



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی

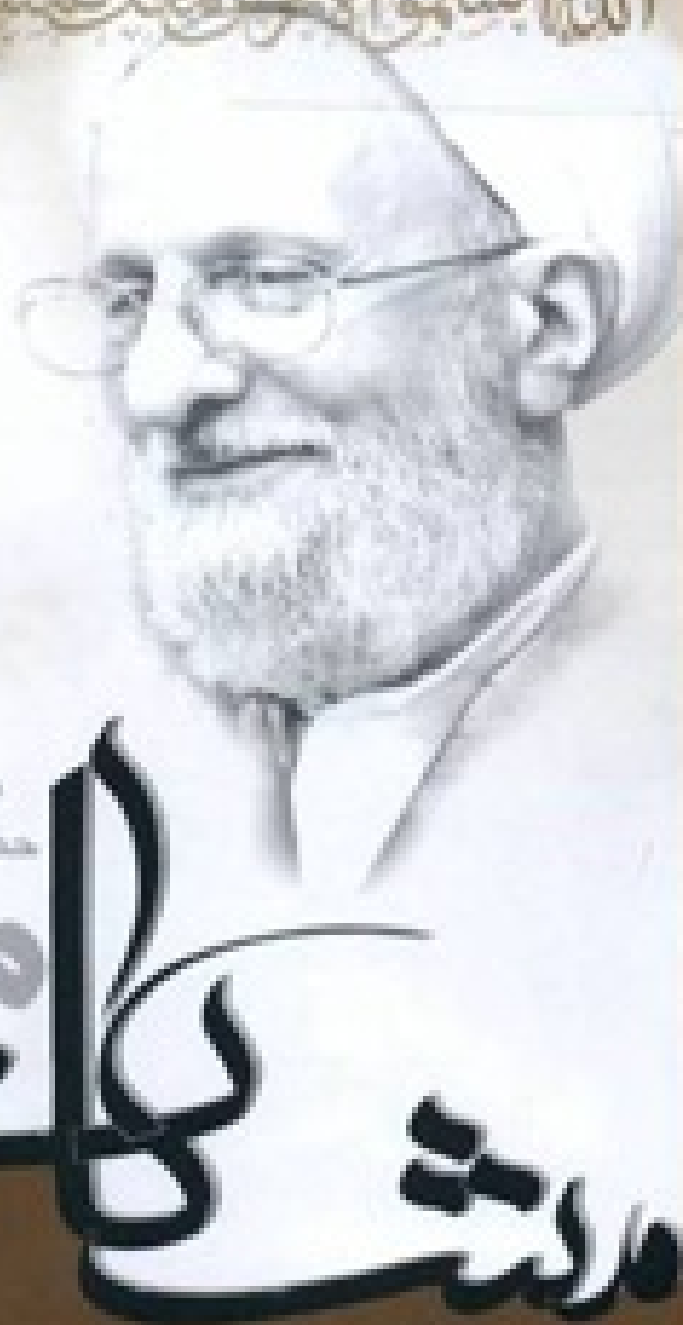


عمران  
علیهما صلوات

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

القرآن الحكيم  
الذي يسمو الاخرون بالقرآن

شرح  
نهاية الحكمة



مجموعه آثار  
حضرت آيت الله

مكتبة

الكتاب

١

شرح نهاية الحكمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# شرح نهاییه الحکمه

نویسنده:

محمد تقی مصباح یزدی

ناشر چاپی:

موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۹	شرح نهاییه الحکمه جلد ۱
۱۹	مشخصات کتاب
۲۰	اشاره
۲۴	اشاره
۲۶	[سخن مؤلف]
۲۸	[فهرست]
۴۷	سخنی با خواننده
۵۳	مقدمه مدخل توضیح چند اصطلاح منطقی
۵۳	اشاره
۵۳	۱: علم
۵۴	۲: تمایز علوم
۵۵	۳: دسته بندی اعتباری
۵۷	۴: بهترین دسته بندی
۵۸	۵: تصویر دسته بندی نفس الامری (دسته بندی ارسطویی)
۵۸	۶: موضوع علم
۵۹	۷: رابطه موضوع علم با موضوع مسائل آن
۶۱	۸: طرح دو اشکال و جواب آنها
۶۳	۹: عوارض ذاتیه و عوارض غریبه
۶۶	۱۰: مبادی تصویری و تصدیقی
۶۹	مدخل بحث های مقدماتی فلسفه اولی
۶۹	اشاره
۷۱	۱: موضوع فلسفه

۷۱	۱-۱: تعیین موضوع فلسفه
۷۱	۱-۲: تعریف موضوع فلسفه
۷۲	۱-۳: اثبات موضوعیت مفهوم موجود
۷۵	۱-۴: اثبات وجود موضوع فلسفه در خارج
۷۷	۲: مبادی تصویری و تصدیقی فلسفه اولی
۷۷	۲-۱: مبادی تصویری
۷۷	۲-۲: مبادی تصدیقی
۷۷	۳: هدف
۷۷	۳-۱: هدف فلسفه رفع جهل مرکب است
۷۹	۳-۲: اشکال
۷۹	۴: روش تحقیق در فلسفه
۷۹	۵: محمولات فلسفی
۷۹	۵-۱: احوال کلیه موجود
۸۰	۵-۲: اشکال
۸۲	۵-۳: تساوی احوال کلی موجود با موجود
۸۲	اشاره
۸۳	۵-۳-۱: اشکال و جواب
۸۴	۶: فروع
۸۴	۶-۱: فرع اول- نیازمندی علوم به فلسفه
۸۴	اشاره
۸۵	۶-۱-۱: اشکال
۸۷	۶-۲: فرع دوم- بازگشت مسائل فلسفه به تقسیمات موجود
۸۷	اشاره
۸۹	۶-۲-۱: اشکال

- ۳-۶: فرع سوم- مسائل فلسفی به نحو عکس الحمل اند ..... ۸۹
- ۴-۶: فرع چهارم- فلسفه علم آلی نیست ..... ۹۰
- ..... اشاره ..... ۹۰
- ۱-۴-۶: اشکال ..... ۹۱
- ۵-۶: فرع پنجم- نفی برهان لّمی در فلسفه ..... ۹۱
- ..... اشاره ..... ۹۱
- ۱-۵-۶: اشکال ..... ۹۲
- ..... مرحله اول مسائل کلی وجود ..... ۹۵
- ..... اشاره ..... ۹۵
- ..... فصل اول اشتراک معنوی وجود ..... ۹۶
- ..... اشاره ..... ۹۶
- ..... ۱: توضیح مدعا ..... ۹۷
- ..... ۲: فایده این بحث ..... ۹۷
- ..... ۳: اشتراک معنوی وجود امری وجدانی است ..... ۹۸
- ..... ۴: اقوال مخالف ..... ۹۹
- ..... اشاره ..... ۹۹
- ..... ۱-۴: اشتراک لفظی وجود در تمام موجودات ..... ۹۹
- ..... ۱-۴-۱: توضیح مدعا ..... ۹۹
- ..... ۲-۱-۴: برهان اول بر ابطال این قول ..... ۱۰۰
- ..... ۳-۱-۴: برهان دوم بر ابطال این قول ..... ۱۰۰
- ..... ۲-۴: اشتراک لفظی وجود در واجب و ممکن ..... ۱۰۱
- ..... ۱-۲-۴: توضیح مدعا ..... ۱۰۱
- ..... ۲-۲-۴: برهان بر بطلان این قول ..... ۱۰۲
- ..... ۳-۴: اشتباه بین احکام مفهوم و مصداق ..... ۱۰۳

۱۰۵	فصل دوم اصالت وجود و اعتباریت ماهیت
۱۰۵	اشاره
۱۰۷	۱: تاریخچه بحث
۱۰۷	۲: توضیح مدعا
۱۰۷	اشاره
۱۰۷	۱- ۲: واژه «وجود»
۱۰۸	۲- ۲: واژه «ماهیت»
۱۰۹	۳- ۲: واژه «اصالت» و «اعتباریت»
۱۱۰	۴- ۲: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت
۱۱۰	اشاره
۱۱۳	۱- ۴- ۲: مقدمات اخذ شده در طرح مدعا
۱۱۳	مقدمه اول: واقعیتی هست
۱۱۳	مقدمه دوم: ذهن قادر به شناخت واقعیت است
۱۱۴	مقدمه سوم: وجود محمولی داریم
۱۱۴	مقدمه چهارم: زیادت وجود بر ماهیت در ذهن
۱۱۵	مقدمه پنجم: اتحاد وجود و ماهیت در خارج
۱۱۵	۳: برهان اصالت وجود
۱۱۶	۴: اشکالات اصالت وجود و جواب آنها
۱۱۶	۱- ۴: اشکال اول و جواب آن
۱۱۶	۱- ۱- ۴: اشکال
۱۱۷	۲- ۱- ۴: جواب
۱۱۷	اشاره
۱۱۸	۱- ۲- ۱- ۴: اشکال بر جواب
۱۱۹	۲- ۲- ۱- ۴: پاسخ اشکال



- ۱۲۱ ..... ۴-۲: اشکال دوم و جواب آن
- ۱۲۱ ..... ۴-۲-۱: اشکال
- ۱۲۱ ..... ۴-۲-۲: جواب
- ۱۲۴ ..... ۴-۲-۳: تمثیل
- ۱۲۵ ..... ۴-۳: اشکال سوم و جواب آن
- ۱۲۵ ..... ۴-۳-۱: اشکال
- ۱۲۵ ..... ۴-۳-۲: جواب
- ۱۲۶ ..... ۵: اقوال مخالف اصالت وجود و ابطال آنها
- ۱۲۶ ..... اشاره
- ۱۲۶ ..... ۵-۱: اصالت ماهیت
- ۱۲۶ ..... اشاره
- ۱۲۶ ..... ۵-۱-۱: مقصود از اعتبار ماهیت من حیث هی هی
- ۱۲۷ ..... ۵-۱-۲: ماهیت به چه اعتباری اصیل است
- ۱۲۸ ..... ۵-۱-۳: ابطال اصالت ماهیت
- ۱۲۸ ..... ۵-۲: اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیت در ممکن
- ۱۲۸ ..... ۵-۲-۱: توضیح مدعا
- ۱۳۰ ..... ۵-۲-۲: ابطال قول فوق
- ۱۳۱ ..... ۶: فروع
- ۱۳۱ ..... اشاره
- ۱۳۱ ..... ۶-۱: فرع اول- در هر حمل ماهوی وجود واسطه در عروض است
- ۱۳۱ ..... ۶-۱-۱: توضیح مدعا
- ۱۳۳ ..... ۶-۱-۲: برهان
- ۱۳۴ ..... ۶-۱-۳: اشکال و جواب
- ۱۳۶ ..... ۶-۲: فرع دوم- عدم اتصاف وجود به احکام ماهوی

- ۱-۲-۶: توضیح مدعا ..... ۱۳۶
- ۲-۲-۶: برهان ..... ۱۳۷
- ۳-۲-۶: نتایج این فرع ..... ۱۳۷
- الف) وجود مساوق شخصیت است. .... ۱۳۷
- ب) وجود مثل ندارد ..... ۱۳۸
- ج) وجود ضد ندارد ..... ۱۳۹
- ۳-۶: فرع سوم- وجود بسیط است ..... ۱۳۹
- ۱-۳-۶: توضیح مدعا و برهان ..... ۱۳۹
- ۲-۳-۶: تحقیق در بساطت وجود ..... ۱۴۰
- اشاره ..... ۱۴۰
- ۱-۲-۳-۶: مقصود از حقیقت وجود ..... ۱۴۱
- ۲-۲-۳-۶: توضیحی درباره معنای بساطت ..... ۱۴۲
- ۳-۲-۳-۶: بررسی دلیل ..... ۱۴۴
- ۴-۶: فرع چهارم- اتحاد وجود با صفاتش ..... ۱۴۹
- ۱-۴-۶: توضیح مدعا ..... ۱۴۹
- ۲-۴-۶: برهان ..... ۱۵۰
- ۵-۶: فرع پنجم- انقسام موجود به بالذات و بالعرض ..... ۱۵۰
- ۶-۶: فرع ششم- زیادت وجود بر ماهیت ..... ۱۵۲
- ۱-۶-۶: توضیح مدعا ..... ۱۵۲
- ۲-۶-۶: براهین ..... ۱۵۴
- ۳-۶-۶: اختلاف وجود به سبب اختلاف ماهیات ..... ۱۵۵
- ۷-۶: فرع هفتم- نفس الامر ..... ۱۵۷
- ۱-۷-۶: توضیح مدعا ..... ۱۵۷
- ۲-۷-۶: انواع قضایا ..... ۱۵۸

- ۳-۷-۶: تعیین مطابق و محکمی انواع قضایا ..... ۱۵۹
- ۴-۷-۶: معنای جامع نفس الأمر ..... ۱۶۴
- ۵-۷-۶: اقوال مختلف ..... ۱۶۶
- ..... اشاره ..... ۱۶۶
- ۱-۵-۷-۶: جمع بین قول دوم و قول علامه ..... ۱۶۷
- ۸-۶: فرع هشتم- شیئیت و وجود مساوق اند ..... ۱۶۸
- ۹-۶: فرع نهم- حقیقت وجود علت ندارد ..... ۱۷۰
- ۱۰-۶: فرع دهم- حقیقت وجود قابل حصول در ذهن نیست ..... ۱۷۱
- ..... اشاره ..... ۱۷۱
- ۱-۱۰-۶: اشکال و جواب ..... ۱۷۴
- ..... فصل سوم تشکیک وجود ..... ۱۷۷
- ..... اشاره ..... ۱۷۷
- ۱: مقدمات طرح مسئله ..... ۱۷۹
- ..... اشاره ..... ۱۷۹
- ۱-۱: کثرت ماهوی ..... ۱۷۹
- ..... اشاره ..... ۱۷۹
- ۱-۱-۱: اشکال و جواب ..... ۱۸۰
- ۲-۱: کثرت وجودی ..... ۱۸۱
- ۳-۱: کثرت وجود عین وجود است ..... ۱۸۲
- ۲: توضیح مدعا ..... ۱۸۲
- ۳: اقوال مختلف ..... ۱۸۳
- ..... اشاره ..... ۱۸۳
- ۱-۳: مشرب عرفا ..... ۱۸۴
- ۲-۳: مشرب محقق دوانی ..... ۱۸۵

- ۱۸۵ ..... ۳-۳: مشرب منسوب به مشائیان
- ۱۸۶ ..... ۳-۴: مشرب حکمت متعالیه
- ۱۸۷ ..... ۴: برهان
- ۱۸۷ ..... اشاره
- ۱۸۸ ..... ۴-۱: اثبات جهت وحدت در حقیقت وجود
- ۱۸۸ ..... ۴-۲: وحدت حقیقت وجود عین حقیقت وجود است
- ۱۸۹ ..... ۵: ذکر مثال
- ۱۹۰ ..... ۶: اشکالات
- ۱۹۰ ..... اشاره
- ۱۹۰ ..... ۶-۱: اشکال اول
- ۱۹۱ ..... ۶-۲: اشکال دوم
- ۱۹۲ ..... ۶-۳: اشکال سوم
- ۱۹۳ ..... ۶-۴: اشکال بر برهان
- ۱۹۳ ..... اشاره
- ۱۹۳ ..... ۶-۴-۱: نقض
- ۱۹۳ ..... ۶-۴-۲: اشکال
- ۱۹۵ ..... ۷: مشرب پنجم
- ۱۹۶ ..... ۸: فروع
- ۱۹۶ ..... اشاره
- ۱۹۶ ..... ۸-۱: فرع اول
- ۱۹۷ ..... ۸-۲: فرع دوم
- ۲۰۰ ..... ۸-۳: فرع سوم
- ۲۰۱ ..... ۸-۴: فرع چهارم
- ۲۰۲ ..... ۸-۵: فرع پنجم

- ۶- ۸: فرع ششم ..... ۲۰۲
- اشاره ..... ۲۰۲
- ۱- ۶- ۸: تاریخچه بحث ..... ۲۰۳
- ۲- ۶- ۸: توضیح سؤال ..... ۲۰۴
- ۳- ۶- ۸: جواب سؤال (توضیح مدعا) ..... ۲۰۵
- اشاره ..... ۲۰۵
- [تخصص حقیقت مطلق وجود به چیست؟] ..... ۲۰۵
- الف) تخصص به ذات ..... ۲۰۵
- ب) تخصص به مراتب ..... ۲۰۶
- ج) تخصص به ماهیات ..... ۲۰۷
- ۴- ۶- ۸: سخن حق در تخصص وجود به ماهیت ..... ۲۰۸
- فصل چهارم پاره ای از ویژگی های عدم ..... ۲۰۹
- اشاره ..... ۲۰۹
- ۱: پیدایش مفهوم عدم در ذهن ..... ۲۱۱
- ۲: وجوه مشترک عدم مطلق و عدم اضافی و فرق آنها ..... ۲۱۴
- ۳: در عدم تمایزی نیست ..... ۲۱۵
- ۱- ۳: توضیح مدعا ..... ۲۱۵
- ۲- ۳: برهان ..... ۲۱۵
- ۳- ۳: اشکال و جواب ..... ۲۱۷
- ۴- ۳: اشکالی دیگر و جواب آن ..... ۲۱۸
- ۴: پارادوکس های عدم و حل آنها ..... ۲۲۰
- اشاره ..... ۲۲۰
- ۱- ۴: موارد کاربرد دو اصطلاح «حمل اولی» و «حمل شایع» ..... ۲۲۱
- ۲- ۴: پارادوکس «عدم العدم عدم» و حل آن ..... ۲۲۲

- ۳-۴: پارادوکس «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» و حل آن ..... ۲۲۴
- ۴-۴: پارادوکس «اللاثابت فی الذهن ثابت فی الذهن» و حل آن ..... ۲۲۷
- ۴-۵: پارادوکس «اجتماع نقیضین محال است» و حل آن ..... ۲۲۸
- ۴-۶: پارادوکس «جزئی کلی است» و حل آن ..... ۲۲۹
- فصل پنجم وجود تکرارشدنی نیست ..... ۲۳۳
- اشاره ..... ۲۳۳
- ۱: طرح مدعا ..... ۲۳۵
- ۲: انگیزه طرح بحث ..... ۲۳۵
- ۳: براهین حکما ..... ۲۳۶
- اشاره ..... ۲۳۶
- ۱-۳: برهان ابطال تکرر در وجود ..... ۲۳۶
- اشاره ..... ۲۳۶
- ۱-۱-۳: اشکال اول بر مدعای حکما و جواب آن ..... ۲۳۹
- اشاره ..... ۲۳۹
- ۱-۱-۳: حقیقت عدم سلب تحصیلی وجود محدود است ..... ۲۴۱
- ۲-۱-۳: اشکال دوم بر مدعای حکما و جواب آن ..... ۲۴۲
- ۲-۳: برهان ابطال مثلین من جمیع الجهات ..... ۲۴۴
- ۳-۳: براهین استحاله اعاده معدوم ..... ۲۴۵
- اشاره ..... ۲۴۵
- ۱-۳-۳: برهان اول ..... ۲۴۶
- ۲-۳-۳: برهان دوم ..... ۲۴۷
- ۳-۳-۳: برهان سوم ..... ۲۴۸
- ۴-۳-۳: برهان چهارم ..... ۲۴۹
- ۴: برهان مخالفین حکما و جواب آن ..... ۲۵۰

- ۲۵۰ ..... اشاره
- ۲۵۰ ..... ۴-۱: دلیل امکان اعاده معدوم
- ۲۵۱ ..... ۴-۲: ردّ دلیل فوق
- ۲۵۳ ..... مرحله دوم وجود مستقل و رابط
- ۲۵۳ ..... اشاره
- ۲۵۵ ..... فصل اول انقسام وجود به مستقل و رابط
- ۲۵۵ ..... اشاره
- ۲۵۷ ..... ۱: توضیح مدعا
- ۲۵۹ ..... ۲: روش اثبات وجود رابط در این کتاب
- ۲۵۹ ..... ۳: وجود محمولی و رابط
- ۲۵۹ ..... اشاره
- ۲۵۹ ..... ۳-۱: مفاهیم اسمی و حرفی
- ۲۶۱ ..... ۳-۲: مقصود از وجود محمولی و رابط
- ۲۶۱ ..... ۳-۳: وجود رابط و محمولی مشترک لفظی اند یا معنوی؟
- ۲۶۳ ..... ۳-۴: اثبات وجود رابط در قضیه
- ۲۶۳ ..... اشاره
- ۲۶۳ ..... ۳-۴-۱: اقسام قضایا
- ۲۶۵ ..... ۳-۴-۲: برهان
- ۲۶۵ ..... اشاره
- ۲۶۵ ..... ۳-۴-۲-۱: اثبات رابط در هلیه مرکبه خارجیّه
- ۲۶۶ ..... ۳-۴-۲-۲: رابط در قضیه مفهوم حرفی است
- ۲۶۸ ..... ۴: اثبات وجود مستقل و رابط
- ۲۶۸ ..... اشاره
- ۲۷۰ ..... ۴-۱: ابهامات برهان موجود در کتاب و شواهدی بر تقریر فوق

- ۲۷۲ ..... ۴-۲: اشکال بر برهان فوق
- ۲۷۳ ..... ۵: گذری بر اصطلاحات مطرح در این فصل
- ۲۷۳ ..... اشاره
- ۲۷۴ ..... ۱-۵: وجود رابط به معنای وجود خارجی عین الربط به وجود دیگر
- ۲۷۴ ..... ۲-۵: وجود رابط به معنای مفهوم حرفی وجود
- ۲۷۴ ..... ۳-۵: وجود رابط به معنای وجود خارجی مستقل ناعت
- ۲۷۵ ..... ۶: فروع
- ۲۷۵ ..... اشاره
- ۲۷۵ ..... ۱-۶: فرع اول - ظرف وجود رابط
- ۲۷۶ ..... ۲-۶: فرع دوم - وجود رابط سبب اتحاد طرفین است
- ۲۷۶ ..... اشاره
- ۲۷۸ ..... ۱-۲-۶: یک اشکال نقضی
- ۲۷۹ ..... ۳-۶: فرع سوم - تعداد اجزاء قضیه
- ۲۷۹ ..... اشاره
- ۲۸۰ ..... ۱-۳-۶: اشکال و تفصیل
- ۲۸۳ ..... ۴-۶: فرع چهارم - نفی عدم رابط و برهان آن
- ۲۸۳ ..... اشاره
- ۲۸۳ ..... ۱-۴-۶: تفصیلی در نفی عدم رابط
- ۲۸۵ ..... ۲-۴-۶: قضیه موجهه معدوله فاقد نسبت حکمیه است
- ۲۸۵ ..... اشاره
- ۲۸۷ ..... ۱-۲-۴-۶: تفصیل و اشکال
- ۲۸۹ ..... ۳-۴-۶: قضیه سالبه فاقد نسبت حکمیه است
- ۲۸۹ ..... اشاره
- ۲۹۰ ..... ۱-۳-۴-۶: تفصیل و اشکال



- ۵-۶: تمام قضایا واجد نسبت حکمیه اند ..... ۲۹۰
- ۶-۶: فرع پنجم- وجود رابط ماهیت ندارد ..... ۲۹۱
- فصل دوم چگونگی اختلاف وجود رابط و مستقل ..... ۲۹۵
- اشاره ..... ۲۹۵
- ۱: مقدمات ..... ۲۹۷
- ۱-۱: نظر آلی و استقلالی به مفاهیم ..... ۲۹۷
- ۲-۱: اشتراک و تباین مفاهیم ..... ۲۹۸
- ۳-۱: اشتراک معنوی و لفظی ..... ۳۰۱
- ۲: اختلاف نوعی و غیرنوعی وجود مستقل و رابط ..... ۳۰۲
- ۱-۲: اختلاف نوعی و غیرنوعی وجود مستقل و رابط در اسفار ..... ۳۰۲
- ۲-۲: تصویر جامع مفهومی بین معنای اسمی و حرفی ..... ۳۰۳
- ۳-۲: مقصود از اختلاف نوعی و غیرنوعی در این کتاب ..... ۳۰۷
- اشاره ..... ۳۰۷
- ۱-۳-۲: اشکال و جواب ..... ۳۱۰
- ۲-۳-۲: اشکال دیگری و جواب آن ..... ۳۱۲
- ۳: برهان بر اختلاف غیرنوعی وجود مستقل و رابط ..... ۳۱۴
- ۴: فروع ..... ۳۱۷
- اشاره ..... ۳۱۷
- ۱-۴: فرع اول- هر مفهومی فی حد نفسه مبهم است ..... ۳۱۷
- ۲-۴: فرع دوم- اقسام وجود رابط ..... ۳۱۸
- ۳-۴: فرع سوم- در نشئه وجود تنها یک وجود مستقل هست ..... ۳۱۹
- ۵: اشکالات ..... ۳۱۹
- ۱-۵: دلیل اخص از مدعاست ..... ۳۱۹
- ۲-۵: متمم برهان ..... ۳۲۱

- ۳۲۱ ..... اشاره
- ۳۲۲ ..... ۱- ۲- ۵: اشکالات وارد بر برهان متمم
- ۳۲۵ ..... فصل سوم وجود لافسه و وجود لغیره
- ۳۲۵ ..... اشاره
- ۳۲۷ ..... ۱: توضیح مدعا
- ۳۲۷ ..... ۱- ۱: تصویری از وجود لغیره و وجود لافسه
- ۳۲۹ ..... ۲- ۱: ذکر یک مثال و مقایسه
- ۳۳۰ ..... ۳- ۱: تطبیق تصویر فوق با کتاب
- ۳۳۲ ..... ۲: اثبات وجود لافسه و لغیره در خارج
- ۳۳۴ ..... ۳: فروع
- ۳۳۴ ..... ۱- ۳: فرع اول
- ۳۳۴ ..... اشاره
- ۳۳۵ ..... ۱- ۱- ۳: نتیجه اول- عرض مرتبه ای از وجود جوهر است
- ۳۳۵ ..... ۲- ۱- ۳: نتیجه دوم- ترکیب صورت و ماده اتحادی است
- ۳۳۶ ..... ۳- ۱- ۳: مناقشه
- ۳۳۷ ..... ۲- ۳: فرع دوم
- ۳۳۹ ..... درباره مرکز

## شرح نهایی الحکمه جلد ۱

## مشخصات کتاب

سرشناسه : مصباح، محمد تقی، ۱۳۱۳-

عنوان قراردادی : نهایی الحکمه . شرح

عنوان و نام پدید آور : شرح نهایی الحکمه / محمد تقی مصباح یزدی؛ تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت.

مشخصات نشر : قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری : ج.

فروست : مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)؛ ۳۵۹، ۳۶۰. فلسفه؛ ۵۱، ۵۲.

مشکات؛ ۴ - ۱/۳.

شابک : ۳۷۵۰۰ ریال ۹۶۴-۹۷۸-۴۱۱-۱۸۸-۴-؛ ۳۸۵۰۰ ریال: ج. ۲. ۹۷۸۹۶۴۴۱۱۱۰۳۷ : ۹۷۸۹۶۴۴۱۱۱۰۳۷

یادداشت : ج. ۲. (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۷).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰. نهایی الحکمه -- نقد و تفسیر

موضوع : فلسفه اسلامی

شناسه افزوده : عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۳۳ -، مصحح

شناسه افزوده : طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰. نهایی الحکمه . شرح

شناسه افزوده : موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

رده بندی کنگره : BBR۱۳۹۲/ن ۹۰۳ م ۶ ۱۳۸۳ الف

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی : ۲۴۰۵۳۷۹

اشاره







ص: ۵

## اشاره

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاهٍ فِيهَا مِضِبَاخٌ الْمِضِبَاخُ فِي زُجَاجِهِ الزُّجَاجُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرِهِ مُبَارَكَةٌ زَيْتُونَهُ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ

تمدن‌ها بر پایه الگوی فرهنگی خود از یکدیگر متمایز می‌شوند و فرهنگ‌ها حاصل اندیشه‌ها هستند. ملت‌هایی که به داشته‌های خویش به چشم حقارت بنگرند، طعم تلخ وابستگی فرهنگی را همیشه در کام خواهند داشت. پاس داشت و نشر ذخایر فکری و فرهنگی، زمینه برپا ساختن تمدنی پویا را فراهم می‌آورد. در این میان، اندیشمندان الهی که از سرچشمه وحی سیراب می‌شوند، پایه‌های تمدن‌های صالح را می‌سازند؛ تمدن‌هایی که در سطح ظاهری حیات حیوانی متوقف نمی‌شوند، و تنها افتخارشان این نیست که رفاه مادی به ارمغان می‌آورند، بلکه خوش‌بختی این جهانی‌انسانها را به مثابه پیش‌نیاز نیک‌بختی ابدی می‌نگرند، و کاخ بلندمرتبه حیات جاوید را از ورای حجاب‌های مادی رصد می‌کنند.

تلاش نظام مند انسانها برای شناخت کتاب تکوین و تشریح، به پیدایش رشته‌های مختلف علوم منجر شده است که برخی انتزاعی‌تر و زیربنایی‌تر، و بعضی کاربردی‌ترند. شاخه‌های کاربردی علوم بر ریشه ادراکات نظری روئیده‌اند و از آنها تغذیه می‌کنند. فهم درست رابطه این علوم با یکدیگر و تشریح آن، گوهر کم‌یابی است که افراد کم‌نظیری در طول تاریخ تفکر بشر بدان دست‌یازیده‌اند. اسلام به مثابه کامل‌ترین دین الهی، چشم‌اندازی ژرف و تصویری همه‌جانبه‌نگر از هستی و حیات انسانی فراروی فکر بشر می‌گسترده و همه‌ساحت‌های هستی را در یک سامانه به هم پیوسته تعریف می‌کند. شکوه و زیبایی این چشم‌انداز واقع‌نما هنگامی آشکار می‌شود که همه اجزای آن در جای خود قرار گیرند و رابطه آنها با یکدیگر به درستی فهم و تبیین شود. تنها در این صورت است که زندگی انسان هدف و معنای واقعی خود را پیدا می‌کند.

