انسان) به نحو «حمل اولی» است و نوع (مثل انسان) به وجود واحد، موجود است اما در ذهن، بین آنها (یعنی بین اجزاء مثل ناطق و حیوان در حد انسان) تغایر به نحو ابهام (در جنس مثل حیوان که جزء اعم است) و تحضل (در فصل مثل ناطق که جزء اخص است) وجود دارد.

و از اینجا است که هر یک از جنس و فصل نسبت به دیگری از قبیل غرضی است چنانکه گذشت (که جنس مثل حیوان در حد انسان نسبت به فصل مثل ناطق از قبیل غرض عام، و فصل، نسبت به جنس مثل حیوان از قبیل غرض خاص است).

و نیز از اینجا است که فلاسفه ذکر کرده‌اند که در «مرکبات حقیقیه» یعنی در «انواع مادی» بعضی از اجزاء آن از قبیل ماده به بعضی دیگر از قبیل صورت نیازمند هستند تا با هم مرتبط بوده و حقیقت واحدی، تشکیل دهند و این مسأله را از جمله ضروریات، شمرده‌اند و مرکب حقیقی از غیر حقیقی به «وحدت حقیقیه»، ممتاز می‌شود به این بیان که از تألف اجزاء و ترکیب آنها، (و به جهت ارتباط آنها با یکدیگر) امر دیگری و رأی اجزاء آن، پیدا می‌شود که اثر جدید خاصی دارد که غیر از آثار اجزاء می‌باشد.

این، مثل مرکبات اعتباری نیست که ورای اجزاء خود اثری خاص، برخود مرکب (مجموع من حیث المجموع)، ثابت نیست مثل سپاه (عسکر) که از مجموع افراد، مرکب است و مثل خانه که مرکب از حجر و گچ (و غیر این دو از مصالح و مواد اولیه ساختمان) می‌باشد و از این رو، قول به اینکه ترکیب بین «ماده» و «صورت»، به نحو «ترکیب اتحادی» است نه «انضمامی» قوت پیدا کرده و قول را جح می‌باشد چنانکه تفصیل آن خواهد آمد.

اقسام ماهیت نوعی به ملاحظه افراد:

ماهیات نوعی، دو قسم است:

۱ - برخی از آنها، دارای افراد کثیری هستند مثل انواعی که تعلق، به ماده دارند مثل

عنصر و انسان و ...

۲- برخی از آنها، منحصر به فرد واحدی است مثل نوع مجزّد از ماده «ذاتاً» و «فعالاً» و آن، عقل است.

تفضیل آن اینکه کثرت، یا تمام ذات ماهیت نوعی است یا بعض آن و یا خارج از ماهیت به نحو لازم، یا خارج از ماهیت، به نحو مفارق.

در سه فرض اول، محال و ممتنع است که برای ماهیت نوعی (اصولاً) فردی محقق شود زیرا هر چیزی که به عنوان فرد برای آن، فرص شود، واجب است که کثیر باشد (نه واحد) و هر کثیری نیز مرکّب از آحاد است و هر واحد مفروض نیز، واجب است کثیر باشد و هر کثیری نیز، مرکّب از آحاد است، و این امر، در سایر افراد نیز تا غیرمتناهی، ادامه پیدا می‌کند و بالاخره بواحدی نمی‌رسد و در نتیجه، واحد محقق، نمی‌شود (پس برای ماهیت نوعی در سه فرض گذشته)، اصلاً فردی، محقق نمی‌شود) حال آنکه، آن کثیر افراد فرض شده بود و این، خلاف فرض است.

و اما بنابر فرض چهارم (که کثرت، خارج از ماهیت باشد به نحو مفارق) در این فرض کثرت از ناحیه غرض مفارق است که عارض بر نوع شده و با ملاحظه انضمام غرض و عدم انضمام آن، کثرت پیدا می‌شود.

بدیهی است که عروض هر غرض مفارقی، متوقف است بر اینکه حامل عرض که ماده است امکان داشته و سابق بر آن باشد و در نتیجه، نوع، بالضرورة، مادی می‌باشد.

پس هر نوع که افراد کثیری دارد از قبیل مادی است و این قضیه، بعکس نقیض^(۱) به این، منعکس می‌شود که هر نوع مجزّد پس او منحصر، در یک فرد است و این بود مطلوب ما.

۱- عکس نقیض در منطق اینگونه تعریف شده است: عکس نقیض هر قضیه، قضیه دیگری است که نقیض محمول بجای موضوع و نقیض موضوع نیز بجای محمول واقع شده باشد و در مسأله محل بحث، عکس نقیض این قضیه که هر نوع که افراد کثیری دارد از قبیل مادی است، این می‌شود که هر چیزی که مادی نیست دارای افراد کثیر نمی‌باشد پس نوع مجزّد، دارای افراد کثیر نیست. (شارح)

خلاصه درس مفهّم:

۱- فصل در اصطلاح فلاسفه دو گونه است:

الف: فصل مطلق.

ب: فصل اشتقاقی.

فصل منطقی به معنای اخصّ لوازم و اعراف آنها که بر نوع عارض می‌شود می‌باشد مثل ناطق، این لازم اخصّ را در حدود اشیاء و تعاریف به جای فصول حقیقی بکار می‌برند زیرا دست‌یابی به فصول حقیقی مشکل است علاوه بر این اسمی که دلالت بر فصول حقیقی بنحوی که با معنای لغوی آن مطابقت کند وجود ندارد.

فصل اشتقاقی مبدأ فصل حقیقی بوده، مقوم نوع و مُحَصِّل جنس می‌باشد مثل نفس ناطقه برای انسان.

۲- در تعاریف اشیاء، فصل اخیر تمام حقیقت نوع است، علت آن در متن درس ذکر شده مراجعه کنید.

۳- **فصل مُحَصِّل**، تحت جنس خود مندرج نیست پس فصول جواهر از قبیل جواهر نیستند، برای اثبات آن سه دلیل آورده شده و بدنبال آن اشکالی در این مورد مطرح شده و پاسخی از آن داده شده، تفصیل همه این‌ها، در متن درس ذکر شده، مراجعه کنید.

۴- فصول از این جهت که فصول اند از قبیل بسائط بوده، از جنس و فصل مرکّب نیستند و هم چنین صور مادی در خارج از قبیل بسائط بوده، مرکّب از ماده و صورت نیستند.

۵- **نفس مجرّد** به ملاحظه اینکه فصل نوع انسان است حیثیت آن حیثیت وجود نعمتی بوده، ماهیت ندارد، نفس مجرّد، وجودش لنفسها و فی نفسها بوده، نوع جوهری و جزء صوری آن به حساب می‌آید و صورت نیست.

۶- **نفس** در مقام فعل، مادی است و از حیثیت ذات وابسته به ماده نیست. و این، قول فلاسفه مشاء است که معتقدند نفس بملاحظه حدوث و بقاء هر دو، روحانی است نه

جسمانی و در مقابل این قول، قول دیگری است که نفس بلحاظ حدوث، جسمانی و به لحاظ بقا، روحانی است. توضیح این مطالب نیز در متن درس ذکر شده است مطالعه نمایند.

۷- نوع، ماهیت تامی است که در ظرف وجود، آثار خاصی داشته، به دو نوع حقیقی و اضافی تقسیم می‌گردد.

۸- اجزاء ماهیت نوعی مثل حیوان و ناطق در خارج به وجود واحدی بنام انسان تحقق دارند، دلیل آن در متن درس بیان شده مراجعه کنید.

از اینرو جنس نسبت به فصل از قبیل عرض عام و فصل نسبت به جنس از قبیل عرض خاص می‌باشد و نیز در انواع مادی و مرکبات حقیقی، ماده و صورت با هم مرتبط بوده، حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهند.

و از اینجا فرق بین مرکبات حقیقی و مرکبات اعتباری روشن می‌گردد و توضیح بیشتر این مطالب در متن درس آمده مراجعه کنید.

۹- ماهیاتی که تعلق به ماده دارند مثل انسان و عنصر دارای افراد کثیری هستند و ماهیاتی که هم به ملاحظه ذات و هم به ملاحظه فعل مجزّد هستند مثل عقل منحصر به فرد واحدی هستند دلیل این ادعا نیز در آخر درس ذکر شده، مراجعه نمایند.

پرسشها:

- ۱- برای فصل در کلمات فلاسفه دو معنا ذکر شده آندو را توضیح دهید و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۲- چرا در حدود اشیاء و تعاریف آنها، لازم اخض به جای فصول حقیقی بکار میرود؟
- ۳- تمامیت حقیقت نوع به چیست؟ و چرا؟
- ۴- فصول جواهر از قبیل جواهر نیستند یعنی فصل، تحت جنسی که مُخَصَّل آن است مندرج نمیشود می دانید چرا؟ توضیح دهید.
- ۵- آیا این مطلب که فصل نوع، تحت جنس خودش داخل نمی شود با گفته فلاسفه در تقسیم جوهر باقسام پنجگانه: «عقل - نفس - هیولی - صورت و جسم» منافات دارد یا نه؟ در هر صورت چرا؟
- ۶- فصول از این جهت که فصول اند بسائط بوده، از جنس و فصل، مرکب نمی باشند و تنها به عنوان ممیزات ذاتی مخصص هستند می دانید چرا؟ توضیح دهید.
- ۷- نوع حقیقی و اضافی را تعریف و چه فرقی با یکدیگر دارند و ضمناً برای هر کدام مثالی ذکر کنید.
- ۸- مرکب حقیقی و اعتباری به چه معنا است و چه فرقی با یکدیگر دارند و برای هر کدام نیز مثالی بیاورید.
- ۹- عقل را تعریف کنید، آیا عقل بعنوان یک نوع از انواع می تواند افراد کثیری داشته باشد یا نه؟ در هر صورت چرا؟ توضیح دهید.

الْمَرْحَلَةُ السَّادِسَةُ

فِي الْمَقُولَاتِ الْعَشْرِ

وَهِيَ الْأَجْنَاسُ الْعَالِيَةُ الَّتِي إِلَيْهَا تَنْتَهِي الْمَاهِيَاتُ بِالتَّحْلِيلِ

وَفِيهَا وَاحِدٌ وَعِشْرُونَ فَصْلًا:

الدَّرْسُ الثَّامِنُ عَشَرَ

(١٨)

الفصل الأول

في المقولات وعددها

لَارْيَبَ أَنْ لِمَوْجُودِ الْمُمكنِ ماهِيَّةٌ هِيَ ذَاتُهَا الَّتِي تَسْتَوِي نِسْبَتُهَا إِلَى الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ وَهِيَ مَا يُقَالُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ، وَأَنَّ فِي هَذِهِ الْمَاهِيَّاتِ مُشْتَرَكَاتٌ وَمُخْتَصَّاتٌ أَعْنَى الْأَجْنَاسِ وَالْفُضُولِ، وَأَنَّ فِي الْأَجْنَاسِ مَا هُوَ أَعَمُّ وَمَا هُوَ أَخْصَصٌ، أَيْ: إِنَّهَا قَدْ تَرْتَّبُ مُتَصَاعِدَةً مِنْ أَخْصَصٍ إِلَى أَعَمٍّ، فَلَا مَحَالَةَ تَنْتَهِي السِّلْسِلَةُ إِلَى جِنْسٍ لَا جِنْسَ قُوَّتُهَا لِاسْتِحَالَةِ ذَهَابِهَا إِلَى غَيْرِ النَّهَايَةِ الْمُسْتَلْزِمِ لِرُكُوبِ ذَاتِ الْمُمكنِ مِنْ أَجْزَاءٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ فَلَا يُمْكِنُ تَقْلُ شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْمَاهِيَّاتِ بِتَامِ ذَاتِيَّاتِهَا.

عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْأَجْنَاسَ بِاعْتِبَارِ أَخْذِهَا بِشَرْطِ لَا مَوَادٍّ خَارِجِيَّةٍ أَوْ عَقْلِيَّةٍ وَالْمَادَّةُ مِنْ عِلَلِ الْقَوَامِ وَهِيَ مُتَنَاهِيَةٌ كَمَا سَبَقَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

فَتَحْصُلُ أَنَّ هُنَاكَ أَجْنَاسًا عَالِيَةً لَيْسَ قَوْفُهَا جِنْسٌ وَهِيَ الْمُسَمَّاةُ بِالْمَقُولَاتِ.

وَمِنْ هُنَا يَظْهَرُ:

أَوَّلًا أَنَّ الْمَقُولَاتِ بِسَائِطٍ غَيْرِ مُرَكَّبَةٍ مِنْ جِنْسٍ وَفَصْلٍ وَإِلَّا كَانَ هُنَاكَ جِنْسٌ أَعْلَى مِنْهَا. هَذَا خُلْفٌ.

وَوَثَانِيًا أَنَّهَا مُتَبَايِنَةٌ بِتَامِ ذَوَاتِهَا الْبَسِيطَةِ وَإِلَّا كَانَ بَيْنَهَا مُشْتَرَكٌ ذَاتِيٌّ وَهُوَ الْجِنْسُ

تَكَانَ فَوْقَهَا جِنْسِي. هَذَا خُلْفٌ.

وَالثَّانِي أَنَّ الْمَاهِيَةَ الْوَاحِدَةَ لَا تَتَدْرَجُ تَحْتَ أَكْثَرِ مِنْ مَقُولَةٍ وَاحِدَةٍ فَلَا يَكُونُ شَيْءٌ وَاحِدٌ جَوْهَرًا وَكَيْفًا مَعًا وَلَا كَيْفًا مَعًا وَهَكَذَا، وَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ أَنَّ كُلَّ مَعْنَى يَوْجَدُ فِي أَكْثَرِ مِنْ مَقُولَةٍ وَاحِدَةٍ فَهُوَ غَيْرُ دَاخِلٍ تَحْتَ الْمَقُولَةِ، إِذْ لَوْ دَخَلَ تَحْتَ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ لَكَانَ مَجَسَّأً بِجِنْسَيْنِ مُتَبَايِنَيْنِ أَوْ أَجْنَاسَيْنِ مُتَبَايِنَيْنِ، وَهُوَ مُحَالٌ وَثَبْتُهُ مَا يَصْدُقُ مِنَ الْمَفَاهِيمِ عَلَى الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ جَمِيعًا، وَقَدْ تَقَدَّمَتِ الْإِشَارَةُ إِلَى ذَلِكَ.

وَارِبَعًا أَنَّ الْمَاهِيَاتِ الْبَسِيطَةَ كَالْفُضُولِ الْجَوْهَرِيَّةِ مِثْلًا وَكَالتَّوَعُّدِ الْفَرْدِيَّ كَانَتْ - خَارِجَةً عَنِ الْمَقُولَاتِ وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي مَرَحَلَةِ الْمَاهِيَةِ - وَخَامِسًا أَنَّ الْوَاجِبَ وَالْمُمْتَنِعَ خَارِجَانِ عَنِ الْمَقُولَاتِ، إِذْ لَا مَاهِيَةَ لَهَا وَالْمَقُولَاتُ مَاهِيَاتٌ جِنْسِيَّةٌ.

ثُمَّ إِنَّ جَهْلَ الْمُشَافِينَ عَلَى أَنَّ الْمَقُولَاتِ عَشْرٌ، وَهِيَ الْجَوْهَرُ وَالْكَفُّ وَالْكَفِّ وَالْوَضْعُ وَأَيْنَ وَمَتَى وَالْجِدَّةُ وَالْإِضَافَةُ وَأَنْ يَفْعَلَ وَأَنْ يَفْعَلَ.

وَالْمَقُولُ فِيهَا ذِكْرُهُ عَلَى الْإِسْتِغْنَاءِ وَلَمْ يَفْعَلْ بَرَهَانٌ عَلَى أَنَّ لَيْسَ فَوْقَهَا مَقُولَةٌ هِيَ أَعَمُّ مِنَ الْجَمِيعِ أَوْ أَعَمُّ مِنَ الْبَعْضِ. وَأَمَّا مَفْهُومُ الْمَاهِيَةِ وَالشَّيْءِ وَالْمَوْجُودِ وَأَمَّا هِيَ الصَّادِقَةُ عَلَى الْعَشْرِ جَمِيعًا، وَمَفْهُومُ الْعَرَضِ وَالْهَيْئَةِ وَالْحَالِ الصَّادِقَةُ عَلَى التَّسْعِ غَيْرِ الْجَوْهَرِ، وَالْهَيْئَةُ الصَّادِقَةُ عَلَى السَّيِّئَةِ الْآخِرَةِ الْمُسَاءَةِ بِالْأَعْرَاضِ النَّسْبِيَّةِ، فَهِيَ مَفَاهِيمُ عَامَّةٌ مُنْتَزَعَةٌ مِنْ نَحْوِ وُجُودِهَا خَارِجَةً مِنْ سَبْعِ الْمَاهِيَةِ. فَماهيَةُ الشَّيْءِ هِيَ ذَاتُهُ الْمَقُولُ عَلَيْهِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ وَلَا هُوِيَّةٌ إِلَّا لِلشَّيْءِ الْمَوْجُودِ وَشَيْئَةٍ الشَّيْءِ مَوْجُودٌ فَلَا شَيْئَةَ لِمَا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ، وَغَرَضِيَّةُ الشَّيْءِ كَوْنُ وُجُودِهِ قَائِمًا بِالْغَيْرِ وَقَرِيبٌ مِنْهُ كَوْنُهُ هَيْئَةً وَحَالًا، وَنَسْبِيَّةُ الشَّيْءِ كَوْنُ وُجُودِهِ فِي غَيْرِهِ، خَارِجٌ مِنْ وُجُودِ الْغَيْرِ. فَهَذِهِ مَفَاهِيمُ مُنْتَزَعَةٌ مِنْ نَحْوِ الْوُجُودِ مُحْمَلَةٌ عَلَى أَكْثَرِ مِنْ مَقُولَةٍ وَاحِدَةٍ فَلَيْسَتْ مِنَ الْمَقُولَاتِ كَمَا تَقَدَّمَ.

وَعَنْ بَعْضِهِمْ: «أَنَّ الْمَقُولَاتِ أَرْبَعٌ، بِإِرْجَاعِ الْمَقُولَاتِ النَّسْبِيَّةِ إِلَى مَقُولَةٍ وَاحِدَةٍ فَهِيَ الْجَوْهَرُ وَالْكَفُّ وَالْكَفِّ وَالنَّسْبَةُ».

وَيَذْفَعُهُ مَا تَقَدَّمَ أَنَّ النَّسْبَةَ مَفْهُومٌ غَيْرُ مَا هُوَ مُنْتَزَعٌ مِنْ نَحْوِ الْوُجُودِ، وَلَوْ كُنِيَ مَحْمُولًا

عُمُومِ الْمَفْهُومِ فِي جَمَلِهِ مَقُولَةٌ فَلْيَرَدِّ الْقَوْلَاتِ إِلَى مَقُولَتَيْنِ: الْجَوْهَرُ وَالْعَرَضُ لِصِدْقِ مَفْهُومِ
 الْعَرَضِ عَلَى غَيْرِ الْجَوْهَرِ مِنَ الْقَوْلَاتِ، بَلْ إِلَى مَقُولَةٍ وَاحِدَةٍ هِيَ الْمَاهِيَّةُ أَوْ الشَّيْءُ.
وَعَنْ شَيْخِ الْأَشْرَافِ: أَنَّ الْقَوْلَاتِ خَمْسَ: الْجَوْهَرُ وَالْكَمُّ وَالْكَيفُ وَالنَّسَبُ وَالْحَرَكَةُ.
وَيُرَدُّ عَلَيْهِ مَا يَرَدُّ عَلَى سَابِقَةٍ، مُضَافًا إِلَى أَنَّ الْحَرَكَةَ أَيْضًا مَفْهُومٌ مُنْتَزَعٌ مِنْ نَحْوِ
 الوجودِ وَهُوَ الوجودُ السَّيِّالُ غَيْرُ الثَّابِتِ، فَلَا مُسَاعَازَ لِدُخُولِهَا فِي الْقَوْلَاتِ.

الفصل الثاني

في تعريف الجواهر وأنه جنس لما تحته من الماهيات

تتقسم الماهية انقساماً أولياً إلى الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها وهي ماهية الجوهر، وإلى الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها وهي المقولات التسع العرضية.

فالجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها، وهذا تعريف بوصف لازم للوجود من غير أن يكون حداً مؤلفاً من الجنس والفصل مراداً لا معنى لذلك في جنس عالٍ، وكما أن تعريف العرض بالماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها تعريف بوصف لازم لوجود المقولات التسع العرضية وليس من الحد في شيء.

والتعريف تعريف جامع مانع وإن لم يكن حداً فقولنا: «ماهية» يشمل عامة الماهيات ويخرج به الواجب بالذات حيث كان وجوداً صرفاً لا ماهية له، وتقييد الماهية بقولنا، «إذا وجدت في الخارج»، للدلالة على أن التعريف لماهية الجوهر الذي هو جوهر بالحمل الشائع، إذا لم يتحقق المفهوم بالوجود الذهنية التي هي جواهر بالحمل الأولي عن التعريف، فإن صدق المفهوم على نفسه حمل أولي لا يوجب إدراج المفهوم تحت نفسه.

وتقييد الموضوع بكونه مستغنياً عنها، للإشارة إلى تعريف الموضوع بصفته اللازمة له، وهو أن يكون قائماً بنفسه - أي موجوداً لنفسه - فالجوهر موجود لا في موضوع - أي ليس وجوده لغيره - كالأعراض، بل لنفسه.

وَأَمَّا مَا قِيلَ: إِنَّ التَّعْيِيدَ بِالْإِسْتِغْنَاءِ لَا دَخَالَ الصُّورِ الْجَوْهَرِيَّةِ الْحَالَّةِ فِي الْمَادَّةِ فِي التَّعْرِيفِ فَاتِّهَا وَإِنْ وَجِدَتْ فِي الْمَوْضِعِ، لَكِنْ مَوْضِعُهَا غَيْرُ مُسْتَقْنٍ عَنْهَا، بَلْ مُنْفَتِرَةٌ عَنْهَا. فَبِهِ أَنْ الْحَقَّ أَنَّ الصُّورَ الْجَوْهَرِيَّةَ مَا هِيَ بِبَسِيطَةٍ غَيْرِ مُنْدَرِجَةٍ تَحْتَ مَقُولَةِ الْجَوْهَرِ وَلَا مُجْتَمِعَةٍ بِجَنْسٍ، كَمَا تَقَدَّمَتِ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ فِي مَرَحَلَةِ الْمَاهِيَةِ. وَوُجُودَ الْقَسْمَيْنِ أَعْنَى الْجَوْهَرِ وَالْعَرَضِ فِي الْخَارِجِ ضَرُورِيٌّ فِي الْجُمْلَةِ، فَنَ أَنْكَرَ وَجُودَ الْجَوْهَرِ فَقَدْ قَالَ بِالْجَوْهَرِيَّةِ الْأَعْرَاضِ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُ وَمِنْ الْأَعْرَاضِ مَا لَا رَيْبَ فِي عَرَضِيَّتِهِ كَالْأَعْرَاضِ التَّسْبِيَةِ.

وَالْجَوْهَرُ جَنْسٌ لِمَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ مِنَ الْمَاهِيَّاتِ التَّوَعِيَةِ مَقُومٌ لَهَا مَأْخُودٌ فِي حُدُودِهَا، لِأَنَّ كَوْنَ الْمَاهِيَّاتِ الْعَرَضِيَّةِ مُنْفَتِرَةً فِي وَجُودِهَا الْخَارِجِيٍّ إِلَى مَوْضِعٍ مُسْتَقْنٍ عَنْهَا يَسْتَلْزِمُ وَجُودَ مَاهِيَةٍ فِي ذَاتِهَا مَوْضُوعَةً لَهَا مُسْتَقْنِيَةٌ عَنْهَا وَإِلَّا ذَهَبَتْ سِلْسِلَةُ الْإِنْتِقَارِ إِلَى غَيْرِ النَّهَايَةِ فَلَمْ تَتَقَرَّرْ مَاهِيَةٌ، وَهُوَ ظَاهِرٌ.

وَأَمَّا مَا اسْتَدْبَلَ بِهِ عَلَى جَنْسِيَّةِ الْجَوْهَرِ لِمَا تَحْتَهُ بِأَن كَوْنَ وَجُودِ الْجَوْهَرِ لَا فِي مَوْضِعٍ وَصَفٍ وَاحِدٍ مُشْتَرَكٍ بَيْنَ الْمَاهِيَّاتِ الْجَوْهَرِيَّةِ حَاصِلٌ لَهَا عَلَى وَجْهِ الْأَزْمِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْأُمُورِ الْخَارِجَةِ، فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْجَوْهَرُ جَنْسًا لَهَا، بَلْ كَانَ لَازِمٌ وَجُودُهَا وَهِيَ مَا هِيَ مُتَبَايِنَةٌ بِتَامِ الذَّاتِ، لَزِمَ انْتِزَاعُ مَفْهُومٍ وَاحِدٍ مِنْ مَصَادِقِ كَثِيرَةٍ مُتَبَايِنَةٍ بِأَمْرِ كَذَلِكَ، وَهُوَ مَحَالٌ. فَبَيْنَ هَذِهِ الْمَاهِيَّاتِ الْكَثِيرَةِ الْمُتَبَايِنَةِ جَامِعٌ مَاهَوِيٌّ وَاحِدٌ لَازِمُهُ الْوُجُودِيُّ كَوْنَ وَجُودِهَا لَا فِي الْمَوْضِعِ.

فَبِهِ أَنَّ الْوَصْفَ الْمَذْكُورَ مَعْنَى مُنْتَزِعٍ مِنْ سِنْعٍ وَجُودِ هَذِهِ الْمَاهِيَّاتِ الْجَوْهَرِيَّةِ لَا مِنْ الْمَاهِيَّاتِ، كَمَا أَنَّ كَوْنَ الْوُجُودِ فِي الْمَوْضِعِ، وَهُوَ وَصْفٌ وَاحِدٌ لَازِمٌ لِلْمَقُولَاتِ التَّسْعِ الْعَرَضِيَّةِ، مَعْنَى وَاحِدٍ مُنْتَزِعٍ مِنْ سِنْعٍ وَجُودِ الْأَعْرَاضِ جَمِيعًا، فَلَوْ اسْتَلْزَمَ كَوْنَ الْوَصْفِ الْمُنْتَزِعِ مِنَ الْجَوَاهِرِ مَعْنَى وَاحِدًا جَامِعًا مَاهَوِيًّا وَاحِدًا فِي الْمَاهِيَّاتِ الْجَوْهَرِيَّةِ لَاسْتَلْزَمَ كَوْنَ الْوَصْفِ الْمُنْتَزِعِ مِنَ الْمَقُولَاتِ الْعَرَضِيَّةِ مَعْنَى وَاحِدًا، جَامِعًا مَاهَوِيًّا وَاحِدًا فِي الْمَقُولَاتِ الْعَرَضِيَّةِ هُوَ مُجْتَمِعٌ لَهَا وَانْتَهَتْ إِلَى مَقُولَتَيْنِ هُمَا الْجَوْهَرُ وَالْعَرَضُ.

فَالْمَقُولُ إِثْبَاتُ جَنْسِيَّةِ الْجَوْهَرِ لِمَا تَحْتَهُ مِنَ الْمَاهِيَّاتِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ مِنْ أَنَّ إِسْتِقْرَارَ

الْعَرَضُ إِلَى مَوْضُوعٍ^(١) يَقُومُ بِهِ يَسْتَلْزِمُ مَاهِيَّةً فَائِةً بِنَفْسِهَا.
وَيَنْتَزِعُ عَلَى مَا تَقَدَّمَ أَنَّ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ لَا يَكُونُ جَوْهَرًا وَعَرَضًا مَعًا، وَنَاهِيكَ فِي
ذَلِكَ أَنَّ الْجَوْهَرَ وَجُودَهُ لَا فِي مَوْضُوعٍ وَالْعَرَضُ وَجُودُهُ فِي مَوْضُوعٍ، وَالْوَصْفَانِ لَا
يُجْتَمِعَانِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ بِالْبِدْأَةِ.

١- كَوْنُ وَجُودِ الْعَرَضِ لِفَيْرِهِ (نَاعِيًا لِلْفَيْرِ) مَعْنَى سَلْبِي لَا اقْتِضَاءَ لِلْمَهِيَّةِ الْعَرَضِيَّةِ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ وَلَيْكِنْ وَجُودُ
الْجَوْهَرِ وَجُودُ لِنَفْسِهِ فَائِةٌ بِنَفْسِهِ الَّتِي هِيَ مَاهِيَّتُهُ وَهُوَ مَعْنَى وَاحِدٍ اِيجَابِي نَقْضِيهِ الْمَاهِيَّةَ اقْتِضَاءَ الْمَاهِيَّةِ
يُلَازِمُهَا وَالْمَعْنَى الْوَاحِدَ لَا يَنْتَزِعُ مِنْ مَاهِيَّاتٍ مُتَابِئَةٍ وَقَدْ أَشْرْنَا إِلَيْهِ فِي قَوْلِنَا: وَإِلَّا ذَهَبَتْ سِلْسِلَةُ الْاِفْتِقَارِ إِلَى غَيْرِ
الْتِهَامَةِ...

مرحلهٔ ششم:

در مقولات ده گانه

و آنها اجناس عالی بوده، ماهیات به تحلیل عقلی
به این اجناس، منتهی می گردند، و این مرحله،
بیست و یک فصل دارد:

درس هیجدهم

(۱۸)

فصل اول

در مقولات و تعداد آنها

در این، شکی نیست که موجود ممکن، دارای ماهیت است که همان ذات ممکن است که نسبت آن، به (طرفین) وجود و عدم متساوی بوده، در پاسخ (سؤال به) «ماهو؟» واقع می‌شود.

باز شکی نیست که در این ماهیات، اشیاء مشترک و مختص، یعنی «اجناس» و «فصول»، وجود دارند.

و باز شکی نیست که در میان اینها، اجناسی هستند که «اعم» از همه اجناس هستند و (باز) اجناسی هستند که از همه اجناس، «اخص» می‌باشند یعنی اجناس از «اخص» تا «اعم» بطور تصاعدی، یکی بر دیگری، ترتب پیدا می‌کنند و ناگزیر سلسله اجناس، منتهی به جنسی می‌شود که فوق آن دیگر، جنسی نیست.

زیرا ادامه تسلسل اجناس، مستلزم رفتن سلسله، به غیر منتهای است که آن هم محال می‌باشد زیرا ادامه تسلسل اجناس تا بی‌نهایت مستلزم این است که ذات ممکن از اجزاء غیرمنتهای، مرکب باشد و در نتیجه، برای ما، امکان ندارد که شیء‌ای از این ماهیات غیرمنتهای را به تمام ذاتیاتش، تعقل کنیم.

علاوه بر این، سلسله اجناس، به اعتبار ملاحظه آنها به نحو «به شرط لا» از (قبیل) «مواد خارجی» (در صورتیکه اجناس ملاحظه شده در ذهن در رابطه با خارج باشد) یا «عقلی» (در صورتیکه طرف ملاحظه اجناس تنها در عقل و ذهن باشد) می‌باشند. و (بدیهی است که) ماده، از جمله علل قوام اشیاء بوده، حتماً متناهی می‌باشد چنانکه بررسی آن بزودی خواهد آمد.

حاصل کلام اینکه در اینجا، اجناس عالی‌ای داریم که فوق آنها دیگر، جنسی نیست و این اجناس را (در اصطلاح فلسفه) «مقولات» می‌نامند، (زیرا تنها این اجناس هستند که بر اشیاء حمل می‌شوند به حمل ذاتی، برای اینکه فوق اجناس، جنسی وجود ندارد تا حملی بر اشیاء داشته باشند و اما حملِ فصول بر اشیاء چنانکه گفتیم حملِ عَرَضی است نه ذاتی).

از مطالب گذشته چند نکته ظاهر می‌شود:

- ۱- مقولات، از قبیل بسائط بوده، مرکب از جنس و فصل نیستند و گرنه لازم می‌آید که فوق آنها نیز، جنسی برای آنها، وجود داشته باشد و این، خلاف مفروض است.
- ۲- مقولات با یکدیگر، با تمام ذات بسیطشان، «متباین» هستند و گرنه بینشان مشترک ذاتی که عبارت از جنس او است، وجود خواهد داشت و این جنس، فوق آنها خواهد بود و چنانکه گفتیم این، خلاف مفروض است (یعنی فوق این اجناس، جنسی موجود نیست).
- ۳- یک ماهیت، تحت بیش از یک مقوله، مندرج، نیست^(۱) پس ممکن نیست که شیء واحد در آن واحد، هم جوهر باشد و هم کم باشد و هم کیف و هم چنین است سایر اجناس.

و از اینجا، این نتیجه را می‌گیریم که هر معنائی که در بیش از یک مقوله موجود است پس آن معنا، حتماً تحت مقوله، داخل نیست زیرا اگر این معنا، داخل باشد تحت مقوله‌ای که

۱- ولیکن برخی از فلاسفه گمان برده‌اند که جایز است شیء واحد هم جوهر باشد و هم عرض، توضیح این نظر و پاسخ آن در اسفار ج ۴ ص ۲۸۰ و ص ۲۸۵ نقل شده مراجعه نمایند. (شارح).

بر آن معنا صادق است، لازم می‌آید، دو جنس یا اجناس متباین، داشته باشد و این، محال است.

نظیر این، مفاهیمی است از قبیل شیء و وجود و نحو اینها که بر واجب و ممکن، هر دو صادق می‌آید و در نتیجه، مفاهیمی از قبیل شیء و وجود تحت هیچ مقوله‌ای از مقولات ده گانه داخل نیست و اشاره به آن سابقاً گذشت.

۴- ماهیات بسیطه مثل «فصول جوهری» (مثل ناطق، فصل انسان که فصل جوهری محسوب می‌شود) و مثل «نوع مفرد» (یعنی نوعی که فوق آن نوعی وجود ندارد) اگر باقییت داشته باشد همه اینها، از تحت مقولات، خارج هستند و بحث آن، در مبحث ماهیت گذشت.

۵- «واجب» و «ممتنع» از (دائرة) مقولات، خارج هستند زیرا هر کدام از این دو، ماهیتی ندارند و مقولات، ماهیاتی هستند که اجناس (عالی) محسوب می‌شوند.

تعداد مقولات:

جمهور «مشائون»^(۱) عقیده دارند که مقولات، ده‌تا هستند و عبارتند از:

«جوهر - کم - کیف - وضع - این - منی - چده - اضافه - آن یفعل آن یثقیل».

دلیل آنان، استقراء است و برهانی اقامه نشده است که فوق این اجناس، مقوله‌ای وجود ندارد که از همه اینها یا برخی از اینها، اعم باشد.

اما مفهوم «ماهیت» و «شیء» و «موجود» و امثال اینها (از مفاهیم عام) بر جمیع مقولات ده گانه، صادق است و هم چنین مفهوم «غرض» و «هیئت» و «حال» که جزء جوهر، برنه تایی آنها، صادق است و نیز «هیئت نسبی» که بر هفت تایی اخیر که آنها را «اجراضی

۱- از جمله مشائین معلّم (أول ارسطو) در کتاب خود: «قاصیغور یاس» یعنی مقولات و نیز در کتاب: «طوبیقا» یعنی جدل، تصریح دارد که مقولات ده‌تا است و از فلاسفه نیز مثل شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در طبیعیات شفاء فنّ اول مقاله دوم ص ۴۲ و صدراالمتأخنین در اسفار ج ۴ ص ۶ (شارح)

نسبی می‌نامند، صادق است.

همه اینها، مفاهیم عامی هستند که از نحوه وجود این مقولات، انتزاع شده و از سنخ ماهیت، خارج‌اند.^(۱)

پس ماهیت شیء، همان ذات او است که در پاسخ سؤال به «ماهو» آورده می‌شود پس هویتی نیست جز برای «شیء موجود» و شئییت شیء، موجود است و برای آنچه موجود نیست، شئییتی نیست.

و «عَرَض بودن شیء» همان، وجود او است در حالیکه قائم به غیر است و قریب به همان معنا است «بودن شیء بعنوان هیئت» و «بودن شیء بصورت حال» و (بدیهی است که نسبت شیء (به هیئت یا حال) همان، بودن شیء است در غیر خود که خارج از وجود غیر، نیست.

پس همه این مفاهیم، از نحوه وجود، انتزاع شده، بر زیادتر از یک مقوله، حمل می‌شود پس، از سنخ مقولات نبوده، و داخل در آنها نیست چنانکه گذشت.

از برخی از فلاسفه^(۲) منقول است که مقولات، چهار تا هستند (نه ده‌تا)، به این ترتیب که مقولات نسبی: (وضع - این - متی - چده - اضافه - أَنْ يُقْتَلَ أَنْ يُنْفَعِلَ) را بر مقوله واحدی، بر می‌گردانند و آن چهار مفرله عبارتند از «جوهر - کم - کیف - و نسبت».

ولکن اشکال آن از مطالب قبلی، روشن می‌شود آنجا که گفتیم که نسبت، مفهومی است که ماهیت ندارد و تنها، از نحوه وجود انتزاع شده است.

و چنانچه، عنوان «مفهوم بودن و عمومیت آن» تنها در قرار دادن آن به عنوان «مقوله» کافی باشد لازم است که مقولات ده‌گانه، بدو مقوله: «جوهر» و «عَرَض» برگردد

۱- این نظر مرحوم استاد علامه در فرق بین جوهر و عَرَض به اینکه جوهر از نحوه وجود شیء، انتزاع شده اما عَرَض چنین نیست از طرف برخی از فلاسفه مثل شیخ اشراق در حکمت الاشراق ص ۶۱ و ص ۷۱ و میرداماد در قبسات ص ۴۰ و مرحوم شیخ‌الرئیس در مطارحات ص ۲۸۱ مورد بحث و ایراد شده است مراجعه کنید (شارح)

۲- مراد از برخی از فلاسفه عمرین سهلان ساوجی مؤلف کتاب «البصائر» به نقل از کتاب مطارحات ص ۲۷۸. (شارح)

زیرا مفهوم غرض، بر همه مقولات، غیر از جوهر، صادق می‌باشد بلکه بالاتر، لازم می‌آید که همه مقولات ده‌گانه، بر مقوله واحدی برگردد و آن «ماهیت» و یا کلمه «شیء» است. از «شیخ اشراق»^(۱) نقل شده است که مقولات، پنج تا هستند: «جوهر - کم - کیف - نسبت و حرکت».

بر این قول نیز، همان اشکالی وارد است که بر قول سابق وارد کردیم، (که نسبت، مفهومی است که ماهیت ندارد و تنها از نحوه وجود انتزاع شده است در حالیکه لازم است مقولات از قبیل ماهیات باشند).

علاوه بر این لازم می‌آید که همه مقولات بدو مقوله جوهر و عرض و بالاتر اینکه همه مقولات ده‌گانه بر مقوله واحدی برگردد چنانکه شناختید).

علاوه بر این (می‌گوییم که) حرکت نیز، مفهومی است که از نحوه وجود انتزاع شده و عبارت از وجود سیالی است که ثبات و قراری ندارد پس مجالی نیست که حرکت، داخل در مقولات باشد.

۱- عبارت شیخ الاشراق در کتاب تلویحات ص ۱۱ ذکر شده، مراجعه نمائید (شارح)

فصل دوم

در تعریف جوهر و اینکه آن، جنس است نسبت به ماهیت تحت پوشش خویش

ماهیت، به انقسام اولی، به دو قسم، تقسیم می‌شود:

۱- ماهیتی که به هنگام تحقق در خارج (نحوه وجودی‌اش این است که) موجود می‌شود نه در موضوعی که بی‌نیاز از ماهیت باشد و این، ماهیت جوهر است، (أَلْمَاهِيَةُ إِذَا وُجِدَتْ فِي الْخَارِجِ، وَجِدَتْ لَا فِي مَوْضُوعٍ يَسْتَقْنِي عَنْهَا وَ هِيَ مَاهِيَةُ الْجَوْهَرِ).

۲- ماهیتی که اگر در خارج موجود باشد موجود می‌شود در موضوعی که مستقنی از ماهیت است و این را، بنام «مقولات نه‌گانه غرضی» می‌نامند.

(أَلْمَاهِيَةُ إِذَا وُجِدَتْ فِي الْخَارِجِ، وَجِدَتْ، فِي مَوْضُوعٍ يَسْتَقْنِي عَنْهَا)

پس جوهر، ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، موجود می‌شود نه در موضوعی که بی‌نیاز از ماهیت است.

و این تعریف جوهر، تعریف، به وصف لازم وجود است بدون اینکه حذی باشد مرکب از جنس و فصل زیرا ترکیب از جنس و فصل، در جنس عالی، معنایی ندارد (چون گفتیم فوق جنس عالی، جنسی نیست تا در ترکیب جنس عالی اخذ شود).

و هم چنین تعریف غرض (به این نحو): که «ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود موجود می‌شود در موضوعی که بی‌نیاز از ماهیت است»

این تعریف، نیز تعریف عَرَض، به وصف لازم وجود مقولات نه گانه عَرَضی است و از قبیل حدّ شیء به جنس و فصل، نیست.

(این نکته قابل ذکر است که) تعریف مذکور، جامع افراد خود و مانع از اغیار است اگر چه از قبیل حدّ، نیست.

پس کلمه ماهیت در تعریف، شامل همه ماهیات می شود و با این قید، «واجب بالذات» از تعریف ماهیت خارج می شود زیرا وجود واجب بالذات، وجود صرف بوده، ماهیت ندارد.

و مقید شدن ماهیت با قید «اگر در خارج موجود بشود» (إِذَا وُجِدَتْ فِي الْخَارِجِ)، برای این است که دلالت کند که تعریف، از ماهیت جوهری است که به حمل شایع، جوهر باشد زیرا اگر مفهوم، به وجود خارجی متحقّق نباشد، «ماهیت» به عنوان یک «حقیقت» به شمار نمی آید که آثار حقیقی خود را داشته باشد.

با این قید، جوهر ذهنی که به حمل اولی، جوهر هستند از تعریف جوهر، خارج می شود زیرا صدق مفهوم بر خودش از قبیل «حمل اولی» بوده، موجب نمی شود که مفهوم، تحت خودش، مندرج باشد.

مقید کردن موضوع در تعریف جوهر به قید «موضوع بی نیاز از ماهیت باشد» اشاره به تعریف موضوع، به صفت لازم خودش می باشد و آن اینکه، «قائم به نفسه» یعنی «موجود لنفسه» باشد پس جوهر، موجود لا فی موضوع است یعنی وجود او برای غیر نیست همانطور که در أغراض چنین است. (یعنی وجود أغراض برای غیر بوده و نیاز به موضوع دارد). اما وجود جوهر برای خودش بوده (و لنفسه) می باشد.

اما آنچه گفته شده که: «مقید کردن موضوع به استغناء و بی نیازی» برای این است که «صور جوهریه» که در ماده، حلول کرده است در تعریف، داخل باشد زیرا این صور، گرچه موجود در موضوع است ولیکن موضوع آنها (یعنی ماده)، مستغنی از ماهیت (یعنی صور جوهری) نیست بلکه محتاج آن، می باشد.

این گفته مردود است به اینکه حقّ، این است که «صور جوهری، ماهیات بسیطی هستند که نه تحت مقوله جوهر، داخل هستند و نه دارای جنسی می باشند چنانکه در بحث

ماهيات اشاره به آن رفت. (که صور جوهری اگر در ذهن، لا بشرط اعتبار شوند به صورت فصول جوهری در می‌آیند و چنانکه گفتیم فصول جوهری بسائط هستند و مرکب از جنس و فصل نیستند و گر نه لازم می‌آید که فصول نیز، نوع محسوب شده به صورت انواع متسلسل درآیند و این نیز محال است).

وجود و تحقق هر دو قسم جوهر و عرض، در خارج فی‌الجمله، ضروری است. پس اگر کسی که وجود جوهر را در خارج، منکر است این شخص، بدون توجه و التفات، در حقیقت، به جوهریت أغراض، قائل شده است (زیرا ما نمی‌توانیم وجود اشیاء مستقل و قائم به ذات اشیاء را منکر شویم اگر اینها از قبیل جواهر نباشند پس ناچار از قبیل أغراض خواهند بود پس ما بدون التفات، به جوهریت أغراض معتقد شده‌ایم) و از أغراض مواردی هست که در عرضیت آنها، هیچ گونه شک و ریبی وجود ندارد مثل اعراض نسبیه.

جوهر، جنس ماهیات نوعیه (از قبیل جسم مطلق و جسم نامی و حیوان و انسان؛ سایر انواع حیوانات) است که بر آنها، صادق است و مقوم آنها بوده، در حدود و تعاریف آنها، اخذ می‌شود. زیرا، این مسأله که ماهیت عرضیه در وجود خارجی خودشان، محتاج موضوعی هستند که آن موضوع از ماهیات بی‌نیاز است، مستلزم وجود ماهیتی است که آن به ملاحظه ذاتش (فی‌ذاتها) موضوع ماهیت عرضی بوده، مستغنی از آنها می‌باشد و گر نه، سلسله نیاز و احتیاج، به غیر متناهی، می‌رسد، پس در این صورت، هیچ ماهیتی، تقرر ندارد و این، واضح است.

اما آنچه، با آن، بر جنس بودن جوهر، نسبت به ماهیات نوعی تحت پوشش خود استدلال شده است، خالی از اشکال نیست.

توضیح استدلال اینکه «بودن وجود جوهر، لا فی موضوع» یک وصف مشترک است بین ماهیات جوهری که با قطع نظر از امور خارجی، برای آنها، به نحو لازم حاصل است. حال اگر جوهر، جنس این ماهیات جوهری نباشد بلکه لازم وجود آنها باشد در حالیکه ماهیات جوهری نسبت به هم به تمام ذات متباین هستند در این صورت لازم می‌آید که مفهوم واحد، از مصادیق کثیر متباین از این جهت که کثیر متباین است، انتزاع شود و این

محال است پس ناچار، بین این ماهیات کثیرمتباین، جامع ماهوی واحدی، وجود دارد که لازمه وجودی آن، همان وجود آنها، لافی موضوع است.

اما اشکال این استدلال این است که وصف مذکور، معنائی است که از سنخ وجود این ماهیات جوهری، انتزاع شده است نه از خود ماهیات، همانگونه که قید «وجود در موضوع» که وصف واحد و لازم مقولات نه گانه غرضی است، معنای واحدی است که از سنخ وجود، جمیع اعراض، انتزاع شده است.

پس اگر وصف انتزاع شده از جوهر، مستلزم این باشد که معنای واحدی بوده، جامع ماهوی واحدی در میان ماهیات جوهری دارد در این صورت لازم می آید که وصف انتزاع شده از مقولات غرضی نیز، معنای واحدی بوده، جامع ماهوی واحدی در میان مقولات غرضی بوده، جنس آنها باشد.

نتیجه آن، این می شود که ماهیات، بطور کلی، منتهی، به دو مقوله جوهر و عرض بشود (نه مقولات ده گانه).

پس دلیل قابل اعتماد در اثبات جنس بودن جوهر، برای ماهیت تحت پوشش خود، همان مطلبی است که سابقاً گفته شد که نیاز غرض به موضوعی^(۱) که عرض، قائم به آن موضوع می شود، مستلزم ماهیتی است که قائم «به نفسه باشد» و نتیجه آن اینکه، شیء واحد، نمی تواند هم جوهر و هم غرض، و مانع آن، این است که وجود جوهر، «لا فی موضوع» است (یعنی نیاز به موضوع ندارد) و وجود غرض، «فی موضوع» است (یعنی غرض نیاز به موضوعی دارد) و بدیهی است که این دو وصف در شیء واحد جمع نمی شوند.

۱- تمت بودن وجود غرض برای غیر خود، یک معنای سلبی است و ماهیت غرضی، نسبت به آن اقتضائی ندارد ولیکن وجود جوهر، وجود «به نفسه» و قائم «به نفسه» بوده، همان ماهیت جوهر می باشد. و آن معنای واحد ایجابی است که ماهیت، مثل لوازم خویش، آنرا نیز اقتضا می کند.

و بدیهی است که معنای واحد از ماهیات متباین، انتزاع، نمی شود و دلیل آنرا نیز، سابقاً اشاره کردیم که: اگر اینطور باشد یعنی یکی معنای واحد، از ماهیات متباین از این جهت که متباین است انتزاع شود سلسله نیازها، تسلسل پیدا می کند و تا غیرمتناهی، پیش می رود و آن نیز محال است.

خلاصه درس هیجدهم:

در این شکی نیست که موجودهای ممکن، دارای ماهیت هستند و ماهیات نیز جنس و فصل می‌باشند.

و نیز می‌دانیم که در میان اجناس و فصول اجناسی هستند که از همه اجناس اعم هستند و باز اجناسی هستند که از همه اجناس اخص می‌باشند و اجناس از اخص تا اعم به طور تصاعدی یکی بر دیگری ترتب پیدا کرده و بالاخره منتهی به جنسی می‌شوند که فوق آنها جنسی نیست و به این ترتیب ترتب در اجناس پدید می‌آید؛ دلیل این مطلب در متن درس بیان شده است و این 'اجناس' را در اصطلاح فلسفه «مقولات» می‌نامند.

مقولات از قبیل بساطت بوده، مرکب از جنس و فصل نیستند و نیز این مقولات با تمام ذات بسیطشان با یکدیگر متباین هستند و نیز یک ماهیت جایز نیست تحت بیش از یک مقوله مندرج باشد.

ماهیات بسیط مثل نوع مفرد و فصول جوهری اگر واقعیت داشته باشد همه اینها از تحت مقولات خارج هستند و واجب و ممتنع نیز از دائرة مقولات بیرون هستند و اما مفهوم ماهیت و شیء و موجود و امثال اینها نیز بزمیع مقولات صادق است، تفصیل این مطالب و علت احکام بالا همه در متن درس ذکر شده مراجعه کنید در تعداد مقولات چند نظر بین فلاسفه موجود است:

الف: فلاسفه مشاء عقیده دارند که مقولات ده تا هستند، «جوهر - کم - کیف - وضع - این - مئی - چده - اضافه - آن فعل - آن لا ینفعل».

ب: برخی از فلاسفه معتقدند که مقولات چهار تا هستند «جوهر - کم - کیف و

نسبت»

ج: بعضی دیگر از فلاسفه عقیده دارند که مقولات ده‌گانه، بدو مقوله: «جوهر و

عَرَض» بر می‌گردند.

۵: از شیخ اشراق نقل شده است که مقولات پنج تا هستند: «جوهر - کم - کیف - نسبت - حرکت». بیان هر یک از اقوال و اشکال‌های وارد بر آنها در متن درس توضیح داده شده، مراجعه کنید.

ماهیت بانقسام اولی به دو قسم جوهر و عرض تقسیم می‌گردد و تعریف هر یک از جوهر و عرض در متن درس ذکر شده، می‌توانید آنرا با توضیحاتی مطالعه نمایید.

جوهر نسبت به ماهیات نوعی تحت پوشش خود، جنس محسوب می‌شود، توضیح آن و اشکال وارد بر آن در متن درس بیان شده مطالعه کنید.

پرسشها:

- ۱- سلسله اجناس منتهی به جنسی می شود که فوق آن دیگر جنسی نیست می دانید چرا؟ توضیح دهید.
- ۲- مقولات از قبیل بسایط بوده، مرکب از جنس و فصل نیستند دلیل آنرا بیان کنید.
- ۳- چرا مقولات با یکدیگر با تمام ذات بسیطشان متباین هستند؟ دلیل بیاورید.
- ۴- چرا یک ماهیت، تحت بیش از یک مقوله مندرج نیست؟ توضیح دهید.
- ۵- مفهوم شیء و وجود، تحت هیچ مقوله ای از مقولات ده گانه، داخل نیستند می دانید چرا؟ بیان کنید.
- ۶- واجب و ممتنع از دایره مقولات خارج هستند دلیل آنرا توضیح دهید.
- ۷- عقیده «مشائیون» و «اشراقیون» را در تعداد مقولات توضیح دهید و اشکال وارد بر اشراقیون را نیز ذکر نمائید.
- ۸- جوهر را تعریف و مثالی برای آن بیاورید، ضمناً بیان کنید چرا واجب بالذات از تعریف جوهر خارج است؟
- ۹- جوهر، جنس ماهیات نوعی از قبیل جسم مطلق و جسم نامی و حیوان و انسان و سایر انواع حیوانات بوده، مقوم آنها و در حدود تعاریف، اخذ می شود می دانید چرا؟ توضیح دهید.
- ۱۰- بر جنس بودن جوهر نسبت به ماهیات نوعی تحت پوشش خود اشکالی وارد شده، آن اشکال را همراه پاسخ آن بیان کنید.

الدَّرَجَةُ التَّاسِعَةُ عَشْرُ

(١٩)

الفصل الثالث

في أقسام الجواهر الأولية

قَالُوا إِنَّا الْجَوْهَرُ إِنَّمَا أَنْ يَكُونَ فِي مَحَلٍّ أَوْ لَا يَكُونَ فِيهِ وَالْكَائِنُ فِي الْمَحَلِّ هُوَ الصُّورَةُ
الْمَادِّيَّةُ، وَغَيْرُ الْكَائِنِ فِيهِ إِنَّمَا أَنْ يَكُونَ مَحَلًّا لِشَيْءٍ يَقُومُ بِهِ أَوْ لَا يَكُونَ، وَالْأَوَّلُ هُوَ الْهَيُولَى وَ
الثَّانِي لَا يَخْلُو إِنَّمَا أَنْ يَكُونَ مُرَكَّبًا مِنَ الْهَيُولَى وَ الصُّورَةُ أَوْ لَا يَكُونَ، وَالْأَوَّلُ هُوَ الْجِسْمُ وَ
الثَّانِي إِنَّمَا أَنْ يَكُونَ ذَا عِلَاقَةٍ إِنْفِعَالِيَّةٍ بِالْجِسْمِ بِوَجْهِ أَوْ لَا يَكُونَ، وَالْأَوَّلُ هُوَ النَّفْسُ وَ الثَّانِي
هُوَ الْعَقْلُ؟

فَأَقْسَامُ الْجَوْهَرِ الْأَوَّلِيَّةِ خَمْسَةٌ: هِيَ الصُّورَةُ الْمَادِّيَّةُ وَ الْهَيُولَى وَ الْجِسْمُ وَ النَّفْسُ وَ
الْعَقْلُ.

وَلَيْسَ التَّقْسِيمُ عَقْلِيًّا دَائِرَ ابْنَيْنِ التَّقِي وَالْإِتْبَاتِ، فَإِنَّ الْجَوْهَرُ الْمُرَكَّبُ مِنَ الْجَوْهَرِ الْحَالِ
وَالْجَوْهَرِ الْمَحَلِّ لَيْسَ يَنْتَحَصِرُ بِحَسَبِ الْأَحْجَالِ الْعَقْلِيَّ فِي الْجِسْمِ فَإِنَّ الْجَائِزَ أَنْ يَكُونَ فِي الْوُجُودِ
جَوْهَرٌ مَادِيٌّ مُرَكَّبٌ مِنَ الْمَادَّةِ وَ صُورَةٌ غَيْرُ الصُّورَةِ الْجِسْمِيَّةِ لَكِنَّمَا قَصَرُوا النَّوْعَ الْمَادِّيَّ
الْأَوَّلَ فِي الْجِسْمِ تَعْوِيلًا عَلَى اسْتِقْرَائِهِمْ.

عَلَى أَتَى قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الصُّورَةَ الْجَوْهَرِيَّةَ لَيْسَتْ مَتَدَرَجَةً تَحْتَ مَقُولَةِ الْجَوْهَرِ وَإِنْ
صَدَقَ عَلَيْهَا الْجَوْهَرُ صَدَقَ الْخَارِجُ اللَّازِمُ.

قَالَ فِي الْأَسْفَارِ بَعْدَ الْإِشَارَةِ إِلَى التَّقْسِيمِ الْمَذْكُورِ: «وَالْأَجُودُ فِي هَذَا التَّقْسِيمِ أَنْ يُقَالَ: الْجَوْهَرُ إِنْ كَانَ قَابِلًا لِلْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةِ فَهُوَ الْجِسْمُ وَإِلَّا فَإِنْ كَانَ جُزْءًا مِنْهُ هُوَ بِالْفِعْلِ سَوَاءٌ كَانَ فِي جَنْبِهِ أَوْ فِي نَوْعِهِ فَصُورَةٌ أَمَّا امْتِدَادِيَّةٌ أَوْ طَبِيعِيَّةٌ أَوْ جُزْءٌ هُوَ بِهِ بِالْقُوَّةِ قَادَةٌ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ جُزْءٌ مِنْهُ فَإِنْ كَانَ مُتَضَرِّفًا فِيهِ بِالْمُبَاشَرَةِ فَنَفْسٌ وَإِلَّا فَعَقْلٌ».

ثُمَّ قَالَ مُبَشِّرًا إِلَى وَجْهِ جُودَةِ هَذَا التَّقْسِيمِ: «وَذَلِكَ لِمَا سَيُظْهِرُ مِنْ تَضَاعُفِهِ مَا حَقَّقْنَاهُ مِنْ كَوْنِ الْجَوْهَرِ النَّفْسَانِيِّ الْإِنْسَانِيِّ مَادَّةً لِلصُّورَةِ الْأَدْرَاكِكِيَّةِ الَّتِي يَتَخَصَّلُ بِهَا جَوْهَرًا آخَرَ كَمَا لَيَّا بِالْفِعْلِ مِنَ الْأَنْوَاعِ الْمُحْصَلَةِ الَّتِي يَكُونُ لَهَا نَحْوُ آخَرٍ مِنَ الْوُجُودِ غَيْرِ الْوُجُودِ الطَّبِيعِيِّ الَّذِي لَهُ هَذِهِ الْأَنْوَاعُ الْمُحْصَلَةُ الطَّبِيعِيَّةُ». انْتَهَى. (ج ٤، ص ٢٣٤)

وَمَا يَرِدُ عَلَى التَّقْسِيمِ السَّابِقِ يَرِدُ عَلَى هَذَا التَّقْسِيمِ أَيْضًا، عَلَى أَنَّ عَطْفَ الصُّورِ الطَّبِيعِيَّةِ وَهُوَ مُتَأَخِّرَةٌ عَنْ نَوْعِيَّةِ الْجِسْمِ عَلَى الصُّورَةِ الْإِمْتِدَادِيَّةِ لَا يَلَايِمُ كَوْنَ الْإِتِّسَامِ أَوَّلِيًّا.

وَكَيْفَ كَانَ فَالَّذِي يَهْمُنَا هَهُنَا أَنْ نَبْحَثَ عَنْ حَقِيقَةِ الْجِسْمِ وَجُزْئِيَّةِ: الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ الْجَسْمِيَّةِ، وَأَمَّا النَّفْسُ فَاِسْتِيفَاءُ الْبَحْثِ عَنْهَا فِي عِلْمِ النَّفْسِ وَاسْتِكْشَافُ حَقِيقَتِهَا بَعْضُ الْإِنْكِشَافِ فِي مَرَحَلَتِي الْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ وَالْعَاقِلِ وَالْمَعْقُولِ، وَأَمَّا الْعَقْلُ فَيَقَعُ الْكَلَامُ فِي حَقِيقَتِهِ فِي الْإِلَهِيَّاتِ بِالْمَعْنَى الْأَخْصَصِ وَاسْتِكْشَافُ بَعْضِ الْإِنْكِشَافِ فِي مَرَحَلَتِي الْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ وَالْعَاقِلِ وَالْمَعْقُولِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

الفصل الرابع

في ماهية الجسم

لَا رَيْبَ فِي وُجُودِ الْجِسْمِ يَعْنَى الْجَوْهَرَ الَّذِي يُمْكِنُ أَنْ يَفْرَضَ فِيهِ ثَلَاثَةُ خُطُوطٍ مُتَقَابِطَةٍ عَلَى زَوَايَا قَوَائِمٍ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً فِيهِ بِالْفِعْلِ كَمَا فِي الْكُرَةِ وَالْأَسْطُوانَةِ.

فَحَواشِنَا الَّتِي تَنْتَهَى إِلَيْهَا عُلُومُنَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهَا مَا يَبَالُ الْمَوْجُودَ الْجَوْهَرِيَّ وَإِنَّمَا تَدْرِكُ أَحْوَالَ الْأَجْسَامِ وَأَوْصَافَهَا الْعَرَضِيَّةَ، لَكِنْ أَنْوَاعُ التَّجَرُّبَاتِ تَهْدِينَا هِدَايَةً قَاطِعَةً إِلَى أَنَّ مَا بَيْنَ السُّطُوحِ وَالتَّهَابِيَتِ مِنَ الْأَجْسَامِ مَمْلُوءَةٌ فِي الْجَمْلَةِ غَيْرَ خَالِيَةٍ عَنِ جَوْهَرٍ ذِي امْتِدَادٍ فِي جِهَاتِهِ الثَّلَاثِ.

وَالَّذِي يَجِدُهُ الْحِسُّ مِنْ هَذَا الْجَوْهَرِ الْمَمْتَدِّ فِي جِهَاتِهِ الثَّلَاثِ يَجِدُهُ مُتَّصِلًا وَاحِدًا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ إِلَى أَجْزَاءٍ بِالْفِعْلِ لَا مَجْمُوعًا مِنْ أَجْزَاءٍ بِالْفِعْلِ ذَوَاتِ فَوَاصِلٍ.

هَذَا بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ، وَأَمَّا بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ فَاخْتَلَفُوا فِيهِ عَلَى أَقْوَالٍ: أَحَدُهَا أَنَّهُ مَرْكَبٌ مِنْ أَجْزَاءٍ ذَوَاتِ أَوْضَاعٍ لَا تَنْجَزِي وَلَا تَنْقَسِمُ أَصْلًا لَا خَارِجًا وَلَا وَهًا وَلَا عَقْلًا وَهِيَ مُتَنَاهِيَةٌ، وَهُوَ مَذْهَبُ جُمْهُورِ الْمُتَكَلِّمِينَ.

الثَّانِي أَنَّهُ مَرْكَبٌ كَمَا فِي الْقَوْلِ الْأَوَّلِ، غَيْرَ أَنَّ الْأَجْزَاءَ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ وَنُسِبَ إِلَى النَّظَامِ.

الثَّلَاثُ أَنَّهُ مَرْكَبٌ مِنْ أَجْزَاءٍ بِالْفِعْلِ مُتَنَاهِيَةٍ صِفَارِ صَلْبَةٍ لَا تَقْبَلُ الْقِسْمَةَ الْخَارِجِيَّةَ لِصِفَرِهَا وَصَلَابَتِهَا وَلَكِنْ تَقْبَلُ الْقِسْمَةَ الْوُحْيِيَّةَ وَالْعَقْلِيَّةَ، وَنُسِبَ إِلَى دَيْفَرِاطِيَسَ.

الرَّابِعُ أَنَّهُ مُتَّصِلٌ وَاحِدٌ كَمَا فِي الْحِسِّ وَيَقْبَلُ الْقِسْمَةَ إِلَى أَجْزَاءٍ مُتَنَاهِيَةٍ، وَنُسِبَ إِلَى

الشهرستاني.

الخامس أنه جوهر بسيط هو الاتصال والامتداد الجوهرى الذى يقبل القسمة خارجاً وهما وعقلاً ونسب إلى أفلاطون الإلهى.

السادس أنه مركب من جوهر وعرض وهما الجوهر والجسمية التعليمية التى هى امتداد كمى في الجهات الثلاث، ونسب إلى شيخ الإشراق.

السابع أنه جوهر مركب من جوهرين: أحدهما المادة التى هى قوة كل فعلية والثانى الاتصال الجوهرى الذى هو صورتها والصورة اتصال وامتداد جوهرى يقبل القسمة إلى أجزاء غير متناهية بمعنى لا يقف، فإن اختلاف العرضين يقسمه، وكذا الآلة القطاعة تقسمه بالقطع حتى إذا اعتيت لصغر الجزء أو صلاته أخذ الوهم في التقسيم حتى إذا عجز عنه لإنهاية صغر الجزء أخذ العقل في تقسيمه على نحو كل ما أنه كلما قسم إلى أجزاء كان الجزء الجديد ذا حجم له جانب غير جانب يقبل القسمة من غير أن تنف، فورود القسمة لا يعدم الجسم، وهو قول أرسطو والأساطين من حكماء الإسلام.

هذا ما بلغنا من أقوالهم في ماهية الجوهر المسمى بالجسم، وفي كل منها وجه أو وجوه من الضعف تشير إليها بما تشر.

أما القول الأول المنسوب إلى المتكلمين، وهو أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزئ أصلاً ثم الآلة القطاعة على فواصل الأجزاء وهى متناهية تقبل الإشارة الجسدية.

ففيه أن الجزء المفروض إن كان ذا حجم كان له جانب غير جانب بالضرورة فيجوز فيه الانقسام العقلى وإن لم يمكن تقسيمه خارجاً ولا وهماً لإنهاية صغره، وإن لم يكن له حجم امتنع أن يحصل من اجتماعه مع غيره جسم ذو حجم.

وأيضاً لفرض جزء لا يتجزئ بين جزئين كذلك، فإن كان يحجز عن تماسه الطرفين انقسم، فإن كلاً من الطرفين يلتقى منه غير ما يلقاه الآخر، وإن لم يحجز عن تماسها استوى وجود الوسط وعدمه، ومثله كل وسط مفروض فلم يحجب شيئاً وهو ضرورى البطلان.

وأيضاً لفرض جزء لا يتجزئ فوق جزئين كذلك على ملتقاهما فإن لى بكلاً أو

يَبْعُضُهُ كُلُّ كِلَيْهِمَا تَجْزِي، وَإِنْ لَقِيَ بِكُلِّهِ كُلُّ أَحَدِهَا فَقَطْ فَلَيْسَ عَلَى الْمُنْتَقِ وَقَدْ فُرِضَ عَلَيْهِ، وَإِنْ لَقِيَ بِكُلِّهِ أَوْ يَبْعُضُهُ مِنْ كُلِّ مِثْلِهَا شَيْئًا انْقَسَمَ وَانْقَسَمَ جَمِيعًا.
وَقَدْ أوردوا في بطلان الجزء الذي لا يتجزى وجوهاً من البراهين، وهي كثيرة مذكورة في كتبهم.

وَأَمَّا الْقَوْلُ الثَّانِي الْمُنْسُوبُ إِلَى النَّظَامِ، وَهُوَ أَنَّ الْجِسْمَ مُرَكَّبٌ مِنْ أَجْزَاءٍ لَا تَتَجَزَّى غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ، فَيُرَدُّ عَلَيْهِ مَا يُرَدُّ عَلَى الْقَوْلِ الْأَوَّلِ مُضَافًا إِلَى أَنَّ عَدَمَ تَنَاهِيِ الْأَجْزَاءِ عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهَا ذَوَاتٍ حُجْمٍ يَرْجِبُ كَوْنَ الْجِسْمِ الْمُتَكَوِّنِ مِنْ اجْتِمَاعِهَا غَيْرَ مُتَنَاهِيِ الْحُجْمِ بِالضَّرُورَةِ وَالضَّرُورَةُ تَدْفَعُهُ.

وَأَمَّا الْقَوْلُ الثَّلَاثُ الْمُنْسُوبُ إِلَى دِيمَقْرَاطِسَ وَهُوَ أَنَّ الْجِسْمَ مُرَكَّبٌ مِنْ أَجْزَاءٍ صَغَارٍ صَلْبَةٍ لَا تَتَجَزَّى خَارِجًا وَإِنْ جَازَ تَتَجَزَّى وَهِيَ وَعَقْلًا، فَبِهِ أَنَّ هَذِهِ الْأَجْزَاءَ لِأَحَالَةِ جَوَاهِرِ ذَوَاتٍ حُجْمٍ فَتَكُونُ أَجْسَامًا ذَوَاتِ اتِّصَالٍ جَوْهَرِيٍّ تَتَأَلَّفُ مِنْهَا الْأَجْسَامُ الْمُحْسُوسَةُ. فَالَّذِي يُشَبِّهُ هَذَا الْقَوْلَ أَنَّ هَهُنَا أَجْسَامًا أَوَّلِيَّةً هِيَ مَبَادِي هَذِهِ الْأَجْسَامِ الْمُحْسُوسَةِ. عَلَى أَنَّ هَذَا الْقَوْلَ لَا يَتَّبِعُ بِهِ نَقْيُ الْهَيُولَى وَإِبْطَالُ تَرْكَيبِ الْجِسْمِ مِنْهَا وَمِنْ الصُّورَةِ الْجَسْمِيَّةِ وَسَيَأْتِي اثْبَاتُهَا فِي الْفَصْلِ الْقَائِلِ، فَيُؤَرَّلُ إِلَى اثْبَاتِ الصُّورَةِ الْجَسْمِيَّةِ لِلْأَجْسَامِ الْأَوَّلِيَّةِ الَّتِي هِيَ مَبَادِي هَذِهِ الْأَجْسَامِ الْمُحْسُوسَةِ وَإِلَيْهَا تَنْتَهِي بِالتَّجْزِئَةِ.

وَأَمَّا الْقَوْلُ الرَّابِعُ الْمُنْسُوبُ إِلَى الشَّهْرِسْتَانِي، وَهُوَ كَوْنُ الْجِسْمِ مُتَّصِلًا وَاحِدًا كَمَا فِي الْحِسِّ يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ إِلَى أَجْزَاءٍ مُتَنَاهِيَةٍ، فَبِهِ أَنَّ لَزَمَهُ وَقُوفُ الْقِسْمَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَهُوَ ضَرُورَتُ الْبُطْلَانِ.

وَأَمَّا الْقَوْلُ الْخَامِسُ الْمُنْسُوبُ إِلَى أَفْلَاطُونِ وَهُوَ كَوْنُ الْجِسْمِ جَوْهَرًا بَسِيطًا وَهُوَ الْإِتِّصَالُ الْجَوْهَرِيُّ الْقَابِلُ لِلْقِسْمَةِ إِلَى غَيْرِ الْبَتَائِيَةِ، فَبِهِ مَنَعُ كَوْنِ الْجِسْمِ بَسِيطًا، لِأَنَّ سَيَوَافِيكَ مِنْ اثْبَاتِ الْهَيُولَى لِلْجِسْمِ هُوَ مَا يَنَالُهُ الْحِسُّ مِنَ الْأَجْسَامِ الْمُحْسُوسَةِ كَلَامًا سَيَأْتِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

وَأَمَّا الْقَوْلُ السَّادِسُ الْمُنْسُوبُ إِلَى شَيْخِ الْأَشْرَاقِ وَهُوَ كَوْنُ الْجِسْمِ مُرَكَّبًا مِنْ جَوْهَرٍ وَعَرَضٍ وَهِيَ الْمَادَّةُ وَالْجِسْمُ التَّعْلِيْقِيُّ الَّذِي هُوَ مِنْ أَنْوَاعِ الْكَمِّ الْمُتَّصِلِ،

ففيه:

أَوَّلًا أَنْ لَا مَعْنَى لِتَقْوِيمِ الْعَرَضِ لِلْجَوْهَرِ مَعَ مَا فِيهِ مِنْ تَأَلُّفِ مَاهِيَةٍ حَقِيقَةٍ مِنْ مَقُولَتَيْنِ وَهِيَ الْجَوْهَرُ وَالْكَمُّ وَالْمَقُولَاتُ مُتَابِعَةٌ بِتَأْمِ الْذَاتِ.

وَأَمَّا أَنْ الْكَمَّ عَرَضٌ مُحْتَاجٌ إِلَى الْمَوْضُوعِ حَيْثُمَا كَانَ، فَهَذَا الْإِمْتِدَادُ الْمَقْدَارِيُّ الَّذِي يَنْتَقِي بِهِ طُولُ الْجِسْمِ وَعَرْضُهُ وَعَمِّقُهُ كَمَّ مُحْتَاجٌ إِلَى مَوْضُوعٍ يَحْتَلُّ فِيهِ وَلَوْ لَا أَنَّ فِي مَوْضُوعَةٍ اتِّصَالًا مَا يَقْبَلُ أَنْ يُوَصَفَ بِالتَّعَيَّنِّ لَمْ يَعْضُدْ وَلَمْ يَحْتَلِّ فِيهِ فَلَوْ أَخَذْنَا مَقْدَارًا مِنْ شَمْعَةٍ وَسَوَّيْنَاهَا كُرَةً ثُمَّ اسْطَوَيْنَاهَا ثُمَّ عَمَّرُوهَا ثُمَّ مَكَّبَاهَا وَهَكَذَا وَجَدْنَا الْأَشْكَالَ مُتَغَيِّرَةً مُتَبَدِّلَةً وَلِلشَّمْعَةِ اتِّصَالٌ بَاقٍ مَحْفُوظٌ فِي الْأَشْكَالِ الْمُتَغَلِّفَةِ الْمُتَبَدِّلَةِ.

فَهَذَاكَ اتِّصَالَانِ: اتِّصَالٌ مِنْهُنَّ غَيْرُ مُتَعَيَّنٍّ فِي نَفْسِهِ لَوْلَا لَمْ يَكُنْ شَمْعَةً، وَاتِّصَالٌ بِإِمْتِدَادٍ مُتَعَيَّنٍّ لَوْ بَطَلَ لَمْ يَبْطُلْ بِهِ جِسْمُ الشَّمْعَةِ. وَالْأَوَّلُ هُوَ صُورَةُ الْجِسْمِ. وَالثَّانِي عَرَضُ يَعْضُدُ الْجِسْمَ وَالْإِتِّسَامُ يَعْضُدُ الْجِسْمَ مِنْ حَيْثُ عَرَضُهُ هَذَا، وَأَمَّا مِنْ حَيْثُ اتِّصَالُهُ الدَّائِي الْمُنْهَمُ فَلَهُ إِمْكَانٌ أَنْ يُفْرَضَ فِيهِ أَبْعَادُ ثَلَاثَةٍ.

قَالَ الشَّيْخُ فِي الشَّفَاهِ: «فَالْجِسْمِيَّةُ بِالْحَقِيقَةِ صُورَةُ الْإِتِّصَالِ الْقَابِلِ لِمَا قُلْنَاهُ مِنْ قُرْصِ الْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةِ. وَهَذَا الْمَعْنَى غَيْرُ الْمَقْدَارِ وَغَيْرُ الْجِسْمِيَّةِ التَّعْلِيمِيَّةِ فَإِنَّ هَذَا الْجِسْمَ مِنْ حَيْثُ لَهُ هَذِهِ الصُّورَةُ لَا يَخَالَفُ جِسْمًا آخَرَ بِأَنَّهُ أَكْبَرُ أَوْ أَصْغَرُ، وَلَا يَنْبَاسِيهِ بِأَنَّهُ مُسَاوٍ أَوْ مُعَدُّودٌ بِهِ أَوْ عَادِلُهُ أَوْ مُشَارِكُهُ أَوْ مُبَايِنٌ، وَإِنَّمَا ذَلِكَ لَهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُقَدَّرٌ وَمِنْ حَيْثُ جُزْءٌ مِنْهُ يَعْدُهُ وَهَذَا الْإِعْتِبَارُ غَيْرُ إِعْتِبَارِ الْجِسْمِيَّةِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا». انْتَهَى (ص ٦٤)

وَبِالْجُمْلَةِ فَأَخَذَ الْإِمْتِدَادُ الْكَمِّيَّ الْعَرَضِيَّ فِي مَاهِيَةِ الْجَوْهَرِ عَلَى مَا فِيهِ مِنَ الْفُسَادِ خَلَطَ بَيْنَ الْإِتِّصَالِ الْجَوْهَرِيِّ وَالْإِمْتِدَادِ الْعَرَضِيِّ الَّذِي هُوَ الْجِسْمُ التَّعْلِيمِيُّ.

وَأَمَّا الْقَوْلُ السَّابِقُ الْمُسَوَّبُ إِلَى أَرْسَطُو - وَهُوَ تَرْكِبُ الْجِسْمِ مِنَ الْهَيُولَى وَالصُّورَةِ الْجِسْمِيَّةِ وَهِيَ الْإِتِّصَالُ الْجَوْهَرِيُّ عَلَى مَا عِنْدَ الْحَسِّ وَهُوَ كَوْنُ الشَّيْءِ بِمَحِثٍّ يُمْكِنُ أَنْ يُفْرَضَ فِيهِ إِمْتِدَادَاتُ ثَلَاثَةٍ مُتَقَاطِعَةٌ عَلَى قَوَائِمٍ تَقْبَلُ الْقِسْمَةَ إِلَى أَجْزَاءٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ.

أَمَّا الْهَيُولَى فَسَيَجِيءُ اثْبَاتُهَا. وَأَمَّا الصُّورَةُ الْجِسْمِيَّةُ الَّتِي هِيَ الْإِتِّصَالُ فَقَدْ تَقَدَّمَ تَوْضِيحُهُ.

ففيه أن كَوْنِ الْجِسْمِ مُرَكَّباً مِنْ مَادَّةٍ وَاتِّصَالِ جَوْهَرِيٍّ يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ إِلَى غَيْرِ النَّهَايَةِ لَاغْيَارَ عَلَيْهِ، لَكِنْ لَا حِجَّةَ تَدُلُّ عَلَى كَوْنِ الْجِسْمِ فِي اتِّصَالِهِ كَمَا هُوَ عَلَيْهِ عِنْدَ الْحَسَنِ فَخَطَأُ الْحَسَنِ غَيْرُ مَا مَوْنٍ.

وَقَدْ اكْتَشَفَ عُلَمَاءُ الطَّبِيعَةِ آخِرًا بَعْدَ تَجَارِبٍ دَقِيقَةٍ نَقِيَّةٍ أَنَّ الْأَجْسَامَ مُؤَلَّفَةٌ مِنْ أَجْزَاءٍ ذَرِيَّةٍ لَا تَحُلُو مِنْ جَوْمٍ، بَيْنَهُمَا مِنَ التَّوَاصِلِ أَضْعَافٌ مَا لِأَجْرَائِهَا مِنَ الْإِمْتِدَادِ، فَلْيَنْطَبِقْ هَذَا الْقَوْلُ عَلَى مَا اكْتَشَفُوهُ مِنَ الْأَجْسَامِ الذَّرِيَّةِ الَّتِي هِيَ مَبَادِيءُ تَكُونِ الْأَجْسَامِ الْمُحْسُوسَةِ، وَلَيْكِنْ وَجُودَ الْجِسْمِ بِهَذَا الْمَعْنَى أَضَلًّا مُوضِعًا لَنَا.