میراث گران‌بهای فکری و فرهنگی که اندیشمندان مسلمان با جهاد علمی خویش فراچنگ آورده‌اند گنجینه عظیمی از معارف را در اختیار ما قرار داده است که باید از آن دربرداشتن گام‌های بعدی تلاش نمود. به ویژه در این زمان که انقلاب عظیم اسلامی ایران به رهبری قائد عظیم‌الشأن، حضرت امام خمینی قدس سره و خلف صالح‌اش حضرت آیت‌الله خامنه‌ای ادام‌الله بقائه درهای بسیاری را فراروی پژوهشگران گشوده است و مانع‌های فراوانی را از پیش‌پای فرهیختگان برداشته است.

از معدود چهره‌های برجسته‌ای که به گونه‌ای اصولی در این اقیانوس کران‌ناپیدا وارد شده، و گوهرهایی ناب را به ساحل نشینان عرضه کرده‌اند، حضرت استاد آیت‌الله محمد تقی مصباح یزدی دام‌ظله است. ایشان با نگرشی سامان‌مند به مجموعه آموزه‌های عقلی و نقلی اسلام، تصویر واقع‌گرایانه‌ای از ابعاد گوناگون این دین الهی و رابطه‌ساحت‌های فردی و اجتماعی حیات انسانی عرضه می‌کند که در آثار گذشتگان و هم‌عصران کم‌تر سابقه دارد. در این چشم‌انداز، همه چیز از خداوند آغاز می‌شود و به او پایان می‌یابد، و او محور همه هستی است. هیچ جنبه‌ای از هستی و حیات از چارچوب این تصویر خارج نمی‌ماند، و عناصر موجود در آن در ارتباط ارگانیک با یکدیگر، تکمیل‌کننده وجوه و ابعاد این منظره بدیع و بهت‌آورند.



ص: ۶

از سالهای دهه ۱۳۴۰ که حضرت استاد در مدرسه منتظریه (حقانی) قم تدریس می کردند تاکنون، گذشته از ده ها مقاله و تک نگاره که در مجلات و نشریات مختلف منتشر، یا در نشست ها و همایش های داخلی و بین المللی ارائه شده، بیش از هشتاد اثر گرانسنگ به صورت کتاب از ایشان به چاپ رسیده است این آثار در قالب های مختلف و توسط ناشران متعددی منتشر شده اند، و نسخه های برخی از آنها نایاب گشته است. از سوی دیگر، عزیزان علاقه مندی، از سر احساس وظیفه و اخلاص، اقدام به بازنویسی، ترجمه، تدوین، و یا باز تولید مطالبی از ایشان در قالب های جدید کرده اند که به دلیل عدم هماهنگی، گاه موجب پدید آمدن کارهای تأیید نشده یا تکراری شده است. افزون بر این مسایل، مراجعه های مکرر اندیشمندان و پژوهش گران گرامی برای استفاده از آثار گراندقدر استاد فرزانه و دسترسی به آثار منتشر نشده ایشان، ضرورت وجود مرکز هماهنگی و تصمیم گیری درباره کارهایی که به آثار ایشان مربوط می شود را آشکار ساخت. به همین منظور، با کسب اجازه از حضرت استاد، شورای سیاست گذاری مجموعه آثار آیت الله مصباح تشکیل شد تا بر روند امور مربوط نظارت و مدیریت داشته باشد.

این شورا، ابتدا آثار استاد را به ترتیب موضوعی دسته بندی کرد، که براساس آن، تمامی آثار موجود ایشان در هفت موضوع کلی سازمان دهی شده، هر موضوع شامل موضوعات فرعی تری می شود. نمودار جامع تقسیم بندی موضوعی آثار را در صفحه بعد ملاحظه می فرمایید. در این طرح، برای هر موضوع، ریز موضوع، و عنوان کتاب، شماره رمزی در نظر گرفته شده است که جایگاه آن را در میان کل آثار می نمایاند. آثاری که به علت ویژگی موضوع خود تحت چند موضوع می گنجد، در مناسب ترین محل به عنوان جایگاه اصلی تعریف می شوند و برای آنها در عناوین مناسب دیگر، جایگاهی ثانوی در نظر گرفته شده است.

اینکه به منظور آن که همه آثار استاد- از جمله آثار نایاب- به شکلی مطلوب در دسترس فرهیختگان قرار گیرد، علاوه بر انتشار مستقل آنها، مجموعه ای هماهنگ، با عنوان «مشکات» و براساس طبقه بندی موضوعی تقدیم علاقمندان می شود.

خداوند بزرگ را بر این توفیق عظیم شاکریم، و امیدواریم این تلاش ناچیز را با عنایت خویش بپذیرد.

شورای سیاست گذاری مجموعه آثار حضرت استاد آیت الله مصباح و مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره رجاء واثق دارند که این عمل مورد رضایت حضرت صاحب الزمان، ولی عصر عجل الله تعالی فرجه قرار گرفته، به سهم خویش از حضرت استاد که ما را لایق اعتماد خویش دانستند، و نیز همه دست اندرکاران اجرای این طرح قدردانی می کنند، و البته سپاس گزاری حقیقی را به مولا و صاحب حقیقی وامی گذارند.

شورای سیاست گذاری مجموعه آثار حضرت استاد آیت الله مصباح مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس

سره

ص: ۷

**[سخن مؤلف]**

باسمه تعالی مجموعه ای که با عنوان «مشکات» منتشر می شود بازتولید نگاشته ها و آثاری است که در گذشته در قالب های متفاوتی چاپ و منتشر شده اند. با قدردانی از زحمات عزیزان دست اندرکار که بر طراحی و تجدید چاپ این مجموعه در شکل جدید و هماهنگی همّت گمارده اند، از درگاه ایزد مَنان برای ایشان توفیق بیشتر در مسیر بندگی و خدمت خالصانه به اسلام و نظام اسلامی را درخواست می کنم و چشم امید به عنایت و قبول حضرت صاحب الامر عَجَل الله فرجه دارم.

قم مقدّسه - مصباح یزدی ۱۱ / ۱۱ / ۸۳



ص: ۹

## [فهرست]

سخنی با خواننده ۱۹

مقدمه مدخل: توضیح چند اصطلاح منطقی ۲۵

۱: علم ۲۵

۲: تمایز علوم ۲۶

۳: دسته بندی اعتباری ۲۷

۴: بهترین دسته بندی ۲۹

۵: تصویر دسته بندی نفس الامری (دسته بندی ارسطویی) ۳۰

۶: موضوع علم ۳۰

۷: رابطه موضوع علم با موضوع مسائل آن ۳۱

۸: طرح دو اشکال و جواب آنها ۳۳

۹: عوارض ذاتیه و عوارض غریبه ۳۵

۱۰: مبادی تصویری و تصدیقی ۳۸

مدخل: بحثهای مقدماتی فلسفه اولی ۴۱

۱: موضوع فلسفه ۴۳

۱-۱: تعیین موضوع فلسفه ۴۳

۱-۲: تعریف موضوع فلسفه ۴۳

۱-۳: اثبات موضوعیت مفهوم موجود ۴۴

۱-۴: اثبات وجود موضوع فلسفه در خارج ۴۷

۲: مبادی تصویری و تصدیقی فلسفه اولی ۴۹

۱-۲: مبادی تصویری ۴۹

۲-۲: مبادی تصدیقی ۴۹

۳: هدف ۴۹

۱-۳: هدف فلسفه رفع جهل مرکب است ۴۹

۲-۳: اشکال ۵۱

ص: ۱۰

۴: روش تحقیق در فلسفه ۵۱

۵: محمولات فلسفی ۵۱

۱- ۵: احوال کلیه موجود ۵۱

۲- ۵: اشکال ۵۲

۳- ۵: تساوی احوال کلی موجود با موجود ۵۴

۱- ۳- ۵: اشکال و جواب ۵۵

۶: فروع ۵۶

۱- ۶: فرع اول- نیازمندی علوم به فلسفه ۵۶

۱- ۱- ۶: اشکال ۵۷

۲- ۶: فرع دوم- بازگشت مسائل فلسفه به تقسیمات موجود ۵۹

۱- ۲- ۶: اشکال ۶۱

۳- ۶: فرع سوم- مسائل فلسفی به نحو عکس الحمل اند ۶۱

۴- ۶: فرع چهارم- فلسفه علم آلی نیست ۶۲

۱- ۴- ۶: اشکال ۶۳

۵- ۶: فرع پنجم- نفی برهان لئی در فلسفه ۶۳

۱- ۵- ۶: اشکال ۶۴

مرحله اول: مسائل کلی وجود

فصل اول: اشتراک معنوی وجود ۶۸

۱: توضیح مدعا ۶۹

۲: فایده این بحث ۶۹

۳: اشتراک معنوی وجود امری وجدانی است ۷۰

۴: اقوال مخالف ۷۱

۴-۱: اشتراک لفظی وجود در تمام موجودات ۷۱

۴-۱-۱: توضیح مدعا ۷۱

۴-۱-۲: برهان اول بر ابطال این قول ۷۲

۴-۱-۳: برهان دوم بر ابطال این قول ۷۲

۴-۲: اشتراک لفظی وجود در واجب و ممکن ۷۳

ص: ۱۱

۱-۲-۴: توضیح مدعا ۷۳

۲-۲-۴: برهان بطلان این قول ۷۳

۳-۴: اشتباه بین احکام مفهوم و مصداق ۷۵

فصل دوم: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ۷۷

۱: تاریخچه بحث ۷۹

۲: توضیح مدعا ۷۹

۱-۲: واژه «وجود» ۷۹

۲-۲: واژه «ماهیت» ۸۰

۳-۲: واژه «اصالت» و «اعتباریت» ۸۱

۴-۲: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ۸۲

۱-۴-۲: مقدمات اخذ شده در طرح مدعا ۸۵

۳: برهان اصالت وجود ۸۷

۴: اشکالات اصالت وجود و جواب آنها ۸۸

۱-۴: اشکال اول و جواب آن ۸۸

۱-۱-۴: اشکال ۸۸

۲-۱-۴: جواب ۸۹

۱-۲-۴-۱: اشکال بر جواب ۹۰

۲-۲-۴-۱: پاسخ اشکال ۹۱

۲-۴: اشکال دوم و جواب آن ۹۳

۱-۲-۴: اشکال ۹۳



۲-۲-۴: جواب ۹۳

۳-۲-۴: تمثیل ۹۶

۳-۴: اشکال سوم و جواب آن ۹۷

۱-۳-۴: اشکال ۹۷

۲-۳-۴: جواب ۹۷

۵: اقوال مخالف اصالت وجود و ابطال آنها ۹۸

۱-۵: اصالت ماهیت ۹۸

ص: ۱۲

۱-۱-۵: مقصود از اعتبار ماهیت من حیث هی هی ۹۸

۲-۱-۵: ماهیت به چه اعتباری اصیل است ۹۹

۳-۱-۵: ابطال اصالت ماهیت ۱۰۰

۲-۵: اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیت در ممکن ۱۰۰

۱-۲-۵: توضیح مدعا ۱۰۰

۲-۲-۵: ابطال قول فوق ۱۰۲

۶: فروع ۱۰۳

۱-۶: فرع اول- در هر حمل ماهوی وجود واسطه در عروض است ۱۰۳

۱-۱-۶: توضیح مدعا ۱۰۳

۲-۱-۶: برهان ۱۰۵

۳-۱-۶: اشکال و جواب ۱۰۶

۲-۶: فرع دوم- عدم اتصاف وجود به احکام ماهوی ۱۰۸

۱-۲-۶: توضیح مدعا ۱۰۸

۲-۲-۶: برهان ۱۰۹

۳-۲-۶: نتایج این فرع ۱۰۹

الف) وجود مساوق شخصیت است ۱۰۹

ب) وجود مثل ندارد ۱۱۰

ج) وجود ضد ندارد ۱۱۱

۳-۶: فرع سوم- وجود بسیط است ۱۱۱

۱-۳-۶: توضیح مدعا و برهان ۱۱۱

۲-۳-۶: تحقیق در بساطت وجود ۱۱۲

۱-۲-۳-۶: مقصود از حقیقت وجود ۱۱۳

۲-۲-۳-۶: توضیحی درباره معنای بساطت ۱۱۴

۳-۲-۳-۶: بررسی دلیل ۱۱۶

۴-۶: فرع چهارم- اتحاد وجود با صفاتش ۱۲۱

۱-۴-۶: توضیح مدعا ۱۲۱

۲-۴-۶: برهان ۱۲۲

۵-۶: فرع پنجم- انقسام موجود به بالذات و بالعرض ۱۲۲

ص: ۱۳

۶-۶: فرع ششم- زیادت وجود بر ماهیت ۱۲۴

۱-۶-۶: توضیح مدعا ۱۲۴

۲-۶-۶: براهین ۱۲۶

۳-۶-۶: اختلاف وجود به سبب اختلاف ماهیات ۱۲۷

۷-۶: فرع هفتم- نفس الامر ۱۲۹

۱-۷-۶: توضیح مدعا ۱۲۹

۲-۷-۶: انواع قضایا ۱۳۰

۳-۷-۶: تعیین مطابق و محکمی انواع قضایا ۱۳۱

الف) مطابق قضایای ذهنیه ۱۳۱

ب) مطابق قضایای فلسفی ۱۳۴

ج) مطابق قضایای عدمی ۱۳۴

۴-۷-۶: معنای جامع نفس الامر ۱۳۶

۵-۷-۶: اقوال مختلف ۱۳۸

۱-۵-۷-۶: جمع بین قول دوم و قول علامه ۱۳۹

۸-۶: فرع هشتم- شیئیت و وجود مساوق اند ۱۴۰

۹-۶: فرع نهم- حقیقت وجود علت ندارد ۱۴۲

۱۰-۶: فرع دهم- حقیقت وجود قابل حصول در ذهن نیست ۱۴۳

۱-۱۰-۶: اشکال و جواب ۱۴۶

فصل سوم: تشکیک وجود ۱۴۹

۱: مقدمات طرح مسئله ۱۵۱

۱-۱: کثرت ماهوی ۱۵۱

۱-۱-۱: اشکال و جواب ۱۵۲

۱-۲: کثرت وجودی ۱۵۳

۱-۳: کثرت وجود عین وجود است ۱۵۴

۲: توضیح مدعا ۱۵۴

۳: اقوال مختلف ۱۵۵

۱-۳: مشرب عرفا ۱۵۶

ص: ۱۴

۲-۳: مشرب محقق دوانی ۱۵۷

۳-۳: مشرب منسوب به مشائیان ۱۵۸

۴-۳: مشرب حکمت متعالیه ۱۵۸

۴: برهان ۱۵۹

۱-۴: اثبات جهت وحدت در حقیقت وجود ۱۶۰

۲-۴: وحدت حقیقت وجود عین حقیقت وجود است ۱۶۰

۵: ذکر مثال ۱۶۱

۶: اشکالات ۱۶۲

۱-۶: اشکال اول ۱۶۲

۲-۶: اشکال دوم ۱۶۳

۳-۶: اشکال سوم ۱۶۴

۴-۶: اشکال بر برهان ۱۶۵

۱-۴-۶: نقض ۱۶۵

۲-۴-۶: اشکال ۱۶۵

۷: مشرب پنجم ۱۶۷

۸: فروع ۱۶۸

۱-۸: فرع اول ۱۶۸

۲-۸: فرع دوم ۱۶۹

۳-۸: فرع سوم ۱۷۲

۴-۸: فرع چهارم ۱۷۳

۵-۸: فرع پنجم ۱۷۴

۶-۸: فرع ششم ۱۷۴

۱-۶-۸: تاریخچه بحث ۱۷۵

۲-۶-۸: توضیح سؤال ۱۷۶

۳-۶-۸: جواب سؤال (توضیح مدعا) ۱۷۷

الف) تخصص به ذات ۱۷۷

ب) تخصص به مراتب ۱۷۸

ج) تخصص به ماهیات ۱۷۹

۴-۶-۸: سخن حق در تخصص وجود به ماهیت ۱۸۰

ص: ۱۵

فصل چهارم: پاره ای از ویژگیهای عدم ۱۸۱

۱: پیدایش مفهوم عدم در ذهن ۱۸۳

۲: وجوه مشترک عدم مطلق و عدم اضافی و فرق آنها ۱۸۶

۳: در عدم تمایزی نیست ۱۸۷

۱-۳: توضیح مدعا ۱۸۷

۲-۳: برهان ۱۸۷

۳-۳: اشکال و جواب ۱۸۹

۴-۳: اشکالی دیگر و جواب آن ۱۹۰

۴: پارادوکسهای عدم و حل آنها ۱۹۲

۱-۴: موارد کاربرد دو اصطلاح «حمل اولی» و «حمل شایع» ۱۹۳

۲-۴: پارادوکس «عدم العدم عدم» و حل آن ۱۹۴

۳-۴: پارادوکس «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» و حل آن ۱۹۶

۴-۴: پارادوکس «اللاثابت فی الذهن ثابت فی الذهن» و حل آن ۱۹۹

۵-۴: پارادوکس «اجتماع نقیضین محال است» و حل آن ۲۰۰

۶-۴: پارادوکس «جزئی کلی است» و حل آن ۲۰۱

فصل پنجم: وجود تکرارشدنی نیست ۲۰۵

۱: طرح مدعا ۲۰۷

۲: انگیزه طرح بحث ۲۰۷

۳: براهین حکما ۲۰۸

۱-۳: برهان ابطال تکرر در وجود ۲۰۸



۱-۱-۳: اشکال اول بر مدعای حکما و جواب آن ۲۱۱

۱-۱-۳: حقیقت عدم سلب تحصیلی وجود محدود است ۲۱۳

۲-۱-۳: اشکال دوم بر مدعای حکما و جواب آن ۲۱۴

۲-۳: برهان ابطال مثلین من جمیع الجهات ۲۱۶

۳-۳: براهین استحاله اعاده معدوم ۲۱۷

۱-۳-۳: برهان اول ۲۱۸

۲-۳-۳: برهان دوم ۲۱۹

ص: ۱۶

۳-۳-۳: برهان سوم ۲۲۰

۴-۳-۳: برهان چهارم ۲۲۱

۴: برهان مخالفین حکما و جواب آن ۲۲۲

۴-۱: دلیل امکان اعاده معدوم ۲۲۲

۴-۲: ردّ دلیل فوق ۲۲۳

مرحله دوّم: وجود مستقل و رابط

فصل اوّل: انقسام وجود به مستقل و رابط ۲۲۷

۱: توضیح مدعا ۲۲۹

۲: روش اثبات وجود رابط در این کتاب ۲۳۱

۳: وجود محمولی و رابط ۲۳۱

۳-۱: مفاهیم اسمی و حرفی ۲۳۱

۳-۲: مقصود از وجود محمولی و رابط ۲۳۳

۳-۳: وجود رابط و محمولی مشترک لفظی اند یا معنوی؟ ۲۳۳

۳-۴: اثبات وجود رابط در قضیه ۲۳۵

۳-۴-۱: اقسام قضایا ۲۳۵

۳-۴-۲: برهان ۲۳۷

۳-۴-۲-۱: اثبات رابط در هلیه مرکبه خارجیّه ۲۳۷

۳-۴-۲-۲: رابط در قضیه مفهوم حرفی است ۲۳۸

۴: اثبات وجود مستقل و رابط ۲۴۰

۴-۱: ابهامات برهان موجود در کتاب و شواهدی بر تقریر فوق ۲۴۲

۲-۴: اشکال بر برهان فوق ۲۴۴

۵: گذری بر اصطلاحات مطرح در این فصل ۲۴۵

۱-۵: وجود رابط به معنای وجود خارجی عین الربط به وجود دیگر ۲۴۶

۲-۵: وجود رابط به معنای مفهوم حرفی وجود ۲۴۶

۳-۵: وجود رابط به معنای وجود خارجی مستقل ناعت ۲۴۶

۶: فروع ۲۴۷

۱-۶: فرع اول- ظرف وجود رابط ۲۴۷

ص: ۱۷

۲-۶: فرع دوم- وجود رابط سبب اتحاد طرفین است ۲۴۸

۱-۲-۶: یک اشکال نقضی ۲۵۰

۳-۶: فرع سوم- تعداد اجزاء قضیه ۲۵۱

۱-۳-۶: اشکال و تفصیل ۲۵۲

۴-۶: فرع چهارم- نفی عدم رابط و برهان آن ۲۵۵

۱-۴-۶: تفصیلی در نفی عدم رابط ۲۵۵

۲-۴-۶: قضیه موجه معدوله فاقد نسبت حکمیه است ۲۵۷

۱-۲-۴-۶: تفصیل و اشکال ۲۵۹

۳-۴-۶: قضیه سالبه فاقد نسبت حکمیه است ۲۶۱

۱-۳-۴-۶: تفصیل و اشکال ۲۶۲

۵-۶: تمام قضایا واجد نسبت حکمیه اند ۲۶۲

۶-۶: فرع پنجم- وجود رابط ماهیت ندارد ۲۶۳

فصل دوم: چگونگی اختلاف وجود رابط و مستقل ۲۶۷

۱: مقدمات ۲۶۹

۱-۱: نظر آلی و استقلال به مفاهیم ۲۶۹

۲-۱: اشتراک و تباین مفاهیم ۲۷۰

۳-۱: اشتراک معنوی و لفظی ۲۷۳

۲: اختلاف نوعی و غیرنوعی وجود مستقل و رابط ۲۷۴

۱-۲: اختلاف نوعی و غیرنوعی وجود مستقل و رابط در اسفار ۲۷۴

۲-۲: تصویر جامع مفهومی بین معنای اسمی و حرفی ۲۷۵

۳-۲: مقصود از اختلاف نوعی و غیرنوعی در این کتاب ۲۷۹

۱-۳-۲: اشکال و جواب ۲۸۲

۲-۳-۲: اشکال دیگری و جواب آن ۲۸۴

۳: برهان بر اختلاف غیرنوعی وجود مستقل و رابط ۲۸۶

۴: فروع ۲۸۹

۱-۴: فرع اول- هر مفهومی فی حد نفسه مبهم است ۲۸۹

۲-۴: فرع دوم- اقسام وجود رابط ۲۹۰

ص: ۱۸

۳-۴: فرع سوم- در نشئه وجود تنها یک وجود مستقل هست ۲۹۱

۵: اشکالات ۲۹۱

۱-۵: دلیل اخصّ از مدعاست ۲۹۱

۲-۵: متمم برهان ۲۹۳

۱-۲-۵: اشکالات وارد بر برهان متمم ۲۹۴

فصل سوّم: وجود لِنفسه و وجود لغيره ۲۹۷

۱: توضیح مدعا ۲۹۹

۱-۱: تصویری از وجود لغيره و وجود لِنفسه ۲۹۹

۲-۱: ذکر یک مثال و مقایسه ۳۰۱

۳-۱: تطبیق تصویر فوق با کتاب ۳۰۲

۲: اثبات وجود لِنفسه و لغيره در خارج ۳۰۴

۳: فروع ۳۰۶

۱-۳: فرع اول ۳۰۶

۱-۱-۳: نتیجه اول- عرض مرتبه ای از وجود جوهر است ۳۰۷

۲-۱-۳: نتیجه دوم- ترکیب صورت و ماده اتحادی است ۳۰۷

۳-۱-۳: مناقشه ۳۰۸

۲-۳: فرع دوم ۳۰۹

کتابنامه ۳۱۱

## سخنی با خواننده

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيه الله الاعظم ارواح العالمين له الفداء.

یکی از ستارگان درخشان در آسمان فرهنگ اسلامی در قرن اخیر عارف، فیلسوف، مفسر و فقیه بزرگوار حضرت آیت الله مرحوم استاد علامه طباطبائی - قدس الله نفسه الزکیه - است.

نقش ایشان در اعتلای فرهنگ اسلامی از دو جهت قابل توجه است: ۱- از جهت تربیت محققینی که هر یک خود از مفاخر اسلام و مدافعان سرسخت فرهنگ اسلامی به شمار می روند؛ ۲- از جهت احیای علمی مانند حکمت، اخلاق، عرفان و تفسیر که در حوزه های علمی رو به خاموشی می رفت. برای حصول این مقصد، مرحوم علامه به دو وسیله دست یازیدند: یکی تشکیل حوزه های درسی حکمت، تفسیر، عرفان و اخلاق و دیگر تالیف کتبی که هر یک پس از ایشان نقش کتابی درسی را در رشته خود ایفا کرد؛ نهاییه الحکمه از جمله همین کتب است.

پیش از آنکه نهاییه الحکمه و بدایه الحکمه به رشته تحریر درآیند، اولین کتاب درسی متداول در حوزه ها در زمینه فلسفه شرح منظومه حاج ملا- هادی سبزواری - رحمه الله علیه - بود. هر چند این کتاب خود نشان دهنده نبوغ و دانش مولف آن است - زیرا مجموعه ای از مسائل فلسفی است که به نظم درآمده و ناظم خود آن را شرح کرده است - کتاب نهاییه از جهاتی بر آن برتری دارد که ذیلا بدانها اشاره می شود:

۱- منظومه در ابتدا به منظور یک کتاب درسی تصنیف نشده، بلکه مقصود از آن بیان منظوم دوره ای فشرده از فلسفه است برای کسانی که مایل اند یک متن فلسفی فشرده را از برداشته باشند ولی هدف از تصنیف نهاییه کتابی درسی برای طلاب تازه آشنا به فلسفه بوده و به همین دلیل سعی شده است شرایط لازم برای کتابی درسی در آن رعایت شود.

ص: ۲۰

۲- انسجام، سلاست و سادگی متن: مسائل فلسفی خود پیچیده و مشکل اند و ریختن آنها در قالب نظم در منظومه مرحوم سبزواری به این مشکل افزوده و شرح مولف نیز این مشکل را چنانکه شاید و باید حل نکرده است، زیرا اشاره وی به نکات ادبی ایات در جای جای کتاب موجب عدم انسجام متن و طبعاً باعث گسیختگی رشته فکر خواننده است، برخلاف نهاییه که منسجم، سلیس و ساده است.

۳- ترتیب منطقی مسائل: در این کتاب، سعی بر این است که حتی المقدور برای اثبات یک مسئله یا مقدمات آن به مطالب بعدی احاله نشود. هر جا مسئله ای طرح شده، یا همه مقدمات آن و نیز خود آن اثبات و یا قبلاً اثبات شده اند؛ به عبارت دیگر، همیشه مسائل بعدی مبتنی بر مسائل قبلی است نه بالعکس. از این رو، در این کتاب، عبارتی مانند «سنوضح، ستعلم و سنین» کمتر به چشم می خورد.

۴- متن نهاییه از نظر ترتیب ابواب و فصول و رئوس مطالب مانند اسفار صدر المتالهین شیرازی- رضوان الله تعالی علیه- و در واقع تلخیص آن است به استثنای برخی از فصول و مطالب غیر ضروری آن بعلاوه نظریات خاص مصنف. این خصیصه از این جهت برای خواننده مفید است که اگر وی تصمیم به ادامه فلسفه نداشت، دست کم با امهات مسائل حکمت اسلامی آشنا شده و به خلاصه ای از اسفار دست یافته است و اگر تصمیم به ادامه فلسفه داشت، همین مسائل را مبسوطتر و گسترده تر در اسفار می آموزد.

۵- در این کتاب احیاناً مسائل جدیدی ارائه شده که قبلاً مطرح نبوده است و طبعاً کتب فلسفی قبلی- از جمله شرح منظومه- از آن عاری است و نیز گاه آراء بسیار عمیقی در حل برخی از مسائل عرضه گردیده که از فکر زاینده مرحوم استاد سرچشمه گرفته و در حقیقت نشاندهنده آخرین آراء فلسفی در باب آن مسائل است.

به دلیل مزایای فوق و به دلایل دیگری که مجال ذکر آنها نیست، این کتاب اندکی پس از انتشار رسماً کتاب درسی فلسفه شد و اساتید حکمت به تدریس آن پرداختند. استاد بزرگوار، فیلسوف گرانقدر حضرت آیت الله مصباح- دام ظلّه- نخستین بار آن را برای طلاب دوره عالی مدرسه حقانی و سپس دو دوره دیگر آن را برای طلاب دوره آموزش موسسه در راه حق تدریس فرمودند. خصوصیت تدریس معظم له این است که ابتدا مطلب کتاب کاملاً تقریر و در



ص: ۲۱

موارد لزوم به نقد آن پرداخته می شود و در پایان به نظر مختار اشاره می گردد. این سبک تدریس در رشد فکر و استقلال نظر مستمع تأثیر بسزائی دارد.

در هر حال، از دوره اول تدریس استاد نوار یا نوشته ای در دست نیست ولی نوارهای دوره های بعد موجود است. این نوارها بعدها پیاده گردید و در دسترس طلاب علاقمند قرار گرفت ولی نظر به سبک گفتاری آن نیاز به ویرایش داشت. حسن ظن استاد به نگارنده- که چندین سال از رهنمودها و الطاف ایشان برخوردار بوده افتخار تلمذ در محضر ایشان و استفاده از درسهای آموزش فلسفه، نهاییه، اسفار، برهان شفا، الهیات شفا و معارف قرآن را داشته ام- موجب شد که این امر را به این حقیر واگذارند. پس از مشورت با ایشان، به این نتیجه رسیدیم که صرف ویرایش صوری یا زبانی کافی نیست و لازم است که در تدوین نوارها به صورت کتاب سه اصل زیر مراعات شود:

۱- تبویب و دسته بندی مطالب: واضح است که در گفتار تمام هم گوینده این است که مطلب به نحو روشن و دقیق تقریر شود. لهذا مدرس در هنگام تدریس توجهی به تبویب مطالب ندارد. همه مطالب یک فصل سلسله وار و بدون عنوان بیان می شود ولی در هنگام نوشتن باید تمام توضیحاتی که درباره مطالب یک فصل داده شده دسته بندی شود و برای هر قسمت عنوان مناسب انتخاب شود.

۲- اضافه کردن توضیحات لازم: در هر کلاسی بسط مطالب و شرح و تفصیل آنها بستگی به سطح معلومات مستمعین دارد. اگر مستمعین از معلومات کافی برخوردار باشند، طبعاً مدرس توضیح کمتری خواهد داد. ممکن است مدرس به اتکای معلومات مستمعین از ارائه مقدمات لازم برای تشریح صورت مسئله یا جدا کردن مقدمات استدلال و یا از اثبات برخی از آنها خودداری ورزد، چه در غیر این صورت تدریس موجب کسالت و خستگی متعلمین می گردد.

از قضا، طلبایی که در درس استاد شرکت داشتند قبلاً دو کتاب بدایه الحکمه و فلسفتنا را نزد اساتید دیگر و مواد درسی کتاب دروس فلسفه را- که در آن ایام هنوز به رشته تحریر در نیامده بود- نزد خود استاد فراگرفته بودند. بنابراین، هم با مسائل فلسفه و انواع استدلالهای آن و هم با مذاق استاد و روش تدریس و نقدها و موشکافیهای ایشان آشنایی کافی داشتند.

اقتضای این آشنایی آن بود که در مواردی که لازم نیست کمتر توضیح داده شود و حتی گاهی

ص: ۲۲

به اشاره ای بسنده گردد. اما روشن است که خوانندگان کتاب را نمی توان با مستمعین درس مقایسه کرد؛ ممکن است خواننده کتاب معلومات کمتری داشته یا از استعداد کمتری در رشته مورد بحث در کتاب برخوردار باشد و ... از این رو، در تدوین یک کتاب، به هیچ وجه نمی توان به اتکای معلومات خواننده از توضیح مطالب مجمل یا تشریح مقدمات یا تصریح آنها خودداری ورزید، پس بر تدوین کننده لازم است که در موارد فوق اگر کمبودی یافت جبران کند. در این شرح نیز همین اصل رعایت شده است. مثلا برای فهم مدخل، مقدمه ای اضافه شده است. برای طرح مسئله اصالت وجود تشریح و تفصیل بیشتری داده شده است.

مقدمات لازم برای طرح مسئله اصالت وجود از طرح خود صورت مسئله و از مقدمات برهان آن کاملا متمایز شده و جایگاه هر یک بخوبی مشخص شده است و به همین ترتیب در هر موردی که به این گونه توضیحات نیاز بوده از آن مضایقه نشده است. در اغلب موارد سعی شده است که مقدمات براهین یک یک جدا شوند تا اولاً، نقش هر مقدمه در استدلال روشن گردد و ثانياً، اگر نقد یا خدشه ای بر آن وارد است، جای آن بخوبی مشخص شود.

البته ناگفته نماند که برای اضافه کردن توضیحات یا بسط صورت مسئله و امثال ذلک در مواردی از سایر کتب استاد و در چند مورد نیز از کتب شهید بزرگوار مرحوم استاد مطهری (ره) استفاده شده است که در موارد اخیر غالبا در پاورقی اشاره شده است؛ در غیر این دو صورت مطلب اضافه شده پس از تقریر از نظر استاد گذشته است.

۳- نگارش کامل: بدیهی است که با تغییرات فوق جایی برای ویرایش زبانی یا صوری باقی نمی ماند. بلکه احتیاج به نگارش کلیه مطالب است که در واقع آخرین مرحله کار است.

البته با تمام دقت‌های به عمل آمده ممکن است در مطالب اضافه شده یا در تفکیک مقدمات استدلالها یا در نگارش خطاهایی صورت گرفته باشد که به عهده این جانب است.

آخرین نکته ای که باید گفت درباره شماره گذاری مطالب است که به روش اعشاری است.

توضیح این مطلب در پیشگفتار جلد دوم آمده است و از ذکر آن در اینجا خودداری می کنیم.

البته بهتر بود این توضیحات در همین پیشگفتار می آمد ولی چون گمان می رفت که نیاز به توضیح ندارد از آن صرف نظر کردیم. بعد از چاپ جلد اول کتاب، به دلیل ابهاماتی که برای برخی پیش آمد، احساس کردیم که باید باختصار آن را توضیح دهیم. از این رو، در پیشگفتار جلد دوم بدان پرداخته ایم.

ص: ۲۳

در پایان، شادی روح مرحوم استاد علامه طباطبائی و طول عمر استاد مصباح و توفیق ایشان در خدمت به فرهنگ اسلامی را از درگاه خداوند تعالی خواستارم.

قم مرداد ۱۳۷۶ ربیع الثانی ۱۴۱۸ عبد الرسول عبودیت.

\*\*\*



## مقدمه مدخل توضیح چند اصطلاح منطقی

### اشاره

یکی از شیوه‌های معمول در بین دانشمندان این بوده است که قبل از پرداختن به مسائل یک علم تحت عنوان «مقدمه» یا «مدخل» بحثی مطرح می‌کرده‌اند و در آن درباره تعریف، موضوع و فایده آن علم توضیح می‌داده‌اند. احیاناً در برخی از کتب، مطالب دیگری نیز افزوده‌اند، از قبیل مرتبه یا جایگاه علم در بین علوم، ترتیب مطالب علم، تاریخچه علم، مبادی تصویری و تصدیقی علم، مصنف یا مولف آن و روش تحقیق در آن. هدف از این شیوه این بوده است که پژوهشگر هنگام شروع یک علم اجمالاً با مطالب مطرح در آن آشنا شود.

در این کتاب نیز، از همین شیوه پیروی شده است و در مدخل آن درباره فلسفه الهی، موضوع آن، هدف و غایت آن و احیاناً درباره مطالب دیگری از این قبیل توضیحاتی داده‌اند.

به لحاظ اینکه مفاهیمی از قبیل «علم»، موضوع علم، مسائل علم، عوارض ذاتیه و غریبه موضوع علم، مبادی تصویری و تصدیقی علم» اصطلاحاتی منطقی و مبتنی بر پاره‌ای از مسائل منطقی‌اند که در این کتاب درباره آنها توضیحی داده نشده است ولی فهم مطالب مندرج در مقدمه متوقف بر دانستن آنهاست، قبل از پرداختن به مدخل به توضیح این اصطلاحات می‌پردازیم.

### ۱: علم

مقصود از «علم» مجموعه‌ای از مسائل است و هر مسئله‌ای در اصطلاح منطق یک قضیه است که از موضوع، محمول، نسبت حکمیه و حکم تشکیل می‌شود؛ مثلاً، قضیه «مجموع زوایای مثلث صد و هشتاد درجه است» یا قضیه «دو قطر مربع باهم برابرند» و نیز قضیه «مساحت مستطیل برابر حاصلضرب طول در عرض است» هر کدام یک مسئله هندسی است؛ هندسه

ص: ۲۶

مجموعه ای است از این قبیل مسائل. در مورد حساب، فیزیک، شیمی، روان شناسی، فیزیولوژی، فلسفه و سایر علوم نیز وضع به همین منوال است؛ یعنی، هریک از آنها مجموعه ای از قضایا هستند. پس واژه «علم» در منطق به مجموعه ای از مسائل و قضایای گرد آوری شده اطلاق می شود و لذا معنایی عام و فراگیر دارد که همه علوم - اعم از تجربی و عقلی، نظری و عملی، حقیقی و اعتباری - را شامل می شود.

## ۲: تمایز علوم

می دانیم که کلیه قضایا و مسائل علمی به صورت یک مجموعه واحد و تحت یک علم فراگیر گردآوری نشده اند، بلکه به صورت مجموعه های متعدد و گروههای گوناگون دسته بندی شده اند که هر دسته ای علمی واحد و متمایز از سایرین به وجود آورده و نام خاصی را به خود اختصاص داده است: «حساب» «هندسه»، «طب» و غیره. واضح است که این گردآوریها و دسته بندیها به شکلهای گوناگونی ممکن است؛ حکمای ما، به پیروی از ارسطو، علوم را به شکلی دسته بندی کرده اند و پاره ای از حکمای اروپا به شکل دیگری. نیز می دانیم که این دسته بندیها گزاف و دلخواه نیست، بلکه هریک براساس ملاک و میزان خاصی است. مثلا در دسته بندی ارسطویی، گروهی از مسائل که موضوع آنها تحت یک مفهوم کلی تر قرار می گیرد یک علم را تشکیل می دهند و گروهی دیگر که موضوعشان مشمول مفهوم کلی دیگری است علمی دیگر را؛ در دسته بندی دیگری می توان مسائل را به حسب اغراضی که برآورده می سازند گروه بندی نمود، به این ترتیب که مجموعه قضایایی که در غرض واحدی دخیل اند یک علم تلقی شوند و مجموعه ای دیگر که در غرضی دیگر مشترک اند علمی دیگر، خواه بین موضوعات این مسائل تناسبی وجود داشته باشد یا نه؛ در دسته بندی سومی می توان قضایا را براساس موضوع و روش تحقیق دسته بندی کرد، بدین شکل که مجموعه قضایایی که موضوع آنها مشمول یک مفهوم کلی است و روش تحقیق آنها نیز یکسان است یک علم به حساب آیند و مجموعه ای دیگر علمی دیگر. ملاک دسته بندی اول وحدت موضوع مسائل است در یک مفهوم کلی تر، ملاک دسته بندی دوم اشتراک مسائل است در غرضی واحد و ملاک دسته بندی سوم وحدت موضوع مسائل است در یک مفهوم کلی تر و در روش تحقیق.

اکنون بجاست که سؤال کنیم: «بهترین ملاک برای دسته بندی علوم چیست؟ بهترین شیوه

ص: ۲۷

گروه بندی کدام است؟» به نظر بسیاری از منطقیین و حکمای اسلامی و از جمله استاد علامه، در قضایای برهانی، یعنی قضایایی که مقدمه یا نتیجه برهان واقع می شوند، بهترین شیوه دسته بندی شیوه ارسطویی است؛ یعنی، گروه بندی براساس وحدت موضوع قضایا؛ به عبارت دیگر، بهترین ملاک برای تمایز علوم برهانی تمایز آنها براساس موضوع است. بیان دلیل این مدعا موقوف است بر اینکه مقدمتا درباره دسته بندی اعتباری و دسته بندی نفس الامری قضایای برهانی توضیح دهیم.

### ۳: دسته بندی اعتباری

مقصود از دسته بندی اعتباری دسته بندیی است که زمام ملاک آن به دست ماست، اراده و انتخاب ماست که چیزی را ملاک قرار می دهد یا از ملاک بودن ملغا می سازد، ملاک بودن ملاک به فرض و اعتبار ما بستگی دارد و به زبان فلسفی ملاک بودن ملاک بالعرض است نه بالذات. از همین رو، اگر امری به منزله ملاک انتخاب شد و براساس آن گروه بندی خاصی به وجود آمد، می توان با تغییر آن و جایگزینی امر دیگری گروه بندی جدیدی به دست آورد و به این ترتیب با انتخاب ملاکهای مختلف می توان به شیوه های گوناگون گروه بندی قضایا دست یافت. این نوع دسته بندی در تمام قضایا، اعم از برهانی و غیربرهانی، ممکن است.

از آنچه گفته شد، می توان دریافت که منظور از دسته بندی نفس الامری قضایا دسته بندیی است که زمام ملاک آن به دست ما نیست، ملاک بودن ملاک آن به فرض و اعتبار ما بستگی ندارد، تابع واقع و نفس الامر است؛ یعنی، صرف نظر از فرض و اعتبار ما خود قضایا واجد خصوصیتی هستند که موجب می شود آنها براساس امر خاصی (مانند موضوع) دسته بندی شوند. با توجه به استدلالی که جهت اثبات این نوع دسته بندی در کتب منطقی ذکر شده، روشن می شود که این نوع دسته بندی تنها در قضایای برهانی قابل تصویر است. خصوصیت قضایای برهانی این است که یقینی هستند و، چنانکه در کتب منطقی بحث شده، همین خصوصیت یقینی بودن، که امری واقعی و نفس الامری است و تابع فرض و اعتبار ما نیست، موجب شده است این قضایا براساس موضوع خود گروه بندی و متمایز گردند.

ممکن است گمان رود که واقعی یا نفس الامری بودن دسته بندی قضایای برهانی مستلزم این است که این قضایا اموری خارجی باشند و در خارج بین برخی از آنها نوعی ارتباط و

طبعاً نوعی دسته بندی و تمایز وجود داشته باشد ولی این گمان باطل است. بیشک، ظرف قضیه ذهن است و در خارج از ذهن قضیه و موضوع و محمول و برهان و امثال ذلک یافت نمی شود؛ بالتبع ظرف گروه بندی و دسته بندی قضایا نیز ذهن است. بنابراین، مقصود از واقعی و نفس الامری بودن دسته بندی این نیست که در ظرف خارج است؛ مقصود این است که این دسته بندی و تمایز فرضی و به صرف اعتبار ذهن نیست، بلکه قضیه برهانی خودبخود مستلزم این دسته بندی است.

برای روشن شدن مقصود، سلسله اعداد را در نظر می گیریم، به عقیده بسیاری از حکما عدد امری است انتزاعی و در خارج وجود خاص به خود ندارد، در عین حال ترتیب اعداد امری است واقعی و نفس الامری، امری است که ریشه در خود اعداد دارد و ربطی به فرض و اعتبار ذهن ندارد، بدین معنی که هر عددی در سلسله اعداد مرتبه و جایگاهی خاص دارد، عدد ۴ بین ۳ و ۵ است و عدد ۸ بین ۷ و ۹ و این مرتبه و جایگاه عین آن عدد است؛ ۴ یعنی عددی که بین ۳ و ۵ است، ۸ یعنی عددی که بین ۷ و ۹ است، چهار و هشت جز این معنا ندارند. ممکن نیست عدد ۴ جایش را با ۸ عوض کند و در عین حال همان ۴ باشد. اگر چهار را در مرتبه و جای هشت فرض کردیم، در واقع همان هشت را تصور کرده ایم ولی اسمش را چهار نهاده ایم؛ محال است بتوان تصور کرد عدد ۴ با فرض ۴ بودن در مرتبه ای غیر از مرتبه بین ۳ و ۵ باشد. پس هر عددی، صرف نظر از فرض و اعتبار ذهن، ذاتاً جایگاهی ویژه و مرتبه ای خاص دارد که فرض خارج کردنش از آن مرتبه فرض انعدام آن است و باصطلاح مرتبه هر عددی عین آن عدد است. به عقیده منطقدانان اسلامی، ارتباطات و گروه بندیهای قضایای برهانی براساس موضوع نیز به همین صورت است. مجموع قضایای برهانی در ذهن نیز چیزی شبیه یک سلسله تشکیل می دهند؛ دقیقتر بگوییم، برهانی بودن این قضایا ایجاب می کند که این قضایا نوعی گروه بندی و تمایز موضوعی به وجود آورند و در مجموع تشکیل شبکه ای ذهنی دهند که در آن هیچ خانه ای قابل جابجایی نیست (مانند حلقات سلسله اعداد). اگر در این شبکه ذهنی قضیه ای را از خانه خود، یعنی از مرتبه و جایگاه خود، خارج کردیم، در حقیقت هویت آن را نابود ساخته ایم، نه اینکه هویتش باقی است و تنها محل آن تغییر یافته است؛ بیرون کردن یک قضیه برهانی از مرتبه و خانه ای که در شبکه ذهنی اشغال کرده به معنای نابودی آن است، به معنای این است که قضیه برهانی و یقین آور نیست، نه اینکه



ص: ۲۹

هنوز هم برهانی و یقین آور است و تنها جایگاهش عوض شده است. به زبان فلسفی، در دسته بندی قضایای برهانی مرتبه هر قضیه، یعنی گروهی که به آن متعلق است، عین برهانی بودن آن است. در توضیحات آینده این مطلب روشنتر خواهد شد، فعلا- همین مقدار توضیح برای تشخیص و تمایز بین دسته بندی اعتباری و نفس الامری کافی است. در پایان، توجه به یک نکته ضروری است.

در دسته بندی اعتباری، چون زمام ملاک به دست ما و در اختیار ماست، جای این سؤال هست که چه ملاکی را انتخاب کنیم که بهترین باشد، دسته بندی خوبتر براساس چه معیاری است ولی در دسته بندی نفس الامری جای چنین سؤالی نیست، چون غیراختیاری است و جابجائی پذیر نیست. پس اگر خواستیم تعدادی مسئله علمی را گردآوری کرده و به صورت یک کتاب و تحت یک عنوان ارائه دهیم- یعنی دسته بندی اعتباری کنیم- طبعاً باید پاسخی برای این سؤال نیز آماده کرده باشیم که وجه این گردآوری چیست؟ آیا بهتر از این ممکن نبود؟ به چه دلیل ما این تعداد را مجموعه ای واحد اعتبار کردیم؟

#### ۴: بهترین دسته بندی

اکنون می توان به پاسخ این سؤال پرداخت که بهترین نوع دسته بندی اعتباری قضایای برهانی کدام است؟ واضح است بهترین دسته بندی آن است که مطابق دسته بندی نفس الامری قضایا باشد، زیرا در این صورت وحدت هر گروه از مسائل، که تحت عنوان یک علم گردآوری شده اند و اسم واحدی به آنها اختصاص داده شده است، وحدتی صرفاً اعتباری و قراردادی نیست، بلکه صرف نظر از اعتبار ما در نفس الامر نیز هر گروه برای خود وحدت دارد و ذاتاً متمایز از گروه دیگر است.

با توجه به مطلب فوق، از این پس، تنها با دو مسئله اساسی مواجه خواهیم بود:

۱- از دسته بندی نفس الامری قضایای برهانی تصویری کاملتر و روشنتر ارائه دهیم.

۲- بررسی کنیم که آیا واقعا برهانی بودن قضایا اقتضای چنین دسته بندی را دارد یا نه؛ به عبارت دیگر، آیا وجود چنین دسته بندی بین قضایای برهانی قابل اثبات است یا نه.

آنچه در اینجا غرض ما را برآورده می سازد مسئله اول از دو مسئله فوق است. بنابراین، ما نیز جهت جلوگیری از طولانی شدن بحث و نیز با توجه به اینکه این بحث بحث منطقی دقیق

و مفصلی است و در حوصله مقدمه ای فلسفی نمی گنجد، بررسی مسئله دوم را به کتب مفصل منطقی احاله می کنیم.

### ۵: تصویر دسته بندی نفس الامری (دسته بندی ارسطویی)

ما وقتی مسائل برهانی را صرف نظر از غرض یا روش تحقیق یا هر چیز دیگری در نظر می گیریم، می بینیم برخی از آنها با برخی کاملاً بیگانه اند؛ هیچ نوع قرابت و سنخیتی بین آنها وجود ندارد و با برخی دیگر قرابت ضعیفی دارند و با پاره ای دیگر قرابت و سنخیت شدید. (۱) درست مانند قرابتهای خانوادگی و فامیلی و نژادی بین افراد بشر. طبیعی است که این قرابتهای و سنخیتها گزاف و بیعت نیست. بنابراین، جای این سؤال هست که «منشا این سنخیتها چیست؟» چه چیزی سبب شده است که مسائل یک علم با هم قرابت شدید داشته باشند و چه عاملی موجب قرابت مسائل دو علم می شود، همچنین ارتباط مسائل طایفه ای از علوم با یکدیگر چه علتی دارد؟ در پاسخ به این سؤال منطقدانان بحث «موضوع علم» را مطرح کرده اند.

### ۶: موضوع علم

در منطق ارسطویی ریشه این سنخیتها و قرابتهای موضوع علم است. توضیح اینکه هر علمی موضوعی دارد که به منزله محوری است که مسائل آن علم را به یکدیگر پیوند می دهد و هر مسئله ای از علم بیان کننده یکی از خواص و صفات این موضوع است. مثلاً موضوع علم حساب عدد (کمیت منفصل) است. در علم حساب عدد را مدنظر قرار می دهند و صفات و خواص و احوال مختلف آن را با استدلال و تجزیه و تحلیل به دست می آورند، هر یک از مسائل حساب، در واقع، درصدد بیان یک خاصیت از خواص عدد هستند و همانا عدد است که مانند محوری تمام مسائل حساب را به یکدیگر مربوط نموده به آنها وحدت بخشیده آنها را به صورت مجموعه ای خاص، متمایز از سایر علوم، در آورده است؛ و نیز موضوع هندسه کمیت متصل است، هر مسئله هندسی بیان کننده یکی از ویژگیهای کمیت متصل است و به همین منوال است در سایر علوم. پس به طور کلی، می توان گفت که موضوع هر علمی چیزی

۱- دسته سوم مانند مسائل یک علم، دسته دوم مانند حساب و هندسه و دسته اول مانند حساب و فلسفه اولی.

ص: ۳۱

است که در آن علم از احوال و خواص و آثار آن بحث می‌شود و هم اوست که ملاک وحدت مسائل یک علم و تمایز آن علم از سایر علوم و قرابت علوم با یکدیگر است.

تا اینجا باختصار، با موضوع علم آشنا شدیم. اکنون برای اینکه تصور دقیقتری از آن به دست آوریم و هم اینکه آن را با موضوع مسائل علم اشتباه نکنیم، به رابطه بین موضوع مسائل علم با موضوع علم می‌پردازیم.

## ۷: رابطه موضوع علم با موضوع مسائل آن

گفته شد که هر مسئله علمی یک قضیه منطقی است که دارای یک موضوع و یک محمول است؛ به این موضوع «موضوع مسئله» می‌گویند. اگر ما کلیه قضایای یک علم را پهلوی هم نهاده موضوعات آنها را مورد توجه قرار دهیم، عقلاً یکی از دو حالت محتمل است:

الف) موضوع تمام این قضایا یکی است؛

ب) موضوع آنها مختلف است.

چون علمی وجود ندارد که موضوع تمام مسائل آن یک مفهوم باشد، حالت الف از بحث خارج است، اما حالت ب، که در آن موضوع مسائل مختلف است، خود دو حالت دارد:

حالت اول: موضوعات مختلف قضایای علم اجزای یک کل را تشکیل می‌دهند، در این صورت همین کل موضوع علم است، مانند علم طب. موضوع پاره‌ای از مسائل طب چشم است؛ موضوع پاره‌ای گوش؛ موضوع بعضی مغز؛ موضوع برخی قلب و بالاخره موضوعات سایر مسائل آن سایر اجزا و اعضای بدن است، در عین حال مجموعه این موضوعات، یعنی چشم و گوش و مغز و قلب و سایر اعضا، اجزاء بدن انسان اند. پس بدن- یا بدن از جهت صحت و سقم آن- موضوع علم طب است و ملاک تشخیص اینکه مسئله‌ای خاص از مسائل علم طب است یا نه این است که بررسی کنیم آیا موضوع آن مسئله یکی از اجزای موضوع این علم، یعنی عضوی از اعضای بدن، هست یا نه. بنابراین، در این حالت، نسبت بین موضوعات مسائل و موضوع خود علم نسبت اجزا به کل است. موضوع هر مسئله‌ای یک جزء از موضوع علم است.

حالت دوم: موضوعات مختلف قضایای علم اجزای یک کل نیستند، در این صورت می‌توان یک مفهوم کلی که بر تمامی این موضوعات صدق کند به دست آورد؛ این مفهوم کلی

ص: ۳۲

همان موضوع علم است. مثلاً سه قضیه «حجم مکعب برابر مکعب یک ضلع است» و «سطح مربع برابر مربع یک ضلع است» و «دو خط موازی با یک خط با همدیگر موازی اند» سه مسئله هندسی هستند. دیده می‌شود که موضوع مسئله اول حجم است و موضوع مسئله دوم سطح و موضوع مسئله سوم خط و این سه اجزای یک کل نیستند ولی مفهوم کمیت متصل بر هر سه صدق می‌کند، پس کمیت متصل موضوع علم هندسه است و برای تشخیص اینکه آیا مسئله‌ای خاص از مسائل هندسه است یا نه، باید بینیم موضوع آن مصداق کمیت متصل است یا نه.

پس در این حالت نسبت بین موضوع مسائل علم با موضوع علم نسبت جزئی به کلی است، یعنی موضوع هر مسئله مصداق موضوع علم است.

باختصار، موضوع یک علم عبارت است از آن کل یا کلی که هریک از موضوعات مسائل جزء یا جزئی آن هستند و همین موضوع علم است که سبب وحدت و سنخیت مسائل یک علم و نیز موجب قرابت علوم و بالاخره سبب طایفه شدن آنها می‌شود. اگر می‌بینیم مسائل حساب به صورت دسته‌ای خاص تحت عنوان «حساب» و مسائل هندسه به صورت دسته‌ای دیگر تحت عنوان «هندسه» مطرح‌اند، بدین سبب است که موضوعات مسائل حساب همه مصداق کمیت متصل‌اند و موضوعات مسائل هندسه همه مصداق کمیت منفصل. پس موضوع حساب غیر از موضوع هندسه است و طبعاً علم حساب غیر از علم هندسه است.

بنابراین، اختلاف موضوعات علوم سبب اختلاف و تمایز علوم و وحدت موضوع یک علم سبب انسجام و وحدت مسائل آن علم بخصوص است. نیز اگر می‌بینیم بین حساب و هندسه قرابتی وجود دارد که بین هریک از آن دو با علم طب وجود ندارد، از آن روست که موضوع این هر دو مصداق کمیت است، یکی کمیت متصل و دیگری کمیت منفصل، اما موضوع طب مصداق کمیت نیست. پس بین موضوع این دو علم نوعی وحدت و قرابت یافت می‌شود که بین موضوع آنها و موضوع طب یافت نمی‌شود؛ و نیز ارتباطات طایفه‌ای علوم، مثل طایفه علوم حقیقی در مقابل طایفه علوم اعتباری، از آنجاست که موضوعات طایفه اول همه موجودات حقیقی‌اند، در حالی که موضوعات طایفه دوم چنین نیستند. پس این خصوصیت مشترک موضوعات آنهاست که موجب این گونه ارتباطات گردیده است.

## ۸: طرح دو اشکال و جواب آنها

می دانیم که موضوعات علوم نه از یکدیگر متباین اند و نه منحصر به فردند. بدین معنا که اولاً، موضوعات پاره ای از علوم خود مصداق موضوع پاره ای از علوم دیگر هستند و لهذا موضوع یکی بر تمام موضوعات مسائل دیگری قابل صدق است. مثلاً موضوع فلسفه اولی «موجود» است و موضوع طب «بدن انسان» و موضوع هندسه «کمیت متصل» و موضوع حساب «کمیت منفصل» ولی هریک از سه موضوع اخیر از موجودات اند؛ هم بدن انسان از موجودات است هم کمیت متصل هم کمیت منفصل، پس موضوع فلسفه اولی (موجود) بر تمامی آنها صدق می کند و به همین ترتیب بر موضوعات سایر علوم حقیقی نیز قابل صدق است. بنابراین، موضوع فلسفه اولی دربرگیرنده تمام مصادیقی است که موضوعات سایر علوم آنها را در بر می گیرند. ثانیاً، مفاهیمی که موضوع علوم اند تنها مفاهیم کلی قابل صدق بر موضوعات مسائل آن علوم نیستند، بلکه می توان به مفاهیم کلی تر یا جزئی تری دست یافت که بر مجموعه ای بزرگتر یا کوچکتر از موضوعات مسائل صدق کند. پس برای مجموعه بزرگتر یا کوچکتر مسائل نیز مفهومی کلی قابل صدق بر موضوعات مسائل وجود دارد و قهراً می توان مجموعه بزرگتر را به منزله علمی که موضوعش آن مفهوم کلی تر است تلقی کرد، چنانکه می توان مجموعه کوچکتر را علمی که موضوعش آن مفهوم جزئی تر است به حساب آورد. با این حساب، حتی براساس معیار دسته بندی ارسطویی، می توان مجموع مسائل علوم را به صورتهای گوناگونی به مجموعه های مختلف دسته بندی کرد که دسته بندی ارسطویی تنها یکی از آنهاست و لهذا انتخاب آن از میان دسته بندیهای ممکن دلیل دیگری می طلبد.

به تعبیر دیگر، چنین نیست که هیچ مفهوم کلی وجود نداشته باشد که بر موضوع دو یا سه یا همگی علوم صدق نکند، بلکه می توان مفهوم کلی و عامی در نظر گرفت که موضوعات مسائل دو یا چند علم و یا حتی موضوعات مسائل همه علوم را شامل شود، مثل موجود، همچنانکه می توان مفاهیم خاصتری نیز به دست آورد که تنها شامل بخشی از مسائل یک علم شود، مانند مفهوم حجم که تنها بر پاره ای از مسائل هندسه صدق می کند یا مفهوم کره، مکعب، استوانه و امثال آنها که شمول آنها حتی از مفهوم حجم کمتر است و به همین ترتیب است در سایر علوم. پس اگر مجموعه مسائل یک علم را در نظر بگیریم و موضوع آنها را مورد توجه قرار دهیم، تنها با یک مفهوم کلی قابل صدق بر این موضوعات روبرو نیستیم تا موضوع علم

خودبخود متعین باشد، بلکه غالباً با مجموعه ای از مفاهیم کلی روبرو هستیم که بترتیب هر یک از دیگری عامتر و کلی تر است و در نتیجه هریک مسائلی را که مفهوم خاصتر شامل است فرامی گیرد به علاوه تعدادی مسائل دیگر. لهذا در یک طرف این مجموعه مفاهیم، عامترین و کلی ترین مفهوم، که همانا مفهوم موجود است، قرار دارد و در طرف دیگر آن خاصترین مفاهیم کلی قرار دارند که هریک تنها بر تعداد بسیار محدودی از موضوعات مسائل قابل صدق است. در بین این دو طرف، مفاهیم کلی دیگری نیز وجود دارند که از طرف اول- مفهوم وجود- خاصتر و از طرف دوم عامترند و مفاهیمی که در تقسیم بندی ارسطویی موضوع علوم اند غالباً در زمره این دسته اند.