نَعِمْ لَوْ سَلِمَ مَا يُقَالُ: إِنَّ الْمَادَّةَ - يَعْنُونَ بِهَا الْأَجْسَامَ الذَّرِيَّةَ الْأَوَّلَ - قَابِلَةٌ لِلتَّبَدُّلِ إِلَى الطَّاقَةِ وَإِنَّهَا مَجْمُوعَةٌ مِنْ ذَرَاتِ الطَّاقَةِ الْمُتَرَكَمَةِ كَانَتْ مِنَ الْوَاجِبِ فِي الْبَحْثِ الْحُكْمِيِّ أَخْذُ الطَّاقَةِ نَوْعًا عَالِيًا مَقَرَّبًا عَلَى الْجَوْهَرِ قَبْلَ الْجِسْمِ ثُمَّ تَرْتِيبُ الْأَبْحَاثِ الْمُتَفَرِّقَةِ عَلَى مَا يَنْبَغُ هَذَا الْوَضْعَ نَلَيَّاتُمُ.

درس نوزدهم

(۱۹)

فصل سوم

در اقسام اولیه جوهر

«فلاسفة مَاء می گویند که: جوهر، یا در محلی قرار دارد یا نه؟

اولی را، «صورت مادی» می نامند و دومی نیز یا خودش مخل است برای شیء دیگر که قائم به آن مخل باشد یا نه؟ اولی را «هیولی» می نامند و دومی نیز یا مرکب از «هیولی» و «صورت» است یا نه؟

اولی را «جسم» می گویند و «دومی» نیز با جسم به نحوی از انحاء، علاقه انفعالی دارد یا نه؟ «اولی» را «نفس» و «دومی» را «عقل» می نامند پس اقسام اولیه جوهر پنج تا است:

«صورت مادی - هیولی - جسم - نفس - عقل»

(مبنای این تقسیم این است که هیولی به عنوان جزئی از ماهیات جوهری مادی، موجود باشد پس ناچار جزء دیگری برای ماهیات جوهری مادی نیاز است و آن، صورت می باشد در نتیجه، اقسام جوهر پنج تا می گردد، و اما بر مبنای اشراقیون و محقق طوسی (ره) که وجود هیولی را منکر هستند اقسام جوهر سه قسم می باشند: «مجزئات تام - نفوس و جواهر جسمانی».

(روشن است که) این تقسیم، عقلی، نبوده (یعنی) دائر بین نفی و اثبات نمی‌باشد زیرا جوهری که مرکب است از «جوهر حال» مثل صورت جسم و «جوهر محل» مثل ماده جسم به حسب احتمال عقلی، منحصر در جسم، نیست.

پس جایز است اینکه در (عالم) وجود جوهر مادی باشد مرکب از ماده و صورت که غیر از صورت جسمینه است ولکن فلاسفه به دلیل استقراء و اعتماد بر آن، نوع مادی اول را، منحصر در جسم نموده‌اند.

این یک نظر در این تقسیم، علاوه بر این، سابقاً شناختید که صورت جوهری، تحت مقوله جوهر مندرج نیست، گرچه، بر آن، صادق است مثل صادق آمدن (وصف) خارج لازم شیء، بر خود شیء (در حالیکه شیء، مندرج تحت وصف خارج لازم نیست)، صحیح نیست ک صورت مادی در این تقسیم مندرج تحت جوهر باشد و آنرا یکی از قسام پنجگانه جوهر بدانیم گرچه جوهر بر آن صدق می‌کند.

کلام ملاحظه در این تقسیم:

صدرالمتألهین «ره» در اسفار بعد از اشاره به تقسیم مذکور می‌نویسد:

«بهتر و مناسب در این تقسیم، این است که گفته شود:

۱ اگر جوهر، قابل ابعاد سه گانه (طول و عرض و عمق) باشد آن، جسم است.

۱ اگر جوهر، قابل ابعاد سه گانه نباشد این نیز دو صورت دارد: یا جزء جسم است یا نه (صورت اول) یعنی آنچه که جزء جسم است و فعلیت جسم قائم به آن جزء بوده و به اصطلاح (هو به بالفعل) باشد خواه در جنس اش باشد یا در نوع اش، این را «صورت» می‌نامند خواه این صور از قبیل صور امتدادی باشد (مثل صور موجود در اقسام دارای امتداد سه گانه طول، عرض و عمق مثل جسم تعلیمی یا دارای امتداد دوگانه مثل سطح، یا دارای یک امتداد باشد مثل خط و بطور کلی مراد از صور امتدادی، صور موجود در جسم می‌باشد) یا طبیعت

مثل عناصر و معادن و غیر اینها^(۱).

(صورت دوم) یعنی آنچه، جزء جسم باشد ولیکن جزء بالقوه (ما به بالقوه) باشد آنرا (ماده) می‌نامند و اگر (جوهر 'صلاً) جزء جسم نباشد نه جزء بالفعل مثل صورت و نه جزء بالقوه مثل ماده، این نیز دو صورت دارد:

۱ - جوهر، به گونه‌ای است که می‌تواند تصرف بالمباشرة در جسم بکند یعنی جسم را استخدام کرده، بکار گیرد و در آن تصرفات بنماید «نفس» می‌گویند و از اینرو گفته‌اند که نفس، جوهری است که از لحاظ ذات قائم بنفسه بوده، بی‌نیاز از ماده و جسم است ولی از فعل و بکارگیری از ماده و جسم، بی‌نیاز نیست.

۲ - و اگر تصرف آن، در جسم، بالمباشرة، نباشد آن جوهر را «عقل» می‌نامند (و از اینرو گفته‌اند که عقل، جوهری است که هم ذاتاً و هم فعلاً از ماده و جسم بی‌نیاز است).

سپس به متانت و وجاهت این تقسیم اشاره کرده چنین می‌نویسد:

«دلیل متانت و خوبی این تقسیم، از تحقیقات ما در آینده روشن خواهد شد و حاصل آن اینکه، جوهر نفسانی انسانی، «ماده» صورت ادراکی است (که یک نوع حالتی برای نفس می‌باشد) به نحویکه این جوهر نفسانی، به وسیله این صورت ادراکی (که حالتی است در نفس و خود، تحضّل و فعلیت دارد)، موجب تحضّل جوهر دیگری کمالی و بالفعل بر می‌گردد و این جوهر متحضّل بالفعل نیز، از سنخ انواع محضله‌ای است که برای آنها، نحو دیگری از وجود است غیر از وجود طبیعی که از این انواع محضله، آنرا دارند»^(۲).

حاصل متین بودن این وجه در نظر مرحوم صدرالمآلهین این است که موجود در محل، مختص به صور مادی نیست زیرا صورت ادراکی نیز، حالتی در نفوس بوده، موجود در محل می‌باشد).

(ناگفته پیداست که اشکالی که بر تقسیم سابق وارد بود (و ذکر شد) بر این تقسیم نیز

۱- عبارت اسفار در این مورد چنین است: «... فَإِنْ كَانَ جُزْءٌ مِنْهُ هُوَ بِهٖ بِالْفِعْلِ سَوَاءٌ كَانَ فِي جَنْبِهِ أَوْ فِي نَوْعِهِ

۲- اسفار ج ۴ ص ۲۲۴

فَصُوْرَةٌ إِمَّا إِبْتِدَائِيَّةٌ أَوْ طَبِيعِيَّةٌ».

وارد است (و حاصل اشکال مذکور این بود که ممکن است در عالم وجود، جوهر مادی قابل ابعاد سه گانه باشد که غیر جسم و صورت جسمی باشد و لکن فلاسفه بدلیل استقراء و اعتماد بر آن، آنرا منحصر در حجم نموده اند و نظیر این اشکال در محل مورد بحث نیز، جریان دارد)

علاوه بر این، عطف کردن مرحوم ملاصدرا «صور طبیعی» را که متأخر از نوعیت جسم است، (یعنی مثلاً در عالم خارج یک نوع از جسم از میان اجسام تحقق پیدا می کند سپس صور طبیعی مثل عنصر بودن یا معدن بودن به آن ملحق می گردد) بر صورت امتدادی (به این نحو: «إما امتدادیه أو طبیعیة...»)، با اولی بودن انقسام سازگار نیست (زیرا صورت) امتدادی (یعنی صور جسمی) قبل از نوعیت جسم و در نتیجه قبل از صور طبیعی که بعد از نوعیت جسم بر جسم ملحق می شود در اثر لحوق فعلیت ها در مرحله جنس پدید می آید پس در تحقق جسم ابتداء صور امتدادی یعنی صور جسمی با تحقق اجناس پدید می آید، در این مرحله تصوّر صور طبیعی (مثل عناصر و معادن و غیر اینها) وجود ندارد بلکه این صور بعد از لحوق فصول جدید به این اجناس، تحقق پیدا می کنند.

پس صور طبیعی بعد از تحقق نوعیت اجسام پدید می آید، حال از عطف «صور طبیعی» به «صور امتدادی» توهم این مسأله پیش می آید که آن دو در یک ردیف و در یک مرتبه بوده، انقسام به این دو از قبیل اولی می باشد در حالیکه چنین نیست).

بهر حال آنچه برای ما در اینجا مهم است اینکه از حقیقت جسم و دو جزء او (ماده و صورت) بحث کنیم:

و اما بحث از نفس و حقیقت آن مربوط به «علم النفس» است که مقداری از آنرا در دو مرحله «قوه و فعل» و «عاقل و معقول» در آینده بحث خواهیم کرد.

و اما کلام در حقیقت «عقل» به مبحث الیهیات «بالمعنی الاخص» موکول است و در این حال مقداری از آنرا در دو مبحث «قوه و فعل» و «عاقل» این شاه الله بررسی خواهیم کرد.

فصل چهارم

در ماهیت جسم

شکی نیست در وجود جسم به معنای جوهری که ممکن است فرض شود در آن خطوط سه گانه متقاطع برزاویای قائمه، گرچه این خطوط متقاطع بالفعل، در آن، موجود نباشد، مثل کره و استوانه.

پس حواس ما که علوم (مادی تجربی) ما به آنها، منتهی می شود گرچه این حواس، ما را به موجود جوهری نمی رساند (بلکه) تنها حواس (ظاهری)، حالات اجسام و اوصاف غرضی آنها از قبیل رنگ و شکل و وزن و نرمی و درشتی و سایر خواص، ادراک می نماید ولیکن انواع تجربه ها، بطور قطعی، ما را به این حقیقت هدایت می نماید که ما بین سطوح و نهایت های اجسام، فی الجمله پر و مملو است و از جوهر دارای امتداد در جهات سه گانه خالی نیست.

آنچه را که حس ما از این جوهر مقتد در جهات سه گانه می باید یک امر متصل واحدی است که بالفعل، قبول قسمت به اجزاء می نماید، نه اینکه مجموعه ای از اجزاء بالفعل بوده، که دارای فواصل می باشد.

این که گفته شد به ملاحظه حس بود و اما به حسب حقیقت، فلاسفه در این، اختلاف داشته اقوالی ذکر کرده اند بدین ترتیب:

قول اول: جسم (یعنی این جوهر مقتد در چهارت سه گانه) مرکب از اجزائی که دارای اوضاع بوده، اصلاً تجزئی و تقسام را قبول نمی کند نه در خارج و نه در وهم و نه در عقل، این

اجزاء، متناهی می‌باشند این قول، قول جمهور منکلمان می‌باشد.

قول دوم: اینکه این جوهر، مرکب است، همانطور که در قول اول گفته شد اجزاء آن، غیرمتناهی است و این قول به نظام^(۱) نسبت داده شده است.

قول سوم: اینکه این جوهر مقتد، مرکب است از اجزاء «بالفعل» و «متناهی» که بسیار کوچک و سخت می‌باشند و به جهت کوچک بودن اجزاء و صلابتشان، قابل قسمت در خارج نیستند و لکن قسمت و همی و عقلی را قبول می‌کنند این قول، به «ذی مقراطیس» نسبت داده شده است.^(۲)

قول چهارم: اینکه این جوهر مقتد، متصل واحدی است، همانطور که در حس ما، چنین است و تقسیم به اجزاء متناهی را می‌پذیرد و این قول به «شهرستانی»^(۳) نسبت داده

۱- ابراهیم بن سيار این هانی بلخی بصری، کینه او ابواسحق مشهور به نظام از اعظم دانشمندان عهد بنی عباس و از اجله علمای معتزله است؛ در علم کلام و طبیعات و الهیات تبحر داشت و در عهد خلافت مأمون و معتصم، شهرتی فوق العاده یافت؛ قرقه نظامیه پدو منسوب است. تصنیفات او را تا ۱۰۰ جلد نوشته اند وی به سال ۲۲۱ هـ.ق. در گذشت (ریحانة الادب ج ۴ ص ۲۰۶-روضات الجنات ص ۴۲ الموسوعة العربیة المبصرة لفت نامه دهخدا ماده نظام ص ۵۹۱) (شارح).

۲- «ذومقراطیس» فیلسوف یونانی، وی در مانۀ پنجم قبل از میلاد می زیست او مدام به دیوانگی بشر می خندید چنانکه «هراقلیطس» بر آن می گریست، وی معتقد بود که جهان، مرکب از ذرات بی شماری می باشد که در خلال در حرکت است و اجسام را مرکب اجزای لاینجزئی میدانست و ظهور به زمان بهمن اسفندیار باز می گردد، در «ترجمۀ نزهة الارواح» چنین آمده: «وی همیشه، بشاش بود مردم بلد او از اینرو او را دیوانه گمان بردند و بقراط را به علاج وی مأمور کردند و او به خوردن شیر تجویز کرد چون شیر بیاوردند گفت این شیر بزی سیاه و جوان است و چون تحقیق کردند چنان بود که او گفته بود و بقراط از فراسد او در عجب شد و دیری با او در علوم حکمیه بحث کرد و از آن پس بقراط گفت: همشهریان وی دیوانه اند نه او (فت نامه دهخدا ماده ذی مقراطیس ص ۱۸۶) (شارح)

۳- ابوالفتح محمد بن ابوالقاسم عبدالکریم فقیه و متکلم و عالم ادیان از دانشمندان اشعری، متولد در «شهرستان» یا «شهرستانه» خراسان به سال ۳۷۹ و متوفی در ۵۴۸ هـ وی نزد ابوالمظفر خوافی قاضی ماوس و

شده است.

قول پنجم: اینکه جسم، جوهر بسیط می‌باشد و عبارت از اتصال و امتداد جوهری است که قسمت خارجی و وهمی و عقلی را قبول می‌کند و این قول، به «افلاطون»^(۱) الهی و «رواقیون»^(۲) نسبت داده شده است.

قول ششم: اینکه این جوهر ممتد در جهات سه‌گانه، مرکب از جوهر و غرض یعنی

→ «ابونصر قشیری» و «ابوالقاسم سلمان بن ناصر انصاری» و ابوالحسن علی بن احمد مدینی عم اموخت و در بحث و مناظره و وعظ و تذکیر از مشاهیر عهد گردید، مدتی در خوارزم به سر برد و سه سال در بغداد زیست و پس از بازگشت از بغداد، باقی عمر را در خراسان گذراند، و مدتی ملازم مجدالدین ابوالقاسم علی نقیب سادات ترمذ بود و دو کتاب خود «الملل و النحل» و «المصارعة» را بنام او تألیف کرد و سپس بخدمت سلطان سنجر پیوست و آنگاه به مولد خود، «شهرستان» رفت و همانجا بود تا در گذشت. دیگر از آثار او «نهاية الاقدام» است. (فرهنگ فارسی معین) و اعلام زرکلی ج ۳ ص ۹۱۸ و غزالی نامه ص ۶۲۷۷ عیون الاخبار ص ۲۰ و ۱۳۶. ضحی الاسلام تألیف احمد امین، خاندان نوبختی تألیف عباس اقبال، کلام شملی، تاریخ اقبالیات ایران (ادوار دیراون)، روضات الجنات خوانساری ص ۷۲۵ و معجم المطبوعات العربیة ج ۳ ص ۱۱۵۳ مراجعه شود. (شارح) ۱- افلاطون از شاگردان فیثاغورث از خاندان‌های معروف علم یونان بوده، به تمام فنون طبیعی، آگاهی داشت و آثار گرانبهای در علوم فلسفی تصنیف نمود - گویند افلاطون در حال گام زدن به تعلیم متعلمان می‌پرداخت و به همین جهت به فرقه «مشائیان» شهرت یافتند وی در سال ۴۲۷ قبل از میلاد متولد و در سال ۳۴۷ ق.م درگذشت.

از آثار او: ۱- کتاب «السیاسة» که حنین بن اسحاق آنرا تفسیر کرده است.

۲- کتاب «التوامیس» که حنین بن اسحاق آنرا نقل کرده است.

۳- کتاب «التوحید» در نفس و عقل و جوهر و غرض.

۴- کتاب مطسطس.

۵- تأدیب الاحداث.

منابع: فهرست ابن ندیم - تاریخ الحكماء قفطی - سیر حکمت در اروپا لفت نامه دهخدا مائه افلاطون

ص ۳۱۴۱ و ص ۳۱۴۲. (شارح) ۲- حکمة الاشراق ص ۸۰ و ص ۸۸ (شارح)

«جوهر» و «جسم» تعلیمی است که عبارت از امتداد کمی در جهات سه گانه (طول و عرض و عمق) می باشد و این قول، به «شیخ اشراق»^(۱) نسبت داده شده است.

قول هفتم: اینکه جسم، جوهری است مرکب از دو جوهر:

اولی ماده ای که (در اشیاء موجود بوده و منشاء پیدایش و) قوه هر نوع فعلیتی (در اشیاء)

به شمار می رود.

دومی، اتصال جوهری که صورت ماده است (که ماده و قوه موجود در اشیاء را فعلیت می بخشد یعنی) صورت، اتصال و امتداد جوهری است که قابلیت قسمت به اجزای غیرمتناهی به معنای (حدّ لا یتقف) را قبول می کند زیرا دو غرض (مثل سیاهی و سفیدی) موجود در صورت یک شیء، صورت یعنی اتصال و امتداد جوهری یک شیء را بدو قسم تقسیم می کند. و هم چنین آلت برنده (قطاعه) یک شیء با قطع کردن شیء صورت را نیز تقسیم می کند حتی اگر به جهت کوچکی جزء یا به جهت صلابتش، در (ظرف) خارج قبل قسمت نباشد به حسب وهم، قابل تقسیم می باشد تا آنجا که وهم نیز، در اثر بی نهایت بودن جزء، اگر از تقسیم آن، عاجز شد «عقل». ما آنرا به نحو کلی، تقسیم می کند به این ترتیب که هنگامی که چیزی به اجزائی تقسیم شده باشد، جزء جدید آن، حتماً حجم داشته، دارای دو جانب است (جانب راست و چپ) و قبول قسمت می کند بدون اینکه قسمت، متوقف شود پس ورود قسمت در آن، جسم را، معدوم نمی کند و این قول «ارسطو»^(۲) و بزرگان حکمای اسلام است.

تا اینجا مجموعه اقوال حکما و فلاسفه می باشد در ماهیت جوهری است که «جسم» نامیده می شود و بر هر یک از این اقوال، اشکال و یا اشکالاتی، (ضعف و یا ضعفهائی) متوجه

۱- این نظر در کتاب تلویحات ص ۱۴ بیان شده است. (شارح)

۲- ارسطو حکیم مشهور یونانی ملقب به معلم اول و پیشوای «مشائین» پدر وی «نیکوماخس» طبیب «نپلیس» پدر اسکندر بود، او از شاگردان افلاطون است - گویند در اول سلطنت «بطلمیوس لاغوس» به شصت و شش سالگی درگذشت. ارسطو آثار متعددی در علم منطق و علم طبیعی و علم الهی و غیر اینها از خود بیدگار گذاشت (برای توضیح بیشتر به لغت نامه دهخدا ماده ارسطو ص ۱۸۲۴ تا ۱۸۲۷ مراجعه کنید) (شارح).

است که ما به نحو اجمال، به آنها اشاره می‌کنیم:

اشکال بر قول مُتکَلِّمین:

قول متکلمین، این بود که جسم، مرکب از اجزائی است که هرگز تجزّی را قبول نمی‌کند بطوری که آلت «قطاعه» می‌تواند بر فواصل اجزاء آن بگذرد، اجزائی که متناهی بوده، قابل اشاره حسی هستند.

این قول به سه طریق، قابل ردّ است:

طریق اوّل: اینکه جزء مفروض (دو صورت دارد: صورت اوّل اینکه) دارای حجم بوده، دو طرف دارد که هر یک از طرفین به بداهت، غیر طرف دیگر است پس در این حال انقسام عقلی، در آن جاری می‌گردد گرچه تقسیم خارجی و وهمی به جهت زیاد کوچک بودن در آن، ممکن نباشد.

(صورت دوم اینکه) جزء مفروض (از اجزاء جسم) دارای حجمی نباشد در این صورت محال است که از اجتماع آن با جزء دیگر، جسم دارای حجم، پیدا شود.

طریق دوم: اینکه، جزء لایتجزائی را، بین دو جزء لا یتجزّای دیگر و وسط آن دو، فرض می‌کنیم به نحوی که آلت «قطاعه» بر فاصله‌های آن اجزاء بتواند مرور کند و اجزاء نیز، متناهی بوده، قابل اشاده حسیّه باشند، این جزء از دوشقّ، خالی نیست:

یا مانعی از مماس بودن یکی از طرفین با طرف دیگر وجود ندارد یا نه، اگر مانعی باشد حتماً این جزء وسطی، قابل قسمت است، زیرا محلّ تلاقی یکی از این طرفین با آن جزء، غیر محلّ تلاقی طرف دیگر با آن است (پس آن جزء، دارای حجم بوده، قابل تقسیم می‌باشد).

و اگر مانعی از مماس بودن یکی از طرفین با طرف دیگر، وجود نداشته باشد پس در این صورت، وجود وسط و عدم آن، در یک سطح بوده، مساوی می‌باشند (و این نیز، خلاف مفروض است زیرا ما آنرا وسط بین دو جزء قرار داده‌ایم). پس وسط قرار دادن آن با فرض عدم آن، سازگاری ندارد) و نظیر این کلام، در هر وسط مفروض دیگری نیز از اجزاء لا یتجزّأ،

جاری است و نتیجه، این می‌شود که هیچ شی‌ای، حاجب و مانع، برای شیء دیگر، نبوده باشد و بطلان آن نیز واضح و آشکار است.

طریق سوّم: اینکه جزء لایتجزائی (یعنی جزئی که قابل تجزیه نیست) را بالای دو جزء لایتجزای دیگری فرض می‌کنیم به نحویکه این جزء، در محل تلاقی با آن دو جزء، واقع بشود و این از چند صورت خالی نیست:

یا تمام این جزء لایتجزا با بعضی از آن جزء یا هر دو جزء لایتجزا تلاقی می‌کند، قطعاً آن جزء، قسمت و تجزّی را می‌پذیرد.

یا تمام این جزء با هر یک از آن دو فقط، تلاقی می‌کند بر تلاقی کننده، قسمت و تجزّی نیست در حالیکه تجزّی و قسمت برای آن، در قول متکلمین مفروض است.

یا تمام این جزء یا بعضی از آن جزء با برخی از هر یک آن دو، تلاقی می‌کند هم این جزء و هم دو جزء دیگر، همه آنها، قسمت و تجزّی را می‌پذیرند.

(ناگفته پیدا است که) فلاسفه در «جزء لایتجزا» و بطلان آن، براهین کثیری ذکر کرده‌اند که در کتابهای مربوطه به تفصیل بیان شده است (مراجعه کنید).

بطلان نظریه نظام:

حاصل قول منسوب به نظام، این است که جسم، از اجزاء لایتجزای غیرمتناهی، مرکب می‌شود.

بر این قول علاوه بر اشکالات سابق که بر قول متکلمین وارد بود اشکال دیگری نیز وارد است و آن اینکه غیرمتناهی بودن اجزاء، با فرض اینکه اجزاء، دارای حجم می‌باشند (چنانکه قبلاً آن را اثبات نمودیم) ایجاب می‌کند که جسم متشکل و پیدا شده از اجتماع اجزاء غیرمتناهی نیز، بالبداهه، از لحاظ حجم، غیرمتناهی باشد و بطلان آن نیز، واضح و روشن است.

بطلان نظریه ذی مقراطیس در ماهیت جسم:

نظریه منسوب به «ذی مقراطیس» این بود که جسم، مرکب از اجزاء کوچک سخت

بوده، در خارج تجزّی را نمی‌پذیرد مگرچه، بملاحظهٔ وهم و عقل جایز است که قابل قسمت به اجزاء باشد.

این قول نیز مردود است به اینکه این اجزاء، لا محاله، از قبیل جواهر بوده، دارای حجم هستند پس اجسامی هستند که دارای اتصال جوهری بوده، اجسام محسوس از آنها مرکب می‌شود.

نتیجهٔ این قول: این می‌شود که آنچه را که این قول ثابت می‌کند، این است که اجسام اولیه‌ای وجود دارد که مبدأ پیدایش این اجسام محسوس، به شمار می‌روند.

علاوه بر این با (فرض قبولی) این قول، نفی هیولی و ابطال مرکب بودن جسم از هیولی و صورت جسمی، چندان واضح نیست و در فصل آینده، اثبات مرکب بودن جسم از «هیولی» و «صورت» و اثبات «صورت جسمی» خواهد آمد.

پس بر ممت این قول، به اثبات صورت جسمی است برای اجسام اولیه‌ای که اینها، مبادی این اجسام محسوس می‌باشند بطوریکه اجسام محسوس در مقام تجزیه به این اجسام اولیه بر می‌گردند.

بطلان قول شهرستانی:

قول منسوب به «شهرستانی» این بود که جسم، متصل واحد است همانگونه که در حش نیز چنین است و تقسیم به اجزای متاهی را می‌پذیرد. این نیز، مردود است زیرا لازمهٔ آن، اینکه تقسیم عقلی همهٔ اجزاء ادامه نداشته و توقفی پدید آید و بطلان این، نیز ضروری است.

بطلان نظریهٔ افلاطون در ماهیت جسم:

نظریهٔ افلاطون این بود که جسم، جوهر بسیط یعنی جسم، اتصال جوهری قابل قسمت به اجزاء غیرمتاهی می‌باشد.

و این نیز، باطل است زیرا چنانکه اثبات خواهیم کرد جسم، بسیط نبوده، مرکب از

هیولنی و صورت می‌باشد علاوه بر این، این مطلب که اتصال جوهری برای جسم، از قبیل اجسام محسوس بوده، حس، در آن، راه پیدا می‌کند، مسأله‌ای است، قابل بحث و بررسی که به زودی به آن، خواهیم پرداخت.

نظریهٔ شیخ اشراق و بطلان آن:

قول شیخ اشراق چنانکه گفتیم، این بود که جسم، مرکب از جوهر و غرض است و آن دو، یکی، ماده (که از قبیل جوهر است) و دیگری جسم تعلیمی است که از انواع کم متصل می‌باشد (که از قبیل غرض است).

بطلان آن نیز، به اموری است:

امر اول: اینکه مقوم بودن غرض برای جوهر، معنای محصلی ندارد و صحیح نیست. علاوه بر این در اینجا (لازمهٔ قول شیخ اشراق این است که) ماهیت حقیقی (مثل جسم) از دو مقوله، مرکب شده و آن دو «جوهر و کم» می‌باشد (یعنی جسم که خودش از قبیل جوهر است متقوم باشد به غرض که جسم تعلیمی بوده، از انواع کم متصل به شمار می‌رود زیرا عرض نیاز به موضوعی دارد و عقلاً جایز نیست چیزی که در تقوُّش نیاز به غیر دارد مثل جوهر، مقوم همان چیز باشد) در جای خود به تفصیل بیان شده است که «مقولات» به تمام ذات، با یکدیگر مباین، می‌باشند (و چگونه ممکن است دو مقولهٔ متباین جوهر و کم با هم ترکیب شده، ماهیت حقیقی مثل جسم را بوجود آورند؟).

امر دوم: اینکه «کم» عرض است که هر کجا تحقق پیدا کند، نیازمند موضوعی است پس امتداد در مقدار که بواسطهٔ آن، طول و عرض و عمق و جسم، تعین پیدا می‌کند، کمی است محتاج به موضوعی که این مقدار در آن، حلول می‌کند.

و اگر نبود که در موضوع امتداد در مقدار، اتصالی است (به هر نحو که اتصال باشد) که به واسطهٔ آن، وصف «تعین» را قبول و به وصف تعین متصف می‌گردد هرگز بر آن عارض موضوع نمی‌شد و مقدار (یعنی کم) در آن، حلول نمی‌کرد.

پس (از باب مثال) اگر ما، مقداری از ماده شمعی را بگیریم اول، بصورت کُره سپس به صورت استوانه، بعد به صورت مخروط و بعد از آن به صورت مکعب و سایر اشکال درآوریم در این صورت، ما اشکال را، متغیر و متبدل می‌یابیم و شمع (یعنی ماده این اشکال) را به عنوان سبب اتصال همه اشکال مختلف متبدل، باقی و محفوظ می‌یابیم.

پس در اینجا دو اتصال است:

اول: اتصال مبهم غیر متعین فی نفسه در میان این اشکال وجود دارد به نحویکه اگر این نوع اتصال در میان این اشکال هندسی موجود نبود اصلاً شمع‌ای (بصورت ماده اصلی این اشکال) وجود نمی‌داشت.

دوم: اتصال و امتداد متعین بطوریکه اگر این نوع اتصال، باطل باشد (بطلان آن، به جسم «شمعه» و اصل آن، سرایت نکرده و جسم «شمعه» باطل نمی‌شود. «اتصال اول» همان «صورت جسم» و «اتصال دوم» نیز غرضی است که عارض به جسم می‌باشد و انقسام نیز، به ملاحظه این غرض، عارض بر جسم می‌شود. افا به ملاحظه اتصال ذاتی مبهم یعنی (اتصال نوع اول) پس ممکن است که در آن ابعاد سه گانه» فرض شود.

شیخ التریس (ره) در شفا می‌گوید^(۱):

«پس جسمیت، در حقیقت، صورت اتصال (موجود در اشیاء) است بطوریکه می‌پذیرد در آن، ابعاد سه گانه، فرض شود و این معنی، غیر مقدار و غیر جسم تعلیمی (که عبارت امتداد غرضی سه گانه فعلی در اجسام است) می‌باشد.

زیرا این جسم، از این جهت که برای آن، صورت اتصال قابل ابعاد سه گانه، وجود دارد با جسم دیگر، مخالفتی ندارد به اینکه گفته شود این بزرگتر از آن است یا کوچکتر.

و نیز این جسم (از این جهت که برای آن، صورت اتصال قابل ابعاد سه گانه است) نسبتی با جسم دیگر به نحو تساوی و یا شمارش با آن و یا عاذ بودن به وسیله آن و یا مشارکت و یا تباین، ندارد زیرا همه اجسام که دارای صورت اتصال قابل ابعاد سه گانه هستند چنین ویژگی‌ها را دارند) بلکه این اعتبار برای جسم، تنها از این جهت است که آن دارای مقدار بوده و باز از این جهت است که جزئی از جسم انرا عاذ می‌کند. (یعنی جسم، بتوسط جزءاش، قابل عذو شمارش می‌شود) و این اعتبار، غیر اعتبار جسمیت است که آنرا ذکر کردیم انتهی، بطور خلاصه، اخذ کردن امتداد کمی غرضی (یعنی جسم تعلیمی) در ماهیت جوهر علاوه بر این که فاسد است «خلط بین «اتصال جوهری» و «امتداد غرضی» است که عبارت از «جسم تعلیمی» می‌باشد.

نظریه ارسطو در مورد جسم و بطلان آن:

نظریه ارسطو، این بود که جسم از «هیولن» و «صورت جسمیه» مرکب است و صورت جسمیه، همان اتصال جوهری (در اشیاء است) به نحوی که نزد حس (محسوس) موجود است و آن، بودن شیء است به حیثیتی که ممکن است در آن فرض شود امتدادهای سه گانه متقاطع بر زوایای قائمه در حالیکه قسمت به اجزاء غیر متناهی را می‌پذیرد. و اقا هیولن، اثبات آن به زودی خواهد آمد و اما «صورت جسمیه» که عبارت از همان اتصال جوهری اشیاء است، توضیح آن قبلاً گذشت.

این قول نیز، مردود است به اینکه (مسأله) مرکب بودن جسم از ماده و اتصال جوهری قابل قسمت به اجزاء غیر متناهی، شکی در آن، نیست ولیکن حجت و دلیلی (کافی) وجود ندارد که دلالت کند بر اینکه جسم، در اتصال خود، همانگونه است که در نزد حس وجود دارد پس حس، از خطا، ایمن نیست (از این رو صحت قول ارسطو مبنی بر این است که اثبات شود جسم در اتصال خود همانگونه است که در نزد حس وجود دارد).

علماء علم طبیعی در سالهای اخیر بعد از آزمایشات دقیق فتنی، دریافته‌اند که «اجسام مرکب از اجزاء بسیار ریز (اتم) است که خالی از جرم نیست و بین اجزای آن، فواصلی چند برابر

بیشتر از امتدادی است که برای جرم‌های جسم، وجود دارد. پس لازم است که وجود جسم به این معنی برای ما به عنوان یک «اصل موضوعی» (در مباحث مربوط به علوم طبیعی) تلقی شود.

آری اگر قبول کنیم آنچه را گفته می‌شود که: «ماده که از آن قصد می‌کنند اجسام اولیه بسیار ریز، قابلیت تبدیل، به نیروی اتمی (انرژی) را دارد و اینکه آن، مجموعه‌ای از اتم‌ها و ذرات انرژی متراکم، می‌باشد» (در حالیکه هنوز با پیشرفت علوم و تکنیک حقیقت این نیروی موجود در ذرات اجسام و اتم‌های موجود آن، بدرستی معلوم نشده است) ولی اگر آنها به عنوان یک اصل موضوعی مسلم فرض کنیم واجب است در بحث از احکام ماده نیروی اتمی (طاقة) را، نوع عالی مترتب بر جوهر، قبل از جسم قرار دهیم سپس بحث‌های متفرقه را به نحو مناسب با این وضع و بر این اساس ترتیب بدهیم، (دقت کنید).

خلاصه درس نوزدهم:

اقسام ابتدائی جوهر پنج تا هستند: صورت مادی، هیولی، جسم، نفس، عقل. این تقسیم، تقسیم دالر بین نفی و اثبات نمی‌باشد یعنی این تقسیم بر اساس استقراء و جستجو بیان گردیده است.

مرحوم استاد علامه بر این تقسیم دو اشکال ذکر و سپس عبارت صدرالمآلهین را در کیفیت تقسیم جوهر به اقسام پنجگانه: جسم - صورت - ماده - نفس و عقل را در متن درس نقل و نیز کلام ملاحظه را در مورد دلیل ثبات و خوبی شیوه تقسیم او متذکر و بدنبال آن مرحوم استاد علاقه دو اشکال نیز بر نحوه تقسیم ایشان ذکر و در نتیجه اثبات می‌کند که تقسیم ایشان نیز چندان و جاهت نیز ندارد! تفصیل مطالب بالا در متن درس ذکر شده مرّجه نمائید.



در وجود جسم به معنای جوهر ممثّل در جهات سه گانه بنحوی که حسّ آنر یک امر متصل واحدی می‌یابد که بالفعل قبول قسمت باجزاء می‌نماید شکی در آن وجود ندارد و لکن این مسأله که جسم، مجموعه‌ای از اجزاء بالفعل بوده، داری فواصل، می‌باشد محلّ اختلاف فلاسفه بوده، اقوال هفتگانه درباره آن ابراز شده است که در متن درس ذکر شده است.

مرحوم استاد علامه هر یک از این اقوال را مورد اشکال و انتقاد قرار داده و در خاتمه درس، نظریه علماء علم طبیعی در عصر جدید را که آنرا مجموعه‌ای از اتم و ذرات اتمی متراکم می‌دانند مورد پذیرش قرار داده، می‌گوید بر این مبنی در بحث از احکام ماده لازم است نیروی اتمی را نوعی عائی مترتب بر جوهر قبل از جسم قرار دهیم و بحثهای متفرقه را بر این اساس ترتیب بدهیم.

پرسشها:

- ۱- نحوه تقسیم جوهر به انواع پنجگانه را نزد فلاسفه بیان و اشکال وارد بر آن را توضیح دهید.
- ۲- صدرالمتألهین به چه نحوی جوهر را به اقسام پنجگانه قابل تقسیم می‌داند؟ آنرا ذکر سپس اشکال وارد بر آن را نیز بیان کنید.
- ۳- عقیده متکلمین را در حقیقت جسم بیان و اشکال وارد بر آن را نیز توضیح دهید.
- ۴- عقیده «نظام» را در حقیقت جسم ذکر سپس اشکال وارد بر آنرا نیز بیان کنید.
- ۵- نظریه «ذی مضامین» را در حقیقت جسم بیان و ایراد وارد بر آنرا بیان کنید.
- ۶- قول «شهرستانی» در حقیقت جسم چیست؟ و اشکال وارد بر آن کدام است؟ توضیح دهید.
- ۷- قول «افلاطون» را در حقیقت جسم شرح و ایراد وارد بر آن را نیز بیان کنید.
- ۸- «شیخ اشراق» در حقیقت جسم چه نظری دارد؟ و اشکال وارد بر آنرا نیز توضیح دهید.
- ۹- قول ارسطو در حقیقت جسم کدام است؟ و اشکال وارد بر آن چیست؟ توضیح دهید.
- ۱۰- نظر مرحوم استاد علامه در حقیقت جسم را بیان و توضیح دهید.

الدَّرْسُ الْعِشْرُونَ

(۲۰)

الفصل الخامس

فی ماهیة المادّة وإثبات وجودها

لَا رَيْبَ أَنَّ الْجِسْمَ فِي أَنَّهُ جَوْهَرٌ يُمْكِنُ أَنْ يُفْرَضَ فِيهِ الْإِمْتِدَادَاتُ الثَّلَاثَةُ أَمْرٌ بِالْفِعْلِ، وَ فِي أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يُوجَدَ فِيهِ كِمَالَاتٌ أُخَرُ أَوَّلِيَّةٌ مُسَمَّاةٌ بِالصُّورَةِ التَّوَحِيدِيَّةِ الَّتِي تَكُونُ جَوْهَرَهُ، وَ كِمَالَاتٌ ثَانِيَّةٌ مِنَ الْأَعْرَاضِ الْخَارِجَةِ عَنْ جَوْهَرِهِ، أَمْرٌ بِالْقُوَّةِ. وَ حَيْثُتِ الْفِعْلُ غَيْرُ حَيِّثِيَّةِ الْقُوَّةِ، لِمَا أَنَّ الْفِعْلَ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِالْوُجْدَانِ وَالْقُوَّةُ تَلْزِمُ الْفَقْدَانِ. فَالَّذِي يَقْبَلُ مِنْ ذَاتِهِ هَذِهِ الْكِمَالَاتِ الْأُولَى وَالثَّانِيَّةِ الْمُتَكِنَةِ فِيهِ وَتَجَدُّهَا أَمْرٌ غَيْرُ صُورَتِهِ الْإِتِّصَالِيَّةِ الَّتِي هُوَ بِهَا بِالْفِعْلِ، فَإِنَّ الْإِتِّصَالَ الْجَوْهَرِيَّ — مِنْ حَيْثُ هُوَ — إِتِّصَالُ جَوْهَرِيٍّ لِأُخَرٍ، وَأَمَّا حَيْثُتِ قُوَّةُ الْكِمَالَاتِ الْأَلْحَقَّةِ وَإِمْكَانُهَا فَأَمْرٌ خَارِجٌ عَنِ الْإِتِّصَالِ الْمَذْكُورِ مُغَايِرٌ لَهُ، فَلِلْجِسْمِ وَرَاءَهُ إِتِّصَالُهُ الْجَوْهَرِيَّ جُزْءُهُ آخَرُ حَيْثُتِ ذَاتِهِ حَيْثُتِ قَبُولِ الصُّورِ وَالْأَعْرَاضِ الْأَلْحَقَّةِ وَهُوَ الْجُزْءُ الْمُسَمَّى بِالْمَقُولِ وَالمَادَّةِ.

فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْجِسْمَ جَوْهَرٌ مَرْكَبٌ مِنْ جُزْئَيْنِ جَوْهَرِيَّيْنِ: الْمَادَّةِ الَّتِي إِنْتَبَهَّا قَبُولُ الصُّورِ الْمُتَعَلِّقَةِ نَوْعٍ تَعَلَّقَ بِالْجِسْمِ وَالْأَعْرَاضِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِهَا، وَالصُّورَةِ الْجَسَمِيَّةِ، وَأَنَّ الْمَادَّةَ جَوْهَرٌ قَابِلٌ لِلصُّورِ وَالْأَعْرَاضِ الْجَسَمَانِيَّةِ، وَأَنَّ الْإِمْتِدَادَ الْجَوْهَرِيَّ صُورَةً لَهَا. لَا يُقَالُ: لَا رَيْبَ أَنَّ الصُّورَ وَالْأَعْرَاضَ الْحَادِثَةَ الْأَلْحَقَّةَ بِالْأَجْسَامِ يَسْبِقُهَا إِمْكَانُ فِي

أَهْلَ وَاسْتِعْدَادَ وَتَهَيُّؤَ فِيهَا، وَكُلَّمَا قَرَّبَ الْمُمْكِنُ مِنَ الْوُقُوعِ زَادَ الِاسْتِعْدَادُ اخْتِصَاصًا وَ اشْتَدَّ حَتَّى إِذَا صَارَ اسْتِعْدَادًا تَامًا وَجَدَ الْمُمْكِنُ بِإِفَاضَةٍ مِنَ الْفَاعِلِ، فَمَا الْمَانِعُ مِنْ إِسْنَادِ الْقَبُولِ إِلَى الْجِسْمِ، أَعْنَى الْإِتِّصَالِ الْجَوْهَرِيِّ بِوَاسِطَةِ قِيَامِ الِاسْتِعْدَادِ بِهِ عَرُوضًا مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى اسْتِعْدَادٍ وَقَبُولِ جَوْهَرِيٍّ نَشِئَهَا جُزْءٌ لِلْجِسْمِ؟
عَلَى أَنَّ الْقَبُولَ وَالْإِسْتِعْدَادَ مَفْهُومٌ عَرَضِيٌّ قَائِمٌ بِالْغَيْرِ فَلَا يَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ حَقِيقَةً جَوْهَرِيَّةً.

عَلَى أَنَّ مِنَ الضَّرُورِيِّ أَنَّ الِاسْتِعْدَادَ يَبْطُلُ مَعَ تَحَقُّقِ الْمُسْتَعِدِّ لَهُ، فَلَوْ كَانَ هُنَاكَ هَيُولَى مِنْ اسْتِعْدَادٍ وَقَبُولِ جَوْهَرِيٍّ وَجُزْءٍ لِلْجِسْمِ لَبَطَلَتْ يَتَحَقَّقُ الْمُمْكِنُ الْمُسْتَعِدِّ لَهُ وَبَطَلَ الْجِسْمُ يَبْطُلَانِ جُزْئِهِ وَانْعَدَمَ بِانْعِدَامِهِ وَهُوَ خِلَافُ الضَّرُورَةِ.

فَإِنَّهُ يُقَالُ: مُغَايِرَةُ الْجِسْمِ بِمَا أَنَّهُ إِتِّصَالَ جَوْهَرِيٍّ لِأُغْيَرٍ مَعَ كُلِّهِ مِنَ الصُّوَرِ التَّوَعُّبَةِ تَأْتِي أَنْ يَكُونَ مَوْضِعًا لِلْقَبُولِ وَالِاسْتِعْدَادِ لَهَا بَلْ يَحْتَاجُ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ لِأَيُّ أَنْ يَتَّحِدَ مَعَ كُلِّهِ مِنَ الصُّوَرِ الْأَحْقَقَةِ فَيَكُونُ فِي ذَاتِهِ قَائِلًا لِكُلِّ مِثْلِهَا وَتَكُونُ الِاسْتِعْدَادَاتُ الْخَاصَّةُ الَّتِي تَوَسُّطُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الصُّوَرِ الْمُتَكِنَةِ أَهْمًا تَعَيَّنَاتِ الْقَبُولِ الَّذِي لَهُ فِي ذَاتِهِ.

فَنِسْبَةُ الِاسْتِعْدَادَاتِ الْمُتَفَرِّقَةِ الْمُتَعَيِّنَةِ إِلَى الِاسْتِعْدَادِ الْمُتَمِّمِ الَّذِي لِلْمَادَّةِ فِي ذَاتِهَا نِسْبَةُ الْأَجْسَامِ التَّعْلِيمِيَّةِ وَالِامْتِدَادَاتِ الْمُقَدَّارِيَّةِ الَّتِي هِيَ تَعَيَّنَاتٌ لِلِامْتِدَادِ وَالِإِتِّصَالِ الْجَوْهَرِيِّ إِلَى الْإِتِّصَالِ الْجَوْهَرِيِّ، وَلَوْ كَانَ الْجِسْمُ بِمَا أَنَّهُ إِتِّصَالَ جَوْهَرِيٍّ هُوَ الْمَوْضُوعُ لِلِاسْتِعْدَادِ وَالْجِسْمُ مِنَ الْخَوَادِثِ الَّتِي يَسْبِقُهَا امْكَانُ لَكَانَ حَاطِلًا لِامْكَانِ نَفْسِهِ فَكَانَ مُتَقَدِّمًا عَلَى نَفْسِهِ بِالزَّمَانِ.

وَأَمَّا مَا قِيلَ: إِنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الْقَبُولِ مَعْنَى عَرَضِيٍّ قَائِمٌ بِالْغَيْرِ فَلَا مَعْنَى لِلْقَبُولِ بِكَوْنِ الْمَادَّةِ قَبُولًا بِذَاتِهِ وَهُوَ كَوْنُ الْقَبُولِ جَوْهَرًا.

فَيُدْفَعُ أَنَّ الْبَحْثَ حَقِيقًا، وَالتَّشَبُّهُ فِي الْأَبْحَاثِ الْحَقِيقِيَّةِ، الْبَرْهَانُ دُونَ الْأَلْفَافِ بِمُفَاهِمِهَا اللَّغَوِيَّةِ وَمَعَانِيهَا الْعَرَفِيَّةِ.

وَأَمَّا حَدِيثُ بَطْلَانِ الِاسْتِعْدَادِ بِفِعْلِيَّةٍ تَحَقُّقِ الْمُسْتَعِدِّ لَهُ الْقَوِيُّ عَلَيْهِ فَلَا ضَرَرَ فِيهِ فَإِنَّ الْمَادَّةَ هِيَ فِي ذَاتِهَا قُوَّةٌ كُلُّ شَيْءٍ مِنْ غَيْرِ تَعَيَّنَ شَيْءٌ مِنْهَا وَتَعَيَّنَ هَذِهِ الْقُوَّةُ الْمُسْتَشَبِّعُ لِبَعَيْنِ

الْمَقْوَى عَلَيْهِ عَرَضٌ مُوَضَّوعُهُ الْمَادَّةُ وَبِفِعْلِيَّةِ الْمُكِنِ الْمَقْوَى عَلَيْهِ تَبْطُلُ الْقُوَّةُ الْمُتَعَيَّنَةُ
وَالِاسْتِعْدَادُ الْخَاصُّ وَالْمَادَّةُ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ مِنْ كَوْنِهَا قُوَّةٌ عَلَى الصُّورِ الْمُكِنَّةِ.

وَبِالْجُمْلَةِ إِنْ كَانَ مُرَادُ الْمُتَشَكِّلِ بِقَوْلِهِ: إِنْ الْإِسْتِعْدَادُ يَبْطُلُ بِفِعْلِيَّةِ الْمُكِنِ الْمُسْتَعْدُّ
لَهُ هُوَ مُطْلَقُ الْإِسْتِعْدَادِ الَّذِي لِلْمَادَّةِ فَمَنْعُوعٌ، وَإِنْ كَانَ مُرَادُهُ هُوَ الْإِسْتِعْدَادُ الْخَاصُّ الَّذِي هُوَ
عَرَضٌ قَائِمٌ بِالْمَادَّةِ فَسَلَّمَ، لَكِنْ بَطْلَانُهُ لَا يَوْجِبُ بَطْلَانَ الْمَادَّةِ.

لَا يَقَالُ: الْحِجَّةُ أَعْنَى السُّلُوكِ إِلَى اثْبَاتِ الْمَادَّةِ بِمُغَايَرَةِ الْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ مَنقُوضَةٌ بِالنَّفْسِ
الْإِنْسَانِيَّةِ، فَإِنَّهَا بَسِيطَةٌ مُجَرَّدَةٌ مِنَ الْمَادَّةِ وَلَهَا أَنْارٌ بِالْقُوَّةِ كَسُوحٍ الْأَرَادَاتِ وَالتَّصَوُّرَاتِ وَ
غَيْرِ ذَلِكَ فَهِيَ أَمْرٌ بِالْفِعْلِ فِي ذَاتِهَا الْمُجَرَّدَةِ وَبِالْقُوَّةِ مِنْ حَيْثُ كَمَا لَا تَهِيَ الثَّانِيَّةُ فَإِذَا جَارَ كَوْنُهَا
عَلَى بَسَاطَتِهَا بِالْفِعْلِ وَبِالْقُوَّةِ مَعًا فَلْيَجْزِ فِي الْجِسْمِ أَنْ يَكُونَ مُتَصَفًّا بِالْفِعْلِيَّةِ وَالْقُوَّةِ مِنْ غَيْرِ
أَنْ يَكُونَ مُرَكَّبًا مِنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ.

فَإِنَّهُ يَقَالُ: النَّفْسُ لَيْسَتْ مُجَرَّدَةٌ ثَامَّةٌ ذَاتًا وَفِعْلًا، بَلْ هِيَ مُتَعَلِّقَةٌ بِالْمَادَّةِ فِعْلًا فَلَهَا
الْفِعْلِيَّةُ مِنْ حَيْثُ مُجَرَّدُهَا وَالْقُوَّةُ مِنْ حَيْثُ تُعَلِّقُهَا بِالْمَادَّةِ.

لَا يَقَالُ: الْحِجَّةُ مَنقُوضَةٌ بِالنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ مِنْ جِهَةِ أُخْرَى، وَهُوَ أَنَّهُمْ ذَكَرُوا
— وَهُوَ الْحَقُّ — أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ الْعَقْلِيَّةَ مَادَّةٌ لِلْمَعْقُولَاتِ الْمُجَرَّدَةِ وَهِيَ مُجَرَّدَةٌ كُلُّهَا
تَعَقَّلَتْ مَعْقُولًا صَارَتْ هِيَ هُوَ.

فَإِنَّمَا يَقُولُ: خُرُوجُ النَّفْسِ الْمُجَرَّدَةِ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ بِاتِّحَادِهَا بِعَقْلٍ بَعْدَ عَقْلٍ لَيْسَ مِنْ
بَابِ الْحَرَكَةِ الْمَعْرُوفَةِ الَّتِي هِيَ كَمَا أَلَّ أَوَّلُ لَمَّا بِالْقُوَّةِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ بِالْقُوَّةِ وَالْإِسْتِعْدَادُ قُوَّةٌ وَ
إِسْتِعْدَادٌ وَتَغْيِيرٌ وَزَمَانٌ وَكُلُّ ذَلِكَ يَنَالُ فِي التَّجَرُّدِ الَّذِي هُوَ الْفِعْلِيَّةُ الثَّامَّةُ الْغَايَةُ مِنْ
الْقُوَّةِ.

بَلْ الْمُرَادُ بِكَوْنِ النَّفْسِ مَادَّةً لِلصُّورِ الْمَعْقُولَةِ إِشْتِدَادُ وَجُودِهَا الْمُجَرَّدُ مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرٍ وَ
زَمَانٍ بِاتِّحَادِهَا بِالْمَرْتَبَةِ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي فَوْقَ مَرْتَبَةِ وَجُودِهَا بِإِضَافَةِ الْمَرْتَبَةِ الْعَالِيَةِ وَهِيَ
الشَّرْطُ فِي إِفَاضَةِ الْمَرْتَبَةِ الَّتِي هِيَ فَوْقَ مَا فَوْقَهَا.

وَبِالْجُمْلَةِ مَادِيَّةُ النَّفْسِ لِلصُّورِ الْمُجَرَّدَةِ الْمَعْقُولَةِ غَيْرِ الْمَادِيَّةِ بِالْمَعْنَى الَّذِي فِي عَالَمِ
الْأَجْسَامِ نَوْعًا، وَنَاهِيكَ فِي ذَلِكَ عَدَمُ وَجُودِ خَوَاصِّ الْمَادَّةِ الْجِسْمَانِيَّةِ هُنَاكَ

لَا يُقَالُ: الْحُجَّةُ مَنْقُوضَةٌ بِنَفْسِ الْمَادَّةِ فَإِنَّهَا فِي نَفْسِهَا جَوْهَرٌ مُوجُودٌ بِالْفِعْلِ وَلَهَا قُوَّةٌ قَبُولِ الْأَشْيَاءِ فَيَلْزَمُ تَرْكُوبُهَا مِنْ صُورَةٍ تَكُونُ بِهَا بِالْفِعْلِ وَ مَادَّةٌ تَكُونُ بِهَا بِالْقُوَّةِ، وَ نَسْقِلُ الْكَلَامَ إِلَى مَادَّةِ الْمَادَّةِ وَ هَلَمْ جَزْأً فَيَتَسَلَّلُ، وَ بِذَلِكَ يَتَبَيَّنُ أَنَّ الْأَشْيَاءَ عَلَى الْقُوَّةِ وَ الْفِعْلِ لَا يَسْتَلْزِمُ تَرْكُوبًا فِي الْجِسْمِ.

لَآتِهِ يُقَالُ، كَمَا أَجَابَ عَنْهُ الشَّيْخُ: إِنَّ الْمَادَّةَ مُتَضَمِّنَةً لِلْقُوَّةِ وَ الْفِعْلِ، لَكِنَّ قُوَّتَهَا عَيْنُ فِعْلِيَّتِهَا وَ فِعْلِيَّتُهَا عَيْنُ قُوَّتِهَا، فَهِيَ فِي ذَاتِهَا مَحْضُ قُوَّةِ الْأَشْيَاءِ، لَا فِعْلِيَّةٌ لَهَا إِلَّا فِعْلِيَّةٌ أَنَّهَا قُوَّةُ الْأَشْيَاءِ.

لَا يُقَالُ: الْحُجَّةُ مَنْقُوضَةٌ بِالْعَقْلِ فَإِنَّهُ مُؤَرَّرٌ فِيهَا دُونَهُ مُتَأَثِّرٌ عَيْنًا فَوْقَهُ فَفِيهِ جِهَتَانِ فِعْلٍ وَ انْفِعَالٍ فَيَلْزَمُ عَلَى قَوْلِكُمْ تَرْكُوبُهُ مِنْ مَادَّةٍ وَ صُورَةٍ حَتَّى يَفْعَلَ بِالْصُّورَةِ وَ يَنْفَعِلَ بِالْمَادَّةِ.

فَإِنَّهُ يُقَالُ: إِنَّ الْأَنْفِعَالَ وَ الْقَبُولَ هُنَاكَ غَيْرُ الْأَنْفِعَالِ وَ الْقَبُولِ الْمَسْجُوثِ عَنْهُ فِي الْأَجْسَامِ فَإِنْفِعَالَ الْعَقْلِ وَ قَبُولُهُ الوجودَ مِمَّا فَوْقَهُ لَيْسَ إِلَّا بِمَجْرَدِ وجودِهِ الْفَائِضِ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ سَبْقِ قُوَّةٍ وَ اسْتِعْدَادٍ يَقْرَبُ مَوْضُوعَهُ مِنَ الْفِعْلِيَّةِ وَ إِنَّمَا الْعَقْلُ يَفْرَضُ لِلْعَقْلِ مَاهِيَّةٌ يَتَعَبَّرُهَا قَابِلَةٌ لِلوجودِ وَ الْعَدَمِ فَيَتَعَبَّرُ تَلَبُّسُهَا بِالوجودِ قَبُولًا وَ انْفِعَالًا فَالْقَبُولُ كَالْانْفِعَالِ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْمُعْنَيْنِ، وَ الَّذِي يَسْتَلْزِمُ التَّرْكِيبَ هُوَ الْقَبُولُ بِمَعْنَى الْاسْتِعْدَادِ وَ الْقُوَّةِ السَّابِقَةِ، دُونَ الْقَبُولِ بِمَعْنَى فَيْضَانِ الوجودِ فَالْعَقْلُ يَفْعَلُ بِعَيْنٍ مَا يَقْبَلُ وَ يَنْفَعِلُ بِهِ.

درس بیستم

(۲۰)

فصل پنجم

در ماهیت ماده و اثبات وجود آن

جسم، جوهری است که ممکن است در آن ابعاد سه گانه، فرض شود و شکی نیست که این، فعلیت دارد

و باز شکی نیست که ممکن است در جسم، کمالات اولیه دیگری، موجود باشد و فلاسفه، آنرا «صورت نوعیه» می نامند و مکمل جوهر جسم، می باشد.

و نیز شکی نیست که در آن، کمالات ثانویه ای است که از قبیل اغراض خارج از جوهر جسم می باشد و این امر، «بالقوه» است.

پس شکی در این نیست که در جسم هم حیثیت فعل موجود است و هم حیثیت قوه و بدیهی است که، حیثیت «فعل» در جسم، غیر حیثیت «قوه» است زیرا «فعلیت» جز با وجود و حصول، تمامیت ندارد بخلاف «بالقوه بودن» که (همواره) ملازم فقدان (و عدم فعلیت) است.

پس چیزی که به ملاحظه ذاتش، این کمالات اولیه و ثانویه ممکنه را، قبول می کند و متحد با آنها است این، غیر صورت اتصالی آن است که جسم به واسطه آن، فعلیت پیدا می کند زیرا «اتصال جوهری» به ملاحظه ذاتش (یعنی بن حیث هو) تنها اتصال جوهری است نه

غير آن.

و اما حیثیت قوّه کمالات لاحق و امکان لحوق کمالات، همه اینها از (حقیقت) اتصال جوهری نامبرده، خارج بوده، با آن منایر می باشد.

پس برای جسم، غیر از اتصال جوهری که دارد، جزء دیگری است که حیثیت ذاتش، حیثیت قبولی صور و اغراض لاحق، می باشد و آن، «هیولانی» و «ماده» نامیده می شود پس از مطالب بالا، روشن گردید که جسم، جوهر مرکب از دو جزء جوهری است: یکی «ماده» که انیت و تحقق آن، همان قبول صور متعلق به آن است که یکنوع تعلق و وابستگی با جسم و اغراض متعلق به صور دارد.

و دومی - صورت جسمیه.

(بطور خلاصه) «ماده»، جوهری است که قابلیت دارد که صور و اعراض جسمانی بر آن، عارض شود و «صورت»، همان امتداد جوهری می باشد.

اشکال:

قبل از اینکه، صور و اعراض حادث و لاحق بر اجسام، عارض بر اجسام شود، «امکان» و «استعداد» و «تهیّو» در محلّ اغراض و صور وجود دارد.

و هر مقدار که «ممکن» بطرف وقوع صور و (عروض) اغراض، نزدیک شود استعداد اختصاص بیشتری یافته، شدیدتر می شود تا آنجا که به صورت استعداد تام درمی آید و در این حال ممکن است، با کسب قبض وجود از ناحیه فاعل، محقق شود.

پس در این صورت (سؤال این است که): چه مانعی وجود دارد که قبولی صور و اغراض را، به جسم یعنی اتصالی جوهری، اسناد دهیم. از این جهت که استعداد، به لحاظ عروض اش، قائم به جسم می باشد بدون اینکه نیاز به اثبات این باشد که استعداد و قبولی جوهری، جزء جسم می باشد؟

علاوه بر این، قبول (صور متعلق به جسم) و استعداد (برای لحوق صور و اعراض به

آن)، یک معنای غرضی قائم به غیر است پس صلاحیت ندارد یک حقیقت جوهری، محسوب شود.

از اینها گذشته، بدیهی است که «استعداد» با تحقق «مُسْتَعْدَلُهُ» (در خارج)، باطل می‌شود پس، اگر در اینجا «هیولی» به معنای «استعداد» و قبول جوهری و جزء جسم، بوده باشد هر آینه هیولی با تحقق ممکن «مُسْتَعْدَلُهُ» باطل می‌شود و (در نتیجه) جسم نیز با باطل شدن جزءاش، باطل و با انعدامش، منعدم می‌شود و این، خلاف ضرورت است (زیرا با تحقق مستعدله در خارج، جسم هرگز باطل نشده، منعدم نمی‌گردد).

پاسخ:

مغایرت جسم، از این جهت که تنها اتصال جوهری است با هر یک از صور نوعی، مانع از این است که به تنهایی، موضوع قبول و استعداد برای صور نوعی باشد بلکه به امر دیگری نیز نیاز دارد و آن امر، همان استعدادهای خاصی است که بین جسم و بین صور ممکن واسطه می‌باشد) و آن امر نیز، اباء ندارد از اینکه با هر یک از صور لاحق به جسم، متحد شود. پس جسم، به ملاحظه ذاتش (فی‌ذاته) می‌تواند هر از این صور را قبول کرده بپذیرد. (و این، همان استعدادهای مبهم و بالقوه است که برای ماده به ملاحظه ذاتش وجود دارد) و نیز برای جسم استعدادهای خاص و متعینی است که بین جسم، و بین صور ممکن واسطه می‌باشد، همه آنها انحاء تعینات قبول است قبولی که برای جسم، فی‌ذاته وجود دارد. پس استعدادهای گوناگون متعین، نسبت به استعدادهای مبهمی که برای ماده به ملاحظه ذاتش (فی‌ذاته)، وجود دارد، به مثابه اجسام تعلیمی و امتدادهای مقداری هستند نسبت به اتصال جوهری (به این ملاحظه که همه آنها یعنی اجسام تعلیمی و امتدادهای مقداری، تعینات امتداد، و اتصال جوهری می‌باشند).

و اگر فرض کنیم «جسم» از این جهت که اتصال جوهری است به تنهایی موضوع استعداد باشد و جسم نیز، از موجودات حادثی است که امکان، سابق بر آنها قرار دارد، لامحاله لازم می‌آید که جسم، حامل امکان خودش باشد و در نتیجه جسم، در ظرف زمان، و به زمان،

متقدّم بر خودش باشد.

آما اشکال به اینکه معنای قبول (صور نوعی)، معنای عَرَضی قائم به غیر است پس معنا ندارد اینکه بگوئیم: ماده، «بذاته»، قبول بوده و قبول (صور نوعی)، جوهر است (و داخل در جسم بوده و جزء جسم می باشد).

به این نحو مردود است که بحثه بحث حقیقی است، و در ابحاث حقیقی، تنها، برهان، قابل تبعیت است نه الفاظ به معنای لغوی و عرفی اش (پس بحث از معنای قبول که چیست؟ بحث لفظی است و در علوم عقلی متبع نیست).

و اما جریان باطل بودن استعداد، با فعلیت و تحقق «مُسْتَعْدَلَه» که حالت بالقوه بودن را، دارا بود در این بحث ما، ضرری ندارد زیرا «ماده»، به ملاحظه فائش، قوه هر شیء است بدون اینکه شیءای از آن، تعین داشته باشد.

و تعین این قوه که تعین «مقوی علیه» (یعنی مستعدله) را به دنبال خود دارد، عَرَضی است که موضوع آن «ماده» است و با فعلیت ممکن که مورد بالقوه است سه امر زیر باطل می شود:

«قوة شیء متعین» و «استعداد خاص» و «ماده» به ملاحظه اینکه قوه صور ممکن بوده و اینکه به فعلیت رسیده است.

خلاصه پاسخ اشکال اینکه اگر مراد اشکال کننده به قول خودش: «اینکه استعداد، با فعلیت ممکن «مستعدله» باطل می شود» مطلق استعدادی می باشد که برای ماده است، این، ممنوع است و اگر مرادش، استعداد خاصی است که عَرَضی بوده، قائم به ماده است این، مسلم می باشد ولیکن بطلان آن، موجب بطلان ماده نمی شود.

اشکال:

دلیل اثبات «ماده» از طریق مغایرت «قوه و فعل» «به نفس انسانی» منقوض است. زیرا نفس انسانی، بسیط و مجرد از ماده بوده، برای آن آثار بالقوه ای است مثل ارادات و تصورات پیدا شده و غیر اینها.

پس نفس انسانی، به ملاحظه ذاتش، امر بالفعلی بوده، مجزّد از ماده است و اما به ملاحظه کمالات ثانوی (یعنی کمالاتی که بالفعل وجود ندارد و بتدریج در اثر تحقق شرائط آن، وجود پیدا می‌کند)، بالقوه می‌باشد.

پس چنانکه جایز است نفس انسانی، با وجود بسیط بودنش هم بالفعل، باشد و هم بالقوه پس باید جایز باشد در جسم، هم، متصف به «بالفعل» باشد و هم متصف به «بالقوه» بدون اینکه مرکب از ماده و صورت شده باشد.

پاسخ:

نفس انسانی از جهت ذات و فعل، مجزّد تامّ نیست بلکه از جهت فعلش، «به ماده» وابستگی دارد پس فعلیت آن، به ملاحظه «تجزّدش» و بالقوه بودن آن، به ملاحظه تعلّقش به ماده می‌باشد.

اشکال:

(دلیل اثبات ماده از طریق مغایرت قوه و فعل)، منقوض است به نفس انسانی از جهت دیگر. (غیر از جهتی که در اشکال سابق مطرح گردید).

و آن اینکه، مطلب حقّی است که فلاسفه گفته‌اند که: «نفس انسانی» از جنبه تعلّلی که دارد، «ماده معقولات مجزّد» است درحالیکه خود نفس، موجود مجزّد است (پس نفس که خود موجود مجزّدی بوده و مرکب از ماده و صورت نیست، ماده معقولات مجزّده واقع می‌شود، هر زمانی که معقولی را تعقل کند، صورت همان معقول را پیدا می‌کند و «این» «آن» می‌شود.

پاسخ:

خروج نفس مجزّد، از قوه به فعلیت، از طریق اتحاد آن با معقولات مترتب یکی بعد از دیگری، از باب حرکت معروف (و متداول در علوم طبیعی) که حرکت، اولین کمالی شیء بالقوه

است از جهت اینکه بالقوه است، نیست (یعنی خروج نفس مجرد از قوه به فعلیت از طریق حرکت که اولین کمال شیء بالقوه است توجیه نمی‌گردد).

زیرا اگر مراد از خروج نفس از قوه به فعل از طریق حرکت متداول در علوم طبیعی باشد لازم می‌آید که نفس انسانی، «قوه» و «استعداد» و «تغییر» و «زمان» همه اینها را (که لازمه حرکت معروف طبیعی به شمار می‌رود) در مرحله ذات خود دارا باشد و (بدیهی است که) این امور، با تجرد نفس که فعلیت تازه خالی از قوه است، منافات دارد.

بلکه مراد به اینکه نفس، ماده صور معقوله است، این است که وجود نفس مجرد انسانی، بدون اینکه، «تغییر» و «زمان» را قبول کند با اتحاد با «مرتبه عقلی» که فوق مرتبه وجود نفس است، اشتداد می‌پذیرد به این طریق که مرتبه عالی (از عقل و نفوس از طریق مرتبه عقلیه که فوق مرتبه وجود نفس است) با نفس انسانی در رابطه نزدیکی بوده به آن اضافه می‌شود (و در نتیجه، وجود نفس را قوی‌تر و شدیدتر می‌سازد).

و اضافه مرتبه عالی فوق نفس بر نفس شرط افاضه مرتبه‌ای است که فوق همه مراتب قرار دارد (پس مرتبه عقلی، فوق همه مراتب، توسط مرتبه عالی فوق نفس یا نفس در رابطه نزدیکی قرار داشته، وجود نفس را قوی‌تر و شدیدتر می‌سازد).

بطور خلاصه نوع (و سنخ) «ماده بودن نفس، برای صور مجرد معقول، غیر مادی است که در عالم اجسام، وجود دارد زیرا خواص ماده جسمانی، (از قبیل قابلیت انقسام و تجزیه پذیری و ...) در «ماده بودن نفس برای صور مجرد معقول» موجود نیست.

تقصی دیگری در اثبات ماده برای جسم:

و نیز دلیل اثبات (هیولی از طریق مغایرت قوه و فعل) بخود «ماده» نقض شده است زیرا خود «ماده»، جوهر موجود بالفعل می‌باشد و برای آن، قوه قبول اشیاء هست پس لازم می‌آید که خودش، مرکب باشد از «صورتی» که با آن، فعلیت پیدا کند و از ماده‌ای که با آن، بالقوه است و نقل کلام به ماده ماده می‌نمائیم و همین‌طور نقل ادامه پیدا کرده، تسلسل می‌یابد (و بدیهی است که تسلسل، محال است).

و از این جا روشن می‌شود که اشتغال جسم بر قوه و فعل، مستلزم مرکب بودن آن

نیست.

پاسخ این نقض، همان پاسخی است که شیخ الزّیسی داده است که: ماده، متضمّن قوّه و فعل هست ولیکن «بالقوّه بودن آن»، «عین بالفعل بودنش» و «بالفعل بودنش» نیز عین «بالقوّه بودنش» می‌باشد پس ماده در ذات خود، محض قوّه اشیاء است و برای آن، فعلیتی نیست جز فعلیت اینکه قوّه همه اشیاء است.

نقض دیگر!

دلیل مذکور به «عقل» نیز، منقوض است زیرا «عقل» در مادون خود مؤثر و از مافوق خودش، متأثر است پس در آن، هر دو جهت: «فعل» و «انفعال»، وجود دارد (زیرا مؤثر بودن ز آثار فعل و متأثر بودن از آثار انفعال است) پس بنابر قول شما، لازم می‌آید که عقل، مرکّب از ماده و صورت باشد تا فاعلیتش با صورت و منفعل بودنش با «ماده»، انجام بگیرد.

پاسخ:

«انفعال» و «قبول» در باب عقل، غیر از «انفعال» و «قبولی» است که در باب اجسام، مورد بحث قرار می‌گیرد پس انفعال عقل و قبول وجود، از مافوقش به معنای وجود مافوقش می‌باشد که وجود برای عقل از او، فیضان می‌یابد بدون اینکه قبل از اخذ فیض، برای عقل، قوّه و استعدادی باشد که موضوع (بالقوّه) خود را به فعلیت نزدیک سازد. عقل برای «عقل» تنها ماهیتی فرض می‌کند که قابل وجود و عدم است و در نتیجه، تلبّس ماهیت بوجود را به عنوان قبول و انفعال اعتبار می‌کند. پس قبول، مثل انفعال، مشترک است بین دو معنا (یکی قبول به معنای استعداد و قوّه که قبل از فعلیت تحقق دارد و دیگری قبول به معنای فیضان وجود) و آنچه مُستلزم مرکّب بودن از ماده و صورت است، قبول به معنای استعداد و قوّه که قبل از فعلیت، تحقق دارد نه قبول، به معنای «فیضان وجود» پس عقل، فاعلیت دارد به عین آنچه قابلیت دارد و با همان نیز، منفعل می‌شود.

 خلاصه درس بیستم:

جسم، جوهر مرکب از دو جوهر است یکی ماده و دیگری صورت جسمیه؛ ماده، جوهری است قابلیت دارد که صور و اعراض جسمانی بر آن عارض شود و صورت، همان امتداد جوهری است.

دلیل اثبات ماده یعنی قوه و هیولی بعنوان یک جزء از جسم در متن درس بیان و سپس پنج نقض و ایراد از طرف برخی از فلاسفه بر این دلیل وارد شده نقل و پاسخ از آنها نیز داده شده است، تفصیل این مطالب در متن درس ذکر گردیده مراجعه نمایند.

پرسشها:

- ۱- ماده به عنوان جوهری که قابلیت دارد که صور و اعراض جسمانی بر آن عارض شود چگونه اثبات می‌گردد؟
- ۲- این اشکال که قبول صور متعلق به جسم یک مفهوم، عَرَضی قائم به غیر است پس صلاحیت ندارد یک حقیقت جوهری محسوب شود چگونه پاسخ داده می‌شود؟
- ۳- دلیل اثبات ماده بنفس انسانی از دو جهت نقض شده، اصل آندو نقض را بیان و پاسخ از آندو را نیز توضیح دهید.
- ۴- دلیل اثبات «ماده» به خود «ماده» نقض شده، اصل نقض و پاسخ آنرا نیز ذکر کنید.
- ۵- دلیل اثبات «ماده» به «عقل» نقض شده، اصل نقض و پاسخ آنرا نیز بیان نمایید.

الدَّرْسُ الْحَادِي وَالْعِشْرُونَ

(٢١)

الفصل السادس

فِي أَنَّ الْمَادَّةَ لَا تُفَارِقُ الْجِسْمِيَّةَ وَالْجِسْمِيَّةَ لَا تُفَارِقُ الْمَادَّةَ
إِى أَنْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا لَا تُفَارِقُ صَاحِبَتَهَا

أَمَّا أَنَّ الْمَادَّةَ لَا تَمْتَرِي عَنِ الصُّورَةِ فَلِأَنَّهَا فِي ذَاتِهَا وَجْهٌ قُوَّةُ الْأَشْيَاءِ. لِأَنْصِيبُ
لَهَا مِنَ الْفِعْلِيَّةِ أَنَّهَا لَا فِعْلِيَّةَ لَهَا. وَمِنْ الضَّرُورِيِّ أَنَّ الْوُجُودَ يَلْزِمُ الْفِعْلِيَّةَ الْمَقَابِلَةَ لِلْقُوَّةِ فَهِيَ
أَعْنِي الْمَادَّةَ فِي وُجُودِهَا مُفْتَقِرَةٌ إِلَى مَوْجُودٍ فِعْلٍ مَحْضٍ الْوُجُودَ تَتَّحِدُ بِهِ فَتَحْصُلُ بِتَحْصُلِهِ وَ
هُوَ الْمَسْنَى صُورَةً.

وَأَيْضًا لَوْ وَجَدَتِ الْمَادَّةُ مَجْرَدَةً عَنِ الصُّورَةِ لَكَانَ لَهَا فِعْلِيَّةٌ فِي وُجُودِهَا. وَهِيَ قُوَّةُ
الْأَشْيَاءِ مَحْضًا. وَفِيهِ اجْتِمَاعُ الْمُتَنَافِيَيْنِ فِي ذَاتٍ وَاحِدَةٍ. وَهُوَ مُحَالٌ.

ثُمَّ إِنَّ الْمَادَّةَ لَمَّا كَانَتْ مُتَقَرِّبَةً إِلَى الْوُجُودِ بِوُجُودِ الصُّورَةِ فَلِلصُّورَةِ جِهَةٌ الْفَاعِلِيَّةِ
بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا غَيْرَ أَنَّهَا لَيْسَتْ تَأْتِي الْفَاعِلِيَّةَ لِتَبْدُلَ الصُّورَ عَلَيْهَا. وَالْمَعْلُولُ الْوَاحِدُ لَا يَتَكَوَّنُ
لَهَا إِلَّا عِلَّةٌ وَاحِدَةٌ. فَلِلْمَادَّةِ فَاعِلٌ أَعْلَى وَجُودًا مِنَ الْمَادَّةِ وَالْمَادَّاتُ يَفْعَلُ الْمَادَّةَ وَيَحْفَظُ
وُجُودَهَا بِإِعْجَادِ صُورَةٍ عَلَيْهَا بَعْدَ صُورَةٍ. فَالصُّورَةُ شَرِيكَةُ الْعِلَّةِ لِلْمَادَّةِ.

لَا يُقَالُ: الْمَادَّةُ. عَلَى مَا قَالُوا. وَاحِدَةٌ بِالْعَدَدِ. وَصُورَةٌ ثَمَّ وَاحِدَةٌ بِالْعُومُومِ. وَالْوَاحِدُ

بِالْعَدَدِ أَقْوَى وَجُوداً مِنَ الْوَاحِدِ بِالْعُمُومِ فَلِذَاكَ عِلَّتِيَّةٌ صُورَةٌ مَا لِلْمَادَّةِ كَوْنُ مَا هُوَ أَقْوَى
وَجُوداً مَعْلُولاً لِلْأَضْفِ وَجُوداً، وَهُوَ مُحَالٌ.

فَأَنَّهُ يُقَالُ: إِنَّ الْمَادَّةَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً بِالْعَدَدِ لَكِنْ وَحْدَتُهَا مِنْهَمَةٌ ضَعِيفَةٌ لِإِهْزَامِ
وَجُودِهَا وَكَوْنُهَا مَحْضُ الْقُوَّةِ، وَوَحْدَةُ الصُّورَةِ وَهِيَ شَرِيكَةُ الْعِلَّةِ الَّتِي هِيَ الْمَفَارِقُ
مُسْتَظْهَرَةٌ بِوَحْدَةِ الْمَفَارِقِ. فَكُلُّ إِيقَامِ الْمَفَارِقِ وَحْفَظِ الْمَادَّةَ بِصُورَةٍ مَا مَثَلِ السَّتَفِ يَحْفَظُ مِنَ
الْإِهْزَامِ يَنْصِبُ دُعَامَةً بَعْدَ دُعَامَةٍ.

وَسَيَأْتِي فِي مَبَاحِثِ الْحَرَكَةِ الْجَوْهَرِيَّةِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ مَا يَنْكَشِفُ بِهِ حَقِيقَةُ الْحَالِ فِي كَثْرَةِ
هَذِهِ الصُّورِ الْمُتَعَابَةِ عَلَى الْمَادَّةِ.

وَقَدْ تَبَيَّنَ بِمَا تَقَدَّمَ أَنَّ كُلَّ فِعْلِيَّةٍ وَتَحَصُّلٍ تَعْرِضُ الْمَادَّةَ فَأَتَمَّاهَا بِفِعْلِيَّةِ الصُّورَةِ لِأَنَّ
تَحَصُّلَهَا بِتَحَصُّلِ الصُّورَةِ وَأَنَّ الصُّورَةَ شَرِيكَةُ الْعِلَّةِ لِلْمَادَّةِ، وَأَنَّ الصُّورَةَ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى الْمَادَّةِ
وَجُوداً وَإِنْ كَانَتْ الْمَادَّةُ مُتَقَدِّمَةً عَلَيْهَا زَمَاناً.