من باب مثال، مجموعه مفاهیم کره، حجم، کمیت متصل، کمیت، عرض و موجود را از یک سو و کلیه مسائل هندسی را از سوی دیگر در نظر می گیریم. در این مجموعه، مفهوم کره بر تعدادی بسیار محدود از موضوع مسائل هندسی قابل صدق است. مفهوم حجم علاوه بر این تعداد، مسائل دیگری را نیز شامل می شود. مفهوم کمیت متصل همه مسائل هندسی را فرا می گیرد، هم آنچه را مفهوم کره در بر می گرفت هم مسائلی را که مفهوم حجم شامل می شود هم غیر آنها را. مفهوم کمیت علاوه بر تمام مسائل هندسی همه مسائل حساب را نیز تحت پوشش خود قرار می دهد. مفهوم عرض غیر از مسائل حساب و هندسه بر موضوعات مسائل بسیاری از علوم دیگر نیز صدق می کند و بالاخره مفهوم موجود بر موضوع مسائل تمامی علوم حقیقی صدق می کند. پس در این مجموعه، کره خاصترین مفهوم کلی و بترتیب حجم از کره کلی تر است و کمیت منفصل از حجم و به همین منوال هر مفهوم بعدی از قبلی عامتر و کلی تر است تا می رسیم به مفهوم موجود که از جمله عامترین و کلی ترین مفاهیمی است که ذهن ما با آنها آشناست.

اکنون مشاهده می شود که مفهوم کمیت متصل، که در دسته بندی ارسطویی موضوع هندسه است، تنها مفهوم کلی نیست که قابل صدق بر موضوعات مسائل هندسی است، بلکه هم مفاهیم کلی تری، مانند کمیت عرض و موجود، یافت می شود که شامل این مسائل به علاوه مسائل دیگری است و هم مفاهیم جزئی تری، مانند کره و حجم، وجود دارند که فقط شامل بخشی از مسائل هندسه اند و به جای اینکه مجموعه مسائلی را که کمیت متصل شامل آنهاست به منزله مجموعه واحد انتخاب کرده نام آن را «هندسه» نهاد- چنانکه در تقسیم بندی

ص: ۳۵

ارسطویی چنین است- می توان مجموعه کوچکتري از مسائل را که مفهوم حجم دربرگیرنده آنهاست برگزید و نام آنها را «حجم شناسی» نهاد، یا حتی تعداد کمتری که فقط مفهوم کره شامل آنهاست گردآورد و علمی به نام «کره شناسی» ارائه داد که در این صورت به جای علم هندسه فعلی تعدادی علوم کوچکتر، مثل حجم شناسی، سطح شناسی، خطشناسی و یا کره شناسی، مکعب شناسی و غیر ذلک، خواهیم داشت. از سوی دیگر، می توان تمام مسائل حساب و هندسه را یکجا به صورت علمی واحد که موضوع آن کمیت است در نظر گرفت که طبعاً به جای دو علم حساب و هندسه فعلی تنها واجد یک علم به نام «کمیت شناسی» خواهیم بود؛ یا فراتر رفته تمام مسائل همه علوم را یکجا به صورت علمی واحد که موضوع آن در برگیرنده موضوعات همه مسائل است گرد آورد که این علم همانا جز فلسفه اولی نخواهد بود، زیرا موضوع آن مفهوم موجود است و این مفهوم بر کلیه موضوعات مسائل همه علوم قابل صدق است. با این توضیحات، پرسشی که در ابتدای مطلب بدان اشاره شد چنین قابل طرح است: اگر معیار تمایز علوم فقط موضوع علم، یعنی وجود مفهوم جامع و دربرگیرنده موضوعات مسائل، است، دسته بندی ارسطویی علوم تنها دسته بندی ممکن نیست، بلکه براساس همین معیار دسته بندیهای دیگری نیز ممکن است؛ پس انتخاب آن از چه روست؟ به عبارت دیگر، اگر ملاک وحدت مسائل یک علم تنها وحدت موضوعات آنهاست در یک مفهوم جامع، یا باید اساساً پای علوم مختلف را از میان برداشت و مسائل تمام علوم را تحت یک علم فراگیر- که جز فلسفه اولی نمی تواند باشد- گردآورد و یا باید علوم فعلی به علوم بسیار زیاد و جزئی تری تقسیم شوند که موضوع هر یک خاصترین مفاهیم کلی است که متباین با موضوعات دیگر است، پس انتخاب تقسیم بندی کنونی چه دلیلی دارد؟ در پاسخ این سؤال باید بحث عوارض ذاتیه و غریبه را مطرح کرد.

### ۹: عوارض ذاتیه و عوارض غریبه

در منطق ارسطویی، محمولات به دو دسته ذاتی و غیرذاتی تقسیم می شوند که به محمولات ذاتی «عوارض ذاتیه» و به محمولات غیرذاتی «عوارض غریبه» نیز می گویند. منظور از ذاتی محمولی است که انفکاک آن از ذات موضوع محال است، محمولی که موضوع به خودی خود و بدون لحاظ غیر، و باصطلاح ذات موضوع، حمل آن را بر خودش اقتضا دارد. پس هرگاه

ص: ۳۶

محمولی را با ذات موضوعی بسنجیم و ببینیم که حمل این محمول بر آن موضوع ضروری است و محال است موضوع فرض شود و واجد این محمول نباشد، این محمول ذاتی موضوع است. در مقابل، محمولی که نسبت به موضوع چنین نیست، محمول غیرذاتی یا عرض غریب است. اولی مانند امکان، حیوان و ناطق نسبت به انسان و دومی مانند سیاه و موجود نسبت به انسان. انسان به خودی خود و صرف نظر از هر شیء دیگری، و باصطلاح ذات انسان، ضرورتاً ممکن و حیوان و ناطق است، در حالی که همین ذات خودبخود و بدون اینکه غیر را با آن لحاظ کنیم سیاه یا موجود نیست. گاهی مطلب را به این شکل بیان می‌کنند که عوارض ذاتیه محمولاتی هستند که بر موضوع من حیث هوهو- یعنی از آن حیث که خودش است- حمل می‌شوند، برخلاف عوارض غریبه؛ مثلاً، انسان از آن حیث که انسان است ممکن است و حیوان و ناطق اما از این حیث سیاه یا موجود نیست.

در اینجا دو نکته شایان توجه است: اول اینکه، چنانکه از تعریف فوق برمی‌آید، ذاتی و غریب بودن محمول امری است نسبی نه مطلق؛ پس ممکن است محمولی نسبت به موضوعی ذاتی باشد و نسبت به موضوع دیگر غریب. چنین نیست که محمول ذاتی در همه جا و نسبت به هر موضوعی ذاتی باشد. دوم اینکه اصطلاح ذاتی که فوقاً توضیح داده شد و به آن «ذاتی باب برهان» گفته می‌شود غیر از ذاتی باب کلیات خمس است و اشتراک «ذاتی» در این دو باب نباید سبب اشتباه و خلط گردد. ذاتی باب کلیات خمس منحصر است در نوع و جنس و فصل، درحالی که ذاتی باب برهان هم شامل نوع و جنس و فصل می‌شود هم شامل عرضی لازم، خواه از قبیل ماهیات باشد و خواه از قبیل مفاهیم انتزاعی، مانند امکان که مفهومی است غیر ماهوی ولی لازم، پس ذاتی باب برهان نسبت به ذاتی باب کلیات خمس اعم مطلق است.

اکنون به جواب سؤالی که مطرح ساختیم بازگردیم.

به عقیده منطقدانان برای اینکه مسئله‌ای جزء مسائل یک علم باشد، ملاک آن تنها این نیست که موضوع آن جزء یا جزئی موضوع آن علم باشد، بلکه محمول آن نیز باید از محمولات و عوارض ذاتیه موضوع آن علم باشد و به همین دلیل گفته‌اند که موضوع هر علم چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتیه آن بحث می‌شود. با این معیار، برای تشخیص اینکه آیا تعدادی مسئله تشکیل علم واحدی می‌دهند یا نه و در صورت تشکیل دادن، آن علم چه علمی خواهد بود، باید از مفهومی جامع که دربرگیرنده موضوعات این مسائل است و نیز



ص: ۳۷

محمولات این مسائل از عوارض ذاتیه آن هستند جستجو کرد که یا اصلا به چنین مفهومی دست نمی یابیم و در نتیجه معلوم می شود این مجموعه مسائل نمی توانند علم واحدی را تشکیل دهند، بلکه مسائل دو یا چند علم اند؛ یا تنها به یک مفهوم کلی با چنین ویژگی دست می یابیم که طبعا علم مورد جستجو علمی است که موضوعش همین مفهوم و مسائلیش نیز همین مجموعه مسائل است؛ و یا به چند مفهوم که به ترتیب هریک از دیگری کلی تر است دست خواهیم یافت که در این صورت علم مورد نظر علمی است که موضوعش کلی ترین این مفاهیم است و بالطبع علاوه بر این مجموعه مسائل دیگری را نیز شامل می شود.

پس اگر می بینیم مسائل حساب و هندسه علمی واحد با موضوع کمیت تشکیل نمی دهند، از آن روست که محمولات آنها از عوارض ذاتیه کمیت به شمار نمی آیند؛ و نیز اگر می بینیم کلیه مسائل علوم را نمی توان از مسائل فلسفه اولی به شمار آورد- با اینکه موضوع آن مفهوم موجود است و قابل صدق بر موضوعات تمامی مسائل است- به این دلیل است که محمولات بسیاری از این مسائل از عوارض ذاتیه فلسفه اولی نیستند، یعنی، موجود من حیث انه موجود واجد چنین محمولاتی نیست؛ همچنین اگر مشاهده می شود که مسائل مربوط به احجام در علمی جداگانه با موضوع حجم گردآوری نمی شوند- با اینکه هم مفهوم حجم جامع موضوعات این مسائل است و هم محمولات این مسائل از عوارض ذاتیه مفهوم حجم اند- بدین لحاظ است که مفهوم حجم کلی ترین مفهومی نیست که دارای این ویژگی است، بلکه مفهوم کلی تری نیز وجود دارد که دارای همین خاصیت است و آن مفهوم کمیت متصل است ولی مفهوم کلی تر از کمیت متصل با این خصوصیت وجود ندارد، پس ناگزیر باید مسائل حجم شناسی را از مسائل علمی به حساب آورد که موضوع آن کمیت متصل است که جز هندسه نخواهد بود.

علی هذا از نظر منطق ارسطویی، صرف اینکه موضوع یک مسئله مصداق یک کلی یا جزء یک کل است کافی نیست برای اینکه علمی داشته باشیم که موضوعش آن کل یا کلی و این مسئله یکی از مسائل آن باشد. شرط دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه باید محمول مسئله هم نسبت به آن کل یا کلی عرض ذاتی باشد. با تحقق این دو شرط است که می توان علمی داشت که موضوعش آن کل یا کلی بوده و این مسئله هم از مسائل آن باشد. پس در یک کلام، معیار و ملاک دسته بندی تعدادی مسئله به صورت یک علم این است که بتوان برای موضوعات آنها یک کل یا کلی ترین مفهومی را به دست آورد که محمولات آنها نسبت به آن ذاتی باشند.

ص: ۳۸

از آنچه تاکنون گفته شد، دانستیم که اولاً، هر علمی مجموعه‌ای از مسائل است که هر یک مشتمل است بر موضوع، محمول، نسبت و حکم؛ ثانیاً، موضوع علم روشن شد؛ ثالثاً، عوارض و احکام ذاتیه و غریبه بیان گردید و رابعاً، میزان شناسایی مسائل یک علم به دست آمد و معلوم گردید که مسئله علم قضیه‌ای است حاکی از رابطه موضوع علم با یکی از عوارض و احکام ذاتیه آن.

اکنون با توجه به اینکه مسائل برهانی کلی و یقینی هستند و مسئله‌ای یقینی است که ذهن نسبت به آن حالتی داشته باشد که جبراً اذعان کند به ثبوت محمول برای موضوع، این سؤال به خاطر می‌رسد که «چگونه این حالت اذعان برای ذهن پیدا می‌شود؟ چه شرایط و مقدماتی برای تحقق این امر لازم است؟» در پاسخ به این سؤال بحث مبادی تصویری و تصدیقی مطرح می‌شود.

### ۱۰: مبادی تصویری و تصدیقی

برای اینکه انسان اذعان و تصدیق به ثبوت محمول برای موضوع کند، اولاً، باید ذهن تصور روشن و صحیحی از موضوع و محمول مسئله داشته باشد و چون تصور هر مفهوم غیربديهی با تعریف انجام می‌پذیرد، باید ابتدا موضوع و محمول قضیه موردنظر را، در صورتی که بدیهی نباشد، تعریف کرد. پس یقین به مسائل یک علم قبل از هر چیز متوقف است بر اینکه کلیه محمولات و موضوعات به کار رفته در آن، در صورت بدیهی نبودن، تعریف شوند. این تعریفات را «مبادی تصویری علم» می‌گویند؛ ثانیاً، باید دلیل و حجتی در کار باشد که سند قضاوت ذهن واقع شود و ذهن را ملزم به تصدیق و اذعان کند؛ به عبارت دیگر، قضیه یقینی دیگری وجود داشته باشد که ذهن با واسطه قرار دادن آن ناچار اذعان کند به ثبوت محمول برای موضوع در قضیه مطلوب؛ یعنی، به آن یقین حاصل کند. پس دلیل یا حجت قضیه‌ای است یقینی که ذهن به اتکای آن و با واسطه قرار دادن آن یقین به قضیه دیگری حاصل می‌کند.

واضح است که این قضیه یقینی، که با نام «دلیل» از آن یاد کردیم، یا قضیه‌ای بدیهی و غیر قابل تردید است که خودبخود قطعی و جزمی اذهان است و هر ذهنی بدون نیاز به دلیل و برهان دیگری به آن اذعان دارد و خلاف آن را جایز نمی‌داند و یا قضیه‌ای است نظری که خودبخود بدیهی و جزمی اذهان نیست و برای یقینی شدن نیاز به دلیل و برهان دیگری دارد؛

در این صورت نقل کلام به دلیل دوم می‌کنیم: این دلیل نیز خود یا قضیه‌ای است بدیهی یا نظری و متکی به دلیل سوم، در صورت دوم نقل کلام به دلیل سوم می‌شود و به همین ترتیب ادامه می‌یابد تا بالاخره یا به قضیه‌ای بدیهی منتهی شود و یا به قضیه‌ای غیربدیهی که از مسائل آن علم نیست و طبعا در آن علم صحت آن مفروض و پذیرفته شده است و دلیلی بر صحتش اقامه نشده است ولی در علم دیگری که این قضیه از مسائل آن است به اثبات رسیده است. در غیر این صورت، هیچ مسئله‌ای از هیچ علمی قابل یقینی شدن و قابل اثبات نخواهد بود، زیرا برای جزمی شدن هر مسئله‌ای احتیاج به بی‌نهایت دلیل است که تسلسل است و محال. پس برای یقینی شدن مسائل یک علم هم باید سلسله‌ای قضایای بدیهی در دست داشت و هم غالبا سلسله‌ای قضایای غیربدیهی که از مسائل آن علم نیستند ولی صحیح فرض شده‌اند. دسته اول این قضایا را «اصول متعارف» و دسته دوم را «اصول موضوعه» می‌گویند. در حقیقت، نقاط اصلی اتکای علوم همین اصول هستند؛ بدون این اصول حتی یک قضیه علمی هم قابل اثبات نیست و بکلی باید از علوم دست شست.

بنابراین، اصول متعارف یک علم قضایایی هستند که براهین آن علم بر روی آنها بنا شده است و خود آنها بدیهی و غیر قابل تردیدند و ذهن خلاف آن را جایز نمی‌داند؛ مانند اصل کلّ و جزء (کل هر شیء از جزء آن بزرگتر است) و اصل مساوات (دو مقدار مساوی با یک مقدار خود باهم مساوی‌اند) و اصل امتناع تناقض در فلسفه و منطق؛ و اصول موضوعه یک علم قضایایی هستند که برخی از دلایل آن علم متکی به آنهاست ولی خودبخود بدیهی و جزمی نبوده ذهن خلاف آن را جایز می‌شمارد و در عین حال در آن علم دلیلی بر صحت آنها اقامه نشده است و صحت آنها فرض گرفته شده است، خواه این اصول از مسائل علم دیگری باشند و با دلایل مخصوص آن به تحقیق پیوسته باشند و خواه مطلقا جنبه فرضی و وضعی داشته و در هیچ علمی به اثبات نرسیده باشند. به اصول متعارف و اصول موضوعه «مبادی تصدیقی» نیز می‌گویند. در اینجا باید به چند نکته اشاره کنیم:

۱. به عقیده منطقدانان تعریف علم، موضوع علم، اثبات وجود برای موضوع علم، مبادی تصویری و تصدیقی علم، بیان هدف و غایت علم و بالاخره امثال این مباحث، هیچیک، از مسائل علم به شمار نمی‌آیند. زیرا در هیچیک از این مباحث رابطه موضوع علم با عوارض ذاتیه اش بیان نشده است، لذا در کتب علمی قدیم اکثر این مباحث در مقدمه کتاب و جدای از

ص: ۴۰

متن اصلی بررسی شده اند و اگر احیانا بعضی از آنها را در متن کتاب آورده اند از باب مقدمه بحث است، نه به عنوان مسئله.

۲. ما در اینجا ابتدا از موضوع علم شروع کردیم و سپس به عوارض ذاتیه و غریبه رسیدیم ولی در کتب منطقی معمولا سیر بحث برعکس است؛ یعنی، ابتدا فرض این است که قضیه یقینی است، سپس ثابت می کنند که در قضایای یقینی باید محمول مسئله ذاتی موضوع آن باشد نه غریب و در نهایت به این نتیجه می رسند که کلی ترین مفاهیمی که محمولات مسائل ذاتی آنها هستند موضوعاتی هستند که در دسته بندی ارسطویی - نفس الامری - به آن رسیده اند؛<sup>(۱)</sup> به هر حال ما چون در صدد بیان برهان مسئله نبودیم و صرفا به تصویر صورت مسئله اهتمام داشتیم، بهتر دیدیم که از این طریق سیر کنیم.

۳. ما در اینجا صرفا به نقل مطالب به نحوی که مورد قبول استاد علامه (ره) نیز هست، پرداختیم و در صدد مناقشه و رد نبودیم، ولی این به معنای پذیرش کلیه مطالب فوق به شکلی که بیان شد نیست.

۱- الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۰ تا ۳۲، پاورقیهای استاد علامه طباطبایی و اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، پیشگفتار مقاله هفتم.

ص: ۴۱

## مدخل بحث های مقدماتی فلسفه اولی

### اشاره

توضیحات مقدمه مدخل روشن کرد که چه مطالبی در این مدخل مورد بحث است:

۱: موضوع فلسفه

مطالبی که در این قسمت باید بررسی کرد عبارت اند از:

۱. تعیین موضوع فلسفه؛

۲. تعریف موضوع؛

۳. اثبات موضوعیت موضوع؛

۴. اثبات وجود موضوع در خارج.



**ا: موضوع فلسفه****۱-۱: تعیین موضوع فلسفه**

در تعیین موضوع فلسفه، بحثهایی وجود دارد که در این مدخل مطرح نشده است. (۱) لهندا ما نیز از آن صرف نظر می‌کنیم و صرفاً یادآور می‌شویم که موضوع فلسفه اولی موجود است.

**۲-۱: تعریف موضوع فلسفه**

مفهوم وجود و به تبع آن مفهوم موجود- که مشتق از آن است- از بدیهی‌ترین مفاهیم ذهن انسان هستند و به تعریف آنها حاجت نیست:

فإن موضوعها الموجود العام الذي نتصوره تصورا أوليا.

نه تنها دو مفهوم فوق، بلکه سایر مفاهیمی که در موضوعات و محمولات مسائل فلسفی به کار می‌روند و به «امور عامه» یا «معقولات ثانیه فلسفی» و یا «احوال کلیه» مشهورند؛ از قبیل وحدت، کثرت، فعلیت، قوه، امکان، ضرورت، امتناع، خارجیت، ذهنیت، علیت، معلولیت، جوهر، عرض، ماهیت، استقلال، نیاز، ربط و نیز مشتقات آنها؛ همه و همه بی‌نیاز از تعریف اند و اگر گهگاه تعریفی از آنها دیده می‌شود، شرح اسم است، نه تعریف حقیقی؛ تعریف حقیقی، یعنی تعریف حدی و رسمی، برای آنها ممکن نیست، زیرا حد و رسم مبتنی بر جنس و فصل و حداقل مبتنی بر جنس اند، درحالی که این مفاهیم جنس و فصل ندارند.

در اینجا مسئله دیگری نیز در خور طرح است که در کتاب ذکری از آن به میان نیامده و ما صرفاً به توضیح صورت آن می‌پردازیم و از هرگونه استدلال و ردّ و ایرادی پرهیز می‌کنیم و آن اینکه «آیا بداهت مفهوم وجود و سایر معقولات ثانیه فلسفی خود بدیهی است یا نیازمند برهان است؟» و در هر حال، «آیا برهانی برای آن وجود دارد یا نه؟» به عبارت دیگر، اگر کسی

۱- طالبان را به فصل اول و دوم از مقاله اول الهیات شفا ارجاع می‌دهیم.

ص: ۴۴

بدهت مفهوم وجود یا دیگر معقولات ثانیه فلسفی را منکر شود و از ما تعریف طلب کند، «آیا برای چنین کسی می توان برهان بر بدهت معقولات ثانیه فلسفی اقامه نمود و بی نیازی آنها را از تعریف اثبات کرد یا نه؟» آیا همان طور که تصور معقولات ثانیه فلسفی بدیهی است؛ تصدیق به بدهت آنها نیز بدیهی است؟ به عقیده حکما، تصدیق به بدهت آنها- بویژه مفهوم وجود و مشتقات آن- بدیهی است و نیاز به برهان ندارد، در عین حال برای منکران نیز می توان از طریق بساطت این مفاهیم برهان اقامه کرد.

### ۳- ۱: اثبات موضوعیت مفهوم موجود

گفتیم که موضوع علم کلّ یا کلی ترین مفهومی است که قابل صدق بر موضوعات مسائل علم است و محمولات آن مسائل نیز از عوارض ذاتیه آن هستند. طبق این نظر، برای اثبات اینکه مفهوم موجود موضوع فلسفه اولی است باید دو مطلب را ثابت کرد:

اول، مفهوم «موجود» کلی ترین مفهوم قابل صدق بر موضوعات مسائل فلسفی است.

دوم: محمولات فلسفی- که در حقیقت سایر معقولات ثانیه فلسفی هستند- همه از عوارض ذاتیه این مفهوم اند.

مطلب اول بدیهی است و محتاج برهان و استدلال نیست. بدون شک، در ذهن ما، مفهومی اعم از وجود و موجود نیست، مفهوم موجود بر تمام اشیا، اعم از واجب و ممکن و جوهر و عرض، صدق می کند و در مرحله اول/ فصل چهارم/ ۱ خواهیم گفت که این مفهوم به یک اعتبار حتی بر مصداق نقیض خود، یعنی بر معدومات، نیز صادق است.

اثبات مطلب دوم نیز دشوار نیست. گفتیم که عرض ذاتی محمولی است که بر موضوع حمل می شود از آن جهت که موضوع خودش خودش است. عوارض ذاتیه موجود نیز محمولاتی هستند که بر موجود از آن جهت که موجود است حمل می شوند؛ پس جهت اثبات مطلب دوم کافی است ثابت کنیم که سایر معقولات ثانیه- که تماما از محمولات فلسفی به شمار می روند- از این قبیل اند. قبل از هر چیز، لازم است اصطلاح «موجود از آن جهت که موجود است» را توضیح دهیم تا خودبخود به مقصود نزدیک شویم.

به هر موجودی می توان از جهات و حیثیات مختلف و از زوایای گوناگون نگریست و در هر نگرشی احکام و قوانین خاصی که از آن جهت و حیثیت بر آن حاکم است به دست آورد و



به زبان منطقی در هر نگرشی محمول خاصی که از آن جهت خاص موضوع واجد آن است بر آن بار نمود. مثلا انسان هم جسم است هم کمیت دارد هم کیفیت دارد هم روح مجرد دارد هم موجود است؛ و می توان یکبار او را از آن جهت که جسم است مورد توجه قرار داد و قوانینی را که از این جهت بر او حاکم است به دست آورد و بار دیگر از این حیث که کمیت دارد به آن نگرست و ویژگیهایی را که از این حیث داراست شناسایی نمود و به این ترتیب در نگرش از هر زاویه ای احکامی را که از همان زاویه بر آن حاکم است به دست آورد. از آن جهت که جسم است شاغل مکان است و از آن جهت که کمیت دارد با برخی اشیا برابر و از برخی دیگر بزرگتر و از اشیائی دیگر کوچکتر است و از آن جهت که کیفیت دارد دما، رنگ و شکل خاصی دارد. از آن جهت که روح مجرد دارد خود آگاه است، می تواند تفکر کند و از آن جهت که موجود است ممکن است، معلول است، بالفعل است، حادث است، خارجی است، واحد است. واضح است که اگر انسان جسم نبود، شاغل مکان نبود و اگر کمیت نداشت، قابل اندازه گیری نبود، در نتیجه نه از چیزی کوچکتر بود نه بزرگتر و نه با چیزی مساوی بود و اگر کیفیت نداشت، نه گرم بود و نه سرد، نه رنگ داشت و نه بو و نه شکل و هکذا. پس در حقیقت، اشغال مکان ویژگی و حکم جسم انسان است نه خود انسان و از این رو می بینیم که در سایر اجسام، مانند حیوانات و جمادات، نیز این ویژگی یافت می شود. همچنین قابلیت اندازه گیری و طبعاً کوچکتر بودن و مساوی بودن و بزرگتر بودن در حقیقت خاصیت کمیت انسان است نه خود انسان و لذا در هر موجود کمیتدار دیگری نیز یافت می شود. همچنین دارا بودن رنگ، شکل، حرارت و بو نیز خصوصیت و حکم کیفیت است نه خود انسان و بالاخره معلول بودن، حادث بودن و امثال آنها حکم موجودیت انسان و به تعبیر دیگر حکم وجود انسان است نه حکم انسانیت انسان. در این میان آنچه خاصیت و ویژگی خود انسان است، آنچه حکم انسانیت انسان است خودآگاهی و قدرت تفکر است، زیرا انسانیت انسان به روح اوست و خودآگاهی و قدرت تفکر از آثار روح انسانی اند. پس هرچند در بدو امر ما تمام این آثار و صفات را به انسان نسبت داده همه را بر او حمل کرده می گوئیم: «انسان شاغل مکان است، انسان بلندقدتر از موش است، انسان سفید است، انسان گرم است، انسان فلان شکل را داراست، انسان خودآگاه است، انسان حادث و معلول است»، با دقت و تأمل در می یابیم که بسیاری از این احکام و محمولات در حقیقت احکام خود انسان نیستند، بلکه احکام

چیزهایی هستند که با انسان به نحوی مقارنت یا اتحاد دارند و در اثر این مقارنت و اتحاد ذهن مجازا احکام آنها را به انسان نسبت می‌دهد. در فلسفه برای جلوگیری از خلط و اشتباهاتی که از این گونه مجازهای عقلی ناشی می‌شود از قید حیثیت یا قید جهت یا قید بما هو استفاده می‌کنند و می‌گویند: «انسان از آن حیث که کمیت دارد قابل اندازه‌گیری است؛ انسان از آن حیث که جسم دارد شاغل مکان است؛ انسان از آن جهت که کیفیت دارد گرم است؛ انسان از آن جهت که انسان است قدرت تفکر دارد؛ انسان از آن حیث که موجود است حادث است». پس در حقیقت، نقش این قید؛ این است که نشان می‌دهد در قضیه اول موضوع حقیقی انسان نیست، بلکه کمیت است؛ در قضیه دوم موضوع حقیقی جسم است در قضیه سوم کیفیت است و در قضیه پنجم موجود ولی در قضیه چهارم موضوع حقیقی خود انسان است.

با آشنائی با این اصطلاح، می‌گوییم: «محمولات فلسفی محمولاتی هستند که بر اشیا حمل می‌شوند از آن جهت که موجودند؛ همه احکام موجود بما هو موجود احکام فلسفی اند»، زیرا موضوع حقیقی این احکام موجود است و هیچ محمولی از موضوع حقیقی خود انفکاک پذیر نیست. به عبارت دیگر، معنای اینکه حکمی بر اشیا بار شود از آن جهت که موجودند این است که موجود به خودی خود و بدون هیچ قیدی موضوع این حکم است؛ موضوع حقیقی این حکم خود موجودیت موجود است، نه انسانیت یا کمیت یا کیفیت آن یا غیره و اگر این حکم بر اینها نیز حمل می‌شود از آن جهت است که موجودند. همچنین واضح است که هیچ حکمی از موضوع حقیقی خود انفکاک‌پذیر نیست؛ اگر می‌بینیم احکامی از موضوعات خود انفکاک‌پذیرند، به این علت است که آن موضوع موضوع حقیقی نیست، مجازی است.

در هر حال، مقصود از اینکه در تعریف عوارض ذاتیه گفتیم: «ذات موضوع» یا «موضوع به خودی خود» جز این نیست که موضوع موضوع حقیقی حکم باشد. پس در قضایایی که فوقا مثال زدیم، می‌توان گفت قدرت تفکر عرض ذاتی انسان است؛ قابلیت اندازه‌گیری، بزرگتری، کوچکتری و مساوات عرض ذاتی کمیت اند، زیرا کمیت از آن جهت که کمیت است واجد این محمولات است نه از جهتی دیگر، نیز حدوث، وحدت، معلولیت و امکان از عوارض ذاتیه موجودند.

اکنون به اصل مطلب برگردیم. مدعا این است که همه معقولات ثانیه فلسفی از عوارض ذاتیه موجودند؛ این محمولات بر اشیا حمل می‌شوند از آن جهت که موجودند؛ به تعبیر دیگر،

ص: ۴۷

موجود از آن جهت که موجود است متصف به این احکام است. برای اثبات این مطلوب، ما مفهوم واحد را در نظر می‌گیریم. می‌بینیم این مفهوم بر همه اشیا حمل می‌شود: بر انسان، حیوان، درخت، سنگ، واجب و ممکن. اگر مناط صدق این مفهوم - و به عبارت دیگر موضوع حقیقی آن - مثلا انسان باشد، نباید بر سایر اشیا حمل شود، مگر اینکه نوعی اتحاد با انسان پیدا کنند و ذهن در اثر این اتحاد واحد را مجازا بر آنها حمل کند، درحالی که چنین نیست. به همین نحو دیده می‌شود که درخت و سنگ و غیره نیز مناط صدق و موضوع حقیقی این مفهوم نیستند، زیرا در مورد آنها نیز همین محذور وجود دارد، پس مناط صدق و موضوع حقیقی آنها موجودیت اشیاست، زیرا هموست که در همه آنها یافت می‌شود: انسان موجود است، درخت موجود است، سنگ موجود است، واجب موجود است، ممکن موجود است و غیر از موجودیت چیز دیگری نمی‌توان یافت که در همه اشیا یافت شود. پس موضوع حقیقی واحد موجود است و لا غیر.

در بقیه محمولات فلسفی نیز می‌توان به همین طریق استدلال کرد. به عبارت دیگر، در اینجا از عمومیت محمول پی بردیم که باید موضوع حقیقی آن نیز عمومیتی فراگیر داشته باشد. این محمول، حکم و خاصیت نوع یا انواع خاصی از موجودات نیست، پس موضوع آن نیز ماهیت نوعی یا جنسی خاصی نیست، بلکه چیزی است که شامل همه موجودات می‌شود؛ این سخن در بقیه محمولات فلسفی نیز به نحوی صادق است. سایر محمولات فلسفی نیز یا مانند مفهوم واحد بتنهایی بر تمام موجودات صدق می‌کنند یا با مقابلشان مجموعا همه موجودات را در بر می‌گیرند. در هر حال راه استدلال همین است.

#### ۴- ۱: اثبات وجود موضوع فلسفه در خارج

همان طور که تصور موضوع فلسفه، یعنی مفهوم «موجود، واقعیت»، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف بود، تصدیق به وجود آن نیز بدیهی و بی‌نیاز از برهان است. یعنی هرکس در نهایت وضوح و روشنی و بدون نیاز به برهان در ذهن خود اذعان و تصدیق قطعی دارد به اینکه «واقعیتی هست»، اجمالا «موجودی داریم»، جهان هیچ در هیچ و موجود بودن امری پوچ نیست، چنین نیست که تمام آنچه را ما موجود و واقعی می‌دانیم در حقیقت موجود نباشند و همه خیال محض و تصور و پندار صرف باشند؛ خلاصه کلام آنکه برای همه اذهان بدیهی است که مفهوم

ص: ۴۸

موجود یک مفهوم بی مصداق نیست، اجمالا مصداقی دارد. پس از این تصدیق اجمالی به طرق گوناگون بتفصیل به واقعتهایی پی می‌بریم: آسمان هست، درخت هست، گل هست، غذا هست، گرسنگی و سیری هست، انفعال ما از جهان و انفعال جهان از ما هست، ترس هست، لذت هست، درد هست، روح هست، فرشته هست، خدا هست و قس علی ذلک. به پاره ای از این واقعیات با مشاهده و حس و به پاره ای دیگر با تجربه و به برخی با استدلال پی می‌بریم.

پس هیچ انسانی نمی‌تواند بکلی منکر واقعیت شود. هر انسانی هر فعلی که انجام می‌دهد یا هر انفعالی که می‌پذیرد آن را واقعی می‌داند. اگر انسان گرسنه می‌شود و غذا می‌خورد؛ اگر از شیر می‌ترسد و فرار می‌کند؛ اگر محبوبی را می‌بیند و مجذوب می‌شود؛ نه گرسنگی خود را خیال و پندار می‌داند و نه با غذای خیالی خود را سیر می‌کند؛ نه از شیر خیالی می‌ترسد و نه ترس خود را خیالی و موهوم می‌داند و نه فرارش خیالی است؛ نه محبوب خیالی را دوست می‌دارد و نه مجذوب شدنش را موهوم می‌پندارد؛ همه را واقعیت می‌داند، پس واقعیت قابل انکار نیست:

إِنَّا، معاشر الناس، أشياء موجودة جدًّا و معنا أشياء اخر موجودة ربما فعلت فينا أو انفعلت مِنَّا، كما أَنَا نفعَل فيها أو نفعَل مِنها:

هناك هواء نستشقه و غذاء نتغذى به و مساكن نسكنها و أرض نتقلب عليها و شمس نستضيء بضياؤها و كواكب نهتدي بها و حيوان و نبات و غيرهما. و هناك امور نبرها و اخرى نسمعها و اخرى نشمها و اخرى نذوقها و اخرى و اخرى. و هناك امور نقصدها او نهرب منها و اشياء نحبها او نبعضها و اشياء نرجوها او نخافها و اشياء تشتهيها طباعنا او تتنفر منها و اشياء نريدها لغرض الاستقرار في مكان او الانتقال من مكان او الى مكان او الحصول على لذة او لائقاء من الم او التخلص من مكروه او لمآرب اخرى.

و جميع هذه الامور التي نشعر بها و لعل معها ما لا نشعر بها، ليست بسدى لما انهما موجوده جدًّا و ثابتة واقعا. فلا يقصد شىء شئنا الا لانه عين خارجيه و موجود واقعي او منته اليه ليس وهما سرايبنا، فلا يسعنا ان نرتاب في ان هناك وجودا و لا ان ننكر الواقعيه مطلقا، الا ان نكابر الحق فننكره او نبدي الشك فيه، و ان يكن شىء من ذلك فائما هو في اللفظ فحسب.

فلا يزال الواحد مِنَّا، و كذلك كل موجود يعيش بالعلم و الشعور، يرى نفسه موجودا او واقعيًا ذا آثار واقعيه و لا يمَسُّ شئنا آخر غيره الا بما ان له نصيبا من الواقعيه.

ص: ۴۹

فانّ موضوعها الموجود العامّ الذی نتصوّره تصوّرا أوّلیا و نصّدق بوجوده کذلک، لانّ الموجودیّه نفسیه.

## ۲: مبادی تصویری و تصدیقی فلسفه اولی

### ۱-۲: مبادی تصویری

همان طور که در ۲-۱ گذشت، مفاهیمی که در فلسفه به کار می روند، یعنی معقولات ثانیه فلسفی، همه بسیط و عام و بدیهی هستند، نه نیازمند تعریف اند و نه ممکن است آنها را حقیقتا تعریف کرد. پس می توان گفت که فلسفه اولی دارای مبادی تصویری نیست. آری گهگاه تعریفات به چشم می خورد که بیش از شرح اسم نیست؛ بنابراین، اگر شرح اسم هم از مبادی تصویری به حساب آید، این قبیل تعریفات را باید به حساب مبادی تصویری نهاد و الا نه.

### ۲-۲: مبادی تصدیقی

اولین قضیه ای که خود از بدیهی ترین بدیهیات است و نخستین مبدأ تصدیقی فلسفه به شمار می آید، قضیه «استحاله ارتفاع و اجتماع نقیضین» است و پس از آن این قضیه که «واقعیتی هست و جهان هیچ در هیچ و پوچ نیست». در ۴-۱ به این قضیه اشاره شد و درباره آن توضیح داده شد. پس اذعان به واقعیت خارج هم اذعان به ثبوت موضوع فلسفه است و هم اذعان به یکی از اولین مبادی تصدیقی آن.

## ۳: هدف

### ۱-۳: هدف فلسفه رفع جهل مرکب است

همان گونه که در وجود جهان و واقعیات موجود در آن شک نداریم، در وجود خطاهای خود نیز شک نداریم. برای هر انسانی بارها پیش آمده است که چیزی را موجود پنداشته و سپس به اشتباه خود پی برده است یا حکمی را برای شیئی ثابت می دانسته و سپس به خطاهای خود واقف گشته است. تاریخ علم و فلسفه نیز گواه بر خطاهای انسان است. نگاهی کوتاه به آن نشان می دهد که در گذشته آراء علمی و فلسفی فراوانی وجود داشته اند که انسانهای پیشین آنها را حقیقی و واقعی می پنداشته اند و سپس با پیشرفت ابزار علمی و پخته شدن اندیشه های فلسفی

ص: ۵۰

خطاهای آنها آشکار گشته است. روزی هیئت بطلمیوس بر جهان حاکم بوده است و امروز هیئت کپرنیکی؛ در گذشته جسم را یکپارچه و بدون خلل و فرج می پنداشتند و امروز آن را مرکب از اتمهای ریز پراکنده در میان خلأ. عناصر از چهار تا به بیش از صد تا سر کشید و و و.

فلسفه نیز دست کمی از علوم تجربی ندارد؛ نگاهی گذرا به مکاتب متخالف و متعدد فلسفی و نیز به سیر تاریخی مسائل در یک مکتب فلسفی خاص گواه بر این مدعاست. به حکم صریح عقل، در میان این آراء ضد و نقیض، ضرورتاً بیش از یکی نمی تواند صواب باشد و سایرین بیقین باطل اند. پس انکار خطای انسان در زمینه احکام حسی و تجربی و عقلانی همان اندازه او را از واقعیت دور می سازد که انکار واقعیت خارج، زیرا هر دو انکار حقیقت است. با توجه به این نکته، این پرسش بجاست که «آیا علمی وجود دارد که با بحث درباره خواص موجودیت ملاکهای یقینی و درست به دست دهد که با در دست داشتن آنها بتوان بین اشیای موجود و غیرموجود و نیز میان موجودات حقیقی و اعتباری فرق نهاد و آنها را از هم تمیز داد یا نه؟» و جواب آن نیز مثبت است. این علم همان فلسفه اولی است. فلسفه اولی با روش برهانی - که روشی است یقین آور- خواص موجودیت را کشف می کند و با در دست داشتن این خواص می توان بین اشیاء موجود و اشیاء پنداری و غیرموجود تمییز نهاد:

غیر انا، کما لا- نشکّ فی ذلک، لا- نرتاب ایضاً فی انا ربما نخطی ء فنحسب ما لیس بموجود موجودا او بالعکس، کما انّ الانسان الاولی کان یثبت اشیاء و یری آراء ننکرها نحن الیوم و نری ما یناقضها واحد النظرین خطأ لا محاله، و هناك اغلاط نبتلی بها کلّ یوم، فنثبت الوجود لما لیس بموجود و ننفیه عمّا هو موجود حقّاً، ثمّ ینکشف لنا انا اخطأنا فی ما قضینا به. فمست الحاجة الی البحث عن الاشیاء الموجوده و تمیزها بخواص الموجودیه المحصّله بما لیس بموجود بحثنا نافیاً للشکّ منتجاً للیقین. فانّ هذا النوع من البحث هو الذی یهدینا الی نفس الاشیاء الواقعیه بما هی واقعیه. و بتعبیر اخر بحثنا نقتصر فیهِ علی استعمال البرهان. فانّ القیاس البرهانی هو المنتج للنتیجه الیقینیّه من بین الاقیسه، کما انّ الیقین هو الاعتقاد الکاشف عن وجه الواقع من بین الاعتقادات. فاذا بحثنا هذا النوع من البحث امکننا ان نستنتج به انّ کذا موجود و کذا لیس بموجود.

ص: ۵۱

**۲-۳: اشکال**

در این کتاب، هدف از فلسفه را رفع جهل مرکب دانسته اند: چون انسان در مواردی بین اشیای موجود و غیرموجود یا میان موجودات حقیقی و اعتباری اشتباه می کند، محتاج فلسفه است تا با ملاکهای آن خود را از این مغلطه برهاند. پس اگر انسان خطا نمی کرد، به فلسفه محتاج نبود. به نظر می رسد که حصر هدف فلسفه در مقصد فوق درست نیست. به فرض اینکه انسان درباره چیزی هیچ گونه حکم و تصدیقی نداشت، نه صحیح و نه باطل، باز برای پاسخ به برخی از سؤالات خود به فلسفه نیاز داشت. مثلاً گاهی انسان بغلط گمان می کند روح انسانی مادی است یا خداوند جسم است ولی گاهی اصلاً نمی داند روح و خداوند هستند یا نه و اگر هستند چه هستند و می خواهد حقیقت را بداند، در هر دو حال فلسفه جوابگو است، چه در حالتی که روح را مادی و خداوند را جسم پنداشته و به جهل مرکب دچار شده و چه در حالتی که هیچ پنداری ندارد و صرفاً جوای حقیقت است و به جهل بسیط گرفتار است. پس فلسفه هم برای رفع جهل مرکب به کار می آید هم برای جهل بسیط؛ بلکه می توان گفت که رفع جهل بسیط و ارضای حس حقیقتجویی انسان هدف اصلی فلسفه است و رفع جهل مرکب هدف بالتبع.

**۴: روش تحقیق در فلسفه**

از آنچه گفته شد می توان روش تحقیق در فلسفه را حدس زد. موضوع فلسفه موجود است، فلسفه درباره حیثیت موجودیت اشیا بحث می کند و موجودیت شیء امری محسوس یا در قلمرو تجربه نیست، فقط در قلمرو عقل است و طبعاً تنها راه دستیابی به آن برهان و استدلال عقلی است. پس روش تحقیق در فلسفه صرفاً برهانی است، علاوه بر اینکه، در فلسفه به دنبال یقین دائم و مطلق هستیم و یقین دائم و مطلق تنها از راه برهان کسب شدنی است و ابزار دیگری ندارد.

**۵: محمولات فلسفی****۱-۵: احوال کلّیه موجود**

در کتب حکمت، معمولاً از محمولات فلسفی با تعبیر «احوال کلّیه موجود» یاد کرده اند. مقصود از این تعبیر چیست؟ چرا به این محمولات احوال کلّی می گویند؟ کلی به چه معناست؟

ص: ۵۲

مقصود از این کلی همان کلی در مقابل جزئی است؛ یعنی، در همان معنای منطقی خود به کار رفته است؛ احوال کلی یعنی احوالی که جزئی نیستند؛ احوالی که به شخص معینی اختصاص ندارند.

دلیل کلیت این احوال و محمولات این است که، چنانکه گفته شد، روش تحقیق در فلسفه برهانی است و مقدمات و نتایج برهان همیشه کلی اند، نه در مقدمات آن از قضایای شخصی استفاده می شود و نه نتیجه شخصی به دست می دهد. جزئی- یعنی شخص- زائل می شود در حالی که مقدمه و نتیجه برهان باید دائمی باشند؛ لهذا کلی اند نه جزئی؛ به گفته منطقدانان «الجزئی لیس بکاسب و لا مکتسب». بنابراین، نه می توان بر اشخاص برهان اقامه کرد و نه از برهان می توان انتظار نتیجه شخصی و جزئی داشت.

علاوه بر این، به فرض اینکه بتوان با برهان به نتایج جزئی رسید، باز این محذور وجود دارد که جزئیات- اشخاص- نامحدودند، حدّ و نهایتی برای آنها متصور نیست و طبعاً علم به همه آنها از حدّ طاقت بشر خارج است. پس برای انسان مقدور نیست که علم یقینی به وجود یا عدم یک یک جزئیات و اشخاص پیدا کند و تنها راه ممکن برای او علم یقینی به احوال کلی موجود است:

و لكن البحث عن الجزئیات خارج عن وسعنا، علی ان البرهان لا یجری فی الجزئی بما هو متغیر زائل و لذلك بعینه نعطف فی هذا النوع من البحث الی البحث عن حال الموجود علی وجه کلی، فنستعلم به احوال الموجود المطلق بما انه کلی.

## ۲-۵: اشکال

مطالب فوق از دو جهت قابل مناقشه اند:

الف) از جهت اینکه قائل اند قضیه شخصی نه مقدمه برهان می تواند واقع شود نه نتیجه آن؛ این سخن درست نیست. محسوسات قضایای شخصی هستند ولی در منطقی آنها را از یقینیات به شمار آورده اند و طبعاً می توانند مقدمه برهان واقع شوند و از آنها قضیه شخصی یقینی نتیجه شود. پس قضایای شخصی، اگر یقینی باشند، هم مقدمه برهان می توانند واقع شوند هم نتیجه آن؛ هم کاسب اند هم مکتسب. البته باوجود این، در علوم به کار نمی روند، زیرا



ص: ۵۳

سروکار علوم با قوانین است: از قوانین استفاده می کنند و نتایج خود را به صورت قانون بیان می دارند و قانون کلی است، از این رو سر کار علوم با قضایای کلی است نه قضایای شخصی.

پس اگر خواستیم از طریق برهان به نتایج علمی دست یابیم، باید مقدمات آن قضایای شخصی نباشند ولی اینکه اصلاً در برهان نمی توان از قضایای شخصی - ولو از قضیه شخصی یقینی - استفاده کرد صحیح نیست.

ب) بر فرض صرف نظر کردن از اشکال اول، اصل مطلب درست نیست. زیرا در آن کلی به معنای متعارف در منطق - در برابر جزئی - اخذ شده است. اگر کلی به این معنا باشد، به محمولات فلسفی اختصاص ندارد، محمولات مسائل ریاضی و به طور کلی محمولات مسائل هر علمی - بجز علوم جزئی، مثل تاریخ و جغرافی - کلی اند. ریاضی از این نظر که برهانی است برای مورد نقض مناسبتر است. در ریاضی نیز، از براهین یقینی استفاده می شود، پس محمولات آن نیز احوال کلی کمیت اند و چون کمیت موجود است، محمولات ریاضی نیز احوال کلی موجودند و بر همین قیاس است سایر علوم حقیقی کلی. بنابراین، باید گفت که محمولات علوم حقیقی کلی همه احوال کلی موجودند و با این حساب آن را مختص به محمولات فلسفی دانستن درست نیست، با اینکه می دانیم مختص به محمولات فلسفی است و به همین دلیل در تعریف آنها همین خاصیت را به کار می گیرند: محمولات فلسفی احوال کلی موجودند. بنابراین کلیت در اینجا به معنای دیگری است.

به نظر می رسد کلیت در اینجا در مقابل «اختصاص به ماهیت خاص» است، نه در مقابل جزئیت. توضیح اینکه احکام ریاضی از آن جهت بر موجودات حمل می شوند که کمیت اند یا دارای کمیت، پس تا موجود تخصیص کمی به خود نگیرد، یعنی کمیت دار نشود، متصف به احکام ریاضی نمی شود؛ به عبارت دیگر، این احوال در واقع اختصاص به ماهیت کمیت دارند، هر جا این ماهیت یافت شود، این احکام نیز وجود خواهند داشت و هر جا یافت نشود، وجود نخواهند داشت. احکام طبیعی نیز اختصاص به ماهیت جسم دارند، هر کجا ماهیت جسم محقق باشد، این احکام نیز یافت می شوند و هر کجا محقق نباشد، یافت نمی شوند. به طور کلی، احکام هر علمی اختصاص به ماهیت خاصی دارد و در میان علوم تنها فلسفه است که احکامش مختص به ماهیت خاصی نیست، بلکه هر جا موجود مصداق داشته باشد، حکم فلسفی نیز جریان می یابد، خواه آن موجود دارای ماهیت کم یا کیف یا جسم باشد

ص: ۵۴

یا اصلاً ماهیتی نداشته باشد. پس «احوال کلی موجود» در مقابل «احوال اختصاصی موجود» است. در سایر علوم از احوال اختصاصی موجود بحث می‌شود؛ یعنی، احوالی که اختصاص به موجودی دارند که دارای ماهیت خاصی است اما در فلسفه از احکام کلی موجود بحث می‌شود؛ یعنی، احوالی که اختصاص ندارند به موجودی که دارای ماهیت خاصی است، احکامی که بر هر موجودی با هر ماهیتی بار می‌شوند. این در حقیقت تعبیر دیگری است از همان عوارض ذاتیه موجود که در ۳- ۱ از آن بحث کردیم.

### ۳- ۵: تساوی احوال کلی موجود با موجود

#### اشاره

یکی از بحث‌هایی که در عوارض ذاتیه مطرح است این است که «آیا عوارض ذاتیه هر موضوعی از جهت شمول مساوی آن موضوع است یا خیر؟» از نظر استاد علامه (ره)، جواب این سؤال مثبت است؛ یعنی، عوارض ذاتیه هر موضوعی از جهت شمول نه اخص از آن موضوع است نه اعم، بلکه مساوی آن است. طبعاً احوال کلیه موجود، که همان عوارض ذاتیه موجودند، نیز مشمول این قانون اند؛ یعنی، اینها نیز با موجود مساوی اند. اثبات این مطلب بر دو مقدمه زیر استوار است:

مقدمه اول: مفهوم موجود عامترین مفهوم است، بنابراین مفهومی اعم از آن وجود ندارد؛ سایر مفاهیم یا مساوی این مفهوم هستند یا اخص از آن. پس تمام محمولاتی که بر موجود حمل می‌شوند- از جمله احوال کلیه موجود- یا مساوی موجودند یا اخص از آن.

مقدمه دوم: هیچ موجودی به عدم یا احکام عدم متصف نمی‌شود. این مقدمه نیز واضح است. هیچ موجودی را نمی‌توان گفت معدوم است و نیز هیچ موجودی را نمی‌توان به عدم تمایز، که حکم عدم است، متصف کرد و گفت موجود از آن جهت که موجود است از سایر موجودات متمایز نیست. در هر حال، نفس مدعا در این مقدمه بدیهی است و نیاز به برهان ندارد. نتیجه‌ای که از این مقدمه می‌توان گرفت این است که هر موجودی از آن جهت که موجود است به احکام موجودیت متصف می‌شود. روشنتر بگوئیم، احکام و عوارض موجودیت، که همان احوال کلی موجودند، شامل تمام موجودات می‌شوند پس این احکام اخص از موجود نیستند و الا مستلزم آن است که برخی از موجودات به احکام عدم متصف شوند.

نتیجه: احوال کلی موجود با موجود از آن جهت که موجود است مساوی اند، زیرا طبق

ص: ۵۵

مقدمه اول این احکام اعم از موجود نیستند و طبق مقدمه دوم اخص نیز نیستند، پس مساوی موجودند و هو المطلوب.

### ۱- ۳- ۵: اشکال و جواب

اشکال: در بین احوال کلی موجود محمولاتی هست که قطعاً اخص از موجودند، مثل حادث، معلول، کثیر. خداوند موجود است ولی نه حادث است نه معلول و نه کثیر. پس شمول مفهوم موجود از شمول سه مفهوم مذکور بیشتر است، زیرا مفهوم موجود شامل خداوند می شود ولی این سه مفهوم هیچیک بر خداوند صدق نمی کنند.

جواب: احوال کلیه موجود دو دسته اند: دسته اول احوال و محمولاتی که مساوی موجودند؛ مثل فعلیت مطلق، وحدت مطلق و خارجیت مطلق؛ و دسته دوم احوال و محمولاتی که اخص از موجودند، مثل حادث و معلول و کثیر. این محمولات در واقع خود بتنهایی عرض ذاتی وجود نیستند، بلکه هریک با مقابلش مجموعاً یک عرض ذاتی وجود به حساب می آیند؛ یعنی، عرض ذاتی حقیقی به این شکل است: «اما حادث او قدیم»، «اما معلول او علّه»، «اما واحد او کثیر» و به همین ترتیب است در سایر احوال اخص. معنای این سخن این است که در مورد دسته اول- احوال کلیه مساوی موجود- قضیه فلسفی قضیه حملیه است:

«الموجود من حیث هو موجود واحد»، «الموجود من حیث هو موجود خارجی»، «الموجود من حیث هو موجود بالفعل» و در مورد دسته دوم شرطیه منفصله است: «الموجود من حیث هو موجود اما حادث او قدیم»، «الموجود من حیث هو موجود اما معلول او علّه»، «الموجود من حیث هو موجود اما واحد او کثیر». در این قضایا، موضوع موجود است و محمول حقیقی مجموع «اما حادث او قدیم» یا «اما معلول او علّه» و یا «اما واحد او کثیر»، نه یکی از دو شق تردید بتنهایی. پس عرض ذاتی موجود، یا احوال کلیه موجود، در این قضایا نیز مجموع دو شق تردید است نه یک شق بتنهایی. بنابراین، اینکه هریک از علت، معلول، حادث، قدیم، واحد، کثیر و امثال آنها را به تنهایی عرض ذاتی موجود بنامیم و هر کدام را بتنهایی از احوال کلی موجود به حساب آوریم در واقع تسامح در بیان است. آنچه عرض ذاتی موجود است و از احوال کلی موجود به حساب می آید مجموع دو مفهوم متقابل است که مردداً محمول منفصله حقیقیه ای واقع می شوند که موضوع آن مفهوم موجود است.

ص: ۵۶

در پایان، لازم است درباره قید «مطلق» در وحدت مطلق و خارجیت مطلق و فعلیت مطلق مختصراً توضیح دهیم. در مباحث آتی، خواهیم گفت که به هر شیئی دو گونه می توان نظر کرد: یکی اینکه خود آن شیء را لحاظ کنیم بدون اینکه آن را با شیء دیگری مقایسه کنیم که به آن «لحاظ فی نفسه شیء» می گویند. با چنین لحاظی، هر شیئی واحد است و اصلاً کثیر نداریم، هر موجودی خارجی است و ذهنی نداریم و هر شیئی بالفعل است و هیچ موجودی متصف به بالقوه نمی شود. به چنین وحدت و خارجیت و فعلیتی - که شیء فی نفسه به آن متصف می شود - «وحدت و خارجیت و فعلیت مطلق» می گویند. در مقابل، گاهی شیء را با شیء دیگری می سنجمیم، یعنی آن را بالقیاس الی الغير لحاظ می کنیم، در این لحاظ موجودات به دو دسته تقسیم می شوند: دسته ای واحد و دسته ای کثیر، دسته ای بالقوه و دسته دیگر بالفعل، دسته ای خارجی و دسته دیگر ذهنی، به چنین وحدت و خارجیت و فعلیتی - که شیء بالقیاس الی الغير به آن متصف می شود - «وحدت و خارجیت و فعلیت نسبی» می گویند:

و لما كان من المستحيل ان يتصف الموجود باحوال غير موجوده، انحصرت الاحوال المذكوره في احكام تساوي الموجود من حيث هو موجود، كالخارجيه المطلقه و الوحده العامه و الفعليه الكليه المساويه للموجود المطلق، او تكون احوالا هي اخص من الموجود المطلق لكنها و ما يقابلها جميعا تساوي الموجود المطلق، كقولنا: «الموجود اما خارجي او ذهني، و الموجود اما واحد او كثير و الموجود إما بالفعل او بالقوه» و الجميع، كما ترى، امور غير خارجه من الموجوديه المطلقه. و المجموع من هذه الابحاث هو الذي نسميه الفلسفه.

## ۶: فروع

### ۱ - ۶: فرع اول - نیازمندی علوم به فلسفه

#### اشاره

در این فرع، به نیاز سایر علوم به فلسفه و عدم نیاز فلسفه به سایر علوم اشاره شده است. در مقدمه مدخل، توضیح داده شد که هر علمی از عوارض ذاتیه موضوع خود بحث می کند و چون وجود شیء از عوارض ذاتیه آن نیست، اثبات وجود برای موضوع علم از مسائل علم نیست و لذا هیچ علمی متکفل اثبات وجود موضوع خود نیست، بلکه همه علوم در این جهت نیازمند فلسفه اند؛ زیرا موضوع فلسفه موجود است و وجود داشتن هرچیز از عوارض موجود بما هو

ص: ۵۷

موجود، یعنی از عوارض ذاتیه موجود، است. پس اثبات وجود برای هر شیئی از مسائل فلسفه به شمار می آید و در نتیجه اثبات وجود موضوعات سایر علوم نیز از مسائل فلسفه است؛ پس همه علوم برای اثبات موضوعات خود نیازمند فلسفه اند ولی خود فلسفه در اثبات موضوع خود نیازمند هیچ علمی نیست، زیرا موضوع فلسفه موجود است که هم تصورا و هم تصدیقا، بدیهی است؛ نه حاجت به تعریف دارد و نه به اثبات موجودیت در خارج، زیرا خود عین موجودیت در خارج است:

و قد تبین بما تقدّم أولاً، أنّ الفلسفه اعّم العلوم جمیعاً، لأنّ موضوعها اعّم الموضوعات و هو «الموجود» الشامل لكلّ شیء، فالعلوم جمیعاً تتوقّف علیها فی ثبوت موضوعاتها. و اما الفلسفه فلا تتوقّف فی ثبوت موضوعها علی شیء من العلوم، فإنّ موضوعها الموجود العامّ الذی تتصوّره تصوّراً أوّلیاً و نصّدق بوجوده كذلك، لأنّ الموجودیه نفسه.

### ۱-۱-۶: اشکال

هرچند مطلبی که در فرع فوق آمده فی حد نفسه صحیح است، دلیلی که بر آن اقامه شده قابل مناقشه است؛ یعنی، این نکته درست است که همه علوم در اثبات موضوع خود نیازمند فلسفه اند و فلسفه نیازمند آنها نیست ولی دلیل آن این نیست که فلسفه اعم علوم است و سایر علوم اخص از آن اند.