وَأَمَّا أَنَّ الصُّورَةَ الْجَسَمِيَّةَ لَاتَعَرَّضُ عَنِ الْمَادَّةِ فَلِأَنَّ الْجِسْمَ أَيْمًا مَا كَانَ لَا يَحْلُو عَنْ
عَوَارِضٍ مُفَارِقَةٍ تَتَوَارَدُ عَلَيْهِ مِنْ أَقْسَامِ الْحَرَكَاتِ وَالْكَيْفِ وَالْأَيَمِّ وَالْوَضْعِ وَ
غَيْرِهَا. وَكَذَلِكَ الصُّورَةُ التَّوَعُّيَّةُ الْمُتَعَابَةُ عَلَيْهِ، وَهِيَ جَمِيعاً تَتَوَلَّفُ عَلَى إِمْكَانٍ وَاسْتِعْدَادٍ
سَابِقٍ لِأَحَايِلِ لَهَا إِلَى الْمَادَّةِ فَلَا جِسْمَ إِلَّا فِي مَادَّةٍ.

وَأَيْضاً الْجِسْمُ بِمَا أَنَّهُ جَوْهَرٌ قَابِلٌ لِلْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةِ طَبِيعَةً نَوْعِيَّةً تَامَةً وَاحِدَةً وَإِنْ كَانَتْ
تَحْتَهُ أَنْوَاعٌ وَلَيْسَ كَمَفْهُومِ الْجَوْهَرِ الَّذِي لَيْسَ لَهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَاهِيَّةً جَنْسِيَّةً لَا حُكْمَ لَهُ إِلَّا
حُكْمُ أَنْوَاعِهِ الْمُنْدَرِجَةِ تَحْتَهُ فَإِذَا كَانَ طَبِيعَةً نَوْعِيَّةً فَهُوَ بِطَبِيعَةٍ وَفِي ذَاتِهِ إِذَا أَنْ يَكُونَ غَنِيّاً
عَنِ الْمَادَّةِ غَيْرَ مُفْتَقِرٍ إِلَيْهَا أَوْ مُفْتَقِراً إِلَيْهَا، فَإِنْ كَانَ غَنِيّاً بِذَاتِهِ اسْتَحَالَ أَنْ يَحِلَّ الْمَادَّةَ، لِأَنَّ
الْحُلُولَ عَيْنَ الْإِفْتِقَارِ. لَكِنَّا نَجِدُ بَعْضَ الْأَجْسَامِ حَالاً فِي الْمَادَّةِ فَلَيْسَ بِغَنِيِّ عَنْهَا، وَإِنْ كَانَ
مُفْتَقِراً إِلَيْهَا بِذَاتِهِ، ثَبِتَ الْإِفْتِقَارُ وَهُوَ الْحُلُولُ فِي كُلِّ جِسْمٍ.

لَا يُقَالُ: لَمْ لَا يَحْيُورُ أَنْ يَكُونَ غَنِيّاً عَنْهَا بِحَسَبِ ذَاتِهِ وَتَعَرُّضُهُ الْمَقَارَنَةِ فِي بَعْضِ الْأَفْرَادِ
لِسَبَبٍ خَارِجٍ عَنِ الذَّاتِ كَعَرُوضِ الْأَعْرَاضِ الْمَفَارِقَةِ لِلطَّبَائِعِ التَّوَعُّيَّةِ.

لَأَنَّهُ يُقَالُ: مُقَارَنَةُ الْجِسْمِ لِلْمَادَّةِ كَمَا أَشْبَهَ إِلَيْهِ مَعْلُولُهُ فِيهَا وَبِعِبَارَةِ أُخْرَى: بِصَيُورَةِ

ووجوده للمادة ناعياً لها فعنى عروض الانتثار له بسبب خارج بعد غناه عنها في ذاته
صيرورة وجوده لغيره بعد ما كان لنفسه، وهو محال بالضرورة.

وأعلم أن المسألة وإن عُدَّت في تجزؤ الصورة الجسمية لكن الدليل يجري في كل
صورة في إمكانها أن يلحقها كمالاً طارئة.

وساقى في بحث الحركة الجوهرية أن الجوهر المادى متحرك في صورها حتى يتخلص
إلى فعلية محضة لا قوة معها، وذلك باللبس بعد اللبس بالخلع واللبس، فيناء عليه يكون
استحالة تجزؤ الصورة المادية عن المادة مقيدة بالحركة دون ما إذا تمت الحركة وبلغت
الغاية.

ويتأيد ذلك بما ذكره الشيخ وصدرا المتأملين أن المادة غير داخلية في حيز الجسم
دخول الأجسام في حدود أنواعها ماهية الجسم وهي الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة لا خبر
فيها عن المادة التي هي الجوهر الذى فيه قوة الأشياء، لكن الجسم مثلاً مأخوذة في حيز الجسم
الناس والجسم التامى مأخوذة في حيز الحيوان والحيوان مأخوذة في حيز الإنسان.

وقد بينه صدرا المتأملين بأنها لو كانت داخلية في ماهية الجسم لكانت بيئة الثبوت له
على ماهو خاصة الذاتى، لكننا نشك في ثبوتها للجسم في بادىء النظر، ثم نسبها له
بالبرهان، ولا برهان على ذاتي.

ولا منافاة بين القول بخروجها عن ماهية الجسم والقول بانجذابها مع الصورة
الجسمية على ماهو لازم اجتماع ما بالقوة مع ما بالفعل، لأن الاتحاد المدعى إنما هو في
الوجود لا في الماهية.

ولازم ذلك أن لو تجزؤ بعض الأنواع المادية عن المادة لم يلزم انقلاب بتغير الحد
أن المادة من لوازم وجوده لأجزءه ماهية.

درس بیست و یکم

(۲۱)

فصل ششم

در اینکه ماده از جسمیت و جسمیت نیز از ماده جدا نمی‌گردد یعنی هر یک از آن دو از دیگری جدا نمی‌شود

اما اینکه «ماده» از «صورت» خالی نمی‌شود برای اینکه ماده، به ملاحظه ذاتش و جوهر ذاتش، قوه اشیاء است و برای قوه از فعلیت، نصیبی نیست جزء فعلیت اینکه برای آن فعلیتی نیست و بدیهی است که وجود، ملازم فعلیتی است که مقابل قوه است.

پس ماده در وجود و تحقق، نیازمند موجود بالفعل است که وجود برای او تحضل داشته و این ماده در وجود خارجی با آن موجود بالفعل، متحد است و با تحضل آن، تحضل پیدا می‌کند و این موجود بالفعل را «صورت» می‌نامند.

و دلیل دیگر اینکه، اگر ماده، مجزّد از صورت، تحقق پیدا کند لازم می‌آید که در وجودش، فعلیت باشد درحالیکه ماده، محض قوه اشیاء می‌باشد و این دو، با هم متنافی بوده و جمع این دو امر متنافی، در یک ذات (مثل ماده) محال می‌باشد.

فعلیت صورت برای ماده

چون وجود «ماده» متقوم بوجود «صورت» است پس برای صورت نسبت به ماده،

جهت فاعلیتی است، منتها این فاعلیت، تام نیست زیرا صور، بر ماده، متبادل است (یعنی صور، یکی بعد از دیگری، بر ماده وارد می‌شوند و ماده با این صور متبادل، باقی و ثابت می‌ماند

پس صور متبادل نمی‌توانند بر ماده ثابت و باقی، فاعلیت تام داشته باشند).
و (از طرفی نیز معلوم است که) معلول واحد (مثل ماده) برای صور متبادل، نمی‌تواند باشد مگر به این صورت که صور متبادل، مجموعاً علت واحد، محسوب شود (منتها علت و فاعلیت آن، تافه نیست، پس، ماده جز علت واحد، ندارد) پس ناچار برای ماده، فاعلی است که از جهت وجود، بالاتر است از ماده و مادیات که در ماده عمل می‌کند و ماده را (به توسط عروض صورتهای متبادل یکی بعد از دیگری) و ایجاد اتحاد بین آنها، حفظ می‌نماید پس صورت، در علت برای ماده، شرکت دارد (و جزء علت، محسوب می‌شود).

اشکال:

بنابر آنچه فلاسفه گفته‌اند، ماده، واحد بالعدد است (یعنی از حیث عدد یکی است) و صورت مبهم و غیر متعین (یعنی صوراً ما) از قبیل واحد بالمعوم است (یعنی یکی است و در عین یکی بودن، معنای عام داشته، دارای موارد و مصادیق است).

بدیهی است که واحد بالعدد از لحاظ وجود، قویتر است از واحد بالمعوم.
حال لازمه علت بودن صورت غیر متعین (یعنی صوراً ما) برای ماده این است که آنچه از لحاظ وجود قویتر است (مثل ماده) معلول ضعیف‌تر (مثل صورت) باشد و این، محال است.

پاسخ:

ماده گرچه از قبیل واحد بالعدد است ولیکن وحدت آن، مبهم و ضعیف می‌باشد زیرا وجودش، مبهم و محض قوه است و اما صورت گرچه از قبیل واحد بالمعوم می‌باشد و در علت بری ماده با موجود مفارق، شریک می‌باشد ولیکن وحدت صورت به وحدت موجود

مفارق (فوق آن) مورد تقویت قرار می‌گیرد.^(۱)

پس باقی و پابرجا نگه داشتن علت مفارق، ماده را و محفوظ بودن ماده در طی صورتهای متبادل به صورت مبهم (صورة ما)، به منزله سقفی می‌ماند که با زدن ستونهای متعدّد یکی بعد از دیگری از انهدام آن جلوگیری به عمل می‌آید.
و به زودی در مباحث حرکت جوهری، حقیقت حال در مسألهٔ «کثرت صور متعاقب بر ماده» روشن خواهد شد.

از مباحث گذشته به مطلب روشن گردید:

مطلب اوّل: اینکه هر فعلیت و تحضلی که عارض بر ماده می‌شود تنها به فعلیت صورت است برای اینکه تحضّل ماده، به تحضّل صورت است.
مطلب دوّم: اینکه صورت، شریک علت برای ماده است.
مطلب سوّم: اینکه صورت از لحاظ وجود و تحقق، متقدّم بر ماده است گرچه ماده از لحاظ زمان، متقدّم بر صورت است.

صورت جسمیه نیز خالی از ماده نیست

اما اینکه صورت جسمیت خالی از «ماده» نیست برای اینکه «جسم» در هر حالتی که باشد خالی نیست از عوارض مفارق که یکی بعد از دیگری بر جسم وارد می‌شود از قبیل اقسام حرکات و کمّ و کیف و این و وضع و غیر اینها از عوارض و همچنین است صور نوعی که به تعاقب (یعنی یکی بعد از دیگری) وارد بر جسم می‌شود.
همهٔ اینها متوقف بر امکان و استعدادی است که جسم (قبل از عروض صور نوعی بر ماده) آنرا دارد و این امکان و استعداد، حاملی جز ماده ندارد، پس هیچ جسمی نیست جز در

۱- و به تعبیر مرحوم صدرالمآلهین در اسفار ج ۵ ص ۱۵۲: «این موجود مفارق، جوهر نوری الهی و فعلی ندسی سبحانی می‌باشد. (شارح)

ماده (زیر) تنها ماده است که حامل استعداد جسم بودن می باشد).

و دلیل دیگر اینکه جسم، از این جهت که جوهر قابل ابعاد سه گانه است یک طبیعت نوعی نامی است گرچه تحت آن، انواع (گونه‌گون) بوده باشد پس جسم مثل مفهوم جوهر نیست که این خاصیت دارد که برای آن جز ماهیت جنسی نیست و حکمی برای آن ماهیت جنسی جز حکم انواع مندرج تحت آن نیست.

حال اگر جسم، طبیعت نوعی باشد به ملاحظه طبیعتش و ذاتش (از دو شق خالی نیست):

یا بی نیاز از ماده بوده، احتیاج به آن ندارد یا اینکه نیازمند ماده است.

اگر به ملاحظه ذاتش بی نیاز از ماده باشد (شق اول) محال است که در ماده، حلول کند زیرا حلول، عین نیاز و احتیاج است (و ما آنرا بی نیاز فرض کردیم) درحالی که بعضی از اجسام را می یابیم که حلول در ماده دارند (پس جسم از ماده، بی نیاز نیست).
و اگر جسم به ذاته محتاج به ماده باشد (شق دوم) افتقار و بی نیازی یعنی حلول (جسم و ماده) در هر جسم، ثابت می شود.

اشکال:

برای چه جایز نباشد که جسم (یعنی طبیعت نوعی) به حسب ذاتش بی نیاز از ماده باشد؟

و اما (مسأله) عارض شدن مقارنت جسم با ماده که در برخی از افراد جسم دیدد می شود با این تنافی ندارد زیرا آن، به سبب شیء خارج از ذات می باشد، هم چنانکه عروض اعراض مفارق بر طبیعت های نوعی چنین است.

پاسخ:

مقارنت و همراهی جسم با ماده هم تظور که اشاره شد، به جهت حلول جسم، در ماده است. و به عبارت دیگر، این، به آن جهت است که وجود جسم، به حالت صفت و نعت برای

ماده درمی آید.

پس معنای عروض افتقار و احتیاج برای جسم به سبب خارج از ذات، بعد از اینکه به حسب ذات (فی ذاته) از ماده بی نیاز است این می شود که وجود جسم برگردد و وجود، برای غیر خودش بشود بعد از اینکه برای خودش مستقلاً وجود داشت (یعنی وجود مستقل و بنفسه و لنفسه او، متبذل بر وجود لغیره، یعنی غیر مستقل شود) و بدیهی است که این، محال می باشد.

تذکره:

تذکر این نکته لازم است که مسأله محل گفت و گو، گرچه در باب تجزید صورت جسمیه طرح و ذکر شده است ولیکن دلیل، جاری می شود در هر صورتی که لحوق کمالات عارض بر آن صورت امکان دارد.

و به زودی در بحث حرکت جوهری می آید که جوهر مادی در (دائرة) صور خویش، (همواره) متحرک بوده تا اینکه به فعلیت محض خالص برسد که با آن دیگر قوه ای وجود ندارد و این، از طریق، «نفس بعد از نفس» (یعنی پوشیدن جسم، صورت، یکی بعد از دیگری) انجام می گیرد نه از طریق «خلع» و «لبس» (یعنی کندن صورتی و پوشیدن صورت دیگر انجام می گیرد) پس بنابراین محال بودن تجزید (و خالی بودن) صورت مادی از ماده، مقید به حرکت است نه آنگاه که حرکت، تمام و غایت (مسیر حرکت) و انتها، فرا رسد.

«شیخ الرئیس» و «صدرالمتألهین» نیز گفتار بالا را مورد تأیید قرار داده اند آنجا که می گویند که: «ماده»، در حد «جسم»، داخل نیست همانطور که اجناس، در حدود و تعاریف انواع خود، داخل هستند.

پس در ماهیت جسم که جوهر قابل ابعاد سه گانه است، از ماده ای که جوهر بوده، قوه همه اشیاء می باشد، خبری نیست لکن جسم مثلاً، (بعنوان جنس) در تعریف جسم نامی، مأخوذ است و جسم نامی نیز (به عنوان جنس) در تعریف حیوان و حیوان نیز (به عنوان جنس) در تعریف انسان مأخوذ است.

و صدرا المتألهين آنرا چنین توضیح داده است که:

«ماده اگر داخل در ماهیت جسم بود (و جزء ذاتیات جسم بود) هر آینه ثبوت آن، بر جسم، بین و بدیهی می‌بود همانطور که این، از خواص امر ذاتی است و لکن ما در ثبوت ماده برای جسم در ابتداء نظر، شک می‌کنیم سپس آنرا، با برهان ثابت می‌کنیم و معلوم است که برهان، بر امر ذاتی، اقامه نمی‌شود».

و این (نکته نیز لازم به تذکر است که) منافاتی بین قول به خروج ماده از ماهیت جسم و قول به اتحاد ماده با صورت جسمیه که لازمه اجتماع «بالقوه» و «بالفعل» در یک مورد است، ندارد زیرا اتحاد ادعا شده، تنها در مورد وجود است نه ماهیت. لازمه مطلب بالا، این است که (بفرض محال) اگر بعضی از انواع مادی، مجرد از ماده باشد (اشکال) انقلاب از طریق تغییر حد (و تعریف)، لازم نمی‌آید زیرا ماده از لوازم وجود آنست نه جزء ماهیتش می‌باشد (تا تغییر حد بوده، اشکال انقلاب در حد پدید آید).

خلاصه درس بیست و یکم:

در درسهای گذشته گفتیم که جسم از دو جوهر «ماده» و «صورت» مرکب می‌شود حال می‌گوئیم که ماده از صورت خالی نمیشود و صورت جسمیت نیز از ماده خالی نیست. برای اثبات اینکه ماده از صورت جدا نمی‌گردد دو دلیل در متن درس آورده شده است بلکه بالاتر برای صورت، نسبت ماده، جهت فاعلینی است منتهی این فاعلیت، تام نیست. اشکالی در متن درس در فاعل بودن صورت برای ماده از طرف فلاسفه ذکر شده و پاسخ آن نیز داده شده است.

پس تحضّل ماده به تحضّل صورت است و نیز صورت در علت بودن ماده، شرکت دارد. و نیز صورت: از لحاظ تحقّق و وجود، متقدّم بر ماده است گرچه ماده از لحاظ زمان متقدّم بر صورت است.

تفصیل مطالب بالا در متن درس بیان گردیده مراجعه کنید.

دو دلیل برای اثبات اینکه صورت جسمیت خالی از ماده نیست در متن درس بیان گردیده است.

مقارنت و همراهی جسم با ماده بجهت حلول جسم در ماده است یعنی این، به آن جهت است که وجود جسم به حالت صفت و ثمت برای ماده درمی‌آید پس جسم نمی‌تواند بحسب ذاتش بی‌نیاز از ماده باشد زیرا معنای عروض افتقار و احتیاج برای جسم به سبب خارج از ذات، سبب این می‌شود که وجود جسم برگردد و وجود بری غیر خودش بشود بعد از اینکه برای خودش مستقلاً وجود داشت یعنی وجود مستقل و بنفسه و لنفسیه او، متبدل بر وجود لغیره یعنی غیر مستقل شود و بدیهی است که این، محال می‌باشد. توضیح اشکال و پاسخ آن در متن درس داده شده مراجعه نمایید.

در خاتمه درس دو نکته یادآوری شده است:

نکته اول اینکه ماده در حدّ جسم دخل نیست همانطور که اجناس در حدود و تعاریف انواع خود داخل هستند پس در ماهیّت جسم که جوهر قابل ابعاد سه گانه است از ماده که جوهر بوده، قوه همه اشیا می باشد خبری نیست لکن جسم مثلاً در تعریف جسم نامی مأخوذ است و جسم نامی نیز در تعریف حیوان و حیوان نیز در تعریف انسان مأخوذ است چنانکه این مطلب مورد تأیید شیخ الزّیّیس بوعلی سینا و صدرالمّتالّهین نیز قرار گرفته برای اثبات آن دلیل آورده اند، مراجعه به متن درس کنید.

نکته دوم اینکه بین قول به خروج ماده از ماهیّت جسم و قول به اتحاد ماده با صورت جسمیّه که لازمه اجتماع بالقوه و بالفعل در یک مورد است منافاتی وجود ندارد بدلیلی که در متن درس ذکر گردیده است.

پس ماده از لوازم وجود صورت جسمیّه بوده، جزو ماهیّت آن نمی باشد تا اشکال انقلاب از طریق تغییر حدّ و تعریف لازم بیاید برای توضیح بیشتر به متن درس مراجعه کنید

پرسشها:

- ۱- دو دلیل در متن درس بیان شده برای اثبات اینکه ماده از صورت خالی نمیشود آن دو دلیل را بیان کنید.
- ۲- فاعلیت صورت برای ماده چه نحوی است توضیح دهید؟
- ۳- در فاعلیت صورت برای ماده، اشکالی وارد شده، آن اشکال را همراه پاسخ آن بیان نمائید.
- ۴- دو دلیل در متن درس ذکر شده برای اثبات اینکه صورت جسمیت خالی از ماده نیست آن دو دلیل را بیان و توضیح دهید.
- ۵- مقارنت و همراهی جسم با ماده بجهت حلول جسم در ماده بوده، عروض افتقار و احتیاج برای جسم به سبب خارج از ذات جسم نیست می‌دانید چرا؟ توضیح دهید.
- ۶- دلیل «صدرالتألهین» را در اثبات اینکه ماده در ماهیت جسم داخل نبوده و جزء ذاتیات جسم محسوب نمی‌شود بیان نمائید.
- ۷- چرا بین قول به خروج ماده از ماهیت جسم و قول باتحاد ماده با صورت جسمیه که لازمه اجتماع بالقوه و بالفعل در یک مورد است تنافی وجود ندارد توضیح دهید.
- ۸- بفرض محال اگر بعضی از انواع مادی، محزذ از ماده باشد اشکال انقلاب از طریق تغییر حد و تعریف، لازم نمی‌آید می‌دانید چرا؟ بیان کنید.

الدَّرْسُ الثَّانِي وَالْعِشْرُونَ

(٢٢)

الفصل السابع

فِي إِبْطَاتِ الصُّورِ النَّوْعِيَّةِ وَهِيَ الصُّورُ الْجَوْهَرِيَّةُ الْمَلَوَّعةُ لِجَوْهَرِ الْجِسْمِ الْمُطْلَقِ

إِنَّمَا نَجِدُ فِي الْأَجْسَامِ اخْتِلَافًا مِنْ حَيْثُ صِدَقَ مَفَاهِيمُ عَلَيْهَا هِيَ بَيِّنَةُ الثَّبُوتِ لَهَا مُمْتَنِعَةٌ
الْإِتْفَاقِ عَنْهَا، فَإِنَّمَا لَا تَقْدِرُ أَنْ تَتَصَوَّرَ جِسْمًا دُونَ أَنْ تَتَصَوَّرَهُ مَثَلًا عُنْصُرًا أَوْ مُرَكَّبًا مَعْدِنِيًّا
أَوْ شَجَرًا أَوْ حَيَوَانًا وَهَكَذَا: وَتَلْبَسُ الْجِسْمُ بِهَذِهِ الْمَفَاهِيمِ عَلَى هَذَا التَّحَوُّلِ أَمَارَةٌ كَوْنُهَا مِنْ
مَقَوِّمَاتِهِ.

وَلَمَّا كَانَ كُلُّ مِثْلِهَا أَخْصَصَ مِنَ الْجِسْمِ فِيهِ مَقَوِّمَةٌ لِجَوْهَرِ ذَاتِهِ فَيَحْصُلُ بِإِنْضِمَامِ كُلِّ مِثْلِهَا
إِلَيْهِ نَوْعٌ مِنْهُ، وَلَا يَقُومُ الْجَوْهَرُ إِلَّا جَوْهَرٌ، فِيهِ صُورٌ جَوْهَرِيَّةٌ مُنَوَّعَةٌ.

لَا يُقَالُ: لَأَنْسَلِمَ أَنَّ الْجَوْهَرَ لَا يَقُومُهُ إِلَّا جَوْهَرٌ فَكثيراً مَا يُوْجَدُ الشَّيْءُ وَيُقَالُ عَلَيْهِ
الْجَوْهَرُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ، ثُمَّ يَنْضَمُّ إِلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَعْرَاضِ وَيَتَغَيَّرُ بِهِ جَوَابُ السُّؤَالِ عَنْهُ بِمَا
هُوَ، كَالْحَدِيدِ الَّذِي هُوَ جَوْهَرٌ، فَإِذَا صُنِعَ مِنْهُ السَّيْفُ يَنْضَمُّ هَيْئَاتُ عَرَضِيَّةٍ إِلَيْهِ وَسُئِلَ عَنْهُ
بِـ«مَا هُوَ» كَانَ الْجَوَابُ عَنْهُ غَيْرَ الْجَوَابِ عَنْهُ وَهُوَ حَدِيدٌ، وَكَالطِّينِ وَالْحَجَرِ وَهَذَا جَوْهَرَانِ.
فَإِذَا بُنِيَ مِنْهُمَا بِنَاءٌ وَقَعَ فِي جَوَابِ السُّؤَالِ عَنْهُ بِمَا هُوَ الْبَيْتُ وَلَمْ يَنْضَمَّ إِلَيْهَا إِلَّا هَيْئَاتُ

غرضیة.

فَالِهَ يُقَالُ: فِيهِ خَلْطٌ بَيْنَ الْأَنْوَاعِ الْحَقِيقِيَّةِ الَّتِي هِيَ مُرَكَّبَاتٌ حَقِيقِيَّةٌ تَحْصُلُ مِنْ تَرْكِيبِهَا هَوِيَّةٌ وَاحِدَةٌ وَرَأَى الْأَجْزَاءَ، هَذَا أَتَاهُ وَرَأَى الْأَجْزَاءَ كَالْعُنَاصِرِ وَالْمُوَالِيدِ، وَبَيْنَ الْمُرَكَّبَاتِ الْإِعْتِبَارِيَّةِ الَّتِي لَا يَحْصُلُ مِنْ تَرْكِيبِ أَجْزَائِهَا أَمْرٌ وَرَأَى الْأَجْزَاءَ وَلَا أَتَاهُ وَرَأَى أَتَاهَا كَالشَّيْءِ وَالتَّيَسُّرِ مِنَ الْأُمُورِ الْعَيْنَانِيَّةِ وَغَيْرِهَا.

وَالْجُمْلَةُ الْمُرَكَّبَاتُ الْإِعْتِبَارِيَّةُ لَا يَحْصُلُ مِنْهَا أَمْرٌ وَرَأَى نَفْسَ الْأَجْزَاءِ وَالْمُرَكَّبُ مِنْ جَوْهَرٍ وَغَرَضٍ لَا جَوْهَرَ وَلَا غَرَضَ فَلَا مَاهِيَّةَ لَهُ حَقًّا يَقَعُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ، كُلُّ ذَلِكَ لِتَبَايُنِ الْمُتَقُولَاتِ بِتَامِ ذَوَاتِهَا الْبَسِيطَةِ فَلَا يَتَكَوَّنُ مِنْ أَكْثَرٍ مِنْ وَاحِدَةٍ مِنْهَا مَاهِيَّةٌ.
وَلَا يُقَالُ: كَوْنُ الصُّوَرِ النَّوَاعِيَةِ جَوَاهِرٍ يُتَابِقُ قَوْلَهُ: إِنَّ فُصُولَ الْجَوَاهِرِ غَيْرُ مُنْدرِجَةٍ تَحْتَ جِنْسِ الْجَوْهَرِ.

فَالِهَ يُقَالُ: قَدْ تَقَدَّمَ الْبَحْثُ عَنْهُ فِي مَرَحَلَةِ الْمَاهِيَّةِ وَاتَّضَحَ بِهِ أَنَّ مَعْنَى جَوْهَرِيَّةِ فُصُولِ الْجَوَاهِرِ — وَهِيَ الصُّوَرُ النَّوَاعِيَةُ مَأْخُودَةٌ بِشَرْطٍ لَا — أَنَّ جِنْسَ الْجَوْهَرِ صَادِقٌ عَلَيْهَا صَدَقَ الْغَرَضُ الْعَامُّ عَلَى الْخَاصَّةِ فِيهِ مُتَقَوِّمَاتٌ لِلْأَنْوَاعِ عَارِضَةٌ عَلَى الْجِنْسِ.
حُجَّةٌ أُخْرَى: إِنَّمَا يُجَدُّ الْأَجْسَامُ مُخْتَلِفَةٌ بِحَسَبِ الْأَتَارِ الْعَائِمَةِ بِهَا مِنَ الْعَوَارِضِ الْإِلَازِمَةِ وَالْمُفَارِقَةِ وَاجْتِصَاصِ كُلِّ مِنْ هَذِهِ الْخْتِلَافَاتِ الْأَتَارِجَا اخْتِصَاصٌ بِهِ مِنَ الْأَتَارِ لَيْسَ إِلَّا مُتَخَصِّصٌ بِالضَّرُورَةِ.

وَمِنْ الْحَالِ أَنْ يَكُونَ الْمُتَخَصِّصُ هُوَ الْجِسْمِيَّةُ الْمَشْتَرَكَةُ لِاشْتِرَاقِهَا بَيْنَ جَمِيعِ الْأَجْسَامِ، وَلَا الْمَادَّةُ الْمَشْتَرَكَةُ لِأَنَّ شَأْنَهَا الْقَبُولُ وَالِاسْتِعْدَادُ دُونَ الْفِعْلِ وَالِاجْتِصَاءِ، وَلَا مَوْجُودٌ مُتَابِقٌ لِاسْتِوَاءِ نِسْبَتِهِ إِلَى جَمِيعِ الْأَجْسَامِ وَيَتِمُّعُ أَنْ يَكُونَ الْمُتَخَصِّصُ هُوَ بَعْضُ الْأَعْرَاضِ اللَّاحِظَةِ بِأَنْ يَتَخَصَّصَ أَثَرُهُ بِأَثَرٍ سَابِقٍ فَإِنَّا نَنْقُلُ الْكَلَامَ إِلَى الْأَثَرِ السَّابِقِ فَيَتَسَلَّلُ أَوْ يَدُورُ أَوْ يَنْتَهِي إِلَى أَمْرٍ غَيْرِ خَارِجٍ عَنْ جَوْهَرِ الْجِسْمِ الَّذِي عَنْدهُ الْأَثَرُ، وَالْأَوَّلَانِ بِحَالَانِ فَيَبْقَى الثَّالِثُ، وَهُوَ اسْتِنَادُ الْأَتَارِ إِلَى أَمْرٍ غَيْرِ خَارِجٍ مِنْ جَوْهَرِ الْجِسْمِ فَيَكُونُ مُتَقَوِّمًا لَهُ وَمَقَوِّمُ الْجَوْهَرِ جَوْهَرٌ. وَإِذَا كَانَ هَذَا الْمَقَوِّمُ الْجَوْهَرِيُّ أَخَصَّ مِنَ الْجِسْمِ الْمَطْلُوقِ فَهُوَ صُورَةٌ جَوْهَرِيَّةٌ مُنَوَّعَةٌ.

نه.

فَنِ الْأَجْسَامِ عَلَى اخْتِلَافِهَا صُورَ نَوْعِيَّةٍ جَوْهَرِيَّةٍ هِيَ مَبَادٍ لِلْأَنَاءِ الْمُتَغَلِّفَةِ بِاخْتِلَافِ الْأَنْوَاعِ.

لَا يُقَالُ: إِنَّ فِي أَفْرَادِ كُلِّ نَوْعٍ مِنَ الْأَنْوَاعِ الْجِسْمَانِيَّةِ أَثَاراً مُحْتَضَةً وَعَوَارِضَ مُشْخَصَةً لَا يَوْجَدُ مَا هُوَ عِنْدَ فَرْدٍ مِنْهَا عِنْدَ غَيْرِهِ مِنَ الْأَفْرَادِ، وَيَجْرِي فِيهَا مَا سَقَمُوهُ مِنَ الْحُجَّةِ فَهَلَا أَثَبُّهُمْ بَعْدَ الصُّورِ الَّتِي صَمَّمْتُمُوهَا صُوراً نَوْعِيَّةً صُوراً شَخْصِيَّةً مُقَوِّمَةً لِمَاهِيَةِ النَّوْعِ. لِأَنَّهُ يُقَالُ: الْأَعْرَاضُ الْمَسَاءَةُ عَوَارِضَ مُشْخَصَةً لَوَازِمُ التَّشْخِصِ وَ لَيْسَتْ بِمُشْخَصَةٍ، وَإِنَّمَا التَّشْخِصُ بِالْوُجُودِ — كَمَا تَقَدَّمَ فِي مَرَحَلَةِ الْمَاهِيَةِ. وَتَشْخِصُ الْأَعْرَاضُ بِتَشْخِصِ مَوْضُوعَاتِهَا، إِذْ لَا مَعْنَى لِعُيُومِ الْعَرَضِ الْقَائِمِ بِالْمَوْضُوعِ الْمُشْخَصِ وَالْأَعْرَاضُ الْفُعْلِيَّةُ الْأَلْحَقَةُ بِالْفَرْدِ مَبْدُوءُهَا الطَّبِيعَةُ النَّوْعِيَّةُ الَّتِي فِي الْفَرْدِ تَقْتَضِي مِنَ الْكَمِّ وَالْكَيفِ وَالْوَضْعِ وَ غَيْرِهَا عَرَضاً عَرِضاً. ثُمَّ الْأَسْبَابُ وَالشَّرَاطُ الْمَخَارِجِيَّةُ الْإِتْقَانِيَّةُ تُخَصِّصُ مَا تَقْتَضِيهِ الطَّبِيعَةُ النَّوْعِيَّةُ، وَتَتَغَيَّرُ تِلْكَ الْأَسْبَابُ وَالشَّرَاطُ بِتَنَقُّلِ الْفَرْدِ مِنْ عَارِضٍ يَتَلَبَّسُ بِهِ إِلَى آخَرٍ مِنْ نَوْعِهِ أَوْ جِنْسِهِ.

خَاتِمَةُ الْفَصْلِ

لَمَّا كَانَتْ الصُّورَةُ النَّوْعِيَّةُ مُقَوِّمَةً لِمَادَّتِهَا الثَّانِيَةِ الَّتِي هِيَ الْجِسْمُ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةُ الْجِسْمِيَّةُ كَانَتْ عِلَّةً فَاعِلِيَّةً لِلْجِسْمِ مُتَقَدِّمَةً عَلَيْهِ كَمَا أَنَّ الصُّورَةَ الْجِسْمِيَّةَ شَرِكَةٌ الْعِلَّةُ لِلْمَادَّةِ الْأُولَى.

وَيَنْفَرِجُ عَلَيْهِ أَوَّلًا، أَنَّ الْوُجُودَ أَوَّلًا لِلصُّورَةِ النَّوْعِيَّةِ وَبُيُودُهَا تَوْجَدُ الصُّورَةُ الْجِسْمِيَّةُ ثُمَّ الْمَيُولُ بِوُجُودِهَا الْفُعْلِيِّ.

وَلَا بُدَّ أَنْ الصُّورَةَ النَّوْعِيَّةَ لَا تُحْفَظُ الْجِسْمِيَّةُ إِلَى بَدَلٍ بَلْ تَوْجَدُ بِوُجُودِهَا الْجِسْمِيَّةُ ثُمَّ إِذَا تَبَدَّلَتْ إِلَى صُورَةٍ أُخْرَى مُخَالِفَتِهَا نَوْعاً بَطَلَ بَيُّطْلَانِهَا الْجِسْمُ ثُمَّ حَدَثَتْ جِسْمِيَّةٌ أُخْرَى بِحُدُوثِ الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ.

الفصل الثامن

فی الکَمِّ وَهُوَ مِنَ الْمُقُولَاتِ الْعَرَضِيَّةِ

قَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ الْعَرَضَ مَا هِيَ إِذَا وَجَدَتْ فِي الْأَعْيَانِ وَجَدَتْ فِي مَوْضِعٍ مُسْتَعْنٍ عَنْهُ وَ أَنَّ الْعَرَضِيَّةَ كَعَرَضٍ غَامٍ يَنْسَعُ مِنَ الْمُقُولَاتِ هِيَ أَجْناسٌ عَالِيَةٌ لِأَجْنَسٍ قَوْفَهَا. وَلِذَا كَانَ مَا عُرِفَ بِهِ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا تَعْرِيفًا بِالْخَاصَّةِ لِأَحَدٍ حَقِيقِيًّا ذَا جِنْسٍ وَفَصْلٍ. وَقَدْ عُرِفَ الشَّيْخَانِ، الْفَارَابِيُّ وَابْنُ سِينَا، الْكَمُّ بِأَنَّهُ الْعَرَضُ الَّذِي بِذَاتِهِ يُمَكِّنُ أَنْ يَرُجِدَ فِيهِ شَيْءٌ وَاحِدٌ يَفْدُهُ وَهُوَ أَحْسَنُ مَا أُورِدَ لَهُ مِنَ التَّعْرِيفِ.

وَأَمَّا تَعْرِيفُهُ بِأَنَّهُ الْعَرَضُ الَّذِي يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ لِذَاتِهِ، فَقَدْ أُورِدَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ تَعْرِيفٌ بِالْأَخْصِ، لِإِخْتِصَاصِهِ قَبُولَ الْقِسْمَةِ بِالْكَمِّ الْمُتَعَمِّلِ، وَأَمَّا الْمَنْفَصِلُ فَهُوَ ذُو أَجْزَاءٍ بِالْفِعْلِ. وَ كَذَا تَعْرِيفُهُ بِأَنَّهُ الْعَرَضُ الَّذِي يَقْبَلُ الْمُسَاوَاةَ، فَقَدْ أُورِدَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ تَعْرِيفٌ دَوْرِيٌّ، لِأَنَّ الْمُسَاوَاةَ هِيَ الْإِتِّحَادُ فِي الْكَمِّ. وَكَيْفَ كَانَ، فَمَا يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ هَذِهِ التَّعَارِيفُ خَوَاصُّ ثَلَاثَةٍ لِلْكَمِّ، وَهِيَ الْعَدُّ وَالْإِتِّقْسَامُ وَالْمُسَاوَاةُ.

الفصل التاسع

في انقسامات الكم

يَنْقَسِمُ الْكَمُ انْقِسَاماً أَوَّلِيّاً إِلَى الْمُتَّصِلِ وَالْمُنْفَصِلِ. وَالْمُتَّصِلُ هُوَ الْكَمُ الَّذِي يُمَكِّنُ أَنْ يُفْرَضَ فِيهِ أَجْزَاءٌ تَتَلَاقَى عَلَى حُدُودٍ مُشْتَرَكَةٍ. وَالْحَدُّ الْمَشْتَرَكُ هُوَ الَّذِي يُمَكِّنُ أَنْ يُجْعَلَ بِدَايَةِ الْجُزْءِ، كَمَا يُمَكِّنُ أَنْ يُجْعَلَ نَهَايَةُ لآخر، كَالْحَطِّ إِذَا فُرِضَ انْقِسَامُهُ إِلَى ثَلَاثَةِ أَجْزَاءٍ، فَإِنَّ الْقِسْمَ الْمُتَوَسِّطَ يُمَكِّنُ أَنْ يُجْعَلَ بِدَايَةً لِكُلِّ مِنَ الْجَانِبَيْنِ وَنَهَايَةً لَهُ، فَيَكُونُ الْقِسْمَانِ قِسْماً وَاحِداً وَالْحَطُّ ذَاتِ قِسْمَيْنِ.

وَعَرُفَ الْمُتَّصِلِ أَيْضاً بِمَا يَقْبَلُ الانْقِسَامَ إِلَى غَيْرِ النَّهَائِيَةِ، وَالْمُنْفَصِلُ خِلَافَ الْمُتَّصِلِ وَهُوَ الْعَدَدُ الْحَاضِلُ مِنْ تَكَثُّرِ الْوَاحِدِ، فَإِنَّهُ مُنْقَسِمٌ إِلَى أَجْزَاءٍ بِإِلْفَعْلٍ، وَلَيْسَ بَيْنَهَا حَدٌّ مُشْتَرَكٌ، فَإِنَّ الْخَمْسَةَ مَثَلاً إِذَا قُسِمَ إِلَى اثْنَيْنِ وَثَلَاثَةٍ فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا حَدٌّ مُشْتَرَكٌ مِنَ الْأَجْزَاءِ كَانَتْ أَرْبَعَةً أَوْ مِنْ خَارِجٍ كَانَتْ سِتَّةً.

وَالْمُتَّصِلُ يَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ قَارٍ وَغَيْرِ قَارٍ، وَالْقَارُ هُوَ الْقَابِلُ لِاجْتِمَاعِ الْأَجْزَاءِ بِالْفِعْلِ كَالسَّطْحِ، وَغَيْرِ الْقَارِ هُوَ الَّذِي لَا يَجْتَمِعُ أَجْزَاؤُهُ الْمَفْرُوضَةُ بِالْفِعْلِ كَالزَّمانِ، فَإِنَّ كُلَّ جُزْءٍ مِنْهُ بِالْفِعْلِ قُوَّةٌ لِلْجُزْءِ الثَّانِي فَلَا يَجْتَمِعَانِ بِالْفِعْلِ، إِذْ فَعَلِيَّةُ الشَّيْءِ لِاجْتِمَاعِ قُوَّتِهِ.

وَالْقَارُ يَنْقَسِمُ إِلَى الْجِسْمِ التَّعْلِيمِيِّ وَهُوَ الْقَابِلُ لِلانْقِسَامِ فِي جِهَاتِهِ الثَّلَاثِ: الْعَرْضِ وَالطُّولِ وَالْعُمُقِ، وَالسَّطْحِ وَهُوَ الْقَابِلُ لِلانْقِسَامِ فِي الْجِهَتَيْنِ: الْعَرْضِ وَالطُّولِ، وَالْحَطِّ وَهُوَ الْقَابِلُ لِلانْقِسَامِ فِي جِهَةٍ وَاحِدَةٍ.

وَالْكَمُ الْمُنْفَصِلُ وَهُوَ الْعَدَدُ مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ بِالضَّرُورَةِ، وَالْكَمُ الْمُتَّصِلُ غَيْرُ الْقَارِ.

وَهُوَ الزَّمَانُ، سَيَأْتِي اثْبَاتُ وجودِهِ فِي مَبَاحِثِ الْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ.
وَأَمَّا التَّكْمُّ الْمُتَّصِلُ الْقَارِءُ لِلْجِسْمِ التَّعْلِيمِيُّ وَالسَّطْحُ مَوْجُودَانِ فِي الْخَارِجِ، لِأَنَّ هُنَاكَ
 أَجْسَامًا طَبِيعِيَّةً مُنْفَصِلًا بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ مُتَعَيِّنَةٌ مُتَنَاهِيَةٌ، وَلاَزِمٌ تَعَيُّنُهَا لِلْجِسْمِ التَّعْلِيمِيِّ وَ
 لاَزِمٌ تَنَاهِيَتُهَا السَّطْحُ.

وَأَمَّا الْخَطُّ فَهُوَ مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ إِنْ قُبِلَتْ أَجْسَامُهَا سَطْرَحٌ مُتَقَاطِعَةٌ كَمَا الْمُكَقَّبُ
 وَالْمَحْرُوطُ وَالْمَرْمُ وَنَحْوُهَا.

ثُمَّ إِنَّ كُلَّ مَرْتَبَةٍ مِنْ مَرَاتِبِ الْعَدَدِ غَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ نَوْعٌ خَاصٌّ مِنْهُ مُبَازٍ لِسَانِهَا
 لِاخْتِصَاصِهَا بِخَوَاصِّ عَدَدِيَّةٍ لَا تَمْتَدُّهَا إِلَى غَيْرِهَا.

وَالزَّمَانُ نَوْعٌ وَاحِدٌ وَإِنْ كَانَ مَعْرُوضَهُ أَنْوَاعُ الْحَرَكَاتِ الْجَوْهَرِيَّةِ وَالْعَرَضِيَّةِ يَأْتِي أَنَّ
 بَيْنَ أَفْرَادِهَا عَادَةً مُشْتَرَكًا.

وَالْأَجْسَامُ التَّعْلِيمِيَّةُ الَّتِي لَعَادَةً مُشْتَرَكًا بَيْنَهَا كَالْكُرَةِ وَالْمَحْرُوطِ وَالْمُكَقَّبِ وَنَحْوِهَا
 أَنْوَاعٌ مُتَبَايِنَةٌ، وَكَذَا السَّطْرَحُ الَّتِي لَعَادَةً مُشْتَرَكًا بَيْنَهَا كَالسَّطْحِ الْمُسْتَوِيِّ وَأَقْسَامِ السَّطْرَحِ
 الْمُهَذَّبَةِ وَالْمَقَرَّةِ، وَكَذَا الْخَطُّ الَّتِي لَعَادَةً مُشْتَرَكًا بَيْنَهَا إِنْ كَانَتْ مَوْجُودَةً كَالْخَطِّ الْمُسْتَقِيمِ
 وَأَنْوَاعِ الْأَنْوَاسِ. وَأَمَّا الْأَجْسَامُ وَالسَّطْرَحُ وَالْخَطُّ غَيْرُ الْمُتَنَظِّمَةِ فَلَيْسَتْ بِأَنْوَاعٍ بَلْ
 مَرَكَّبَةٌ مِنْ أَنْوَاعٍ شَتَّى.

درس بیست و دوم

(۲۲)

فصل هفتم

در اثبات صور نوعی و اینکه صور نوعی، صور جوهری هستند که جوهر جسم مطلق را، به انواع، تقسیم می نمایند

ما در میان اجسام، تفاوت هائی را می یابیم و منشأ این تفاوت، صدق مفاهیمی است که ثبوت آنها برای اجسام، یقین بوده، انفکاک این مفاهیم از این اجسام، ممکن است. زیرا ما قدرت نداریم جسمی را تصور کنیم بدون اینکه عنصر و یا مرکب معدنی باشد و یا بدون اینکه درخت و یا حیوان و غیر اینها از اجسام باشد و تلبس جسم به این مفاهیم بر این طریقه، نشانه این است که اینها، از مقومات جسم می باشند (یعنی جسم بدون اینها قوام نمی یابد).

از آنجا که هر یک از این مفاهیم، از (مطلق) جسم، اخذ است پس، این مفاهیم، مقوم جوهر ذات جسم می باشد و با انضمام هر یک از اینها، با جوهر ذات جسم، نوعی از جسم، پدید می آید و بدیهی است که جوهر را جز جوهر، نمی تواند مقوم باشد پس این مفاهیم از قبیل صور جوهری بوده که انواع مختلف جسم را پدید می آورند.

اشکال:

ما قبول نداریم که جوهر را جز جوهر، مقوم نیست زیرا! موارد زیادی پیدا می‌شود که در مقام سؤال به «ماهو»؟، جوهر، پاسخ داده می‌شود سپس از اعراض به آن، منضم می‌گردد و به واسطه آن، پاسخ سؤال به «ماهو» تغییر پیدا می‌کند مثل آهن «حدید» که از جواهر است و هنگامی که با ضمیمه کردن هیئت‌های عارضی به آن، از آن شمشیر ساخته شده و از آن سؤال به «ماهو» بشود پاسخ آن غیر از پاسخ به آهن است که داده می‌شود و مثل «گل» و «سنگ» و نحو این دو که از قبیل جوهر هستند و هنگامی که از آن دو، بنائی ساخته شود و از آن سؤال به «ماهو» بشود در پاسخ آن، خانه، گفته می‌شود (درحالی‌که) جز، هیئت‌های غرضی، شیء دیگری بر آن دو، منضم نشده است.

پاسخ:

مادو نوع مرکب داریم: «مرکب حقیقی» و «مرکب اعتباری»، در این مثالها، بین این دو، خلط شده است، یعنی خلط، بین انواع حقیقی که آنها، «مرکبات حقیقی» می‌نامند و از ترکیب آنها، هویت واحدی، غیر از هویت یک یک اجزاء، پدید می‌آید و برای این هویت، آثاری است غیر آثار خود اجزاء مثل عناصر و موالید (یعنی اشیائی که در عناصر اولیه پیدا شده و برای هر کدام از اشیاء، آثار خاصی مترتب است غیر آثاری که بر اجزاء آنها مترتب است). و بین مرکبات اعتباری که از ترکیب اجزای آن، امری، ورای اجزاء آن پیدا نمی‌شود و آثاری ورای آثار اجزاء، ندارند مثل شمشیر و خانه و غیر اینها، که از امور صناعی، به شمار می‌روند.

خلاصه کلام اینکه از مرکبات اعتباری، ورای خود اجزاء، امری حاصل نمی‌شود و مرکب از جوهر و غرض، نه جوهر است و نه عرض پس، ماهیتی ندارد تا در جواب سؤال به «ماهو»؟ واقع شود.

و این، به این جهت است که مقولات (عشره مثل جوهر و کم و کیف و ...) به تمام ذات بسیط خود نسبت به هم، متباین هستند پس ماهیت، با بیش از یک مقوله، از این مقولات،

تکون پیدا نمی‌کند.

اشکال:

جوهر بودن صور نوعی، منافات با **ین قول** فلاسفه دارد: «إِنَّ فُصُولَ الْجَوَاهِرِ غَيْرُ مُنْزَجَةٍ تَحْتَ الْجَوَاهِرِ» «یعنی فصول جواهر، تحت جنس جوهر، مندرج نیست».

پاسخ:

از بحثی که در مبحث ماهیت گذشت روشن شد که معنای جوهر بودن فصول جواهر که عبارت از صور نوعیه مأخوذ «بشرط لاه» هستند، این است که جنس جوهر، بر فصول، صادق است مثل صدق غرض عام، بر خاصه پس این فصول، مقومات انواع بوده، بر جنس، عارض می‌باشد.

دلیل دوم برای اثبات صور نوعی

ما اجسام را به حسب آثار قائم بر آنها، مثل عوارض لازم و مفارق، گوناگون می‌یابیم و اختصاص هر یک از این اجسام به آثار خاصه، مخصوصی برای آن، لازم دارد و محال است که مخصوص، همان جسمیت مشترک بین اجسام باشد زیرا همه اجسام در آن مشترک‌اند. و نیز **مخصص**، ماده مشترک بین اجسام، نیست، زیرا شأن «ماده»، «قبول» و «استعداد» است نه «فعل و اقتضاء».

و نیز موجود مفارق، نمی‌تواند سبب اختصاص این آثار به اجسام باشد زیرا نسبت موجود مفارق، به همه اجسام، متساوی است.

و باز محال است که **مخصص**، بعضی اعراض لاحق بر جسم باشد به اینکه اثری سابق، ایجاد تخصص یک اثری (لاحق)، در جسم بنماید (زیرا) ماکلام را نقل به اثر سابق می‌کنیم و امر آن یا به «تسلسل» می‌کشد و یا به «دوره» و یا منتهی می‌شود به «اثری» که خارج از جوهر جسم نیست و اثر با او همراه است.

و بدیهی است که دو امر اول: «تسلسل» و «دوره» محال است پس شقّ سوّم باقی می ماند و آن استناد آثار، به امری که خارج از جوهر، نیست پس مقومّ جسم بوده و مقومّ جوهر نیز، حتماً جوهر می باشد.

و از آنجا که این مقومّ جوهری از جسم مطلق، اخصّ می باشد پس آن، صورت جوهری بوده، متّوَع جسم می باشد.

نتیجه این می شود که در اجسام با وجود گوناگون بودنشان، صورت نوعی جوهری، وجود دارد که مبداء و منشأ آثار مختلف، در صورت اختلاف انواع می باشد.

اشکال:

در افراد هر نوع از انواع جسم، آثار خاص و عوارض مشخصی است که در فر دیگر، آن مشخصه و عوارض، وجود ندارد.

حجّت و دلیل سابق در اینجا نیز جاری می شود پس چرا این نوع صور مشخصی را که مقومّ ماهیت نوع می باشند به هنگام اثبات صوری که به نام «صور نوعیه» نامیدید متذکر نشدید؟

پاسخ:

اعراضی که بنام «عوارض مشخصه» نامیده می شود از لوازم تسخّص بوده و خود، تسخّص نیست (زیرا) تسخّص تنها با وجود پدید می آید چنانکه در مبحث ماهیت گفته شد و تسخّص اعراض نیز با تسخّص موضوعات آنها است زیرا معنا ندارد که عَرَض قائم به موضوع مشخص، عامّ باشد، و مبداء اعراض فعلی لاحق به فرد، طبیعت نوعیه ای است که در فرد وجود دارد و این طبیعت نوعی (موجود در فرد) اعراض فعلی لاحق بر فرد را از قبیل کمّ و کیف و وضع و نحو اینها را در دائره وسیعی اقتضاء می کند.

سپس اسباب و شرایط خارجی اتفاقی، آنچه را که طبیعت نوعیه، مقتضی آن است، آنرا به فرد خاصی تخصیص می دهد و با تغییر این اسباب و شرائط، فرد، از امر عارضی که

متلبس به آن بود منتقل به عارض دیگر در میان نوع خود و یا جنس خود می شود.

خاتمه فصل و نتیجه آن:

از آنجا که «صورت نوعی» مقوم «ماده» دوم خودش که جسم است می باشد و جسم نیز، مرکب از ماده (یعنی هیولی) و صور جسمیه، است در نتیجه، صورت نوعی، علت فاعلی جسم بوده، مقدم بر آن می باشد همانطور که صورت جسمیه، در علّیت برای ماده اولیه، شریک می باشد.

از این گفتار دو نتیجه حاصل می شود:

اول: اینکه وجود، در ابتداء برای صورت نوعی محقق است و با وجود تحقق صورت، صورت جسمیه تحقق پیدا می کند و بعد از آن، «هیولی» با وجود صورت که فعلیت پیدا می کند موجود می شود.

دوم: اینکه صور نوعی، در تبدلات عارض بر جسمیت، جسمیت را به حال خود نگه نمی دارد بلکه با وجود صور نوعی و تحقق آن، موجود می شود سپس اگر صورت جسمی بصورت دیگر، تبدل پیدا کند که با صورت قبلی به حسب نوع مخالف باشد، جسم با بطلان آن، باطل می شود سپس با پیدایش صورت بعدی، جسمیت دیگری پیدا می شود.

فصل هشتم

در (مقوله) کم و آن از مقولات «عرضی» است

سابقاً گذشت که عَرَضی، ماهیتی است که در اعیان، موجود شود، محل وجود آن، موضوعی است که خود، مستثنی از عَرَض می‌باشد.

و باز سابقاً گذشت که عرضیت، خود، به منزله عَرَض عاتی است که شامل نه مقوله بوده که اینها، اجناس عالیّه، به شمار می‌روند و فوق اینها، جنس دیگری نیست و از اینجا (که اینها اجناس عالی بوده، فوق آنها جنس دیگری نیست) هر تعریفی که برای هر یک از اینها انجام گرفته، از قبیل تعریف بخاضه هستند و حقیقی، نبوده، دارای جنس و فصل نیستند.

دو شیخ (بزرگوار) فارابی^(۱) (ره) و «ابن سینا (ره)» مقوله «کم» را اینگونه تعریف کرده‌اند: «إِنَّهُ الْعَرَضُ الَّذِي بِدَائِهِ يُمْكِنُ أَنْ يُوْجَدَ فِيهِ شَيْءٌ وَاحِدٌ يُفْقَدُهُ» یعنی کم، عرضی است که به ملاحظه ذاتش (بذاته) ممکن است در آن، شئیء واحدی موجود باشد که آنرا عاذاً

۱- ابونصر فارابی در قریه «ویسیج» قرب فاراب از شهرهای خراسان در سال ۲۶۰ هـ متولد شد و وفات وی بدمشق در سال ۳۳۹ هـ در سن هشتاد سالگی بوده است از بزرگترین فلاسفه مسلمین و به قول ابن خلکان تحزیج رئیس ابوعلی ابن سینا از کتب او است و از کلام او در تصانیف خویش فوائد بسیار گرفته است و مسافرتی به بغداد داشته است و کتابهای تألیفی او از شروح و رسائل و کتب مستقل، ۱۰۲ کتاب است. برای توضیح بیشتر در حالات و زندگانی و تألیفات او به لغت‌نامه دهخدا و تحقیق مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر در ترجمه احوال ابونصر فارابی مراجعه کنید، مآذ ابونصر ص ۸۹۸ تا ص ۹۰۷. (شارح)

بنماید^(۱).

و این تعریف بهتر از سایر تعاریف است.

و اما تعریف «کَم» به اینکه: «إِنَّهُ الْقَرْصُ الَّذِي يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ لِذَائِهِ» یعنی «کَم، غرضی است که لذاته قبول قسمت می‌کند» اشکال بر آن شده که این، تعریف شیء به اخض است زیرا قابل قسمت بودن، مختص به کَم متصل می‌باشد (که یکی از انواع کَم به شمار می‌رود) و اما «کَم منفصل» دارای اجزاء بالفعل است.

(پس قابل قسمت بودن در کَم منفصل محقق نیست پس تعریف مطلق کَم یعنی کَم متصل و منفصل با تعریف بالا صحیح نیست).

و هم چنین تعریف کَم به این نحو که: «إِنَّهُ الْقَرْصُ الَّذِي يَقْبَلُ الْمُسَاوَاةَ» یعنی «کَم، غرضی است که مساوی بودن (اجزاء را) قبول می‌کند» خالی از اشکال نیست زیرا این تعریف، مشتمل بر دور باطل است^(۲) برای اینکه مساوی بودن همان، یکی بودن و اتحاد در کم (و مقدار) است (پس مُعَرَّف یعنی قبول مساوات، عینِ مُعَرَّف است که عبارت از کم می‌باشد و تعریف یک شیء با خودش مستلزم توقف شیء بر خودش می‌باشد که ملاک دور و بطلان آن می‌باشد).

بهرحال این سه تعریف که برای کَم گفته شد، مشتمل بر سه خاصیت «کَم» است که در این تعاریف بکار برده شده است:

۱- عَدَّ داشتن کَم (یعنی قابل شمارش و سنجش بودن کَم، بوسیله عَدَّ).

۲- قابل قسمت بودن.

۳- قابلیت تساوی داشتن (برای اجزاء کَم).

۱- عَدَّ عددی را گویند که عدد دیگر را تجزیه کننده باشد مانند سه که عَدَّ نه است و چهار که عَدَّ دوازده است و پنج که عَدَّ پانزده است (لغت‌نامه دهخدا ماده عَدَّ). (شارح)

۲- بیان دور این است که مُعَرَّف بکسر راه یعنی معرفی کننده همان مُعَرَّف یعنی شیء تعریف شده، بوده باشد و این نوع تعریف از دور از قبیل تعریف شیء بنفسه است که عقلاً محال و ممتنع می‌باشد و در جای خود بطلان آن ثابت شده است. (شارح)

فصل نهم

در اقسام کم

کم، به دو قسم متصل و منفصل، تقسیم می‌شود و این دو قسم از اقسام اولیه کم به شمار می‌رود.

متصل، کتی است که امکان دارد در آن اجزائی فرض شود که همدیگر را بر روی حدود مشترک، تلاقی نمایند.

و حدّ مشترک، حدّی است که ممکن است ابتداء قرار داده شود برای جزئی همانگونه که ممکن است آن، نهایت برای جزء دیگری قرار داده شود مثل یک پاره خطّ هنگامیکه فرض شود انقسام آن به سه جزء که قسم وسطی آن ممکن است هم ابتداء هر یک از دو طرف خطّ قرار داده شود و هم نهایت هر یک از این دو پس (در حقیقت) دو قسم، محسوب شده (یعنی قسم وسطی و پاره خطّ جانبی بعد از انضمام) و خطّ (که در ابتداء به سه قسم تقسیم شده بود) دارای دو قسم می‌باشد^(۱) (یعنی هر یک از دو خط جانبی به انضمام خطّ وسطی).

کم متصل، بصورت دیگری نیز، تعریف شده به این نحو که کم متصل کتی است که تا بی نهایت قابل انقسام است.

و کم منفصل، معنائی است در مقابل کم متصل (و مخالف با آن) یعنی عددی که از

تکرار واحد، بدست می‌آید زیرا عدد به 'اجزاء بالفعل' منقسم می‌شود و بین اجزاء آن، حدّ مشترکی وجود ندارد پس مثلاً عدد پنج، هنگامیکه به دو و سه تقسیم شود (این دو قسم، دارای حدّ مشترکی نخواهند بود). زیرا اگر بین آن دو، حدّ مشترکی از اجزاء باشد آن، عدد چهار بوده و اگر حدّ مشترک، خارج از اجزاء باشد، آن عدد شش می‌باشد^(۱).

(پس نمی‌توان واحدی را به عنوان حدّ مشترک بین عدد دو و سه در نظر گرفت و آنرا بهر یک از دو قسم اضافه نمود تا آغاز یکی و پایان دیگری باشد، نظیر آنچه که در مورد پاره‌خط در کمّ متصل عمل می‌کردیم).

قارّ و غیر قارّ:

کمّ متصل، به دو قسم «قارّ» و «غیر قارّ» منقسم می‌شود، کمّ متصل قارّ، امر ثابتی بوده، اجزاء آن بالفعل مجتمع باشند مثل سطح و غیر قارّ، امری است که اجزاء مفروضة آن، بالفعل، مجتمع نباشند مثل زمان، زیرا هر جزء بالفعل آن، قوّه جزء بعدی است (و تا زمان سابق، تحقق نداشته باشد، زمان لاحق، محقّق نخواهد شد) پس (جزء سابق از زمان و جزء لاحق) بالفعل، یکجا جمع نمی‌شوند زیرا فعلیت شیء با قوّه بودن آن، قابل جمع، نیست.

اقسام قارّ:

کمّ متصل قارّ، سه قسم می‌باشد:

۱ - جسم تعلیمی که عبارت از قابل انقسام بودن جسم در جهات سه گانه: «عَرْض» و «طول» و «عمق» می‌باشد.

۲ - سطح که عبارت از قابل انقسام بودن، در دو جهت: «عَرْض» و «طول» است.

۳ - خطّ که عبارت از قابل انقسام بودن در یک جهت (طول تنها) می‌باشد.

کمّ منفصل عبارت از عدد است و بدیهی است که در خارج، موجود است^(۲) و کمّ متصل

۱ - مطارحات ص ۲۲۶ (شارح)

۲ - الهیات شفا مقالة سوم فصل پنجم - التّحصيل ص ۳۶۷ - مطارحات، ص ۲۲۵ و ص ۲۲۶ (شارح)

غیرقابل که همان زمان است، اثبات موجودیت آن در مبحث «قوه» و «فعل» به زودی خواهد آمد.

اَقَاکِمَ مَتَّصِلَ قَاَرًا، دو قسم: «جسم تعلیمی» (یعنی حجم) و «سطح» از اقسام سه گانه آن، در خارج موجودند زیرا در خارج، اجسام طبیعی، جدا از هم و متعین و متناهی، وجود دارد و لازمه تعین آنها، جسم تعلیمی (یعنی جسم) است و لازمه متناهی بودن آن، سطح است. و خط نیز، در خارج، موجود است در صورتیکه اجسام محقق شده و برای آن، سطوح منقطع، باشد مثل مکعب و مخروط و هرم و امثال این اجسام. هر مرتبه‌ای از مراتب غیرمتناهی عدد، نوع خاصی از عدد است که با سایر مراتب عدد، مابین می‌باشد.

زیرا هر مرتبه از مراتب عدد، اختصاص به خواص عددی دارد که غیر این مرتبه، آن خواص را ندارند^(۱). (عدد شش از باب نمونه شامل شش واحد است که هیچ یک از اعداد بالاتر از این عدد و یائین‌تر از این عدد این خاصیت را ندارند).

زمان، نوع واحدی است گرچه معروض آن، انواع حرکات جوهری و عرضی است زیرا بین افراد این انواع، عاذ مشترکی وجود دارد.

اجسام تعلیمی که عاذ مشترکی بین آنها نیست مثل کره و مخروط و مکعب و مثل اینها همه انواع متباین هستند و همچنین، سطوح که عاذ مشترکی بین آنها نیست مثل سطح مستوی و اقسام سطح محدب و مقعر (انواع مختلفی بوده، با یکدیگر متباین می‌باشند) و همچنین، خطوطی که عاذ مشترکی بین آنها وجود ندارد اگر در خارج موجود باشند مثل خط مستقیم و انواع قوسها (انواع مختلفی خط متباینی به شمار می‌روند) و اما «اجسام» و «سطوح» و «خطوط» نامنظم، انواع (مستقل) نیستند بلکه مرکب از انواع مختلف می‌باشند.

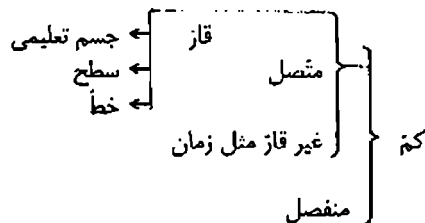
خلاصہ درس بیست و دوم:

منشا تفاوت اجسام، صدق مفاهیمی است از قبیل حیوان بودن و درخت بودن و انسان بودن و غیر اینها از مفاهیمی است که ثبوت آنها برای اجسام روشن و آشکار بوده، انفکاک آنها از این اجسام منتع می باشد این مفاهیم، مقوم جوهر ذات جسم بوده، با انضمام هر یک از اینها با جوهر، نوعی از جسم پدید می آید زیرا جوهر را جز جوهر نمی تواند مقوم باشد، این مفاهیم را فلاسفه «صور جوهر نوعی» می نامند، بر دلیل بالا دو اشکال و دو پاسخ از آندو در متن درس ذکر شده مراجعه کنید.

دلیل دومی برای اثبات صور نوعی، در متن درس ذکر شده و بدنبال آن اشکالی مطرح و پاسخی از آن همراه دو نتیجه ای که از این مطالب برای ما حاصل می گردد بیان شده مراجعه نمایند.

«کم» یکی از مقولات غرضی می باشد و چون یکی از اجناس عالی محسوب می شود دارای حد حقیقی نیست و تعریف آن از قبیل تعریف به خاصه است.

در متن درس، سه تعریف برای مقوله کیف از طرف فلاسفه نقل شده است و مرحوم استاد علامه تعریف اول را که توسط دو شیخ بزرگوار «فارابی» و «ابن سینا» انجام گرفته است بر دو تعریف دیگر ترجیح داده و آندو را خالی از اشکال نمی داند. تفصیل سه تعریف برای مقوله کم و اشکال وارد بر دو تعریف از سه تعریف مذکور، در متن درس آمده مراجعه نمایند. ساختار درختی اقسام کم بفرار زیر است:



تعریف هر یک از این اقسام و مسائل مربوط بآنها در متن درس بیان گردیده، مراجعه

نمایند.

پرسشها:

- ۱- دلیل اول برای اثبات صور نوعی را ذکر کنید.
- ۲- در دلیل اول اشکالی وارد شده آن اشکال را همراه پاسخ آن توضیح دهید.
- ۳- آیا جوهر بودن صور نوعی با این قول فلاسفه: «فصول جواهر تحت جوهر، مندرج لیست» منافات دارد؟ در هر صورت چرا؟
- ۴- دلیل دوم را برای اثبات صور نوعی ذکر نمائید.
- ۵- اشکال بر دلیل دوم وارد شده آن اشکال را با پاسخ آن توضیح دهید.
- ۶- تعریف فارابی و ابن سینا بر مقوله کم را بیان کنید.
- ۷- غیر از تعریف بالا، دو تعریف دیگر برای مقوله کم از طرف فلاسفه ذکر شده آندو را بیان و اشکال وارد بر آن دو را نیز توضیح دهید.
- ۸- برای کم، سه خاصیت از طرف فلاسفه گفته شده، آن سه خاصیت را بیان کنید.
- ۹- کم متصل و کم منفصل را معنی و تفاوت بین آندو را نیز ذکر و ضمناً برای هر یک نیز مثالی بیاورید.
- ۱۰- کم متصل قاز و غیر قاز را تعریف کرده، برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۱۱- اقسام متصل قاز را بیان و هر یک را تعریف و ضمناً برای هر یک از آن سه، مثالی ذکر کنید.

الدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالْعِشْرُونَ

(٢٣)

الفصل العاشر

في أحكام مختلفة للكم

قَدْ تَقَدَّمَتِ الْإِشَارَةُ إِلَى أَنَّ مِنْ خَوَاصِّ الْكَمِّ الْمَسَاوَاةَ وَالْمُفَاوَاةَ وَفِيهَا الْإِنْقِسَامُ خَارِجًا كَمَا فِي الْعَدَدِ أَوْ هَاكُنَا فِي غَيْرِهِ وَمِنْهَا وَجُودُ عَادَةٍ مِنْهُ بَعْدَهُ. وَهَنَّاكَ أَحْكَامُ أُخَرُ أَوْرَدُوهَا:

أَحَدُهَا أَنَّ الْكَمَّ الْمُتَفَصِّلَ وَهُوَ الْعَدَدُ يُوجَدُ فِي الْمَادَّيَاتِ وَالْمَجْرُودَاتِ جَمِيعًا. وَأَمَّا الْمُتَصِّلُ غَيْرُ الْقَارِ مِنْهُ وَهُوَ الزَّمَانُ فَلَا يُوجَدُ إِلَّا فِي الْمَادَّيَاتِ. وَأَمَّا الْمُتَصِّلُ الْقَارِ وَهُوَ الْجِسْمُ التَّعْلِيلِيُّ وَالسَّطْحُ وَالْحُطَّةُ فَلَا يُوجَدُ فِي الْمَجْرُودَاتِ إِلَّا عِنْدَ مَنْ يُثَبِّتُ عَالَمًا مَقْدَارِيًّا مَجْرُودًا لَهُ أَنَا الْمَادَّةُ دُونَ نَفْسِ الْمَادَّةِ.

الثَّانِي أَنَّ الْعَدَدَ لَا نِضَادَ فِيهِ، لِأَنَّ مِنْ شُرُوطِ التَّنَادُ غَايَةُ الْخِلَافِ بَيْنَ الْمُتَضَادِّينَ، وَ لَيْسَتْ بَيْنَ عَدَدَيْنِ غَايَةُ الْخِلَافِ، إِذْ كُلُّ مَرْتَبَتَيْنِ مَفْرُوضَتَيْنِ مِنَ الْعَدَدِ فَإِنَّ الْأَكْثَرَ مِنْهَا يَزِيدُ بَعْدًا مِنَ الْأَقَلِّ بِإِضَافَةٍ وَاحِدَةٍ عَلَيْهِ.

وَأَمَّا الْإِحْتِجَاجُ عَلَيْهِ بِأَنَّ كُلَّ مَرْتَبَةٍ مِنَ الْعَدَدِ مُتَقَوِّمٌ بِمَا هُوَ دُونُهُ وَالضَّدَّ لَا يَسْتَقِيمُ بِالضَّدِّ فِيهِ أَنَّ الْمَرْتَبَةَ مِنَ الْعَدَدِ لَوْ تَرَكِبَتْ بِمَا دُونُهَا مِنَ الْمَرَاتِبِ كَانَتْ الْمَرَاتِبُ الَّتِي تَحْتَهَا فِي جَوَازِ تَقْوِيمِهَا عَلَى السَّوَاءِ كَالْعَشْرَةِ مَثَلًا، يَجُوزُ فَرَضُ تَرَكُّبِهَا مِنْ تِسْعَةٍ وَوَاحِدَةٍ وَثَمَانِيَةٍ وَ اثْنَيْنِ وَسَبْعَةٍ وَثَلَاثَةٍ وَسِتَّةٍ وَأَرْبَعَةٍ وَخَمْسَةٍ وَخَمْسَةٍ وَتَعَيَّنَ بَعْضُهَا لِلْجَزَائِثِ تَرْجُحُ بِلَا

مَرَجَحَ وَهُوَ مَحَالٌ. وَقَوْلُ الرِّبَاضِيِّينَ: إِنَّ الْعَشْرَةَ بِمَجْمُوعِ الثَّمَانِيَةِ وَالْإِثْنَيْنِ، مَعْنَاهُ مَسَاوَاةُ
مَرْتَبَةِ مِنَ الْعَدَدِ لِثَمَانِيَّتَيْنِ، لِأَكُونَ الْمَرْتَبَةُ هِيَ نَوْعٌ وَاحِدٌ عَيْنِ الْمَرْتَبَتَيْنِ وَهِيَ نَوْعَانِ اثْنَانِ.
وَنَظِيرُ الْكَلَامِ يَجْرِي فِي الْكَمِّ الْمُتَّصِلِ مُطْلَقاً. وَكَذَا لَا يُضَادُّ الْجِسْمُ التَّعْلِيمِي سَطْحاً
وَلَا خَطّاً وَلَا سَطْحٌ خَطّاً. إِذَا لَا مَوْضُوعٌ وَاحِداً هُنَاكَ يَتَعَاقَبَانِ عَلَيْهِ وَلَا يَتَصَوَّرُ هُنَاكَ غَايَةُ
الْخِلَافِ.

الثَّالِثُ أَنَّ الْكَمَّ لَا يُوْجَدُ فِيهِ التَّشْكِيكُ بِالشَّدَةِ وَالضَّعْفِ وَهُوَ ضَرُورِيٌّ أَوْ قَرِيبٌ
مِنْهُ، نَعَمْ يُوْجَدُ فِيهِ التَّشْكِيكُ بِالزِّيَادَةِ وَالنَّقْصِ كَأَن يَكُونَ خَطٌّ أَزِيدَ مِنْ خَطٍّ فِي الطُّوْلِ، إِذَا
قِيَاسَ إِلَيْهِ وَجُوداً، لَا فِي أَنَّ لَهُ مَاهِيَةَ الْخَطِّ، وَكَذَا السَّطْحُ يَزِيدُ وَيُنْقُصُ مِنْ سَطْحٍ آخَرَ مِنْ
نَوْعِهِ، وَكَذَا الْجِسْمُ التَّعْلِيمِي.

الرَّابِعُ، قَالُوا: إِنَّ الْأَبْعَادَ مُتَنَاهِيَةً، وَاسْتَدَلُّوا عَلَيْهِ بِوُجُوهٍ مِنْ أَوْضَحِهَا أَنَّا نَفْرَضُ
خَطّاً غَيْرَ مُتَنَاهٍ وَكُرَّةً خَرَجَ مِنْ مَرْكَزِهَا خَطٌّ مُوَازٍ لِذَلِكَ الْخَطِّ غَيْرِ الْمُتَنَاهِي، فَإِذَا تَحَرَّكَتِ
الْكُرَّةُ تَلَاقَى الْخَطَّانِ بِمُضَادَّةٍ إِقْلِيدِسَ، فَصَارَ الْخَطُّ الْخَارِجُ مِنَ الْمَرْكَزِ مُسَامِئاً لِلْخَطِّ
غَيْرِ الْمُتَنَاهِي الْمَعْرُوضِ بَعْدَ مَا كَانَ مُوَازِياً لَهُ. فَفِي الْخَطِّ غَيْرِ الْمُتَنَاهِي نَقْطَةٌ بِالضَّرُورَةِ هِيَ
أَوَّلُ نَقْطَةِ الْمُسَامَاةِ، لَكِنْ ذَلِكَ مَحَالٌ، إِذَا لَا يُمْكِنُ أَنْ يَفْرَضَ عَلَى الْخَطِّ نَقْطَةٌ مُسَامِيَةً إِلَّا وَ
قَوْفَهَا نَقْطَةٌ يُسَامِيَتُهَا الْخَطُّ قَبْلَهَا.

وَقَدْ أَقِيمَ عَلَى اسْتِحَالَةِ وَجُودِ بَعْدِ غَيْرِ مُتَنَاهٍ بِرَاهِنٍ آخَرَ كِبَرُهَا فِي التَّطْبِيقِ وَالْبَرَاهَانِ
السِّلْمِيِّ وَغَيْرِ ذَلِكَ.

الْخَامِسُ أَنَّ الْخَلَاءَ لَا زِمَةَ قِيَامَ الْبَعْدِ بِنَفْسِهِ مِنْ دُونِ مَعْرُوضٍ يَقُومُ بِهِ مَحَالٌ،
وَسَيَأْتِي الْكَلَامُ فِيهِ فِي بَحْثِ الْآيِنِ.

السادسُ أَنَّ الْعَدَدَ لَيْسَ بِمُتَنَاهٍ، وَمَعْنَاهُ أَنَّهُ لَا تُوْجَدُ مَرْتَبَةٌ مِنَ الْعَدَدِ إِلَّا وَيُمْكِنُ فَرَضُ
مَا يَزِيدُ عَلَيْهَا وَكَذَا فَرَضُ مَا يَزِيدُ عَلَى الزَّائِدِ وَلَا تَقِفُ السَّلْسَلَةُ حَتَّى تَنْتَظِعَ بِانْتِظَاعِ
الْإِعْتِبَارِ، وَيُسَمَّى غَيْرِ الْمُتَنَاهِي اللَّائِقِي وَلَا يُوْجَدُ مِنَ السَّلْسَلَةِ دَائِماً بِالْفِعْلِ إِلَّا مَقْدَارُ مُتَنَاهٍ
وَمَا يَزِيدُ عَلَيْهِ فَهُوَ فِي الْقُوَّةِ. وَأَمَّا ذِهَابُ السَّلْسَلَةِ بِالْفِعْلِ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ عَلَى نَحْوِ الْعُدُولِ
دُونَ السَّلْبِ التَّحْصِيلِيِّ فَغَيْرُ مَعْقُولٍ، فَلَا كُلُّ وَلَا مَجْمُوعٌ لَغَيْرِ الْمُتَنَاهِي. هَذَا الْمَعْنَى وَلَا تَحَقُّقُ
فِيهِ لَفْظٌ مِنَ التَّسْبِيهِ الْكُسْرِيَّةِ كَالنَّصْفِ وَالثُلُثِ وَالرَّبْعِ وَالْإِعَادَةِ مُتَنَاهِيّاً.