توضیح اینکه از دو نظر می توان علوم را با یکدیگر سنجید:

۱- از نظر اعمیت و اخصیت.

۲- از نظر اتکای برخی علوم به برخی دیگر در پاره ای از اصول موضوعه.

گاهی دو علم را از نظر موضوع باهم می سنجیم و می بینیم موضوع یکی اعم از دیگری است. به علمی که موضوعش اعم است «علم اعم» می گوئیم و به دیگری «علم اخص»؛ مثلاً، طبیعیات از نظر علمای طبیعی قدیم خود به هشت علم تقسیم می شود: معدن شناسی، گیاه شناسی، حیوان شناسی و غیره. در اینجا موضوع طبیعیات، که جسم است، اعم است از موضوع معدن شناسی، که معدن است، از این رو به طبیعیات می گوئیم «علم اعم» و به معدن شناسی می گوئیم «علم اخص». در چنین مواردی، علم اعم خود علمی جدای از علم

ص: ۵۸

اخص نیست، بلکه رابطه آنها رابطه جزء و کل است. در چنین مواردی، یا مجموع چند علم حقیقی را یک علم واحد اعتبار کرده اند و نسبت این علم اعتباری اعم را با هریک از آن اجزا سنجیده اند یا بالعکس: هریک از اجزای یک علم حقیقی را یک علم اعتبار کرده اند و نسبت کل را به این اجزا سنجیده اند.

در هر حال، چه کل علم اعتباری باشد و اجزا علم حقیقی و چه اجزا علوم اعتباری باشند و کل علم حقیقی، همیشه علم اخص جزء علم اعم است. در چنین مواردی اساسا، جدایی و تباینی بین دو علم نیست تا یکی متوقف بر دیگری و محتاج آن باشد. یک علم عینا خود جزء و بخشی از علم دیگر است. پس هیچگاه نمی توان گفت که علم اعم عهده دار اثبات موضوع یا سایر اصول موضوعه علم اخص است، زیرا علم اعم خود علم دیگری غیر از اخص نیست.

اما گاهی دو علم متباین اند و آن دو را از آن جهت باهم می سنجیم که یکی عهده دار اثبات پاره ای از اصول موضوعه علم دیگر است؛ یعنی، در حقیقت مسائل یکی متوقف بر مسائل دیگری است، زیرا اثبات موضوع یا سایر اصول موضوعه یکی جزء مسائل دیگری به شمار می رود. در این موارد، به علمی که متوقف و محتاج است «علم اسفل» و به علمی که متوقف علیه و محتاج الیه است «علم اعلی» می گویند.

با بیان فوق، در می یابیم که رابطه بین سایر علوم و فلسفه اولی از نوع دوم است نه اول. پس اینکه سایر علوم نیازمند فلسفه اولی هستند از این جهت است که فلسفه اولی عم اعلی است و سایر علوم اسفل اند، نه از این جهت که فلسفه اولی اعم است و سایر علوم اخص. فلسفه اولی اعم از سایر علوم نیست، زیرا سایر علوم جزئی از فلسفه اولی به شمار نمی آیند. البته فلسفه نظری به معنایی که قدما در نظر می گرفتند نسبت به سایر علوم اعم است، زیرا قدما همه علوم نظری را یک علم فرض می کردند و نام «فلسفه نظری» را بر آن می نهادند، طبعاً فلسفه نظری شامل فلسفه اولی، طبیعیات و ریاضیات می شده است؛ بنابراین هریک از این علوم - فلسفه اولی، ریاضیات و طبیعیات - جزئی از فلسفه نظری به شمار می آمده اند. از این رو، فلسفه نظری اعم و سایر علوم اخص بوده اند. اما در مورد فلسفه اولی این سخن درست نیست.

خلاصه کلام اینکه اولاً، این سخن که فلسفه اولی اعم از سایر علوم است، چون موضوعش اعم است، فی حد نفسه سخن نادرستی است و ثانیاً، به فرض صحت، دلیل بر آن نیست که سایر علوم محتاج فلسفه اولی هستند.

ص: ۵۹

## ۲-۶: فرع دوم- بازگشت مسائل فلسفه به تقسیمات موجود

## اشاره

در ۳-۵، گفتیم که احوال موجود بر دو قسم اند: ۱- احوالی که مساوی موجود من حیث هو موجودند؛ ۲- احوالی که اخص از موجودند؛ و نیز توضیح دادیم که احوال اخص با مقابلشان مجموعاً مساوی موجود من حیث هو موجودند و نتیجه گرفتیم که احوال اخص بتنهایی عرض ذاتی موجود نیستند، بلکه هریک با مقابلشان مجموعاً عرض ذاتی موجودند. در این فرع با تکیه بر همین مطلب، به توضیح دو نکته دیگر پرداخته اند:

نکته اول: احوال کلی موجود، چه احوال مساوی و چه اخص، هریک مفهوماً غیر از موجودند ولی از نظر مصداق با موجود یکی هستند؛ یعنی، مثلاً مفهوم وحدت غیر از مفهوم موجود است و هردو غیر از مفهوم فعلیت اند و هر سه غیر از مفهوم خارجیت اند ولی در خارج مصداق همه آنها یک واقعیت است که همان مصداق موجود است. یک مصداق است که در ظرف ذهن به مفاهیم متعدد تحلیل می شود که یکی موضوع و معروض واقع می شود و دیگری محمول و عارض. پس چنین نیست که در خارج موجودیت یک چیز باشد و وحدت چیز دیگری، به طوری که همان گونه که در ذهن مفهوم وحدت عارض مفهوم موجود می شود در خارج نیز مصداق وحدت عارض مصداق موجود شود. از این نظر، ذهن و خارج مشابه هم نیستند. در خارج، عارض و معروض و عروضی در کار نیست؛ یک شیء و یک واقعیت بسیط واحد است که مصداق تمام این مفاهیم است.

دلیل آن اینکه اگر مثلاً مصداق وحدت غیر از مصداق موجود باشد، لازم می آید که وحدت موجود نباشد، در حالی که فرض این است که وحدت صفت خارجی موجود است و قهراً خود موجود است. توضیح بیشتر درباره این نکته را به مرحله اول/ فصل دوم/ ۴-۶ موقوف می کنیم.

نکته دوم: محمولات و احوالی که مساوی موجودند بسیار کم اند، اغلب محمولات اخص از موجودند و با مقابلشان مجموعاً محمول اند برای موجود، نه تک تک؛ مثلاً، در دو قضیه «الموجود اما واجب او ممکن، الموجود اما عله او معلول» محمول مجموع دو مفهومی است که طرفین تردید واقع شده اند؛ یعنی، «اما واجب او ممکن»، «اما عله او معلول»، نه واجب یا ممکن یا علت یا معلول بتنهایی، هرچند قضیه اول در فلسفه در قالب دو قضیه حملیه «الواجب موجود» و «الممكن موجود» بیان می شود و قضیه دوم در قالب دو قضیه «العله موجود» و

«المعلول موجود». بنابراین، دو مسئله فلسفی «الواجب موجود و الممكن موجود» در اصل «الموجود اما واجب او ممکن» بوده که مبین تقسیم «موجود» است و هکذا در «العله موجود و المعلول موجود» و در «الحادث موجود و القديم موجود» و نیز در «الثابت موجود و المتغیر موجود» و قس علی هذا در سایر مسائل. پس می توان گفت که اکثر مسائل فلسفی به تقسیمات «موجود» باز می گردند. البته این تقسیمات منحصر در تقسیمات اولی «موجود» نیست، بلکه شامل تقسیمات ثانوی و غیر ذلک هم می شود. مثلا ما ابتدا موجود را تقسیم می کنیم به واجب و ممکن، این یک تقسیم اولی است، زیرا مقسم آن خود موجود است. سپس قسمی از آن، یعنی ممکن، را تقسیم می کنیم به جوهر و عرض: «الممكن اما جوهر او عرض»، این تقسیم نسبت به موجود یک تقسیم ثانوی است نه اولی، زیرا مقسم آن خود موجود نیست، بلکه قسمی از موجود است، سپس به همین ترتیب تقسیم ثالث انجام می پذیرد: «الجوهر اما مجرد او مادی» و بعد از آن تقسیم رابع: «المجرد اما عقل او نفس». همه اینها تقسیمات «موجود» به شمار می آیند، زیرا تقسیم قسم یک شیء به تقسیم خود آن شیء باز می گردد، پس تقسیم قسمی از موجود یا قسم قسمی از موجود و هکذا نیز تقسیم خود موجود است، منتها تقسیم اولیه «موجود» نیست. در هر حال، این تقسیمات طولی ممکن است همچنان ادامه یابند ولی تا جایی از مسائل فلسفه به حساب می آیند که مجموع اقسام حاصل شده عرض ذاتی «موجود» باشد؛ یعنی، هر گاه در تقسیمات طولی به جایی رسیدیم که برای تقسیم بعدی لازم است مقسم ماهیت خاصی داشته باشد- و به تعبیر مصطلح، باید مقسم تخصصی ریاضی یا طبیعی پیدا کند- چنین تقسیمی از تقسیمات حقیقی موجود نیست، بلکه از تقسیمات آن ماهیت است؛ طبعا اقسام آن نیز در حقیقت اقسام موجود نیستند، بلکه اقسام آن ماهیت اند. واضح است چنین تقسیمی از مسائل فلسفه به شمار نمی آید، زیرا تقسیمات «موجود» از مسائل فلسفه اند نه هر تقسیمی:

و ثانیاً، انّ موضوعها لَمّا كان اعمّ الاشياء و لا ثبوت لأمر خارج منه، كانت المحمولات المثبتة فيها إمّا نفس الموضوع، كقولنا: «انّ كلّ موجود فأنّه من حيث هو موجود واحد او بالفعل»، فانّ الواحد، و ان غایر الموجود مفهوما، لكنّه عینه مصداقا و لو كان غيره، كان باطل الذات غير ثابت للموجود و كذلك ما بالفعل؛ و إمّا ليست نفس الموضوع، بل هي اخصّ منه لكنّها ليست



ص: ۶۱

غیره، کقولنا: «انّ العله موجوده»، فانّ العله، و ان كانت اخصّ من الموجود، لكنّ العليه ليست حيشه خارجه من الموجوديه العامه و الّا لبطلت. و امثال هذه المسائل مع ما يقابلها تعود الى قضايا مرده المحمول تساوى اطراف التريد فيها الموجوديه العامه، كقولنا: «كلّ موجود اما بالفعل او بالقوه». فاكثر المسائل فى الفلسفه جاريه على التقسيم، كتقسيم الموجود الى واجب و ممكن و تقسيم الممكن الى جوهر و عرض و تقسيم الجوهر الى مجرّد و مادى و تقسيم المجرّد الى عقل و نفس و على هذا القياس.

### ۱-۲-۶: اشکال

بیشک، تعدادی از مسائل فلسفه، به نحوی که توضیح داده شد، به تقسیمات «موجود» باز می گردند ولی این مطلب حتی در مورد مسائلی که از محمولات اخص بحث می کنند نیز کلیت ندارد؛ مثلاً، در مواردی که در فلسفه درباره خواص هر قسم بحث می شود، نه درباره اقسام آن، این مدعا صحیح نیست. وقتی ثابت می کنیم علتی وجود دارد و معلولی وجود دارد، در واقع، موجود را تقسیم کرده ایم: «الموجود اما عله او معلول» و نیز وقتی علت فاعلی و غایی و صوری و مادی ثابت می شوند، در حقیقت، موجود تقسیم شده است ولی بررسی و اثبات خواص هر قسم، مانند اثبات اینکه «علت فاعلی از معلول اقواست» یا اثبات اینکه «علت فاعلی محال است علت فاعلی هم باشد»، دیگر به تقسیمات «موجود» باز نمی گردد. پس این سخن که همه مسائل فلسفی که محمول آنها اخص از موجود است به تقسیمات «موجود» باز می گردند درست نیست.

ممکن است پاسخ دهند که اثبات خاصیتی برای یک قسم به اثبات وجود آن خاصیت باز می گردد و اثبات وجود یک شیء به اثبات یک قسم جدید برای موجود باز می گردد، پس اثبات خواص اقسام نیز به تقسیمات «موجود» باز می گردد؛ ولی این پاسخ صحیح نیست، زیرا مستلزم آن است که مسائل همه علوم به هلیات بسیطه باز گردند و طبعاً از مسائل فلسفه اولی به شمار آیند.

### ۳-۶: فرع سوم- مسائل فلسفی به نحو عکس الحمل اند

از آنچه گفته شد، دانستیم که موضوع فلسفه و نیز موضوع مسائل فلسفه «موجود» است و محمولات آن سایر معقولات ثانیه فلسفی. ولی در کتب فلسفی، سایر معقولات فلسفی

ص: ۶۲

موضوع اند و مفهوم موجود محمول: واجب موجود است، ممکن موجود است، وحدت موجود است، علت موجود است، معلول موجود است و قس علی هذا. باید دانست که در چنین مواردی مسئله فلسفی در حقیقت عکس این قضایاست؛ یعنی، صورت واقعی قضیه چنین است: موجود یا واجب است یا ممکن، موجود واحد است، موجود یا علت است یا معلول است و هکذا ولی برای راحتی تعلیم و تعلم عکس قضیه را به کار می‌برند:

و ثالثاً، انّ المسائل فیها مسوقه علی طریق عکس الحمل، فقولنا: «الواجب موجود و الممكن موجود» فی معنی «الموجود یکون واجبا و یکون ممکنا» و قولنا: «الوجوب إما بالذات و إما بالغیر» معناه «انّ الموجود الواجب ینقسم الی واجب لذاته و واجب لغيره».

#### ۴-۶: فرع چهارم - فلسفه علم آلی نیست

##### اشاره

علوم به دو دسته تقسیم می‌شوند: آلی و غیر آلی. علم آلی علمی است که مقصود از یادگیری آن خود آن علم نیست، بلکه برای علم دیگری آن را فرامی‌گیرند؛ علمی است که علم دیگری غایت آن است، مثل اصول فقه. علم اصول فقه خودبخود مطلوب نیست، بلکه آن را فرامی‌گیرند تا بتوانند از قواعد آن در علم فقه استفاده کنند؛ همچنین است منطبق نسبت به سایر علوم. در مقابل، علم غیر آلی علمی است که خود مطلوب بالذات است. علمی است که علم دیگری غایت آن نیست. اکنون واضح است که فلسفه علم آلی نیست.

دلیلی که بر مطلب فوق ذکر شده است این است که موضوع فلسفه، یعنی موجود، هم از موضوع همه علوم دیگر اعم است و هم همه اشیا را شامل می‌شود، پس خارج از آن چیزی نیست تا غایت آن واقع شود و فلسفه نسبت به آن آلیت داشته باشد؛ هر غایتی برای فلسفه تصور کنیم باز داخل در خود فلسفه است، نه خارج از آن و در نتیجه نمی‌تواند غایت باشد، زیرا غایت شیء خارج از آن است:

و رابعاً، انّ هذا الفنّ لما كان اعمّ الفنون موضوعاً و لا یشدّ عن موضوعه و محمولاته الرجعه الیه شیء من الاشياء، لم يتصور هناك غایه خارجه منه یقصد الفنّ لأجلها؛ فالمعرفه بالفلسفه مقصوده لذاتها من غیران تقصد لاجل غیرها و تكون آله للتوصل بها الی امر آخر کالفنون الالیه، نعم هناك فوائد تترتب علیها.

ص: ۶۳

**۱-۴-۶: اشکال**

اینکه فلسفه علم آلی نیست و علم دیگری غایت آن نیست سخنی است درست ولی دلیلی که برای آن ذکر کرده اند مثبت این مدعا نیست. برای روشن شدن مقصود باید بین غایت خود علم و غایت موضوع علم در خارج فرق نهاد. طبق دلیل مزبور، موضوع فلسفه در خارج غایتی ندارد؛ یعنی، چیزی خارج از موجودیت مطلق نیست تا غایت آن باشد؛ در حالی که سخن در غایت موضوع علم نیست، سخن در خود علم است و اینکه علم دیگری غایت آن نیست. پس هرچند موضوع فلسفه همان موجود مطلق است که شامل همه اشیاست و خارج از آن چیزی جز عدم محض متصور نیست و طبعاً غایتی برایش متصور نیست، وجود خود علم فلسفه همان موجود مطلق خارجی نیست، بلکه مجموعه ای از قضایاست که در ظرف ذهن وجود دارند و خارج از این مجموعه هم مسائل ذهنی دیگر و هم اشیا خارجی فراوانی یافت می شوند؛ طبعاً تمسک به اینکه موضوع فلسفه از موضوع سایر علوم اعم است و نیز شامل همه اشیاست برای نفی غایت از موضوع فلسفه مفید است نه برای نفی غایت از خود فلسفه که مدعای این فرع است. نکته دیگری که در خور توجه است اینکه باید بین غایت علم و آلیت علم فرق نهاد. صحیح است که فلسفه علم آلی نیست؛ یعنی، علم دیگری غایت آن نیست؛ آموختن آن مقدمه برای آموختن علم دیگری نیست ولی اینکه فلسفه اصلاً غایتی ندارد، تا برای حصول آن غایت آموخته شود، صحیح نیست. خود معرفت به مبادی عالی، بویژه شناخت صفات و افعال خداوند، و نیز تمیز موجودات حقیقی از اعتباری را می توان غایت فلسفه به شمار آورد، چنانکه در بدایه الحکمه بدان تصریح کرده اند و چه بسا منظور از فایده، که در کتاب بدان تصریح شده، همین غایات باشد.

**۵-۶: فرع پنجم - نفی برهان لّمی در فلسفه****اشاره**

برهان لّمی پی بردن از علت به معلول است و برای موضوع فلسفه علتی متصور نیست تا از طریق آن به معلولش - که موجود مطلق است - پی ببریم، چرا که علت غیر از معلول و خارج از وجود اوست و چنانکه در ۴-۶ گفته شد، چیزی خارج از موضوع فلسفه - که همان موجود مطلق است - نیست. موجود مطلق همه اشیا را شامل است و خارج از آن جز عدم نیست، پس

ص: ۶۴

نمی توان برای موجود مطلق علتی یافت و لهذا برهان لمّی در فلسفه راه ندارد. همه براهین فلسفه آنّی هستند. البته برهان آنّ دو نوع است:

۱- برهان آنّی که از معلول به علت پی می بریم که به آن «دلیل» نیز می گویند. این نوع برهان مفید یقین نیست، از این رو در فلسفه که در جستجوی یقین است به کار نمی آید.

۲- برهان آنّی که از لازمی به لازم دیگر پی می بریم و به آن «آنّ مطلق» می گویند. این نوع برهان مفید یقین است و در فلسفه از آن استفاده می شود؛ یعنی، از یکی از لوازم عام موجود مطلق به لازم دیگر پی می برند:

و خامسا انّ کون موضوعها اعّمال الاشياء یوجب ان لا یكون معلولا- لشیء خارج منه، اذ لا- خارج هناک فلا- علّه له. فالبراهین المستعمله فیها لیست براهین لمّیه. و اما برهان الاّنّ فقد تحقّق فی کتاب البرهان من المنطق انّ السلوک من المعلول الی العلّه لا یفید یقینا، فلا- یبقی للبحث الفلسفیّ الاّ برهان الاّنّ الذی یعتمد فیہ علی الملازمات العامّه، فیسلک فیہ من احد المتلازمین العامین الی الاخر.

### ۱- ۵- ۶: اشکال

مطابق آنچه در کتب مهم منطق، مانند برهان شفاء(۱) و اساس الاقتباس(۲)، آمده است، در هر برهانی حد وسط ضرورتا علت ثبوت اکبر است برای اصغر در ذهن. در پاره ای از براهین، علاوه بر این، حد وسط علت «ثبوت خارجی اکبر برای اصغر» نیز هست؛ چنین براهینی را «لمّ» می گویند. در غیر این صورت، برهان را «آنّ» می گویند. در برهان آنّ حد وسط در خارج یا معلول «ثبوت اکبر برای اصغر» است، که به چنین برهانی «دلیل» نیز می گویند، و یا هر دو معلول علت ثالثی هستند؛ یعنی، در خارج حد وسط و «ثبوت اکبر برای اصغر» متلازم اند؛ این قسم برهان نام خاصی ندارد و به آن «آنّ» می گویند مطلقا و بدون افزودن قیدی. از این پس جهت سهولت اشاره، ما با تعبیر «آنّ مطلق» از آن یاد می کنیم. در هر حال، در بین براهین فوق، برهان لمّ و آنّ مطلق مفید یقین اند ولی دلیل مفید یقین نیست. در این باره، توجه به نکات زیر لازم است:

۱- الشفاء، المنطق، ج ۳، ص ۷۸.

۲- اساس الاقتباس، ص ۳۶۰.

ص: ۶۵

۱- در علیت، نسبت بین حد وسط و ثبوت اکبر برای اصغر- وجود رابط اکبر- در نظر گرفته می شود، نه نسبت بین حد وسط و خود اکبر- وجود نفسی اکبر. بنابراین، اگر حد وسط در خارج معلول خود اکبر باشد و در عین حال علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد، باز برهان لم است نه ان؛ مانند «عالم ممکن است و هر ممکن ذو علت است، پس عالم ذو علت است». هرچند در این برهان «علت»، که اکبر است، نسبت به «ممکن»، که حد وسط است، علت دارد، به لحاظ اینکه «ممکن» علت وجود رابط «علت»، یعنی علت «ثبوت العله للعالم»، است برهان لمی است.

۲- در سنجش حد وسط و حد اکبر و حد اصغر، باید تمام حد وسط و تمام حد اکبر و تمام حد اصغر را در نظر گرفت نه جزئی از آن را. بنابراین، در قیاس فوق، حد اکبر «علت» نیست، بلکه «ذو علت» است و در نتیجه حد وسط معلول اکبر نیست. پس اینکه گفتیم که حد اکبر «علت» است و طبعاً قبول کردیم که حد وسط، یعنی «ممکن»، معلول اکبر است نیز مسامحه بوده است.

۳- مقصود از این علیت تنها علیت خارجی نیست، بلکه اعم است از علیت خارجی و عقلی. مقصود از علیت عقلی علیتی است که عقل بین مراتب انتزاعی یک شیء واحد اعتبار می کند. مثلاً- در قیاس فوق علیت «امکان» نسبت به «ذو علت بودن» و به تعبیر روشنتر علیت «امکان» نسبت «احتیاج به علت» علیت عقلی است. عقل ماهیت خاصی را در نظر می گیرد و حکم می کند به اینکه الماهیه تقررت فامکنت فاحتاجت فواجبت فواجبت فوجدت.

در اینجا، عقل ابتدا برای یک شیء در ظرف خود مراتبی اعتبار می کند: مرتبه تقررت ماهوی، مرتبه امکان، مرتبه احتیاج تا آخر؛ سپس در میان این مراتب علیت اعتبار(۱) می کند و از جمله مرتبه «امکان» را علت مرتبه «احتیاج به علت» می شمارد. بنابراین، نباید تصور کرد که علیت منحصر است در علیت خارجی، بلکه علیت عقلی بین حد اوسط و ثبوت اکبر برای اصغر نیز برای برهان لمی کافی است.

با این توضیحات، می توان دریافت که مطالب این فرع متقن نیست، زیرا در آن برهان لمی را برهانی دانسته اند که اولاً، حد وسط در خارج علت خود اکبر است نه ثبوت اکبر برای اصغر و ثانیاً، علیت را منحصر دانسته اند در علیت خارجی بین دو شیء و طبعاً نتیجه گرفته اند که

۱- مقصود از این اعتبارها اعتبار صرف بدون منشأ انتزاع نیست، منشأ انتزاع آن نحوه وجود شیء در خارج است.

ص: ۶۶

در فلسفه برهان لَمّی نداریم چون موجود مطلق علتی در خارج ندارد تا بتوان آن را حد وسط قرار داد و برهان لَمّی به دست آورد ولی، با توجه به آنچه گفته شد، در فلسفه نیز برهان لَمّی می توان داشت، زیرا هرچند موجود مطلق - وجود نفسی آن مقصود است - معلول چیزی نیست و علتی ندارد، اشکالی ندارد که وجود رابط موجود مطلق - یعنی ثبوت الموجود لشیء - معلول چیزی باشد. به عبارت دیگر، هرچند موجود - وقتی بطور مطلق اخذ شود - علتی ندارد، ثبوت موجودیت برای اشیا علت دارد و این دو منافی یکدیگر نیستند و آنچه ملاک لَمّی بودن برهان است همان دومی است نه اولی، بویژه که علیت عقلی نیز در این مورد کافی است.

گذشته از این، بر فرض اینکه ملاک برهان لَمّی این باشد که حد وسط در خارج علت خود اکبر باشد باز در پاره ای از مسائل فلسفه برهان لَمّی می توان داشت؛ زیرا برخی از موجودات علت برخی دیگر هستند. مثلا وجود خداوند متعال و صفات اقدس او علت افعالش می باشند، پس می توان وجود خداوند و صفاتش را حد وسط قرار داد و به افعال او پی برد. بنابراین، بر اساس مفروضات خود فرع نیز مدّعی آن تمام نیست.

\*\*\*

ص: ۶۷

## مرحله اول مسائل کلی وجود

### اشاره

اشتراک معنوی وجود

اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

تشکیک وجود

پاره ای از ویژگیهای عدم

وجود تکرار شدنی نیست

ص: ۶۸

## فصل اول اشتراک معنوی وجود

اشاره



**ا: توضیح مدعا**

مقصود از اشتراک معنوی وجود این است که لفظ «وجود» در تمام موارد به یک معنا به کار رود نه اینکه در هر موردی معنایی غیر از مورد دیگر داشته باشد. می‌گوییم: «انسان موجود است، گیاه موجود است، خورشید موجود است، اجتماع نقیضین موجود نیست، اجتماع ضدین موجود نیست» و امثال ذلک، براساس اشتراک معنوی وجود در تمام این قضایا تنها یک مفهوم است که محمول واقع شده نه مفاهیم مختلف که صرفاً در لفظ «وجود» مشترک اند:

الوجود بمفهومه مشترک معنویّ یحمل علی ما یحمل علیه بمعنی واحد.

**۲: فایده این بحث**

این بحث ناظر به مفهوم وجود است نه حقیقت خارجی آن، در حالی که بحثهای فلسفی نظر به واقعیات خارج دارند نه مفاهیم، طبعاً جای این سؤال هست که «چرا این بحث در فلسفه مطرح شده است؟»

جواب اینکه گاهی در فلسفه مسائلی وجود دارند که طرح یا اثبات آنها متوقف بر بحثی مفهومی است، از این رو مقدمتاً آن بحث مفهومی را مطرح می‌سازند تا اولاً، زمینه برای طرح مسائل مبتنی بر آن آماده شود و ثانیاً از هرگونه خلط و مغالطه پیشگیری شود. اشتراک معنوی وجود نیز به همین منظور در فلسفه مورد بحث واقع شده است؛ یعنی، مسائلی در فلسفه وجود دارد که طرح یا اثبات آنها مبتنی بر اشتراک معنوی وجود است که ذیلاً به دو نمونه از آنها اشاره می‌کنیم:

الف) می‌دانیم موضوع فلسفه «موجود» است و نیز می‌دانیم که، بنا بر فرض، وحدت یک علم به وحدت موضوع آن علم است و همه مسائل یک علم باید بر محور یک موضوع دور بزنند و از احوال و عوارض آن سخن بگویند و الاً اینکه آن را یک علم دانسته ایم بی‌معناست.

حال اگر مفهوم وجود مفهومی واحد نباشد، موضوع فلسفه واحد و طبعاً فلسفه علمی واحد،

ص: ۷۰

نخواهد بود. بنابراین، برای اینکه قائل شویم فلسفه یک علم است، باید برای آن موضوعی واحد در نظر بگیریم و در نظر گرفتن موضوع واحد برای آن مستلزم این است که اثبات کنیم مفهوم وجود- دست کم در مواردی که در فلسفه به کار می رود- واحد است.

ب) هم در بحث اصالت وجود و هم در بحث تشکیک وجود، که هر دو از مباحث مهم فلسفه اند، از واحد بودن مفهوم وجود استفاده می شود. در اصالت وجود، طرح مسئله متوقف بر این است که بپذیریم مفهوم وجود مشترک معنوی است، توضیح بیشتر این مطلب در فصل دوم / ۲-۲ و ۱-۴-۲، مقدمه چهارم خواهد آمد. در تشکیک وجود نیز، یکی از مقدمات برهان اشتراک معنوی وجود است. (۱) در این برهان، از طریق وحدت مفهوم وجود به وحدت حقیقت خارجی آن می رسند؛ البته مقصود این نیست که برهان مزبور صحیح است یا نه؛ این سخن دیگری است که در فصل سوم / ۴-۶ درباره آن بحث خواهد شد؛ مقصود این است که این بحث، هر چند مفهومی است و جایگاه آن فلسفه نیست، مقدمه بحثهای مهم فلسفی دیگری است و به همین دلیل در فلسفه مطرح شده است.

### ۳: اشتراک معنوی وجود امری وجدانی است

برای فهم اینکه لفظی در موارد گوناگون به یک معنا به کار رفته است یا نه، بهترین راه رجوع به موارد مختلف استعمال آن است. باید به مفاهیم این لفظ در موارد مختلف استعمال آن رجوع کرد و آنها را باهم مقایسه نمود و دید آیا در همه این موارد دارای یک معناست یا نه. در اینجا نیز، موارد مختلفی را در نظر می گیریم که واژه «وجود» یا «موجود» در آنها به کار رفته است، مثل «انسان موجود است»، «گیاه موجود است»، «خورشید موجود است»، «اجتماع نقیضین موجود نیست»، «اجتماع ضدین موجود نیست» و امثال ذلک.

دیده می شود که ما از لفظ «وجود» و «موجود» در قضیه اول همان معنایی را درک می کنیم که از لفظ «وجود» یا «موجود» در قضیه دوم و همچنین است در قضیه سوم و چهارم و غیر ذلک. بنابراین، هر کسی با مراجعه به ذهن خود و با چند مقایسه به صحت مدعای این فصل پی می برد. پس صحت این مدعا وجدانی است و احتیاج به استدلال و برهان ندارد، از این رو بسیاری از محققین این مسئله را بدیهی و یا قریب به بدیهی دانسته اند. امام رازی در المباحث

ص: ۷۱

المشرقیه می گوید: «شبهه ان یكون ذالك من الاولیات» (۱) و صدر المتألهین در اسفار می فرماید:

«هو قریب من الاولیات» (۲) البته علی رغم آنچه گفته شد، ادله ای نیز برای اثبات این مدعا ذکر شده است. این ادله، هرچند مستقیماً به اثبات اشتراک معنوی وجود نپرداخته، با ابطال اقوال مخالف بدین مقصود نائل آمده است که ما آنها را در بیان و رد اقوال مخالف توضیح خواهیم داد. برخی از محققین، به علت وجدانی و قریب به بدیهی بودن مدعا، این ادله را بیش از تنبیهاتی بر یک امر بدیهی به حساب نیاورده اند. (۳)

و هو ظاهر بالرجوع الی الذهن حینما نحمله علی اشیاء او ننفیه عن اشیاء، کقولنا: «الانسان موجود و النبات موجود و الشمس موجود و اجتماع النقیضین لیس بموجود و اجتماع الضدین لیس بموجود»؛ و قد اجاد صدر المتألهین (قده) حیث قال: «ان کون مفهوم الوجود مشترکاً بین الماهیات قریب من الاولیات».

#### ۴: اقوال مخالف

##### اشاره

در مقابل حکما، که قائل به اشتراک معنوی وجودند، دو قول مخالف وجود دارد:

۱- اشتراک لفظی وجود در تمام موجودات

۲- اشتراک لفظی وجود بین واجب و ممکن

#### ۱- ۴: اشتراک لفظی وجود در تمام موجودات.

##### ۱- ۱- ۴: توضیح مدعا

این قول به برخی از متکلمین نسبت داده شده است. به عقیده ایشان وجود در هر قضیه ای که محمول واقع شود با موضوع آن قضیه به یک معناست؛ مثلاً، در قضیه «انسان موجود است» لفظ «وجود» به معنای انسانیت و لفظ «موجود» به معنای انسان است و در قضیه «آهن موجود است» لفظ «موجود» به معنای آهن است و از همین جا باید سایر هلیات بسیطه را قیاس گرفت.

۱- المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۱۸.

۲- الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۵.

۳- شوارق الالهام، ج ۱، ص ۲۹.

ص: ۷۲

**۲-۱-۴: برهان اول بر ابطال این قول**

این برهان از مقدمات زیر تشکیل شده است:

مقدمه اول: اگر لفظ «موجود» بر هر موضوعی که حمل می‌شود به معنای همان موضوع باشد، قضایای هلیه بسیطه بی فایده می‌شوند.

دلیل ملازمه بین مقدم و تالی اینکه قضیه هلیه بسیطه قضیه ای است که محمول آن «وجود» یا «موجود» است، مثل «انسان موجود است، درخت موجود است». طبق این قول، وجود یا موجود با موضوع این قضایا به یک معناست، پس «انسان موجود است» یعنی «انسان انسان است»، «درخت موجود است» یعنی «درخت درخت است». بنابراین، قضایای هلیه بسیطه در زمره قضایای حملیه اولیه قرار می‌گیرند ولی قضایای حملیه اولیه، به دلیل اینکه واجد اطلاع جدیدی درباره موضوع نیستند، بی فایده هستند؛ در نتیجه هلیات بسیطه نیز بی فایده خواهند بود.

مقدمه دوم: تالی باطل است.

قضایای هلیه بسیطه بی فایده نیستند، زیرا بوضوح می‌فهمیم که با واجد شدن یک هلیه بسیطه واجد آگاهی جدیدی درباره موضوع آن شده ایم؛ مثلاً، اگر در وجود ستاره ای در یکی از منظومه های آسمانی شک داشته باشیم و سپس با دلایل علمی وجود آن ثابت شود و بالتبع در نفس ما این تصدیق که «فلان ستاره موجود است» محقق شود، حال ما با قبل فرق می‌کند، قبلاً چیزی نمی‌دانستیم و با تحقق این قضیه می‌دانیم. پس این قضایا واجد اطلاعی جدید درباره موضوع قضیه هستند و بی فایده نیستند. به این ترتیب، با مراجعه به ذهن خود، می‌یابیم که قضایای هلیه بسیطه از جمله قضایای حمل شایع اند، نه حملیه اولیه.

نتیجه: مقدم نیز باطل است، پس معنای «وجود» در هر قضیه ای غیر از معنای موضوع آن قضیه است:

فمن سخیف القول ما قال بعضهم: «انَّ الوجود مشترك لفظی و هو فی کلّ ماهیه یحمل علیها بمعنی تلک الماهیه»؛ و یردّه لزوم سقوط الفائده فی الهلیات البسیطه مطلقاً، کقولنا: «الواجب موجود و الممكن موجود و الجوهر موجود و العرض موجود».

**۳-۱-۴: برهان دوم بر ابطال این قول**

این برهان دو مقدمه دارد:

ص: ۷۳

مقدمه اول: اگر وجود بر هر ماهیتی که حمل می شود به معنای همان ماهیت باشد، علم به ماهیت شیء مستلزم علم به وجود آن است و بالعکس: علم به وجود شیء مستلزم علم به ماهیت آن است. به عبارت دیگر، لازمه این قول این است که علم به ماهیت شیء با علم به وجود آن متلازم باشند و طبعاً شک در آنها هم متلازم باشند.

دلیل این مقدمه روشن است. فرض این است که وجود و ماهیت شیء مفهوم واحدی هستند که تنها در لفظ متفاوت اند. حال اگر این مفهوم واحد برای ذهن معلوم است، هم وجود معلوم است و هم ماهیت و اگر مشکوک است؛ نیز هر دو مشکوک اند. ممکن نیست یکی معلوم و دیگری مشکوک باشد، زیرا معلوم بودن یکی و مشکوک بودن دیگری به معنای این است که مفهوم واحد در آن واحد برای شخص واحد هم معلوم است هم غیر معلوم.

مقدمه دوم: تالی باطل است: علم یا شک در ماهیت با علم یا شک در وجود متلازم نیستند.

زیرا در مواردی ماهیت شیئی برای انسان معلوم است ولی وجودش مشکوک، مانند بخت و اتفاق که می دانیم چیست ولی نمی دانیم هست یا نه و بالعکس: در مواردی به وجود چیزی اذعان و اعتراف داریم ولی ماهیتش برای ما روشن نیست، مثل نفس که می دانیم هست ولی نمی دانیم ماهیتش چیست، جسم یا جسمانی است یا جوهر مجرد است و نیز مثل جن.

نتیجه: مقدم نیز باطل است؛ یعنی، مفهوم وجود بر هر ماهیتی حمل می شود غیر از مفهوم آن ماهیت است.

علی انّ من الجائر ان یتردّد بین وجود الشیء و عدمه مع العلم بماهیته و معناه، کقولنا: «هل الاتفاق موجود؟» و کذا التردّد فی ماهیته الشیء مع الجزم بوجوده، کقولنا: «هل النفس الانسانیة الموجودة جوهر او عرض؟» و التردّد فی احد الشیئین مع الجزم بالآخر یقضی بمغایرتهما.

## ۲-۴: اشتراک لفظی وجود در واجب و ممکن

### ۱-۲-۴: توضیح مدعا

مقصود از این قول این است که مفهوم وجود وقتی بر ممکنات حمل می شود به یک معناست و

ص: ۷۴

تنها در واجب تعالی است که به معنای دیگری حمل می‌گردد. در قضایای «جوهر موجود است، عرض موجود است، انسان موجود است» واژه «موجود» به یک معناست ولی در قضیه «خداوند موجود است» معنای دیگری دارد.

## ۲-۲-۴: برهان بر بطلان این قول

وقتی لفظ «وجود» یا «موجود» بر واجب تعالی اطلاق می‌شود و گفته می‌شود: «واجب موجود است» از این لفظ یا معنایی اراده می‌شود یا نه. به عبارت دیگر، با شنیدن قضیه «واجب موجود است»، یا از لفظ «موجود» معنایی درک می‌شود یا نه.

حالت دوم، که از گفتن این لفظ معنایی اراده نشود و از شنیدنش معنایی درک نشود، مستلزم این است که عقل انسان درباره خداوند هیچ حکم و ادراکی نداشته باشد، نه حکم به تحقق او و نه حکم به عدمش؛ نه ادراکی از هستی خداوند و نه از نیستی او و این همان مسئله مشهور «تعطیل عقل» است درباره ذات و صفات خداوند که مردود است.

حالت اول، که از اطلاق لفظ وجود بر خداوند معنایی اراده و از شنیدنش معنایی درک می‌شود، باز خود از دو حال خارج نیست: یا معنای ادراک شده عین همان معنایی است که از اطلاق لفظ وجود بر ممکنات فهمیده می‌شود، یا غیر از آن است.

حالت اول همان قول به اشتراک معنوی وجود است که مطلوب ماست.

حالت دوم مستلزم این است که خداوند معدوم باشد که محال است، زیرا معنایی از وجود که بر ممکنات حمل می‌شود نقیض مفهوم معدوم است؛ و هر چیزی یا مصداق یکی از دو طرف نقیض است یا عین یکی از آن دو. ممکن نیست چیزی یافت شود که نه مصداق هیچیک از دو مفهوم نقیض باشد و نه عین هیچیک از آن دو و الا رفع نقیضین لازم می‌آید که محال است. مثلاً مفهوم جن و نیز دو مفهوم انسان و لا انسان را، که نقیض یکدیگرند، در نظر می‌گیریم. مفهوم جن عین مفهوم انسان نیست، و الا هر جنی انسان بود و هر انسانی جن، مصداق آن نیز نیست، و الا جن نیز یکی از اصناف انسان بود. پس ضرورتاً یا عین مفهوم لا انسان است یا مصداق آن؛ ولی عین مفهوم لا انسان نیست، و الا هر موجودی غیر از انسان جن بود، ناگزیر مصداق مفهوم لا انسان است.

اکنون مفهوم موجود به معنایی که بر ممکنات حمل می‌شود با مفهوم معدوم نقیض

ص: ۷۵

یکدیگرند، پس هر مفهوم دیگری غیر از این دو، مانند مفهومی از موجود که بر خداوند حمل می‌شود، یا مصداق یکی از این نقیض است یا عین آن. به ادعای خصم، معنای موجود در خداوند نه عین مفهوم موجود در ممکنات است نه مصداق آن؛ ناگزیر باید یا عین مفهوم معدوم در ممکنات باشد یا مصداق آن. یعنی وقتی می‌گوییم خداوند موجود است، یا به معنای این است که خداوند معدوم است یا اینکه چیزی است که آن چیز معدوم است. پس در هر حال، مستلزم معدوم بودن خداوند است. در حالی که در مرحله چهارم/فصل چهارم/ ۱-۱-۷ ثابت خواهیم کرد که نه مفهوم معدوم و نه هیچ مفهوم عدمی دیگری بر خداوند قابل حمل نیست.

و ردّ بانّا اما نقصد بالوجود الذی نحمله علی الواجب معنی اولاً و الثانی یوجب التعطیل و علی الاوّل إمّا ان نعنی به معنی الذی نعینیه اذا حملناه علی الممكنات و امّا ان نعنی به نقیضه و علی الثانی یلزم نفی الوجود عنه عند اثبات الوجود له- تعالی عن ذلک- و علی الاوّل یشبّ المطلوب و هو کون مفهوم الوجود مشترکاً معنویاً.

### ۳-۴: اشتباه بین احکام مفهوم و مصداق

علت پیدایش این اقوال ناصواب آن است که قائلین به آنها گمان کرده اند که صدق مفهومی واحد بر واجب و ممکنات مستلزم سنخیت بین واجب تعالی و ممکنات است؛ مستلزم آن است که وجود خداوند هم وجود امکانی باشد. ناگزیر برای احتراز از این محذور، معتقد به اشتراک لفظی وجود شده اند ولی این گمان باطل است و ناشی از خلط بین مفهوم و مصداق است و سرایت دادن حکم یکی به دیگری؛ یعنی، اشتراک و وحدت، که خصوصیت مفهوم وجود است، به مصادیق آن سرایت داده شده و گمان رفته است که در صورت اشتراک مفهوم وجود، مصادیق آن نیز باید خصوصیت یکسان داشته باشند و بالعکس: مغایرت و تفاوت، که حکم مصادیق خارجی وجود است به مفهوم وجود نیز سرایت داده شده و تصور شده است که مفهوم وجود وقتی که بر واجب اطلاق می‌شود غیر از آن است وقتی که بر ممکنات اطلاق می‌گردد. در هر حال، این گمان باطل است؛ چنین نیست که اگر مفهومی واحد بر دو مصداق متفاوت صدق کرد، خصوصیات مصادیق هم یکسان باشند؛ یا اگر اشیائی با یکدیگر تفاوت داشتند، ممکن نباشد مفهومی واحد بر همه آنها صدق کند. اگر مفهوم انسان بر عالم و جاهل

ص: ۷۶

صدق کند، لازمه اش این نیست که انسان عالم جاهل هم باشد. بنابراین، مفهوم وجود مشترکا هم بر خداوند حمل می شود هم بر ممکنات؛ از نظر مفهوم تفاوتی نیست، هرچند از نظر مصداق تفاوت هست، یک مصداق واجب و بینیا است و دیگری ممکن و نیازمند:

و الحق، كما ذكره بعض المحققين، انّ القول بالاشتراك اللفظي من الخلط بين المفهوم و المصداق، فحكم المغايره انما هو للمصداق دون المفهوم.

\*\*\*



ص: ۷۷

## فصل دوم اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

اشاره



**اد: تاریخچه بحث**

یکی از مهمترین مباحث حکمت متعالیه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. این بحث کلید گشایش بسیاری از مشکلات و معضلات فلسفی است و بدون آن بسیاری از آنها لا-ینحل باقی می ماند. قهرمان این بحث حکیم بزرگ الهی صدر المتألهین شیرازی (ره) است.

در کتب فلسفی قبل از صدر المتألهین، نه تنها بحث مستقلی تحت عنوان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مطرح نیست، بلکه به این مسئله به طور ضمنی نیز توجه نشده است. برای فلاسفه صاحب مکتبی چون شیخ الرئیس و شیخ اشراق این سؤال که «آیا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری یا بالعکس؟» مطرح نشده است تا یک شق آن را بپذیرند و سایر مباحث را بر اساس آن استوار سازند. از این رو، در کتب آنها آرائی یافت می شود که تنها با مبنای اصالت وجود سازگار است و لا غیر و نیز آرای دیگری وجود دارد که فقط با اصالت ماهیت هماهنگ است و لا غیر. به همین دلیل، نمی توان هیچیک از فلاسفه قبل از صدر المتألهین را به تمام معنی اصالت وجودی یا اصالت ماهوی دانست؛ این تقسیم بندی از صدر المتألهین آغاز می شود و سپس ادامه می یابد.

وی، چنانکه خود اذعان دارد،<sup>(۱)</sup> ابتدا به اصالت ماهیت معتقد بوده است ولی سپس تغییر رأی داده اصالت وجود را ثابت کرد و حکمت متعالیه را بر اساس آن استوار ساخت.

**۲: توضیح مدعا****اشاره**

برای توضیح مدعا باید مقصود فلاسفه را از واژه های «وجود»، «ماهیت»، «اصالت» و «اعتباریت» دانست.

**۱- ۲: واژه «وجود»**

مفهوم وجود مفهومی عام و بدیهی است که در فارسی از آن با لفظ «هستی» تعبیر می شود و بر

۱- ر. ک. الاسفار الاربعه، ص ۴۹.

ص: ۸۰

هر واقعیتی قابل حمل است: خداوند هست، انسان هست، درخت هست. بنابراین، احتیاج به توضیح خاصی ندارد.

## ۲-۲: واژه «ماهیت»

در تعریف ماهیت گفته اند: «الماهیة ما یقال فی جواب ما هو»؛ یعنی، اگر درباره شیئی سؤال کنیم که «این چیست؟»، «چه حقیقتی دارد؟» در جواب قضیه ای گفته می شود که محمول آن همان ماهیت شیء است. مثلاً درباره زید می پرسیم: «زید چیست؟ چه حقیقتی دارد؟» در جواب، گفته می شود: «زید انسان است»، انسان در این قضیه محمول است، پس ماهیت است.

درباره شیء دیگری می پرسیم: «چیست؟ چه حقیقتی دارد؟» یا گفته می شود: «اسب است» یا «درخت است» یا غیره. پس انسان، اسب، درخت و امثال ذلک ماهیت اند. (۱)

برخلاف مفهوم وجود، مفهوم ماهوی بر همه واقعیات قابل حمل نیست؛ هر مفهوم ماهوی تنها بر یک شیء یا گروه خاصی از اشیا صادق است. مفهوم انسان تنها بر افراد انسان صادق است و بر سایر اشیا قابل صدق نیست و مفهوم اسب تنها بر اسبها صادق است و بر افراد انسان و یا سایر اشیا صادق نیست، پس هر ماهیتی از غیرمصادیق خود سلب می شود و به تعبیر کتاب: «مسلوبه بعضها عن بعض». به علت همین ویژگی است که اشیا در ذهن با مفاهیم ماهوی دسته بندی می شوند و هر گروه و دسته ای از دسته های دیگر با ماهیتشان متمایز و جدا می گردند.

از اینجا، می توان دریافت که مفهوم وجود غیر از مفاهیم ماهوی است، نه عین هیچیک از آنهاست و نه جزء هیچیک، زیرا چنانکه در فصل اول/ ۱ گذشت، مفهوم وجود مفهومی عام و مشترک است که بر همه اشیا قابل حمل است، در حالی که هیچیک از مفاهیم ماهوی بر همه اشیا قابل حمل نیستند، هر یک مخصوص به گروه و دسته خاصی از اشیا هستند؛ و واضح است که مفهوم عام نمی تواند عین مفهوم خاص باشد. علاوه بر این، هر مفهوم ماهوی که در نظر گرفته شود، می توان مفهوم وجود را از آن سلب کرد؛ یعنی، سلب آن از ماهیت مستلزم تناقض نیست؛ مثلاً قضیه «انسان موجود نیست» حاوی تناقضی نیست؛ در حالی که اگر مفهوم وجود عین مفهوم ماهوی یا جزء آن بود، سلب وجود از آن مستلزم تناقض بود، زیرا سلب یک مفهوم یا جزء آن از خودش - مثل «انسان انسان نیست» یا «انسان حیوان نیست» - تناقض است. از این بحث در کتب فلسفی، تحت عنوان «زیاده الوجود علی الماهیة» یاد می شود:

۱- ر. ک. مرحله پنجم / فصل اول / ۳- ۱- ۱.

ص: ۸۱

أنا... اول ما نرجع الى الأشياء نجدها مختلفه متمایزه مسلوبا بعضها عن بعض في عين أنها جميعا متحده في دفع ما كان يتحملة السوفسطي من بطلان الواقعيه، فنجد فيها مثلا- انسانا موجودا و فرسا موجودا و شجرا موجودا و عنصرا موجودا و شمسا موجوده و هكذا. فلها ماهيات محموله عليها يباين بعضها بعضا و وجود محمول عليها مشترك المعنى بينها.

و الماهيه غير الوجود، لائن المختص غير المشترك؛ و ايضا الماهيه لا- تأتي في ذاتها ان يحمل عليها الوجود و ان يسلب عنها؛ و لو كانت عين الوجود، لم يجز ان تسلب عن نفسها، لاستحاله سلب الشئ عن نفسه، فما نجده في الاشياء من حيثيه الماهيه غير ما نجده فيها من حيثيه الوجود.

### ۳- ۲: واژه «اصالت» و «اعتباریت»

برای بیان معنای این دو واژه، باید دو اصطلاح «بالذات» و «بالعرض» را باختصار توضیح داد.

یکی از ویژگیهای ذهن انسان این است که هر گاه دو شیء به نحوی با یکدیگر اتحاد و یگانگی داشته باشند، خاصیت و حکم یکی را به دیگری نیز نسبت می دهد؛ به تعبیر رایج، حکم احد المتحدین یسری الی الاخر. مثلا، می گوئیم: «نادر شاه هندوستان را فتح کرد.» فتح هندوستان در حقیقت کار لشکریان نادر است نه خود شخص نادر ولی در قضیه فوق ذهن آن را به خود نادر نیز نسبت می دهد. علت این امر آن است که نادر فرمانده لشکر است و حکم فرمانده مطاع است؛ یعنی، لشکریان او در امور نظامی حکم و فرمانی جز حکم و فرمان نادر ندارند، پس نادر و لشکریانش از نظر فرمان و حکم در امور نظامی یکی هستند، اتحاد و یگانگی دارند- هرچند اتحاد اعتباری، نه تکوینی- و ذهن به همین اعتبار فعل لشکریان نادر را مجازا به خود وی نیز نسبت می دهد. دخالت ذهن در اینجا در همین نسبت و اسناد مجازی است. در این مورد، مثالهای فراوان دیگری نیز وجود دارد. در فلسفه، هر گاه گفته شود:

«بالذات» یا «بالحقیقه»، مقصود نسبت حقیقی است و هر گاه گفته شود: «بالعرض» یا «بالمجاز»، مقصود نسبت مجازی است.

پس حاصل کلام اینکه هر گاه محمولی را بر موضوعی حمل کنیم (وصفی را به موصوفی نسبت دهیم، مفهومی را بر مصداقی منطبق سازیم، حکمی را به محکوم علیهی اسناد دهیم) (۱).

۱- به محمول «وصف، صفت، حکم، مفهوم» و به موضوع «موصوف، محکوم علیه، مصداق» و به حمل- «نسبت، اسناد صدق و انطباق» نیز می گویند. بنابراین. هر چهار تعبیر به یک معناست.

ص: ۸۲

یا این اسناد حقیقی و بالذات است یا مجازی و بالعرض؛ اگر مجازی است، به این معناست که حتما موضوع دیگری وجود دارد که اسناد این محمول به آن بالذات و حقیقی است و این موضوع بالعرض فعلی با آن موضوع بالذات و حقیقی نوعی اتحاد و یگانگی دارد و همین اتحاد و یگانگی سبب شده است که وصف و حکم آن مجازا به این موضوع نیز اسناد داده شود. به این موضوع بالذات «واسطه در عروض» یا «حیثیت تقییدیه» می‌گویند، به اعتبار اینکه واسطه در اسناد مجازی حکم به موضوع بالعرض است. حال، منظور از «اصیل» موجود بالذات و حقیقی است و منظور از «اعتباری» موجود بالعرض و مجازی. اصیل یعنی آن چیزی که حقیقتا موجود است نه مجازا و اعتباری یعنی آن چیزی که حقیقتا موجود نیست ولی ذهن مجازا آن را موجود می‌داند؛ یعنی، با واسطه در عروض موجودیت را به آن نیز نسبت می‌دهد.

به همین دلیل گاهی به جای «اصیل» می‌گویند: «عینی، خارجی، واقعا موجود» و به جای «اعتباری» می‌گویند: «ذهنی، ساخته ذهن، غیرموجود در خارج، موجود فرضی». در هر حال، از آنچه گفته شد پیداست که «اصالت» یعنی موجودیت حقیقی و بالذات و «اعتباریت» یعنی موجودیت مجازی و بالعرض.

نکته ای که باید اشاره کرد این است که تشخیص حقیقت و مجاز در کلمه- که در ادبیات مورد بحث است- باسانی میسر است ولی تشخیص این نوع حقیقت و مجاز که فوقا توضیح داده شد (حقیقت و مجاز در اسناد) در همه موارد کار ساده ای نیست. در برخی از موارد، حتی اذهان ساده عرفی نیز براحتی قادر به تشخیص آن است، مانند مثال فوق، ولی در مواردی نیز دقیقترین اذهان از آن غافل می‌مانند، مانند مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت که در سطور آینده بدان خواهیم پرداخت.

#### ۴-۲: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

#### اشاره

بر هر شیء ممکن دو مفهوم صادق است: ۱- مفهوم وجود ۲- مفهومی ماهوی. مثلا درباره زید هم می‌گوییم: «زید موجود است» و هم می‌گوییم: «زید انسان است»؛ درباره یک درخت خاص هم می‌گوییم: «این موجود است» و هم می‌گوییم: «این درخت است»، درباره رنگ برگ یک درخت هم می‌گوییم: «این رنگ موجود است» هم می‌گوییم: «رنگ آن سبز است»، درباره طعم

ص: ۸۳

نمک هم می‌گوییم: «طعم نمک موجود است» هم می‌گوییم: «این طعم شور است» و هكذا. پس بر هر یک از ممکنات دو مفهوم صادق است: ۱- یک مفهوم عام که همان مفهوم وجود و هستی است ۲- یک مفهوم خاص که همان مفهوم ماهوی یا ماهیت است.

از طرف دیگر، هر واقعیت خارجی واحد و بسیط است؛ یعنی، هیچ واقعیتی در خارج مرکب از وجود و ماهیت نیست، هر چند ممکن است مرکب از اجزای دیگر باشد. در هر حال.

آنچه در اینجا از بساطت منظور است همان نفی ترکیب از وجود و ماهیت است نه نفی هر ترکیبی.

دلیل آن اینکه اگر ما منکر این نوع بساطت شویم، به این معناست که هر واقعیت خارجی مرکب از دو حیثیت خارجی است که یکی مصداق مفهوم ماهوی شیء و دیگری مصداق مفهوم وجود است. نقل کلام به حیثیت خارجی که مصداق مفهوم ماهوی است می‌کنیم؛ این حیثیت از دو حال خارج نیست: یا در خارج هست یا نیست. فرض این است که هست، پس این حیثیت نیز خود هم مصداق مفهوم ماهوی است هم مصداق مفهوم هستی، و چون بنابر فرض هر یک از دو مفهوم هستی و ماهوی در خارج مصداق خاص به خود دارند، باز خود این حیثیت در خارج مرکب از یک حیثیت ماهوی و یک حیثیت وجودی است. مجدداً نقل کلام به حیثیت ماهوی جدید می‌کنیم، این نیز، به همان دلیل، مرکب از دو تایی دیگر است و به همین ترتیب تا بی نهایت ادامه می‌یابد و مستلزم آن است که هر شیء ممکن الوجودی از بی نهایت حیثیت خارجی - یعنی از بی نهایت واقعیت - ترکیب شده باشد که این امری است محال و خلاف بدیهی. علاوه بر این، فرض اینکه هر یک از وجود و ماهیت در خارج مصداقی خاص به خود دارند، به این معناست که هیچیک از این دو مفهوم بر مصداق دیگری قابل حمل نیست، با اینکه وقتی مصداق مفهوم ماهوی را در نظر می‌گیریم، می‌بینیم ناگزیر مفهوم هستی بر آن حمل می‌شود، زیرا اگر حمل نشود به این معناست که این حیثیت در خارج معدوم است، در حالی که فرض این است که یک حیثیت خارجی واقعی است. نتیجه اینکه هیچ شیء خارجی مرکب از ماهیت و وجود نیست. به عبارت دیگر، مفهوم وجود و مفهوم ماهوی هر دو بر یک امر عینی و بر یک واقعیت حمل می‌شوند، و هر دو یک مصداق دارند، نه هر یک مصداقی دارد غیر از مصداق دیگری. این مطلب در کتب فلسفی تحت عنوان «اتحاد وجود با ماهیت در خارج» مطرح می‌شود:

لیس لکل واحد من هذه الاشياء الا واقعيه واحده.

پس ما از یک سو در ذهن با دو مفهوم مواجهیم: ۱- مفهوم هستی ۲- مفهوم ماهوی، مثل انسان و درخت و اسب، و از سوی دیگر در خارج بیش از یک مصداق و یک واقعیت بسیط نداریم. حال سؤال این است که «آیا واقعیت خارجی حقیقتاً و بالذات مصداق مفهوم وجود است و بالعرض و المجاز مصداق مفهوم ماهوی یا بالعکس: حقیقتاً و بالذات مصداق مفهوم ماهوی است و بالعرض و المجاز مصداق مفهوم وجود؟» به تعبیر دیگر، ما درباره واقعیت خارجی زید هم حکم می‌کنیم که انسان است هم حکم می‌کنیم که وجود دارد: «زید انسان است»، «زید وجود دارد» ولی می‌دانیم در یکی از این دو قضیه اسناد و حمل مجازی است و طبعاً محمول آن مجازاً بر واقعیت خارجی زید حمل می‌شود و واقعیت زید نیز موضوع و مصداق مجازی آن است و در دیگری هم حمل و اسناد حقیقی است هم موضوع هم محمول.

حال «آیا حمل انسان بر واقعیت خارجی زید مجازی است و حمل موجود حقیقی یا بالعکس؟ آیا واقعیت خارجی زید حقیقتاً انسان است و مجازاً محکوم به موجودیت می‌شود یا بالعکس: حقیقتاً موجود است و مجازاً محکوم به انسانیت می‌شود؟» به تعبیر روشنتر، «آیا آنچه در خارج است انسانیت است یا وجود؟ ملاً خارج را انسانیت پر کرده است یا وجود؟»

واقعیت خارجی زید از سنخ انسانیت است یا از سنخ وجود؟ اگر به شق اول قائل شویم، وجود را اصیل دانسته ایم و ماهیت را اعتباری و اگر به شق دوم قائل شویم، بالعکس: ماهیت را اصیل دانسته ایم و وجود را اعتباری. پس می‌توان گفت که منظور از «اصیل» در اینجا یعنی واقعیت بالذات و حقیقی و منظور از «اعتباری» یعنی واقعیت مجازی و بالعرض. وقتی می‌گوئیم «وجود اصیل است و ماهیت اعتباری» یعنی وجود همان واقعیت خارجی است نه ماهیت، ماهیت مجازاً واقعیت دارد، مجازاً بر واقعیت خارج حمل می‌شود و وقتی می‌گوئیم «ماهیت اصیل است و وجود اعتباری» یعنی ماهیت همان واقعیت خارجی است، آنچه خارج را پر کرده همان ماهیت است نه وجود و وجود مجازاً و بالعرض بر آن واقعیت حمل می‌شود.