الفصل الحادى عشر

فى الكيف والقسامه الأولى

عَرَفُوهُ بِأَنَّهُ عَرَضٌ لَا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ وَلَا النَّسْبَةَ لِذَاتِهِ. فَيُخْرَجُ «الْعَرَضُ» الْوَاجِبُ لِذَاتِهِ وَالْجَوَاهِرُ، وَ يَقْدَرُ «عَدَمُ قَبُولِ الْقِسْمَةِ» الْكَمُّ، وَ يَقْدَرُ عَدَمُ قَبُولِ النَّسْبَةِ، الْمَقُولَاتِ السَّيِّعَةُ النَّسْبِيَّةُ، وَ يَدْخُلُ يَقْدَرُ «لِذَاتِهِ» مَا يَعْرِضُهُ قِسْمَةً أَوْ نَسْبَةً بِالْعَرَضِ. قَالَ صَدْرُ الْمُتَالِهِينَ: «الْمَقُولَاتُ لَمَّا كَانَتْ أَجْنَاسًا عَالِيَةً لَيْسَ فَوْقَهَا جِنْسٌ لَمْ يَكُنْ أَنْ يُورَدَ لَهَا حَدٌّ، وَ لِذَلِكَ كَانَ مَا يُورَدُ لَهَا مِنَ التَّعْرِيفَاتِ رُسُومًا نَاقِصَةً يَكْتَفَى فِيهَا بِذِكْرِ الْخَوَاصِ لِإِنْهَاءِ التَّغْيِيرِ، وَلَمْ يَظْفَرْ فِي الْكَيْفِ بِمُحَاطَةٍ لِأَرْبَعَةٍ شَامِلَةٍ إِلَّا الْمُرَكَّبُ مِنَ الْعَرَضِيَّةِ وَ الْمُغَايِرَةِ لِلْكَمِّ وَالْأَعْرَاضِ النَّسْبِيَّةِ»

فَعُرِفَ بِمَا مَحْصَلُهُ: أَنَّهُ عَرَضٌ يَغَايِرُ الْكَمَّ وَالْأَعْرَاضَ النَّسْبِيَّةَ. لَكِنَّ هَذَا التَّعْرِيفَ تَعْرِيفٌ لِلشَّيْءِ بِمَا يَسَاوِيهِ فِي الْمَعْرِفَةِ وَالْجَهَالَةِ لِأَنَّ الْأَجْنَاسَ الْعَالِيَةَ لَيْسَ بَعْضُهَا أَجْلً مِنْ الْبَعْضِ، وَ لَوْ جَازَ ذَلِكَ لَجَازَ مِثْلُهُ فِي سَائِرِ الْمَقُولَاتِ، بَلْ ذَلِكَ أَوَّلَى، لِأَنَّ الْأُمُورَ النَّسْبِيَّةَ لَا تَعْرِفُ إِلَّا بَعْدَ مَعْرِضَاتِهَا الَّتِي هِيَ الْكَيْفِيَّاتُ. فَعَدَلُوا عَنْ ذِكْرِ كُلِّ مِنْ الْكَمِّ وَالْأَعْرَاضِ النَّسْبِيَّةِ إِلَى ذِكْرِ الْخَاصَةِ الَّتِي هِيَ أَجْلَى «إِنْتَهَى مُلَخَّصًا. (الأسفار، ج ٤، ص ٥٨).

وَ يَنْقَسِمُ الْكَيْفُ انْقِسَامًا أَوَّلِيًّا إِلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ كَلِيَّةٍ: هِيَ الْكَيْفِيَّاتُ الْمُحْسُوسَةُ، وَ التَّنْفِيسِيَّةُ، وَ الْمُخْتَصَّةُ بِالْكَفَيَّاتِ، وَ الْإِسْتِعْدَادِيَّةُ. وَ تَعْوِيلُهُمْ فِي حَصْرِهَا فِي الْأَرْبَعَةِ عَلَى الْإِسْتِقْرَاءِ.

الفصل الثانی عشر

فی الکیفیات المحسوسة

وَمِنْ خَاصَّتِهَا أَنْ فَعَلَهَا بِطَرِيقِ التَّشْبِيهِ، أَيْ جَعَلَ الْغَيْرَ شَيْبًا نَفْسِهَا، كَمَا تَجْعَلُ الْحَرَارَةَ بِمَجَارِهَا حَارًّا، وَكَمَا يُلْقَى السَّوَادُ مَثَلًا شَيْبَةً أَيْ مِثَالَهُ عَلَى الْعَيْنِ. وَالْكَيْفِيَّاتُ الْمُحْسُوسَةُ تَنْقَسِمُ إِلَى الْمُبْصِرَاتِ، وَالْمَسْمُوعَاتِ، وَالْمَذُوقَاتِ، وَالْمَشُومَاتِ، وَالْمَلْمُوسَاتِ. وَالْمُبْصِرَاتُ: مِنْهَا الْأَلْوَانُ، فَالْمَشْهُورُ أَنَّهَا كَيْفِيَّاتٌ عَيْنِيَّةٌ مَوْجُودَةٌ فِي خَارِجِ الْحِسِّ، وَأَنَّ الْبَسِيطَ مِنْهَا الْبَيَاضُ وَالسَّوَادُ، وَبَاقِي الْأَلْوَانِ حَاصِلَةٌ مِنْ تَرْكِبِهَا أَقْسَامًا مِنَ التَّرْكِيبِ. وَقِيلَ: الْأَلْوَانُ الْبَسِيطَةُ الَّتِي هِيَ الْأَصْوَلُ خَمْسَةٌ: السَّوَادُ، وَالْبَيَاضُ، وَالْحُمْرَةُ، وَالْأَصْفَرَةُ، وَالْخَضْرَاءُ. وَبَاقِي الْأَلْوَانِ مَرْكَبٌ مِنْهَا.

وَقِيلَ: اللَّوْنُ كَيْفِيَّةٌ خَيَالِيَّةٌ لَا وُجُودَ لَهَا رِوَاةُ الْحِسِّ، كَالهَالَةِ وَقَوْسُ قَرَحٍ وَغَيْرِهَا، وَ هِيَ حَاصِلَةٌ مِنْ أَنْوَاعِ اخْتِلَاطِ الْهَوَاءِ بِالْأَجْسَامِ الْمُشِعَّةِ أَوْ انْتِعَاسِ مِنْهَا. وَمِنَ الْمُبْصِرَاتِ النَّوْرُ، وَهُوَ غَنَى عَنِ التَّعْرِيفِ، وَرَبَّمَا يَعْرِفُ بِأَنَّهُ الظَّاهِرُ بِذَاتِهِ الْمَظْهَرُ لِغَيْرِهِ، وَ يَتَّبَعِي أَنْ يُرَادَ بِهِ إِظْهَارُهُ الْأَجْسَامَ لِلْبَصَرِ، وَلَوْ أُطْلِقَ الْإِظْهَارُ كَانَ ذَلِكَ خَاصَّةً لِلْوُجُودِ.

وَكَيْفَ كَانَ، فَالْمَعْرُوفُ مِنْ مَذْهَبِهِمْ أَنَّهُ كَيْفِيَّةٌ مُبْصِرَةٌ تَوْجَدُ فِي الْأَجْسَامِ النَّبَرَةِ بِذَاتِهَا أَوْ فِي الْجِسْمِ الَّذِي يُقَابَلُ نَبْرًا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْتَقِلَ مِنَ النَّبْرِ إِلَى الْمُسْتَنِيرِ، وَيُقَابَلُهُ الظُّلْمَةُ مُقَابَلَةً الْعَدَمِ لِلْمَلَكَةِ. وَقِيلَ: إِنَّ النَّوْرَ جَوْهَرٌ جِسْمَانِيٌّ. وَقِيلَ: إِنَّهُ ظُهُورُ اللَّوْنِ.

وَالْمَسْمُوعَاتُ هِيَ الْأَصْوَاتُ، وَالصَّوْتُ كَيْفِيَّةٌ حَاصِلَةٌ مِنْ قَرَعٍ عَنِيفٍ أَوْ قَلْعٍ عَنِيفٍ

مُسْتَتَبِعٌ لِقَوِّجِ الْهَوَاءِ الْحَامِلِ لِلْأَصْوَاتِ، فَإِذَا بَلَغَ الْقَوِّجُ الْهَوَاءَ الْجَائِرَ لِصَبَاحِ الْإِذْنِ أَحَسَّ الصَّوْتِ. وَلَيْسَ الصَّوْتُ هُوَ الْقَوِّجُ وَلَا نَفْسُ الْقَلْعِ وَالْقَرَعِ، وَلَيْسَ الصَّوْتُ الْمَحْسُوسُ خِيَالاً فِي الْحِسِّ مَعْدُوماً فِي خَارِجِ الْحِسِّ.

وَالْمَذَوِّقَاتُ هِيَ الطُّعُومُ الْمَذْكُورَةُ بِالذَّائِقَةِ، وَقَدْ عَدَّوْا بِسَائِطِهَا تِسْعَةً، وَهِيَ الْخِرَافَةُ، وَالْمَلَاخَةُ، وَالْمِرَارَةُ، وَالذُّسُومَةُ، وَالْحَلَاوَةُ، وَالنَّفْعَةُ، وَالْعُقُوصَةُ، وَالْقَبْضُ، وَالْحُمُوصَةُ، وَمَا عَدَا هَذِهِ الطُّعُومُ طُعُومٌ مَرْكَبَةٌ مِنْهَا.

وَالْمَشْمُومَاتُ أَنْوَاعُ الزَّوَانِجِ الْمَحْسُوسَةِ بِالشَّمَاتَةِ وَلَيْسَ لِأَنْوَاعِ الزَّوَانِجِ الَّتِي تُذَرِّكُهَا أَسْمَاءٌ عِنْدَنَا نَعْرِفُهَا بِهَا إِلَّا مِنْ جِهَةٍ إِضَافَتِيَا لَهَا إِلَى مَوْضُوعَاتِهَا. كَمَا نَقُولُ: رَائِحَةُ الْمُسْكِ وَرَائِحَةُ الْوَرْدِ، أَوْ مِنْ جِهَةٍ مُوَافِقَتِهَا لِلطَّبِيعِ وَمُخَالَفَتِهَا لَهُ، كَمَا نَقُولُ: رَائِحَةُ طَيِّبَةٍ وَرَائِحَةُ مُنْتَنِةٍ، أَوْ مِنْ جِهَةٍ نَسْبَتِهَا إِلَى الطَّعْمِ كَمَا نَقُولُ: رَائِحَةُ حُلْوَةٍ وَرَائِحَةُ حَامِضَةٍ. وَهَذَا كُلُّهُ دَلِيلُ ضَعْفِ الْإِنْسَانِ فِي شَأْنِهِ، كَمَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ.

وَالْمَلْمُوسَاتُ أَنْوَاعُ الْكَيْفِيَّاتِ الْمَحْسُوسَةِ بِحِسِّ اللَّيْسِ، وَقَدْ عَدَّوْا بِسَائِطِهَا إِثْنَيْ عَشَرَ نَوْعاً هِيَ الْخِرَافَةُ، وَالْبَرُودَةُ، وَالزُّطُوبَةُ، وَالْيَبُوسَةُ، وَاللَّطَافَةُ، وَالْكثَافَةُ، وَالزُّوْجَةُ، وَالْمُشَاشَةُ، وَالْجَفَافُ، وَالْبِلَّةُ، وَالْبَقَلُ، وَالْخِفَّةُ، وَقَدْ أَحَقَّ بِهَا بَعْضُهُمُ الْحُسُونَةَ، وَالصَّلَابَةَ، وَالدِّينَ، وَالْمَعْرُوفَ أَنَّهَا مَرْكَبَةٌ؟

درس بیست و سوم

(۲۳)

فصل دهم

در احکام مختلف کم

سابقاً گذشت که از خواص کم:

۱- مساوی بودن اجزاء نسبت به یکدیگر و تفاوت آنها.

۲- قبول قسمت و آن یا خارجی است چنانکه در عدد است و یا وهمی چنانکه در غیر عدد (از اقسام کم) است.

۳- وجود عاذی از کم که بوسیله آن، کم (مقدار) قابل شمارش (و تجزیه) است.

در اینجا احکام دیگری است که فلاسفه آنها را ذکر کرده‌اند:

حکم اول: کم منفصل یعنی عدد، در موجودات مادی و مجرد هر دو، موجود می‌شود و اما کم متصل غیر قاز یعنی زمان، جز، در موجودات مادی، موجود نمی‌شود و اما متصل قاز یعنی جسم تعلیمی و سطح و خط در موجودات مجرد، موجود نمی‌شود مگر نزد کسی که معتقد است به عالم مجزئی که دارای مقدار است یعنی عالمی که آثار ماده (از قبیل شکل و وزن و حجم و ...) را دارد بدون اینکه خود ماده، در آنجا، باشد^(۱).

۱- مثل عالم برزخ که با جسد مثالی، مجرد و دارای مقدار موجود است ولی از خود ماده خبری نیست چنانکه از

حکیم دوم: در عدد، تضادی نیست^(۱) زیرا یکی از شروط تضاد (و قیود آن) این است که تخالف و تفاوت بین دو امر متضاد به غایت خود برسد و بدیهی است که بین دو عدد، نهایت اختلاف نیست زیرا اگر دو مرتبه از عدد را فرض کنیم با اضافه کردن عدد یک، بر عدد بزرگتر، تفاوت و فاصله بین آن دو، زیادتیر می شود و (ولی هنوز بعد و تفاوت به غایت بین آن دو، حاصل نشده است).

بر این مطلب که در عدد، تضادی نیست، استدلالی به این نحو شده است که خالی از ضعف نیست.

خلاصه استدلال، این است که هر مرتبه از عدد، بعدد پائین تر از خود، مقوم بوده، وابسته به آن می باشد و بدون آن عدد بالاتر، تقویمی و تحقیقی ندارد (صغری) و بدیهی است که اصولاً در دو امر متضاد، یکی مقوم به دیگری نیست (کبری) (نتیجه این دو مقدمه صغری و کبری این است که در عدد اصولاً، تضادی نیست).

ضعف این استدلال این است که مرتبه ای از عدد، اگر مرکب از مراتب پائین تر از خود باشد لازم می آید که مراتبی که پائین تر از آن مرتبه هستند در مقوم بودن برای مرتبه فوق مساوی باشند مثل عدد ۱۰ جایز است فرض بشود که مرکب از «۹ و ۱» و یا «۸ و ۲» و «۶ و ۴» و «۵ و ۵» باشد.

حال اگر برخی از این مراتب را برای جزئیت و مقوم بودن برای عدد ۱۰، انتخاب کنیم نه بعض دیگر را، این، ترجیح بدون مرجح بوده، محال می باشد.

و اما نظر ریاضی دانها که عدد ۱۰ (مثلاً) مجموع «۸ و ۲» است معنایش این است که یک مرتبه از عدد، با (مجموع) دو مرتبه از عدد مساوی است نه اینکه یک مرتبه از عدد که یک نوع محسوب می شود، عین دو مرتبه است که دو نوع، محسوب می شوند.

تفسیر لمیزان و سایر نوشته جات اعتقادی ایشان استفاده می شود. (شارح)

۱- مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۱۸۸ - ص ۱۹۰ - المطارحات ص ۲۴۰ - اسفار ج ۴ ص ۱۸ و ص ۳۰ التحصیل ص ۳۶۱ - تا ص ۳۶۴ (شارح)

و نظیر این کلام در همه موارد کم متصل (مثل جسم تعلیمی یعنی حجم اشیاء و سطح و خط) نیز جاری می‌شود. (پس بین هیچ حجمی با حجم دیگر و سطحی با سطح دیگر و خطی با خط دیگر، سبب تضادی وجود ندارد).

و همچنین سطح با خط (و خط با حجم و حجم با سطح با یکدیگر) تضادی ندارند. زیرا (یکی از شرایط تضاد بین دو شیء این است که متضادین موضوع مشترکی داشته باشند و هر دو بطور تعاقب بر آن وارد شوند ولی) در این موارد، موضوع واحدی، وجود ندارد که این دو (یعنی سطح و خط مثلاً) بر آن، تعاقب (و تولد) داشته باشند (زیرا موضوع سطح، حجم و موضوع خط، سطح می‌باشد و چنانکه ملاحظه می‌کنید آن دو غیر هم می‌باشند).
و (علاوه بر این) در اینجا، نهایت اختلاف (که یکی در شرایط مُحَقِّقِ تضاد بین دو شیء می‌باشد، اصلاً) تصور نمی‌شود.

حکم سوم: در کم، تشکیک به شدت و ضعف، موجود نمی‌شود و این مطلب، بدیهی است و یا نزدیک به بدیهی است. (مثلاً بدیهی است که گفته نمی‌شود که این حجم از آن حجم و یا این سطح از آن سطح و یا این خط از آن خط شدیدتر و یا ضعیف‌تر است پس شدت و ضعف که از آثار شیء دارای حجم و جرم موجود در خارج است در کم جریان ندارد.

آری تشکیک به نحو زیادت و نقص در مقوله کم موجود است مثل اینکه خطی از لحاظ طول، زیادت از خط دیگر، باشد این تشکیک به نحو زیادت و نقص هنگامی است که آن دو از حیث وجود، بهم قیاس شود و این تشکیک از این جهت نیست که برای آن ماهیت خط است، (زیرا از دیدگاه فلاسفه اصولاً مورد تشکیک تنها وجود است و در ماهیت، تشکیک، موردی ندارد وگرنه انقلاب محال لازم می‌آید که در جای خود بیان شده است، پس مفهوم و معنای خط با خط دیگر و حجم با حجم دیگر و سطح با سطح دیگر اصلاً فرقی ندارد بلکه وجود این خط از خط دیگر ممکن است کوچکتر یا بزرگتر باشد) و نیز سطح، ممکن است زیادت یا کمتر از سطح دیگر از همان نوع باشد و همچنین جسم تعلیمی (نسبت به جسم تعلیمی دیگر ممکن است بیشتر یا کمتر باشد).

حکم چهارم: فلاسفه گفته‌اند^(۱) که: ابعاد (جسم) متناهی است و به وجوهی به آن استدلال کرده‌اند که واضح‌ترین آنها، این است که، یک خط غیرمتناهی و یک کره را فرض می‌کنیم که از مرکز این کره، خطی موازی با خط غیرمتناهی، خارج شده است.

حال اگر این کره، به حرکت درآید این دو خط مطابق «قانون اقلیدس» (که دو خط متوازی، جسم دیگر را قطع نمی‌کنند گرچه تا بی‌نهایت ادامه داشته باشند و هنگامی از وضعیتی متوازی بودن خارج شوند ناگزیر همدیگر را قطع می‌کنند) با هم تلاقی می‌کنند، پس خط خارج از مرکز، مایل به سمت خط غیر متناهی مفروض، واقع می‌شود درحالی‌که این دو خط (بنابر مفروض) با هم موازی بودند پس در روی خط غیر متناهی مفروض، نقطه‌ای است که ناچار، اولین نقطه از نقطه‌های هم سمت می‌باشد (یعنی خط خارج شده از مرکز کره و امتداد آن برای اولین بار، آن خط غیرمتناهی را در آن نقطه قطع می‌نماید) و لکن بودن این نقطه، اولین نقطه هم سمت با خط غیرمتناهی محال است زیرا، ممکن نیست که بر روی خط، نقطه هم سمتی (در روی خط غیرمتناهی) فرض شود مگر اینکه فوق آن نقطه، نقطه‌ای باشد که قبل از آن، خط با آن، هم سمت قرار گیرد^(۲) پس نمی‌شود ادعا کرد که این نقطه، اولین نقطه هم سمت با خط غیرمتناهی است. (در نتیجه ابعاد غیرمتناهی محال است).

بر محال بودن وجود غیرمتناهی (علاوه بر قانون «مُسَامَتْه» که ذکر شد) برهان‌های دیگری نیز اقامه شده است مثل برهان «تَطْبِیْقِ»^(۳) و برهان «سُلُوبِ»^(۴) و غیر اینها.

۱ - اسفار ج ۴ ص ۲۱-۲۲ - شرح منقوله ص ۲۲۵ - طبعیات شفا، فن اول مقاله سوم فصل هفتم و هشتم - اللّٰهجة ص ۱۲۳ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۱۹۲-۲۰۳ - التّحصیل ص ۳۸۵-۳۸۷. (شارح)

۲ - اسفار ج ۴ ص ۲۲.

۳ - توضیح برهان تطبیق در اثبات تناهی ابعاد و نیز در ابطال تسلسل این است که دو رشته معتد متوازی، فرض و قسمتی از یکی از آن دو رشته مفروض، قطع و جدا می‌شود و بعد، رشته مقطوع و ناقص بر جا، منطبق برشئه غیر مقطوع می‌شود (از طرفی که از رشته دیگر قسمتی قطع شده است) در این صورت مسلم است که رشته‌ای که قسمتی از آن قطع شده به همان اندازه که قطع شده است در طرف دیگر کوتاه‌تر از رشته دیگر است و آن دیگر به همان اندازه بزرگتر است و نمی‌توان گفت که با این فرض هم، هر دو متساویند زیرا تساوی کامل

حکم پنجم: خلاء (یعنی فضای خالی از هر جوهری) محال است و «لازمه» آن این است که بُند به خودش قائم بوده، بدون اینکه معروضی (و موضوعی) داشته باشد که بُند به آن (موضوع) قائم باشد و این محال است (زیرا بُند از قبیل کم است و کم، غرض بوده، نیاز به موضوعی دارد که بر آن عارض شود و قائم به آن باشد) و تفصیل آن در بحث «اَیْن» خواهد آمد.

حکم ششم: عدد، متناهی نیست و معنای آن، این است که مرتبه‌ای از عدد، موجود نمی‌شود مگر اینکه امکان دارد زیاده‌تر از آن مرتبه، فرض شود و همچنین، ممکن است بیشتر از این مرتبه نیز، فرض شود و این سلسله، متوقف نمی‌شود جز اینکه اعتبار آنرا، متوقف کنیم و این را، «غیر متناهی لایقفی» می‌نامند و از این سلسله، بالفعل، جز مقدار متناهی، موجود نمی‌شود و آنچه زائد بر آن فرض شود همه، بالقوه است.

و اما حرکت سلسله بالفعل تا به بی‌نهایت^(۵) به نحو «عدول» (مثل اینکه بگوئیم: «عدد، غیرمتناهی است» در اینجا غیر یعنی نفی جزء محمول باشد و آنرا یک امر مثبتی فرض کرده، بر عدد، حمل کنیم) نه «سلب تحصیلی» (به این نحو که بگوئیم: عدد، متناهی نیست و عدم متناهی به این معنی از یکی از احکام عدد باشد یعنی عدد تا بی‌نهایت به معنای «غیر متناهی لایقفی» می‌تواند ادامه داشته باشد و این حکم سلبی در اینجا صحیح است اما

با ناقص، عقلاً محال است و به حکم آنکه زائد بر متناهی به اندازه متناهی، خود، متناهی است در نتیجه، لازم می‌آید که رشته کامل و ناقص هر دو متناهی باشند (اسفار ج ۲ ص ۱۴۵) مراجعه کنید - (شارح)

۴- «برهان سُلَمی» را برای اثبات تناهی ابعاد اقامه کرده‌اند و بیان آن اینکه زاویه متفرج‌های فرض می‌شود که دو ضلع آن بطور بی‌نهایت امتداد یابد به همان اندازه که دو ضلع آن امتداد یابد به همان اندازه هم به فواصل میان دو ضلع افزوده شود و در نتیجه هرگاه امتداد دو ضلع بی‌نهایت باشد آخرین فاصله آن دو از یکدیگر نیز بی‌نهایت خواهد بود در صورتیکه محصور بین دو حاضر است که عبارت از دو ضلع باشد و محصور بودن با غیرمتناهی بودن منافات دارد یعنی محال است که امری که محصور بین حاضرین می‌باشد نیز غیرمتناهی باشد زیرا معنی غیرمتناهی بودن این است که حد و حصری نداشته باشد (اسفار ج ۲ ص ۱۴۵)

حرکت سلسله بالفعل تا به بی نهایت بنحو عدولی) هرگز معقول نیست. زیرا غیرمتناهی به این معنی نه کل دارد و نه مجموع (برای اینکه کل و مجموع، مستلزم محدود بودن و در نتیجه، مستلزم داشتن مبداء و منتهای می باشد. پس غیرمتناهی، غیر محدود بوده، نه مبداء دارد و نه منتهای پس حمل کردن چیزی را که نه مبداء دارد و نه منتهای به نحو عدول صحیح نیست) و نیز (در این سلسله) برای نسبت های کسری، مثل نصف (یک دوم) ثلث (یک سوم) و ربع (یک چهارم) تحقیق نیست وگرنه غیرمتناهی به منتهای برمی گردد زیرا نصف شیء یا ثلث شیء و یا ربع آن و نحو اینها از نسبت های کسری، اقتضا می کند آن شیء از قبیل عدد یا غیر عدد محدود بوده، غیرمتناهی نباشد. پس عددی که بناء بر فرض نامحدود است اگر نصف یا ثلث یا ربع و غیر آنها از نسبت های کسری را داشته باشد طبعاً محدود خواهد بود.

فصل یازدهم

در کیف و اقسام اولیه آن

«کیف» را فلاسفه اینگونه تعریف کرده‌اند: «عَرَضی است که به ملاحظه فائش نه قبول قسمت می‌کند و نه قبول نسبت (عَرَضٌ لَا یُقْبَلُ التَّسَمُّ وَلَا التَّنْبِیْةَ لِذَایِهِ).

پس با اخذ کلمه «عَرَضی» (در تعریف کیف)، واجب‌الوجود لذاته و جوهر و با قید «عدم قبول قسمت» (در تعریف) کم و با قید «عدم قبول نسبت»، مقولات هفت‌گانه (مثل مقوله کم، وضع، این، جده، اضافه، فعل و انفعال) از تعریف کیف، خارج می‌شود و با قید «لذاته» کیفی را که قسمت یا نسبت را بالعرض یعنی به تبعیت محل کیف می‌پذیرد داخل در تعریف کیف می‌کند.

صدرالمتألهین (ره) می‌گوید^(۱): «چون مقولات، اجناس عالیه بوده، بالاتر از آنها دیگر جنسی نیست لذا ممکن نیست برای آنها حدی باشد و از این دو تعریفی که برای کیف (در کتب فلسفه و منطق) وارد شده، همه از قبیل «رسم ناقص» هستند (یعنی) که به منظور تمیّز آن از غیر، اکتفاء بذکر خواص آن می‌شود.

و در مورد (تعریف) کیف، به یک ویژگی و خاصه لازمی برخورد نشده که شامل همه افراد آن باشد جز این که: «کیف، معنایی مرکب از عرضیت و مغایر با کم و اعراض نسبی می‌باشد» پس این‌گونه، تعریف شده است که: «کیف، عَرَضی است مغایر با کم و اعراض

۱- اسفار ج ۴ ص ۵۸ - حاشیه شفا ص ۱۳۱ - التحصیل ص ۳۹۳ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۲۵۷ (شارح)

نسيته.

ولكن اين تعريف، تعريف شيء است به چيزيکه آن در مقدار معرفت و جهالت با مفهوم کيف مساوی است (يعنی در تعريف کيف از عرضيت و کم و اعراض نسبی نام برده شده است که خود آنها نیز مثل کيف از جمله مقولات می باشند و اين نوع تعريف صحيح نیست) زیرا در میان اجناس عالی، بعضی از بعضی دیگر، شناخته تر و معنای واضح و روشن تری ندارند (و در تعريف شيء لازم است که معنا و مفهوم معرف (بکسر راه) از معنا و مفهوم معرف (به فتح راه) اجلی و روشن تر باشد).

حال اگر تعريف به مساوی در مورد کيف جايز باشد لازم می آيد که در ساير مقولات نیز جايز باشد بلکه ساير مقولات از کيف، از اين جهت سزاوارترند زیرا امور نسبی، تنها بعد از شناخت معروض های خود که از قبيل کيفيات هستند تعريف و شناخته می شوند و از اين رو فلاسفه بجای ذکر هر یک از کم و اعراض نسبی در تعريف کيف، خاصه آن مقولات را که واضح تر از خود مقولات می باشد ذکر کردند. اين، فشرده کلام صدرالمآلهين در اين مورد بود.

کيف به چهار قسم کلی تقسيم می شود و اين تقسيم، از تقسيم های اولی و ابتدائی برای کيف است:

۱- کيفيات محسوس.

۲- کيفيات نفسانی.

۳- کيفيات مختص به کميات.

۴- کيفيات استعدادی.

دليل و مدرک فلاسفه در انحصار اقسام کيف در چهار قسم بالا، استقراء می باشد.

فصل دوازدهم

در کیفیات محسوس^(۱)

از مشخصات و خواص این نوع از کیفیات این است که فعل موجود در آن بطریق شبیهسازی انجام می‌گیرد یعنی غیر را، شبیه خودش قرار می‌دهد همانگونه که حرارت، مجاور خود را نیز، گرم می‌سازد و همانگونه که سواد و سیاهی، شبحی مثل خود را بر روی چشم (بیننده) می‌اندازد.

کیفیات محسوس به پنج قسم، منقسم می‌شوند:

مبصرات (دیدنیها) و مسموعات (شنیدنیها) و (مدوقات) (چشیدنیها) و مسمومات (بوئیدنیها) و ملموسات (اشیاء قابل لمس).

مبصرات:

از جمله مبصرات، رنگها است و مشهور میان فلاسفه این است که آنها، کیفیات عینی بوده، در خارج از (محدوده) حس، تحقق دارند و بسیط آنها، سفیدی و سیاهی و باقی رنگها از ترکیب آن دو به نحو خاصی (با نسبتهای گوناگون) پیدا می‌شوند.

۱- اسفار ج ۴ ص ۶۴ و ص ۱۰۴ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۲۶۵ و ص ۳۱۵ - التحصیل ص ۳۹۳ - الهیات شفا مقاله سوم فصل ۷/ (شارح)

(در پیدایش رنگها و بساطت آنها دو نظریه دیگر نیز وجود دارد):

اول: اینکه رنگهای بسیطی که اصول سایر رنگها، به شمار می‌روند. پنج تا هستند: «سیاهی» و «سفیدی» و «سرخ» و «زردی» و «سبزی» و باقی رنگها، از ترکیب اینها با یکدیگر پدید می‌آیند.

دوم: اینکه رنگ (اصولاً) کیفیت خیالی است که خارج از دائرة حش، برای آنها، وجودی مثل «هاله» (که پیرامون ماه در هوای ابری مشاهده می‌گردد) و «قوس و قزح» و غیر این دو از رنگها و کیفیات خیالی.

این کیفیت خیالی از اختلاط گوناگون هوا با اجسام شفاف یا از انعکاس اجسام شفاف در برابر هوا، پیدا می‌شود.

از جمله مبصرات، نور است و آن بی‌نیاز از تعریف می‌باشد و اینگونه تعریف شده است که: «إِنَّهُ الظَّاهِرُ بِدَاتِهِ الْمَظْهُورُ لغيرِهِ» یعنی «نور چیزی است که خودش به ملاحظه ذاتش ظاهر بوده و غیر خودش از اشیاء را (برای چشم‌های بیننده) ظاهر و روشن می‌سازد». و شایسته است که از آن (یعنی آشکار کردن غیر خودش از اشیاء) اینگونه اراده شود که نور، اجسام را بر چشم (بیننده) ظاهر و روشن می‌سازد ولی اگر کلمه «الْمَظْهُور» در تعریف نور، مطلق باشد (نه آنطور که ما گفتیم که نور اشیاء را برای چشم بیننده ظاهر و آشکار می‌سازد) این تعریف برای نور، خاصه وجود، محسوب می‌شود. (زیرا مطلق نمود و آشکار کردن اشیاء از ویژگیهای وجود است که با تحقق خود، اشیاء را ظاهر و موجود می‌سازد).

بهرحال عقیده معروف فلاسفه در مورد (حقیقت) نور این است که نور، کیفیت قابل رؤیت است که بذاته در اجسام نورانی (مثل آفتاب) و یا در جسمی که مقابل جسم نورانی است پدید می‌آید بدون اینکه از شیء نور دهنده به شیء نور گیرنده منتقل شود.

مقابل نور، ظلمت است و نحوه تقابل بین آندو، از قبیل «مقابله عدم و ملکه» است (یعنی ظلمت، عدم نور است درحالیکه از شأن آن، این بود که نور داشته باشد ولی ندارد).

و دو نظریه دیگر، در مورد نور و ظلمت، وجود دارد: اولی اینکه: نور (از قبیل غرض نیست بلکه) جوهر جسمانی است و دومی: نور ظهور رنگ (در خارج) است.

مسموعات:

«مسموعات»، همان صوت‌ها هستند، صورت، کیفیتی است که از کوبیدن سخت و ندید و یا کندن سخت (و با فشار) پیدا می‌شود و بدنبال آن موج در هوا پدید آمده، صداها را با خود حمل می‌کند و هنگامیکه تموج هوای مجاور، با این صداها به سوراخ گوش رسید، گوش صدا را درک می‌کند.

پس صوت، خود تموج نیست و نیز کندن (قلع) و کوبیدن (قرع) نیست و نیز صوت محسوس، از قبیل حس خیالی نیست که در خارج از حس، معدوم باشد.

مدوقات:

«مدوقات» عبارت‌اند از چشیدنیه‌ها که حس چشائی، آنها را درک می‌کند و بسائط آنرا (دانشمندان علوم طبیعی)، نه تا شمرده‌اند:

تندی در مزه (مثل قلقل - حرافت) شوری (ملاحه)، تلخی (مرارت)، مزه مخصوص چربیه (سوست)، شیرینی (حلاوت)، مزه نه شیرین و نه ترش و نه تلخ (بی مزه بودن = تفه)، تلخی و تندی مزه (عفوصت مانند مزه میوه‌های نارس که ظاهر زبان و دهان را جمع می‌کند)، مزه‌ایکه (باطن زبان و) دهان با آن جمع می‌شود (قبض)، و ترشی (حموضت) و غیر اینها از مزه‌هائیکه از ترکیب این مزه‌ها، پیدا می‌شود.

مشمومات:

«مشمومات» عبارت‌اند از انواع بوها که حس بویائی، آنها را درک می‌کند، برای انواع بوهائی که آنها را درک می‌کنیم نام‌های بخصوصی نیست که ما آنها را این نامها بشناسیم جز اینکه یا با اضافه کردن بوها به موضوعاتشان، آنها را، می‌شناسیم چنانکه می‌گوئیم: بوی مُشک - بوی گل و ... و یا از طریق خوشایند بودن بوها و یا خوشایند نبودن آنها با طبع انسان بوجود آنها، پی می‌بریم مثل اینکه می‌گوئیم: بوی خوب و بوی بد و یا از طریق نسبت دادن بوها، به طعم و مزه، آنها را شناسائی می‌کنیم مثل اینکه می‌گوئیم: بوی شیرینی و بوی

ترشی.

همه این مطالب (یعنی اینکه ما بوها را مستقلاً با نامهای بخصوصی شناسائی نمی‌کنیم بلکه از طریق نسبت دادن به طعم و مزه و یا نسبت دادن بوها، به موضوعاتشان، آنها را می‌شناسیم).

ملموسات:

«ملموسات» (اشیاء قابل لمس)، انواع کیفیاتی هستند که با قوه لامسه قابل درک هستند فلاسفه، انواع آنها را دوازده نوع دانسته‌اند: «حرارت - برودت - رطوبت - خشکی (یَبُوسَت) لطافت و نازکی - ضخامت و کلفتی (کثافت) چسبندگی (لزوجت) عدم چسبندگی (هشاشت) خشکی (جفاف) تری (بَلَت) سنگینی (ثقل) سبکی (خَفَت)».

برخی از علماء علم طبیعی چهار نوع دیگر به انواع بالا اضافه و ملحق نموده‌اند (و در نتیجه انواع کیفیات قابل لمس را به شانزده نوع رسانده‌اند).

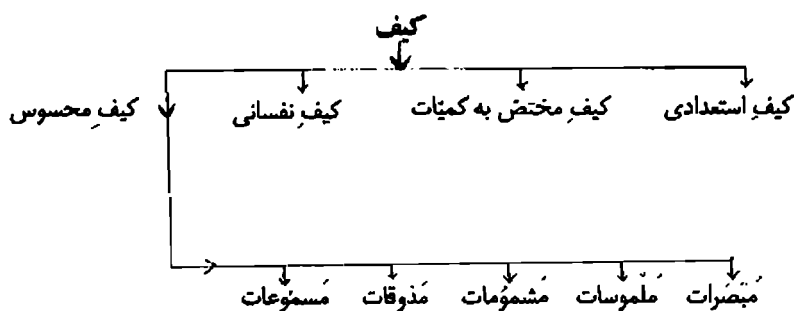
آن چهار نوع عبارتند از: «خشونت» (زبری) و ملاست (نرم شدن در مقابل زبری) و صلابت (سختی) و لین (نرمی در مقابل سختی) و لکن معروف نزد علماء علم طبیعی این است که این چهار نوع، مرکب بوده، از ترکیب انواع دوازده گانه قبل بدست می‌آید.

خلاصه درس بیست و سوم:

برای «کم» خواه متصل و خواه منفصل احکام خاصی است و مرحوم استاد علامه نه حکم و ویژه کم را به تفصیل در متن درس بهان کرده مراجعه نمایند.

«کیف» غرضی است که به ملاحظه ذاتش نه قبول قسمت می‌کند و نه قبول نسبت کیف به چهار قسمت کلی تقسیم می‌شود:

ساختار درختی این اقسام چهارگانه به قرار زیر است:



مبنای این تقسیم استقراء بوده، دائر بین تقی و اثبات است یعنی تقسیم، عقلی نیست

شرح هر یک از این اقسام باضافه مطالب دیگر در متن درس ذکر شده مراجعه نمایند.

 پرسشها:

- ۱- ویژگی کم متصل غیر قاز و کم منفصل و متصل قاز را بیان کنید
- ۲- چرا در عدد تضادی نیست اشکال وارد بر این استدلال را نیز بیان کنید؟
- ۳- ابعاد جسم، متناهی است می‌دانید چرا؟ بیان کنید.
- ۴- معنای اینکه عدد، متناهی نیست چیست؟ بیان کنید.
- ۵- کیف را تعریف و بیان کنید چرا این تعریف از قبیل رسم ناقص است؟
- ۶- اقسام کیفیات محسوس را ذکر و برای هر کدام مثالی بیاورید.

الدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالْعِشْرُونَ

(۲۴)

الفصل الثالث عشر

فِي الْكَيْفِيَّاتِ الْمُخْتَصَّةِ بِالْكَمِّيَّاتِ

وَمِنْ الْكَيْفِيَّاتِ الْعَارِضَةِ لِلْجِسْمِ بِوَاسِطَةِ كَمِّيَّتِهِ قَيْصِفُ بِهَا الْكَمُّ أَوَّلًا ثُمَّ الْجِسْمُ لِكَمِّيَّتِهِ كَالِاسْتِدَارَةِ فِي الْخَطِّ وَالزَّوْجِيَّةِ فِي الْعَدَدِ.

وَهِيَ ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٍ بِالِاسْتِقْوَامِ: الْأَوَّلُ الشَّكْلُ وَالزَّاْوِيَّةُ.

الثَّانِي مَا لَيْسَ بِشَكْلٍ وَزَاْوِيَّةٍ، مِثْلُ الْاسْتِدَارَةِ وَالِاسْتِقَامَةِ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ الْعَارِضَةِ لِلْخَطِّ وَالسَّطْحِ وَالْجِسْمِ التَّعْلِيمِيِّ.

الثَّالِثُ الْكَيْفِيَّاتُ الْعَارِضَةُ لِلْعَدَدِ، مِثْلُ الزَّوْجِيَّةِ وَالْفَرْدِيَّةِ وَالْتَرْتِيبِ وَالتَّجْدِيدِ وَغَيْرِ ذَلِكَ.

وَأَخْرَجَ بَعْضُهُمْ بِالثَّلَاثَةِ، الْخَلْقَةَ، وَمَرَادُهُمْ بِهَا جَمْعُ اللَّوْنِ وَالشَّكْلِ.

وَيَدْفَعُهُ أَنَّهَا لَيْسَ لَهَا وَحْدَةٌ حَقِيقِيَّةٌ ذَاتَ مَاهِيَةٍ حَقِيقِيَّةٍ، بَلْ هِيَ مِنَ الْمُرَكَّبَاتِ الْإِعْتِبَارِيَّةِ، وَلَوْ كَانَتْ ذَاتَ مَاهِيَةٍ كَانَتْ مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ يَنْدَرِجَ تَحْتَ الْكَيْفِيَّاتِ الْمُبْصَرَةِ وَالْكَيْفِيَّاتِ الْمُخْتَصَّةِ بِالْكَمِّيَّاتِ وَهَذَا جُنْسَانِ مُتَبَايِنَانِ، وَذَلِكَ مُحَالٌ.

أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ، فَالشَّكْلُ هَيْئَةٌ حَاصِلَةٌ لِلْكَمِّ مِنْ إِحَاطَةِ حَدٍّ أَوْ حُدُودٍ بِهِ إِحَاطَةً تَامَةً، كَشَكْلِ الدَّائِرَةِ الَّتِي تُحِيطُ بِهَا لَحْظٌ وَاحِدٌ وَشَكْلِ الْمُنْتَلِثِ وَالْمَرْبَعِ وَكَبِيرِ الْأَضْلَاعِ الَّتِي

يُحِيطُ بِهَا حَدُودٌ، وَالْكُرَّةُ الَّتِي يَحِيطُ بِهَا سَطْحٌ وَاحِدٌ، وَالْمَحْرُوطُ وَالْأُسْطُوَانَةُ وَالْمَكْتَبُ الَّتِي
يَحِيطُ بِهَا سَطُوحٌ فَوْقَ الْوَاحِدِ.

وَالشَّكْلُ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ لِيَصْدُقَ حَدُّ الْكَيْفِ عَلَيْهِ، وَلَيْسَ هُوَ السُّطْحُ أَوْ الْجِسْمُ وَلَا
الْحُدُودُ الْمُحِيطَةُ بِهِ وَلَا الْجُمُوعُ، بَلِ الْهَيْئَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ سَطْحٍ أَوْ جِسْمٍ أَحَاطَ بِهِ حَدُودٌ خَاصَةٌ.
وَالزَّائِدَةُ هِيَ الْهَيْئَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ إِحَاطَةِ حَدَّيْنِ أَوْ حَدُودٍ مُتَلَاقِيَةٍ فِي حَدٍّ إِحَاطَةُ غَيْرِ
تَامَةٍ، كَالزَّائِدَةِ الْمُسَطَّحَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ إِحَاطَةِ خَطَّيْنِ مُتَلَاقِيَيْنِ فِي نَقْطَةٍ، وَالزَّائِدَةِ الْجَسْمِيَّةِ
الْحَاصِلَةِ مِنْ إِحَاطَةِ سَطْحٍ مَحْرُوطٍ الْمُنْتَهِي إِلَى نَقْطَةِ الرَّاسِ، وَزَائِدَةِ الْمَكْتَبِ الْمُحِيطِ بِهَا
سَطُوحٌ ثَلَاثَةٌ. وَالكَلَامُ فِي كَوْنِ الزَّائِدَةِ كَيْفًا لَا كَيْفًا، نَظِيرُ مَا مَرَّ مِنَ الْكَلَامِ فِي كَوْنِ الشَّكْلِ
مِنْ مَقُولَةِ الْكَيْفِ.

وَجَوَّزَ الشَّيْخُ كَوْنَ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ إِحَاطَةِ السُّطْحَيْنِ مِنَ الْمَكْتَبِ مَثَلًا لِلْمُتَلَاقِيَيْنِ
فِي خُطٍّ زَائِدَةٍ لِإِتِّبَانِ خَوَاصِ الزَّائِدَةِ عَلَيْهَا.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي فَالْإِسْتِقَامَةُ فِي الْخُطِّ وَتَقَابُلُهَا الْإِسْتِدَارَةُ مِنْ مَقُولَةِ الْكَيْفِ دُونَ
الْكَمِّ وَبَيْنَهُمَا مُخَالَفٌ نَوْعِيٌّ، أَمَّا أَنْتَهَا مِنْ مَقُولَةِ الْكَيْفِ فَلِأَنَّ نَقْلَ مَفْهُومِي الْإِسْتِقَامَةِ
وَالْإِسْتِدَارَةَ وَهَذَا مَفْهُومَانِ ضَرُورِيَّانِ وَلَا يَجِدُ فِيهِمَا مَعْنًى قَبُولِ الْإِنْقِسَامِ وَإِنْ كُنَا
لَا يَفَارِقَانِ ذَلِكَ وَجُودًا لِعَرُوضِيَّتِهِمَا لِلْكَمِّ، وَلَوْ كَانَ قَبُولُ الْإِنْقِسَامِ جُزْءًا مِنْ حَدِّيهِمَا أَوْ مِنْ
أَعْرَفِ خَوَاصِهِمَا لَمْ يَحْتَاجَ عَنْهُ تَعَقُّلُهُمَا.

وَأَمَّا كَوْنُهُمَا نَوْعَيْنِ مُتَخَالَفَيْنِ مُتَبَايِنَيْنِ فَلِأَنَّتَهُمَا لَوْ كَانَا نَوْعًا وَاحِدًا كَانَ مَا يُوْجَدُ فِيهِمَا
مِنْ التَّخَالَفِ غَرَضِيًّا غَيْرَ جُزْءٍ لِلذَّاتِ وَلَا لَزَمًا لَهُ، فَكَانَ مِنَ الْجَائِزِ عِنْدَ الْعَقْلِ أَنْ يَزُولَ
وَصِفُ الْإِسْتِقَامَةِ عَنِ الْخُطِّ الْمُسْتَقِيمِ وَيَبْقَى أَصْلُ الْخُطِّ ثُمَّ يُوصَفُ بِالْإِسْتِدَارَةِ، لَكِنَّ ذَلِكَ
مَحَالٌّ، لِأَنَّ الْخُطَّ نَهَائِيَّةَ السُّطْحِ كَمَا أَنَّ السُّطْحَ نَهَائِيَّةَ الْجِسْمِ، وَلَا يُكُنُّ أَنْ يَتَغَيَّرَ حَالُ النَّهَائِيَّةِ إِلَّا
بَعْدَ تَغْيِيرِ حَالِ ذِي النَّهَائِيَّةِ، فَلَوْ لَمْ يَتَغَيَّرْ حَالُ السُّطْحِ فِي أَنْبَسَاطِهِ وَتَمْدُّدِهِ لَمْ يَتَغَيَّرْ حَالُ الْخُطِّ
فِي إِسْتِقَامَتِهِ، وَلَوْ لَمْ يَتَغَيَّرْ حَالُ الْجِسْمِ فِي أَنْبَسَاطِهِ وَتَمْدُّدِهِ لَمْ يَتَغَيَّرْ حَالُ السُّطْحِ فِي ذَلِكَ،
وَالْجِسْمُ التَّعْلِيمِيُّ يَبْطُلُ بِذَلِكَ وَيُوجَدُ غَيْرُهُ، وَكَذَا السُّطْحُ الَّذِي هُوَ نَهَائِيَّةٌ، وَكَذَا الْخُطُّ
هُوَ نَهَائِيَّةٌ، فَإِذَا بَطَلَ الْمَعْرُوضُ وَجَدَ مَعْرُوضٌ آخَرٌ بِالْعَدَدِ كَانَ الْعَارِضُ أَيْضًا كَذَلِكَ.

فَإِذَا امْتَنَعَ بَقَاءُ الْمُسْتَقِيمِ مِنَ الْخُطِّ مَعَ زَوَالِ إِسْتِقَامَتِهِ عِلْمٌ مِنْهُ أَنَّ الْإِسْتِقَامَةَ إِسْمًا

فَصَلَهُ أَوْ لَزِمَ نَصْلَهُ، فَالْمُسْتَقِيمُ بِغَيْرِ الْمُسْتَدِيرِ فِي نَوْعِيَّتِهِ وَكَذَا السَّطْحُ الْمُسْتَوِي وَغَيْرُهُ
وَأَيْضاً غَيْرُهُ لِمَا يَخَالِفُهُ وَكَذَا الْأَجْسَامُ التَّعْلِيمِيَّةُ لِمَا يَخَالِفُهَا.

وَيَنْفَرِّعُ عَلَى مَا تَقَدَّمَ أَوَّلًا أَنْ لَاتَضَادَّ بَيْنَ الْمُسْتَقِيمِ وَالْمُسْتَدِيرِ لِعَدَمِ التَّعَاقُبِ عَلَى
مَوْضُوعٍ وَاحِدٍ وَ لِعَدَمِ غَايَةِ الْخِلَافِ، وَكَذَا مَا بَيْنَ الْخَطِّ أَنْفُسِهَا وَ بَيْنَ الْأَجْسَامِ التَّعْلِيمِيَّةِ
أَنْفُسِهَا.

وَأَمَّا أَنْ لَا اشْتِدَادَ وَ تَضَعَفَ بَيْنَ الْمُسْتَقِيمِ وَالْمُسْتَدِيرِ، إِذْ مِنْ الْوَاجِبِ فِي التَّشْكِيكِ
أَنْ يَشْمَلَ الشَّدِيدُ عَلَى الضَّعِيفِ وَ زِيَادَةُ وَقَدْ تَبَيَّنَ أَنَّ الْمُسْتَقِيمَ لَا يَتَضَمَّنُ الْمُسْتَدِيرَ وَ
بِالْعَكْسِ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّالِثُ فَالزَّوْجِيَّةُ وَالْفَرْدِيَّةُ الْعَارِضَتَانِ لِلْعَدَدِ وَكَذَا التَّرْبِيعُ وَ التَّجْذِيرُ
وَالْتَكْوِينُ وَ مَا يَنْظُرُهَا وَ هِيَ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ دُونَ الْكَمِّ لِمَقْدَقِ حَقِّ الْكَيْفِ عَلَيْهَا وَ هُوَ ظَاهِرٌ
بِالنَّظَرِ إِلَى أَنَّ كُلَّ مَرْتَبَةٍ مِنْ مَرَاتِبِ الْعَدَدِ نَوْعٌ مِنْهُ مُسْتَقِلٌّ فِي نَوْعِيَّتِهِ مُبَايِنٌ لِغَيْرِهِ بِشَارِكٍ
سَائِرِ الْمَرَاتِبِ فِي الْإِنْتِسَامِ وَ كَوْنِ الْإِنْتِسَامِ مُتَسَاوِينَ وَ عَدَمَ كَوْنِهِ كَذَلِكَ نَعْتٌ لِلْإِنْتِسَامِ
غَيْرٌ قَابِلٍ فِي نَفْسِهِ لِلْإِنْتِسَامِ وَ غَيْرُ نِسْبِيٍّ فِي نَفْسِهِ فَلَيْسَ بِكَمٍّ وَ لَا بِوَاحِدٍ مِنَ الْأَعْرَاضِ
النِّسْبِيَّةِ فَلَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الزَّوْجِيَّةِ وَالْفَرْدِيَّةِ إِلَّا كَيْفًا عَارِضًا لِلْكَمِّ.

وَنَظِيرُ الْبَيَانِ يَجْرِي فِي سَائِرِ أَحْوَالِ الْأَعْدَادِ مِنَ التَّرْبِيعِ وَ التَّجْذِيرِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ.
وَبِالْمُتَأَمَّلِ فِيمَا تَقَدَّمَ يَظْهَرُ أَوَّلًا أَنَّ لَاتَضَادَّ بَيْنَ هَذِهِ الْأَحْوَالِ الْعَدَدِيَّةِ، إِذْ لَا مَوْضُوعَ
مُشْتَرَكٍ بَيْنَ الزَّوْجِيَّةِ وَالْفَرْدِيَّةِ يَتَعَاقَبَانِ عَلَيْهِ عَلَى مَا هُوَ شَرْطُ التَّضَادِّ.

وَأَمَّا أَنْ لَا تَشْكِيكَ بِالشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ وَلَا بِالزِّيَادَةِ وَ النِّقْصَةِ فِي هَذِهِ الْأَحْوَالِ
الْعَدَدِيَّةِ. فَكَأَنَّ لَا يَتَبَدَّلُ تَقْوُسٌ وَاسْتِدَارَةٌ إِلَى تَقْوُسٍ وَاسْتِدَارَةٍ أُخْرَى إِلَّا مَعَ بَطْلَانِ
مَوْضُوعِهِ وَ وُجُودَ مَوْضُوعٍ آخَرَ غَيْرَهُ بِالْعَدَدِ، كَذَلِكَ لَا تَتَبَدَّلُ زَوْجِيَّةٌ مَثَلًا إِلَى زَوْجِيَّةٍ زَوْجِ
الزَّوْجِ إِلَّا مَعَ بَطْلَانِ مَوْضُوعِهِ الَّذِي هُوَ الْمَعْدُودُ وَ وُجُودَ مَوْضُوعٍ آخَرَ غَيْرَهُ بِالْعَدَدِ. وَ فِي
ذَلِكَ بَطْلَانُ الزَّوْجِيَّةِ الَّتِي هِيَ عَرَضٌ وَ وُجُودُ زَوْجِيَّةٍ أُخْرَى بِالْعَدَدِ وَلَيْسَ ذَلِكَ مِنَ
التَّشْكِيكِ فِي شَيْءٍ.

وَأَمَّا نَحْنُ نَعْلَمُ بِالتَّذَكُّرِ لِمَا تَقَدَّمَ أَنَّ الْكَيْفِيَّاتِ الْمُخْتَصَّةَ بِالْكَفَيَّاتِ تَوْجَدُ فِي الْمَادِّيَّاتِ وَ
الْمَجْرُودَاتِ الْمُنَالِيَّةِ جَمِيعًا بِنَاءً عَلَى مَجْرُودِ الْمَثَالِ.

الفصل الرابع عشر

في الكيفيات الاستعدادية وتسمى أيضاً القوة واللاقوة

والمعنى الجامع بينهما الذي هو بمنزلة النوع من مطلق الكيف ومنزلة الجنس لأنواعها الخاصة بها أنها استعداد شديد جسماني نحو أمر خارج يعني أنه الذي يترجح به حدوث أمر من خارج ولها نوعان: أحدهما الاستعداد الشديد على أن يفعل، كالمراضية واللين. والثاني الاستعداد الشديد على أن لا يفعل، كالمصاحبة والصلابة. والحق بعضهم بالنوعين نوعاً ثالثاً وهو الاستعداد الشديد نحو الفعل، كالمصارعة ورزة الشيخ وتبعه صدر المتأخرين، قال في الأسفار:

«إنه لا خلاف في أن القوة على الإنفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع. وأما القوة على الفعل هل هي داخله تحت هذا النوع؟ فالمشهور أنها منه، والشيخ أخرجها منه، وهو الحق، كما سيظهر لك وجهه. فإذا أريد تلخيص معنى جامع للقسمين دون الأمر الثالث، فيقال: إنه كيفية بها يترجح أحد جانبي القول واللاقول لمقابلها.

وأما بيان أن القوة على الفعل لا تصلح أن تكون داخله تحت هذا النوع، كما ذهب إليه الشيخ، فيحتاج أولاً إلى أن نعرف أصلاً كلياً وهو أن جهات الفعل دائماً تكون من لوازم الذات، لأن كل ذات لها حقيقة، فلها اقتضاؤه أن يرادها حلي وطبعه ولم يكن مانع بفعل ذلك الأمر فلا يحتاج في فعلها إلى قوة زائدة عليها، وإذا فرض إضافة قوة أخرى لها لم تكن تلك

الذات بالقياس إليها فاعلة لها بل فاعلة إتيانها، وإذا اعتبرت الذات والقوة معاً كان المجموع شيئاً آخر إن كان له فعل كان فعله لازماً من غير تراخي استعداد له لحصول ذلك الفعل. ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه أولاً قوة انفعالية لحصول ما يتم به كونه فاعلاً، فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته بل لانفعاليه، فليس للفاعلية استعداد، بل للضعفية أولاً وبالذات وللفاعلية بالعرض.

فثبت مما بينا بالبرهان أن لأقوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلاً، بل إنما القوة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء قابلاً لشيء بعد أن لم يكن» انتهى. (الاسفار

ج ۴، ص ۱۰۵)

وأما نفس الاستعداد فقد قيل: إنها من المضاف، إذ لا يعقل إلا بين شيئين مستعدّ و مستعدّ له فلا يكون نوعاً من الكيف. ويظهر من بعضهم أنه كيف يلزمه إضافة كمال العلم الذي هو من الكيفيات النفسانية ويلزمه الإضافة بين موضوعه ومتعلّقه أعنى العالم والمعلوم وكالقدرة والإرادة.

درس بیست و چهارم

(۲۴)

فصل سیزدهم

در کیفیات مختص به کمیات

کیفیات مختص به کمیات، کیفیاتی هستند که به واسطه کمیت‌اش عارض بر جسم می‌شوند پس در مرحله اول، کم، به این کیفیات، متصف می‌شود سپس جسم به جهت اینکه کمیت دارد، به آن متصف می‌گردد مثل شکل دایره‌ای بودن در خطاً و زوجیت در عدد (که ابتداء خطاً که یک نوع از کم است کیفیت و شکل دایره‌ای بودن را پیدا می‌کند و بر او عارض می‌شود سپس بر جسم و همچنین است زوجیت در عدد که اولاً و بالذات، عدد دو، متصف به زوجیت می‌شود سپس معدود عدد دو، به واسطه خود عدد دو، متصف به زوجیت می‌گردد مثل دو دفتر و دو کتاب و غیر این دو).

اقسام کیفیات مختص به کمیات به حکم استقراء سه قسم می‌شود:

اول: شکل و زاویه.

دوم: کیفیتی که شکل و زاویه نیست مثل دایره‌ای بودن و مستقیم بودن که از کیفیات عارض بر خط و سطح و جسم تعلیمی است.

سوم: کیفیات عارض بر عدد مثل زوجیت و فردیت و ضرب نمودن یک عدد در خودش (یعنی به توان دو به معنای تربیع مثل اینکه می‌گوئیم مربع عدد چهار، عدد شانزده

می‌باشد) و جذر داشتن (یعنی ریشهٔ دوم مثل اینکه جذر عدد شانزده، چهار است) و غیر اینها... برخی از فلاسفه «خلقت» را نیز ملحق به سه قسم مزبور کرده‌اند و مرادشان از «خلقت» مجموع مرکب از رنگها و شکل‌ها می‌باشد.

و این نظر مردود است به اینکه «خلقت» یعنی مجموع مرکب از رنگها و شکل‌ها برای آنها وحدت حقیقی که دارای ماهیت حقیقی باشد نیست بلکه آن، از قبیل مرکبات اعتباری است.

و اگر بر فرض، خلقت، یک مرکب حقیقی بوده، دارای ماهیتی باشد، واجب و ضروری است که هم مندرج شود تحت کیفیات مُبضر (زیر) رنگ از قبیل کیفیت مبصر است) و هم تحت کیفیات مختص به کمیات (زیر) که شکل کیفیت مختص به کمیات می‌باشد) درحالی‌که هر دو اینها، دو جنس متباین می‌باشند و اندراج (یک ماهیت در دو جنس متباین) محال می‌باشد.

قسم اول:

اما قسم اول یعنی شکل، هیئتی است که از احاطهٔ کامل یک حد یا حدود، به کم پدید می‌آید مثل شکل دایره که از احاطهٔ کامل یک خط بر سطح پدید می‌آید و مانند شکل مثلث؛ که از احاطهٔ کامل سه خط) و مربع (که از احاطهٔ کامل چهار خط) و کثیرالاضلاع که چند خط آنرا احاطه کرده است و مثل کره که یک سطح بر آن احاطهٔ کامل دارد و مخروط و استوانه و مکعب که بیش از یک سطح، آنرا احاطه کرده و پوشانده است. (مخروط را دو سطح و استوانه را سه سطح و مکعب را شش سطح احاطه کرده است).

و «شکل» از قبیل کیفیات می‌باشد زیرا تعریف «کیف» بر آن صادق می‌آید (زیرا شکل عرضی است که ذاتاً نه قبول قسمت می‌کند و نه قبول نسبت پس) شکل عبارت از سطح یا جسم (و حجم) و یا حدود احاطه شده به آن و یا مجموع مرکب از اینها (یعنی سطح و حدودی که به آن احاطه دارد و یا مجموع مرکب از حجم و حدود آن) نمی‌باشد بلکه هیئتی است که در سطح یا جسمی که حدود مخصوصی آنرا احاطه کرده است پدید می‌آید.

زاویه، هیتی است که از احاطه ناقص دو حد یا حدودی که در یک نقطه با هم تلاقی می‌کنند حاصل می‌شود، مثل «زاویه مُسطَّح» که از احاطه دو خط متلاقی در یک نقطه پدید می‌آید و مثل «زاویه مجتمه» که از احاطه سطح مخروط که منتهی به نقطه رأس مخروط می‌گردد حاصل می‌شود.

زاویه مُکَمَّب، هیتی است که سه سطح، آنرا احاطه کرده باشد و کلام در اینکه، زاویه از قبیل مقوله «کیف» است نه کم، نظیر کلامی است که در شکل گذشت که، از مقوله «کیف» است. شیخ الرئیس، جایز دانسته است که هیت حاصل از احاطه دو سطح از یک مکعب مثلاً که در یک خط، با هم تلاقی کرده‌اند، زاویه بوده باشد زیرا خواص زاویه، در این مورد نیز، صدق می‌کند.

قسم دوم: اما قسم دوم یعنی مستقیم بودن خط و مقابل آن، مدور بودن خط است، این از مقوله «کیف» محسوب می‌شود نه «کم» و اختلاف بین آن دو (یعنی مستقیم بودن خط یا دایره‌ای بودن آن) اختلاف نوعی است. (یعنی دو نوع مختلف از مقوله کیف به شمار می‌آیند)

اما این ادعا که آن دو (یعنی استقامت و انحنا) از قبیل مقوله «کیف» هستند برای این است که ما دو مفهوم استقامت و انحنا را جداگانه، تعقل می‌کنیم و آن دو، دو مفهوم ضروری هستند و ما در این دو، معنای قبول انقسام را (که ویژگی کمیت محسوب می‌شود) نمی‌یابیم گرچه استقامت و استداره، از لحاظ وجود و تحقق از معنای قبول انقسام، منفک نمی‌شوند. (یعنی استقامت و انحنا چون بر کثیت عارض می‌شود طبعاً این دو عارض به تبع معروضشان قابل انقسام‌اند)

زیرا (این دو، عارض بر کم، هستند و) اگر قبول انقسام، جزء حد این دو و یا از معروف‌ترین خواص آن دو، بودند حتماً تعقل این دو، خالی از آن جزء نمی‌شد (و حال آنکه این دو یعنی استقامت و انحنا را تصور می‌کنیم بدون اینکه قبول انقسام از آن استفاده شود). اما اینکه مستقیم بودن خط (یعنی استقامت) و مدور بودن آن (یعنی انحنا) دو نوع مخالف متباین با یکدیگر، هستند برای اینکه اگر هر دو، یک نوع بودند، لازم می‌آمد که

اختلاف آن دو در این صورت، از قبیل اختلاف در امر غرضی بوده، بدون اینکه جزء ذات و یا لازم آن، بوده باشد و در این صورت نزد عقل جایز بود که وصف استقامت، از خط مستقیم، زایل بشود و اصل خط، باقی بماند سپس، متصف باستداره بشود و لکن این، محال است (یعنی محال است که با زوال وصف استقامت از خط، معروض خود خط، باقی بماند و همان خط، متصف به انحاء شود بلکه بدیهی است که خط، که معروض استقامت است همراه با زوال استقامت، زایل می‌گردد.

زیرا خط، نهایت سطح است، همان‌گونه که سطح، نهایت جسم است، و ممکن نیست حال «نهایت» تغییر بکند مگر بعد از تغییر که در حال «ذی‌نهایت» (یعنی چیزیکه نهایت در آن واقع می‌گردد) پیدا شود.

پس اگر حال سطح در انبساطش و تمدنش تغییر نیافته باشد، حال خط نیز در استقامتش، تغییری نمی‌یابد و اگر حال جسم در انبساطش و تمدنش تغییری نیافته باشد، حال سطح نیز در این مورد، تغییری نمی‌یابد، اما اگر تغییری در جسم رخ دهد، «جسم تعلیمی» باطل می‌شود و غیر آن، موجود می‌گردد و همچنین سطحی که نهایت جسم تعلیمی است از بین می‌رود و همچنین خطی که نهایت سطح است نیز زایل می‌گردد، زیرا هنگامیکه معروض باطل شد و معروض دیگری بعد، موجود گشت، عارض نیز چنین حالی، پیدا می‌کند. پس هنگامیکه باقی ماندن خط مستقیم با زوال (وصف) استقامت، ممتنع شد نتیجه می‌گیریم که (وصف) استقامت (در خط مستقیم) یا فصلی خط مستقیم است یا لازم آن.

پس مستقیم یا مستدیر، دو نوع مخالف و متغایر هم هستند و همچنین، سطح مستوی و غیر مستوی (مثل سطح محدب و سطح مقعر) با مقایسه با مخالف خود، همین حال را دارند، همان‌گونه که اجسام تعلیمی در مقایسه با مخالف خود، چنین حالی را دارند (یعنی اختلاف آنها با یکدیگر یک اختلاف نوعی بوده و انواع گوناگون هستند).

دو نتیجه:

از مطالب گذشته دو نتیجه زیر بدست می‌آید:

اولاً: بین «مستقیم» و «منحنی» تضادی نیست زیرا هر دو، تعاقب بر موضوع واحدی ندارند (یعنی هر دو به دنبال هم بر موضوع واحد عارض نمی‌شوند) و نیز بین آن دو، نهایت اختلاف، نیست (زیرا تعاقب بر موضوع واحد و نهایت اختلاف، دو خاصه تضاد بین دو چیز محسوب می‌شوند اگر این دو خاصه در دو امر مخالف هم مثل خط مستقیم و منحنی وجود نداشته باشند آن دو از قبیل دو امر متضاد نیستند، زیرا می‌شود خط مستقیم فرض کرد و منحنی‌تر از آن نیز ترسیم نمود).

و نیز بین «خط» و «سطح» و بین «سطح» و «جسم تعلیمی» و نیز بین سطوح بین خودشان و بین خود اجسام تعلیمی، تضادی وجود ندارد (به همان دلیلی که در بالا به آن اشاره شد).

ثانیاً: بین مستقیم و منحنی، حالت شدت و ضعفی وجود ندارد زیرا در اختلاف تشکیکی، لازم است که مرتبه شدید، شامل مرتبه ضعیف بوده و زیادی بر آن نیز داشته باشد درحالی‌که (مستقیم و منحنی در رابطه با یکدیگر چنین خاصیتی ندارند زیرا) سابقاً روشن گردید که نه مستقیم، شامل منحنی بوده و نه عکس آن یعنی منحنی، متضمن مستقیم نمی‌باشد.

قسم سوم:

و اما قسم سوم یعنی مثل زوجیت و فردیت که هر دو عارض بر عدد هستند و هم‌چنین تربیع (یعنی به توان دو رساندن عددی) و جذر داشتن (یعنی عددی را به ریشه دوم رساندن) و مکعب بودن (یعنی عددی را به توان سه رساندن) و آنچه نظیر اینها است همه از قبیل «کیفیات» هستند نه «کم» زیرا تعریف و حد کیف بر آنها، صادق است و این، ظاهر و روشن است به ملاحظه اینکه هر مرتبه‌ای از مراتب عدد، نوع مستقلی از عدد بوده، مابین با غیر خود از مراتب عدد می‌باشد و در عین حال این مرتبه از عدد با سایر اقسام عدد، در پذیرش قسمت، مشارک می‌باشد و پذیرش (یک عدد) و انقسام آن بدو عدد متساوی (یعنی زوجیت) و یا عدم انقسام آن به دو عدد متساوی (یعنی فرد بودن) نعمت انقسام بوده ولی خود عدد (فی‌نفسه) قابل انقسام نبوده و فی‌نفسه، امر نسبی نیست پس از قبیل «کم» و از قبیل

یکی از اعراض نسبتیه نیست.

پس زوجیت و فردیت، شی‌ای جز کیف عارض بر کم نیست و نظیر این بیان در سایر احوال اعداد مثل تربیع (یعنی به توان دو رساندن عددی) و جذر داشتن (یعنی به ریشه دوم رساندن عددی) و غیر این دو جاری می‌شود.

سه نکته:

با تأمل در مطالب گذشته سه نکته زیر حاصل می‌شود:

۱- بین احوال عدد (زوجیت و فردیت و تجذیر و ...) تضادی نیست زیرا بدیهی است که موضوع مشترکی، بین زوجیت و فردیت نیست که هر دو، تعاقب بر آن داشته، بی‌درپی بر آن عارض گردند.

۲- در این احوال عدد، تشکیکی بشدت و ضعف و زیادت و نقیصه وجود ندارد پس همان‌گونه که قوس، به قوس دیگر و نیز یک انحاء به انحاء دیگری تبدل پیدا نمی‌کند مگر با باطل بودن موضوعش و وجود موضوع دیگری غیر آن بعدد (بطور مشخص) همانطور زوجیت یک عدد مثلاً (عدد دو) به زوجیت زوج (یعنی عدد چهار) تبدل پیدا نمی‌کند مگر با بطلان موضوعش که همان معدود می‌باشد و وجود موضوع دیگری غیر آن بعدد، و لازمه آن بطلان زوجیتی است که آن، عراض می‌باند و تحقق زوجیت دیگری بعدد (بطور مشخص) و بدیهی است که این (یعنی بطلان زوجیتی و تحقق زوجیت دیگر بطور مشخص) از قبیل تشکیک نیست (زیرا تشکیک در موردی صدق می‌کند که یک مرتبه مشتمل بر مرتبه دیگر بوده و چیزی زاید بر آن باشد و این خاصیت در زوجیت عدد چهار نسبت به عدد دو موجود نیست زیرا زوج بودن عدد چهار اینگونه نیست که مشتمل است بر زوجیت عدد دو و چیزی زاید بر آن بلکه زوجیت عدد چهار باطل می‌شود و زوجیت عدد دو پدید می‌آید).

۳- از مطالب سابق این نکته دانسته می‌شود که کیفیات مختص به کمیات هم در مادیات و هم مجردات مثالی هر دو، موجود می‌شود بنابر اینکه بگوئیم موجود «مثالی» نیز «مجرد» است. (یعنی موجود مثالی دارای جرم نبوده و لکن آثار ماده از قبیل کم و کیف و وضع و نحو اینها را دارد و بحث آن در جای خود خواهد آمد).

فصل چهاردهم

در کیفیات استعدادی^(۱) که قوه و لاقوه نیز نامیده می‌شود

معنای جامع بین کیفیات استعدادی که به منزله یک نوع از مطلق کیف بوده و به منزله جنس برای انواع مخصوص به این کیفیات می‌باشد، استعداد شدید جسمانی به سوی یک امر خارجی است به این معنا که پیدایش امری از خارج به واسطه این استعداد رجحان پیدا می‌کند.

این کیفیات، دو نوع می‌باشند:

۱- استعداد شدید برای منفعل بودن و پذیرش فعلی مثل آمادگی زیاد بدن انسان برای پذیرش بیماری و نرمی.

۲- استعداد شدید برای عدم انفعال و عدم پذیرش فعلی مثل آمادگی بدن برای صحت و سلامت و سفتی و سختی.

برخی از فلاسفه، به این دو نوع، نوع سوّمی را ملحق کرده‌اند و آن، استعداد شدید برای انجام فعلی مثل حالت آمادگی و استعداد برای کشتی گرفتن و شکست دادن حریف.

«شیخ الرئیس» و به دنبال او، «صدرالمتألهین» آنرا رد کرده‌اند:

«صدرالمتألهین» در اسفار چنین می‌گوید^(۱): «در میان فلاسفه اختلافی نیست که قوه

۱- اسفار ج ۴ ص ۱۰۴- مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۳۱۵- الهیات شفای بوعلی سینا مق ۵اله چهارم فصل دوم

حاشیه ملاصدرا بر الهیات شفا ص ۱۶۱ و ۱۶۵ (شارح)

انفعال (و استعداد پذیرش) و قوه مقاومت (یعنی استعداد بر عدم انفعال) هر دو، داخل در کیفیات استعدادی هستند و اما قوه فعل آیا داخل در کیفیات استعدادی می‌باشد یا نه؟ مشهور میان فلاسفه اینکه، داخل است ولی شیخ‌الزلیس آنرا خارج از کیفیات استعدادی می‌داند و این، حق است چنانکه وجه آن، بزودی روشن می‌گردد.

اگر بخواهیم معنای جامع ملخصی بدست آوریم که شامل دو قسم قبلی گردد (یعنی استعداد شدید برای متفعل بودن و استعداد شدید، برای عدم انفعال هر دو را شامل شود) ولی قسم سوم (یعنی قوه بر فعل) را شامل نگردد اینگونه گفته می‌شود که کیفیت استعدادی کیفیتی است که به واسطه آن، یکی از دو جانب پذیرش و عدم پذیرش برای محل قابل خود (یعنی برای معروضش) رجحان، پیدا می‌کند.

اما توضیح و بیان اینکه قوه فعل، صلاحیت دخول در این نوع از کیفیات را ندارد (یعنی قوه فعل یک نوع از کیفیات استعدادی به شمار نمی‌آید) همانطور که «شیخ‌الزلیس» به آن معتقد است، نیازمند این است که، در ابتداء یک اصل کلی را توضیح دهیم:

و آن اینکه، جهات فعل و حیثیات مربوط به فعل همواره، داخل در لوازم ذات فاعل است زیرا هر ذاتی برای آن، حقیقتی است و هر ذاتی به ملاحظه ذاتش و حقیقت‌اش در صورت عدم مانع، اثر ذاتی خویش را اقتضاء کرده، برای تحقق اثر خود، فاعلیت دارد و در این فاعلیت، نیازی به قوه‌ای زائد بر اقتضای ذات ندارد. (مثل روشنایی نسبت به نور که ذات نور اگر مانعی در آن نباشد روشنایی را اقتضاء می‌کند).

حال اگر قوه‌ای زائد بر اقتضای ذاتی، در ذات فرض شود پس این ذات، نسبت به این قوه، فاعلیتی ندارد، (زیرا فاعل، این قوه را ایجاد نکرده است) بلکه تنها، «قابلیت» برای آن دارد و اگر ذات فاعل و قوه با هم، اعتبار شود مجموع این دو، شیء دیگری می‌شود و اگر برای این شیء، فعلی باشد این فعل، لازم بر ذات فاعل بوده، بدون اینکه قبلاً استعدادی برای حصول این فعل در ذات فاعل، فرض شود.

و اگر این استعداد، به جهت فاعلیت‌اش، برای او، فرض شود لازماًش این است که قبل از هر چیز، قوه انفعال (یعنی قوه پذیرش) در ذات برای حصول آنچه که به آن فاعلیت

دارد، پیدا شود.

پس این استعداد مفروض، در حقیقت، به جهت فاعلیتش، نیست بلکه استعداد برای انفعال ذات می‌باشد و به این ترتیب برای فاعلیت، استعدادی نیست بلکه برای حالت انفعالیش اولاً و بالذات و سپس برای فاعلیت‌اش ثانیاً و بالعرض.

پس با توجه به مطالب گذشته با برهان، ثابت گردید که برای فاعل بودن شیء بالذات، نه قوه‌ای است و نه استعداد بلکه قوه و استعداد تنها، برای انفعال و گردیدن شیء قابل برای شیء دیگر، وجود دارد بعد از اینکه برایش نبود، «کلام صدرالمتألهین در اینجا بپایان رسید»^(۱).

حال باید این نکته را مورد توجه قرار داد که خود استعداد (که به مثابه جنس برای کیفیت استعدادی است داخل در چه مقوله‌ای است؟) درباره آن، چنین گفته شده که آن، از قبیل مضاف می‌باشد زیرا استعداد، به حکم عقل، جز، بین دو شیء «مستعد» و «مستعدله»، تصور نمی‌شود پس، آن، یک نوع از کیف، محسوب نمی‌شود.

ولکن از کلمات برخی از فلاسفه، استفاده می‌شود که آن، از قبیل کیف، بوده و اضافه بودن، لازمه آن است مثل علم که از کیفیات نفسانی است و اضافه و نسبت بین موضوع و متعلقش یعنی عالم و معلوم، لازمه آن می‌باشد و نظیر آن، قدرت و اراده است.

خلاصه درس بیست و چهارم:

کیفیّات مختص به کمّیات، کیفیّاتی هستند که بواسطه کمّیت، عارض بر جسم می‌شوند و به حکم استقراء سه قسم می‌باشند:

۱- شکل و زاویه.

۲- دایره‌ای بودن و مستقیم بودن.

۳- کیفیّات عارض بر عدد.

برخی از فلاسفه، «خلقت» را نیز ملحق به سه قسم بالا کرده‌اند و این الحاق را مرحوم استاد علامه ردّ می‌کند.

تفصیل این چهار قسم در متن درس ذکر شده مراجعه نمایند.

مرحوم استاد علامه از مطالب گذشته خود چند نتیجه می‌گیرد:

الف: بین «مستقیم» و «مستدیر» تضادی نیست و نیز بین خطّ و سطح و بین سطح و جسم تعلیمی و نیز سطوح، بین خودشان و بین خود اجسام تعلیمی، تضادی وجود ندارد.

ب: بین «مستقیم» و «مستدیر» اشتدائی و تضعفی وجود ندارد.

ج: بین احوال عدد مثل زوجیت و فردیت و ... تضادی نیست.

د: در احوال بالا: عدد تشکیکی به شدّت و ضعف و زیادت و نقصه، وجود ندارد.

ه: کیفیّات مختصّ به کمّیات در مادیّات و مجزّذات مثالی هر دو موجود جاری است. تفصیل این مطالب در متن درس ذکر شده، مراجعه نمایند.

کیفیّات استعدادی که همان قوّه و لاقوّه می‌باشد به سه نوع تقسیم شده است:

۱- استعداد شدید برای منفعل بودن و پذیرش فعلی مثل ناتوانی و علیل بودن و

نرمی.

۲- استعداد شدید برای عدم انفعال و عدم پذیرش فعلی مثل سالم بودن مزاج و

حالت و سفتی و سختی.

۳- استعداد شدید برای انجام فعلی مثل حالت آمادگی و استعداد برای کشتی گرفتن.
 «شیخ‌الرئیس بوعلی سینا» و «صدرالمتألهین» هر دو، قسم سوّم را رد کرده‌اند مرحوم استاد
 علامه عبارت صدرالمتألهین را از اسفار نقل و آنرا توضیح می‌دهد.

پرسشها:

- ۱- کیفیات مختص به کمیات را تعریف و برای آن مثالی ذکر کنید.
- ۲- اقسام سه گانه کیفیات مختص به کمیات را بیان و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۳- برخی از فلاسفه، «خلقت» را به اقسام کیفیات مختص به کمیات اضافه کرده‌اند: اولاً مراد از «خلقت» چیست؟ و ثانیاً این الحاق صحیح است یا نه؟ در هر صورت چرا؟
- ۴- «شکل» به چه معنا است؟ آیا از قبیل کیفیات است؟ چرا؟
- ۵- مستقیم بودن و مدور بودن، هر دو از مقوله کیف هستند می‌دانید چرا؟ بیان کنید.
- ۶- «مستقیم بودن خط» و «مدور بودن آن» چرا دو نوع متباین با یکدیگر هستند؟ بیان کنید.
- ۷- چرا تضادی بین شکل مستقیم و مستدیر نیست؟ ذکر کنید.
- ۸- بین مستقیم و مستدیر، حالت شدت و ضعف وجود ندارد، می‌دانید چرا؟ بیان کنید.
- ۹- بین احوال عدد مثل زوجیت و فردیت تضادی نیست بیان کنید و دلیل بیاورید.
- ۱۰- کیفیات استعدادی سه گونه است آنها را توضیح و برای هر کدام مثالی بزنید.
- ۱۱- برخی از فلاسفه معتقدند که خود استعداد از قبیل «مضاف» می‌باشد علت آنرا توضیح دهید.

الدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالْعِشْرُونَ

(٢٥)

الفصل الخامس عشر

في الكيفيات النفسانية

الْكَيْفِيَّةُ النَّفْسَانِيَّةُ هِيَ — كَمَا قَالَ النَّبِيُّ — مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَجْسَامِ عَلَى الْجُمْلَةِ إِنْ لَمْ تَكُنْ رَاسِخَةً سَمِيَتْ حَالًا وَإِنْ كَانَتْ رَاسِخَةً سَمِيَتْ مَلَكَةً، وَإِذْ كَانَتْ النَّسَبَةُ بَيْنَ الْحَالِ وَالْمَلَكَةِ نِسْبَةُ الضَّعْفِ وَالْقُدَّةِ وَهُمْ يَعْدُونَ الْمَرْتَبَتَيْنِ مِنَ الضَّعْفِ وَالْقُدَّةِ نَوْعَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ، كَانَ لَزِمُهُ عَدُّ الْحَالِ مُغَايِرًا لِلْمَلَكَةِ نَوْعًا وَوُجُودًا.

وَالْكَيْفِيَّاتُ النَّفْسَانِيَّةُ كَثِيرَةٌ، وَإِنَّمَا أُورِدُوا مِنْهَا فِي هَذَا الْبَابِ بَعْضُ مَا يَهْمُ الْبَحْثُ عَنْهُ.

فَمِنْهَا الْإِرَادَةُ، قَالَ فِي الْأَسْفَارِ: «يَشْبَهُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهَا وَاضِحًا عِنْدَ الْعَقْلِ غَيْرِ مُلْتَبِسٍ بِغَيْرِهَا إِلَّا أَنَّهُ يُعَسَّرُ التَّعْبِيرُ عَنْهَا بِمَا يُغَيِّدُ تَصَوُّرَهَا بِالْحَقِيقَةِ. وَهِيَ تَغَايُرُ الشَّهْوَةِ، كَمَا أَنَّ مُقَابِلَهَا وَهِيَ الْكَرَاهَةُ يُغَايِرُ الْقُوَّةَ، إِذْ قَدْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ مَا لَا يَشْتَهِيهِ كَشَرْبِ دَوَاءٍ كَرِهَ يَنْفَعُهُ، وَقَدْ يَشْتَهِي مَا لَا يُرِيدُهُ كَأَكْلِ طَعَامٍ لِيُذِيرَ بَضَرَهُ». انْتَهَى (ج ٤، ص ١١٣)

وَيُمَثِّلُ الْبَيَانُ يَظْهَرُ أَنَّ الْإِرَادَةَ غَيْرَ الشَّوْقِ الْمُؤَكَّدِ الَّذِي عَرَّفَهَا بِهِ بَعْضُهُمْ

وَمُلْخَصُ الْقَوْلِ الَّذِي يَظْهَرُ بِهِ أَمْرُ الْإِرَادَةِ الَّتِي يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا فِعْلُ الْفَاعِلِ الْخِتَارُ هُوَ

أَنَّ مَقْتَضَى الْأَصُولِ الْعَقْلِيَّةِ أَنَّ كُلَّ نَوْعٍ مِنَ الْأَنْوَاعِ الْجَوْهَرِيَّةِ مُبْدَأٌ فَاعِلٌ لِلْأَنْعَالِ الَّتِي

يُنْسَبُ إِلَيْهِ صَدُورُهَا وَهِيَ كَمَا لَاتُ ثَانِيَةً لِلنَّوْعِ فَالنَّفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ الَّتِي هِيَ صُورَةٌ جَوْهَرِيَّةٌ مُجَرَّدَةٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِالْمَادَّةِ عِلَّةٌ فَاعِلِيَّةٌ لِلْأَفْعَالِ الصَّادِرَةِ عَنِ الْإِنْسَانِ لَكِنَّهَا مَبْدَأٌ عِلْمِيٌّ لَا يَصْدُرُ عَنْهَا إِلَّا مَا مَيَّزَتْهُ مِنْ كَمَا لَاتِهَا الثَّانِيَّةُ مِنْ غَيْرِهِ وَلِذَا نَحْتَاجُ قَبْلَ الْفِعْلِ إِلَى تَصَوُّرِ الْفِعْلِ وَالتَّصَدِيقِ بِكَوْنِهِ كَمَا لَا هَا.

فَإِنْ كَانَ التَّصَدِيقُ ضَرُورِيًّا أَوْ مَلَكَةً زَائِدَةً قَضَتْ بِكَوْنِ الْفِعْلِ كَمَا لَا وَلَمْ تَأْخُذْ بِالْعَرْوَى كَالْتَكْلِيمِ الَّذِي يَتَلَفَّظُ بِالْحَرْفِ بَعْدَ الْحَرْفِ مِنْ غَيْرِ تَرَوٍّ وَلَوْ تَرَوَّى فِي بَعْضِهَا لَتَبَدَّلَ وَتَلَاكَ وَانْقَطَعَ عَنِ الْكَلَامِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ضَرُورِيًّا مُقْضِيًّا بِهِ تَوَسَّلَتْ إِلَى الْعَرْوَى وَالْفَحْصِ عَنِ الْمُرْجِحَاتِ فَإِنْ ظَهَرَتْ بِنَا يَفْضِي بِكَوْنِ الْفِعْلِ كَمَا لَا قَضَتْ بِهِ ثُمَّ يَتَّبِعُ هَذِهِ الصُّورَةُ الْعِلْمِيَّةُ - عَلَى مَا قِيلَ - الشُّوقُ إِلَى الْفِعْلِ لَمَّا أَنَّهُ كَمَا لَا نَانَ مَعْلُولٌ لَهَا ثُمَّ يَتَّبِعُ الشُّوقُ الْإِرَادَةَ وَهِيَ - وَإِنْ كَانَتْ لَا تَعْبِيرُ عَنْهَا بِفِعْدٍ تَصَوَّرَ حَقِيقَتَهَا لَكِنْ يَشْهَدُ لَوْ جُودِهَا بَعْدَ الشُّوقِ مَا يَجْعِدُهُ يَحْمِلُهُ يَحْمِلُ الْفِعْلَ وَهُوَ عَاجِزٌ عَنْهُ وَلَا يَعْلَمُ بِعَجْزِهِ فَلَا يَسْتَطِيعُ الْفِعْلَ وَقَدْ أَرَادَهُ ثُمَّ يَتَّبِعُ الْإِرَادَةَ الْقُوَّةَ الْعَامِلَةَ الْمُحَرِّكَةَ لِلْعَضَلَاتِ فَتَحْرُكُ الْمَضَلَاتُ وَهِيَ الْفِعْلُ.

فَبَادَى الْفِعْلُ الْإِرَادِيَّ فِينَا هِيَ الْعِلْمُ وَالشُّوقُ وَالْإِرَادَةُ وَالْقُوَّةُ الْعَامِلَةُ الْمُحَرِّكَةُ هَذَا مَا جَعِدُهُ مِنْ أَنْفُسِنَا فِي أَفْعَالِنَا الْإِرَادِيَّةِ وَإِمَعَانِ النَّظَرِ فِي حَالِ سَائِرِ الْحَيَوَانِ يُعْطَى أَتْمًا كَالْإِنْسَانِ فِي أَفْعَالِهَا الْإِرَادِيَّةِ.

فَظَهَرَ بِذَلِكَ أَوَّلًا أَنَّ الْمَبْدَأَ الْفَاعِلِيَّ لِأَفْعَالِ الْإِنْسَانِ الْإِرَادِيَّةِ بِمَا أَتَمَّا كَمَا لَاتِهَا الثَّانِيَّةُ هُوَ الْإِنْسَانُ بِمَا أَنَّهُ فَاعِلٌ عِلْمِيٌّ وَالْعِلْمُ مَتِمُّ لِفَاعِلِيَّتِهِ يَحْتَمِلُ بِهِ الْكَمَالَ مِنْ غَيْرِهِ وَيَتَّبِعُهُ الشُّوقُ مِنْ غَيْرِ تَوَقُّفٍ عَلَى شَوْقٍ آخَرَ أَوْ إِرَادَةٍ وَتَتَّبِعُهُ الْإِرَادَةُ بِالضَّرُورَةِ مِنْ غَيْرِ تَوَقُّفٍ عَلَى إِرَادَةٍ أُخْرَى وَإِلَّا تَتَسَلَّسَلَتِ الْإِرَادَاتُ فَكَيْفَ الْإِرَادَةُ عِلَّةٌ فَاعِلِيَّةٌ لِلْفِعْلِ فِي غَيْرِ مَحَلِّهِ وَإِنَّمَا الْإِرَادَةُ وَالشُّوقُ الَّذِي قَبْلَهَا مِنْ لَوَازِمِ الْعِلْمِ الْمَتِمِّ لِفَاعِلِيَّةِ الْفَاعِلِ.

وَلْتَنَبَّهْ أَنَّ أَفْعَالَ الْإِنْسَانِ بِمَا لِلْعِلْمِ دَخَلَ فِي صَدُورِهِ لَا تَحْتَلِزُ مِنْ إِرَادَةِ الْفَاعِلِ حَقِّ الْفِعْلِ الْمُجَرَّبِيِّ وَسَيَأْتِي فِي الْبَحْثِ عَنْ أَقْسَامِ الْفَاعِلِ مَا يَنْفَعُ فِي الْمَقَامِ.

وَالْتَنَبَّهْ أَنَّ الْمَلَكَ فِي اخْتِيَارِيَّةِ الْفِعْلِ تَسَاوَى نِسْبَةُ الْإِنْسَانِ إِلَى الْفِعْلِ وَالْتَرَكِ وَإِنْ كَانَ بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ وَهُوَ تَامٌ فَالْفَاعِلِيَّةُ ضَرُورِيَّةٌ الْفِعْلِ.

وَمِنَ الْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ الْقُدْرَةُ، وَهِيَ حَالَةٌ فِي الْحَيَوَانِ بِهَا يَصِحُّ أَنْ يَصْدُرَ عَنْهُ الْفِعْلُ إِذَا شَاءَ وَلَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِذَا لَمْ يَشَأْ. وَيُقَابِلُهَا الْقَجَرُ.

وَأَمَّا الْقُدْرَةُ الْمُنْسُوبَةُ إِلَى الْوَاجِبِ تَعَالَى فَإِذَا كَانَ الْوَاجِبُ الْوُجُودَ بِالذَّاتِ وَاجِبُ الْوُجُودِ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ فَهِيَ مُبْدِيَّتُهُ الْفِعْلِيَّةُ بِذَاتِهِ لِكُلِّ شَيْءٍ، وَإِذَا كَانَتْ عَيْنَ الذَّاتِ فَلَا مَاهِيَّةَ لَهَا، بَلْ هِيَ صِرْفُ الْوُجُودِ.

وَمِنَ الْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ — عَلَى مَا قِيلَ — الْعِلْمُ وَالْمُرَادُ بِهِ الْعِلْمُ الْحُصُولِيُّ الذِّهْنِيُّ مِنْ حَيْثُ قِيَامُهُ بِالنَّفْسِ قِيَامَ الْعَرَضِ بِمَوْضُوعِهِ لِصِدْقِ حَدِّ الْكِيفِ عَلَيْهِ وَأَمَّا الْعِلْمُ الْحُصُولِيُّ فَهُوَ حُضُورُ الْمَعْلُومِ بِوُجُودِهِ الْخَارِجِيِّ عِنْدَ الْعَالِمِ، وَالْوُجُودُ لَيْسَ بِجَوْهَرٍ وَلَا عَرَضٍ.

وَالْعِلْمُ الَّذِي هُوَ مِنَ الْكِيفِ مُخْتَصٌّ بِذَوَاتِ الْأَنْفُسِ. وَأَمَّا الْفَاعِلَاتُ فَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ عُلُومَهَا حَضُورِيَّةٌ غَيْرُ حُصُولِيَّةٍ، غَيْرُ أَنَّ الْعُلُومَ الْحُصُولِيَّةَ الَّتِي فِي مُعَابِلِهَا حَاضِرَةٌ عِنْدَهَا وَإِنْ كَانَتْ هِيَ أَيْضًا جَاءَتْهَا مِنْ صَنِيعِهَا حَاضِرَةٌ عِنْدَهَا.

وَمِنْ هَذَا البابِ الْخَلْقُ، وَهُوَ الْمَلَكَةُ النَّفْسَانِيَّةُ الَّتِي تَصْدُرُ عَنْهَا الْأَفْعَالُ بِسُجُودٍ مِنْ غَيْرِ زَوِيَّةٍ. وَلَا يُسَمَّى خَلْقًا إِلَّا إِذَا كَانَ عَقْلًا عَمَلِيًّا هُوَ مَبْدَأُ الْأَفْعَالِ الْإِرَادِيَّةِ، وَلَيْسَ هُوَ الْقُدْرَةُ عَلَى الْفِعْلِ، لِأَنَّ نِسْبَةَ الْقُدْرَةِ إِلَى الْفِعْلِ وَالْتِزَامَ مُتَسَاوِيَّةٌ وَلَنْ نِسْبَةَ لِلْخَلْقِ إِلَّا إِلَى الْفِعْلِ. وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِهِ هُوَ الْفِعْلُ وَإِنْ كَانَ رَبًّا يُطْلَقُ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ الْأَمْرُ الرَّاسِخُ يَبْتَنِي عَلَيْهِ الْفِعْلُ.

وَالْخَلْقُ انْشِعَابَاتٌ كَثِيرَةٌ تَكَادُ لِأَمْثَلِ الشَّعْبِ الْحَاصِلَةِ مِنْهَا، لَكِنَّ أَصُولَ الْأَخْلَاقِ الْإِنْسَانِيَّةِ نَظَرُ إِلَى الْقَوَى الْبَائِعَةِ لِلْإِنْسَانِ نَحْوِ الْفِعْلِ ثَلَاثَةٌ، وَهِيَ قَوَى الشَّهْوَةِ الْبَائِعَةُ لَهُ إِلَى جَذْبِ الْخَيْرِ وَالتَّافِعِ الَّذِي يُلَاقِمُهُ، وَقَوَى الْغَضَبِ الْبَائِعَةُ لَهُ إِلَى دَفْعِ الشَّرِّ وَالضَّارِّ، وَالْعَقْلُ الَّذِي يَهْدِيهِ إِلَى الْخَيْرِ وَالسَّعَادَةِ وَيُزَجِّرُهُ عَنِ الشَّرِّ وَالشَّقَاءِ.

فَالْمَلَكَةُ الْعَامِلَةُ فِي الْمَشْتَبِهَاتِ إِنْ لَزِمَتْ الْإِعْتِدَالُ بِفِعْلٍ مَا يَنْبَغِي كَمَا يَنْبَغِي سَمِيَتْ حَقَّةً، وَإِنْ انْحَرَفَتْ إِلَى حَدِّ الْإِفْرَاطِ سَمِيَتْ شَرًّا، وَإِنْ نَزَلَتْ إِلَى التَّغْرِيطِ سَمِيَتْ خُمُودًا، وَكَذَلِكَ الْمَلَكَةُ الْمُتَرَبِّطَةُ بِالْغَضَبِ لَهَا إِعْتِدَالٌ تَسْمَى شَجَاعَةً، وَطَرَفَانِ إِفْرَاطٌ يُسَمَّى تَهَوُّرًا، وَ

تفریط یُسْتَعْنَى جُنْبًا. وَ كَذَلِكَ الْمَلَكَةُ الْحَاكِمَةُ فِي الْخَيْرِ وَالْشَّرِّ وَالْتَّائِبِ وَالصَّابِرِ إِنْ لَزِمَتْ وَسَطَ الْإِعْتِدَالِ فَاسْتَفْلَتْ بِمَا يَنْبَغِي سَمِيَتْ حِكْمَةً. وَإِنْ خَرَجَتْ إِلَى حِدِّ الْإِفْرَاطِ سَمِيَتْ جُرُوزَةً أَوْ إِلَى حِدِّ التَّفْرِيطِ سَمِيَتْ عِبَاوَةً.

وَالْحَيْثُ الْمَحَاصِلُ مِنْ إِجْتِمَاعِ الْمَلَكَاتِ الثَّلَاثِ الَّتِي نَسَبْتُهُنَّ إِلَيْهَا نِسْبَةَ الْمِزَاجِ إِلَى الْمُتَوَزِّجِ وَأَفْرَاحِهَا عَطَاءُ كُلِّ ذِي حَقٍّ مِنَ الْقَوَى حَقُّهُ إِذَا اعْتَدَلَتْ سَمِيَتْ عَدَالَةً وَإِنْ خَرَجَتْ إِلَى حِدِّ الْإِفْرَاطِ سَمِيَتْ ظُلْمًا أَوْ إِلَى حِدِّ التَّفْرِيطِ سَمِيَتْ انْظِلَامًا.

وَسَطُ الْإِعْتِدَالِ مِنْ هَذِهِ الْمَلَكَاتِ الَّتِي هِيَ الْأَصُولُ وَمَا يَنْفَرِعُ عَلَيْهَا مِنَ الْفُرُوعِ فَضِيلَةٌ مَمْدُوحَةٌ. وَالطَّرَفَانِ اعْنَى طَرَفِي الْإِفْرَاطِ وَالتَّفْرِيطِ رَذِيلَةٌ مَذْمُومَةٌ. وَالْبَحْثُ عَنْ هَذِهِ الْفَضَائِلِ وَالرِّذَائِلِ مُوَكَّلٌ إِلَى غَيْرِ هَذِهِ الصَّنَاعَةِ.

وَقَدْ ظَهَرَ بِمَا تَقَدَّمَ أَوَّلًا أَنَّ الْخَلْقَ إِنَّمَا يَوْجَدُ فِي الْعَالَمِ الْإِنْسَانِي وَغَيْرِهِ مِنْ ذَوَاتِ الْأَنْفُسِ الَّتِي تُسْتَكْمَلُ بِالْأَفْعَالِ الْإِرَادِيَّةِ عَلَى مَا يَنْسَبُ كِمَالٍ وَجُودِهِ فَلَا خَلْقَ فِي الْمَفَارِقَاتِ إِذْ لَا عَقْلَ عَمَلِيًّا وَلَا اسْتِكْمَالَ إِرَادِيًّا فِيهَا.

وَأَمَّا أَنْ كُلَّامٍ مِنْ هَذِهِ الْأَخْلَاقِ الَّتِي هِيَ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ بِمَا أَنَّهَا مَلَكَةٌ رَاسِخَةٌ تَقَابِلُهَا حَالٌ مِنْ تِلْكَ الْكَيْفِيَّةِ كَالشَّهْوَةِ وَالغَضَبِ وَالْخَوْفِ وَالْفَزَعِ وَالْحُزْنِ وَالْهَمِّ وَالْحُجَلِّ وَالْفَرَحِ وَالشُّرُوبِ وَالْعَمَلِ وَغَيْرِ ذَلِكَ. وَالْبَحْثُ عَنْ أَسْبَابِهَا الطَّبِيعِيَّةِ فِي الطَّبَرِ وَعَنْ إِصْلَاحِهَا وَتَدْوِيرِهَا يَحْتِجُ يَلَاغِي السَّعَادَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ فِي صِنَاعَةِ الْأَخْلَاقِ.

وَمِنْ الْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ اللَّذَّةُ وَالْأَلَمُ. وَاللَّذَّةُ عَلَى مَا عَرَفُوها إِذْ رَأَوْا الْمَلَامَةَ بِمَا أَنَّهَا مَلَامَةٌ. وَالْأَلَمُ إِذْ رَأَوْا النَّفَاثَةَ بِمَا أَنَّهَا مُنَافٍ فِيهَا مِنَ الْكَيْفِ بِمَا أَنَّهَا مِنْ سِنَخِ الْإِدْرَاكِ. وَ يَتَقَسَّمَانِ بِانْتِقَاسِ الْإِدْرَاكِ فَيَتَبَيَّنُ حَيْثُ وَخَيَالِي وَعَقْلِي. فَاللَّذَّةُ الْحِسِّيَّةُ كَمَا إِذَا رَأَى النَّفْسُ الْحَلَاوَةَ مِنْ طَرِيقِ الذَّوْقِ وَالرَّائِحَةَ الطَّبِيعِيَّةَ مِنْ طَرِيقِ الشَّمِّ. وَاللَّذَّةُ الْخَيَالِيَّةُ إِذَا رَأَى كَمَالَهَا الصُّورَةَ الْخَيَالِيَّةَ مِنْ بَعْضِ الْمَذَاتِ الْحِسِّيَّةِ. وَاللَّذَّةُ الْعَقْلِيَّةُ إِذَا رَأَى كَمَالَهَا بَعْضَ مَا نَالَتْهُ مِنْ الْكَمَالَاتِ الْحَقَّةِ الْعَقْلِيَّةِ. وَاللَّذَّةُ الْعَقْلِيَّةُ أَشَدُّ اللَّذَائِدِ وَأَقْوَاهَا لِتَجَرُّدِهَا وَتَبَاهِيهَا. وَالْأَلَمُ الْحِسِّيُّ وَالْخَيَالِيُّ وَالْعَقْلِيُّ عَلَى خِلَافِ اللَّذَّةِ فِي كُلِّ مِنْ هَذِهِ الْأَبْوَابِ.

وَاللَّذَّةُ عَلَى أَيْ حَالٍ وَجُودِيَّةٍ. وَالْأَلَمُ عَدَمِيٌّ يُقَابِلُهَا تَقَابُلُ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ.

لَا يُقَالُ: لَا رَيْبَ فِي أَنَّ الْأَمْرَ شَرٌّ بِالذَّاتِ وَإِذَا كَانَ هُوَ إِدْرَاكُ الْمُنَاقِي بِمَا أَنَّهُ مُنَاقٍ كَانَ
أَمْرًا وَجُودِيًّا، لِأَنَّ الْإِدْرَاكَ أَمْرٌ وَجُودِيٌّ، وَبِهَذَا يَنْفَسُ قَوْلُهُمْ: إِنَّ الشَّرَّ عَدَمٌ لَا غَيْرَ.
لِأَنَّهُ يُقَالُ: وَجُودُ كُلِّ شَيْءٍ هُوَ نَفْسُ ذَلِكَ الشَّيْءِ وَهَيْئًا كَانَ أَوْ خَارِجِيًّا، فَحُضُورُ أَمْرٍ
عَدَمِيٍّ عِنْدَ الْمَذْكُورِ هُوَ نَفْسُ ذَلِكَ الْأَمْرِ الْعَدَمِيٍّ لِإِتِّحَادِ الْوُجُودِ وَالْمَاهِيَةِ وَالْعِلْمِ وَ
الْمَعْلُومِ: فَالْأَمْرُ الْمَوْجُودُ فِي ظَرْفِ الْإِدْرَاكِ مِصْدَاقٌ لِلْأَمْرِ هُوَ بِحَيْثُ الْأَمْرُ الْعَدَمِيُّ الَّذِي هُوَ
شَرٌّ بِالذَّاتِ.

تَفْصِيلُهُ:

مَا مَرَّ مِنَ الْقَوْلِ فِي الْكِيفِ وَأَحْكَامِهِ وَخَوَاصِهِ هُوَ الْمَأْثُورُ مِنَ الْحُكَمَاءِ الْمُتَقَدِّمِينَ، وَ
 لِلْمُتَأَخِّرِينَ مِنْ عُلَمَاءِ الطَّبِيعَةِ خَوْضٌ عَمِيقٌ فِيهَا عَدَّةُ الْمُتَقَدِّمُونَ مِنَ الْكِيفِ عَثَرُوا فِيهِ عَلَى
 أَحْكَامٍ وَأَنَاءٍ جَمَّةٍ يَنْبَغِي لِلْبَاحِثِ الْمُتَدَبِّرِ أَنْ يُرَاجِعَهَا وَيُرَاعِيَ جَانِبَهَا فِي الْبَحْثِ.

درس بیست و پنجم

(۲۵)

فصل یازدهم

در کیفیات نفسانی

کیفیت نفسانی، همانگونه که شیخ الرئیس می‌گوید: چیزی است که بطور کلی متعلق به اجسام نمی‌باشد (برخلاف اقسام سه‌گانه کیفیات مختص به کمیات که متعلق به اجسام می‌باشد و دوگونه است زیرا: اگر این کیفیت، رسوخ در نفس، نداشته، پایدار نباشد به نام «حال» و اگر در نفس، رسوخ داشته و پایدار باشد، بنام «ملکه» می‌نامند.

و از آنجا که نسبت بین «حال» و «ملکه»، نسبت ضعف و شدت است و فلاسفه دو مرتبه ضعیف و شدید را دو نوع مختلف می‌دانند لازمه آن این است که نوع «حال» و وجود آن با نوع «ملکه» و وجود آن، مفایر هم بوده باشد (یعنی همانطور که وجود حال ضعیف‌تر از وجود ملکه بوده، متفاوت می‌باشند ماهیت نوعی «حال» نیز متفاوت با ماهیت نوعی «ملکه» می‌باشد.

کیفیات نفسانی زیاد هستند و موارد مهم آن را، فلاسفه، در این باب، ذکر کرده‌اند از جمله اراده.

«صدرالمتألهين» در اسفار^(۱) در این باره می‌نویسد:

«ظاهراً، اینطور به نظر می‌رسد که معنای اراده، معنای واضحی نزد عقل بوده، با غیر این معنا، مشتبه نیست، منتها اراده، تعریفی از آن به نحویکه معنا و تصویر حقیقی اراده را بیان کند، مشکل است.

اراده با شهوت (به معنای میل و اشتها) مغایر است همانطور که مقابل آن، یعنی «کراهت» با «نفرت» مغایر است زیرا انسان چه بسا، چیزی را اراده می‌کند که اشتها و میل به آن ندارد، مثل خوردن دوائی که آنرا دوست ندارد ولیکن برای او، نفعی دارد و گاهی، میل به چیزی، دارد ولی آنرا، اراده نمی‌کند مثل خوردن طعام لذیذی که به حال او، زیان دارد». از این بیان و نظائر آن، ظاهر می‌شود که اراده، غیر از شوق مؤکدی است که برخی از فلاسفه، اراده را با آن تعریف کرده‌اند.

ملخصی بیان، در مسأله، اراده که فعل فاعلی مختار به آن، متوقف است، این است که اصول عقلی، چنین اقتضاء می‌کند که هر نوع از انواع جوهری، مبدأ فاعلی است برای افعالی که صدور آنها، متناسب به آن مبدأ است و این افعال، «کمالات ثانی» برای آن نوع، به شمار می‌روند. (بعبارت دیگر افعالی به هر یک از انواع جوهری نسبت داده می‌شود که کمالات تافی برای آن نوع به شمار می‌آیند).

پس نفس انسانی که صورت جوهری مجزود بوده، و در مقام فعل و انجام عمل، متعلق به ماده می‌باشد، علت فاعلی افعالی است که از انسان صادر می‌شود، اما از آنجا که نفس انسانی یک مبدأ فاعلی علمی به شمار می‌رود که افعال را با آگاهی و معرفت انجام می‌دهد تنها افعالی را انجام می‌دهد که آنها را برای خود کمال بدانند و از این جهت قبل از انجام فعل نیازمند تصور فعل و تصدیق به اینکه فعل، کمالی، برای نفس است.

حال اگر تصدیق به اینکه فعل برای او کمال است، ضروری و یا از قبیل ملکه راسخ

۱- اسفار ج ۲ ص ۲۲۰ - ص ۲۵۳ و ج ۲ ص ۲۶۰ و ج ۲ ص ۲۱۱ و ج ۴ ص ۱۱۳ - ج ۶ ص ۳۲۳

قبسات میرداماد ص ۳۰۹ - ص ۳۲۳ و ۳۴۴ و ۴۷۳ - الهیات شفا مقاله دهم فصل اول و مقاله هشتم فصل ۷

در نفس بوده باشد نفس، حکم، به کمال بودن فعل می‌کند و در این حکم خود به تأمل و اندیشه، نیازی ندارد بسان کسی که سخن می‌گوید و حروف را یکی بعد از دیگری تلفظ می‌کند بدون نیاز به تأمل و درنگ (که چگونه حروف را اداء کند و زبان و لبهایش را چگونه به حرکت درآورد)، گرچه ممکن است در مقام تکلم، وقفه‌ای در کلام به جهت (فراموشی و) کندذهن بودن و یا لکنت‌زبان پیش آید و این مهم نیست که برای مدت کوتاهی از تکلم باز می‌ایستد و اگر تصدیق (به کمال بودن فعل برای فاعل) یک حکم ضروری و بدیهی نباشد (پس ناچار) نفس (برای حکم کردن)، شروع بتزوی و اندیشه کردن و فحص از مرئحات می‌نماید و اگر به چیزی دسترسی پیدا کند که به واسطه آن بتواند حکم کند که فعل برای او کمال است، حکم می‌کند و تصدیق به کمال بودن فعل برای او حاصل می‌شود. و مطابق آنچه گفته شده به دنبال این صورت علمیه و تصدیق به فایده عمل و کمال بودن آن بناء بر عقیده فلاسفه، شوق به فعل، پیدا می‌شود، زیرا که حالت اشتیاق به فعل، کمال ثانوی بوده، معلول تصدیق نفس به کمال بودن فعل می‌باشد و به دنبال شوق، اراده، متعلق به فعل می‌شود.

پس در مسأله اراده، گرچه تعبیری وجود ندارد که حقیقت آنرا بنمایاند لکن شاهد و گواه بر وجود اراده بعد از شوق و بدنبال اراده، آمادگی است که انسانها در اعماق نفس خود، برای انجام فعل، احساس می‌کنند درحالیکه (ممکن است که) عاجز از انجام آن باشند و دلیل عجز خویش را نیز ندانند پس قدرت بر فعل ندارند، درحالیکه اراده و تصمیم بر انجام فعل را دارند و بدنبال اراده، قوه عامله مُحَرِّک عضلات، بکار می‌فتد و عضلات را بحرکت درمی‌آورد که ما از آن تعبیر به «فعل» می‌آوریم.

پس مبادی (و ریشه‌های نفسانی فعل ارادی) در ما، همان، علم و شوق و اراده و قوه عامل که عضلات را برای عمل به حرکت درمی‌آورد، اینها، چیزهائی هستند که ما، آنها را، در نفوس خود، در رابطه با افعال ارادیمان می‌یابیم و دقت نظر در سایر حیوانات نیز ما را به این حقیقت راهنمایی می‌کند که آنها نیز، در افعال ارادی خود، مثل انسان‌ها هستند.

سه نتیجه در مبحث اراده:

اولاً: مبدأ فاعلی، برای افعال ارادی انسان، از 'ین جهت که افعال، کمالات شانی او

هستند، تنها انسان است از این جهت که او، فاعل علمی است و علم، مُتَمِّمِ فاعلیّت او بوده و به واسطهٔ آن، کمال را از غیر آن تمیز می‌دهد. و بدنّال آن، شوق در او، پیدا می‌شود بدون اینکه شوق، توقّفی بر شوق یا ارادهٔ دیگری داشته باشد (زیرا در این صورت در سلسله شوقها و اراده‌ها تسلسل پدید می‌آید).

و بدنّال شوق، بالبداهة، (حالت) اراده به فعل، در صفحهٔ نفس، پیدا می‌شود بدون اینکه توقّفی بر ارادهٔ دیگری داشته باشد وگرنه اراده، متسلسل، خواهد شد (و این نیز، محال است).

(پس شوق به انجام فعلی یا اراده بر آن منوط به این نیست که شوق بر انجام فعل متوقّف بر شوق دیگری قبل آن شوق باشد و همچنین لازم نیست که اراده کند که اراده انجام آن کار را در نفس خود پدید آورد، زیرا در این صورت شوق دوّم متوقّف بر شوق سوّم و ارادهٔ دوّم نیز متوقّف بر ارادهٔ سوّمی خواهد بود و به همین ترتیب ادامه می‌یابد و در نتیجه تسلسل در سلسلهٔ شوقها و اراده‌ها پدید می‌آید، و این نیز عقلاً محال است).

از اینجا معلوم می‌شود که شمردن اراده، به عنوان علّت فاعلی فعل، سخنی ناروا است (زیرا علّت فاعلی فعل، نفس است) و اراده و شوقی که قبل از اراده، متحقّق می‌شود هر دو از لوازم علم نفس است که مُتَمِّمِ فاعلیّت فاعل است.

ثانیاً: افعال انسان، افعالی که در صدور آنها، علم نفس، مدخلیت دارد، خالی از ارادهٔ فاعل، نیست حتی فعل جبری (پس فرد مجبور به انجام کاری نیز گرچه در اثر تهدید و ارعاب آن کار را انجام میدهد ولیکن در انجام فعل آن کار، اراده موجود است) و بزودی در مبحث «اقسام فاعل»^(۱) مطالبی نافع در این خصوص می‌آید.

ثالثاً: ملاک اختیاری بودن فعل، مساوی بودن انسان، نسبت به دو طرف فعل و ترک است گرچه صدور فعل نسبت به انسان درحالیکه فاعلیّتش تامّ باشد (یعنی مقتضی انجام کار و شرایط تحقق آن موجود بوده، موانع موقود باشد) ضروری است.

قدرت:

«قدرت^(۱)، یکی از کیفیات نفسانی است و این، حالتی است در حیوان که به واسطه آن صحیح است فعل، از او، هنگام اراده، صادر شود و هنگامیکه اراده نکرد، صادر نشود و مقابل قدرت، «عجز» است.

از آنجا که خداوند واجب‌الوجود است از جمیع جهات (برای ذات واجب‌الوجود اصلاً جهت امکانی وجود ندارد) پس قدرتی که بخدا نسبت داده می‌شود به معنای مبدئیت فعلی او است بذاته برای همه موجودات و اشیاء.

و چون قدرت او، عین ذات حق تعالی است پس برای قدرت باری تعالی، ماهیتی نیست بلکه آن، صرف وجود و هستی او است.

علم:

چنانکه گفته شد، علم یکی از کیفیات نفسانی است و مراد از علم (اینجا، قسم) علم حصولی ذهنی است از این جهت که قائم به نفس می‌باشد مثل قیام غرض به موضوعش زیرا حد و تعریف کیف، بر علم صادق است.

و اما علم حضوری عبارت است از حضور معلوم به وجود خارجی‌اش نزد عالم، (و معلوم است که حضور شیء معنای وجود شیء است و علم حضوری از قبیل وجود است نه ماهیت) و بدیهی است که وجود نه جوهر است و نه عرض.

علمی که از مقوله کیف است، مختص بدارندگان نفس است (مثل انسان و غیر آن از حیوان‌ها) و اما موجودات مفارق (از عقول و نفوس و ... که فعلاً و هم ذاتاً مجزء از ماده هستند) سابقاً گذشت که علوم آنها از قبیل حضوری بوده و حصولی نیست (یعنی علوم نفس از سنخ وجود است نه از قبیل جوهر و یا غرض) منتهی، علوم حصولی که (همان صورتهای

۱- اسفار ج ۴ ص ۱۱۱ و ج ۶ ص ۳۰۷ - ۳۲۲ - تحصیل ص ۴۷۳ و الهیات شفا مقالة چهارم فصل دوم ص ۱۶۲ (شارح)

ذهنی ما از اشیاء بوده و حکایت از واقعیاتی در ماورای خود می‌کنند) که در معلول‌های این موجودات مفارق وجود دارند، برای مفارقات، از قبیل علوم حضوری می‌باشد گرچه این، از آن جهت است که خود معلولها، مصنوع مفارقات بوده و خودشان، نزد مفارقات، حضور دارند (و در نتیجه، علوم حصولی موجود در این معلولها نیز نزد مفارقات، حضور دارند).

خُلُقِ نفسانی:

«خُلُقِ»^(۱) (یعنی خویهای نفس)، نیز از قبیل علم حضوری هستند، «خلق» عبارت است از ملکهٔ نفسانی که افعال، به سهولت، بدون تأمل و تفکر، از آن صادر می‌شود. مخفی نماند که این حالت نفسانی ملکه راه خلق نمی‌گویند مگر هنگامیکه بصورت عقل عملی که مبدأ افعال ارادی است درآید^(۲).

(نیز مخفی نماند که معنای خُلُق، قدرت بر فعل نیست زیرا نسبت قدرت، به فعل و ترک مساوی است و اما خُلُق، تنها در رابطه با فعل قرار دارد (یعنی هر خلقی تنها انجام عمل خاصی را اقتضاء می‌کند و با ترک آن اصلاً رابطه‌ای ندارد و با وجود این بدیهی است که) مراد، این نیست که خُلُق، فعل است گرچه خلق، بر فعل نیز، اطلاق می‌شود (چنانکه از انسان خوش اخلاق چه بسا اینگونه تعبیر می‌آوریم که او خُلُق نیکوئی دارد و در عین حال می‌گوئیم که مراد از خلق همان فعل نیست) زیرا خلق، امر راسخ در نفس است که فعل نیز مبتنی بر آن است (و منشاء صدور فعل می‌باشد).

اصول سه گانه خُلُق:

خُلُق، انشعابات زیادی دارد که شمارش آن جزاً، مشکل است و لکن اصول اخلاقی

۱- اسفار ج ۴ ص ۱۱۵ - النجاة ص ۲۹۶ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۳۸۵ - طهارة الاعراق ابن مسکویه ج ۳۶

- الهیات شفا مقاله نهمة فصل ۷ ص ۲۹۶. (شارح)

۲- شرح منظومه ص ۳۰۵. (شارح)

انسانی که باعث انجام فعلها، می‌باشند، سه تا هستند:

۱- «قوای شهوت» که باعث جذب خیر و نفی است که با طبع انسان، ملایم و مناسب است (و خیر و اشیاء سودمند اشیائی هستند که انسانها مطابق فطرت سلیم خویش آنها را طلب می‌کنند و بدنبال جذب آنها هستند).

۲- «قوای غضب» که باعث دفع شر و زیان، از انسان می‌شود (و شر و زیان‌آور، اشیائی هستند که انسانها مطابق فطرت و طبع لولی خود آنها را دوست ندارد و از آنها احتراز می‌کند، لازم است از آنها اجتناب کند).

۳- عقل که انسان را بسوی خیر، هدایت و دعوت می‌کند و او را از شر و شقاوت، منع می‌کند. پس ملکه‌ای که عامل در تمایلات نفسانی و قوای شهوانی است اگر ملازم اعتدال باشد به این نحو که آنچه سزاوار است و واقعاً هم سزاوار است انجام پذیرد، بنام «عفت» نامیده می‌شود و اگر از حالت اعتدال، بیرون رفته و صورت افراط، بخود بگیرد (در اصطلاح علم اخلاق) «شره» نامیده می‌شود.

و اگر از اعتدال خارج شده، بصورت تفریط درآید، آنرا «خمود» (یعنی بی‌حرکتی) می‌نامند و همچنین، ملکه مربوط به قوه غضب اگر حالت اعتدال داشته باشد آنرا «شجاعت» و در طرف افراط، آنرا «تهور» (یعنی بی‌باکی) و در حالت تفریط آنرا «جبن» و ترس می‌نامند. و همچنین، ملکه حاکم در خیر و شر و اعمال سودمند و زیانمند اگر ملازم حد وسط و اعتدال باشد و به چیزی مشغول باشد که واقعاً سزاوار است، بنام «حکمت» می‌نامند^(۱).

و آن، اگر در حد افراط باشد آنرا «جُرُزه» و در حالت تفریط «مُعبات» (یعنی کندذهنی) نامیده می‌شود.

و هیئت حاصل از اجتماع سه ملکه (یعنی ملکه عامل در تمایلات نفسانی و قوای شهوانی و ملکه غضب و ملکه حاکم در خیر و شر) که نسبت آن هیئت به این سه ملکه، مثل

۱- مباحث مشرقیه ج ۲ ص ۴۱۳ تألیف رازی و نیز مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۳۸۶ - اسفار ج ۴ ص ۱۱۶

نسبت «مزاج» به شیء «ممتزج» بوده و اثر هیئت حاصل از اجتماع سه ملکه این است که آنچه را برای هر یک از این سه قوه و ملکه شایسته و سزاوار است به او اعطاء می‌کند و حق هر قوه را تأمین می‌کند. و این هیئت حاصل، در حال اعتدال، «عدالت» و در حال افراط، «ظلم» و در حال تفریط، «انظلام» (پذیرش ظلم) نامیده می‌شود.

و حدّ وسط اعتدال از این ملکات (سه گانه) که اصول هستند و هر وسط خلقهائی که فروع اینها هستند همه فضیلت بوده، ممدوح می‌باشند و طرفین: «افراط» و «تفریط»، از صفات ردیله بوده، مذموم می‌باشد و بحث از این فضائل و ردائیل، موکول به غیر صناعت فلسفه (یعنی، علم اخلاق و فلسفه اخلاق است و از موضوع فلسفه، خارج است).

از مطالب گذشته روشن شد که:

اولاً: «خُلُق»، منحصر در عالم انسانی نبوده و غیر انسان از صاحبان نفس که درصددند با افعال ارادی خویش کمال مناسب خویش را بیابند، از «خُلُق» بهره‌ای دارند. و در نتیجه، در موجودات مفارق، خُلُق نیست زیرا که عقل عملی و استکمال ارادی در آنها، وجود ندارد.

ثانیاً: در مقابل هر یک از این «خُلُق‌ها» که از قبیل کیفیات نفسانی هستند، از این جهت که ملکه راسخ در نفس می‌باشند، «حلی» از این کیفیت قرار دارد مثل «شهوت» و «غضب» و «خوف» و «فزع» و «حزن» و «خجالت» و «فرح» و «سرور» و «غم» و غیر اینها. بررسی اسباب طبیعی این حالات «در علم طب» و بررسی طرق اصلاح و تنظیم و بکار انداختن آنها، بطوریکه با سعادت انسان، مناسب باشد، موکول به «علم اخلاق» است.

لذّت و الم:

فلاسفه، لذّت و الم را چگونه تعریف کرده‌اند^(۱):

«لذّات» ادراک شیء ملائم و مناسب با نفس و موافق با آن است از این جهت که ملائم و مناسب است.

پس معنای لذّت دارای سه قید است:

۱- قوّه ادراک کننده ۲- حصول امر موافق با طبع انسان. ۳- ادراک امر موافق با

طبع

اگر در موجودی یکی از سه قید، حاصل شود آن موجود دارای لذّت نخواهد بود، پس اگر موجوداتی اصلاً دارای قوّه ادراک کننده نداشته باشد قطعاً دارای لذّت نیز نخواهند بود، و اگر موجوداتی قوّه ادراک کننده لذّت را داشته باشند ولیکن امر موافق با طبع آنها برای آنها پیدا نشود باز حالت لذّت نخواهند داشت و اگر موجوداتی هم قوّه ادراک لذّت را داشته باشند و هم، امر موافق با طبع نیز موجود باشد ولیکن مانی وجود داشته از اینکه این امر موافق با طبع را ادراک نماید در این صورت نیز لذّت برای این موجودات حاصل نخواهد شد.

و «آلم» ادراک منافی با نفس است از این جهت که منافی است (سه قید یاد شده در تعریف لذّت در تعریف آلم نیز معتبر است پس موجودات فاقد قوّه ادراک، آلم ندارند و اگر موجوداتی واجد قوّه ادراک آلم بوده ولیکن عمل منافی با قوّه ادراک کننده آلم موجود نباشد باز آلمی نخواهد بود، و نیز اگر هر دو قید موجود باشد یعنی دارای قوّه ادراک آلم بوده و عمل منافی با این قوه نیز موجود بوده، و نیز این عمل منافی با قوّه ادراک کننده آلم به عنوان آلم احساس نگردد باز هم آلمی موجود نخواهد بود، پس هر دو (یعنی لذّت و آلم) از قبیل «کیف» می باشند از این جهت که آن دو، از سنخ ادراک، می باشند.

اقسام لذّت و آلم:

«لذّت» و «آلم» به ملاحظه اقسام ادراک، تقسیم می شوند به: «حسی»، «خیالی».

«عقلی» (یعنی لذّت حسی و خیالی و عقلی و آلم حسی و خیالی و عقلی).

لذّت حسی مثل ادراک نفس، شربنی راه، از طریق «ذائقه» و بوی خوش راه، از طریق

«شامه» (پس لذّت حسی، لذتی است که از طریق حواس پنجگانه برای نفس انسان با توجه

به سه قیدی که در معنای لذت بیان گردید حاصل می‌شود)
و لذت خیالی، ادراک نفس است صورت خیالی را که نفس، توسط قوه خیال از امور
حسی دارای لذت، تنظیم و درست می‌کند.
و لذت عقلی، این است که نفس، (توسط قوه عاقله) بعضی از کمالات حق عقلانی را
که به آن رسیده، ادراک کند.
و لذت عقلی، شدیدترین و قویترین لذات نفس است برای اینکه لذت، مجرد از ماده
بوده، امر ثابتی می‌باشد.

و (بدیهی است که) آلم حسی و خیالی و عقلی، برخلاف لذت حسی و خیالی و عقلی
است (و با تصور این سه نوع لذت می‌توان به معنای سه گانه آلم حسی و خیالی و عقلی نیز
پی برد).

بهر حال لذت (خواه لذت حسی، خواه لذت خیالی و یا لذت عقلی) امر وجودی است،
اما «آلم» امر عدمی است^(۱) پس تقابل این دو، (یعنی لذت و آلم) از قبیل تقابل عدم و ملکه
است (پس آلم به معنای عدم لذت در موردی که شائیت لذت موجود باشد). مثل کوری و عمی
در مورد کسیکه شائیت بینائی را دارد ولیکن در مورد این شخص بینائی موجود نیست).

اشکال:

در این شکی نیست که «آلم» بالذات (یعنی به ملاحظه نانش بدون ملاحظه چیز
دیگری) شر است (و مطلوب انسانها نمی‌باشد) ولیکن چون معنای آن، ادراک منافی با نفس
است از این جهت که منافی است از اینرو از قبیل امر وجودی می‌باشد زیرا ادراک، امر وجودی
است (زیرا ادراک کیفیت و حالتی است که در نفس انسان حاصل می‌شود پس امر وجودی
است).

از اینجا، قول فلاسفه باطل می‌شود که گفته‌اند: «إِنَّ الشَّرَّ عَدَمٌ لَا يَغَيِّرُ» «همانا شر،

عدم است لاغیر».

پاسخ:

وجود هر شیء، خود آن شیء است خواه در ذهن و خواه در خارج پس حضور هر امر عدمی نزد محرکش بیینه، همان امر عدمی است زیرا وجود، با ماهیت و علم با معلوم، متحد می‌باشد.

پس «آلمی» که در ظرف ادراک (یعنی صفحه ذهن) موجود است مصداق «آلم» (در همان ظرف بوده، به عینه آلم عدمی است که بالذات (یعنی به ملاحظه ناتش) شر است. تذکر: آنچه در اینجا در مورد کیف و احکام و خواص آن گفته شد عقیده حکماء متقدم بود

و اما متأخرین از علماء علم طبیعی، بررسی عمیقی نموده‌اند در آنچه که متقدمین آنرا کیف دانسته‌اند و ضمن بررسی، بر احکام و آثار کثیری، پی‌برده‌اند که مناسب است هر متفکری، به آن مراجعه نماید و در بحث و بررسی، آنها را مورد ملاحظه قرار دهد.

خلاصه درس بیست و پنجم

کیفیت نفسانی که متعلق باجسام نمی‌باشد اگر رسوخ در نفس نداشته باشد بنام «حال» و اگر رسوخ نفس داشته باشد بنام «ملکه» می‌نامند.

کیفیات نفسانی، زیاد هستند و موارد مهم آنها نزد فلاسفه، بقرار زیر است:

- ۱- اراده.
- ۲- قدرت.
- ۳- علم.
- ۴- خلق نفسانی

لذت و آلم

خلق نیز انشعاباتی دارد و اصول اخلاقی (انسانهایی که سبب انجام فعلها می‌باشند)

سه با هستند:

- ۱- قوای شهویه.
- ۲- قوای غضبیه.
- ۳- عقل.

ملکه‌ای که عامل در تمایلات نفسانی است اگر ملازم اعتدال باشد بنام «عفت» و اگر از حالت اعتدال خارج شده، صورت افراط بخود بگیرد در اصطلاح علم اخلاق «شوه» نامیده می‌شود. اگر از حالت اعتدال خارج شده، بصورت تغریط درآید آنرا «خموده» می‌نامند.

«ملکه غضب» اگر حالت اعتدال داشته باشد آنرا «شجاعت» و در طرز افراط آنرا «تهور» و در حالت تغریط آنرا «جبن» و ترس می‌نامند.

ملکه حاکم بر خبر و شز اگر ملازم حد وسط و اعتدال باشد و بجیزی مشغول باشد که واقعاً سزاوار است بنام «حکمت» می‌نامند و اگر در حد افراط باشد بنام «جور» و در حالت

تفریط بنام «مُجَابَوْتُ» یعنی کند ذهنی نامیده می‌شود.

هیئت حاصل از اجتماع سه ملکه: «قَوایِ شَهْوِیَّة» - «قَوایِ غَضَبِیَّة» و «عقل»، در حالت اعتدال «عَدَالَت» و در حال افراط «ظلم» و در حال تفریط، «الْظَلَام» (پذیرش ظلم) نامیده می‌شود. تفصیل این مطالب همه در متن درس ذکر شده مراجعه نمائید.

پرسشها:

- ۱- کیفیت نفسانی را تعریف و دو قسم آنرا بنام «حَال» و «ملکه» توضیح و فرق بین آن دو را بیان کنید.
- ۲- اراده به چه معنا است؟ و فرق آن با شهوت و شوقی مؤکد چیست؟
- ۳- مبدأ فاعلی برای افعال ارادی انسان کدام است؟ و نیز، ملاک اختیاری بودن فعل انسان چیست؟ توضیح دهید.
- ۴- قدرت، نزد خدا و غیر خدا از حیوانات و انسان به چه معنا است؟
- ۵- «خُلُق» به چه معنا است؟ آیا می‌توان، خلق را همان قدرت بر فعل دانست یا نه؟ در هر صورت چرا؟
- ۶- انشعابات سه‌گانه خُلُق را نام ببرید و آنها را تعریف نمایید.
- ۷- ملکه «عَقَّت» و «شَرَه» و «خُمود» و «شجاعت» و «تَهَوُّر و جبن» را معنی و نیز فرق بین آنها را بیان کنید.
- ۸- ملکه «حکمت» و «جَزْئِزَه» و «مُغَاوَه» را توضیح و فرق بین آنها را شرح دهید.
- ۹- ملکه «عدالت» و «ظلم» و «انْظِلَام» را معنی و فرق بین آنها را نیز ذکر کنید.
- ۱۰- آیا موجودات مفارق دارای خلق هستند یا نه؟ در هر صورت چرا؟

الدَّرْسُ السَّادِسُ وَ الْعِشْرُونَ

(۲۶)

الفصل السادس عشر

فی الإضافة وفيه أبحاث

الْبَحْثُ الْأَوَّلُ:

قَدْ عَرَفْتُ أَنَّ سَبْعاً مِنَ الْمَقُولَاتِ أَعْرَاضُ نِسْبِيَّةٌ، وَ هِيَ الْإِضَافَةُ وَ الْأَمِينُ وَ الْمَقَى وَ الرُّضْعُ وَ الْجِدَّةُ وَ أَنْ يَفْعَلَ وَ أَنْ يَفْعَلْ، وَ مَعْنَى نِسْبِيَّتِهَا أَنَّهَا هِيَ تَقَائِمُ بِمَوْضُوعَاتِهَا مِنْ نِسْبٍ مُوجُودَةٍ فِيهَا، لَا أَنَّ هَذِهِ الْمَقُولَاتِ عَيْنٌ تِلْكَ النَّسْبِ الْوُجُودِيَّةِ. وَ ذَلِكَ أَنَّكَ عَرَفْتَ فِي بَحْثِ الْوُجُودِ الرِّابِطُ وَ الْمُسْتَقِلُّ أَنَّ النَّسْبَةَ رَابِطٌ مُوجُودٌ فِي غَيْرِهِ لَا اسْتِقْلَالٌ لَهُ أَصْلًا لِأَيِّحْمَلُ عَلَى شَيْءٍ وَ لَا يَحْمَلُ عَلَيْهِ شَيْءٌ فَلَا مَاهِيَّةَ لَهُ، لِأَنَّ الْمَاهِيَّةَ مَا يُقَالُ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ، وَ الْمَقُولَاتُ مَا هِيَ تَجَنَّبُ فَلَا تَكُونُ النَّسْبَةُ مَقُولَةً وَ لَا دَاخِلَةً تَحْتَ مَقُولَةٍ عَلَى أَنَّ النَّسْبَةَ فِي بَعْضِ هَذِهِ الْمَقُولَاتِ مُتَكَرِّرَةٌ مُتَكَرِّرَةٌ وَ لَا مَعْنَى لِتَكَرُّرِ الْمَاهِيَّةِ، كَمَقُولَةٍ الْإِضَافَةِ الَّتِي يَجِبُ فِيهَا تَكَرُّرُ النَّسْبَةِ، وَ مَقُولَةِ الرُّضْعِ الَّتِي فِيهَا نِسْبَةُ بَعْضِ أَجْزَاءِ الشَّيْءِ إِلَى بَعْضٍ وَ نِسْبَةُ الْمُجْمُوعِ إِلَى الْخَارِجِ وَ رَبِّمَا قَامَتْ عَلَى نِسْبٍ كَثِيرَةٍ جَدًّا. فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْمَقُولَةَ النَّسْبِيَّةَ هِيَ هَيْئَةٌ حَاصِلَةٌ لِلشَّيْءِ مِنْ نِسْبَةٍ كَذَا وَ كَذَا فَاتَّعَتْ بِهِ.

الْبَحْثُ الثَّانِي:

أَنَّ الْإِضَافَةَ هَيْئَةٌ حَاصِلَةٌ مِنْ نِسْبَةِ الشَّيْءِ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ مَنُسوبٍ إِلَى الشَّيْءِ الْأَوَّلِ

النُسُوب إِلَيْهِ، كَهَيْئَةِ الإِضَافَةِ الَّتِي فِي الْأَخ، فَإِنَّ فِيهَا نِسْبَةَ الْأَخِ بِالْأَخُوَّةِ إِلَى أَخِيهِ النُّسُوبِ إِلَى هَذَا الْأَخِ النُّسُوبِ إِلَيْهِ بِالْأَخُوَّةِ.

فَالنِّسْبَةُ الَّتِي فِي مَقُولَةِ الإِضَافَةِ مُتَكَرِّرَةٌ، وَهُوَ الْفَرْقُ بَيْنَ مَا فِيهَا مِنَ النِّسْبَةِ وَبَيْنَ مُطْلَقِ النِّسْبَةِ، فَإِنَّ وُجُودَ مُطْلَقِ النِّسْبَةِ وَاحِدٌ قَائِمٌ بِالطَّرَفَيْنِ مُطْلَقًا بِخِلَافِ الْحَالِ فِي مَقُولَةِ الإِضَافَةِ فَإِنَّ النِّسْبَةَ فِيهَا مُتَكَرِّرَةٌ لِكُلِّ مِنَ الْمُضَافَيْنِ نِسْبَةً غَيْرَ مَا فِي الْآخَرِ غَيْرَ أَنَّهُمَا مُتَلَازِمَانِ لَا تَنفَكَاَنِ فِي ذَهْنٍ وَلَا خَارِجٍ.

وَمَا أوردناه من تعريف الإضافة ليس بحديث منطقي كما تقدمت الإشارة إليه في نظائره، بل رسم إن كان أعرف من المعروف. ولعل المعقول من لفظ الإضافة مشقعا ببعض ما له من الأمثلة أعرف عند العقل بما أوردناه من الرسم، فلا كثير جدوى في إطالة البحث عن قيوده نقضا وإبراما وكذا في سائر ما أوردناه لها من التعاريف.

ثم إنه ربما يطلق المضاف ويراد به نفس الموقولة ويسمى عندهم بالمضاف الحقيقي، وربما يطلق ويراد به موضوع الموقولة، وربما يطلق ويراد به الموضوع والعرض جميعا ويسمى المضاف المشهورى، فإن العامة ترى أن المضاف إلى الابن مثلا هو الإنسان المتلبس بالبنوة والحال أن التعلق من الجانبين إنما هو للإضافة نفسها بالحقيقة.

البحث الثالث:

الإضافة موجودة في الخارج والمحس بؤيد ذلك، لوقوعه على أنواع من الإضافات الخارجية التي لها آثار غيبية لا يرتأب فيها كماضافة الأب والابن والعلو والسفل والقرب والبعد وغير ذلك.

وأما نحو وجودها فالعقل ينزع من الموضوعين الواجدين للنسبة المتكررة المتلازمة وصفا ناعتا لها انتزاعا من غير ضم ضمنية، فهي موجودة بوجود موضوعها من دون أن يكون بلزائمه وجود متعارف مستقيل.

قال في الأسفار بعد كلام له في هذا المعنى: «و بالجمله إن المضاف بما هو مضاف، بسيط ليس له وجود في الخارج مستقيل مقرد، بل وجوده أن يكون لا حقا بأشياء كونها

بِحَيْثُ يَكُونُ لَهَا مَقَابِسَةٌ إِلَى غَيْرِهَا، فَوُجُودُ السَّمَاءِ فِي ذَاتِهَا وَجُودُ الْجَوَاهِرِ وَ وُجُودُهَا بِحَيْثُ إِذَا قِيسَ إِلَى الْأَرْضِ عَمِلَتْ الْفَرْقَةُ وَجُودَ الْإِضَافَاتِ». انتهى. (ج ۴ ص ۲۰۴)

الْبَحْثُ الرَّابِعُ:

مِنْ أَحْكَامِ الْإِضَافَةِ أَنَّ الْمُضَافَيْنِ مُتَكَافِئَانِ وَجُوداً وَ عَدَمًا وَ قُوَّةً وَ فِعْلاً، فَإِذَا كَانَ أَحَدُهُمَا مُوجُوداً كَانَ الْآخَرُ مُوجُوداً وَ كَذَا فِي جَانِبِ الْعَدَمِ، وَإِذَا كَانَ أَحَدُهُمَا بِالقُوَّةِ فَالْآخَرُ بِالقُوَّةِ وَ كَذَا فِي جَانِبِ الْفِعْلِ.

وَ اعْتَرِضَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ مُنْقَوْضٌ بِالتَّقْدِيمِ وَالتَّأَخُّرِ فِي أَجْزَاءِ الزَّمَانِ، فَإِنَّ الْمُتَقَدِّمَ وَ الْمُتَأَخِّرَ مِنْهَا مُضَافَانِ مَعَ أَنَّ وَجُودَ أَحَدِهِمَا يُلَازِمُ عَدَمَ الْآخَرِ، وَ مُنْقَوْضٌ أَيْضاً بِعِلْمِنَا بِبَعْضِ الْأُمُورِ اَلْمُسْتَقْبَلَةِ، فَالْعِلْمُ مُوجُودٌ فِي الْحَالِ وَ الْمَعْلُومُ مُعْدُومٌ لَمْ يُوجَدْ بَعْدَ مَعَ أَنَّ الْعِلْمَ وَ الْمَعْلُومَ مِنْ اَلْمُضَافَيْنِ.

وَ أَجِيبَ أَقْبَا عَنْ أَوَّلِ التَّقْضِيَيْنِ فَيَأْنِ مَعِيَّةَ أَجْزَاءِ الزَّمَانِ لَيْسَتْ آيَةً بِأَنَّ يَكُونُ الْجُزْأَنِ مُوجُودَيْنِ فِي آنٍ وَاحِدٍ، بَلْ مَعِيَّتُهُمَا اِتِّصَالُهُمَا فِي الْوُجُودِ الْوَحْدَانِيِّ التَّدرِجِيِّ مَعِيَّتُهُمَا فِيهِ عَيْنُ التَّقْدِيمِ وَ التَّأَخُّرِ فِيهِ، كَمَا أَنَّ وَحْدَةَ الْعَدَدِ عَيْنُ كَثَرَتِهِ.

وَ أَقْبَا عَنْ التَّقْضِيِ الثَّانِي فَيَأْنِ الْإِضَافَةُ إِنَّمَا هِيَ بَيْنَ الْعِلْمِ وَ بَيْنِ الصُّورَةِ الْحَاضِرَةِ مِنْ اَلْمَعْلُومِ عِنْدَ الْعَالِمِ وَ هُوَ الْمَعْلُومُ بِالذَّاتِ دُونَ الْمَعْلُومِ بِالْعَرَضِ الَّذِي هُوَ عَيْنٌ خَارِجِيٌّ وَ الْأُمُورُ اَلْمُسْتَقْبَلَةُ حَاضِرَةٌ بِصُورَتِهَا اَلْمَعْلُومَةُ بِالذَّاتِ عِنْدَ الْعَالِمِ وَ إِنِ كَانَتْ غَائِبَةً بَعْنِهَا اَلخَارِجِيَّةُ اَلْمَعْلُومَةُ بِالْعَرَضِ، عَلَى أَنَّ الْحَقَّ أَنَّ الْعِلْمَ عَيْنُ الْمَعْلُومِ، كَمَا سَيَأْتِي فِي مَرَحَلَةِ الْعَاقِلِ وَ الْمَقُولِ، وَ كَمَا يَتَكَافَى اَلْمُضَافَانِ وَجُوداً وَ عَدَمًا وَ قُوَّةً وَ فِعْلاً كَذَلِكَ يَتَكَافِئَانِ عُمُومًا وَ خُصُوصًا، فَالْأَبَوَةُ الْعَامَّةُ تُضَافُ اَلْبَنُوَةُ الْعَامَّةُ وَ الْأَبَوَةُ الشَّخْصِيَّةُ تُضَافُ اَلْبَنُوَةُ الشَّخْصِيَّةُ.

وَ مِنْ خَوَاصِ الْإِضَافَةِ أَنَّهَا تَعْرِضُ لِجَمِيعِ الْمَقُولَاتِ حَتَّى نَفْسِهَا، فَيُجَوَّاهِرُ كَالْأَبِ

وَالْإِبْنِ. وَفِي الْكَمِّ الْمُتَّصِلِ كَالْعَظِيمِ وَالصَّغِيرِ. وَفِي الْكَمِّ الْمُنْفَصِلِ كَالْكَثِيرِ وَالْقَلِيلِ. وَفِي الْكَيْفِ كَالْأَحْزَ وَالْأَبْرَ. وَفِي الْإِضَافَةِ كَالْأَقْرَبِ وَالْأَبْعَدِ. وَفِي الْإَيْنِ كَالْعَالِي وَالسَّافِلِ. وَفِي الْمَقَى كَالْأَقْدَمِ وَالْأَحْدَثِ. وَفِي الْوَضْعِ كَالْأَشَدِّ انْتِصَاباً وَإِعْجَافاً. وَفِي الْجِدَةِ كَالْأَكْمَسِ وَالْأَعْرَى. وَفِي أَنْ يَفْعَلَ كَالْأَقْطَعِ وَالْأَصْرَمِ. وَفِي أَنْ يَنْفَعَلَ كَالْأَشَدِّ تَسَخُّتاً وَالْأَضْعَفِ.

الْبَحْثُ الْخَامِسُ:

تَنْقِيسُ الْإِضَافَةِ إِلَى مُتَشَابِهَةِ الْأَطْرَافِ وَهِيَ الَّتِي لَا اخْتِلَافَ بَيْنَ أَطْرَافِهَا كَالْقَرِيبِ وَالْقَرِيبِ وَالْأَخِ وَالْأَخِ وَالْحَازِ وَالْحَازِ. وَتَحْتِلِفَةُ الْأَطْرَافِ كَالْأَبِ وَالْإِبْنِ وَالْعَالِي وَالسَّافِلِ. وَتَنْقِيسُ أَيْضاً إِلَى مَا هُوَ خَارِجٌ كَالْأَبِ وَالْإِبْنِ وَمَا هُوَ ذَهَبٌ كَالْكَلْبِ وَالْفَرْدِ وَالْأَعْمَ وَالْأَخْصَ.

درس بیست و هشتم

(۲۶)

فصل شانزدهم

در اضافه و در آن بحثهایی است

بحث اول:

سابقاً شناختید^(۱) که هفت مقوله از مقولات (ده گانه)، از قبیل أغراض نسبی هستند^(۲)

و آنها:

«أَيْنَ» «مَتَى» «وَضْع» «جَدَه» «أَنْ يَقْتُلَ» «وَأَنْ يَنْفَعِلَ»^(۳).

و معنای نسبی بودن این أغراض، این است که اینها، هیئتهائی هستند که به موضوعات خویش قائم می‌باشند و این هیئتها، نسبت‌های موجود در آنها هستند، نه اینکه این مقولات، عین نسبت‌های وجودی باشند.

زیرا در بحث وجود رابط و مستقل گفتیم که نسبت، رابطی است که در غیر خود، موجود می‌باشد و برای آن، اصلاً استقلالی، نیست. نسبت، حمل بر شی‌ای نمی‌شود و هیچ شی‌ای نیز بر آن، حمل نمی‌شود.

۲- مقاومات ص ۱۴۸ (شارح)

۱- مرحله سوم فصل دوم (شارح)

۳- معانی هر یک از نسب خواهد آمد. (شارح)

پس نسبت (که وجود رابط می‌باشد) ماهیتی ندارد برای اینکه ماهیت، چیزی است که در پاسخ سؤال به «ماهو» واقع می‌شود (و از «نسب» به «ماهو» سؤال نمی‌شود) و نیز مقولات از قبیل ماهیات جنسی هستند پس، نسبت، از قبیل مقوله، نیست و نه داخل تحت مقوله (پس اساساً ماهیت ندارد - دلیل اول)

علاوه بر این، نسبت، در برخی از مقولات، متکثر و متکثر می‌باشد و معنا ندارد که ماهیت، متکثر باشد مثل مقوله «اضافه» که در آن، تکرر نسبت، واجب است (و بیان آن بزودی خواهد آمد) و (مثل) مقوله «وضع» که در آن، نسبت برخی از اجزاء شیء، به بعض دیگر و نسبت مجموع به خارج شیء، ملاحظه می‌شود و چه بسا، ممکن است در مقوله «وضع» نسبت‌های زیادتری یافت شود (دلیل دوم).

پس (از این دو دلیل که در بالا برای اثبات اینکه این مقولات همان نسبت‌های وجودی می‌باشند اقامه شد) روشن گردید که مقوله «نسبت»، هیتی است که قائم به شیء بوده، از نسبت دادن این چنانی و آن چنانی، حاصل می‌شود.

بحث دوم:

اضافه، هیتی است که از نسبت دادن یک شیء (منسوب) به شیء دیگر (منسوب‌الیه) حاصل می‌شود^(۱) مثل هیئت اضافه‌ای که در اخ (برادر) وجود دارد، زیرا در هیئت اضافه، نسبت دادن مثلاً برادری (مثل زید) به سبب اخوت به برادرش (مثل خالد) که منسوب است به این برادر (یعنی زید) که این نیز منسوب است به برادرش (خالد) به سبب اخوت پس نسبتی که در مقوله اضافه است، متکثر می‌باشد و تکرر نسبت در اضافه همان فرقی است که بین مقوله اضافه و مطلق نسبت، وجود دارد^(۲) زیرا وجود مطلق نسبت، یکی بوده، همواره قائم به

۱- قاطیغوریاس شفا مقاله چهارم - التحصیل ص ۳۱ و ص ۴۰۴ و ص ۴۱۲ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۳۳۰
اسفار ج ۴ ص ۱۸۹ - ص ۱۹۲ و ص ۱۹۸ و ص ۲۰۰

۲- التحصیل ص ۴۰۹ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۱۶۶ - مقاومات ص ۱۲۳ - مطارحات ص ۲۷۰ و ص ۲۷۲

طرفین است بخلاف مقوله «اضافه» زیرا نسبت در آن، متکثر است یعنی برای هر یک از طرفین اضافه، نسبتی است غیر از آنچه در دیگری است منتها این دو نسبت، لازم یکدیگر بوده، در ظرف ذهن و خارج از همدیگر، تفکیک نمی‌شوند.

حدّ «و تعریفی» که از اضافه در اینجا ذکر کردیم، حدّ منطقی نیست همانطور که در نظائر آن اشاره شد (که مقوله اضافه مثل سایر مقولات ده گانه، جنس عالی بوده، فوق آن جنس و فصلی وجود ندارد تا حدّ منطقی داشته باشد) بلکه این، از قبیل رسم است (یعنی از قبیل تعریف به خاصه است) اگر شناخت ما از معرف (بالکسر) بیشتر از شناخت ما از معرف (بalfتح) باشد (و در غیر این صورت اصولاً رسمی نیز نمی‌تواند داشته باشد).

و شاید هم آنچه که از لفظ «اضافه» با ملاحظه و همراهی برخی از مثالها از آن فهمیده می‌شود روشن‌تر باشد نزد عقل، از آنچه بنام «رسم» آن، ذکر شده است از اینرو در اطالۀ بحث از قیود تعریف اضافه و پرداختن به نقص و ابرام‌هایی که در این باره از طرف فلاسفه انجام گرفته فایده‌چندانی نیست. و همچنین بررسی سایر تعاریفی که برای شناسائی اضافه و تعریف آن بیان شده فایده چندانی دربر ندارد.

اقسام مضاف: مضاف حقیقی و مضاف مشهوری

چه بسا مضاف، استعمال می‌شود و از آن، خود «مقوله اضافه» (یعنی هیئت حاصل از نسبت‌های متکثر مثل بالا بودن و پایین بودن) قصد می‌گردد و این را بنام «مضاف حقیقی» می‌نامند.

و چه بسا «مضاف» بکار برده می‌شود و از آن، موضوع «مقوله اضافه» (مثل سقف موجود در بالا و کف موجود در پایین) که موضوع بالا و پائین یا فوق و تحت محسوب می‌شود اراده می‌گردد.

و چه بسا، مضاف استعمال می‌شود و از آن، موضوع و غرض هر دو با هم قصد،

می‌شود (مثل اینکه شی‌ای بالای شی‌ای دیگری فرض می‌کنیم و می‌گوییم که این شیء که در بالا قرار دارد نسبت به شیء دیگر که در پائین قرار دارد یعنی مجموع موضوع و عرض) و این را بنام «مضاف مشهوری» می‌نامند زیرا تشخیص عاقله مردم این است که مضاف به «ابن» را مثلاً، انسانی می‌دانند که متلبس به صفت «بنوت» (پسر بودن) می‌باشد درحالی‌که حالت تعلق که ناشی از طرفین است در حقیقت تنها، به جهت خود اضافه است (یعنی اضافه در حقیقت بین ابوت و بنوت برقرار می‌باشد و مضاف حقیقی همان ابوت و بنوت و لکن عاقله مردم می‌پندارند که اضافه میان شخصی که متصف به ابوت و شخصی که متصف به بنوت است برقرار می‌باشد)

بحث سوم: وجود اضافه در خارج و نحوه وجودی آن.

اضافه^(۱) در خارج موجود است و حسن، مؤید آن می‌باشد برای اینکه برخی از انواع اضافه خارجی که برای آن آثار عینی است قابل تردید نیست که در خارج واقع می‌شود و قابل حسن است مثل اضافه موجود میان پدر و پسر و بالا و پایین و قرب و بُعد و غیر اینها (از انواع اضافه خارجی).

و اما نحوه وجودی اینها را نیز، عقل از دو موضوع (پدر و پسر و ...) که هر دو واجد نسبت متکثر متلازم به عنوان وصف ناعت در این دومی باشد، انتزاع می‌نماید به نحوی که نیاز به ضم ضمیمه ندارد.

پس اضافه، در خارج بوجود موضوعش موجود می‌باشد بدون اینکه بازاء آن، وجود علیحده و مستقلی برای آن باشد.

صدرا المتألهین در اسفار به دنبال کلامی در این خصوص می‌گوید: «بطور کلی مضاف، از جهت اینکه مضاف است بسیط بوده، برای آن، وجودی تنها و مستقل نیست بلکه وجود

۱- الهیات شفا مقاله سوم فصل آخر - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۴۳۵ و ص ۴۳۹ حاشیه ملاصدرا بر شفا ص ۱۴۹ و ص ۱۵۳ - اسفار ج ۴ ص ۲۰۰ و ص ۲۰۳. (شارح)

آن، به این نحو است که به اشیاء ملحق بوده و با مقایسهٔ برخی از اشیاء به برخی دیگر، تحقق پیدا می‌کند پس وجود آسمان به ملاحظه ذاتش، همان وجود جواهر است و اما وجود آسمان، با این حیثیت که به هنگام قیاس آن به زمین، فوقیت، تعقل می‌شود همان وجود اضافات است^(۱)»

بحث چهارم: احکام اضافه

از احکام^(۲) اضافه، این است که طرفین اضافه (یعنی مضافین) از لحاظ وجود و عدم و قوه و فعل، مکافئ می‌باشند یعنی هنگامیکه یکی از طرفین اضافه، موجود باشد، دیگری نیز، موجود می‌شود و همچنین است کلام در طرف عدم (یعنی اگر یک طرف اضافه معدوم باشد طرف دیگر آن نیز معدوم خواهد بود) و هنگامیکه یکی از طرفین اضافه «بالقوه» باشد دیگری نیز، «بالقوه» می‌شود و همچنین است کلام در جانب «فعلیت» (به این ترتیب که اگر یک اضافه حالت فعلیت داشته باشد طرف دیگر نیز فعلیت دارد).

دو نقض:

گفته بالا (که طرفین اضافه از لحاظ وجود و عدم و قوه و فعل مکافئ می‌باشند) به تقدّم و تأخّر در اجزای زمان نقض شده است زیرا جزء متقدّم از زمان با جزء متأخّر از آن با اینکه از قبیل «مضافین» می‌باشند ولیکن با یکدیگر موجود نمی‌شوند بلکه (وجود یکی از آندو، ملازم عدم دیگری می‌باشد).

و نیز گفتهٔ بالا، بعلم ما به برخی از امور مستقبل (یعنی اموری که در آینده محقق می‌شود) نقض می‌گردد، زیرا علم مربوط به آینده، در زمان حال موجود است ولی معلوم در زمان حال معدوم بوده، هنوز، تحقق پیدا نکرده است با اینکه علم و معلوم از قبیل مضافین

۱- مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۳۳۱ - اسفار ج ۴ ص ۱۹۳ و ص ۲۰۳ (شارح)

۲- اسفار ج ۴ ص ۲۰۴.

می‌باشند (و لازمست از حیث وجود و عدم، با هم متكافیء باشند).

پاسخ نقض اول:

از نقض اول به این نحو پاسخ گفته شده است که معیت و مقارن بودن اجزاء زمان، آنی نیست به این نحو که هر دو جزء، در آن واحد، موجود باشند بلکه معیت آن دو، اتصال آن دو جزء از زمان است در وجود واحد تدریجی که معیت آن دو در وجود، عین تقدّم و تأخّر در وجود است همانطور که وحدت عدد، عین کثرت آن است. (یعنی زمان، یک وجود سیال تدریجی بوده، می‌توان برای آن اجزائی در ذهن در نظر گرفت و از آنجا که این اجزاء، اجزائی یک واحد هستند، می‌توان اینگونه فرض کرد که اجزای مفروض زمان در آن واحد با یکدیگر جمع می‌شوند و مقارن هم می‌باشند و چون زمان یک وجود تدریجی است مقارنت اجزای آن عین تقدّم و تأخّر آنها نسبت به یکدیگر می‌باشد).

پاسخ نقض دوم:

از نقض دوم به این نحو جواب داده شده است که اضافه، تنها، بین علم و بین صورت حاضر از معلوم است نزد عالم و صورت حاضر از معلوم نزد عالم، معلوم بالذات است نه معلوم بالعرض که عبارت از عینیت خارجی است.

و اموری در آینده محقق می‌شوند، بصورت معلوم بالذاتش، (که صورت موجود در ذهن از اشیاء می‌باشد)، نزد عالم به آن اشیاء در ذهن حاضر است گرچه آنها به عین خارجی‌شان که معلوم بالعرض است از ذهن غایب می‌باشند.

علاوه بر این، حق، این است که علم، عین معلوم می‌باشد (و اضافه و نسبت موجود بین آن دو نیز اضافه و نسبت اعتباری است نه حقیقی همانطور که تقایر میان آن دو یک تقایر اعتباری است نه حقیقی). چنانکه این مسأله در مبحث عاقل و معقول بزودی خواهد آمد.

تذکر یک نکته: همانطور که دو مضاف از لحاظ وجود و عدم و قوّه و فعل، متكافیء می‌باشند همانطور از لحاظ عام بودن و خاص بودن نیز متكافیء می‌باشند و در نتیجه، ابوت

عام (پدر بودن) متضایف با بنوت عام (پسر بودن) و ابوت شخصی و جزئی با بنوت شخصی و جزئی متضایف می‌باشد.

از خواص اضافه:

از خواص اضافه، این است که بر جمیع مقولات حتی بخودش نیز، عارض می‌شود پس در جوهر مثل اب (پدر) و ابن (پسر) (که دو فرد از جوهر انسان بوده و اضافه پدری (ابوت) و فرزندی (بنوت) بر این دو فرد عارض شده است) و در کم متصل مثل شیء بزرگ و شیء کوچک و در کم منفصل مثل شیء زیاد و کم و در کیف مثل گرمتر و سردتر و در اضافه مثل نزدیکتر و دورتر و در «أَيْنَ» مثل بالا و پائین و در «مَتَى» مثل قدیمتر و جدیدتر «جَدَه» مثل پوشنده‌تر و برهنه‌تر و در «أَنْ يَفْعَلَ» مثل اقطع (برنده‌تر) و اصرم (تیزتر) و در «أَنْ يَنْفَعَلَ» مثل شدیدتر و ضعیف‌تر از حیث گرمی و در وضع مثل شدیدتر از لحاظ مستقیم بودن قامت و منحنی بودن آن و ...

بحث پنجم - اقسام اضافه:

اضافه به دو قسم: «مُتَشَاكِلَةُ الْأَطْرَافِ» و «مُخْتَلِفَةُ الْأَطْرَافِ» تقسیم می‌گردد: مُتَشَاكِلَةُ الْأَطْرَافِ اضافه‌ای است که اختلافی بین اطراف آن نباشد مثل قریب و قریب و برادر و برادر و همسایه و همسایه و ... و «مُخْتَلِفَةُ الْأَطْرَافِ» اضافه‌ای است که بین اطرافش، اختلافی باشد مثل پدر و پسر - عالی و سافل.

و نیز اضافه (به ملاحظه طرف تحقیقش) منقسم می‌شود به آنچه که آن، خارجی است (یعنی هر دو طرف آن در خارج موجود می‌باشد) مثل پدر و پسر و آنچه که آن، ذهنی است (یعنی هر دو طرف اضافه یا یکی از طرفین آن در ذهن موجود باشد) مثل کلی و فرد و اعم و اخص. (پس طرفین اضافه یا هر دو خارج هستند یا هیچ کدام در خارج نیستند یا یکی از آن دو در خارج است و دیگری نه، «أَوَّلَى» را «اضافه خارجی» می‌نامند و دومی و سومی را «اضافه ذهنی» می‌گویند).

خلاصہ درس بیست و ششم:

در مبحث **إضافة** چند بحث اساسی وجود دارد:

بحث اول معنای نسبت و آن هیتی است که به موضوع خوش قائم باشد و هفت مقوله از مقولات ده گانه از قبیل اعراض، نسبی هستند پس نسبت، رابطی است که در غیر خود، موجود می باشد و برای آن اصلاً استقلال نیست و نسبت، بر شیء حمل نمیشود. هیچ شیئی نیز بر آن حمل نمی گردد.

پس نسبت، ماهیتی ندارد توضیح بیشتر این مطالب در متن درس داده شده مراجعه کنید.

بحث دوم اینکه نسبتی که در مقوله اضافه است متکرر می باشد و تکرر نسبت در اضافه همان فرقی است که بین مقوله اضافه و مطلق نسبت وجود دارد.

إضافة هیتی است که از نسبت دادن یک شیء (بنام منسوب و مضاف) به شیء دیگر (بنام منسوب الیه و مضاف الیه) حاصل می شود، این تعریف برای اضافه از قبیل حدّ منطقی نیست بلکه از قبیل رسم است.

و چه بسا از نسبت دادن یک شیء یعنی مضاف از آن، خود مقوله اضافه قصد می گردد و آنرا بنام **مُضاف حقیقی** می نامند.

و چه بسا از مضاف موضوع مقوله اضافه اراده می شود و چه بسا مضاف، بکار برده می شود و از آن موضوع و غرض هر دو با هم اراده می گردد و آنرا بنام **مُضاف مشهوری** می نامند. توضیح بیشتر آن در متن درس بیان گردیده است.

بحث سوم - اضافه در خارج موجود بوده، حسّ، مؤید آن می باشد و عقل، وجود آنرا از شیء منسوب و منسوب الیه (مضاف و مضاف الیه) انتزاع می نماید پس اضافه در خارج به وجود موضوعش موجود می باشد بدون اینکه بازاء آن وجود جداگانه مستقلی برای آن باشد برای توضیح این مطلب مرحوم استاد علامه عبارتی از صدرالمتألهین نقل کرده است مراجعه کنید.

بحث چهارم - یکی از احکام اضافه این است که طرفین اضافه (مضاف و مضاف‌الیه) از لحاظ وجود و عدم و قوه و فعل مُکافی، یعنی مساوی و برابر باشند.

دو اعتراض و دو نقض در این مورد انجام گرفته یکی مربوط به تقدّم و تأخّر در اجزای زمان است باین ترتیب که متقدّم از زمان با متأخّر از آن از قبیل مضافین می‌باشند با اینکه وجود یکی از آن دو ملازم وجود دیگری نمی‌باشد بلکه ملازم عدم دیگری است.

دیگری مربوط به علم ما به برخی از امور مستقبل است زیرا با اینکه علم و معلوم از قبیل مضافین هستند و لکن علم مربوط بآینده در زمان حال، موجود است ولی معلوم، معلوم بوده، هنوز تحقق پیدا نکرده است و لازم است از حیث وجود و عدم با هم متکافی باشند. از این دو اعتراض و دو نقض، مرحوم استاد علامه در متن درس پاسخ داده است مراجعه کنید دیگر از احکام و خواصّ اضافه این است که بر جمیع مقولات حتّی بخودش نیز عارض می‌شود توضیح آن در متن درس ذکر شده است.

بحث پنجم - اضافه، دو قسم است: «متشاکله الاطراف» و «مختلفة الاطراف» و نیز اضافه تقسیم می‌شود بدو قسم خارجی مثل پدر و پسر و ... و آنچه ذهنی است مثل کلی و فرد و اعمّ و اخض.

توضیح این مطالب همه در متن درس بیان گردیده است.

پرسشها:

- ۱- هفت مقوله از مقولات ده‌گانه از قبیل أغراض نسبی هستند آنها را نام ببرید و معنای نسبی بودن آنها را نیز بیان نمائید.
- ۲- برای اثبات اینکه نسبت که وجود رابط می‌باشد و ماهیتی ندارد دو دلیل آورده شده آندو را بیان کنید.
- ۳- مقوله اضافه را تعریف و ضمناً این تعریف آیا از قبیل حدّ است یا رسم؟ در هر صورت چرا؟
- ۴- مطلق نسبت با مقوله اضافه چه فرقی دارند. بیان کنید و ضمناً مضاف حقیقی و مضاف مشهوری، کدام‌اند؟ و چه فرقی با یکدیگر دارند؟
- ۵- آیا اضافه در خارج موجود است یا نه؟ در هر صورت چرا؟ و چگونه موجود است؟
- ۶- مکافیء بودن طرفین اضافه از لحاظ وجود و عدم یعنی چه؟ در این حکم نقضی وارد شده بتقدّم و تأخّر در اجزای زمان، آن نقض را توضیح و پاسخ آن را نیز بیان کنید.
- ۷- در حکم مکافیء بودن طرفین اضافه، نقضی وارد شده به علم ما بپرخشی از امور مستقبل، آن نقض را بیان و پاسخ آنرا نیز ذکر کنید.
- ۸- اضافه «متشابهة الاطراف» و «مختلفة الاطراف» را معنی و توضیح دهید و برای هر کدام نیز مثالی بیاورید.

الدَّرْسُ السَّابِعُ وَالْعَشْرُونَ

(۲۷)

الفصل السابع عشر

فی الاین وفيه ابحاث

البحث الأول:

الْأَيْنُ هَيْئَةٌ حَاصِلَةٌ لِلْجِسْمِ مِنْ نِسْبَةِ إِلَى الْمَكَانِ، وَالْمَكَانُ بِمَا لَهُ مِنَ الصِّفَاتِ الْمَعْرُوفَةِ عِنْدَنَا بِدِهْنِ الثَّبُوتِ، فَهُوَ الَّذِي يَضَعُ أَنْ يَنْتَقِلَ الْجِسْمُ عَنْهُ وَالْأَيْنُ أَنْ يَسْكُنَ فِيهِ وَأَنْ يَكُونَ ذَا وَضْعٍ، إِيَّ مَشَارَءَ إِلَيْهِ بِأَنَّهُ هُنَا أَوْ هُنَاكَ، وَأَنْ يَكُونَ مُقَدَّرًا لَهُ نِصْفٌ وَثُلُثٌ وَرُبْعٌ، وَأَنْ يَكُونَ بِحَيْثُ يَتَّبِعُ حُصُولَ جِسْمَيْنِ فِي وَاحِدٍ مِنْهُ، قَالَ صَدْرُ الْمُتَأَلِّهِينَ قَبْلَهُ: «هَذِهِ أَرْبَعُ أَمَارَاتٍ تَصَالِحُ عَلَيْهَا الْمُتَنَازِعُونَ لِئَلَّا يَكُونَ التَّرَاوُعُ لَفِظِيًّا». (ج ۴، ص ۳۹)

وَقَدْ اخْتَلَفُوا فِي حَقِيقَتِهِ عَلَى أَقْوَالٍ خَمْسَةٍ: أَحَدُهَا أَنَّهُ هَيْئُولُ الْجِسْمِ، وَالثَّانِي أَنَّهُ الصُّورَةُ، وَالثَّلَاثُ أَنَّهُ سَطْحٌ مِنْ جِسْمٍ يَلَاقِي الْمُتَمَكِّنَ سَوَاءً كَانَ حَاضِرًا أَوْ غَائِبًا، وَالرَّابِعُ أَنَّهُ السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْحَاضِرِ الْمُنَاسِّ لِلْسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْهَوَى، وَهُوَ قَوْلُ الْمُعَلِّمِ الْأَوَّلِ وَتَبِعَهُ الشَّيْخَانِ الْفَارَابِيُّ وَابْنُ سِينَا. وَالخَامِسُ أَنَّهُ بَعْدَ بَسَارَى أَقْطَارِ الْجِسْمِ الْمُتَمَكِّنِ فَيَكُونُ بَعْدًا جَوْهَرِيًّا مُجَرَّدًا عَنِ الْمَدَّةِ وَهُوَ قَوْلُ أَفَلَاطُونِ وَالزَّوَاتِيَيْنِ وَاخْتَارَهُ الْمُتَحَقِّقُ الطُّوسِي، رَه. وَصَدْرُ الْمُتَأَلِّهِينَ. فَهَذِهِ أَقْوَالُ خَمْسَةٍ.

سادسها قول بعضهم بانكار المكان. وإذا كانت الأمارات الأربع المذكورة آنفاً بديهية لا يترتاب فيها، فعلى المنكرين أن يرجعوه إلى مغالطة الوضع، فتغيرها من الجوهر وسائر الأعراض لا ينطبق عليه البتة لكن يرد عليه أن الجسم ربما ينتقل من مكان إلى مكان مع عدم التغير في جوهره وسائر أعراضه غير الأين وربما يعرضه التغير فيه مع عدم الانتقال، فالمكان غير الجميع حتى الوضع.

والقول بأنه الهوى أو الصورة لا تنطبق عليه الأمارات السابقة، فإن المكان يطلب بالحركة ويترك بالحركة، واليهوى وكذا الصورة لا تطلبان بالحركة ولا تتركان بالحركة، وإيضاً المركب ينسب إلى الهوى فيقال: باب خبيث أو من جديد ولا ينسب إلى المكان. فالمتعمد هو القول بالسطح أو البعد الجوهرى المجرد عن المادة. وللفريقين احتجاجات ومشارحات طويلة مذكورة في المطولات.

ومن أقوى ما يورد على القول بالسطح أن لازمه كون الشيء ساكناً ومتحركاً في زمان واحد فالتقدير الواقف في الهواء والسكن الواقف في الماء عند ما يجري الهواء والماء عليها يجب أن يكونا متحركين لتبدل السطح المحيط بهما من الهواء والماء وهما ساكنان بالضرورة. وإيضاً المكان متصف بالفراغ والامتلاء وذلك نعت البعد لأنعت السطح.

ومن أقوى ما يورد على القول بالبعد الجوهرى المجرد أن لازمه تدخل المقدارين وهو محال، فإن فيه حلول الجسم بمقداره الشخصى الذاهب في الأقطار الثلاثة في المكان الذى هو مقدار شخصى يساويه ورجوعهما مقدراً شخصياً واحداً ولا رب في امتناعه. اللهم إلا أن يمنع ذلك بأن من الجائز أن يكون المانع هو الهوى مع المقدار أو الصورة مع المقدار أو هما معاً.

البَحْثُ الثَّانِي:

قد عرفت أن الإين هيئة حاصلة للشيء من نسبه إلى المكان. والكلام في كونه هيئة حاصلة من النسبة لأنفس وجود النسبة نظير ما تقدم في الإضافة.

الْبَحْثُ الثَّالِثُ:

قَدْ يَقْسَمُ الْإِنُّ إِلَى أَوَّلٍ حَقِيقٍ وَثَانٍ غَيْرِ حَقِيقٍ فَالْأَوَّلُ كَوْنُ الشَّيْءِ فِي مَكَانِهِ الْخَاصِّ بِهِ الَّذِي لَا يَسْمَعُهُ فِيهِ غَيْرُهُ مَعَهُ كَكَوْنِ الْمَاءِ فِي الْكُوْزِ، وَالثَّانِي نَظِيرُ قَوْلِنَا: فَلَانٌ فِي الْبَيْتِ، لَيْسَ الْبَيْتُ مَشْغُولًا بِهِ وَحْدَهُ، بَلْ يَسَعُهُ وَغَيْرُهُ، وَابْعَدُ مِنْهُ كَوْنُهُ فِي الدَّارِ ثُمَّ فِي الْبَلَدِ وَهَكَذَا. وَالتَّقْسِيمُ غَيْرُ حَقِيقٍ، وَالْمَقْسَمُ هُوَ الْإِنُّ بِحَسَبِ تَوْسِعِ الْعَرَفِ الْقَامِ وَ يَقْرُبُ مِنْهُ تَقْسِيمُهُ إِلَى إِبْنٍ جَنْسِيٍّ وَهُوَ الْكَوْنُ فِي الْمَكَانِ، وَأَيْنُ نَوْعِيٍّ كَالْكَوْنِ فِي الْهَوَاءِ، وَأَيْنُ شَخْصِيٍّ. كَكَوْنِ هَذَا الشَّخْصِ فِي هَذَا الْوَقْتِ فِي مَكَانِهِ الْحَقِيقِ.

درس بیست و هفتم

(۲۷)

فصل هفدهم

در مقوله «آین» و در آن، بحثهایی است

بحث اول:

مقوله «آین» هیتی است که از رابطه و نسبت بین جسم و مکان، برای جسم پیدا می‌شود^(۱).

مکان از این جهت که صفات معروف و مشهوری دارد نزد ما امر ثابت و بدیهی است.

(از جمله چهار صفت مشهور مکان):

۱- مکان، چیزی است که صحیح است که جسم از آن و بسوی آن، منتقل شده و در آن، سکونت گزینند.

۲- مکان، دارای وضع است یعنی به آن اشاره می‌شود که اینجا است یا آنجا.

۱- طبیعات شفاء ص ۳۹ - ص ۶۸ - التّجاة ص ۱۱۸ و ص ۱۲۴ - معتبر ج ۲ ص ۴۰ و ص ۶۹ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۲۱۷ و ص ۲۵۷ - انصار ج ۴ ص ۳۹ و ص ۲۱۷ - التّحصيل ص ۳۵۸ و ص ۳۷۸ و ص ۴۱۳ - مقاوّمات ص ۱۴۴ - مطارحات ص ۲۷۳ و ص ۲۸۱ (شارح)

۳- مکان، قابل اندازه گیری و تقدیر هست مثل نصف (یک دؤم) و ثلث (یک سوم) و ربع (یک چهارم) ...

۴- مکان (حالت و) حیثیتی دارد که محال و ممتنع است که دو جسم (در یک زمان) در یک مکان قرار بگیرد.

«صدورالعتاآلهین» (قدس سره) می گوید: «این ها چهار اماره و نشانه ای است برای تحقیق مکان (و ثبوت آن) که اختلاف کنندگان در حقیقت مکان در مورد این صفات مکان، بتوافق و مصالحه رسیده اند تا نزاع آنان در حقیقت مکان، نزاع لفظی نباشد^(۱)، زیرا اگر هیچ مورد توافق از صفات مکان، در میان اختلاف کنندگان نبود پس در حقیقت معلوم نیست که محلّ نزاع، تحقیقی داشته باشد در این صورت، نزاع در حقیقت مکان، لفظی می شد نه معنوی (پس هر یک از اختلاف کنندگان مکان را با یک ویژگی معرفی می نمودند که آن یکی این ویژگی و صفت را برای مکان قبول ندارد).

پنج قول در حقیقت مکان:

در حقیقت مکان، پنج قول گفته شده است:

اول: اینکه مکان، همان هیولانی است که جسم آن را دارد.

دؤم: اینکه مراد از آن، صورت جسم است.

سؤم: مراد از مکان، سطحی از جسم که با شیء دارای مکان، تماس دارد خواه به این صورت که سطح مثل سطح داخلی کاسه که حاوی (و فراگیرنده) آن شیء (مثل آب) می باشد یا محوی (یعنی فراگرفته شده باشد یعنی سطح نه تنها آن شیء را حاوی نبوده بلکه آن شیء سطح را فراگرفته باشد مثل پای انسان که جوراب در آن پوشیده می شود یعنی جوراب، پای انسان را حاوی بوده، آنرا می پوشاند نه اینکه پای انسان، حاوی جوراب بوده، آنرا بپوشاند).

چهارم: سطح داخلی از جسم حاوی است (مثل سطح داخلی کاسه) که مقاس با سطح

ظاهر از محوی است (مثل آب که در کاسه ریخته شده باشد پس سطح داخلی کاسه، حاوی است و آب ریخته شده در آن کاسه محوی است پس سطح داخلی جسم حاوی مثل کاسه برای آب، مکان است و معاس است با سطح ظاهر آب). این، نظر «معلم اول» ارسطو می باشد دو شیخ بزرگوار: «فارابی» و «ابن سینا» از ایشان، تبعیت کرده اند.

پنجم: مکان، بُعدی است مساوی با قطرها (یعنی برابر با ابعاد و حجم) جسم دارای مکان پس مکان یک بُعد جوهری مجزّد از ماده می باشد.^(۱) و این، قول افلاطون و رواقیون و مختار محقق طوسی (ره) و صدرالمناظرین (ره) می باشد.

قول ششم: نیز به اقوال سابق، اضافه شده و آن، نظر برخی از فلاسفه است که مکان را بطور کلی، منکر شده اند.

از آنجا که علائم و نشانه های چهارگانه قبلی برای مکان از امور بدیهی و ثابت بوده، قابل انکار نیست پس ناچار، منکرین مکان، باید آنرا به «مقوله وضع» برگردانند (زیرا) بدیهی است که غیر مقوله وضع از قبیل جوهر و سایر اعراض، منطبق با (معنای) مکان نمی شود. ولکن (رجوع مکان به وضع نیز) خالی از اشکال نیست زیرا جسم چه بسا از مکانی به مکان دیگر، منتقل می شود بدون اینکه در جوهر و سایر اعراض آن، جز «آئین» تغییری در آن، پدید آید و چه بسا، تغییری در جسم در مکان پیدا و عارض می شود بدون اینکه انتقالی در جسم صورت گرفته باشد پس مکان، غیر همه اینها است حتی غیر از وضع است. قول به اینکه مکان، همان «هیولای» (موجود در جسم) یا «صورت جسم» است صحیح به نظر نمی رسد.

زیرا، نشانه ها و علائم و مشخصات چهارگانه مکان، بر آن دو، تطبیق نمی کند زیرا هنگامی که جسمی از مکانی به مکان دیگر منتقل می گردد مکانی را ترک و مکان دیگری را طلب می کند ولکن جسم در حرکت خود بسوی مکانی «هیولی» یا «صورتی» را ترک نکرده و بدنال هیولا و یا صورت دیگری نمی رود.

و نیز شیء مرکب، (مثل درب که از هیولی و صورت ترکیب شده) به «هیولی» (مثل چوب یا آهن) نسبت داده می‌شود؛ پس گفته می‌شود: درب چوبی یا آهنی ولکن به مکان، نسبت داده نمی‌شود (پس مکان غیر از هیولی است).

پس قول مورد اعتماد (از میان اقوال نامرده)، این است که مکان، سطح یا بُعد جوهری مجزّد از ماده است و در اینجا طرفداران هر دو قول، استدلال‌ها و مشاجرات طولانی با یکدیگر دارند که در کتابهای مبسوط بیان شده است (مراجعه کنید).^(۱)

اشکال بر سطح بودن مکان

از قویترین اشکالی که بر نظریه کسانی که حقیقت مکان را سطح می‌دانند وارد می‌شود اینکه لازمه سطح بودن مکان، این است که شیء، در یک زمان، هم ساکن باشد هم متحرک.

پس پرندۀ ایستاده در هوا و ماهی ایستاده در وسط آب، به هنگام جریان هوا و آب بر آن دو، واجب است که هر دو، متحرک بوده باشند برای اینکه سطحی از آب و هوا که آن دو را احاطه کرده است، همواره تغییر می‌کند درحالی‌که آن دو ساکن هستند.

و نیز مکان، به «فراغ» (یعنی خالی شدن) و «متلاء» (یعنی پر شدن) متصف می‌شود؛ به این ترتیب که گفته می‌شود مکان، فارغ بوده، خالی است و مکان پر شده، خالی و فارغ نیست) و بدیهی است که این صفت، صفت بُعد (جسم) است نه صفت سطح.

اشکال بر بُعد جوهری بودن مکان:

از قویترین اشکالی که بر این قول که مکان بُعد مجزّد جوهری است گفته شده اینکه لازمه آن تداخل دو مقدار در هم دیگر است و آن، محال می‌باشد.

زیرا لازمه تداخل دو مقدار، این است که جسم با مقدار و اندازه مشخص خود در بعدهای سه‌گانه، حلول کند در مکانی که آن نیز، مقدار مشخص بوده، با هم مساوی باشند

۱- به اسفار ج ۴ ص ۲۲ مراجعه کنید. (شارح)

به طوریکه آن دو، به یک مقدار واحد مشخص برگردند و شکی در امتناع آن نیست مگر اینکه این ایراد به این نحو دفع شود که مانع در محالیت آن، این است که مکان، بُعد جوهری مجرد است بلکه مانع از تداخل آن دو، یا هیولی است همراه مقدار یا صورت است همراه مقدار و یا هر دو همراه مقدار^(۱). (این مقدار است که محالیت را در تداخل دو مقدار ایجاد کرده است نه بُعد جوهری که عبارت از مکان می باشد. پس مانعی عقلاً وجود ندارد که جسم با مقدار مشخصی که دارد در یک مقدار مجرد حلول کند).

بحث دوم:

سابقاً شناختید که «آئین»، هیئت حاصل برای شیء است که از انتساب شیء به مکان، پدید می آید و کلام، در بودن این هیئت حاصل از این نسبت است، نه خود وجود نسبت نظیر آنچه که در اضافه گذشت.

بحث سوم: آئین حقیقی و غیر حقیقی

«آئین» به دو نوع: «آئین اول حقیقی» و «آئین ثانی غیر حقیقی» تقسیم می گردد:

«آئین اول حقیقی» بودن یک شیء است در مکان خاص خودش که وسعت ندارد غیر خودش در آن مکان یا آن، جای بگیرد مثل بودن آب در کوزه (که جز این آب، آب دیگری در آن، امکان ندارد).

«آئین ثانی غیر حقیقی» تغلیر این قول است که فلانی (مثل علی) در اطلاق است در اینجا، اطلاق، تنها، او را (یعنی علی را) در خود جای نداده است بلکه او و غیر او را از اقرار انسانها که می توانند در اطلاق جای بگیرند نیز گنجایش داشته، شامل می شود. (پس اطلاق، مکان حقیقی برای علی نیست و بودن علی در اطلاق نیز آئین حقیقی برای او نیست، زیرا افراد دیگر نیز می توانند در اطلاق، ساکن باشند).

و بعیدتر از مثال «علی در اطاق است» در اَیْن غیر حقیقی بودن، اینکه بگوئیم فلانی (یعنی علی مثلاً) در خانه است و بعیدتر از آن نیز، بودن فلانی در شهر است و همین طور ... این تقسیم (یعنی تقسیم مقوله اَیْن به «اَیْن اول حقیقی» و «اَیْن دوم غیر حقیقی» تقسیم غیر حقیقی است (برای اینکه «اَیْن ثانی غیر حقیقی» در حقیقت از مقوله اَیْن، خارج است و استعمال اَیْن در این قسم از باب مسلحه است) و مقسم در این تقسیم در واقع «اَیْن» توسعه یافته و عرفی اَیْن است (نه معنای موجود در فنّ فلسفه) نزدیک به این تقسیم است تقسیم دیگر اَیْن به این سه نوع:

۱- «اَیْن جنسی» که اصل بودن شیء در مکان می باشد که این به منزله جنس برای همه مکانها به شمار می آید.

۲- «اَیْن نوعی» که بودن شیء در هوا است که یک نوع مکان محسوب می گردد.

۳- «اَیْن شخصی» مانند بودن این شخص در این وقت در مکان حقیقی خودش.

فصل هیجدهم

در مقوله «متی»

«متی» هیتی است که از نسبت دادن یک شیء به زمان، پیدا می‌شود و این شامله بزودی خواهد آمد^(۱) که برای هر حرکتی، از این جهت که برای آن، وجود سیال تدریجی است، مقدار غیر قازی است مخصوص خود و منایر است با امتداد غیر قازی که برای غیر حرکت است.

پس برای هر حرکت، ویژگی خاصی است، واحد بالعدد (یعنی معین و مشخص) و همین‌طور برای هر حرکت، زمان خاصی است که واحد بالعدد است (یعنی هر حرکت خاص زمان خاص و مشخصی برای خود دارد) منتها برخی از این زمانها، قابل انطباق بر برخی دیگر می‌باشد.

و زمان عام مستمری که به واسطه آن، حرکات را اندازه می‌گیریم، همان زمان حرکت شبانه‌روزی است (که مساوی حرکت زمین بدور خودش می‌باشد) که مقیاس، اخذ شده و به واسطه آن، زمانها و حرکات را اندازه‌گیری و قیاس می‌کنیم پس با این مقیاس بعضی از نسبت به بعضی دیگر، به تقدم و تاخر و طولانی بودن و کوتاه بودن، متعین می‌شود.

برای حوادث، به حسب نسبتی که آنها، در رابطه با زمان دارند، هیتی حاصل می‌شود و آن، «متی» می‌باشد مطالب و مباحث مربوط به «متی» شبیه همان مطالب و مباحثی است

که در «این» گذشت.

پس یک قسم از «متی» مخصوص حرکت است که شامل غیر حرکت نمی‌شود (یعنی گنجایش حرکت دیگری را در کنار آن حرکت ندارد) و این قسم از «متی» همان متای اول حقیقی به شمار می‌رود.

و قسم دیگر از «متی» وجود دارد که شامل حرکت و غیر حرکت است مثل واقع بودن در حرکت، در فلان ساعت یا در فلان روز و یا در فلان ماه و یا در فلان سال و یا در فلان قرن و هم‌چنین.

فوق^(۱) بین «این» و «متی» در این باب، اینکه در متی، زمان خاص واحدی وجود دارد که حرکات متعددی می‌توانند بر یک زمان خاص منطبق شده، در آن مشترک باشند برخلاف «این» خاص واحد که جز یک جسم را، شامل نمی‌شود.

تقسیم دیگر: وجود تدریجی و وجود آنی در «متی»

«متی» به ملاحظه حوادث زمانی، دارای دو قسم است:

- ۱- برخی از حوادث، وجود تدریجی داشته، بر خود زمان، منطبق می‌شود. (مثل جابجا کردن یک شیء از مکانی به مکان دیگر که بطور تدریج و در طول زمان انجام می‌گیرد)
- ۲- برخی دیگر از حوادث، وجود آنی داشته به طرف زمان، نسبت داده می‌شود^(۲) مثل حوادثی که به هدف و غایت خود واصل شده باند (وَصُولَات) و حوادثی که با حوادث دیگر مقاس بوده، برخورد داشته باشند (مَقَاسَات) و یا حوادثی که از دیگر حوادث منفصل و جدا شده باشند (انْفِصَالَات).

۱- و ۲- اسفار ج ۴ ص ۲۱۹ - طبعیات شفا فن اول مقاله دوم فصل دهم تا سیزدهم ص ۶۸ و ص ۸۱ - التجاة ص ۱۱۵ - التحصیل ص ۳۶۰ و ص ۳۲۲ و ص ۴۵۳ و ص ۴۶۴ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۶۲۲ - ص ۶۷۸ - اسفار ج ۳ ص ۱۱۵ و ص ۱۸۱ - مطارحات ص ۲۷۹ - معتبر ج ۲ ص ۶۹ و ص ۸۰ - مطارحات ج ۳ ص ۳۵. (شارح)

تقسیم متّی به «مابالذات» و «مابالعرض»

همانطور که گفته شده است «متّی» به «مابالذات» و «مابالعرض» تقسیم می‌شود، «مابالذات» یک قسم از «متّی» است که عبارت از حرکاتی است که بالذات منطبق بر زمان می‌باشد.

«مابالعرض» یک قسم دیگر از «متّی» است که عبارت از متحرّکها است به واسطه حرکاتشان، منطبق بر زمان می‌شود اما به حسب ذات متحرّکها، و جوهرشان، برای آنها، حالت «متّی»، وجود ندارد.

این تقسیم مبتنی است بر اینکه حرکت جوهری، ممنوع باشد و اما بناء بر حرکت جوهری همانطور که خواهد آمد بین حرکت و متحرّک در این مورد، فرقی نیست. (و هر دو به ملاحظه ذاتشان منطبق بر زمان می‌شوند و در نتیجه، حرکت عین متحرّک می‌گردد). و نیز یک نوع تقسیم، برای «متّی»، به ملاحظه انقسام مقولاتی که حرکات در آنها واقع می‌شود، وجود دارد.

خلاصه درس بیست و هفتم:

مقوله «این» هیتی است که از انتساب بین جسم و مکان برای جسم پیدا می‌شود بحث در این مقوله در بودن این همت، حاصل از این انتساب است نه خود وجود نسبت بین جسم و مکان.

برای مکان چهار صفت و ویژگی وجود دارد و مرحوم استاد علامه بعد از ذکر این چهار مشخصه مکان عبارتی از مرحوم صدرالمآلهین درباره این چهار مشخصه نقل می‌کند. در حقیقت «این» از دیدگاه فلسفه شش نظر ابراز شده، یکی از اقوال، انکار مقوله «این» است و نتیجه انکار این است که مقوله «این» به مقوله وضع برمی‌گردد حال آیا صحیح است که مقوله «این» به مقوله «وضع» برگردد یا نه؟ اشکالی در این مورد وجود دارد که در متن درس ذکر شده است.

سپس مرحوم استاد علامه اشکالات مربوط به این اقوال را به تفصیل ذکر می‌نماید و از میان این اقوال دو قول را بهتر از سایرین می‌داند و در عین حال مشاجرات طرفداران این دو قول را با یکدیگر یادآور شده، برخی از اشکالات وارد بر هر یک از این دو قول را نیز نقل می‌کند.

مقوله «این» به دو قسم: حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می‌گردد و «این» را به ملاحظه اینکه عرف به حسب توسعه‌ای که در آن قایل شده می‌توان به این سه قسم تقسیم کرد:

- ۱- «این» جنسی باشد یعنی اصل بودن شیء در مکان مطرح باشد باین ترتیب که «این» جنس برای همه مکانها بشمار می‌آید.

- ۲- «این»، نوعی باشد یعنی بودن شیء در هوا که یک نوع مکان محسوب می‌شود

- ۳- «این» شخصی باشد که مقصود، بودن این شخص در این وقت در مکان حقیقی

خودش می‌باشد

«متنی»، هیتی است که از نسبت دادن یک شیء به «زمان» پیدا می‌شود

هر حرکت از این جهت که وجود سیال تدریجی دارد امتداد و مقدار غیر قازی است مخصوص بخود و این امتداد با امتداد غیر قازی که برای غیر حرکت است فرق دارد. برای هر حرکت، زمان خاصی است که واحد بعدد می‌باشد همانطور که برای هر حرکت خاصه‌ای است واحد بالعدد.

زمان حرکت یومیّه، مقیاس اندازه‌گیری حرکات و زمانها بوده و با قیاس بعضی از آنها به برخی دیگر به تقدّم و تأخّر و طولانی بودن و کوتاه بودن زمانها و حرکات اندازه‌گیری شده، متعین می‌شود

یک قسم از «متی» مخصوص حرکت و قسم دیگری، شامل حرکت و غیر حرکت است، تفصیل این مطالب در متن درس ذکر شده است.

مقوله «متی» اقسام دیگری دارد «وجود تدریجی» و «انی» و «مانالذات» و مابالعرض، توضیح این اقسام همه در متن درس بیان گردیده است.

پیش‌شها:

- ۱- مقوله «آئین» را تعریف و چهار صفت مشهور آنرا نیز ذکر نمایید
- ۲- اقوال ششگانه «مقوله آئین» را بیان کنید.
- ۳- آیا صحیح است که «مقوله آئین» به مقوله «وضع» برگردد در هر صورت چرا؟
- ۴- بنظر مرحوم استاد علامه «مقوله آئین» نمی‌تواند همان هیولائی باشد که در جسم است و یا همان صورت جسم باشد می‌دانید چرا؟ توضیح دهید.
- ۵- برخی معتقدند که مراد از «آئین»، همان سطح از جسمی است که همدیگر را تلاقی می‌کنند در این قول اشکالی وارد شده آنرا ذکر کنید.
- ۶- این قول را که «آئین» همان بُعد جوهری است که مجرد از ماده می‌باشد توضیح دهید و اشکالی وارد بر این قول را نیز بیان کنید:
- ۷- این جمله که «آئین» یا جنسی است یا نوعی یا شخصی به چه معنا است؟ توضیح دهید.
- ۸- «آئین» حقیقی و «غیر حقیقی» یعنی چه؟ و برای هر کدام مثالی بزنید.
- ۹- مقوله «مَتَّی» را تعریف و ضمناً بیان کنید زمانها و حرکات را بواسطه چه چیز اندازه‌گیری می‌کنیم؟
- ۱۰- وجود تدریجی و وجود آنی را بیان و سه مثال برای وجودهای آنی ذکر کنید.
- ۱۱- دو قسم از «مَتَّی» و «بالذات» و «بالعرض» را معنی و توضیح دهید.

الدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالْعِشْرُونَ

(٢٨)

الفصل الثامن عشر

في المقياس

وَهُوَ الْهَيْئَةُ الْحَاصِلَةُ لِلشَّيْءِ مِنْ نِسْبَتِهِ إِلَى الزَّمَانِ، سَيَأْتِي بِإِنْ شَاءَ اللَّهُ أَنَّ لِكُلِّ حَرَكَةٍ بِمَا هِيَ مِنَ الْوُجُودِ الشَّيْئَالِ التَّدْرِيجِيَّ مَقْدَارًا غَيْرَ قَاطِرٍ يَخْصُصُهَا وَيُغَايِرُ مَا لِبَعْضِهَا مِنَ الْإِمْتِدَادِ غَيْرِ الْقَاطِرِ.

فَلِكُلِّ حَرَكَةٍ خَاصَّةٍ وَاحِدَةٌ بِالْعِدَدِ زَمَانٌ خَاصٌّ وَاحِدٌ بِالْعِدَدِ، غَيْرَ أَنَّ بَعْضَ هَذِهِ الْأَزْمِنَةِ يَقْبَلُ الْإِنْطِبَاقَ عَلَى بَعْضِ الزَّمَانِ الْعَامِّ الْمُسْتَمِرِّ الَّذِي تَقْدَرُ بِهِ الْحَرَكَاتُ زَمَانُ الْحَرَكَةِ الْيَوْمِيَّةِ الْمَأْخُوذُ مَقْيَاسًا نَفْسِيًّا بِهِيَ الْأَزْمِنَةُ وَالْحَرَكَاتُ فَيَنْتَعِنُ بِهِ نِسْبٌ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ بِالنَّقْدَمِ وَالتَّأَخُّرِ وَالطُّوْلِ وَالْقَصْرِ وَلِلْحَوَادِثِ بِحَسَبِ مَا هِيَ مِنَ النِّسْبَةِ إِلَى الزَّمَانِ هَيْئَةٌ حَاصِلَةٌ مَا هِيَ الْمَقْيَاسُ.

وَيَقْرِبُ الْكَلَامُ فِي الْمَقْيَاسِ مِنَ الْكَلَامِ فِي الْآيِنِ فَهَنَّاكَ مَقْيَاسُ الْحَرَكَةِ لَا يَسْعُ مَعَهَا غَيْرُهَا وَهُوَ الْمَقْيَاسُ الْأَوَّلُ الْحَقِيقِيُّ، وَمِنْهُ مَا يَعْتَبَرُهَا وَغَيْرُهَا كَيَكُونَ هَذِهِ الْحَرَكَةُ الْوَاقِعَةُ فِي سَاعَةٍ كَذَا أَوْ فِي يَوْمٍ كَذَا أَوْ فِي شَهْرٍ كَذَا أَوْ فِي سَنَةٍ كَذَا أَوْ فِي قَرْنٍ كَذَا وَهَكَذَا. وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْآيِنِ وَالْمَقْيَاسِ فِي هَذَا الْبَابِ أَنَّ الزَّمَانَ الْخَاصَّ الْوَاحِدَ يَشْتَرِكُ فِيهِ كَثِيرُونَ بِإِنْطِبَاقِهَا عَلَيْهِ بِخِلَافِ الْآيِنِ الْخَاصَّ الْوَاحِدِ فَلَا يَسْعُ إِلَّا جِسْمًا وَاحِدًا.

وَيَنْقَسِمُ الْمَتَى نَوْعُ انْقِسَامِ الْحَوَادِثِ الزَّمَانِيَّةِ، فَمِنْهَا مَا هِيَ تَدْرِجِيَّةُ الْوُجُودِ يَنْطَبِقُ عَلَى الزَّمَانِ نَفْسِهِ، وَمِنْهَا مَا هِيَ آتِيَّةُ الْوُجُودِ يَنْتَسِبُ إِلَى طَرَفِ الزَّمَانِ كَالْوُصُولَاتِ وَالْمُنَاسَاتِ وَالْإِنْفِصَالَاتِ.

وَيَنْقَسِمُ أَيْضاً — كَمَا قِيلَ — إِلَى مَا بِالذَّاتِ وَمَا بِالْعَرَضِ، فَمَا بِالذَّاتِ مَتَى الْحَرَكَاتِ الْمُنْطَبِقَةِ عَلَى الزَّمَانِ بِذَاتِهَا. وَمَا بِالْعَرَضِ مَتَى التَّحَرُّكَاتِ الْمُنْطَبِقَةِ عَلَيْهِ بِوِاسْطَةِ حَرَكَاتِهَا وَ أَمَّا بِجَسَبِ جَوْهَرِ ذَاتِهَا فَلَا مَتَى لَهَا، وَهَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى مَنَعِ الْحَرَكَةِ الْجَوْهَرِيَّةِ وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ بِهَا كَمَا سَيَأْتِي، إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْحَرَكَةِ وَالتَّحَرُّكِ فِي ذَلِكَ وَ يَنْقَسِمُ أَيْضاً بِانْقِسَامِ الْمَقُولَاتِ الْوَاقِعَةِ فِيهَا الْحَرَكَاتِ.

الفصل التاسع عشر

في الوضع

الْوَضْعُ هُوَ الْهَيْئَةُ الْحَاصِلَةُ لِلشَّيْءِ مِنْ نِسْبَةِ بَعْضِ أَجْزَائِهِ إِلَى بَعْضٍ وَالتَّجَمُّعُ إِلَى الْخَارِجِ كَهَيْئَةِ الْقِيَامِ وَالْقُعُودِ وَالْإِسْتِقْلَامِ وَالْإِنْطِاحِ. وَيَنْقَسِمُ الْوَضْعُ إِلَى مَا بِالطَّبِيعِ وَمَا لَا بِالطَّبِيعِ أَمَّا الَّذِي بِالطَّبِيعِ فَكَاسْتِقْرَارُ الشَّجَرَةِ عَلَى أَصْلِهَا وَمَسَاقِيهَا، وَالَّذِي لَا بِالطَّبِيعِ فَكَحَالِ سَائِنِ الْبَيْتِ مِنَ الْبَيْتِ، وَيَنْقَسِمُ إِلَى مَا بِالْفِعْلِ وَمَا بِالْقُوَّةِ.

قِيلَ: الْوَضْعُ يَمَّا يَقَعُ فِيهِ التَّضَادُّ وَالشَّدَّةُ وَالضَّعْفُ أَمَّا التَّضَادُّ فَيَتَلَكَّرُ الْإِنْسَانُ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ وَرِجْلَاهُ إِلَى الْأَرْضِ مُضَادًّا لَوْضَعِهِ إِذَا كَانَ مَعْكُوسًا وَالْوَضْعَانِ مَعْنِيَانِ وَجُودَتَانِ مُتَعَايِنَانِ عَلَى مَوْضِعٍ وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَجْتَمِعَا فِيهِ وَيَبْتَهَا غَايَةُ الْخِلَافِ، وَكَذَا الْحَالُ فِي الْإِسْتِقْلَامِ وَالْإِنْطِاحِ، وَأَمَّا الشَّدَّةُ نَكَالًا لَشَدِّ انْتِصَابِ أَوْ الْأَكْثَرِ انْحِنَاءً. وَفِي تَصْوِيرِ غَايَةِ الْخِلَافِ فِي الْوَضْعِ خِفَاءً فَلْيَتَأَمَّلْ.

تَفْصِيلِيَّةٌ:

لِلْوَضْعِ مَعْنِيَانِ آخَرَانِ غَيْرِ الْمَعْنَى الْمَقُولِ: أَحَدُهُمَا كَوْنُ الشَّيْءِ قَائِلًا لِلْإِشَارَةِ الْحُسْنِيَّةِ وَالْإِشَارَةِ كَمَا نَقَلَ عَنْ «الْقَفَاءِ» تَعْيِينَ الْجِهَةِ الَّتِي تَحْضُرُ الْقِيَّةُ مِنْ جِهَاتِ هَذَا الْعَالَمِ، وَعَلَيْهِ فَكُلُّ جِسْمٍ وَجِسْمَانِي يَقْبَلُ الْوَضْعَ بِهَذَا الْمَعْنَى، فَالْثَّقَلَةُ ذَاتُ وَضْعٍ بِخِلَافِ الْوَحْدَةِ.

و لانیهما معنی أَخَصَّ مِنَ الْأَوَّلِ، وَ هُوَ كَوْنُ الْكَمِّ قَابِلًا لِلْإِشَارَةِ الْحِسِّيَّةِ بِحَيْثُ يُقَالُ:
 أَيْنَ هُوَ مِنَ الْجِهَاتِ وَ أَيْنَ بَعْضُ أَجْزَائِهِ الْمُتَّصِلَةِ بِهِ مِنْ بَعْضٍ.
 لَكِنْ نَوْقُشْ فِيهِ بِأَنَّ الْخَطَّ وَ السَّطْحَ، بَلِ الْجِسْمُ التَّعْلِيمِيُّ لَا أَيْنَ لَهَا لَوْلَا تَعَلُّقُهَا بِالْمَادَّةِ
 الْجَسَمَانِيَّةِ فَلَا يَكُنْ مَجْرَدَ الْإِتِّصَالِ الْكَمِّيِّ فِي رَجَابِ قَبُولِ الْإِشَارَةِ الْحِسِّيَّةِ حَتَّى يُقَارَنَ الْمَادَّةُ.
 نَعَمْ لِلصُّورَةِ الْخَيَالِيَّةِ الْمَجْرَدَةِ مِنَ الْكَمِّ إِشَارَةٌ خَيَالِيَّةٌ وَ كَذَا لِلصُّورَةِ الْعَقْلِيَّةِ إِشَارَةٌ تَسَائُخُهَا.

الفصل العشرون

في الجدة

و تسمى أيضاً الملكة وهي الهيئة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء بحيث يستقل المحيط بانتقال المحاط، والموضوع هو المحاط، فالإحاطة التامة كإحاطة إهاب الحيوان به، وإحاطة الناقص كما في التتمص والتثقل والتختم ونحو ذلك، وتنقسم إلى جدة طبيعية كما في المثال الأول وغير طبيعية كما في غيره من الأمثلة.

قال في الأسفار: «وقد يعبر عن الملك بمقولة له، فإنه طبيعي ككون القوى للنفس ومنه اعتبار خارجي ككون الفرس لزيد في الحقيقة الملك مخالف هذا الاصطلاح، فإن هذا من مقولة المضاف لاغير انتهى، (ج ٤، ص ٢٢٣)

والحق أن الملك الحقيقي الذي في مثل كون القوى للنفس حبيته وجودية هي قيام وجود شيء بشيء بحيث يختص به فيصرف فيه كيف شاء فليس معنى مقولياً، والملك الاعتباري الذي في مثل كون الفرس لزيد اعتباراً للملك الحقيقي دون مقولة الإضافة، وسنشير إن شاء الله إلى هذا البحث في مرحلة العاقل والمقول.

الفصل الحادی والعشرون

فی مقولتی أن يفعل وأن يفعل

أما الأول فهو هيئة غير فائزة حاصلة في الشيء المؤثر من تأثيره مادام يؤثر كتسخين المسخن مادام يسخن وتبريد المبرد مادام يبرد.

وأما الثاني فهو هيئة غير فائزة حاصلة في المتأثر مادام يتأثر كتسخين المسخن مادام يسخن وتبريد المبرد مادام يبرد.

ومن خاصة هاتين المقولتين أولاً كما يظهر من الأمثلة أنها تعرضان غيرها من المقولات كالكيف والكم والوضع وغيرها.

ولأننا أن معروضيهما من حيث هو معروض لا يتخلو عن حركة ولذا غير عنهما بلفظ أن يفعل وأن يفعل الظاهريين في الحركة والتدرج دون الفعل والاسفعال الذين ربما يستعملان في التأثير والتأثر الدفعي غير التدريجي وبالجمله المقولتان هيتان عارضتان لمعروضيهما من جملة ماله من الحركة.

قال في الأسفار: «و أعلم أن وجود كل منهما في الخارج ليس عبارة عن نفس السلوك إلى مرتبة فإنه بعينه معنى الحركة، ولا أيضاً وجود كل منهما وجود المقولات التي يقع بها التحريك والتحريك، كالكيف مثل السواد، والكم مثل مقدار الجسم الشاسي أو الوضع كالجلوس والابتصاب ولا غير ذلك.

بل وجودها عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات مادام يؤثر أو يتأثر، فوجود السواد أو السخونة مثلاً من حيث إنه سواد من باب مقولة الكيف ووجود كل منهما من

حَيْثُ كَوْنِهِ تَدْرِيجِيًّا يَحْصُلُ مِنْهُ تَدْرِيجِيٌّ آخَرٌ أَوْ يَحْصُلُ مِنْ تَدْرِيجِيٍّ آخَرٍ هُوَ مِنْ مَقُولَةٍ أَنْ يَفْعَلَ أَوْ أَنْ يَنْفَعَلَ.

وَأَمَّا نَفْسُ سُلُوكِهِ التَّدْرِيجِيَّ، إِذْ خُرُوجُهُ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ سَوَاءً كَانَ فِي جَانِبِ الْفَاعِلِ أَوْ فِي جَانِبِ الْمَنْفَعَلِ فَهُوَ عَيْنُ الْحَرَكَةِ لَا غَيْرَ فَسَقَدَتْ نَحْوُ ثَبُوتِهَا فِي الْخَارِجِ وَعَرَضَتْ لَهَا، انْتَهَى. (ج ٤، ص ٢٢٥)

وَأَمَّا الْإِشْكَالُ فِي وُجُودِ الْمُقُولَتَيْنِ بِأَنَّ تَأْيِيرَ الْمُؤَيَّرِ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ وَصْفًا ثُبُوتِيًّا زَائِدًا عَلَى ذَاتِ الْمُؤَيَّرِ وَالْإِفْتِقَارُ إِلَى تَأْيِيرٍ آخَرَ فِي ذَلِكَ التَّأْيِيرِ وَنَقْلُ الْكَلَامِ إِلَيْهِ فَيَتَسَلَّلُ ذَاهِبًا إِلَى غَيْرِ النَّهَايَةِ وَهُوَ مُحْصُورٌ بَيْنَ حَاضِرَيْنِ: الْمُؤَيَّرِ وَالتَّأْيِيرِ.

وَيَجْرِي تَطْيِيرُ الْإِشْكَالِ فِي زِيَادَةِ تَأْيِيرِ التَّأْيِيرِ عَلَى ذَاتِ التَّأْيِيرِ، فَلَوْ كَانَ قَبُولُ الْأَمْرِ زَائِدًا عَلَى ذَاتِ الْقَابِلِ أَحْتَاجَ إِلَى قَبُولٍ آخَرَ، وَنَقْلُ الْكَلَامِ إِلَيْهِ فَيَتَسَلَّلُ وَهُوَ مُحْصُورٌ بَيْنَ حَاضِرَيْنِ، قَالِ التَّأْيِيرُ وَالتَّأْيِيرُ، سَوَاءً كُنَّا دَفْعِيَيْنِ أَوْ تَدْرِيجِيَيْنِ، وَصَفَانِ عَدِيمَتَانِ غَيْرِ مَوْجُودَيْنِ فِي الْخَارِجِ.

فَيُدْفَعُ أَنَّهُ إِنَّمَا يَجْمَعُ فَمَا كَانَ الْأَمْرُ الثَّبُوتِيُّ الْمَفْرُوضُ مَوْجُودًا بِوُجُودِ مَنَحَازٍ يَحْتَاجُ إِلَى تَأْيِيرٍ مَنَحَازٍ جَدِيدٍ يَخْفِضُهُ وَأَمَّا لَوْ كَانَ نَابِتًا ثُبُوتًا أَمْرًا آخَرَ فَهُوَ يَجْعَلُ بَعَيْنَ الْجَعْلِ الْمُتَعَلِّقَ بِمَتَّبِعِهِ، وَالتَّأْيِيرُ وَالتَّأْيِيرُ التَّدْرِيجِيَّانِ مَوْجُودَانِ يَمَعْنَ إِيجَادَ الْكَيْفِ كَالسَّوَادِ فِي الْمُسْوَدِّ وَالتَّسْوِدِ وَلَا دَلِيلَ عَلَى وُجُودِ الشَّيْءِ أَقْوَى مِنْ صِدْقِ مَفْهُومِهِ عَلَى عَيْنٍ خَارِجَةٍ فِي قَضِيَّةٍ خَارِجَةٍ.

درس بیست و هشتم

(۲۸)

فصل نوزدهم

در (مقوله) وضع

«وضع» عبارت از هیتی است که از نسبت دادن برخی از اجزاء شیء به بعض دیگر، و یا نسبت دادن مجموع اجزاء شیء، به خارج از شیء پدید می آید^(۱) مثل حالت قیام و قعود^(۲) و استلقاء (به پشت خوابیدن) و حالت انبطاح^(۳) (و به رو خوابیدن).

اقسام وضع:

«وضع» به دو قسم، تقسیم می شود: «مابالطبیع» (وضعی که طبیعت شیء آنرا اقتضاء می کند) و «غیر مابالطبیع». (وضعی که طبیعت شیء آنرا اقتضاء نمی کند) وضع، به نحو مابالطبیع، مثل استقرار درخت بر روی ریشه و ساقه خود و «غیر مابالطبیع» مثل نسبت ساکن خانه به خود خانه.

وضع، علاوه بر تقسیم بالا، به دو قسم: «مبالفعل» (یعنی آنچه که وضع به آن نسبت

۱- التّحْمیل ص ۳۳ و ص ۳۴ - ۴۱۵ - مقاومات ص ۱۴۴ - اسفار ج ۴ ص ۲۲۰ - شرح منظومه ص ۱۳۹.

۲- مطارحات ص ۲۷۵. (شارح) ۳- مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۳۵۵. (شارح)

داده می‌شود فعلیت داشته، موجود باشد) و «ما بالقره» (یعنی آنچه وضع به آن نسبت داده می‌شود وجودش بالقوه باشد) منقسم می‌شود^(۱).

آیا تضاد و شدت و ضعف در وضع جاری است یا نه؟

گفته شد که تضاد و شدت و ضعف، در وضع واقع می‌شود:

اما تضاد مثل اینکه انسانی که سرش رو به آسمان و پاهایش رو به زمین باشد، این حالت، ضد حالتی است که پایش، رو به آسمان و سرش رو به زمین باشد (زیرا) هر دو وضع، معنای وجودی هستند که بر یک موضوع مثل یک فرد انسان بطور تعاقب، وارد می‌شوند بدون اینکه در آن موضوع (مثل یک فرد انسان هر دو) جمع شده باشند و بین این دو وضع، غایت خلاف وجود دارد و هم‌چنین است کلام در استلقاء (به پشت خوابیدن) «و انطباح» (به رو خوابیدن).

اما وقوع شدت و ضعف، در وضع^(۲)، مثل کسی که بدنش را شدیداً راست نگه دارد و یا شدیداً خم کند.

ولکن (اشکال موجود در تضاد وضع این است که) در تصویر این نوع وضع، غایت خلاف که لازمه تضاد است، چندان روشن نیست و لازم است در آن، تأمل بیشتری بشود.

دو معنای دیگر برای وضع:

برای وضع، دو معنای دیگر غیر معنای مقولی (که در مقابل سایر مقولات ده‌گانه قرار دارد) ذکر شده است:

معنای اول: بودن شیء قابل اشاره حسی - و اشاره همانطور که از شفای (پوهلی سینا) نقل شده است تعیین جهتی خاص است برای شیء از میان جهات این عالم.

۱- التحصیل ص ۴۱۵ - مقامات ص ۱۴۵ - مطالعات ص ۲۷۶ - اسفار ج ۴ ص ۲۲۲. (شارح)

۲- اسفار ج ۴ ص ۲۲۳. (شارح)

بنابراین معنی (که برای اشاره گفته شده) هر جسم و هر شی‌ای که به نحوی با جسم در رابطه می‌باشد، وضع را قبول می‌کند پس نقطه دارای وضع است (برای اینکه قابل اشاره حسی است) بخلاف وحدت که دارای وضع نیست (زیرا در خارج، قابل اشاره حسی نیست).

معنای دوم: معنای دوم اخض از معنای اول است و آن، بودن کم، قابل اشاره حسی به نحوی که گفته می‌شود او، از میان جهت‌های (موجود در خارج) کجا قرار دارد؟^(۱) و بعض اجزاء منصل به شیء نسبت به بعض دیگر، چه نسبتی داشته و کجا قرار دارد؟ (و جهت اینکه معنای دوم، اخض از معنای اول است اینکه خصوصیت اخیر «یعنی خصوصیت اینکه قابل اشاره حسی است به نحوی که می‌توان سؤال کرد که در میان جهات مختلف موجود در خارج کجا قرار دارد؟» را تنها معنای دوم دارد و معنای اول از این جهت، عام می‌باشد)

ولکن جای مناقشه در این جا وجود دارد به این نحو که خط و سطح بلکه جسم تعلیمی در صورتیکه متعلق به ماده جسمانی نبوده باشد قابل اشاره حسی نبوده و اصلاً «آین» برای آنها، نیست.

پس مجزّد اتصال کفی (که در خط و سطح و جسم وجود دارد) به تنهایی در قبول اشاره حسی، کافی نیست مگر اینکه اتصال کفی، با ماده مقارن شود (و در این صورت قابل اشاره حسی بودن را می‌پذیرد).

آری کم با اینکه مجزّد از ماده است اشاره خیالی در آن متصور است و همچنین به صورت عقلی کم، اشاره مسانخ و متناسب با آن، وجود دارد (ولکن این صورتهای هیچ کدام قابل اشاره حسی نیستند و نمی‌توان آنها را در جهتی از جهات قرار داد و اشاره به آنها نمود)

فصل بیستم

در مقوله «جده»

این مقوله، «ملک» نیز نامیده می‌شود و آن عبارت از هیتی است که از احاطه شیء بر شیء دیگر پدید می‌آید بطوریکه با انتقال شیء محاط (یعنی شیء احاطه شده) شیء محیط (یعنی شیء احاطه کننده) نیز منتقل شود و موضوع آن، شیء محاط می‌باشد. پس احاطه تامه، مثل احاطه پوست حیوان که همه حیوان را پوشانده است و احاطه ناقص که به هنگام پوشیدن پیراهن در بدن و نعلین در پاها و انداختن انگشت در دست و نظایر اینها، پدید می‌آید.

«جده» منقسم می‌شود به «جده طبیعی» مثل احاطه پوست حیوان که او را فرا می‌گیرد و «و غیر طبیعی» مثل احاطه پیراهن بر بدن و نعلین بر پاها و انگشت بر انگشت اینها از مثالها.

«صدر المتألهین» (ره) در اسفار می‌گوید:

«گاهی از ملک، به مقوله «لّه» تعبیر آورده می‌شود، پس برخی از اقسام آن، طبیعی است مثل «بودن قوا برای نفس» و برخی دیگر از قبیل اعتبار خارجی است مثل «بودن اسب برای زید» پس در واقع «ملک»، با اصطلاح «لّه» متفاوت است زیرا موارد نام برده در بالا از سنخ «مقوله مضاف» می‌باشد نه مقوله دیگر.^(۱)

حق، این است که «ملک حقیقی» که در مثل بودن قوا برای نفس، وجود دارد حیثیت وجودی است و آن وابسته بودن وجود یک شیء به شیء دیگر است بگونه‌ای که آن شیء مختص به این شیء بوده که در آن، هر نوع تصرف که می‌خواهد انجام دهد پس این نوع، از ملک حقیقی، در این گونه موارد معنای مقولی ندارد^(۱).

و ملک اعتباری که در مثل بودن اسب برای زید، وجود دارد این (در حقیقت) اعتبار ملک حقیقی است بدون اینکه در مقوله اضافه، داخل باشد.
و ما به این بحث در مرحله عاقل و معقول خواهیم پرداخت.

فصل بیست و یکم

در دو مقوله «أَنْ يَفْعَلَ» و «أَنْ يَنْفَعَلَ»

اما مقوله اول: (أَنْ يَفْعَلَ) آن، هیتی است غیر قاز که در شیء تأثیر کننده از جهت تأثیر در شیء دیگر پدید می آید مادامیکه مؤثر است مثل حرارت دادن یک شیء حرارت دهنده مادامیکه حرارت می دهد و مثل خنک کردن شی خنک کننده مادامیکه خنک می کند.

اما مقوله دوم: (أَنْ يَنْفَعَلَ) آن، هیتی است غیر قاز که در شیء متأثر، حاصل می شود مادامیکه متأثر بوده اثر را می پذیرد، مثل حرارت شیء حار و گرم مادامیکه حرارت را از شیء حرارت دهنده، می پذیرد و مثل سردی و خنکی شیء سرد مادامیکه خنکی و سردی را از شیء خنک کننده، قبول می کند.

از خواص این دو مقوله:

اولاً: همانطور که از مثالهای بالا آشکار است این دو مقوله، بر سایر مقولات از قبیل کیف و کم و وضع و غیر اینها (از مقولاتی که در آنها حرکت تدریجی واقع می شود) عارض می شوند.

ثانیاً: اشیائی که معروض این دو مقوله واقع می شوند از این جهت که معروض این دو مقوله هستند، خالی از حرکت نیستند از اینرو، از آن، به لفظ «أَنْ يَفْعَلَ» و «أَنْ يَنْفَعَلَ» تعبیر آورده شده که ظهور در حرکت و تدرج دارند نه با لفظ «فعل» و «انفعال» که چه بسا در مورد تأثیر و تأثر دفعی غیر تدریجی، استعمال می شوند.

بطور کلی این دو مقوله، که دو هیئت عارض بر معروضشان می‌باشد از جملهٔ اشیائی هستند که دارای حرکت می‌باشند^(۱)

مرحوم ملاصدرا (ره) در اسفار می‌گوید:

«بدان که وجود هر یک از این دو مقوله (أَنْ يَفْعَلَ وَّ أَنْ يَنْفَعِلَ) در خارج، عبارت از سلوک از مرتبه‌ای (از تأثیر و تأثر) به مرتبه دیگر نیست زیرا این نحو سلوک به عینه معنای حرکت است (و حرکت نیز یک معنای ماهوی نیست تا مقوله‌ای از مقولات باشد) و نیز وجود این دو مقوله، وجود مقولاتی نیست که به واسطه آنها تحریک و تحرّک واقع می‌شود نظیر کیف در مثل سواد (سیاهی) و کمّ در مثل مقدار جسم نامی یا وضع مثل جلوس و مستوی‌القامه بودن و نه غیر اینها از مقولات بلکه وجود این دو مقوله، عبارت از وجود شی‌ءای از این مقولات است مادامیکه مؤثر است (أَنْ يَفْعَلَ) و یا متأثر (أَنْ يَنْفَعِلَ).

پس وجود سیاهی یا گرمی مثلاً از این جهت که سیاهی است یا گرمی، از باب مقوله «کیف» می‌باشد اما وجود هر یک از این دو (سیاهی و گرمی) از این حیث که خود، امر تدریجی بوده از آن، تدریجی دیگر حاصل می‌شود یا خود، از امر تدریجی دیگری حاصل می‌شود، از مقوله «أَنْ يَفْعَلَ» و یا «أَنْ يَنْفَعِلَ» می‌باشد.

اما خود تغییر تدریجی یعنی خارج شدن آن، از قوه به فعل خواه در طرف فاعل یا در طرف متفعل باشد، عبارت از عین حرکت است نه چیز دیگر پس (از مطالب بالا) ثابت شد که این دو مقوله در خارج یک نحو وجودی دارند (و آن یک وجود تدریجی است که استقلالی از خود ندارند) و عرضی بودن آن دو (نیز) محرز می‌باشد^(۲) (زیرا نیاز به موضوعی دارند که بر آن عارض می‌گردند).

دو اشکال:

اشکال اول:^(۱) در وجود خارجی این دو مقوله است به اینکه محال و ممتنع است که تأثیر (شیء) مؤثر، و صفی ثبوتی زاید بر ذات مؤثر باشد و اگر تأثیر وصفی ثبوتی زاید بر ذات مؤثر باشد در این تأثیرش، نیاز به تأثیر دیگری دارد و ماکلام را منتقل به تأثیر دیگر می‌کنیم و این عمل، همینطور تا بی‌نهایت، تسلسل پیدا می‌کند در حالیکه می‌دانیم که امر ما، محصور بین مؤثر و متأثر می‌باشد (و با فرض تسلسل به یک امر ثابت مؤثر نمی‌رسیم).

اشکال دوم: اینکه حالت تأثر و پذیرش شیء متأثر، یک امر زائد بر ذات متأثر، می‌باشد، حال اگر قبول اثر، زائد بر ذات قابل باشد نیاز به قبول دیگری دارد و ماکلام را به آن منتقل و همین‌طور تا بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌کند در حالیکه می‌دانیم که امر، محصور بین دو امر مؤثر و متأثر می‌باشد (و در اینجا چنین نمی‌باشد).

پس تأثیر و تأثر، خواه دفعی باشند یا تدریجی، دو وصف عدمی بوده، در خارج موجود نیستند.

پاسخ:

پاسخ از این دو اشکال، اینگونه داده می‌شود که این دو اشکال، هنگامی صحیح و تمام هستند که اثر ثبوتی مفروض، بوجود جداگانه و مستقلی موجود باشد به نحویکه به تأثیر جداگانه و جدید که مخصوص خودش باشد، محتاج باشد.

اما اگر امر ثبوتی مفروض، به ثبوت امر دیگری ثابت باشد پس او، مجعول است به همان جمعی که متعلق به متبوعش بوده است (و به جعل علیحده، نیاز ندارد (پس) تأثیر و تأثر تدریجی، موجود می‌شوند به عین ایجاد کیف (با هر مقوله دیگری که تأثیر و تأثر در آن جاری می‌گردد) مثل سیاهی در شیء سیاه کننده «مُسَوْد» و سیاه شونده «مُنْسَوْد» (که در اولی یعنی سیاه کننده «مُسَوْد» تأثیر تدریجی و در دومی یعنی شیء سیاه شونده «مُنْسَوْد» تأثر تدریجی

شیء سیاه شونده هر دو با همان ایجاد سیاهی موجود می‌شوند و به وجود مستقل و جداگانه‌ای نیاز ندارند).

پس اگر دلیلی که اثبات سیاهی در شیء سیاه کننده و سیاه شونده می‌کند همان دلیل نیز اثبات تأثیر تدریجی سیاه کننده و تأثیر تدریجی سیاه شونده را نیز اثبات می‌کند قوی‌ترین دلیل بر وجود شیء همانا صدق مفهوم آن بر یک ذات خارجی در یک قضیه خارجی می‌باشد.

خلاصه درس بیست و هشتم:

برای وضع سه معنا گفته شده است:

اول معنای مقولی در مقابل سایر مقولات و آن هیئتی است که از نسبت دادن برخی از اجزاء شیء به بعضی دیگر و یا از حالت نسبت دادن مجموع اجزاء یک شیء به شیء دیگر پدید می آید:

دوم بودن شیء قابل اشاره حسی.

سوم بودن کم قابل اشاره حسی باینکه مثلاً بعضی از اجزاء متصل به شیء نسبت به بعضی دیگر کجا قرار دارد؟

وضع به دو قسم: «ما بالطبع» و «غیر ما بالطبع» تقسیم می شود، تفصیل این مطالب همراه این مطلب که آیا تضاد و شدت و ضعف در وضع جاری است یا نه؟ در متن درس بیان شده است.

مقوله جَدَه و ملک هیئتی است که از احاطه یک شیء به شیء دیگر پدید می آید. احاطه یا تافه است یا ناقصه، یا طبیعی است یا غیر طبیعی و ملک یا حقیقی است یا غیر حقیقی تفصیل این مطالب در متن درس ذکر شده، مراجعه نمایند.

مقوله «أَنْ يَفْعَلَ» هیئتی است غیر فاز که در شیء تأثیر کننده از جهت تأثیر در شیء دیگر پدید می آید مادمی که مؤثر است.

مقوله «أَنْ يَنْفَعِلَ» هیئتی است غیر فاز که در شیء متأثر حاصل می شود مادمی که متأثر است این دو مقوله دو خاصیت دارند این دو خاصیت همراه عبارتی از صدر المتألهین در این زمینه در متن درس آورده شده، مراجعه نمایند.

دو اشکال مربوط به این دو مقوله در متن درس ذکر شده و پاسخ آن دو نیز ذکر گردیده

است

پرسشها:

- ۱- برای مقوله وضع سه معنا ذکر شده آن سه معنی را ذکر و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۲- وضع بدو قسم «ما بالطبع» و «غیر ما بالطبع» تقسیم شده، آنرا بیان و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۳- آیا تضاد و شدت و ضعف در وضع جاری است یا نه؟ در هر صورت چرا؟
- ۴- مقوله جده را معنی کنید ضمناً جده طبعی و غیر طبعی و ملک حقیقی و ملک اعتباری را توضیح دهید.
- ۵- مقوله «أَنْ يَفْعَلَ» و «أَنْ يَنْفَعَلَ» را توضیح و برای هر کدام مثالی بزنید.
- ۶- نظر ملاحظه را (ره) را در دو مقوله بالا بیان کنید.
- ۷- دو اشکال در دو مقوله «أَنْ يَفْعَلَ» و «أَنْ لَا يَنْفَعَلَ» وارد شده، آندو را بیان و پاسخ از آندو را نیز ذکر کنید.

الْمَرْحَلَةُ السَّابِعَةُ

فِي الْوَاحِدِ وَالْكَثِيرِ

وَفِيهَا تِسْعَةُ فُصُولٍ :

الدَّرْسُ التَّاسِعُ وَالْعِشْرُونَ

(۲۹)

الفصل الأول

فِي أَنَّ مَفْهُومَ الْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ بَدِيهِيٌّ عَلَى عَنِ التَّعْرِيفِ

يَنْقَسِمُ الْمَوْجُودُ إِلَى الْوَاحِدِ وَالْكَثِيرِ، فَكُلُّ مَوْجُودٍ إمَّا وَاحِدٌ وَإِمَّا كَثِيرٌ، وَالْحَقُّ أَنَّ الْوَحْدَةَ وَالْكَثْرَةَ مِنَ الْمَفَاهِمِ الْعَامَّةِ الصَّرُورِيَّةِ التَّصَوُّرِ الْمُسْتَفِيدَةِ عَنِ التَّعْرِيفِ كَالْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ، وَلِذَا كَانَ مَا عَرَفُونَاهَا بِهِ مِنَ التَّعْرِيفِ لَا يَخْلُو مِنْ دَوْرٍ، وَتَعْرِيفُ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ كَتَعْرِيفِ الْوَاحِدِ بِأَنَّهُ الَّذِي لَا يَنْقَسِمُ مِنَ الْجِهَةِ الَّتِي يُقَالُ إِنَّهُ وَاحِدٌ فِيهِ أَخْذُ الْإِتْقَانِ الَّذِي هُوَ الْكَثْرَةُ فِي تَعْرِيفِ الْوَاحِدِ مَضَافًا إِلَى كَوْنِهِ تَعْرِيفًا لِلْوَاحِدِ بِالْوَاحِدِ، ثُمَّ تَعْرِيفُ الْكَثِيرِ بِأَنَّهُ الْمُجْتَمِعُ مِنَ الْوَحْدَاتِ، وَفِيهِ أَخْذُ الْوَحْدَةِ فِي تَعْرِيفِ الْكَثِيرِ وَقَدْ كَانَتْ الْكَثْرَةُ مَأْخُذَةً فِي حَدِّ الْوَاحِدِ وَهُوَ الدَّوْرُ مَضَافًا إِلَى كَوْنِهِ تَعْرِيفًا لِلْكَثِيرِ بِالْمُجْتَمِعِ وَهُوَ الْكَثِيرُ بَعِيْنَهُ.

فَالْحَقُّ أَنَّ تَعْرِيفَهَا بِمَا عَرَفْنَا بِهِ تَعْرِيفٌ لِنَظَرٍ يُرَادُ بِهِ التَّشْبِيهُ عَلَى مَعْنَاهَا وَتَمْيِيزُهُ مِنْ بَيْنِ الْمَعَانِي الْمُخْتَلِفَةِ عِنْدَ النَّفْسِ، فَالْوَاحِدُ هُوَ الَّذِي لَا يَنْقَسِمُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ، وَالتَّكْيِيدُ بِالْحَقِيقَةِ لِيَنْدَرِجَ فِيهِ الْوَاحِدُ غَيْرَ الْحَقِيقِيِّ الَّذِي يَنْقَسِمُ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ وَالْكَثِيرُ هُوَ الَّذِي يَنْقَسِمُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَنْقَسِمُ.

فَقَدْ تَحَصَّلَ أَنَّ الْمَوْجُودَ يَنْقَسِمُ إِلَى الْوَاحِدِ وَالْكَثِيرِ وَهُمَا مَعْنِيَانِ مُتَبَايِنَانِ تَبَايُنَ أَحَدٍ

الْقَسَمَيْنِ لِلْآخِرِ.

تَفْصِيْلُهُ:

قَالُوا: إِنَّ الْوَاحِدَ تَسَاوَى الْوُجُودَ، فَكُلُّ مُوجُودٍ فَهُوَ وَاحِدٌ مِنْ جِهَةٍ أَنَّهُ مُوجُودٌ حَتَّى أَنْ الْكَثْرَةُ الْمَوْجُودَةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ مُوجُودَةٌ كَثْرَةً وَاحِدَةً كَمَا يَشْهَدُ بِذَلِكَ عُرُوضُ الْعَدَدِ لَهَا وَالْعَدَدُ مُؤَلَّفٌ مِنْ آحَادٍ، يُقَالُ كَثْرَةُ وَاحِدَةٍ وَكَثْرَتَانِ وَكَثْرَاتٍ ثَلَاثٍ، وَعَشْرَةٌ وَاحِدَةٍ وَعَشْرَتَانِ وَعَشْرَاتٍ ثَلَاثٍ وَهَكَذَا.

وَرُبَّمَا يَتَوَهَّمُ أَنَّ انْتِسَامَ الْمَوْجُودِ إِلَى الْوَاحِدِ وَالْكَثِيرِ يُنَاقِضُ كَوْنَ الْوَاحِدِ مُسَاوِيًا لِلْمَوْجُودِ، وَذَلِكَ أَنَّ الْكَثِيرَ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَثِيرٌ مُوجُودٌ لِمَكَانِ الْانْتِسَامِ الْمَذْكُورِ، وَالْكَثِيرُ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَثِيرٌ لَيْسَ بِوَاحِدٍ، يَنْتَجِجُ أَنَّ بَعْضَ الْمَوْجُودِ لَيْسَ بِوَاحِدٍ، وَهُوَ يُنَاقِضُ قَوْلَهُمْ: كُلُّ مُوجُودٍ فَهُوَ وَاحِدٌ.

وَيَدْفَعُهُ أَنَّ لِلْوَاحِدِ اعْتِبَارَيْنِ: اعْتِبَارَهُ فِي نَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ قِيَاسٍ بِبَعْضِ مُصَادِقِهِ إِلَى بَعْضِ فَيَسَاوَى الْمَوْجُودَ وَيَعْمُ مُصَادِقُهُ مِنْ وَاحِدٍ وَكَثِيرٍ وَاعْتِبَارَهُ بِقِيَاسِ بَعْضِ مُصَادِقِهِ إِلَى بَعْضٍ. فَهَذَاكَ مُصَادِقٌ لَا يَوْجُدُ فِيهَا مِنْ مَعْنَى عَدَمِ الْانْتِسَامِ مَا يَوْجُدُ فِي مُصَادِقِ أُخَرَ، كَالْعَشْرَةِ الَّتِي لَا يَوْجُدُ فِيهَا مِنْ مَعْنَى عَدَمِ الْانْتِسَامِ مَا يَوْجُدُ فِي الْوَاحِدِ وَإِنْ كَانَ فِيهَا ذَلِكَ إِذَا قِيسَ إِلَى الْعَشْرَاتِ فَالْكَثِيرُ الَّذِي لَيْسَ بِالْوَاحِدِ هُوَ الْمَقِيسُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَقِيسٌ وَالَّذِي يُقَابَلُهُ هُوَ الْوَاحِدُ بِالْاعْتِبَارِ الثَّانِي، وَأَمَّا الْوَاحِدُ بِالْاعْتِبَارِ الْأَوَّلِ فَهُوَ يَعْمُ الْوَاحِدَ وَالْكَثِيرُ الْقَسَمَيْنِ جَمِيعًا.

وَنُظِيرُ ذَلِكَ انْتِسَامَ مُطْلَقِ الْمَوْجُودِ إِلَى مَا بِالْقُوَّةِ وَمَا بِالْفِعْلِ مَعَ مُسَاوَاةِ مَا بِالْفِعْلِ لِمُطْلَقِ الْمَوْجُودِ وَانْتِسَامِ الْوُجُودِ إِلَى ذَهْنِي وَخَارِجِي يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ الْأَثَارُ مَعَ مُسَاوَاةِ الْخَارِجِيِّ الْمُرْتَبِّ عَلَيْهِ الْأَثَارُ لِمُطْلَقِ الْوُجُودِ فَكُلٌّ مِنَ الْاِخْتِلَافَاتِ التَّشْكِيكِيَّةِ الَّتِي لِحَقِيقَةِ الْوُجُودِ الْمُشْكِكَةِ.

وَنُظِيرُ هَذَا التَّوَهَّمُ مَا زَيَّيْتُمْهُ أَنَّ الْوَاحِدَةَ مِنَ الْمَعَانِي الْاِئْتِرَاعِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَلَوْ كَانَتْ حَقِيقَةً خَارِجِيَةً لَكَانَتْ لَهَا وَاحِدَةٌ وَلَوْحِدَتُهَا وَاحِدَةٌ وَهَلَمْ جَوًّا فَيَتَسَلَّلُ.

وَيَدْفَعُهُ أَنَّ وَاحِدَتَهَا عَيْنُ ذَاتِهَا فَهِيَ وَاحِدَةٌ بِذَاتِهَا، نُظِيرُ مَا تَقَدَّمَ فِي الْوُجُودِ أَنَّهُ مُوجُودٌ بِذَاتِهِ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى وَجُودٍ زَائِدٍ عَلَى ذَاتِهِ.

الفصل الثانی

فی أقسام الواحد

الواحد إما حقیقٌ وإما غیر حقیقٍ، والحقیقُ ما اتَّصفَ بالوحدۃِ لذاتِهِ مِنْ غَیرِ
واسطۃٍ فی العُروضِ كالإنسانِ الواحدِ وَغَیرَ الحَقِیقِ بخلافِهِ كالإنسانِ والفَرَسِ المتَّحِدَینِ فی
 الحَیوانِ وَیَنْتَهِی لِإِمْحَالِهِ إِلَى وَاحِدٍ حَقِیقٍ.

وَالوَاحِدُ الْحَقِیقُ إِمَّا ذَاتٌ هِيَ عَینُ الْوَحْدَةِ وَإِمَّا ذَاتٌ مُتَّصِفَةٌ بِالْوَحْدَةِ، وَالْأَوَّلُ هُوَ
 صَرَفُ الشَّیْءِ الَّذِی لَا یُتَنَبَّأُ وَلَا یُتَکَوَّرُ وَتُسَمَّى وَحْدَتُهُ وَحْدَةً حَقَّةً، وَالوَاحِدُ وَالْوَحْدَةُ
 هُنَاكَ شَیْءٌ وَاحِدٌ، وَالثَّانِیَ كَالْإِنْسَانِ الْوَاحِدِ.

وَالوَاحِدُ بِالْوَحْدَةِ غَیرُ الْحَقَّةِ إِمَّا وَاحِدٌ بِالْخُصُوصِ وَإِمَّا وَاحِدٌ بِالْعُمُومِ. وَالْأَوَّلُ هُوَ
 الْوَاحِدُ بِالْعَدَدِ الَّذِی یُفْعَلُ بِتَکْوَرِّهِ الْعَدَدِ، وَالثَّانِیَ كَالنَّوْعِ الْوَاحِدِ وَالْجِنْسِ الْوَاحِدِ.

وَالوَاحِدُ بِالْخُصُوصِ إِمَّا أَنْ لَا یُنْقَسِمَ مِنْ حَیْثُ طَبِيعَتُهُ الْمَعْرُوضَةُ لِلْوَحْدَةِ. أَيْضاً كَمَا
 لَا یُنْقَسِمُ مِنْ حَیْثُ صِفَةٍ وَحْدَتِهِ أَوْ یُنْقَسِمُ، وَالْأَوَّلُ إِمَّا نَفْسُ مَفْهُومِ الْوَحْدَةِ وَعَدَمُ الْإِنْقِسَامِ
 وَإِمَّا غَیْرَهُ، وَغَیْرُهُ إِمَّا وَضْعٌ كَالنَّقْطَةِ الْوَاحِدَةِ، وَإِمَّا غَیْرُ وَضْعٍ كَالْمَفَارِقِ، وَهُوَ إِمَّا مُتَعَلِّقٌ
 بِالمَادَّةِ بِوَجْهِ كَالنَّفْسِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالمَادَّةِ فِی فِعْلِهَا وَإِمَّا غَیْرُ مُتَعَلِّقٍ بِهَا أَصْلًا كَالْعَقْلِ، وَالثَّانِیَ وَهُوَ
 الَّذِی یُقْبَلُ الْإِنْقِسَامُ بِحَسَبِ طَبِيعَتِهِ الْمَعْرُوضَةِ لِلْوَحْدَةِ إِمَّا أَنْ یُقْبَلَ بِالذَّاتِ كَالْمَقْدَارِ الْوَاحِدِ،
 وَإِمَّا أَنْ یُقْبَلَ بِالْعَرَضِ كَالْجِسْمِ الطَّبِيعِيِّ الْوَاحِدِ مِنْ جِهَةِ مَقْدَارِهِ.

وَالوَاحِدُ بِالْعُمُومِ إِمَّا وَاحِدٌ بِالْعُمُومِ الْمَقْهُومِ وَإِمَّا وَاحِدٌ بِالْعُمُومِ بِمَعْنَى السَّعَةِ
 الوجودِیَّةِ. وَالْأَوَّلُ إِمَّا وَاحِدٌ نَوْعٌ كَالْإِنْسَانِ وَإِمَّا وَاحِدٌ جِنْسٌ كَالْحَیوانِ وَإِمَّا وَاحِدٌ

عَرَضِيٌّ كَالْمَاشِي وَالضَّاحِكِ وَالوَاحِدُ بِالْعُمُومِ بِمَعْنَى السَّعَةِ الْوُجُودِيَّةِ كَالْوُجُودِ الْمُنْبَسِطِ.
وَالوَاحِدُ هُمُ الْحَقِيقِيُّ وَهُوَ مَا اتَّصَفَ بِالْوَحْدَةِ بِعَرَضٍ غَيْرِهِ لِاتِّحَادِهِ بِهِ نَوْعاً مِنْ
الْإِتِّحَادِ كَزَيْدٍ وَعَمْرٍو الْمُتَّحِدِينَ فِي الْإِنْسَانِ، وَالْإِنْسَانُ وَالْفَرَسُ الْمُتَّحِدِينَ فِي الْحَيَوَانِ، وَ
يَخْتَلِفُ أَشْهُاءُ الْوَاحِدِ غَيْرِ الْحَقِيقِيِّ بِاخْتِلَافِ جِهَةِ الْوَحْدَةِ، فَالْإِتِّحَادُ فِي مَعْنَى النَّوعِ يَسْمَى
تَمَازُلاً، وَفِي مَعْنَى الْجِنْسِ تَجَانُّساً، وَفِي الْكَيْفِ تَشَابُهًا، وَفِي الْكَمِّ تَسَاوِيًا، وَفِي الْوَضْعِ تَوَازِيًا
وَتَطَابُقًا.

وَوُجُودُ كُلِّ مِنْ الْأَقْسَامِ الْمَذْكُورَةِ ظَاهِرٌ، وَكَذَا كَوْنُ الْوَحْدَةِ وَاقِعَةً عَلَى أَقْسَامِهَا
وَقُوعُ الْمُشَكِّكِ عَلَى مُصَادِقِهِ بِالْإِخْتِلَافِ. كَذَا قَوِّرُوا.

مرحله هفتم:

در واحد و کثیر (وحدت و کثرت)

این مرحله نه فصل دارد:

درس بیست و نهم

(۲۹)

فصل اول

در اینکه مفهوم وحدت و کثرت از تعریف بی نیاز هستند

موجود (مطلق) به دو قسم: واحد و کثیر، منقسم می شود^(۱)، پس: هر موجودی یا واحد است یا کثیر. و حق، این است که وحدت و کثرت از مفاهیم عامی هستند که تصوّر آن، بدیهی بوده، از تعریف، بی نیاز می باشند مثل وجوب و امکان.

تعریف واحد و اشکال دوری بودن آن:

از اینجا می فهمیم آنطور که فلاسفه، وحدت و کثرت را، تعریف کرده اند از اشکال دور و تعریف شیء به واسطه خودش (تَعْرِیْفُ الشَّیْءِ بِنَفْسِهِ)، خالی نیست. مثل اینکه واحد، اینگونه تعریف شده است، «إِنَّهُ الَّذِي لَا يَنْقَسِمُ مِنَ الْجِهَةِ الَّتِي يُقَالُ إِنَّهُ وَاحِدٌ». یعنی «واحد چیزی است که از جهتی که گفته می شود او واحد است، قبول قسمت نمی کند».

۱- الهیات شفاء، مقاله سوم فصل دوم و فصل سوم - التحصیل ص ۳۶۶ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۸۴ شورق
فصل دوم مقاله هفتم ص ۱۷۰. (شارح)

اشکال این تعریف، این است که انقسام که عین کثرت است، در تعریف واحد، اخذ شده است^(۱) علاوه بر این، در تعریف واحد، «واحد» اخذ شده است (که همان تعریف شیء بنفسه می باشد، پس، در حقیقت واحد با خود واحد تعریف شده است).

تعریف کثیر و دو اشکال بر آن

کثیر را، این گونه تعریف کرده اند که: «إِنَّهُ الْمُجْتَمِعُ مِنَ الْوَحْدَاتِ» یعنی «کثیر، موجودی است که از واحدها مجتمع (و مرکب) باشد» (یعنی واحدها، با هم جمع شده و کثیر را تشکیل داده اند).

اشکال وارد بر تعریف کثیر، نیز این است که در تعریف کثیر، وحدت، اخذ شده است و کثرت نیز، در تعریف واحد، اخذ شده است و این، همان دور (باطل) است. علاوه بر این، در تعریف کثیر، کلمه «مجتمع» اخذ شده است که این، عین کثیر است (پس این تعریف نیز، تعریف شیء، به خودش است یعنی مُعَرَّف (بکسر راء) و مُعَرَّف (به فتح راء) هر دو، یک چیز می باشند و این، جایز نیست).

حَقّ در تعریف واحد و کثیر

حَقّ مطلب، این است که تعریف واحد و کثیر به آنچه انجام گرفته، تعریف لفظی است که از آن تنها، تنبیه و اشاره به معنای حقیقی آن دو شده و مقصود از آن، تمییز آن دو از میان معانی (مختلف) مخزون و موجود نزد نفس (و ذهن) می باشد.

پس واحد، موجودی است که منقسم به چیزی نمی شود از این جهت که منقسم نمی شود «أَلَوْ اِجْدَ هُوَ الَّذِي لَا يُنْقَسِمُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لَا يُنْقَسِمُ» و تقیید به جهت و حیثیت «وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لَا يُنْقَسِمُ» برای این است که واحد غیر حقیقی آن که از بعضی از وجوه، منقسم

۱- (و این، دور است زیرا واحد بر کثیر و کثیر بر واحد متوقف است و در جای خود ثابت شده که برگشت دور بر توقف شیء بر خودش یعنی تقدّم شیء بر خودش می باشد و بدیهی است که این، باطل است.) (شارح)

می‌شود، (و از بعضی از وجوه تقسیم نمی‌پذیرد) داخل در تعریف واحد بشود
و تعریف کثیر، به این نحو که موجودی است منقسم می‌شود از این جهت که منقسم
می‌شود «الکثیر، هُوَ الَّذِي يُنْقِصُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يُنْقِصُ».
پس نتیجه این بحث، این شد که موجود به واحد و کثیر منقسم می‌گردد و واحد و
کثیر (از آنجا که دو قسم از موجود مطلق بوده، قسیم یکدیگر می‌باشند) دو معنای متباین
هستند (یعنی که) یکی، مباین دیگری، می‌باشد.

تذکره:

فلاسفه گفته‌اند که وحدت (به ملاحظه مصادق) مساوق و مساوی با وجود است^(۱)
پس، هر موجودی (در خارج) واحد است از این جهت که موجود است حتی کثرت موجود از
این جهت که (در خارج) موجود است کثرت واحدی است.
و گواه بر این گفته (که کثرتی که در خارج موجود است از این جهت که موجود است
یک کثرت است مثل یک ده تا و دو ده تا و غیر این دو) عروض عدد بر کثرت است (مثل
اینکه گفته می‌شود: یک کثرت و دو کثرت و سه کثرت و یک ده تا، دو ده تا و سه ده تا و
همین طور ...)

توهم اول!

چه بسا، توهم می‌شود که منقسم شدن موجود به واحد و کثیر با مساوق بودن موجود
با واحد، تنافی دارد.
بیان توهم (و تنافی) اینکه کثیر، از این جهت که کثیر است، موجود می‌باشد به جهت
انقسامی که موجود به واحد و کثیر دارد و کثیر از این جهت که کثیر است واحد نیست.
نتیجه این دو مطلب (و جمع‌بندی آن دو) این می‌شود که بعضی از موجودها مثل کثیر

واحد نیست و این، با قول فلاسفه که هر موجودی واحد است متناقض است.

دفع توهم

این توهم، مدفوع است به این طریق که برای واحد، دو اعتبار است:

«اعتبار فی نفسه» بدون قیاس بعضی از مصادیق آن به بعض دیگر، در این صورت، واحد با موجود از حیث مصداق مساوق است و واحد مصادیق موجود را که برخی واحد و برخی کثیر است فرا می‌گیرد (و اشکالی در این، وجود ندارد).

(اعتبار دوم) اعتبار شیء با قیاس بعضی از مصادیق آن با بعض دیگر پس در این صورت، مصادیقی وجود دارد که معنای عدم انقسامی که در مصادیق دیگر وجود دارد در این مصادیق وجود ندارد مثل کلمه «عشره» زیرا معنای عدم انقسامی که در واحد، وجود دارد در خود عشره، وجود ندارد گرچه ممکن است معنای عدم انقسام در آن وجود داشته باشد اگر عشره را به عشرات قیاس کنیم پس (در مثال عشره در قیاس به عشرات) کثیری که واحد نیست همان مقیس (قیاس شده یعنی عشرات) است از این جهت که (عشرات، مقیس است و مقابل کثیر، واحد است به اعتبار دومی یعنی عشره در قیاس به عشرات) اما واحد به اعتبار اول (یعنی اعتبار فی نفسه)، شامل هم واحد و هم کثیر که قسیم هم هستند می‌شود.

و نظیر این انقسام، انقسام مطلق موجود به «ما به القوة» و «ما بالفعل» است با اینکه «ما بالفعل» مساوق مطلق موجود است.

و (نظیر این انقسام) انقسام وجود، به وجود ذهنی که آثار خارج بر آن مترتب نمی‌شود و وجود خارجی است که آثار نیز بر آن، مترتب می‌شود با اینکه وجود خارجی که آثار خارج بر آن مترتب می‌شود، مساوق با مطلق وجود است.

پس همه این مطالب، از آثار مختلف تشکیکی است که برای حقیقت وجود قابل تشکیک، وجود دارد.

توهمِ دَوّم!

نظیر توهمِ بالا، این توهم است که وحدت، از معانی انتزاعی عقلی بوده، اعتباری می‌باشد، زیرا اگر وحدت، حقیقت خارجی داشته باشد، ناچار برای آن وحدتی هست و برای این وحدت نیز، وحدتی و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند و سر از تسلسل (باطل) درمی‌آورد^(۱).

دفعِ این توهم!

این توهم نیز، مدفوع است به اینکه وحدتی که در واحد موجود است عین ذات واحد است (نه زاید بر آن) پس وحدت، به ذاتها واحد است (پس احتیاج به وحدت دیگری نیست)، نظیر آنچه که در باب وجود گذشت که وجود عین ذات موجود است بدون اینکه نیازی به وجود زائد بر ذات آن، داشته باشد.

فصل دوم

در اقسام واحد

واحد یا حقیقی است یا غیر حقیقی.

واحد حقیقی، موجودی است که به ملاحظه ذاتش (لذاته) متصف به وحدت بشود بدون اینکه در عروض وحدت به آن، واسطه‌ای داشته باشد مثل انسان واحد و غیر حقیقی، بخلاف معنای حقیقی است (یعنی اشیاء متعددی بوده که در یک امر که آنرا جهت وحدت می‌نامند مشترک باشند)^(۱) مثل انسان و اسب که هر دو در حیوانیت، متحد هستند.

و غیر حقیقی بالاخره به واحد حقیقی منتهی می‌شود (که آن، موجودی است که جهت وحدت در آن، ذات شیء به ملاحظه ذاتش می‌باشد. «مَا يَكُونُ جِهَةً الْوَحْدَةِ لِيَهْ دَاتُهُ بِدَايَةِ» - اسفار ج ۲ ص ۸۴).

و واحد حقیقی (نیز دو قسم است): یا ذاتی است که عین وحدت است یا ذاتی است که متصف به وحدت.

اولی صرف شیء بوده، دو تیت و تکرار در آن راهی ندارد و آنرا «وحدت حقه» می‌نامند و واحد (یعنی موصوف به وحدت) و وحدت در اینجا، یک شیء می‌باشند (یعنی مفایرتی با یکدیگر ندارند و عین هم می‌باشند)

دوّمی (ذاتی که متّصف به وحدت است) مثل انسانی که واحد است.

واحد به وحدت غیر حقه نیز، یا واحد بالخصوص است یا واحد بالعموم (یعنی واحد به معنای اعم)

اولی (واحد بالخصوص) واحد عددی یعنی شخصی است یعنی واحد عددی است که (می‌تواند تکرار شود و) با تکرار آن، عدد نیز متکثر می‌شود (پس از تکرار عدد واحد، عدد ساخته می‌شود).

و دوّمی، مثل واحد جنسی (یعنی در عین واحد بودن، معنای جنس را دارد که مصادیق بیش از یک حقیقت را شامل می‌شود) و مثل واحد نوعی (که در عین واحد بودن، معنای نوع را دارد که یک معنای کلی است که مصادیق یک حقیقت را دربرمی‌گیرد).

واحد بالخصوص، دو قسم است: یا به ملاحظه طبیعتش نیز که معروض وحدتش می‌باشد، منقسم نمی‌شود همانگونه که به ملاحظه صفت وحدتش، منقسم نمی‌شود و یا به ملاحظه طبیعتش، منقسم می‌شود؟

اولی نیز (یعنی واحدی که از جهت طبیعت معروض وحدت نیز انقسام را نمی‌پذیرد) یا همان مفهوم وحدت و عدم انقسام می‌باشد و یا غیر آن.

و غیر آن نیز، یا وضعی است (یعنی قابل اشاره حسی است) مثل نقطه واحد یا غیر وضعی است (یعنی قابل اشاره حسی نیست) مثل موجود مجزّد (مثل عقل شخصی و نفس شخصی - به اسفار ج ۲ ص ۸۰ مراجعه کنید).

موجود مجزّد نیز یا متعلّق به ماده است به نحوی از انحاء مثل نفس که در فعلش، متعلّق به ماده است (یعنی نفس در فعل خود، نیاز به ماده دارد) یا اصلاً متعلّق به ماده نیست مثل عقل.

و دوّمی نیز (یعنی موردیکه به حسب طبیعتش که معروض وحدت است انقسام را می‌پذیرد) یا انقسام را بالذات می‌پذیرد و قبول می‌کند مثل مقدار واحد (مثل یک متر و دو متر و ...) و یا آنرا بالعرض، قبول می‌کند مثل جسم طبیعی واحد که از جهت مقدار و کمیتی که دارد انقسام را می‌پذیرد.

واحد بالعموم نیز، عمومیتش یا به ملاحظه مفهوم‌اش هست و یا به ملاحظه سعه وجودی آن است (یعنی وجود واحدی است که به واسطه سعه وجودی‌اش وجودهای خاص و

محدود فراوانی را نیز دربرمی‌گیرد) اولی نیز یا واحد نوعی است مثل انسان (که یک معنای عامی است شامل افراد متعدّد انسانها می‌شود) یا واحد جنسی است مثل حیوان (که معنای عامی است شامل انواع مختلف حیوانات می‌گردد) و یا واحدِ عَرَضی است مثل ماشی (رام‌رونده) (که شامل انواع مختلف حیوانات و افراد مختلف هر نوع می‌گردد) و ضاحک (خنده کننده). (که شامل افراد مختلف انسانها می‌گردد).

و واحد بالعموم به معنای سَمْعٌ وجودی است مثل وجود منبسط.^(۱)

واحد غیر حقیقی چیزی است که در اثر یک نوع اتحاد با واحد حقیقی و به عرض آن واحد مثل زید و عمرو که هر دو در انسانیت مشترک و متحد هستند و مثل انسان و اسب که هر دو در حیوان متحد و مشترک‌اند.

نامهای واحد غیر حقیقی، مختلف است به اختلاف جهت وحدتی که دارند پس در صورت اتحاد در معنای نوع، «مَآئِلٌ» و در صورت اتحاد در معنای جنس، «تَجَانُسٌ» و در صورت اتحاد در کیف، «تَشَابُهٌ» و در صورت اتحاد در کمّ، «تَسَاوِیٌ» و در صورت اتحاد در وضع، «تَوَازِیٌ وَ تَطَاقُیٌ» نامیده می‌شود.

وجود هر یک از اقسام نامبرده در خارج، روشن و آشکار است و همچنین وحدت، با تمام اقسامش در خارج، تحقق دارد، منتها (طبق نظر علماء فن) مثل یک شیء دارای تشکیک (مثل نور و وجود و ...) که بر مصادیق خود، با اختلاف مراتب، محقق و واقع می‌شود تا اینجا نظر علماء و فلاسفه در بیان اقسام وحدت بود که بیان شد.

۱- در اصطلاح عرفا وجو منبسط به وجودی گفته می‌شود که از واجب‌الوجود صادر شده و نفس رحمان نامیده شده و همه موجودات را شامل می‌گردد و مثل نور در هر مرتبه به صورتی نمایان می‌گردد.

«صدرالدین شیرازی» در اسفار ج ۳ ص ۲۲ و ج ۱ ص ۱۹۳ و شرح منظومه سبزواری ص ۱۰۵ اینگونه آنرا شرح می‌دهند که: وجود منبسط اولین موجود صادر از ناحیه خداوند بوده، آنرا حق مخلوق نیز نامیدند و نور، ساری در تمام موجودات است و از اینرو باو روح وجود هم می‌گویند. (فرهنگ معارف اسلامی ج ۴ ص ۵۶۹) (شارح).

خلاصه درس بیست و نهم

وحدت و کثرت از مفاهیم عامی هستند که تصور آن دو بدیهی بوده، بی نیاز از تعریف می باشند و لکن فلاسفه آن دو را بگونه‌هایی تعریف نموده‌اند و این تعریف‌ها از اشکال دور و تعریف شیء به خودش خالی نیست.

مرحوم استاد علامه برای واحد و کثیر تعریف لفظی ارائه نموده است به طوریکه تنها اشاره به معنای حقیقی آن دو شده و آندو را تنها از معانی مخزون و موجود نزد ذهن تمیز می‌دهد.

موجود به واحد و کثیر منقسم شده، آندو با یکدیگر متباین هستند، وحدت، مساوق با وجود است.

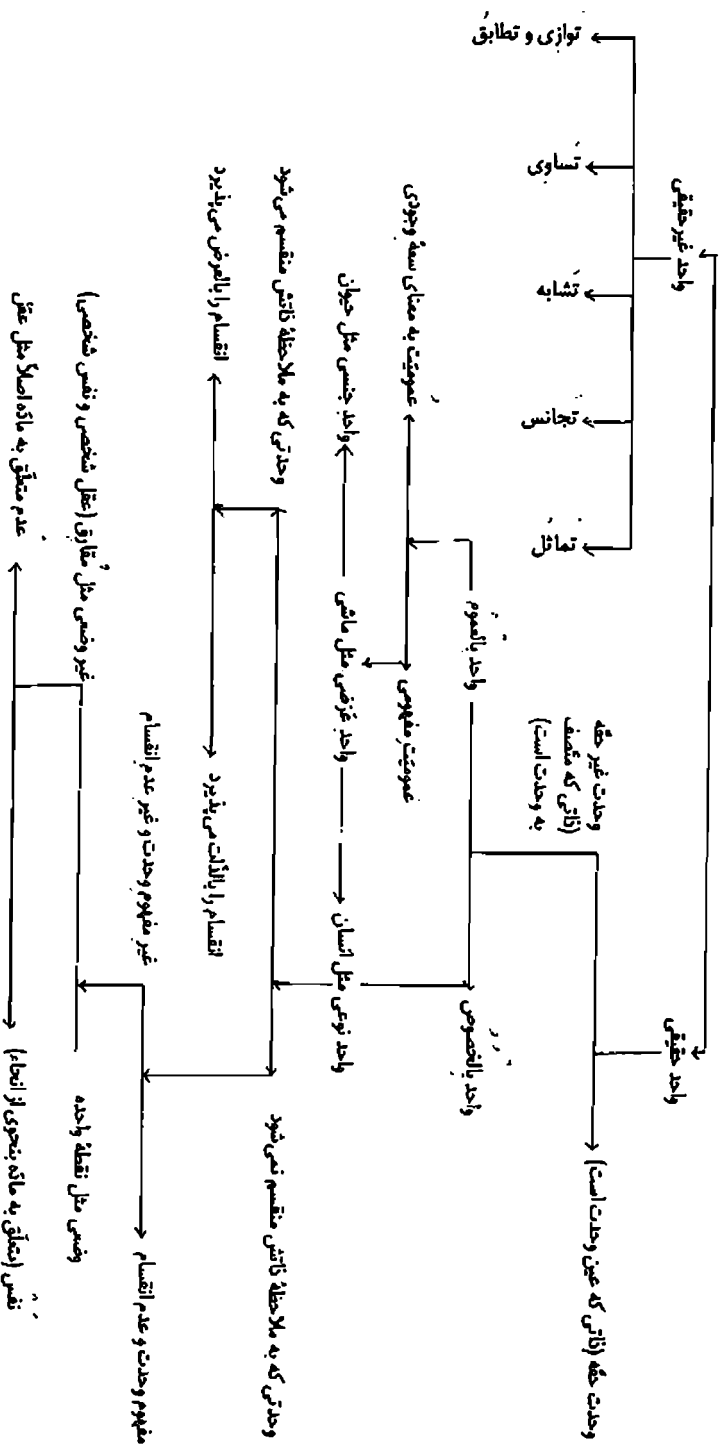
تذکر دو نکته در اینجا لازم است:

نکته اول اینکه منقسم شدن موجود به واحد و کثیر با مساوق بودن موجود با واحد تنافی ندارد زیرا برای واحد دو اعتبار است: اعتبار فی نفسه و اعتبار شیء با قیاس بعضی از مصادیق با بعض دیگر.

واحد باعتبار اول هم واحد و هم کثیر را که قسم هم هستند شامل می‌شود و اما واحد باعتبار دومی مقابل کثیر است پس انقسام موجود به واحد و کثیر باعتبار اولی با مساوق بودن موجود با واحد تنافی ندارد، توضیح بیشتر آن در متن درس ذکر شده، مراجعه کنید.

نکته دوم اینکه وحدتی که در واحد وجود دارد عین ذات وحدت است پس وحدت به ذات خود واحد است از اینجا توهم دیگری که در متن درس عنوان شده دفع می‌گردد مراجعه کنید.

126



پرسشها:

- ۱- فلاسفه واحد را بنحوی تعریف حقیقی کرده‌اند که خالی از دور نیست آن تعریف را بیان و اشکال دور را نیز ذکر نمائید.
- ۲- فلاسفه «کثیر» را نیز تعریف حقیقی نموده‌اند که دو اشکال بر آن وارد است آن تعریف را بیان و آن دو اشکال را نیز ذکر کنید.
- ۳- نظر مرحوم استاد علامه در تعریف واحد و کثیر چیست؟ آنرا بیان کنید.
- ۴- واحد با موجود به ملاحظهٔ نسب چهارگانه، چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ آنرا توضیح دهید.
- ۵- آیا منقسم شدن موجو به واحد و کثیر با مساوی بودن موجود با واحد تنافی دارد یا نه؟ در هر صورت چرا؟
- ۶- وحدتی که در واحد اعتبار می‌گردد آیا حقیقت خارجی است یا از معانی انتزاعی اعتباری می‌باشد یا غیر ایندو؟ توضیح دهید، نظر مرحوم استاد علامه را در این مورد بیان نمائید.
- ۷- واحد حقیقی و غیر حقیقی را تعریف و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۸- وحدت حقه و غیر حقه را تعریف و توضیح دهید.
- ۹- واحد بالخصوص و واحد بالعموم را معنی و برای هر کدام مثالی بیاورید.

الْتَلَادُون

(٣٠)

الفصل الثالث

فِي أَنَّ مِنْ لَوَازِمِ الْوَحْدَةِ الْهُوُوتِ
وَمِنْ لَوَازِمِ الْكُتْرَةِ، الْغُبَرِيَّةِ

مِنْ عَوَارِضِ الْوَحْدَةِ الْهُوُوتِ كَمَا أَنَّ مِنْ عَوَارِضِ الْكُتْرَةِ الْغُبَرِيَّةِ
وَالْمَوَادُّ الْهُوُوتِ الْإِتْحَادُ مِنْ جِهَةٍ مُتَامِعِ الْإِخْتِلَافِ مِنْ جِهَةٍ مَا وَلاَزِمَ ذَلِكَ صِحَّةُ
الْحَمَلِ بَيْنَ كُلِّ مُخْتَلِفَيْنِ بَيْنَهُمَا إِتْحَادٌ مَا وَإِنْ اخْتَصَّ الْحَمَلُ بِحَسَبِ التَّعَارُفِ بَعْضُ أَقْسَامِ
الْإِتْحَادِ.

وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِأَنَّ لَازِمَ عُمُومِ صِحَّةِ الْحَمَلِ فِي كُلِّ إِتْحَادٍ مُتَامِعِ مُخْتَلِفَيْنِ هُوَ صِحَّةُ
الْحَمَلِ فِي الْوَاحِدِ الْمُتَّصِلِ الْمَقْدَارِيِّ الَّذِي لَهُ أَجْزَاءُ كَثِيرَةٌ بِالْقُوَّةِ مَوْجُودَةٌ بِوُجُودٍ وَاحِدٍ
بِالْفِعْلِ بِأَنَّ يَحْمِلُ بَعْضُ أَجْزَائِهِ عَلَى بَعْضٍ وَبَعْضُ أَجْزَائِهِ عَلَى الْكُلِّ وَبِالْعَكْسِ، فَيُقَالُ: هَذَا
النِّصْفُ مِنَ الذَّرَاعِ هُوَ النِّصْفُ الْآخَرُ وَهَذَا النِّصْفُ هُوَ الْكُلُّ أَوْ كُلُّهُ هُوَ نِصْفُهُ، وَبَطْلَانُهُ
ضَرُورِيٌّ.

وَالْجَوَابُ، كَمَا أَمَدَّ صَدْرَ الْمُتَأَمِّلِينَ، قُبْدَهُ: أَنَّ الْمُتَّصِلَ الْوَاحِدَاتِيَّ مَا لَمْ يَنْقَسِمِ بِوَاحِدٍ مِنْ
أَنْحَاءِ الْقِسْمَةِ خَارِجاً أَوْ ذِهْناً لَمْ يَتَحَقَّقْ فِيهِ كَثْرَةٌ أَصلاً فَلَمْ يَتَحَقَّقْ شَرْطُ الْحَمَلِ الَّذِي هُوَ

وَحَدَّةٌ مَا مَعَ كَثْرَةِ مَا فَلَمْ يَتَحَقَّقْ حَمْلٌ، وَإِذَا انْقَسَمَ بِأَحَدِ أَهْجَامِ الْقِسْمَةِ بَطَلَتْ هُوَيْتُهُ الْوَاحِدَةُ
وَأَنْعَدَمَ الْإِتِّصَالُ الَّذِي هُوَ جِهَةٌ وَحْدَتِهِ فَلَمْ يَتَحَقَّقْ شَرْطُ الْحَمْلِ الَّذِي هُوَ كَثْرَةُ مَا مَعَ وَحْدَةٍ
مَا فَلَمْ يَتَحَقَّقْ حَمْلٌ.

فَقَدْ تَبَيَّنَ أَنَّ بَيْنَ كُلِّ مُخْتَلِفَيْنِ مِنْ وَجْهِ مُتَّحِدَيْنِ مِنْ وَجْهِ حَمْلًا إِذَا جَامَعَ الْإِتِّحَادُ
الْأُخْتِلَافَ، لَكِنَّ التَّعَارُفَ الْعَامِيَّ — كَمَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ — خُصَّ الْحَمْلَ عَلَى مُوَرِّدَيْنِ مِنَ الْإِتِّحَادِ
مَعَ الْإِخْتِلَافِ:

أَحَدُهُمَا أَنْ يَتَّحِدَ الْمَوْضُوعُ وَالْمَحْمُولُ مَفْهُومًا مَعَ اخْتِلَافِهَا بِنَوْعٍ مِنَ الْإِعْتِبَارِ
كَالْإِخْتِلَافِ بِالْأَجْمَالِ وَالتَّفْصِيلِ فِي قَوْلِنَا: الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ. فَإِنَّ الْحَدَّ عَيْنُ الْخُدُودِ
مَفْهُومًا وَإِنَّمَا يَخْتَلِفَانِ بِالْأَجْمَالِ وَالتَّفْصِيلِ، وَالْإِخْتِلَافُ بِالْأَهْجَامِ وَغَيْرِهِ فِي قَوْلِنَا: الْإِنْسَانُ
حَيَوَانٌ، فَإِنَّ الْجِنْسَ هُوَ النَّوْعُ مِنْهُمَا، وَالْإِخْتِلَافُ بِالتَّحْصِيلِ وَغَيْرِهِ فِي قَوْلِنَا: الْإِنْسَانُ نَاطِقٌ،
فَإِنَّ الْفَصْلَ هُوَ النَّوْعُ مُخَصِّلًا كَمَا تُرْفَى مُبَاحِثُ الْمَاهِيَةِ وَكَالْإِخْتِلَافِ بِفَرْضِ الشَّيْءِ مُسَلَّوِبًا
عَنْ نَفْسِهِ يُغَايِرُ نَفْسَهُ نَفْسَهُ ثُمَّ يَحْمِلُ عَلَى نَفْسِهِ لِدَفْعِ تَوَهُّمِ الْمَقَابِرَةِ يُقَالُ مَثَلًا الْإِنْسَانُ
إِنْسَانٌ. وَلَمَّا كَانَ هَذَا الْحَمْلُ رَبَّمَا يَعْتَبَرُ فِي الْوُجُودِ الْعَيْنِيِّ كَانَ الْأَصُوبُ أَنْ يَعْرِفَ بِإِتِّحَادِ
الْمَوْضُوعِ وَالْمَحْمُولِ ذَاتًا رُيِّسَتْ هَذَا الْحَمْلُ حَمْلًا أَوَّلِيًّا ذَاتِيًّا.

وَتَانِيَهُمَا أَنْ يَخْتَلِفَا مَفْهُومًا وَيَتَّحِدَا وَجُودًا كَمَا فِي قَوْلِنَا: زَيْدٌ إِنْسَانٌ وَ قَوْلِنَا: الْقُطْنُ
أَبْيَضٌ، وَقَوْلِنَا: الضَّاحِكُ مُتَعَجِّبٌ. وَيُسَمَّى هَذَا الْحَمْلُ حَمْلًا شَائِعًا صَاحِبًا.

وَهُنَا نَكْتَةُ يَجِبُ التَّنْبِيْهُ عَلَيْهَا، وَهِيَ أَنَّهُ قَدْ تَقَدَّمَ فِي الْمُبَاحِثِ السَّابِقَةِ أَنَّ الْوُجُودَ
يَنْقَسِمُ إِلَى مَا فِي نَفْسِهِ وَمَا فِي غَيْرِهِ وَيَنْقَسِمُ أَيْضًا إِلَى مَا لِنَفْسِهِ وَمَا لْغَيْرِهِ وَهُوَ الْوُجُودُ
التَّعْبَقِيُّ، وَتَقَدَّمَ أَيْضًا امْتِنَاعُ أَنْ تَرُجَدَ مَاهِيَتَانِ بِوُجُودٍ وَاحِدٍ نَفْسِيٍّ بِأَنْ يَطْرُدَ وَجُودُ وَاحِدٍ
الْعَدَمَ عَنْ نَفْسِ مَاهِيَتَيْنِ مُتَبَايِنَتَيْنِ وَهُوَ وَحْدَةُ الْكَبِيرِ الْمُسْتَحِيلَةِ عَقْلًا.

وَمِنْ هُنَا يَتَبَيَّنُ أَنَّ الْحَمْلَ الَّذِي هُوَ إِتِّحَادُ الْمُخْتَلِفَيْنِ بِوُجْهِ لَا يَتَحَقَّقُ فِي وُجُودِ الْمُخْتَلِفَيْنِ
التَّعْبَقِيِّ وَإِنَّمَا يَتَحَقَّقُ فِي الْوُجُودِ التَّعْبَقِيِّ بِأَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْمُخْتَلِفَيْنِ نَاعَتًا بِوُجُودِهِ لِلْآخَرِ وَالْآخَرُ
مَنْعُوتًا بِهِ.

وَبِعِبَارَةِ أُخْرَى: أَحَدُ الْمُخْتَلِفَيْنِ هُوَ الذَّاتُ بِوُجُودِ النَّفْسِيِّ وَالْآخَرُ هُوَ الْوَصْفُ

يُجُودُ النَّفْسِ وَإِتِّحَادِهَا فِي الوجودِ التَّعَقُّ الَّذِي يُعْطِيهِ الوُصْفُ لِلذَّاتِ. وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِ
الْمُطَقِّينَ:

إِنَّ التَّصَيَّةَ تَنَحَّلَ إِلَى عَقْدَيْنِ: عَقْدُ الوُضْعِ وَلَا يُعْتَبَرُ فِيهِ إِلَّا الذَّاتُ وَمَا فِيهِ مِنْ
الْوُصْفِ عَنْوَانٌ مُشِيرٌ إِلَى الذَّاتِ فَحَسَبُ، وَعَقْدُ الْحَمْلِ وَالْمُعْتَبَرُ فِيهِ الوُصْفُ فَقَطْ.
وَهُنَا نَوْعُ ثَالِثٌ مِنَ الْحَمْلِ، يَسْتَعْمِلُهُ الْحَكِيمُ، مُسَمًّى بِحَمْلِ الْحَقِيقَةِ وَالزَّيْقَةِ، مَبْنًى
عَلَى إِتِّحَادِ الْمَوْضُوعِ وَالْمَحْمُولِ فِي أَصْلِ الوجودِ وَإِخْتِلَافِهَا بِالْكَالِ وَالنَّقْصِ يُفِيدُ وجودَ
النَّاقِصِ فِي الْكَامِلِ بِنَحْوِ أَعْلَى وَأَشْرَفَ وَإِسْتِحْثَالِ الْمُرْتَبَةِ الْعَالِيَةِ مِنَ الوجودِ عَلَى كَمَالٍ
مَا ذَوْنُهَا مِنَ الْمَرَاتِبِ.

الفصل الرابع

في انقسام الحمل إلى هو هو وذى هو

يُنْقَسَمُ الْحَمْلُ إِلَى حَمْلٍ هُوَ هُوَ وَحَمْلٍ ذِي هُوَ وَالْأَوَّلُ مَا يَثْبُتُ فِيهِ الْحَمُولُ لِلْمَوْضُوعِ
بِلا تَوَقُّفٍ عَلَى إِعْتِبَارِ أَمْرٍ زَائِدٍ كَقَوْلِنَا: الْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ، وَيُسَمَّى أَيْضاً حَمْلُ الْمُرَاطَبَةِ.
وَالثَّانِي أَنْ يَتَوَقَّفَ ثُبُوتُ الْحَمُولِ لِلْمَوْضُوعِ عَلَى إِعْتِبَارِ أَمْرٍ زَائِدٍ كَتَقْدِيرِ ذِي هُوَ أَوْ الْإِعْتِقَادِ
كَقَوْلِنَا: زَيْدٌ عَدْلٌ، أَيْ ذُو عَدْلٍ أَوْ غَادِلٌ.

وَيُنْقَسَمُ أَيْضاً إِلَى بَقِيٍّ وَغَيْرِ بَقِيٍّ. وَالْأَوَّلُ مَا كَانَ لِمَوْضُوعِهِ أَفْرَادٌ مُحَقَّقَةٌ يَصْدُقُ عَلَيْهَا
بَعْنَاوَانِهِ، كَقَوْلِنَا: الْإِنْسَانُ كَاتِبٌ وَالْكَاتِبُ مُتَحَرِّكٌ الْأَصَابِعِ. وَالثَّانِي مَا كَانَ لِمَوْضُوعِهِ أَفْرَادٌ
مُقَدَّرَةٌ غَيْرُ مُحَقَّقَةٍ، كَقَوْلِنَا: الْمَعْدُومُ الْمَطْلُوقُ لَا يُخْبِرُ عَنْهُ، وَقَوْلِنَا: أَجْمَاعُ التَّقْيِضِينَ مَحَالٌ.
وَيُنْقَسَمُ أَيْضاً إِلَى بَسِيطٍ وَمُرَكَّبٍ وَيَسْتَبَيِّنُ الْهَلِيَّةُ الْبَسِيطَةُ وَالْهَلِيَّةُ الْمُرَكَّبَةُ. وَالْهَلِيَّةُ
الْبَسِيطَةُ مَا كَانَ الْحَمُولُ فِيهَا وَجُودَ الْمَوْضُوعِ، كَقَوْلِنَا: الْإِنْسَانُ مُوجُودٌ، وَالْهَلِيَّةُ الْمُرَكَّبَةُ مَا
كَانَ الْحَمُولُ فِيهَا أَثَرًا مِنْ أَثَرِهِ وَغَرَضِيًّا مِنْ غَرَضِيَّاتِهِ، كَقَوْلِنَا: الْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ فَهِيَ تَدُلُّ
عَلَى ثُبُوتِ شَيْءٍ لِشَيْءٍ بِخِلَافِ الْهَلِيَّةِ الْبَسِيطَةِ حَيْثُ تَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ الشَّيْءِ.

وَبِذَلِكَ يُنْدَفِعُ مَا أُزِيدَ بَعْضُهُ عَلَى كَلِمَةِ قَاعِدَةِ الْفَرَعِيَّةِ الْقَائِلَةِ: إِنْ ثُبُوتُ شَيْءٍ
لِشَيْءٍ فَرَعٌ ثُبُوتِ الْمَثْبُوتِ لَهُ، بِإِنْتِقَاضِهِ بِمَثَلِ قَوْلِنَا: الْمَاهِيَّةُ مُوجُودَةٌ، حَيْثُ إِنْ ثُبُوتُ الْوُجُودِ
لِلْمَاهِيَّةِ بِنَاءً عَلَى مَا يَقْتَضِيهِ قَاعِدَةُ الْفَرَعِيَّةِ فَرَعٌ ثُبُوتِ الْمَاهِيَّةِ وَتَقَعْلُ الْكَلَامُ إِلَى ثُبُوتِهَا فَهُوَ
فَرَعٌ ثُبُوتِهَا قَبْلَ، وَهَلَمْ جَوَابٌ، فَيَسْتَلْسِلُ.

وَالْجَوَابُ عَلَى مَا تَحْصُلُ أَنَّ الْقَضِيَّةَ هَلِيَّةً بَسِيطَةً وَالْهَلِيَّةُ الْبَسِيطَةُ إِنَّمَا تَدُلُّ عَلَى

ثُبُوتِ الشَّيْءِ لِأَعْلَى ثُبُوتِ شَيْءٍ لِشَيْءٍ حَتَّى يَقْتَضِيَ وُجُوداً لِلْمَاهِيَةِ قَبْلَ وُجُودِهَا هَذَا.
 وَأَمَّا مَا أَجَابَ بِهِ بَعْضُهُمْ عَنِ الْأَشْكَالِ بِتَبْدِيلِ الْفَرْعِيَّةِ مِنَ الْإِسْتِلْزَامِ وَأَنَّ الْحَقَّ أَنَّ
 ثُبُوتَ شَيْءٍ لِشَيْءٍ مُسْتَلْزِمٌ لِثُبُوتِ الْمُنْتَبِئِ لَهُ وَلَوْ بِنَفْسِ هَذَا الثَّبُوتِ وَثُبُوتِ الْوُجُودِ لِلْمَاهِيَةِ
 مُسْتَلْزِمٌ لِثُبُوتِ الْمَاهِيَةِ بِنَفْسِ هَذَا الثَّبُوتِ، فَهُوَ تَسْلِيمٌ لِلْأَشْكَالِ وَأَسْوَأُ حَالاً مِنْهُ قَوْلُ
 بَعْضِهِمْ: إِنَّ الْقَاعِدَةَ مُخَصَّصَةً لِثُبُوتِ الْوُجُودِ لِلْمَاهِيَةِ هَذَا.

درس سیّام (۳۰)

فصل سوّم

در اینکه از لوازم وحدت، هو هویت و از لوازم کثرت، غیریت است

از جمله عوارض وحدت، «هُوَ هُوَیّت» است^(۱) همانطور که از عوارض کثرت، «غیریت» است.

و مراد به «هُوَ هُوَیّت» اتحاد از یک جهت^(۲) و اختلاف از جهت دیگر (به نحوی از انحاء). لازمه آن، صحت حمل بین دو امر مختلف که بینشان یک نوع اتحادی است گرچه این حمل، به حسب متعارف، مختص به برخی از انواع اتحاد باشد.

اعتراض^(۳):

و آن اینکه در هر اتحادی که بین دو امر مختلف وجود دارد هر نوع اتحادی که

۱- تلویحات ص ۲۷- مطارحات ص ۳۱۱- مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۹۰- اسفار ج ۲ ص ۹۷. (شارح)

۲- (اتحاد در وجود خارجی یا ذهنی خواه اینکه اتحاد بین دوشی، در وجود بالذات باشد مثل زید و نسان و یا در وجود بالعرض مثل انسان نویسنده است. به اسفار ج ۲ ص ۹۴ مراجعه کنید. (شارح).

۳- قبسات ص ۲۰۰ و ص ۲۰۳- اسفار ج ۲ ص ۹۵ و ص ۹۷ (شارح)

می‌خواهد باشد اگر صحت حمل را بطور کلی بپذیریم لازمه آن، این است که حمل، صحیح باشد در واحد متصل مقداری که دارای اجزاء کثیر بالقوه بوده، بوجود واحد بالفعل، موجود می‌شود به اینکه حمل برخی از اجزاء آن بر برخی دیگر و نیز برخی از اجزاء آن بر کل و عکس آن، صحت داشته باشد.

پس در این صورت، صحیح است که گفته شود این نصف از ذراع، همان نصف دیگر است و این نصف، همان کل و کل آن، همان نصفش می‌باشد و بطلان آن ضروری است^(۱).

جواب

صدرالمتألهین «قُدُس سُبُه» (در آخر فصل ۲) در جواب اعتراض بالا، چنین می‌نویسد: (اسفار ج ۹۷/۲)

«یک امر متصل وحدانی، مادامیکه به نحوی از انحاء قسمت، در خارج یا در ذهن، منقسم نباشد، اصلاً کثرتی در آن محقق نمی‌شود.

پس شرط حمل که آن، یک نوع وحدت همراه یک نوع کثرت می‌باشد، محقق نبوده پس حملی، وجود ندارد و هنگامیکه منقسم به یکی از انحاء قسمت بشود، هویت واحد خود را، از دست داده و اتصالی که جهت وحدت آن به شمار می‌رود زائل شده در این صورت شرط حمل که وجود یک نوع کثرت همراه یک نوع وحدت بین آن دو می‌باشد، محقق نبوده پس حملی وجود ندارد.

پس (از اینجا) روشن گردید که بین دو امر مختلف از یک جهت و متحد از جهت دیگر، حملی وجود دارد در صورتیکه اتحاد و اختلاف در یک جا، جمع باشند.

لکن معروف و متداول، همانطور که اشاره کردیم حمل، منحصر و مختص به دو مورد از موارد اتحاد همراه اختلاف می‌باشد و آن دو مورد عبارتند:

۱- برای توضیح بیشتر به اسفار ج ۲ ص ۹۵ مراجعه کنید.

۱- حمل اولی ذاتی

حمل اولی ذاتی این است که موضوع و محمول (در یک قضیه) از حیث مفهوم، متحد بوده و تنها، بینشان، اختلاف اعتباری، وجود داشته باشد مثل اختلاف واقع بین موضوع و محمول به نحو اجمال و تفصیل مثل این قضیه: «انسان، حیوان ناطق است». زیرا در این مثال، حدّ (حیوان ناطق) از لحاظ مفهوم، عین محدود (انسان است) و نحوه اختلافشان به اجمال و تفصیل است (یعنی حیوان ناطق، تفصیل انسان و انسان، اجمال حیوان ناطق است).

و مثل اختلاف واقع بین موضوع و محمول به نحو ابهام و غیر آن مثل: «انسان حیوان است» زیرا در این قضیه جنس (حیوان) همان نوع (انسان) است ولی به نحو ابهام و مثل اختلاف واقع بین آن دو، به نحو محصل بودن و غیر محصل بودن مثل این قضیه که: «انسان ناطق است» در این قضیه، فصل (مثل ناطق)، مُحَصِّل نوع است چنانکه در مباحث ماهیت گذشت (که فصل همان نوع است که به نحو محصل اعتبار شده و فعلیت به آن داده است).

و مثل اختلاف واقع بین آن دو به این صورت که با فرض سلب شی و از خودش مغایرتی بین خود و خودش حاصل می شود سپس خودش را بر خودش (که اختلاف اعتباری با هم دارند) حمل می کنیم برای اینکه مغایرت بین آن دو را دفع کرده باشیم مثل این مثال: «انسان، انسان است».

چون این نوع حمل (یعنی حمل اولی ذاتی) چه بسا در وجود عینی، معتبر می شود پس بهتر و مناسبتر اینکه این مورد، اینگونه تعریف شود: «إِتْحَادُ الْمَوْضُوعِ وَالْمَحْمُولِ ذاتاً» یعنی «متحد بودن ذات موضوع و محمول با یکدیگر». این حمل را «حمل اولی ذاتی» می نامند.

۲- حمل شایع صناعی

مورد دوم اینکه موضوع و محمول از حیث مفهوم، مختلف و از حیث وجود و مصداق

متحد باشند مثل این مثال‌ها: «زید، انسان است» - «پنبه، سفید است» - «ضاحک (خنده کننده) متعجب است» این حمل را «حمل شایع صناعی» می‌نامند.

نکته لازم:

تذکر این نکته لازم است که در مباحث سابق گذشت که وجود به دو قسم: «ما فی نفسه» و «ما فی غیره» و وجود فی نفسه نیز به دو قسم «مالنفسه» و «مالغیره» که وجود نعتی می‌باشد (یعنی وجودی که همراه وجود دیگری آمده و نوعی عدم را که زاید بر ذات آن می‌باشد از آن طرد می‌کند) منقسم می‌شود.

و باز گذشت (مرحله دوم فصل سوم) که محال و متعین است که دو ماهیت با یک وجود نفسی، موجود شوند به اینکه محال است وجود واحد، عدم را از خود «دو ماهیت متباین»، طرد کند زیرا این معنایش یکی شدن کثیر است که آن، به ملاحظه عقل محال است.

و از اینجا واضح می‌گردد حملی که ملاک آن، اتحاد دو امر مختلف به نحوی از انحاء می‌باشد، در وجود نفسی (و مستقل) دو امر مختلف، محقق نمی‌شود و تنها در وجود نعتی، محقق می‌شود به اینکه وجود یکی از دو امر مختلف، ناعت (و صفت) بر دیگری بوده و دیگری، منوع آن (یعنی موصوف) باشد.

و به عبارت دیگر یکی از دو امر مختلف، ذات است بوجود نفسی خود و دیگری وصف است به وجود نفسی خویش و اتحاد آن دو، در وجود نعتی است که وصف برای ذات، آنرا اعطاء می‌کند.

و این است معنای قول علماء منطق که: قضیه، بدو عقد، منحل می‌شود: «عقد وضع» که در آن (موضوع) جز، ذات، معتبر نیست و (محمول و) وصف موجود تنها عنوان مشیر بذات است و «عقد حمل» و معتبر در آن، تنها وصف است.

در اینجا، نوع سومی از حمل، وجود دارد که فیلسوف و حکیم آنرا بکار می‌برد و آن، «حمل حقیقت و رقیقت» نامیده می‌شود.

این حمل، مبنی بر اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود است و اختلاف آن دو (تنها) در کمال و نقص است به نحویکه وجود ناقص به نحو اعلی و اشرف در کامل وجود دارد و مرتبهٔ عالیّه وجود مشتمل بر کمال مراتب پائین‌تر، می‌باشد.

فصل چهارم

در انقسام حمل بحمل «هو هو» و «ذی هو»

حمل، منقسم به حمل «هو هو» و حمل «ذی هو» می‌شود.
 حمل «هو هو» حملی است که محمول برای موضوع ثابت بوده، بدون اینکه متوقف بر اعتبار امر زایدی باشد مثل این قول ما: انسان خنده کننده است و این نوع حمل را «حمل موافات» می‌نامند.

و حمل «ذی هو» این است که ثبوت محمول بر موضوع، متوقف بر اعتبار امر زائدی است مثل اینکه کلمه «ذو» را مقدر کنیم یا محمول را به صورت مشق درآوریم به این نحو که بگوئیم: «زید، عدل است» یعنی زید، دارای عدل است یا اینکه بگوئیم «زید عادل» است.

حمل بتی و غیر بتی

حمل به دو قسم «بتی» و «غیر بتی» نیز، منقسم می‌شود:
 «حمل بتی»، حملی است که برای موضوع آن، افراد محقق است که محمول بر این افراد که به عنوان موضوع هستند صادق می‌آید مثل این قول: «انسان، نویسنده است» و یا مثل این مثال «نویسنده، انگشتانش، حرکت می‌کند».
 «حمل غیر بتی» آن است که محمول بر افراد مقدر غیر محقق یک موضوع، حمل شود مثل قول ما «معدوم مطلق، از آن، خبر داده نمی‌شود» و یا مثل این قول: «اجتماع تقیضین، محال است».

حمل بسیط و مرکب:

حمل به دو قسم «بسیط» و «مرکب»، منقسم می‌شود و این دو نوع حمل را «هَلِیت بسیط» و «هَلِیت مرکب» نیز می‌نامند.

«هَلِیت بسیط» حملی است که محمول در آن، وجود موضوع باشد مثل قول ما: «انسان موجود است».

«هَلِیت مرکب» حملی است که محمول آن، اثری از آثار وجود موضوع و غرضی از اعراض موضوع باشد مثل این مثال: انسان: خنده کننده «ضاحک» است.

این قضیه، دلالت می‌کند بر ثبوت یک شیء بر شیء دیگر، بخلاف «هَلِیت بسیط». زیرا در اینجا، تنها، بر ثبوت شیء و وجود آن دلالت می‌کند.

با همین مطلب، ایرادی که بر کلیت «قاعده فرعیته» گرفته شده، برطرف می‌شود حاصل ایراد، این است که ثبوت یک شیء بر شیء دیگر، فرع ثبوت «مثبت‌له» یعنی موضوع می‌باشد و کلیت این قاعده فرعی با مثل این مثال «ماهیت موجود است» نقض می‌شود زیرا ثبوت وجود بر ماهیت، بناء بر قاعده فرعیته، فرع ثبوت ماهیت است و ما کلام را نقل به ثبوت ماهیت می‌کنیم و می‌گوییم که این نیز، فرع بر این است که ماهیت، قبلاً ثبوتی داشته باشد و این ثبوت نیز به ثبوتی دیگر لازم دارد و همینطور کلام ادامه پیدا می‌کند تا سر از تسلسل (باطل) درآورد.

مُحَصَّل پاسخ اینکه قضیه ذکر شده از قبیل «هَلِیت بسیط» است و «هَلِیت بسیط» تنها، دلالت می‌کند بر ثبوت شیء، نه بر ثبوت یک شیء بر شیء دیگر تا اینکه اقتضای وجود ماهیت قبل از وجودش را داشته باشد.

و برخی، از این اشکال، به نحو دیگری پاسخ داده‌اند که این پاسخ در حقیقت، تسلیم شدن در برابر اشکال است نه رفع اشکال.

پاسخ مزبور به این برمی‌گردد که فرعیته، تبدیل به استلزام بشود به اینکه بگوییم حق مطلب، این است که ثبوت یک شیء بر شیء دیگر، مستلزم ثبوت «مثبت‌له» است گرچه، به خود این ثبوت باشد نه ثبوت دیگر.

و بدیهی است که ثابت بودن وجود برای ماهیت، مستلزم ثبوت ماهیت است به عین این ثبوت، چنانکه گفته شده این پاسخ، در حقیقت، قبول و تسلیم در برابر اشکال است نه رفع اشکال (چنانچه این، بر خوانندگان دقیق و کنجکاو و مخفی نیست زیرا مضمون قاعده فرعیت که مورد اتفاق فلاسفه می باشد این است که ثبوت شیء به شیء دیگر فرع ثبوت شیء دوم است و مورد اشکال این است نه قاعده‌ای که در پاسخ فوق بجای قاعده فرعیت قرار داده شده است).

از این پاسخ، بدتر و خدشه دارتر، پاسخ دیگری است که داده شده است و آن اینکه، قاعده فرعیت به مثل این قضیه، یعنی «ثبوت ماهیت»، تخصیص خورده است.^(۱)

۱- اما اینکه این پاسخ از پاسخ قبلی مخدوش تر است به این جهت است که در این پاسخ علاوه بر اشکال تسلیم در برابر اشکال، این مطلب نیز مفروض گرفته شده که ثبوت ماهیت، از قبیل «هلیت مرکبه» است و از قبیل ثبوت شیء بر شیء می باشد و منتها، از کلیت «قاعده فرعیت»، تخصیص خورده است درحالیکه خود این مطلب نیز، قابل بحث و بررسی است و حق، این است که این قضیه «المَاهِيَةُ، موجودة» از قبیل «هلیت بسیطه» است نه «مرکبه» چنانکه گذشت - (شارح).

خلاصه درس سی ام:

هو هویت یعنی اتحاد موضوع و محمول در یک قضیه از یک جهت و اختلاف آن دو از جهت دیگر، هو هویت از لوازم وحدت و غیریت از لوازم کثرت است. در هر اتحادی که بین دو امر مختلف وجود دارد اگر صحت حمل را به طور کلی بپذیریم لازمه آن این است که در واحد مقداری که دارای اجزاء کثیر بالقوه می باشد حمل برخی از اجزای آن بر برخی دیگر و نیز حمل برخی از اجزاء آن بر کل و عکس آن صحیح باشد مثل اینکه گفته شود نصف از ذراع همان نصف دیگر و این نصف همان کل و کل آن همان نصف باشد و بطلان آن بدیهی است. این اشکالی است که مرحوم صدرالتمالیهین از آن پاسخ داده است که دو متن درس بیان شده مراجعه نمایند.

حمل سه گونه است: یکی حمل اولی ذاتی یعنی قضیه ای که موضوع و محمول آن از لحاظ مفهوم متحد بوده، بینشان اختلاف اعتباری وجود داشته باشد مثل: انسان، حیوان ناطق است.

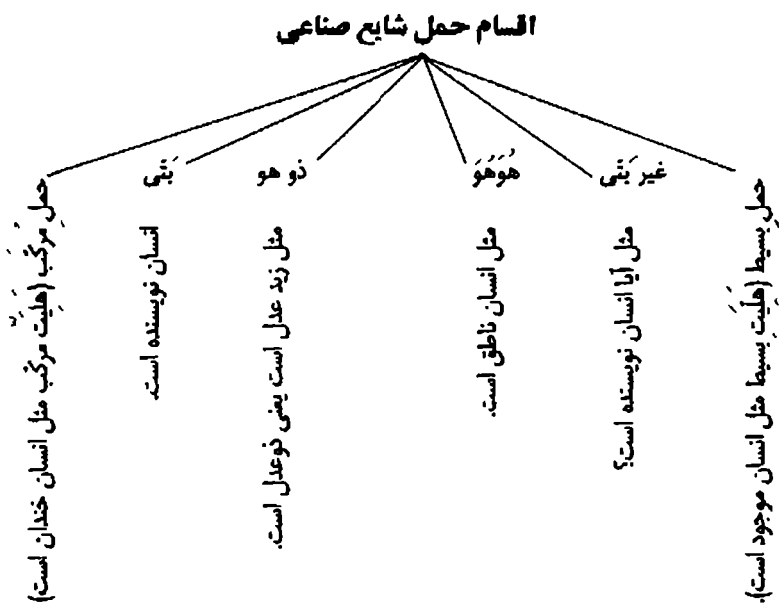
دومی حمل شایع صناعی یعنی قضیه ای که موضوع و محمول از لحاظ مفهوم مختلف و از لحاظ موضوع متحد باشند یعنی یکی از این دو امر مختلف ذات است بوجود نفسی خود و دیگری وصف است به وجود نفسی خویش و اتحاد آن دو در وجود نعتی است که وصف برای ذات، آنرا اعصاء می کند.

تذکر این نکته در اینجا لازم است که حملی که ملاک آن اتحاد دو امر مختلف بنحوی از انحاء می باشد در وجود نفسی و مستقلی دو امر مختلف محقق نمیشود و تنها در وجود نعتی محقق می شود پس یک قضیه نزد علمای منطقی دو عقد دارد: عقد وضع و عقد حمل: مراد از عقد وضع این است که در موضوع قضیه جز ذات معتبر نیست و عقد حمل یعنی معتبر در محمول آن تنها وصف است.

سومی که حکماء آنرا بکار می برند و آن حملی است مبنی بر اتحاد موضوع و محمول

در اصل وجود و اختلاف آن دو تنها در کمال و نقص است بنحویکه وجود ناقص در وجود کامل بنحو اعلی و اشرف وجود دارد و مرتبهٔ عالی وجود، مشتمل بر کمال مراتب پائین‌تر می‌باشد.

برای حمل اقسام دیگری است: (ساختار درختی)



هَلِیتِ مرکب مبتنی بر این قاعده است که ثبوت شی‌ای بر شیء دیگر فرع ثبوت مثبت‌له یعنی موضوع می‌باشد.

و در اینجا اشکالی بر کلیت قاعدهٔ فرعیت وارد می‌شود باین معنا که این قاعدهٔ فزعی با مثل این مثال که ماهیت موجود است نقض می‌شود زیرا ثبوت وجود بر ماهیت موجب تسلسل می‌باشد و تسلسل نیز عقلاً محال است.

در پاسخ آن گفته می‌شود که قضیه: «ماهیت موجود است» از قبیل هلیت بسیط است نه مرکب که مبتنی بر ثبوت شیء بر شیء دیگر است تفصیل این مطالب در متن درس بیان گردیده مراجعه نمایند.

پرسشها:

- ۱- هو هویت یعنی چه؟ و از عوارض چه چیزی است؟ توضیح دهید.
- ۲- در هر اتحادی که بین دو امر مختلف وجود دارد اگر صحت حمل را بطور کلی بپذیریم اشکالی وارد می‌شود آن اشکال را توضیح و پاسخ آنرا که صدرالمآلهین داده است بیان کنید.
- ۳- حملِ اولی ذاتی و حملِ شایعِ صناعتی را تعریف و برای هر کدام مثالی بزنید.
- ۴- حملِ حقیقی و حملِ رقیقی را تعریف کنید.
- ۵- «حملِ هُوْهُ» و «دُوْهُ» کدام است؟ و برای هر کدام مثالی نیز بزنید.
- ۶- حملِ بَثّی و غیر بَثّی را بیان و برای هر کدام نیز مثالی بیاورید.
- ۷- حملِ بسیط و مرکّب کدام است؟ و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۸- اشکال وارد بر کلیت قاعدهٔ فرعیت را بیان و پاسخ آنرا نیز توضیح دهید.

الدَّرْسُ الْحَادِي وَ الثَّلَاثُونَ

(٣١)

الفصل الخامس

فِي الْغَيْرِيَّةِ وَأَقْسَامِهَا

قَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ مِنْ عَوَارِضِ الْكَثْرَةِ الْغَيْرِيَّةِ وَتَنْقَسِمُ الْغَيْرِيَّةُ إِلَى ذَاتِيَّةٍ وَغَيْرِ ذَاتِيَّةٍ. فَالْغَيْرِيَّةُ الذَّاتِيَّةُ هِيَ أَنْ يَدْفَعَ أَحَدُ شَيْئَيْنِ الْآخَرَ بِذَاتِهِ فَلَا يَجْتَمِعَانِ لِذَاتِيَّتِهِمَا كَالْمُفَايِرَةِ بَيْنَ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ وَتُسَمَّى تَقَابُلًا. وَقَدْ عَرَفْنَا التَّقَابِلَ بِأَنَّهُ امْتِنَاعُ إِجْتِمَاعِ شَيْئَيْنِ فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ وَنِسْبَةُ امْتِنَاعِ الْإِجْتِمَاعِ إِلَى شَيْئَيْنِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى كَوْنِهِ لِدَاثِيَّتِهِمَا. وَ الْمُرَادُ بِالْمَحَلِّ الْوَاحِدِ مَطْلَقُ الْمَوْضُوعِ، وَلَوْ بِحَسَبِ قَرَضِ الْعَقْلِ حَتَّى يَشْمَلَ تَقَابُلَ الْإِجْتِمَاعِ وَالسَّلْبِ حَيْثُ إِنَّ مَتْنِ الْقَضِيَّةِ كَالْمَوْضُوعِ لَهَا وَتَقْيِيدُ التَّعْرِيفِ بِجِهَةٍ وَاحِدَةٍ لِإِخْرَاجِ مَا اجْتَمَعَ مِنْهُمَا فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ مِنْ جِهَتَيْنِ كَكَوْنِ زَيْدٍ أَبًا لِعَمْرٍو وَإِنَّا لِنَكْفِرُ وَالتَّقْيِيدُ بِوَحْدَةِ الزَّمَانِ لِيَشْمَلَ مَا كَانَ مِنَ التَّقَابِلِ زَمَانِيًّا فَلَيْسَ عَرُوضُ الصِّدْقَيْنِ لِمَوْضُوعٍ وَاحِدٍ فِي زَمَانَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ نَاقِضًا لِلتَّعْرِيفِ.

وَلَا يَنْقُضُ التَّعْرِيفُ بِالْمَثَلَيْنِ الْمُتَنَبِّحِ اجْتِمَاعَهُمَا عَقْلًا، لِأَنَّ أَحَدَ الْمَثَلَيْنِ لَا يَدْفَعُ الْآخَرَ بِذَاتِهِ الَّتِي هِيَ الْمَاهِيَةُ التَّوَحِيدِيَّةُ الْمَشْرُوكَةُ بَيْنَهُمَا، وَإِنَّمَا يَمْتَنِعُ اجْتِمَاعُهُمَا لِاسْتِحَالَةِ تَكَرُّرِ الْوُجُودِ الْوَاحِدِ كَمَا تَقَدَّمَ فِي مَبَاحِثِ الْوُجُودِ. وَلَا يَنْقُضُ أَيْضًا بِنَقِيضِ الْأَرْزَمِ وَعَيْنِ الْمَرْزُومِ، فَإِنَّ نَقِيضَ الْأَرْزَمِ إِنَّمَا يَعْبُدُ عَيْنَ الْمَرْزُومِ لِعَانِدَتِهِ الْأَرْزَمِ الَّذِي هُوَ نَقِيضُهُ فَاِمْتِنَاعُ اجْتِمَاعِهِ مَعَ

الملزوم يعرض بقيضه، لا لذاته.

وَالْفَرِيْقَةُ غَيْرُ الذَّاتِيَّةِ أَنْ يَكُونَ الثَّيْنَانِ لَا يَجْتَمِعَانِ لِأَسْبَابٍ أُخَرُ غَيْرِ ذَاتِيَّهِمَا
كَإِنْتِرَاقِ الْحَلَاوَةِ وَالسَّوَادِ فِي السُّكَّرِ وَالْفَحْمِ وَتُسَمَّى خِلَافًا. وَيُسَمَّى أَيْضًا الْفَرِيْقُ بِحَسَبِ
التَّشْخِصِ وَالْعَدَدِ.

وَالْتَقَابِلُ يَنْقَسِمُ إِلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ وَهِيَ: تَقَابِلُ التَّنَاقُضِ، وَتَقَابِلُ الْعَدَمِ وَ الْمِلْكَةِ، وَ
تَقَابِلُ التَّضَافِيفِ، وَتَقَابِلُ التَّضَادِّ. وَالْأَصَوْبُ فِي ضَبْطِ الْأَقْسَامِ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْمُتَقَابِلَيْنِ إِمَّا أَنْ
يَكُونَ أَحَدُهُمَا عَدَمًا لِلْآخَرِ أَوَّلًا. وَعَلَى الْأَوَّلِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ مَوْضِعٌ قَابِلٌ كَالْبَصَرِ وَ
الْعَيْنِ فَهُوَ تَقَابِلُ الْعَدَمِ وَالْمِلْكَةِ أَوَّلًا يَكُونُ كَالْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ وَهُوَ تَقَابِلُ التَّنَاقُضِ. وَعَلَى
الثَّانِي وَهُوَ كَوْنُهُمَا وَجُودَ بَيْنَ يَمَانًا أَنْ لَا يَعْقِلَ أَحَدُهُمَا إِلَّا مَعَ الْآخَرِ وَبِالْقِيَاسِ إِلَيْهِ كَالْقُلُوبِ
وَالسُّفْلِ وَهُوَ تَقَابِلُ التَّضَافِيفِ أَوَّلًا، وَهُوَ تَقَابِلُ التَّضَادِّ.

الفصل السادس

في تقابل التناقض

وَهُوَ تَقَابُلُ الْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ، كَقَوْلِنَا: زَيْدٌ أَيْضٌ وَكَيْسٌ زَيْدٌ أَيْضٌ أَوْ مَا هُوَ فِي مَعْنَى الْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ مِنَ الْمَفْرَدَاتِ، كَالْإِنْسَانِ وَاللَّائِنْسَانِ وَالْعَمَى وَالْأَعْمَى وَالْمَعْدُومُ وَالْأَمْعُدُومُ.

وَالْتَقْيُضَانُ لَا يَصْدُقَانِ مَعًا وَلَا يَكْذِبَانِ مَعًا. وَإِنْ شِئْتَ قُلْ: لِاجْتِمَاعِ وَلَا يَرْتَفَعَانِ. فَأَنْ تَقَابُلَ التَّنَاقُضِ إِلَى قَضِيَّةٍ مُنْفَصِلَةٍ حَقِيقَتُهُ هِيَ قَوْلُنَا: إِمَّا أَنْ يَصْدُقَ الْإِيجَابُ وَإِمَّا أَنْ يَصْدُقَ السَّلْبُ.

فَالْتَّنَاقُضُ فِي الْحَقِيقَةِ بَيْنَ الْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ وَلِإِنِّي فِي ذَلِكَ تَحَقُّقُ التَّنَاقُضِ بَيْنَ الْمَفْرَدَاتِ، فَكُلُّ مَفْهُومٍ أَخَذْنَاهُ فِي نَفْسِهِ ثُمَّ أَضَفْنَا إِلَيْهِ مَعْنَى التَّنَقُّ كَالْإِنْسَانِ وَاللَّائِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَالْأَفْرَسِ تَحَقُّقُ التَّنَاقُضِ بَيْنَ الْمَفْهُومَيْنِ.

وَذَلِكَ أَنَّا إِذَا أَخَذْنَا مَفْهُومَيْنِ مُتَنَاقِضَيْنِ كَالْإِنْسَانِ وَاللَّائِنْسَانِ لَمْ نَزَوِّبْ أَنْ التَّقَابُلَ قَائِمٌ بِالْمَفْهُومَيْنِ عَلَى حَدِّ سَوَاءٍ. فَالْإِنْسَانُ يَطْرُدُ بِذَاتِهِ اللَّائِنْسَانَ، كَمَا أَنَّ اللَّائِنْسَانَ يَطْرُدُ بِذَاتِهِ الْإِنْسَانَ، وَصَرُورِيٌّ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَعْتَبَرْ الثَّبُوتُ وَالْوُجُودُ فِي جَانِبِ الْإِنْسَانِ لَمْ يَطْرُدِ اللَّائِنْسَانُ وَلَمْ يَنَاقِضْهُ، فَالْإِنْسَانُ وَاللَّائِنْسَانُ إِنَّمَا يَتَنَاقِضَانِ لِأَنَّهُمَا فِي مَعْنَى وُجُودِ الْإِنْسَانِ وَعَدَمِ الْإِنْسَانِ، وَلَا يَتِمُّ ذَلِكَ إِلَّا بِاعْتِبَارِ تَيَّامِ الْوُجُودِ بِالْإِنْسَانِ وَكَذَا الْعَدَمِ. فَالْإِنْسَانُ وَاللَّائِنْسَانُ إِنَّمَا يَتَنَاقِضَانِ لِإِعْجَالِهِمَا إِلَى الْهَلِكَتَيْنِ السَّيِّئَتَيْنِ. وَهَذَا قَضِيَّتَا الْإِنْسَانِ مَوْجُودٍ وَكَأَنَّهُ لَيْسَ الْإِنْسَانُ مَوْجُودٌ.

وَتَظْهِيرُ التَّعْلَامِ يَجْرِي فِي الْمُنْتَاقِضَيْنِ: قِيَامُ زَيْدٍ وَلَا قِيَامُ زَيْدٍ، فَهَلَا فِي مَعْنَى وُجُودِ الْقِيَامِ لَزِيدٍ وَعَدَمِ الْقِيَامِ لَزَيْدٍ، وَهَذَا يُتَحَلَّلَانِ إِلَى هَلَيْتَيْنِ مُرَكَّبَتَيْنِ، هُمَا قَوْلُنَا: «زَيْدٌ قَائِمٌ»، وَقَوْلُنَا: «لَيْسَ زَيْدٌ بِقَائِمٍ» فَتَقَابُلُ التَّنَاقُضِ بِالْحَقِيقَةِ بَيْنَ الْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ.

وَأِنْ شِئْتَ فَقُلْ: بَيْنَ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ غَيْرُ أَنَّهُ سَيَأْتِي فِي مَبَاحِثِ الْعَاقِلِ وَالْمَعْقُولِ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ الْعَقْلَ إِنَّمَا يَنَالُ مَفْهُومَ الْوُجُودِ أَوْ لَا مَعْنَى حَرْفِيًّا فِي الْقَضَايَا ثُمَّ يُسَبِّكُ مِنْهُ الْمَعْنَى الْأِسْمِيَّ بِتَبْدِيلِهِ مِنْهُ وَأَخْذِهِ مُسْتَقْبَلًا بَعْدَ مَا كَانَ رَابِطًا وَيَصَوِّرُ لِلْعَدَمِ تَظْهِيرَ مَا جَرَى عَلَيْهِ فِي الْوُجُودِ فَتَقَابُلُ التَّنَاقُضِ بَيْنَ الْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ وَبَيْنَ غَيْرِهَا بِغَرَضِهَا.

فَلَا فِي بَعْضِ الْعِبَارَاتِ مِنْ نِسْبَةِ التَّنَاقُضِ إِلَى الْقَضَايَا، كَمَا فِي عِبَارَةِ التَّجَرِيدِ: — «إِنْ تَقَابُلَ السَّلْبِ وَالْإِيجَابِ رَاجِعٌ إِلَى الْقَوْلِ وَالْعَقْدِ» — أَنْتَهَى، — أُرِيدُ بِهِ السَّلْبُ وَالْإِيجَابُ مِنْ حَيْثُ الْإِضَافَةُ إِلَى مَضْمُونِ الْقَضِيَّةِ بِعَيْنِهِ. وَقَدْ ظَهَرَ أَيْضًا أَنَّ قَوْلَهُمْ: «نَقِصُ كُلِّ شَيْءٍ رَفْعُهُ»، أُرِيدَ فِيهِ بِالرَّفْعِ الطَّرْدُ الدَّائِي، فَالْإِيجَابُ وَالسَّلْبُ يَطْرُدُ كُلٌّ مِنْهُمَا بِالذَّاتِ مَا يُقَابَلُهُ. وَأَمَّا تَفْسِيرُ مَنْ فَسَّرَ الرَّفْعَ بِالنَّقْيِ وَالسَّلْبُ بِالنَّصْرِحِ بِأَنَّهُ نَقِصُ الْإِنْسَانِ هُوَ الْإِنْسَانُ وَنَقِصُ الْإِنْسَانِ الْإِنْسَانُ الْإِنْسَانُ، وَأَمَّا الْإِنْسَانُ فَهُوَ لَزِمُ النَّقِصِ وَلَا يَسْتَوْحِشُ، فَلَا زِمَ تَفْسِيرُهُ كَوْنُ تَقَابُلِ التَّنَاقُضِ مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ دَائِمًا، وَهُوَ ضَرُورِيُّ الْبَطْلَانِ.

وَمِنْ أَحْكَامِ تَقَابُلِ التَّنَاقُضِ أَنَّ تَقَابُلَ النَّقِصَيْنِ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ فِي الذَّهْنِ أَوْ فِي اللَّفْظِ بِنَوْعٍ مِنَ الْحِجَازِ لِأَنَّ التَّقَابُلَ نِسْبَةٌ قَائِمَةٌ بِطَرَفَيْنِ، وَأَحَدُ الطَّرَفَيْنِ فِي الْمُنْتَاقِضَيْنِ هُوَ الْعَدَمُ، وَالْعَدَمُ إِعْتِبَارٌ عَقْلِيٌّ لَا مُصَدَّقٌ لَهُ فِي الْخَارِجِ وَهَذَا بِخِلَافِ تَقَابُلِ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ، فَإِنَّ الْعَدَمَ فِيهِ، كَمَا سَيَأْتِي، إِنْ شَاءَ اللَّهُ، عَدَمٌ مُضَافٌ إِلَى أَمْرٍ مُوْجُودٍ فَلَهُ حَظٌّ مِنَ الْوُجُودِ، فَالتَّقَابُلُ فِيهِ قَائِمٌ فِي الْحَقِيقَةِ بِطَرَفَيْنِ مُوْجُودَيْنِ.

وَمِنْ أَحْكَامِ هَذَا التَّقَابُلِ امْتِنَاعُ الْوَاسِطَةِ بَيْنَ الْمُتَقَابِلَيْنِ بِهِ، فَلَا يَحِلُّ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ عَنْ صِدْقِ أَحَدِ النَّقِصَيْنِ، فَكُلُّ أَمْرٍ مَفْرُوضٍ إِثْمًا هُوَ زَيْدٌ مَثَلًا أَوْ لَيْسَ بِزَيْدٍ وَإِثْمًا هُوَ أَبْيَضٌ أَوْ لَيْسَ بِأَبْيَضٍ وَهَكَذَا. فَكُلُّ نَقِصَيْنِ مَفْرُوضَيْنِ يَعْثَمَانِ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ.

وَمِنْ أَحْكَامِ هَذَا التَّقَابُلِ أَنَّ النَّقِصَيْنِ لَا يَصْدَقَانِ مَعًا وَلَا يَكْذِبَانِ مَعًا، عَلَى سَبِيلِ النَّصِيحَةِ الْمُنْفَضَةِ الْحَقِيقَةِ، كَمَا تَقَدَّمَتِ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ. وَهِيَ قَوْلُنَا: إِثْمًا أَنْ يَصْدُقَ الْإِيجَابُ أَوْ

يَصْدُقُ السُّلْبُ. وَهِيَ قَضِيَّةٌ بِدِهِيَّةٍ أَوْيَّةٍ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا صِدْقُ كُلِّ قَضِيَّةٍ مَفْرُوضَةٍ،
ضَرُورِيَّةٌ كَانَتْ أَوْ نَظَرِيَّةٌ. فَلَيْسَ يَصْدُقُ قَوْلُنَا: الْأَرْبَعَةُ زَوْجٌ، مَثَلًا، إِلَّا إِذَا كَذَبَ قَوْلُنَا:
لَيْسَتْ الْأَرْبَعَةُ بِزَوْجٍ. وَلَيْسَ يَصْدُقُ قَوْلُنَا: الْعَالَمُ حَدَثٌ، إِلَّا إِذَا كَذَبَ قَوْلُنَا: لَيْسَ الْعَالَمُ
بِحَادَثٍ. وَلِذَا سُمِّيَتْ قَضِيَّةُ امْتِنَاعِ اجْتِمَاعِ التَّقْيِضَيْنِ وَارْتِفَاعِهَا بِأَوَّلَى الْأَوَائِلِ.

وَلِذَا كَانَ الشَّكُّ فِي صِدْقِ هَذِهِ الْمُنْفَصِلَةِ الْحَقِيقِيَّةِ مُزِيلًا لِلْعِلْمِ بِكُلِّ قَضِيَّةٍ مَفْرُوضَةٍ،
إِذَا لَا يَتَحَقَّقُ الْعِلْمُ بِصِدْقِ قَضِيَّةٍ إِلَّا إِذَا عُلِمَ بِكَذِبِ نَقِيضِهَا وَالشَّكُّ فِي هَذِهِ الْمُنْفَصِلَةِ
الْحَقِيقِيَّةِ يُوجِبُ الشَّكَّ فِي كَذِبِ النَّقِيضِ، وَلَا زِمَةَ الشَّكُّ فِي صِدْقِ النَّقِيضِ الْآخَرِ فِي
الشَّكِّ فِيهَا هَلَاكَ الْعِلْمِ كُلِّهِ وَفَسَادُهُ مِنْ أَصْلِهِ، وَهُوَ أَمْرٌ تَدْفَعُهُ الْفِطْرَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ، وَمَا
يَدَّعِيهِ السُّوْفَسَطِيُّ مِنَ الشَّكِّ دَعْوَى لَا تَتَعَدَّى طَوْرَ اللَّفْظِ الْبَيِّنَةِ وَسَيَأْتِي تَفْصِيلُ الْقَوْلِ
فِيهِ.

الفصل السابع

فى تقابل العدم والملكة

وَيُسَمَّى أَيْضاً تَقَابُلُ الْعَدَمِ وَالْقَنِيَةِ، وَهَذَا أَمْرٌ وَجُودِيٌّ عَارِضٌ لِمَوْضُوعٍ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَتَّصِفَ بِهِ، وَعَدَمُ ذَلِكَ الْأَمْرِ الْوُجُودِيِّ فِي ذَلِكَ الْمَوْضُوعِ كَالْبَصَرِ وَالْعَيْنِ الَّذِي هُوَ فَقَدْ أَلْبَصَرَ مِنْ مَوْضُوعٍ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ بَصِيراً.

وَلَا يَخْتَلِفُ الْحَالُ فِي تَحَقُّقِ هَذَا التَّقَابُلِ بَيْنَ أَنْ يُؤْخَذَ مَوْضُوعُ الْمَلَكَةِ هُوَ الطَّبِيعَةُ الشَّخْصِيَّةُ أَوْ الطَّبِيعَةُ النَّوْعِيَّةُ أَوْ الْجِنْسِيَّةُ. فَإِنَّ الطَّبِيعَةَ الْجِنْسِيَّةَ وَكَذَا النَّوْعِيَّةَ مَوْضُوعَاتٌ لِبُوصْفِ الْفَرْدِ، كَمَا أَنَّ الْفَرْدَ مَوْضُوعٌ لَهُ. فَعَدَمُ الْبَصَرِ فِي الْعَقْرَبِ كَمَا قِيلَ عَمَى وَعَدَمُ مَلَكَةِ لِكُونَ جَنْسِهِ وَهُوَ الْحَيَوَانُ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ بَصِيراً وَإِنْ لَمْ يَتَّصَفْ بِهِ طَبِيعَةُ الْعَقْرَبِ النَّوْعِيَّةُ. وَكَذَا الْمَرْوَدَةُ وَعَدَمُ التَّحَاءُ الْإِنْسَانِ قَبْلَ أَوَانِ الْبُلُوغِ عَدَمُ مَلَكَةِ لِكُونَ الطَّبِيعَةَ النَّوْعِيَّةَ الَّتِي لِلْإِنْسَانِ مِنْ شَأْنِهَا ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ جَنْفٌ غَيْرُ الْبَالِغِ لَا يَتَّصَفُ بِهِ وَيُسَمَّى تَقَابُلُ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ بِهَذَا الْأُطْلَاقِ حَقِيقَتاً.

وَزَيْناً قَدْ بِالْوَقْتِ بِاشْتِرَاطِ أَنْ يَكُونَ الْعَدَمُ فِي وَقْتِ الْمَلَكَةِ وَيُسَمَّى التَّقَابُلُ حِينَئِذٍ بِالشُّهُورِيِّ، وَعَلَيْهِ فَرُودَةُ الْإِنْسَانِ قَبْلَ أَوَانِ الْبُلُوغِ لَيْسَتْ مِنْ عَدَمِ الْمَلَكَةِ فِي شَيْءٍ، وَكَذَا فَقَدْ الْعَقْرَبُ لِلْبَصَرِ لَيْسَ بِعَمَى.

وَهُوَ أَشْبَهُ بِالْأَصْطِلَاحِ فَلَا يَضُرُّ خُرُوجُ الْمَوَارِدِ الَّتِي يَكُونُ الْمَوْضُوعُ فِيهَا هُوَ الْجِنْسُ أَوْ النَّوْعُ مِنْ تَقَابُلِ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ مَعَ عَدَمِ دُخُولِهَا فِي التَّقَابُلَاتِ الثَّلَاثَةِ الْبَاقِيَةِ وَأَقْسَامِ التَّقَابُلِ مُنْهَصِرَةً فِي الْأَرْبَعَةِ.

درس سبی و یحکم

(۳۱)

فصل پنجم

در غیریت و اقسام آن

سابقاً گذشت که از (جمله) عوارض کثرت، غیریت است.

غیریت به دو قسم: «ذاتی» و «غیرذاتی» تقسیم می‌شود:

«غیریت ذاتی» این است که هر یک از آن دو، دیگری را به ذاته، دفع کند پس دو شیء متناهی به جهت ذاتشان، با هم قابل جمع نیستند مثل وجود و عدم - فلاسفه و علماء علم منطوق، این را، «تقابل» می‌نامند^(۱).

تعریف تقابل

فلاسفه، «تقابل» را اینگونه تعریف کرده‌اند:

«إمتناع اجتماع الشئین فی فخرٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ فی زمانٍ واحدٍ» یعنی

«تقابل، محال بودن اجتماع دو شیء است در یک محل از یک جهت و در زمان واحد».

اما اینکه امتناع اجتماع را به دو شیء نسبت داده‌اند به منظور دلالت بر این است که

۱- منطق ارسطو ج ۱ ص ۶۳ و ص ۶۵ و ص ۱۰۳ و ص ۱۰۵. (شارح)

این امتناع، به جهت ذاتشان می‌باشد (یعنی ذاتشان، اقتضای محالیت اجتماع آن دو را دارد پس تعریف تقابل شامل غیر ذاتی نمی‌شود).

و مراد به «محل واحد» (در تعریف تقابل)، مطلق موضوع می‌باشد گرچه به حسب فرض عقل بوده باشد تا تعریف، شامل تقابل ایجاب و سلب نیز بشود زیرا متن قضیه (یعنی مجموع موضوع و محمول) (در مقام تعریف) به منزله موضوع برای تقابل ایجاب و سلب می‌باشد.

مقید کردن تعریف به «جهة واحدة»، برای این است که موردی که اجتماع آن دو در شے واحد از دو جهت باشد (نه یک جهت)، از تعریف تقابل خارج می‌شود «مثل اینکه زید، پدر عمرو است و پسر بکر» پدر بودن زید (نسبت به عمرو) و پسر بودن آن، (نسبت به بکر) دو امر متناقض نیستند، زیرا دو جهت عمرو و بکر در اینجا، وجود دارد پس پدر بودن زید با پسر بودن آن، با هم متناقض نیستند.

مُقید کردن تعریف تقابل به «وحدت زمان» یعنی یکی بودن زمان آن دو، برای این است که تقابل، شامل تقابل زمانی (یعنی مواردی که متقابلین از امور زمانی هستند) بشود پس (با توجه به قید زمان در تعریف) عارض شدن دو ضد، بر موضوع واحد، در دو زمان مختلف، تعریف تقابل را نقض نمی‌کند (مثل اینکه سفیدی و سیاهی دو امر متضاد بوده، و در دو زمان بر جسم عارض شوند بطوریکه در یک زمان هر دو امر متضاد با هم یکجا جمع نشوند)

تَوْحُّدُ دَوِّ نَقْضٍ دَرِ تَعْرِیْفِ تَقَابُلٍ:

تعریف «تقابل» به «مِثْلِیْن» که اجتماع آن دو در یک جا عقلاً محال و ممتنع است نقض نمی‌شود زیرا یکی از دو مثل، دیگری را بذاته یعنی به ملاحظه ماهیت نوعیه مشترک بین آن دو، دفع نمی‌کند.

(آری) اجتماع «مِثْلِیْن»، محال و ممتنع است برای اینکه تکرر وجود واحد، محال است همانطور که در مباحث وجود گذشت.

و باز تعریف تقابل، به نقیض لازم و عین ملزوم (و معاندت آن دو در هر لازم و ملزومی) نقض نمی‌شود زیرا تقابل و معاندت بین نقیض لازم مثل انتفاء سخونت (حرارت) و عین ملزوم (مثل وجود حرکت) اولاً و بالذات (در مثال مذکور) تنها بین سخونت (لازم) و انتفاء سخونت (نقیض لازم) می‌باشد و لکن چون نقیض لازم (مثل انتفاء سخونت) مستلزم نقیض ملزوم مثل انتفاء حرکت می‌باشد پس این دو یعنی نقیض لازم با عین ملزوم تقابل بالمرض پیدا می‌کند پس امتناع اجتماع نقیض لازم با عین ملزوم لذاته نیست بلکه بالمرض می‌باشد^(۱).

(مثلاً رابطه میان عدد سه و عدم فردیت از قبیل رابطه میان ملزوم و نقیض لازم است زیرا فرد بودن از لوازم عدد سه است فرض این است که تعریف تقابل شامل رابطه میان ملزوم و نقیض لازم نمی‌شود زیرا عدم فردیت، تناقی ذاتی با عدد سه ندارد تا متقابلی محسوب گردند، بلکه از این جهت قابل جمع نیستند که عدم فردیت نقیض فردیت است.)

تکلیف لازم

غیر هم بودن، غیر ذاتی بودن است. غیر هم بودن عبارت است از دو شیء که در یک جا جمع نمی‌شوند به جهت اسباب دیگری غیر ذات آن دو (که باعث عدم اجتماع آن دو می‌شود) مثل جدائی و افتراق حلاوت و سیاهی در شکر و ذغال، این نوع غیریت‌ها «مخالف» نامیده می‌شود و بحسب حالت تشخیص و عدد که دارد غیر نیز می‌گویند.

و این نوع غیریت به ملاحظه اینکه در آن هم تشخیص و هم تعدد وجود دارد (یعنی در این نوع غیریت هر یک از این دو امر مخالف از یکدیگر مشخص و غیر هم می‌باشند) غیر نیز نامیده می‌شود (یعنی دو امر مخالف غیر هم دیگر هستند و از یکدیگر مشخص می‌باشند این، ویژگی دو امر مخالف، محسوب می‌شود).

۱- توضیح بیشتر را می‌توانید در اسفار ج ۲ ص ۱۰۴ مطالعه نمایید. (شارح)

اقسام تقابل:

تقابل به چهار قسم، تقسیم می‌شود:

۱- «تقابل تناقض» ۲- «تقابل عدم و ملکه» ۳- «تقابل تضایف» ۴- «تقابل تضاد».

در وجه انحصارِ تقابل در این چهار قسم، مناسب و بهتر، این است که اینگونه بیان

شود: دوامر متقابل یکی از آن دو، عدم دیگری است یا نه؟

بنابر اولی، آیا موضوع قابل، وجود دارد؟ مثل بینائی و نابینائی، این را «تقابل عدم و

ملکه» می‌نامند یا موضوع قابل، وجود ندارد؟ مثل ایجاب و سلب و آنرا «تقابل تناقض»

می‌نامند.

دومی یعنی بودن هر دو شیء امر وجودی نیز، دو قسم می‌شود یا یکی از آن دو،

همراه دیگری و با مقایسه با آن، تعلل می‌شود مثل بالا بودن و پائین بودن، آنرا «تقابل

تضایف» می‌نامند یا نه؟ در این صورت آنرا «تقابل تضاد» می‌نامند.

فصل ششم

در تقابل تناقض

«تقابل تناقض» یا «تقابل ایجاب و سلب» (در قضایا) مثل این قول ماست:
 «لباس، سفید است» و «لباس، سفید نیست» و یا از مفردات آنچه در معنای ایجاب و
 سلب می باشد مثل انسان و ناسان و کوری و ناکوری و معدوم و نامعدوم و نظایر اینها.

احکام تناقض:

۱- تناقض بین ایجاب و سلب محقق بوده، توضیح آن این است که:
 دو امر متناقض، با هم، صادق نیستند و نیز، با هم کاذب، نیستند و اگر خواستی
 اینگونه تعبیر بیاور، «لا یجتمعان ولا یرتفعان» یعنی «با هم، در یک مورد، اجتماع نمی کنند و
 از یک مورد نیز هر دو، مرتفع نمی شوند».
 پس، برگشت تناقض، به یک قضیه «مفصلة حقیقه» است و آن، این است: «إِذَا أَنْ
 یَضْطَرُّ الْإِیْجَابُ وَ إِمَّا أَنْ یَضْطَرُّ السَّلْبُ» یعنی یا ایجاب آن، صادق می آید» (یعنی از قضیه،
 موجب و مثبت آن صحیح می شود) و یا سلب آن (یعنی قضیه سالبه و نفی آن صحیح
 می شود) پس هر دو یعنی موجب و سالبه آن، با هم، صادق نمی آیند و نیز هر دو آن با هم
 کاذب نمی شوند.
 پس تناقض در حقیقت، بین ایجاب و سلب است و یا این، منافاتی ندارد که تناقض،
 بین مفردات نیز، محقق شود.

پس در هر مفهومی که آنرا بطور مستقل اخذ بکنیم و معنای نفی را به آن، اضافه نمائیم مثل انسان و نائسان و اسب و ناسب، تناقض بین دو مفهوم، محقق می‌شود. و توضیح آن اینکه هنگامیکه دو مفهوم متناقض را، در نظر گرفتیم مثل «انسان و نائسان» ما ابدأ در این شکی نداریم که تقابل، قائم، به هر دو مفهوم است بطور تساوی پس «انسان» ملاحظه ذاتش (لذاته) نائسان را طرد می‌کند همانطور که نائسان به ملاحظه ذاتش (لذاته) انسان را طرد می‌نماید.

روشن و بدیهی است که اگر ثبوت و وجود، در جانب انسان، اعتبار نمی‌شد حتماً انسان و نائسان، هم‌دیگر را، طرد نمی‌کردند و با هم متناقض، نبودند.

پس انسان و نائسان، متناقضند برای اینکه آن دو به معنای وجود انسان و عدم آن، می‌باشند و این مطلب، تمام نیست مگر اینکه اعتبار بشود قیام وجود به انسان و همچنین قیام عدم، به انسان در نظر گرفته شود.

پس انسان و نائسان، متناقض‌اند برای اینکه آندو به دو هیئت بسیط (مثبت و منفی)، منحل می‌شوند و آن دو قضیه: «انسان، موجود است» و «انسان موجود نیست»، نظیر این کلام در دو امر متناقض، (غیر مفرد)، جاری می‌شود؛ مثل «قیام زید» و «عدم قیام زید».

زیرا این دو امر متناقض، در معنای وجود قیام برای زید و عدم قیام برای زید است و آن دو به «هیئت مرکبه» منحل می‌شوند که عبارتند: «زید قائم» یعنی «زید قائم است» و «زید لیس بقائم» یعنی «زید قائم نیست».

پس در حقیقت، تقابل تناقض، تقابل بین «ایجاب و سلب» است و اگر خواستی بگو: تناقض بین وجود و عدم است (خواه بین مفردت و یا غیر مفردات).

منتها در مباحث عاقل و معقول بخواست خدای متعال می‌آید؛ اینکه در قضایا، در مرحله اول، عقل، به مفهوم وجود که معنی حرفی است، دست می‌یابد سپس آنرا به معنی اسمی تبدیل کرده یعنی از آن، که معنای رابط است، معنای اسمی می‌سازد و آنرا بصورت امر مستقل درمی‌آورد.

و برای عدم نیز، همان تصوّر را می‌کند که برای وجود انجام می‌دهد. پس «تقابل تناقض»، در مرحله اول و بالذات میان ایجاب و سلب برقرار می‌باشد و بین غیر ایجاب و سلب (در قضایا و مفاهیم مفردات)، در مرحله بعد و به عرض آن دو انجام می‌گیرد.

پس آنچه در برخی از عبارات (بزرگان فلسفه و کلام) دیده می‌شود که تناقض را به قضایا، نسبت داده‌اند همانطور که در عبارت «تجريد الاعتقاد» اینگونه است: «إِنَّ تَقَابُلَ السَّلْبِ وَالْإِجَابِ، رَاجِعٌ إِلَى الْقَوْلِ وَالنَّقْذِ» همانا برگشت تقابل سلب و ایجاب به قضیه و عقد وضع و عقد حمل است» مراد از آن ایجاب و سلب است از این جهت که ایجاب و سلب به مضمون جمله به عینه نسبت داده می‌شود.

(و از مطالب بالا نیز، روشن گردید که) قول فلاسفه و علماء منطق: «نَقِیْضُ كُلِّ شَیْءٍ وَفَقْدُهُ» یعنی «نقیض هر شیء، رفع آن شیء است» مرادشان به «رفع»، طرد ذاتی است، پس هر یک از ایجاب و سلب بالذات، مقابل خود را، طرد می‌کند.

و اما توجیه کسی که «رفع» (در عبارات بالا) را بنفی و سلب، تفسیر کرده و تصریح می‌کند که نقیض انسان، نائسان است و نقیض نائسان، ناناانسان و (نه انسان) زیرا انسان لازم نقیض «ناانسان» است و نقیض نیست.

اینگونه تفسیر و توجیه، خالی از اشکال نیست زیرا لازمه این نوع توجیه و تفسیر، این است که تقابل تناقض دائماً از جانب واحدی باشد یعنی نقیض تنها از جانب عدم معتبر باشد (زیرا همانطور که نائسان نقیض انسان می‌باشد و معتبر است و همچنین نقیض نائسان می‌تواند ناناانسان باشد و می‌تواند انسان باشد یعنی وجود، نقیض سلب و سلب نیز نقیض وجود) می‌باشد و بطلان آن ضروری است.

۲- تقابل تناقض تنها در ذهن است

از جمله احکام تناقض، این است که «تَقَابُلُ نَقِیْضَیْنِ»، تنها در ظرف ذهن و یا در عالم لفظ، بنوعی از مجاز محقق می‌شود (بنابراین تقابل تناقض تنها در مورد معانی حقیقی است و

اما تقابل تناقض را به لفظ نسبت دادن مجاز بوده و در واقع وصف بحال متعلق لفظ یعنی معنای آن می‌باشد) زیرا تقابل، نسبت قائم به طرفین «قضیه» است و یکی از طرفین، در دو امر متناقض، عدم است و عدم، اعتبار عقلی است و در خارج برای آن، مصداقی نیست و این، بخلاف تقابل عدم و ملکه است زیرا بطوری که بزودی خواهد آمد، عدم در آن، عدم مضاف به امر موجود است پس برای آن حظی از وجود هست پس تقابل در عدم و ملکه در حقیقت، قائم به دو طرف بوده که هر دو موجودند.

۳- میان نقیضان واسطه وجود ندارد.

حکم دیگر تقابل تناقض این است که واسطه، بین وجود و عدم، در تقابل تناقض، محال و ممتنع می‌باشد پس هیچ یک از اشیاء، خالی از این نیست که یکی از نقیضین او، صادق می‌آید.

پس هر مفروضی مثلاً یا زید است یا زید نیست و یا ایض (سفید) است یا ابیض نیست و همینطور ... پس هر دو نقیض مفروض در تقابل تناقض، شامل همه اشیاء می‌شود.

۴- نقیضان در صدق و کذب با هم جمع نمی‌شوند.

و نیز از احکام تناقض، این است که نقیضین، بناء بر سبیل «قضیه منفصله حقیقیه» هر دو صادق نیستند و نیز هر دو کاذب نیستند.

مثل این مثال: «در یک قضیه یا ایجاب، صادق است یا سلب» و این قضیه، از قضایای بدیهی اولی است که صدق هر قضیه مفروضی، متوقف بر این، می‌باشد، خواه، آن قضیه مفروضه، بدیهی و ضروری باشد یا نظری (و اکتسابی).

پس قول ما: «الْأَرْبَعَةُ زَوْجٌ» یعنی «عدد چهار، زوج است» صادق نیست مگر هنگامیکه نقیض آن که عبارت از: «لَيْسَتْ الْأَرْبَعَةُ بِزَوْجٍ» یعنی «عدد چهار زوج نیست» کاذب باشد. و نیز قول ما: «العالم حادث» یعنی «عالم، حادث است» صادق نیست مگر اینکه نقیض آن «العالم، لَيْسَ بِحَادِثٍ» یعنی «عالم، حادث نیست» کاذب باشد.

از اینرو، قضیه «امتناع اجتماع نقیضین» و «ارتفاع نقیضین» «اول الاوائل» یعنی «بدیهی ترین قضایای بدیهی» نامیده می شود.

و لذا شک در صدق این قضیه منفصله حقیقه، علم بهر قضیه مفروضی را زائل می سازد زیرا علم به درستی و صحت هیچ قضیه ای حاصل نمی شود مگر اینکه علم، بکذب نقیض آن، داشته باشیم و نیز شک در این قضیه منفصله حقیقه، موجب شک در کذب نقیض است و لازمه آن، شک، در صدق نقیض دیگر است.

پس، شک «در قضیه منفصله حقیقه» بطور کلی هدم علم و فساد آن، از اصل و ریشه می باشد و این، عملی است که فطرت انسانی آنرا، رد می کند در نتیجه، آنچه را که «سوفیست ها»، ادعا می کنند و آن، شک و تردید (در همه اشیاء عالم) می باشد ادعائی است که از عالم لفظ و اطوار آن، تجاوز نمی کند و تفصیل این قول، بزودی خواهد آمد.

فصل هفتم

در تقابلِ عدم و ملکه

این نوع تقابل را، تقابل «عَدَم و قُتْبَه» (قُبْه در علم لغت، بمعنای آنچه انسان آن را بدست می‌آورد ولی در اصطلاح فلسفه به معنای ملکه در مقابل عدم ملکه است) نیز می‌نامند. «عدم و ملکه»^(۱) دو امری هستند که یکی، امر وجودی بوده، عارض می‌شود بر موضوعی که از شأن این موضوع این است که به آن، مُتَصِف گردد و دیگری، عدم امر وجودی در این موضوع است مثل بصر (بینائی) که یک امر وجودی و عَمی (عدم بینائی) که معنای آن، فقد بصر و بینائی، از موضوعی مثل زید است که شأن اَوَّلِیّه آن (مثل سایر افراد انسانها) بینائی بود ولیکن فاقد آن می‌باشد.

در تحقق این نوع تقابل، فرقی نمی‌کند بین اینکه موضوع ملکه، طبیعت شخصی باشد یا طبیعت نوعی و یا طبیعت جنسی.

زیرا طبیعت جنسی و همچنین طبیعت نوعی، هر دو، موضوع‌اند برای وصف فرد، همانطور که فرد، موضوع است برای وصف فرد [یعنی هنگامی که یک فرد مُتَصِف به وصفی می‌شود همانطور که خود آن فرد موضوع آن وصف است طبیعت جنسی و نوعی موجود در آن فرد نیز مُتَصِف به آن وصف می‌شود و آنها بر موضوع، وصف محسوب می‌شوند مثلاً اگر یک فرد یک صفتی مثل حرکت داشته باشد صحیح است بگوئیم، علی مثلاً راه می‌رود و صحیح

۱- منطق ارسطو ج ۱ ص ۶۴ و ص ۶۵ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۹۹ و ص ۱۰۰ - اسفار ج ۲ ص ۱۱۷. (شارح)

است بگوئیم یک انسان و یک حیوان راه می‌رود یعنی نوع و جنس مثل خود فرد، موضوع یک صفتی می‌تواند واقع شود).

فقدان بینائی، در عقرب چنانکه گفته شده، از قبیل «عدم ملکه» است زیرا جنس آن که عبارت از حیوان است از شأن آن، اینکه بینا و بصیر باشد گرچه طبیعت نوعی عقرب، متصف به بینا بودن، نیست.

و همچنین مو در نیاوردن انسان (مرودة و عدم التحاء) قبل از اوان بلوغ، از قبیل «عدم ملکه» است.

زیرا شأن طبیعت نوعی انسان، این است که مو، داشته باشد گرچه صنف غیربالغ از انسان به آن، متصف نیست.

به ملاحظه این استعمال، و اطلاق که در بالا گفتیم، تقابل «عدم و ملکه»، تقابل حقیقی نیز، نامیده می‌شود.

و چه‌بسا، این تقابل، مقید بوقت شده است به اینکه شرط شده باشد که عدم، در وقت ملکه و به هنگام آن، باشد، این تقابل را در این صورت، «تقابل مشهوری» می‌نامند با توجه به قول بالا، مو در نیاوردن نسان قبل از اوان بلوغ از قبیل «عدم ملکه» نیست و همچنین، فاقد شدن عقرب بینائی را، «عمی» نامیده نمی‌شود.

تقابل مشهوری در حقیقت، به مثابه یک نوع اصطلاح جدیدی است که در این باب گفته شده است.

پس به ملاحظه اصطلاح بالا و افزودن قید عدم در عدم و ملکه، خروج مواردی که موضوع در آنها جنس است یا نوع، از تحت «تقابل عدم و ملکه» مانعی ندارد و زیان بخش نیست در عین حال که این موارد در تقابل‌های سه گانه باقی (یعنی تناقض - تضایف و تضاد) نیز داخل نیست و از طرفی اقسام تقابل نیز منحصر در این چهار نوع تقابل است.

خلاصه درس سی و یکم:

غیریت از عوارض کثرت بوده، بدو قسم: «ذاتیّه» و «غیر ذاتیّه» تقسیم می‌شود، غیر ذاتیّه را فلاسفه «تقابل» می‌نامند.

تقابل محال بودن اجتماع دو شیء است در یک محلّ از یک جهت و در زمان واحد. تعریف تقابل به مثلیّن که اجتماع آندو در یک جا عقلاً محال و ممتنع است نقض نمی‌شود همانطور که به نقیض لازم و عین ملزوم نقض نمی‌شود، علت این در متن درس بیان شده مراجعه نمایید.

تقابل چهارگونه است: «تناقض»، «تقابل عدم و ملکه»، «تقابل تضایف»، «تقابل تضادّ»

وجه انحصار در این چهار قسم و توضیح آن در متن درس ذکر شده است
تناقض چهار حکم ویژه دارد:

۱- دو امر متناقض نه با هم صادق‌اند و نه با هم کاذب پس تناقض در حقیقت بین ایجاب و سلب است، تقابل تناقض تقابل ایجاب و سلب است و با این منافاتی ندارد که تناقض بین مفردات نیز محقق شود پس انسان و لائسان متناقض‌اند برای اینکه آندو به دو هلیت بسیط مثبت و منفی متخل می‌شوند و آن دو قضیه: «انسان موجود است» و «انسان موجود نیست»

۲- تقابل نقیضین تنها در ظرف ذهن و یا در عالم لفظ بنوعی از مجاز محقق می‌شود
دلیل آن در متن درس بیان گردیده مطالعه نمایید.

۳- واسطه بین وجود و عدم در تقابل تناقض محال و ممتنع می‌باشد.

۴- دو امر متناقض بنابر سبیل «قضیّه منفصله حقیقیّه» هر دو صادق نیستند و نیز هر دو کاذب نیستند. توضیح این چهار حکم ویژه تناقض در متن درس بیان گردیده است.
تقابل «عدم و ملکه» دو امری هستند که یکی امر وجودی بوده، بر موضعی عارض

می‌شود که از شأن این موضوع این است که بآن متصف گردد و دیگری عدم این امر وجودی در این موضوع است مثل بینائی و عدم بینائی.

تقابل «عدم و ملکه» را «عدم» و «قنیه» نیز می‌نامند و در تحقق این نوع تقابل فرقی نمی‌کند بین اینکه موضوع ملکه، طبیعت شخصی باشد یا طبیعت نوعی و یا طبیعت جنسی توضیح این مطلب و علت آن در متن درس بیان شده مراجعه نمائید.

پرسشها:

- ۱- غیریت ذاتی و غیرذاتی را بیان کنید.
- ۲- تقابل را تعریف کنید.
- ۳- چرا تعریف تقابل به مثلین نقض نمی‌شود؟
- ۴- چرا تعریف تقابل به نقیض لازم و عین ملزوم نقض نمی‌شود؟
- ۵- اقسام چهارگانه تقابل را نام ببرید و ضمناً وجهانحصار تقابل در این چهار قسم را بیان کنید.
- ۶- تقابل تناقض را تعریف و احکام چهارگانه آنرا بیان و برای هر کدام مثالی بیاورید.
- ۷- تقابل عدم و ملکه را تعریف کرده، مثالی بیاورید.
- ۸- موضوع ملکه می‌تواند طبیعت شخصی باشد یا طبیعت نوعی یا طبیعت جنسی می‌دانید چرا؟ توضیح دهید.

الدَّرْسُ الثَّانِي وَالثَّلَاثُونَ

(٣٢)

الفصل الثامن

في تقابل التضاييف

التضاييفان كما تَحْصُلُ مِنَ التَّقْسِيمِ أَمْرَانِ وَجُودِيَانِ لَا يَعْقِلُ أَحَدُهُمَا إِلَّا مَعَ تَعَقُّلِ الْآخَرِ فَبُهِمَا عَلَى نِسْبَةٍ مُتَكَرِّرَةٍ لَا يَعْقِلُ أَحَدُهُمَا إِلَّا مَعَ تَعَقُّلِ الْآخَرِ بِهِ وَلِذَلِكَ يَتَّبِعُ اجْتِمَاعُهُمَا فِي شَيْءٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ لِاسْتِحْجَالَةِ دَوْرَانِ النِّسْبَةِ بَيْنَ الشَّيْءِ وَنَفْسِهِ.

وَقَدْ أُوْرِدَ عَلَى كَوْنِ التَّضَايِيفِ أَحَدُ أَقْسَامِ التَّقَابِلِ الْأَرْبَعَةِ بِأَنَّ مَطْلُقَ التَّقَابِلِ مِنْ أَقْسَامِ التَّضَايِيفِ، إِذَا التَّقَابِلَانِ بَيْنَهُمَا مُتَقَابِلَانِ مُتَضَايِفَانِ. فَيَكُونُ عَدُّ التَّضَايِيفِ مِنْ أَقْسَامِ التَّقَابِلِ مِنْ قِبَلِ جَعْلِ الشَّيْءِ قِسْمِيًّا لِقِسْمِهِ.

وَأَجِيبُ عَنْهُ بِأَنَّ مَفْهُومَ التَّقَابِلِ مِنْ مُضَادِّقِ التَّضَايِيفِ وَمُضَادِّقِ التَّضَايِيفِ مِنْ أَقْسَامِ التَّقَابِلِ وَمُضَادِّقِهِ، فَالْقِسْمُ مِنَ التَّضَايِيفِ هُوَ مَفْهُومُ التَّقَابِلِ وَالْقِسْمُ لَهُ هُوَ مُضَادُّهُ. وَكَثِيرًا مَا يَكُونُ الْمَفْهُومُ الذَّهْنِيُّ قَوْداً لِمُقَابِلِهِ كَمَفْهُومِ الْجُزْئِيِّ الَّذِي هُوَ قَوْداً لِلْكُلِّيِّ وَمُقَابِلُ لَهُ بِاعْتِبَارَيْنِ فَلَا إِشْكَالَ.

وَمِنْ أَحْكَامِ التَّضَايِيفِ أَنَّ التَّضَايِيفَيْنِ مُتَكَافِئَانِ وَجُوداً وَعَدَمًا وَقُوَّةً وَفَعْلًا، فَإِذَا كَانَ أَحَدُهُمَا مَوْجُودًا فَالْآخَرُ مَوْجُودٌ بِالضَّرُورَةِ وَإِذَا كَانَ أَحَدُهُمَا مُعَدُومًا فَالْآخَرُ مُعَدُومٌ بِالضَّرُورَةِ. وَإِذَا كَانَ أَحَدُهُمَا بِالْقُوَّةِ أَوْ بِالْفِعْلِ فَالْآخَرُ كَذَلِكَ بِالضَّرُورَةِ. وَلَا زَمَّ ذَلِكَ أَنَّهُمَا مَعَانٍ لَا يَتَقَدَّمُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ لَا دَهْنًا وَلَا خَارِجًا.

الفصل التاسع

فی تقابل التضاد

قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الْمُتَحَصَّلَ مِنَ التَّقْسِيمِ السَّابِقِ أَنَّ الْمُتَضَادَّيْنِ أَمْرَانِ وَجُودِيَّانِ غَيْرِ مُتَضَائِفَيْنِ لَا يَجْتَمِعَانِ فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ. وَالْمَقُولُ عَنِ الْقَدَمَاءِ أَنَّهُمْ اكْتَفَوْا فِي تَعْرِيفِ التَّضَادِّ عَلَى هَذَا الْمِقْدَارِ، وَلِذَلِكَ جَوَّزُوا وَقُوعَ التَّضَادِّ بَيْنَ الْجُوهَارِ وَأَنْ يَرِيدَ أَطْرَافُ التَّضَادِّ عَلَى اثْنَيْنِ.

لَكِنَّ الْمَثَالَيْنِ أَضَافُوا إِلَى مَا يَتَحَصَّلُ مِنَ التَّقْسِيمِ قُبُودًا أُخَرَ فَرَّقَهُمَا الْمُتَضَادَّيْنِ بِأَمْتِهَامَا أَمْرَانِ وَجُودِيَّانِ غَيْرِ مُتَضَائِفَيْنِ مُتَعَاقِبَانِ عَلَى مَوْضِعٍ وَاحِدٍ دَاخِلَانِ تَحْتَ جَنْسٍ قَرِيبٍ بَيْنَهُمَا غَايَةُ الْخِلَافِ. وَلِذَلِكَ يَنْحَصِرُ التَّضَادُّ عِنْدَهُمْ فِي تَوْعَيْنِ أُخِيرَيْنِ مِنَ الْأَعْرَاضِ دَاخِلَيْنِ تَحْتَ جَنْسٍ قَرِيبٍ بَيْنَهُمَا غَايَةُ الْخِلَافِ وَيَمْتَنِعُ وَقُوعُ التَّضَادِّ بَيْنَ أَزِيدٍ مِنْ طَرَفَيْنِ.

بَيَانُ ذَلِكَ أَنَّ كُلَّ مَاهِيَةٍ مِنَ الْمَاهِيَّاتِ بَلْ كُلُّ مَفْهُومٍ مِنَ الْمَفَاهِيمِ مُنْعَزِلٌ بِذَاتِهِ عَنْ غَيْرِهِ مِنْ أَى مَفْهُومٍ مَفْرُوضٍ، وَلَيْسَ ذَلِكَ مِنَ التَّضَادِّ فِي شَيْءٍ وَإِنْ كَانَ يَصْدُقُ عَلَيْهِ سَلْبٌ غَيْرُهُ، وَكَذَا كُلُّ نَوْعٍ نَامٍ بِوُجُودِهِ الْخَارِجِيِّ وَآثَارِهِ الْخَارِجِيَّةِ مُبَيَّنٌ لِغَيْرِهِ مِنَ الْأَنْوَاعِ النَّاتِجَةِ بِمَالِهِ وَآثَارِهِ مِنَ الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ لَا يَتَضَادُّانِ بِمَعْنَى أَنْ يَطْرُدَ الْوُجُودُ الْخَافِضُ بِهِ الطَّارِدَ لِعَدَمِهِ عَدَمَ نَوْعٍ آخَرَ بَعِيْنِهِ، فَلَيْسَ ذَلِكَ مِنَ التَّقَابُلِ وَالتَّضَادِّ فِي شَيْءٍ.

وَأَمَّا التَّضَادُّ، وَهُوَ التَّقَابُلُ بَيْنَ أَمْرَيْنِ وَجُودِيَّيْنِ، أَنْ يَكُونَ كُلٌّ مِنَ الْأَمْرَيْنِ طَارِدًا لِجَاهِيَّتِهِ الْأَمْرَ الْآخَرَ نَاطِرًا إِلَيْهِ أَبْيَا لِلِاجْتِمَاعِ مَعَهُ وَجُودًا.

وَلَا زِمَ ذَلِكَ أَوَّلًا أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ أَمْرٌ ثَالِثٌ يَوْجِدَانِ لَهُ وَيَتَّحِدَانِ بِهِ، وَالْأَمْرُ الَّذِي

يُوجَدُ لَهُ الْأَمْرُ الْوُجُودِي وَيَتَّحِدُ بِهِ هُوَ مُطْلَقُ الْمَوْضُوعِ الْأَعْمَ مِنْ مَحَلِّ الْجَوْهَرِ وَمَوْضُوعِ الْعَرَضِ، لَكِنْ الْجَوَاهِرُ لَا يَقَعُ فِيهَا تَضَادٌّ كَمَا سَبَقَ.

فَالْمُتَعَيَّنُ أَنْ يَكُونَ عَرَضِي دَوَى مَوْضُوعٍ وَاحِدٍ.

وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ التَّوَعُّانُ بِمَا أَنَّ لِكُلِّ مِنْهُمَا نَظْرًا إِلَى الْآخَرِ مُتَطَارِدِينَ كُلُّ مِنْهُمَا يَطْرُدُ الْآخَرَ بِفَضْلِهِ الَّذِي هُوَ غَاثٌ نَوَّعِيهِ. وَالفصل لا يطرُد الفصل إلا إذا كانا جميعاً مَقْسَمِينَ لِجِنْسٍ وَاحِدٍ، أَيْ أَنْ يَكُونَ التَّوَعُّانِ دَاخِلِينَ تَحْتَ جِنْسٍ وَاحِدٍ قَرِيبٍ. فَافْهَمْ ذَلِكَ.

وَلَا يَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَّ الْفَصْلَ لِكُونِهِ جُزْءَ الْمَاهِيَةِ، غَيْرَ مُسْتَقِلٍّ فِي الْحُكْمِ وَالْحُكْمُ لِلنَّوْعِ، لِأَنَّ الْفَصْلَ عَيْنَ النَّوْعِ مُخَصَّلاً، فَحُكْمُهُ حُكْمُ النَّوْعِ بَعِيْهِ.

عَلَى أَنَّ الْأَجْنَاسَ الْعَالِيَةَ مِنَ الْقَوْلَاتِ الْعَشْرِ لَا يَقَعُ بَيْنَهَا تَضَادٌّ، لِأَنَّ الْأَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ مِنْهَا يَجْتَمِعُ فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ كَالْحُكْمِ وَالْكَيفِ وَ سَائِرِ الْأَعْرَاضِ تَجْتَمِعُ فِي جَوْهَرٍ وَاحِدٍ جُثِّيًّا، وَكَذَا بَعْضُ الْأَجْنَاسِ الْمُتَوَسِّطَةِ الْوَاقِعَةِ تَحْتَ بَعْضِهَا مَعَ بَعْضٍ وَاقِعٌ تَحْتَ آخَرٍ وَكَذَا الْأَنْوَاعُ الْآخِرَةُ الْمُنْدَرِجَةُ تَحْتَ بَعْضِهَا مَعَ بَعْضِ الْأَنْوَاعِ الْآخِرَةِ الْمُنْدَرِجَةِ تَحْتَ بَعْضٍ آخَرَ. فَالتَّضَادُّ إِنَّمَا يَقَعُ بِالِاسْتِقْرَاءِ فِي نَوْعَيْنِ وَاقِعَيْنِ تَحْتَ جِنْسٍ قَرِيبٍ مِنَ الْقَوْلَاتِ الْعَرَضِيَّةِ، كَالسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ الْمُعْدُودَيْنِ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ الْمُبْصَرَةِ عِنْدَهُمْ، وَكَالتَهَوُّرِ وَالْجَبْنِ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ التَّفْسَائِيَّةِ.

وَأَمَّا اعْتِبَارُ غَايَةِ الْخِلَافِ بَيْنَ الْمُتَضَادِّينِ فَإِنَّهُمْ حَكَمُوا بِالتَّضَادِّ بَيْنَ أُمُورٍ، ثُمَّ عَمَرُوا بِأُمُورٍ مُتَوَسِّطَةٍ بَيْنَ الْمُتَضَادِّينِ نِسْبِيَّةً، كَالسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ الْمُتَضَادِّينِ، وَبَيْنَهُمَا مِنَ الْأَلْوَانِ الصُّفْرَةُ وَالْحُمْرَةُ وَالْخَضِرَةُ وَهِيَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى السَّوَادِ مِنَ الْبَيَاضِ وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الْبَيَاضِ مِنَ السَّوَادِ، وَكَالتَهَوُّرِ وَالْجَبْنِ الْمُتَوَسِّطِ بَيْنَهُمَا الشَّجَاعَةُ، فَاعْتَبَرُوا أَنَّ يَكُونُ الْعُضْدُ فِي غَايَةِ الْخِلَافِ وَنَهَايَةِ الْبَعْدِ مِنْ ضِدِّهِ.

وَهَذَا هُوَ الْمَوْجِبُ لِنَفْيِهِمُ التَّضَادَّ بَيْنَ الْجَوَاهِرِ، فَإِنَّ الْأَنْوَاعَ الْجَوْهَرِيَّةَ لَا يُوْجَدُ فِيهَا مَا هُوَ نِسْبِيٌّ مَقْسَمٌ إِلَى طَرَفَيْنِ وَلَا نَوْعَانِ مُتَطَرِفَانِ بَيْنَهُمَا غَايَةُ الْخِلَافِ. وَمِنْ أَحْكَامِ التَّضَادِّ أَنَّهُ لَا يَقَعُ بَيْنَ أَزِيدٍ مِنْ طَرَفَيْنِ لِأَنَّهُ تَقَابُلٌ، وَالتَّقَابُلُ نِسْبَةٌ، وَلَا تَتَحَقَّقُ نِسْبَةٌ وَاحِدَةٌ بَيْنَ أَزِيدٍ مِنْ طَرَفَيْنِ. وَهَذَا حُكْمٌ غَاثٌ لِكُلِّهِمُ اقْسَامِ التَّقَابُلِ.

قَالَ فِي الْأَسْفَرِ: «وَمِنْ أَحْكَامِ التَّضَادِّ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ إِعْتِبَارِ غَايَةِ التَّبَاعُدِ، أَنَّ ضِدَّ الْوَاحِدِ وَاحِدٌ، لِأَنَّ الْعَبْدَ عَلَى هَذَا الْإِعْتِبَارِ هُوَ الَّذِي يَلْزَمُ مِنْ وَجُودِهِ عَدَمُ الضِّدِّ الْآخَرِ، فَإِذَا كَانَ الشَّيْءُ وَحْدَانِيًّا وَلَهُ أَضْدَادٌ، فَإِنَّا أَنْ يَكُونَ مُخَالِفَتَهَا مَعَ ذَلِكَ الشَّيْءِ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ أَوْ مِنْ جِهَاتٍ كَثِيرَةٍ فَإِنْ كَانَتْ مُخَالِفَتَهَا لَهُ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ فَالْمُضَادُّ لِذَلِكَ الشَّيْءِ بِالْحَقِيقَةِ شَيْءٌ وَاحِدٌ وَضِدُّ وَاحِدٍ وَقَدْ فُرِضَ أَضْدَادُهُ، وَإِنْ كَانَتْ مُخَالِفَتُهُ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ مِنْ جِهَاتٍ عَدِيدَةٍ، فَلَيْسَ الشَّيْءُ ذَا حَقِيقَةٍ بَسِيطَةٍ، بَلْ هُوَ كَالْإِنْسَانِ الَّذِي يُضَادُّ الْحَارَّ مِنْ حَيْثُ هُوَ بَارِدٌ، وَيُضَادُّ الْبَارِدَ مِنْ حَيْثُ هُوَ حَارٌّ وَيُضَادُّ كَثِيرًا مِنَ الْأَشْيَاءِ، لِإِسْتِمَالِهِ عَلَى أَضْدَادِهَا فَالتَّضَادُّ الْحَقِيقِيُّ إِنَّمَا هُوَ بَيْنَ الْحَرَارَةِ وَالْبُرُودَةِ وَالسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ، وَلكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الطَّرَفَيْنِ ضِدٌّ وَاحِدٌ وَأَمَّا الْحَارُّ وَالْبَارِدُ فَالتَّضَادُّ بَيْنَهُمَا بِالْعَرَضِ»، اِسْتَسْنَى. (ج ٢، ص

(١١٤)

وَمِنْ أَحْكَامِهِ أَنَّ الْمُتَضَادِّينِ مُتَعَاقِبَانِ عَلَى الْمَوْضُوعِ لِإِعْتِبَارِ غَايَةِ الْخِلَافِ بَيْنَهُمَا، سَوَاءً كَانَ بَيْنَهُمَا رَاسِطَةٌ أَوْ وَسَاطَةٌ هِيَ بِالنِّقَاسِ إِلَى كُلِّهِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ مِنَ الْجَانِبِ الْآخَرِ وَأَمَّا أَنْ لَا يَحُلُو الْمَوْضُوعُ مِنْهَا مَعًا سَوَاءً تَعَاوَزَا عَلَيْهِ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ أَوْ كَانَ أَحَدُ الضِّدِّينِ لَازِمًا لَوْجُودِهِ كَالْبَيَاضِ لِلثَّلَجِ وَالسَّوَادِ لِلْفَقَارِ.

وَمِنْ أَحْكَامِهِ أَنَّ الْمَوْضُوعَ الَّذِي يَتَعَاقَبَانِ عَلَيْهِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ وَاحِدًا بِالْخُصُوصِ لَا وَاحِدًا بِالْعُمُومِ، إِذْ لَا يَمْتَنِعُ وَجُودُ ضِدِّينِ فِي مَوْضُوعَيْنِ وَإِنْ كَانَا مُتَعَدِّينِ بِالنَّوْعِ أَوْ الْجِنْسِ.

خَاتَمَةٌ

اِخْتَلَفُوا فِي التَّمَانُعِ الَّذِي بَيْنَ الْوَاحِدِ وَالْكَثِيرِ حَيْثُ لَا يَجْتَمِعَانِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ أَوْ مِنْ التَّقَابُلِ بِالذَّاتِ أَمْ لَا؟ وَعَلَى الْأَوَّلِ أَنَّهُ أَحَدُ أَقْسَامِ التَّقَابُلِ الْأَرْبَعَةِ أَمْ قِسْمٌ خَامِسٌ غَيْرُ الْأَقْسَامِ الْمَذْكُورَةِ؟ وَعَلَى الْأَوَّلِ أَنَّهُ مِنْ تَقَابُلِ التَّضَافِ أَمْ مِنْ تَقَابُلِ التَّضَادِّ؟ وَلِكُلِّ مِنَ الْإِحْتِمَالَاتِ الْمَذْكُورَةِ قَائِلٌ عَلَى مَا فَصَّلَ فِي الْمَطَوَّلَاتِ.

وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ التَّقَابُلِ الْمَصْطَلَحِ فِي شَيْءٍ، لِأَنَّ قَوَامَ التَّقَابُلِ الْمَصْطَلَحِ بِالْغَيْرِيَّةِ

الذاتية التي هي تطارد الشئين المتقابلين و تدافعهما بذاتيهما، و من المستحيل أن يرجع الاختلاف و التمايز الذاتي إلى الاتحاد و التألف، و الواحد و الكثير ليسا كذلك، إذ الواحد و الكثير قسمان ينقسم إليهما الموجود من حيث هو موجود، و قد تقدم أن الوحدة مساوقة للوجود، فكل موجود من حيث هو موجود واحد، كما أن واحد من حيث هو واحد موجود. فالواحد و الكثير كل منهما مصداق الواحد، أي إن ما به الاختلاف بين الواحد و الكثير راجع إلى ما به الاتحاد، و هذا شأن التشكيك دون التقابل.

فالوحدة و الكثرة من شؤون تشكيك الوجود، ينقسم الوجود بذلك إلى الواحد و الكثير مع مساوقة الواحد للموجود المطلق، كما ينقسم إلى الوجود الخارجي و الذهني مع مساوقة الخارجي لمطلق الوجود، و ينقسم إلى ما بالفعل و ما بالقوة مع مساوقة ما بالفعل لمطلق الوجود.

على أن واحداً من أقسام التقابل الأربعة بما لها من الخواص لا يقبل الإطباق على الواحد و الكثير، فإن التبيين و العدم و الملكة أحد المتقابلين فيها عدم للآخر، و الواحد و الكثير وجوديان، و المتضايفان متكافئان وجوداً و عدماً و قوة و فعلاً، و ليس الواحد و الكثير على هذه الصفة، و المتضادان بينهما غاية الخلاف، و لا كذلك الواحد و الكثير فإن كل كبير عدديّ قابل به الواحد العدديّ، فإن هناك ما هو أكثر منه و أبعد من الواحد لعدم تنامي العدد، فليس بين الواحد و الكثير شيء من التقابلات الأربعة، و القسمة حاصلة، فلا تقابل بينهما أصلاً.

درس سی و دوم

(۳۲)

فصل هشتم

در تقابل تضایف

همانطور که از تقسیم تقابل به چهار نوع، روشن گردید، متضایفان، دو امر وجودی هستند که هر یک از آن دو، بدون تعقل دیگری، تعقل نمی‌شود. پس، متضایفان، براساس نسبت‌های متکثر تعقل می‌شوند باین نحو که یکی از آن دو تعقل نمی‌شود مگر با تعقل دیگری که آن نیز، بتوسط اولی تعقل می‌گردد. و از اینجا است که اجتماع آن دو، در شیء واحد، از جهت واحده، ممکن و محال است زیرا در این نوع اجتماع، دوران نسبت است بین شیء و نفس شیء (و این نیز، محال است).

اشکال

در تضایف، اشکالی^(۱) مطرح گردیده و آن، اینکه تضایف، در اقسام چهارگانه تقابل، داخل نیست.

توضیح اشکال اینکه مطلق تقابل از اقسام تضایف، به شمار می‌رود زیرا دو امر

متقابل از این جهت که دو امر متقابل هستند، دو امر متضایف می‌باشند (زیرا تعقل یکی از متقابلین متوقف بر تعقل دیگری است و نسبت‌های متکثری میان آن دو برقرار است یعنی یکی از آن دو تعقل نمی‌شود مگر با تعقل دیگری که آن نیز به توسط اولی تعقل می‌گردد و با یکدیگر یک‌جا جمع نمی‌شوند).

پس قرار دادن تضایف و شمردن آن، از اقسام تقابل، از قبیل قرار دادن شیء (مقسم مثل تضایف) قسیم، برای قسم خودش (یعنی تقابل بنا بر اینکه مطلق تقابل از اقسام تضایف بشمار میرود) و این نیز، محال و ممتنع است زیرا مقسم، مثل تضایف نمی‌تواند قسیم و ضد قسم خودش یعنی تقابل باشد.

پاسخ

اشکال بالا اینگونه پاسخ داده شده است که: مفهوم تقابل از مصادیق تضایف به شمار می‌رود (و از طرفی نیز) آنچه در اقسام تقابل و مصادیق آن محسوب می‌شود همان مصداق (موجود از معنای) تضایف (در ذهن) می‌باشد (نه مفهوم تضایف).

پس یکی از اقسام تضایف همان مفهوم تقابل است ولیکن آنچه قسیم تضایف می‌باشد مصداق تقابل (از قبیل تضاد و عدم و ملکه و ایجاب و سلب) می‌باشد. (پس قرار دادن تضایف و شمردن آن از اقسام تقابل از قبیل قرار دادن شیء مقسم مثل تضایف قسم برای قسم خودش یعنی مفهوم تضایف نیست) زیرا مفهوم تقابل از اقسام تضایف محسوب می‌شود ولیکن قسیم تضایف که مقسم مفهوم تقابل به شمار می‌رود مصداق تقابل است نه مفهوم تقابل.

نظیر این مورد، زیاد است از جمله اینکه مفهوم ذهنی، فردی از افراد مقابل مفهوم ذهنی واقع می‌شود مثل مفهوم جزئی که او یک فرد، از افراد کلی است و در عین حال، به اعتباری، مقابل کلی است (زیرا معنای جزئی در علم منطق این است که جزء بر معنای خاصی صدق نمی‌کند و بر کثیرین صادق نمی‌آید و این معنای جزئی خود کلی است که بر همه موارد جزئی صادق می‌آید، پس مفهوم جزئی یکی از افراد کلی به شمار می‌رود) و در عین حال

جزئی، مقابل کلی است (پس فرد بودن جزئی از کلی و در عین حال، جزئی) مقابل کلی بودن، با هم تنافی ندارد، چون این دو به دو اعتبار انجام می‌گیرد و رفع تنافی می‌کند^(۱).

برخی از احکام تضایف

دو امر متضایف، دو امر متکافی، از حیث وجود و عدم و قوه و فعل هستند پس اگر یکی از «متضایفان» موجود باشد دیگری نیز بالبداهه موجود است و اگر معدوم باشد، دیگری نیز، بالبداهه معدوم می‌باشد و اگر یکی از آن دو بالقوه باشد دیگری نیز، بالقوه است و اگر یکی از آن دو، فعلیت داشته باشد آن دیگری نیز فعلیت دارد و لازمهٔ مطلب بالا، این است که «متضایفان» از قبیل معانی هستند که یکی از آن دو، بر دیگری تقدّم ندارد نه در ذهن و نه در خارج.

فصل نهم

در تقابل تضاد

تضاد، نزد قدماء فلاسفه:

سابقاً شناختید که آنچه از تقسیم سابق برای تقابل بدست آمد این بود که دو شیء متضاد، دو امر وجودی بوده، از قبیل متضایفان نیستند و در محل واحد و در زمان واحد و از جهت واحدة، با یکدیگر جمع نمی‌شوند.

آنچه از قدماء، در تعریف تضاد نقل شده به همان مقداری که گفتیم: «إِنَّ الْمُتَضَادَّيْنِ، أَمْرَانِ وَجُودِيَّانِ غَيْرُ مُتَضَافَيْنِ لِأَيِّجْتِمَاعَيْنِ فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ».

و از این جهت قدماء فلاسفه معتقد بودند که تضاد، بین جواهر، واقع شده و نیز اطراف تضاد، می‌تواند بیش از دو چیز باشد.

معنای تضاد نزد فلاسفه مشاء:

ولکن فلاسفه مشاء^(۱) به آن، قیود دیگری اضافه نموده، اینگونه آنرا تعریف کرده‌اند: «الْمُتَضَادَّانِ أَمْرَانِ وَجُودِيَّانِ غَيْرُ مُتَضَافَيْنِ مُتَعَالِمَانِ عَلَى مَوْضُوعٍ وَاحِدٍ، إِخْلَاقِي تَحْتِ جَنَسٍ قَرِيبٍ، بَيْنَهُمَا غَايَةُ الْإِخْلَافِ» یعنی «متضادگان، دو امر وجودی غیر متضایفی هستند که

بر موضوع واحد تعاقب داشته (یعنی پی‌درپی در یک موضوع وارد می‌شوند) و در جنس قریب، داخل می‌باشند و بینشان نهایت خلاف و جدائی وجود دارد».

از اینرو، تضاد، نزد آنان، منحصر در دو نوع اخیر از اعراض بوده، تحت جنس قریب داخل بوده و بینشان، نهایت خلاف، وجود داشته باشد.

بنابراین تعریف، محال است که تضاد، در میان بیش از طرفین تضاد، تحقق داشته باشد.

و بیان مطلب (و توضیح جهت اعتبار قیود بالا در تعریف متضادان) اینکه هر ماهیتی از ماهیات بلکه هر مفهومی از مفاهیم به ملاحظه ذاتش از غیر خود از هر نوع مفهومی که فرض بشود، جدا و منزّل می‌باشد و مسلماً این اندازه از مغایرت را تضاد نمی‌گویند گرچه بر آن سلب غیر، صادق بیاید. زیرا هر مفهومی در رابطه با مفهوم دیگر چنین حالتی دارد و اگر این مقدار در تحقق تضاد کافی باشد لازم می‌آید که همه مفاهیم با یکدیگر متضاد باشند درحالیکه چنین نیست.

و هم‌چنین، هر نوع تامی بوجود خارجی و آثار خارجی خویش، با غیر خود از انواع تام، مابین می‌باشد و یکی بر دیگری صادق نمی‌آید به این معنا که وجود خاص هر نوع تام، که عدم را از خود طرد می‌کند به عینه، عدم نوع دیگر نیز هست پس این نیز، داخل در تقابل و تضاد نیست (زیرا دو نوع تام هیچ‌گاه یکی بر دیگری صدق نمی‌کند یعنی هر دو با یک وجود موجود نمی‌شوند). بلکه تضاد، همان تقابل بین دو امر وجودی است که هر یک از آن دو، به ملاحظه ماهیت خویش، دیگری را طرد و ناظر بر دیگری بوده، اباء دارد از اینکه با دیگری یک‌جا جمع بشود.

دو نتیجه:

لازمه توضیح بالا، دو نتیجه زیر است:

اولاً: در اینجا امر سوّمی وجود دارد که این دو امر متضاد در آن موجود می‌شوند و متحد با آن می‌باشند و این امر سوّم، همان مطلق موضوع است که اعم از محلّ جوهر و

موضوع غرض می باشد لکن در جواهر، تضادّ واقع نمی شود چنانکه بزودی خواهد آمد، پس متعین، اینکه این دو امر متضادّ، منحصر در دو امر غرضی بوده، دارای موضوع واحدی می باشند.

ثانیاً: دو نوع، از این جهت که هر کدام از آن دو، ناظر به دیگری می باشد، هر یک از آن دو، با فصل خود که تمامیت نوعش وابسته به آن می باشد دیگری را طرد می کند^(۱). بدیهی است که فصل، طارد فصل نیست مگر هنگامی که هر دو فصل با هم و مقبض جنس واحد باشند، یعنی هر دو نوع، داخل تحت جنس واحد قریبی باشند (دقت کنید).

اشکال:

فصل از این جهت که جزء ماهیت می باشد، حکم، مستقلّی ندارد و حکم، تنها برای نوع است (یعنی هر حکمی که برای نوع مترتب شود بر فصل نیز مترتب می شود برای فصل حکم خاصی غیر از حکم نوع نیست).

پاسخ:

فصل، مُحصلّ نوع بوده، عین نوع می باشد پس حکم مترتب بر آن، همان حکم مترتب بر نوع می باشد.

علاوه بر این، اجناس عالیّه از مقولات ده گانه بین آنها، تضادی نیست زیرا بیشتر از یک مقوله در محلّ واحد، جمع می شوند مثل کمّ و کیف و سایر اعراض در جوهر واحد جسمانی، جمع می شوند.

و هم چنین است بعضی از اجناس متوسط که تحت برخی از اجناس عالی مندرج هستند جمع می شوند با بعضی دیگر از اجناس که تحت جنس عالی دیگری واقع هستند.

۱- مظارحات ص ۳۱۵ و ص ۳۱۶ - اسفار ج ۲ ص ۱۱۳ و ص ۱۱۵ و ص ۱۱۶ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۱۰۴

منطق ارسطو ج ۱ ص ۷۰. (شارح)

(پس این دو یعنی بعضی از اجناس عالی متوسط همراه بعضی دیگر از اجناس عالی با اینکه هر دو تحت برخی از اجناس عالی قرار دارند در عین حال هر کدام علیحده در تحت جنس دیگری نیز، داخل هستند، مثلاً جسم نامی که تحت جسم مطلق داخل هست در عین حال هر دو یعنی جسم نامی و جسم مطلق داخل تحت جنس عالی جوهر می‌باشند و مانعی در این وجود ندارد).

هم‌چنین است انواع اخیر که مندرج است تحت بعضی از انواع همراه بعضی دیگر از انواع اخیر که مندرج است تحت بعضی دیگر از انواع (و در اینجا بیش از یک مقوله، در محل و حد، جمع شده است).

اندراج متضادان تحت جنس قریب،

پس تضاد، بدلیل استقراء، منحصرأ در دو نوعی واقع می‌شود که تحت جنس قریب بوده، از مقولات غرضیه می‌باشند مثل سواد و بیاض که نزد فلاسفه هر دو نوع از جنس کیفیات مبصره، محسوب می‌شوند و مثل تهوّر و جبن که هر دو نوع از جنس کیفیات نفسانی محسوب می‌شوند.

متضادان باید بینشان نهایت خلاف باشد:

اما اعتبار نهایت خلاف^(۱) بین دو شیء متضاد از این جهت است که آنان ابتداء حکم به تضاد بین اموری کردند سپس برخوردند به امور نسبی متوسط بین دو متضاد مثل اینکه حکم کردند که بین سواد (سیاهی) و بیاض (سفیدی) تضاد وجود دارد سپس دیدند که بین این دو، رنگهای مختلفی مثل زردی، سرخی، سبزی هست که نسبت به سیاهی داخل در سفیدی بوده و از سفیدی به شمار می‌روند و در مقایسه با سفیدی از سیاهی محسوب می‌شوند و مثل تهوّر و جبن که حد وسط میان این دو، شجاعت است.

۱- الهیات شفاء مقاله هفتم فصل اول - اسفار ج ۲ ص ۱۱۴ و ص ۱۱۹ و ص ۱۲۰. (شارج)

و از اینجا معتقد شدند که ضدّ، باید در نهایت خلاف و نهایت بعد از ضدّ دیگر باشد. دلیل بالا سبب گردید که حکماء مشاء تضادّ در بین جواهر را نفی نمودند زیرا در میان انواع جوهری، انواعی وجود ندارد که امر نسبی بوده، قیاس به طرفین شده و نهایت خلاف، بینشان باشد و باز دو نوعی نداریم که در دو طرف، واقع شده نهایت خلاف بینشان باشد.

أحكام تضادّ

۱ - تضادّ در بیش از دو طرف تضادّ واقع نمی‌شود:

تضادّ، در بیش از دو طرف تضادّ، واقع نمی‌شود زیرا تضادّ (از انواع) تقابل است و تقابل، نسبت است و نسبت واحد، در بیش از دو طرف، واقع نمی‌شود و این، حکمی است عامّ که شامل جمیع اقسام تقابل می‌گردد.

صدرالمتألهین (قدس سره) در اسفار می‌گوید:

«از (جمله) احکام تضادّ بنا بر اینکه در تضادّ نهایت دوری و اختلاف بین دو امر متضادّ را معتبر بدانیم (این است که ضدّ یک شیء تنها یک شیء است زیرا ضدّ، بنا بر این اعتبار، عبارت از شیء ای است که از وجودش، عدم ضدّ دیگر، لازم می‌آید. حال اگر یک شیء دارای اضداد گوناگونی باشد این از دو شقّ خالی نیست:

یا مخالفت این اضداد با این شیء از یک جهت است یا از چند جهت.

اگر از یک جهت باشد در این صورت مضادّ با این شیء در حقیقت، یک شیء است و ضد، واحد است درحالیکه اضداد فرض شده است.

و اگر مخالفت بین اضداد و این شیء از جهات متعدّدی باشد در این صورت شیء مورد نظر دارای حقیقت بسیطی نیست بلکه آن، مثل انسانی است که مضادّ است با شیء گرم (حارّ) از این جهت که او سرد (بارد) است و یا مثل انسانی است که مضادّ با شیء سرد (بارد) از این جهت که او گرم (حارّ) است بلکه این انسان مضادّ با اشیاء کثیری است به جهت مشتمل بودنش بر اضداد آنها.

پس تضادّ حقیقی، تنها بین حرارت و برودت و سواد و بیاض است و برای هر یک از طرفین تضادّ فقط یک ضدّ وجود دارد و اما تضادّ بین شیء گرم (حارّ) و شیء سرد (بارد)، تضادّ عَرَضی است^(۱) (نه ذاتی).

۲- دو امر متضادّ، تعاقب بر موضوع واحد دارند:

زیرا نهایت خلاف بین دو امر متضادّ معتبر است، خواه بین آن دو، یک واسطه باشد یا چند واسطه.

و این واسطه یا چند واسطه میان دو ضدّ (مثل سرخی و زردی و سبزی میان دو ضدّ سفیدی و سیاهی) به ملاحظه هر یک از دو طرف، نسبت بطرف دیگر می‌باشد (یعنی اگر واسطه بین دو امر متضادّ با این ضدّ مقایسه شود در ضدّ دیگر داخل می‌شود و اگر با آن ضدّ مقایسه گردد در این ضدّ داخل می‌شود).

و اثر تضادّ (و تعاقب بر موضوع واحد) این است که موضوع ضدّین از طرفین تضادّ خالی نیست، خواه هر دو، بر موضوع واحد یکی بعد از دیگری توارد کنند یا یکی از دو ضدّ، لازمه وجود موضوع باشد مثل سفیدی برای برف و سیاهی برای چشم.

۳- موضوع تضادّ، باید واحد بخصوص باشد

موضوعی که هر دو ضدّ، بر آن بطور تعاقب وارد می‌شوند واجب است که واحد بخصوص باشد نه واحد عامّ (یعنی در عین یکی بودن، معنای خاصی داشته باشد نه معنای عامّ و شامل لُشیاء کثیره) زیرا وجود ضدّین، در دو موضوع، معتنع نیست گرچه این دو موضوع، متحد نوعی باشند یا جنسی.

خاتمه مرحله هفتم در تمنّاع:

تمنّاع، بین واحد و کثیر واقع است زیرا واحد و کثیر در شیء واحد از یک جهت، یکجا

جمع نمی‌شوند.

و در تمناع، میان فلاسفه، اختلاف است^(۱) که آیا تمناع به ملاحظه ذاتش، (بالذات) از سنخ تقابل است، یا نه؟ بنابراینکه از سنخ تقابل باشد آیا یکی از اقسام چهارگانه تقابل، به شمار می‌رود یا قسم پنجمی است غیر از اقسام چهارگانه تقابل؟ بنابراینکه یکی از اقسام تقابل باشد آیا داخل در تقابل تضایف است یا تضاد؟ برای هر یک از احتمالات ذکر شده، قائلی وجود دارد، همه این مسائل در کتب مفصل بطور تفصیل گفته شده.

حق، این است که تمناع، داخل در تقابل مصطلح، نیست زیرا قوام و اساس تقابل مصطلح، بغیریت ذاتی است یعنی هر یک از دو شیء متقابل به ملاحظه ذاتش، طرف مقابل را طرد و دفع می‌کند. زیرا بدیهی است که (تخالف و تمناع موجود بین) واحد و کثیر از قبیل اختلاف و تمناع ذاتی نیست زیرا واحد و کثیر، دو قسمی هستند که موجود از جهت اینکه موجود است به این دو قسم، منقسم می‌شود و سابقاً گذشت که وحدت، مساوق با وجود است. پس هر موجود از جهت موجود بودن، واحد است همانطور که هر واحد از جهت واحد بودن، موجود است پس واحد و کثیر هر کدام از آن دو، مصداق واحد می‌باشد یعنی آنچه که به سبب آن، اختلاف بین واحد و کثیر، وجود دارد برمی‌گردد به آنچه که به سبب آن اتحاد بین واحد و کثیر، پیدا می‌شود و این (خاصیت) و شأن تشکیک است که اینگونه باشد نه تقابل. پس وحدت و کثرت، از شؤون تشکیک وجود است و وجود با ملاحظه تشکیک وجود، به واحد و کثیر، تقسیم می‌شود با اینکه واحد، با موجود مطلق، مساوق می‌باشد همانگونه که وجود، بوجود خارجی و ذهنی تقسیم می‌شود با اینکه وجود خارجی، مساوق مطلق وجود است.

و وجود به «مابالْفعل» و «مابالْقَوّه» منقسم می‌شود با اینکه «مابالْفعل» مساوق

۱- الهیات شفاء مقاله سؤم فصل ششم - التحصیل ص ۳۶۹ - مباحث مشرقیه ج ۱ ص ۹۸ - مطارحات

ص ۳۱۸ - اسفار ج ۲ ص ۱۲۲ و ص ۱۲۶. (شارح)

مطلق وجود می باشد.

علاوه بر این، هیچ یک از اقسام تقابل چهارگانه به ملاحظه خواصی که دارند انطباق بر واحد و کثیر را قبول نمی کنند.

زیرا نقیضین و عدم و ملکه، یکی از دو امر متقابل در آندو، امر عدمی است ولی واحد و کثیر، دو امر وجودی هستند.

و اما متضادین از جهت وجود و عدم و قیّه و فعل، با هم متكافیء می باشند و لکن واحد و کثیر، این خاصیت و صفت را ندارد.

و اما متضادان نیز، بین آنها «نهایت خلاف» وجود دارد و بدیهی است که واحد و کثیر، این خاصیت تضاد را ندارد زیرا هر کثیر عددی را که مقابل یک واحد عددی باشد در نظر بگیریم در اینصورت ممکن است عددی فرض شود زیادت و دورتر از این واحد عددی زیرا عدد، غیرمتناهی است پس بین واحد و کثیر، اصولاً هیچ یک از انواع تقابل که منحصر در چهار نوع هستند، وجود ندارد.

خلاصه درس سی و دوم:

متضایفان دو امر وجودی هستند که هر یک از آندو بدون تعقل دیگری تعقل نمیشود اشکالی در تقابل تضایف مطرح گردیده و آن اینکه تضایف در اقسام تقابل چهارگانه داخل نیست، توضیح اشکال و پاسخ آن در متن درس بیان گردیده است.

دو امر متضایف، دو امر متکافیء از لحاظ وجود و عدم و قوه و فعل هستند پس متضایفان از قبیل دو امری هستند که یکی از آندو بر دیگری تقدّم ندارد نه در ذهن و نه در خارج.

معنای تقابل تضادّ نزد قدماء از فلاسفه غیر از معنائی است که فلاسفه مشاء آنرا تعریف کرده‌اند.

تعریف تقابل تضادّ نزد قدماء فلاسفه: دو شیء متضادّ و دو امر وجودی بوده، از قبیل متضائفان نیستند و در محلّ واحد و در زمان واحد و از جهت واحد با یکدیگر جمع نمیشوند اما نزد فلاسفه مشاء: متضادّان دو امر وجودی بوده، از قبیل متضایفان نیستند و بر موضوع واحد تعاقب داشته و در جنس قریب داخل می‌باشند و بینشان غایت خلاف و تخالف وجود دارد.

فرق بارز بین این دو تعریف در این است که بناء بر تعریف قدماء فلاسفه، تضادّ بین جواهر واقع شده و نیز اطراف تضادّ می‌تواند بیش از دو چیز باشد.

و اما بناء بر تعریف فلاسفه مشاء تضادّ در میان بیش از طرفین تضادّ محال است تحقق داشته باشد پس دو امر متضادّ اولاً منحصر در دو امر عرضی بوده، دارای موضوع واحدی می‌باشند

و ثانیاً دو نوع از این جهت که هر کدام از آندو ناظر بدیگری می‌باشد هر یک از آندو با فصل خود که تمامیت نوعش وابسته بآن می‌باشد دیگری را طرد میکند و بدیهی است این طرد، هنگامی محقق است که هر دو نوع، داخل تحت جنس واحد قریبی باشند.

اشکال باینکه فصل از این جهت که جزء ماهیت است در ترتب حکم، مستقل نیست و حکم، تنها برای نوع است مدفوع است باینکه فصل، مُحْضَل نوع بوده، در حقیقت عین آن می باشد، توضیح این مطالب همه در متن درس بیان گردیده مراجعه نمایند.

تضاد دارای سه حکم ویژه است:

۱- تضاد در بیش از دو طرف متضاد واقع نمیشود.

۲- دو امر متضاد تماقّب بر موضوع واحدی دارند.

۳- موضوع تضاد باید واحد بخصوص باشد.

علّت این سه حکم و توضیح آنها در متن درس بیان گردیده است.

تَمَانُع بین «واحد و کثیر» واقع است زیرا واحد و کثیر در شیء واحد از یک جهت یکجا جمع نمیشود اما این تمانع بملاحظه ذاتش آیا از منخّ تقابل است یا نه میان فلاسفه اختلاف است؟

توضیح این اختلاف و حقّ در مسأله و برخی دیگر از مسائل مربوط به تمانع در آخر متن درس ذکر گردیده، مراجعه نمایند.

پرمشها:

- ۱- تقابل تضایف را تعریف و برای آن مثالی بیاورید.
- ۲- اشکال بر اینکه تضایف در اقسام چهارگانه تقابل داخل نیست را توضیح و پاسخ آنرا ذکر نمائید.
- ۳- یک حکم از احکام تضایف را ذکر و آنرا توضیح دهید.
- ۴- تضاد نزد قدماء فلاسفه چگونه تعریف شده است بیان کنید؟
- ۵- تضاد نزد فلاسفه مشاء چگونه تعریف شده و چه فرقی با تعریف قدماء دارد توضیح دهید؟
- ۶- در معنای تضاد امر سؤمی وجود دارد که دو امر متضاد برای او موجود می‌شوند و متحد با آن می‌باشند آنرا بیان کنید.
- ۷- دو نوع از میان انواع که هم‌دیگر را ملرد می‌کنند به چه وسیله این کار انجام می‌گیرد. بیان کنید.
- ۸- این اشکال که نوعی، نوع دیگر را ملرد می‌کند فصل در آن دخالتی ندارد» را توضیح و پاسخ آنرا نیز ذکر نمائید.
- ۹- اعتبار قید «غایت خلاف» بین دو شیء متضاد در تعریف تضاد برای چیست؟ آنرا بیان نمائید.
- ۱۰- احکام سه‌گانه تضاد را بیان و برای هر کدام نیز مثالی بیاورید.
- ۱۱- تمناع به ملاحظه ذاتش آیا از سنخ تقابل است یا نه؟ و نظر استاد علامه در متن درس در این باره چیست؟ آنرا بیان کنید.
- ۱۲- آیا تمناع بین واحد و کثیر واقع می‌شود یا نه در هر صورت چرا؟

فهرست منابع تحقیقاتی استاد علامه طباطبائی در نه‌ایة الحکمة:

- ۱- الیهیات شفا مقالہ چہارم فصلِ اوّل - مقالہ ششم فصلِ دوم و فصلِ آخر
 - ۲- رسائل
 - ۳- النّجاة
 - ۴- اشارات
 - ۵- عیون الحکمة
- این چهار منبع از آثار و تالیفات حسین بن عبداللہ بن حسن بن علی بن سینا ملقب بہ حجة الاسلام معروف بہ شیخ الرئیس از حکمای فخام و اطّبی اسلام متولد سال ۳۷۰ هـ ق مطابق ۹۸۰ میلادی و متوفای در بخارا در سن ۵۸ سالگی ۵۳۲ هـ ق و در حدود ۱۳۱ نوشته اصیل و ۱۱۱ اثر از وی یادگار مانده است.
- ۶- اسفار ج ۱ و ۲
 - ۷- مبدأ و معاد
 - ۸- تعلیقه بر الیهیات شفا
- این سه اثر اخیر از تالیفات مرحوم محمد فرزند ابراهیم بن یحیی شیرازی ملقب بہ صدرالدین و صدرالمতالہین از اکابر فلاسفہ و حکمای قرن یازدهم هجری متوفای ۱۰۵۰ هـ ق.
- ۹- قسّات تالیف محقق داماد میر محمد باقر حسینی استرآبادی اصفهانی متوفای ۱۰۴۱ هـ ق
 - ۱۰- التّحصیل تالیف حکیم ابوالحسن بهمنیار آذربایجانی از شاگردان ابوعلی سینا متوفای ۴۵۸ هـ ق.
 - ۱۱- حکمة الاشراق

۱۲- مطارحات

۱۳- تلویحات

این سه کتاب از تألیفات مرحوم شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حسین مکتی به ابوالفتح در قریه سهرورد در زنجان متولد و او را شیخ اشراق می‌نامند

۱۴- شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام تألیف مرحوم مولی عبدالزاق علی بن الحسین لاهیجی قمی شاگرد صدرالدین شیرازی متوفای سال ۱۰۵۱ هـ.ق.

۱۵- فصوص الحکم فصل هشتم تألیف ابونصر فارابی از فلاسفه و حکماء و اطباء بزرگ اسلامی متولد سال ۲۶۰ هـ.ق در قریه ویسج قرب فاراب و وفات وی در دمشق بسال ۳۳۹ هـ.ق در سن هشتاد سالگی. کتب ابونصر از شروح و رسائل و کتب مستقل ۱۰۲ کتاب می‌باشد - برای توضیح بیشتر به منابع معتبر: طبقات الاطباء ۲۷۷ و حبیب‌السير جلد اول ص ۳۰۵ و روضات الجنات - و لغتنامه دهخدا به تحقیق با ارزش مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر ترجمه احوال و آثار ابونصر فارابی - ساده ابونصر ص ۹۰۱ تا ۹۰۶ مراجعه نمایند.

۱۶- شرح منطلومه و حاشیه بر اسفار هر دو از تألیفات مرحوم هادی بن مهدی سبزواری متولد سال ۱۲۱۲ هـ.ق، متوفای ۱۲۸۹ هـ.ق

۱۷- رساله نفسیه تألیف سید فضل‌الله حامد حسینی متولد سال ۸۷۱ هـ.ق

۱۸- تعلیفه مرحوم استاد علامه طباطبائی بر اسفار ج ۳

۱۹- مقاومات تألیف علامه ابی‌منصور حسن بن سدیدالدین یوسف بن علی بن مطهر حلّی متوفای ۷۲۷ هـ.ق

۲۰- مباحث مشرقیه تألیف امام فخرالدین رازی. از فحول حکماء و علمای شافعی - جامع

علوم عقلی و نقلی متولد سال ۵۴۴ هـ.ق و متوفای سال ۶۰۶ هـ.ق و تعداد ۲۳ اثر

علمی و کلامی و اصولی و فقهی از ایشان بیادگار مانده است (ریحانة الادب ج ۳ ص

۱۹۳ - ۱۹۴ لغتنامه دهخدا جلد فاء تحت عنوان فخر رازی ص ۷۸ - ۷۹)

۲۱- اساس التوحید تألیف مرحوم میرزا مهدی آشتیانی.

سایر آثار شارح:

- ۱- شرح بدایةالحکمه چاپ دانشگاه الزهراء چاپ سوم.
- ۲- حقوق خانواده در اسلام ۲ ج.
- ۳- بلاهای اجتماعی قرن ما با همکاری جمعی از دانشمندان حوزه علمیه قم.
- ۴- زن و انتخابات با همکاری جمعی از دانشمندان حوزه علمیه قم.
- ۵- نظام اخلاقی اسلام از انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۶- بررسی نظام اخلاقی اسلام از انتشارات دارالعلم.
- ۷- نسل نو و خطر اعتیاد « » « » .
- ۸- طلاق یا فاجعه انحلال خانواده. چاپ چهارم از انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۹- چرا مذهب شیعه را انتخاب کردم؟ چاپ دوم
- ۱۰- سیمای اسلام قم - از انتشارات بنیاد امام مهدی (عجل الله).
- ۱۱- بررسی آخرین فرضیه‌های تکامل (داروین و ...)
- ۱۲- نقش یهود در مبارزه با اسلام.
- ۱۳- انفال یا ثروتهای عمومی. چاپ دانشگاه الزهراء.
- ۱۴- ولایة الحاکم الشرعی و ابعادها. (بزیان عربی) چاپ کنگره شیخ مفید (ره)
- ۱۵- امروز و فردای انقلاب اسلامی ایران با همکاری جمعی از نویسندگان حوزه علمیه قم
اسفند سال ۱۳۵۹
- ۱۶- رساله‌های گوناگون متعذد فقهی و اصولی و تفسیری، عربی و فارسی که آماده چاپ می‌باشد، و مقداری از آنها بصورت پلی‌کپی تکثیر شده و در اختیار علاقمندان قرار گرفته است. و نیز مقالات متنوعی که پیرامون موضوعات مختلف اسلامی، که در مجله وزین مکتب اسلام از حوزه علمیه قم و سایر نشریات علمی از جمله مجله علمی و پژوهشی دانشگاه الزهراء چاپ و منتشر شده است.