در این کتاب، به پیروی از حکمت متعالیه، اصلت وجود و اعتباریت ماهیت پذیرفته شده است. پس به نظر استاد علامه قدس سره، مفهوم وجود است که حاکی از حیثیت واقعیت و عینیت اشیا خارجی است، نه مفهوم ماهوی آنها و به زبان کتاب، مفهوم وجود به ازای واقعیت خارجی است نه مفهوم ماهوی:



ص: ۸۵

الوجود هو الاصيل دون الماهيه، اى انه هو الحقيقه العييه التى نثبتها بالضرورة ... و اذ ليس لكل واحد من هذه الاشياء الا واقعيه واحده، كانت احدى هاتين الحيتين، اعنى الماهيه و الوجود، بحداء ما له من الواقعيه و الحقيقه و هو المراد بالاصاله و الحيشه الاخرى اعتباريه منتزعه من الحيشه الاصيله تنسب اليها الواقعيه بالعرض.

على رغم اينکه توضیحات فوق برای فهم مدعا کاملاً کافی است، برای اینکه خواننده عزیز توجه داشته باشد که برای طرح مسئله فوق چه مقدماتی اخذ شده است، ذیلاً به یک یک آنها اشاره می کنیم. تأکید می کنیم که این مقدمات به اثبات مسئله مربوط نیستند و صرفاً مقدماتی هستند که باید همه آنها را پذیرفت تا سؤال به صورت دوران بین اصالت وجود و اصالت ماهیت مطرح شود.

### ۱-۴-۲: مقدمات اخذ شده در طرح مدعا

#### مقدمه اول: واقعیتی هست

انکار واقعیت خارج بدین معناست که تصورات و اندیشه های ما موهومات محض و بافته های صرف ذهن اند و هیچیک مصداق حقیقی ندارند. پس با انکار واقعیت خارج، نه برای مفهوم هستی مصداقی متصور است و نه برای مفاهیم ماهوی، هیچیک مصداق حقیقی و بالذات ندارند؛ یعنی، نه وجود اصیل است و نه ماهیت. بنابراین، با انکار این مقدمه، نمی توان سؤال را به این شکل مطرح ساخت که «وجود اصیل است یا ماهیت؟»، زیرا علی الفرض هیچیک اصیل نیستند.

#### مقدمه دوم: ذهن قادر به شناخت واقعیت است

انکار شناخت واقعیت خارج به این معناست که، هرچند جهان خارج تحقق دارد و پوچ نیست، هیچیک از ادراکات تصویری و تصدیقی ما حاکی از واقعیات این جهان نیستند، همه موهوم و پوچ اند و هیچ کدام مصداق حقیقی ندارند. پس با انکار این مقدمه نیز، برای مفهوم هستی و مفاهیم ماهوی مصداقی متصور نیست؛ یعنی، نه وجود اصیل است و نه ماهیت. به این دو مقدمه در عبارت زیر اشاره رفته است:

انّا، بعد حسم اصل الشک و السفسطه و اثبات الاصيل الذی هو واقعيه الاشياء ...

**مقدمه سوم: وجود معمولی داریم**

در مرحله دوم/ فصل دوم/ ۳، خواهیم گفت که مفهوم وجود به رابط و معمولی تقسیم می‌شود؛ یعنی، برای واژه «وجود» در ذهن انسان دو مفهوم متفاوت وجود دارد: ۱- مفهوم حرفی وجود که به آن «وجود رابط» نیز می‌گویند ۲- مفهوم اسمی و مستقل وجود که آن را «وجود معمولی» هم می‌نامند. هیچیک از حکمای اسلامی منکر وجود معمولی نشده‌اند ولی برخی از فلاسفه غرب منکر آن‌اند. به عقیده ایشان مفهوم وجود در ذهن انسان تنها به صورت حرفی و رابط بین موضوع و محمول است و مفهوم اسمی و مستقل - که در قضایای هلیه بسیطه قابل حمل بر اشیا باشد - برای وجود متصور نیست. طبق این قول نیز، مسئله به شکل دوران بین اصالت وجود و اصالت ماهیت قابل طرح نیست، زیرا مقصود از مفهوم وجود - که در سرتاسر این فصل مورد بحث است - تنها مفهوم اسمی وجود، یعنی وجود معمولی، است، نه وجود رابط و حرفی؛ این نکته از آنچه تاکنون گفته شده بخوبی آشکار می‌شود. پس انکار وجود معمولی به این معناست که اصلا مفهومی از وجود - به معنایی که در این جا مورد بحث است - در ذهن نداریم تا نوبت به مصداق بالذات یا بالعرض آن برسد، بنابراین مفاهیم ماهوی بدون رقیب باقی می‌مانند و قهرا باید آنها را حاکی از حیثیت واقعیت اشیا بدانیم، به این ترتیب با انکار این مقدمه، فقط اصالت ماهیت متصور است و لا غیر.

**مقدمه چهارم: زیادت وجود بر ماهیت در ذهن**

در ۴-۲، گفته شد که این سؤال که «آیا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری یا ماهیت اصیل است و وجود اعتباری؟» وقتی قابل طرح است که در ذهن دو مفهوم متغایر داشته باشیم، مفهوم وجود و مفهوم ماهوی، که در خارج یک مصداق دارند. در اینجا است که این سخن معنا پیدا می‌کند که این مصداق حقیقی و بالذات یکی از این دو مفهوم است و مصداق بالعرض و مجازی دیگری. حال اگر کسی منکر زیادت وجود بر ماهیت شد، از نظر چنین شخصی مفهوم وجود عین مفاهیم ماهوی است، (۱) و طبعا پای دو مفهوم متغایر برای یک مصداق در کار نیست؛ یک مفهوم است و یک مصداق و این مفهوم همان مفهوم ماهوی است. پس در اینجا

۱- شبیه آنچه در اشتراک لفظی وجود گفته شد. ضمنا از اینجا نقش اشتراک معنوی وجود در طرح مسئله روشن می‌شود، انکار اشتراک معنوی وجود در واقع انکار این مقدمه است.

نیز مفهوم ماهوی بدون رقیب باقی می ماند و قهرا باید آن را حاکی از واقعیت دانست، یعنی بناچار معتقد به اصالت ماهیت شد، بنابراین با انکار این مقدمه فقط اصالت ماهیت متصور است و لا غیر.

### مقدمه پنجم: اتحاد وجود و ماهیت در خارج

نقش این مقدمه در طرح مدعا در مبحث «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» بخوبی روشن شد. انکار این مقدمه در حکم این است که هم قائل به اصالت وجود بشویم و هم قائل به اصالت ماهیت، نه اصالت یکی و اعتباریت دیگری.

### ۳: برهان اصالت وجود

برای فهم اینکه وجود اصیل است یا ماهیت باید خاصیت و ویژگی واقعیت خارجی را مدنظر قرار داد و مفهوم وجود و مفاهیم ماهوی را با آن سنجید، هر کدام که حاکی و نشاندهنده این ویژگی بودند همان اصیل و بالذات است و بر واقعیت خارجی بالذات صدق می کند و حیثیت واقعیت و خارجیت اشیا حقیقتا مصداق آن است و دیگری اعتباری است.

ویژگی هر واقعیت خارجی- از آن جهت که واقعیت است- این است که محال است در ظرف خودش واقعیت را از آن سلب کنیم؛ یعنی، واقعیتی که واقعیت ندارد یک تناقض است هر واقعیتی بالضروره در ظرفی که واقعیت دارد معدوم نیست. حال وقتی مفهوم وجود را در نظر می گیریم، می بینیم این مفهوم حاکی از همین ویژگی است، زیرا اگر مفهوم وجود را حقیقتا بر شیئی حمل کنیم- یعنی در ذهن خود حقیقتا به وجود آن شیء اعتراف داشته باشیم- در این صورت مادامی که این مفهوم را بر آن شیء حمل می کنیم، سلب واقعیت را از آن تناقض و محال می دانیم، پس حمل این مفهوم بر اشیا در ذهن مساوق است با امتناع سلب واقعیت از آنها در خارج؛ یعنی، مساوق است با واقعیتدار بودن آن شیء در خارج. به عبارت دیگر، ذهن ما برای اینکه نشان دهد اشیا در خارج واقعیت دارند، مفهوم وجود را بر آنها حمل می کند. پس مفهوم وجود به ازای واقعیت اشیاست؛ دقیقتر بگوییم، حیثیت واقعیت اشیا در خارج به صورت حمل مفهوم موجود بر آنها در ذهن منعکس می شود. مثلا اگر معتقد باشیم که زید در خارج وجود دارد؛ یعنی، اگر مفهوم وجود را حقیقتا بر او حمل کنیم، مادامی که این حمل و تصدیق در ما موجود است به هیچ وجه نمی توانیم او را غیرواقعی بدانیم؛ یعنی، زید موجود

ص: ۸۸

غیرواقعی را یک تناقض می دانیم؛ پس حمل مفهوم وجود را بر زید حاکی از واقعیتدار بودن او در خارج می دانیم؛ اما مفاهیم ماهوی هیچیک این گونه نیستند؛ مثلاً، در همین مثال اخیر، حمل مفهوم انسان بر زید را حاکی از واقعیتدار بودن او نمی دانیم به طوری که اگر گفتیم: «زید انسان است ولی موجود و واقعیتدار نیست»، این را یک تناقض بدانیم. مفهوم ماهوی هم با واقعیتدار بودن مصداق سازگار است هم با واقعیت نداشتن آن، در هر دو حال بر مصداق خود صدق می کند، پس مصداق آن همان حیثیت واقعیت اشیا نیست و به گفته حکما: «الماهیة من حیث هی لیست الا هی لا واقعی و لا غیر واقعی» (۱). بنابراین، وقتی مفهوم وجود و مفاهیم ماهوی را با واقعیت مقایسه می کنیم تا دریابیم کدامیک حاکی از حیثیت واقعیت اند و حمل کدامیک از آنها بر شیء با سلب واقعیت سازگار نیست؛ می بینیم تنها مفهوم وجود این خاصیت را دارد و لا- غیر. پس واقعیت خارج مصداق بالذات مفهوم وجود است و مصداق بالعرض مفهوم ماهوی؛ در نتیجه مفهوم وجود بالذات حاکی از واقعیت خارج است و مفهوم ماهوی بالعرض و مقصود از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت جز این نیست:

و اذ كان كل شیء ائما ينال الواقعیة اذا حمل علیه الوجود و ائصف به، فالوجود هو الذی یحاذی واقعیة الاشیاء و ائما الماهیة، فإذ كانت مع الائصاف بالوجود ذات واقعیة و مع سلبه باطله الذات، فهی فی ذاتها غیر اصیله و ائما تتأصل بعرض الوجود. فقد تحصل ان الوجود اصیل و الماهیة اعتباریة، كما قال به المشاؤون، ای ان الوجود موجود بذاته و الماهیة موجودة به.

#### ۴: اشکالات اصالت وجود و جواب آنها

##### ۱- ۴: اشکال اول و جواب آن

##### ۱- ۱- ۴: اشکال

گفته شد که بنابر اصالت وجود همه اشیا خارجی مصداق حقیقی وجودند؛ وجود است که بر واقعیت خارج صدق می کند. تعبیر دیگر این سخن این است که در خارج وجود موجود

۱- معنای روشن این تعبیر این است که ماهیت نه اقتضا می کند که واقعیت دار باشد و نه اقتضا می کند غیر واقعی باشد، با هر دو سازگار است.

ص: ۸۹

است نه ماهیت. وجود زید در خارج موجود است نه انسانیت او. با توجه به این مطلب، اشکالی مطرح شده است که مبتنی بر مقدمات زیر است:

مقدمه اول: اگر وجود اصیل باشد، باید هر موجود خارجی دارای بی نهایت وجود باشد.

دلیل آن اینکه «موجود، محقق، حاصل» و امثال ذلک به معنای «دارای وجود» و «دارای تحقق» اند. پس وقتی بنابر اصالت وجود پذیرفتیم که وجود در خارج موجود است، معنای آن این است که وجود در خارج دارای وجود است. پس لازمه موجود بود یک وجود این است که وجود دیگری باشد که آن را موجود کرده باشد. نقل کلام در وجود دوم می کنیم، بنابر اصالت وجود اصیل است، پس وجود دوم نیز در خارج موجود است و به همان بیان برای موجود بودن نیازمند وجود سوم است و به همین ترتیب وجود سوم به وجود چهارم الی غیر النهایه. نتیجه اینکه بنابر اصالت وجود برای موجود بودن یک شیء باید بی نهایت وجود متحقق شود، پس اصالت وجود مستلزم این است که هر شیء موجودی در خارج دارای بی نهایت وجود باشد.

مقدمه دوم: تالی باطل است، زیرا محال است یک موجود خارجی از بی نهایت وجود ترکیب شده باشد.

نتیجه: وجود اصیل نیست، بلکه امری است اعتباری که مصداق حقیقی در خارج ندارد؛ آنچه در خارج است ماهیت است و مفهوم وجود یک اعتبار عقلی است که به لحاظ خاصی از واقعیات خارجی، که همان ماهیات هستند، انتزاع شده است:

... ان الوجود لو كان حاصلًا فی الاعمیان، كان موجودًا، لائن الحصول هو الوجود، فللوجود وجود، و تنتقل الكلام اليه و هلمّ جرّاء، فيتسلسل.

۲- ۱- ۴: جواب

### اشاره

مستشکل فرض کرده است که هر موجودی بالضرورة با وجود زاید موجود می شود؛ برای موجودیت وجودی زائد لازم است. پس هر وجودی نیز برای موجود بودن احتیاج به وجودی زائد دارد؛ یعنی، احتیاج به وجودی غیر از خودش دارد. ولی این فرض با این کلیت صحیح نیست؛ بلکه هر چیزی که موجودیت ذاتی و عین آن نیست برای موجود شدن نیاز به وجودی غیر

ص: ۹۰

از خود دارد که اصطلاحاً به آن «وجود زائد» می‌گویند، مانند ماهیات (۱)؛ اما چیزی که موجودیت ذاتی آن است و خود عین موجودیت است برای موجود شدن نیازمند وجود زائد نیست.

به عبارت دیگر، وقتی می‌گوییم: «وجود اصیل است، تحقق دارد، امری عینی است» معنایش این نیست که چیزی است که واقعیت و تحقق به آن ضمیمه شده است، بلکه به این معناست که خود عین تحقق و واقعیت و موجودیت است. اصلاً معنای اصالت وجود این است که ملاک موجودیت و تحقق، ملاک واقعیت، ملاک عینیت و خارجیت خود وجود است؛ پس موجودیت هر چیزی به وجود است و واضح است که چنین چیزی نمی‌تواند موجودیتش به وجودی دیگر باشد و الا- آن وجود دیگر ملاک موجودیت خواهد بود، نه وجود اول و این خلاف فرض است:

وجه الاندفاع ان الوجود موجود لکن بذاته لا- بوجو زائد، ای ان الوجود عین الموجودیه، بخلاف الماهیه التي حیثیه ذاتها غیر حیثیه وجودها.

#### ۱-۲-۱-۴: اشکال بر جواب

ممکن است به جواب فوق اشکال شود که موجودیت بالضروره در همه جا مستلزم وجود زائد است، چه در وجود و چه در غیر وجود، بنابراین این سخن که وجود موجود است ولی نه با وجود زائد، بلکه خود عین موجودیت است، سخنی است ناصواب.

دلیل مدعای فوق اینکه معنای «مشتق» «ذات دارای مبدأ اشتقاق» است؛ یعنی، برای اطلاق لفظ مشتق، باید ذاتی باشد و مبدأ اشتقاقی و این ذات واجد این مبدأ باشد، تا به اعتبار دارا بودن این مبدأ لفظ مشتق بر آن اطلاق گردد. مثلاً وقتی لفظ «سفید» را، که یکی از مشتقات است، بر زید اطلاق می‌کنیم، ذاتی داریم، که همان زید است، و مبدأ اشتقاقی، که همان سفیدی است، و به اعتبار اینکه زید در خارج واجد سفیدی است لفظ «سفید» بر او اطلاق و گفته می‌شود: «زید سفید است». «موجود» هم یکی از مشتقات است و معنای آن «ذات دارای وجود» است، پس برای اطلاق آن باید ذاتی باشد و وجودی و آن ذات واجد آن وجود باشد.

بنابراین هرگاه لفظ «موجود» را بر شیئی اطلاق کنیم باید وجودی زائد به آن منضم شود تا

۱- چنین اشیاایی بعد از افاضه وجود نیز بالعرض موجودند نه بالذات.

ص: ۹۱

اطلاق این لفظ صحیح باشد. حال وقتی می‌گوییم: «وجود اصیل است» معنای آن این است که وجود حقیقتاً موجود است، پس ناچار لفظ «موجود» بر آن اطلاق می‌شود و چنانکه گفته شد، اطلاق این لفظ مستلزم وجود زائد است؛ یعنی، باید وجود دیگری به وجود اول منضم گردد تا مجوز این اطلاق باشد. پس اینکه در جواب اشکال مذکور گفته شد: «وجود موجود است ولی نه با وجود زائد» سخنی است نادرست. اگر وجود موجود است، ناگزیر احتیاج به وجود زائد دارد و مفزی از آن نیست و اگر منکر وجود زائد برای آن باشیم، موجود نیست:

انّ «الموجود» فی عرف اللغه انّما یطلق علی ما له ذات معروضه للوجود و لازمه انّ الوجود غیر موجود.

### ۲-۲-۱-۴: پاسخ اشکال

اولاً، درباره معنا و مفهوم مشتق دو رأی وجود دارد: طبق یک رأی، معنای «مشتق» «ذات دارای مبدأ» است ولی طبق رأی دیگر- که محققین نیز آن را پذیرفته‌اند- مفهوم «مشتق» بسیط است.

بنابراین رأی، مفهوم مشتق همان مفهوم مبدأ اشتقاق است که لا بشرط اخذ شده است؛ یعنی، یک مفهوم است که وقتی آن را بشرط لا-اعتبار کنیم با واژه مبدأ اشتقاق از آن تعبیر می‌کنیم و وقتی لا بشرط اعتبارش کنیم با واژه مشتق. پس فرق «سفید» با «سفیدی»، «شور» با «شوری» و امثال ذلک تنها به اعتبار لا بشرطی و بشرط لائی است.

ثانیاً، بر فرض اینکه معنای «مشتق» «ذات دارای مبدأ» باشد، باز محذوری نیست، زیرا این معنا هم بر ذاتی صادق است که فاقد مبدأ است و مبدأ از خارج به آن ضمیمه می‌شود و هم بر ذاتی که خودبخود واجد مبدأ است و مبدأ خارج از آن نیست، داخل در خود ذات و عین آن است. چراکه بنابر فرض، مبدأ عین ذات است و هر ذاتی واجد خود است (۱)، پس ذات واجد مبدأ است و در نتیجه اطلاق لفظ مشتق بر چنین ذاتی بلااشکال است. به عبارت دیگر، اگر معنای «مشتق» «ذات دارای مبدأ خارجی» بود؛ یعنی، در مفهوم و معنای آن قید شده بود که

۱- مقصود از ذات در اینجا موجود فی نفسه لِنفسه است. چنین موجوداتی چون لِنفسه هستند پس واجد خود می‌باشند، برخلاف موجودات فی نفسه لغيره که واجد خود نیستند. توضیح بیشتر در مرحله آینده خواهد آمد.

ص: ۹۲

مبدأ باید خارج از ذات باشد نه عین ذات، مدعای مستشکل صحیح بود ولی چنین قیدی در معنای مشتق وجود ندارد، معنای «مشتق» مطلق «ذات دارای مبدأ» است، خواه آن مبدأ داخل ذات باشد یا خارج، و طبعاً واژه مشتق بر ذاتی که به خودی خود واجد مبدأ است؛ یعنی، خود عین مبدأ است نیز حقیقتاً اطلاق می شود. به تعبیر دیگر، مرکب بودن یک مفهوم مستلزم مرکب بودن مصداق آن نیست. پس اینکه مستشکل از مرکب بودن مفهوم مشتق مرکب بودن مصداق آن را نتیجه می گیرد، تسری حکم مفهوم به مصداق و خلط میان آنهاست.

ثالثاً، فرض می کنیم مفهوم «مشتق» «ذات دارای مبدأ خارجی» باشد، در این صورت حداکثر نتیجه ای که می توان گرفت این است که لفظ «موجود» بر وجود قابل اطلاق نیست، نه اینکه اصالت وجود باطل است؛ قابل اطلاق نبودن «موجود» بر وجود خللی بر مدعای اصالت وجود وارد نمی سازد، زیرا با چنین مفهومی که برای مشتق در نظر گرفته شد، معنای «موجود» عبارت است از «ذاتی که فی حد نفسه فاقد وجود است و از خارج واجد آن می شود» و به تعبیر ساده تر معنای آن «ذات دارای وجود زائد» است و صدق نکردن این مفهوم بر وجود عین مدعای اصالت وجود است.

به زبان دیگر، در فلسفه بحثهای لفظی و اطلاقات عرفی و لغوی تابع بحثهای عقلانی و واقعیات است نه بالعکس؛ پس اگر از یک طرف اصالت وجود با ادله عقلی متقن ثابت شد و از طرف دیگر مسلم شد که لفظ «موجود» دارای چنین معنایی است، باید، به دلیل محرز بودن اصالت وجود، از اطلاق لفظ «موجود» بر وجود دست برداشت نه، به دلیل قابل اطلاق نبودن لفظ «موجود» بر وجود، حکم کنیم به بطلان اصالت وجود. واقعیات و حقایق علمی تابع اطلاقات لفظی و بحثهای لغوی و قراردادی نیستند:

و أمّا دعوی أنّ الموجود فی عرف اللغه أنّما یطلق علی ما له ذات معروضه للوجود و لازمه أنّ الوجود غیر موجود، فهی، علی تقدیر صحتها، امر راجع الی الوضع اللغوی او غلبه الاستعمال و الحقائق لا تتبع استعمال الالفاظ، و للوجود - كما تقدّم - حقیقه عینیّه نفسها ثابتة لنفسها. قال بهمنیار فی التحصیل: «و بالجمله فالوجود حقیقه أنّه فی الاعیان لا غیر و کیف لا یكون فی الاعیان ما هذه حقیقه؟»  
انتهی.



ص: ۹۳

**۲-۴: اشکال دوم و جواب آن****۱-۲-۴: اشکال**

این اشکال از دو مقدمه زیر تشکیل شده است:

مقدمه اول: اگر وجود اصیل باشد، ممکنات نیز واجب الوجود بالذات اند.

دلیل این مقدمه اینکه، چنانکه گفته شد، معنای اصالت وجود این است که وجود شیء بالذات موجود است، موجودیت ذاتی وجود شیء و عین آن است. واضح است که چیزی را که ذاتی یک شیء و عین آن است محال است از آن سلب نمود، زیرا همان «سلب شیء از خودش» می باشد که استحاله آن بدیهی است. بنابراین، سلب موجودیت از وجود اشیا محال است؛ یعنی، وجود اشیا محال است معدوم شوند. و مقصود از واجب الوجود بالذات نیز وجودی است که ذاتا معدوم شدن برای آن محال است. پس بنابر اصالت وجود، همه اشیا واجب الوجود بالذات هستند.

مقدمه دوم: تالی باطل است، هیچ ممکن الوجودی واجب بالذات نیست.

نتیجه: وجود اصیل نیست:

... انّ كون الوجود موجودا بذاته يستتبع كون الوجودات الامكانيه واجبه بالذات، لانّ كون الوجود موجودا بذاته يستلزم امتناع سلبه عن ذاته، اذ الشئ لا يسلب عن نفسه ولا نعى بالواجب بالذات الا ما يمتنع عدمه لذاته.

**۲-۲-۴: جواب**

این اشکال ناشی از خلط بین دو معنای مختلف کلمه «بالذات» است. واژه «بالذات» مشترک لفظی است بین دو معنا و مستشکل بین این دو اشتباه کرده و به نتیجه نادرست رسیده است.

واژه «بالذات» گاهی در مقابل «بالغیر» به کار می رود و گاهی در مقابل «بالعرض». وقتی گفته می شود: «موجود بالغیر»، یعنی موجود به سبب غیر؛ به عبارت دیگر، چیزی که موجودیتش ناشی از غیر است، مقتضای غیر است، برای موجودیت احتیاج به غیر، یعنی احتیاج به علت، دارد. در مقابل، وقتی گفته می شود: «موجود بالذات»، یعنی چیزی که موجودیتش به سبب خودش است نه به سبب غیر، مقتضای خودش است نه مقتضای غیر.

در اینجا نکته ای وجود دارد که لازم است قبل از ادامه مطلب توضیح دهیم و آن اینکه تعبیر فوق تعبیری است مجازی، زیرا وقتی گفته می شود که موجود بالذات چیزی است که موجودیتش به سبب خودش است این معنا به ذهن خطور می کند که این شیء ذاتی دارد و این ذات به خودش وجود می دهد و بدین ترتیب خود را موجود می کند. به عبارت روشنتر، با چنین تعبیری گمان می شود که همه اشیا برای موجود شدن محتاج علت اند، منتها علت گاهی چیزی غیر از خود شیء است و گاه خود ذات شیء است. آنجا که علت غیر ذات شیء است، می گوییم، «موجود بالغیر»، مانند ممکنات، و آنجا که علت ذات شیء است می گوییم: «موجود بالذات»، مانند واجب. این گمان باطل است و خلاف مقصود حکماست. از نظر ایشان، محال است چیزی خود علت موجود شدن خویش باشد. مقصود ایشان از بالذات تنها «لا بسبب الغیر» است، پس موجود بالذات یعنی شیئی که برای موجود بودن احتیاج به علت ندارد، نه اینکه محتاج علت است ولی این علت همان ذات خود شیء است. از همین رو، در کتاب تعبیر «کون وجوده مقتضی ذاته» تفسیر شده است به «من غیران یفتقر الی غیره». پس تعبیر «بالذات» که مفید معنای بسبب الذات است تعبیری است مسامحی. شبیه این مسامحات در عرف نیز فراوان است. مثلا گاهی در جواب کسی که از ما با عتاب سؤال می کند «به اجازه چه کسی فلان کار را کردی؟» می گوییم: «به اجازه خودم». مقصود از «به اجازه خودم» این نیست که این کار احتیاج به اجازه داشته است اما به اجازه خود نه اجازه غیر، بلکه «به اجازه خودم» یعنی احتیاج به اجازه نیست، این مسامحه و مجاز از عرف عام به عرف حکما راه یافته و عین آن در «موجود بالذات» جریان یافته است. در عرف حکما «موجود بالذات» به موجودی اطلاق می شود که محتاج غیر نیست، نه به موجودی که محتاج خود است، برگردیم به اصل مطلب.

گفتیم گاهی «موجود بالذات» در مقابل «موجود بالغیر» است که یعنی موجود بی نیاز از علت اما گاهی هم در مقابل «موجود بالعرض» به کار می رود؛ در این صورت یعنی موجودی که وصف موجودیت مجازا به او نسبت داده نشده است، بلکه حقیقتا متصف به موجودیت است، محمول «موجود» حقیقتا بر آن حمل شده است نه مجازا و در یک کلام یعنی موجود حقیقی، در مقابل چیزی که در خارج موجود نیست ولی ذهن ما مجازا آن را موجود فرض می کند.

ص: ۹۵

اکنون در اصالت وجود وقتی گفته می‌شود: «موجود بالذات» معنای دوم مراد است، یعنی موجود حقیقی نه موجود بی نیاز از علت. پس وقتی گفته می‌شود که معنای اصالت وجود این است که وجود هر شیئی موجود بالذات است، موجودیت ذاتی وجود اشیا و عین آنهاست، تمام این تعبیرات تنها به همین معناست که وجود اشیا حقیقتاً موجود است نه مجازاً، خواه این موجود حقیقی قائم به غیر باشد و خواه بی نیاز از آن. بنابراین، اینکه موجود حقیقی در خارج چیست یک بحث است و اینکه آیا این موجود قائم به غیر یا مستقل است بحثی است دیگر. با توجه به این توضیح، برگردیم به اشکال و ببینیم در کجای استدلال این دو معنا خلط شده اند.

خلط دو معنای فوق در این عبارت است که گفته شده است: «کون الوجود موجودا بذاته یستلزم امتناع سلبه عنه». این عبارت در واقع به یک صغرا و کبرا به شکل زیر تحلیل می‌شود:

وجود کل شیء موجود بالذات، (لاصاله الوجود).

کل موجود بالذات یستلزم امتناع سلبه عنه.

حدّ وسط این قیاس «موجود بالذات» است که در حقیقت تکرار نشده است، زیرا در صغرا به معنای دوم از دو معنایی است که گفته شد و در کبرا به معنای اول. در صغرا معنای «موجود بالذات» موجود لا-بالمجاز است و در کبرا موجود لا بالعله. بنابراین، اگر به جای واژه «موجود بالذات» در هریک از صغرا و کبرا معنای آن را قرار دهیم، قیاس به شکل زیر در می‌آید:

وجود کل شیء موجود لا بالمجاز، (لاصاله الوجود).

کل موجود لا بالعله یستلزم امتناع سلبه عنه.

همان طور که دیده می‌شود، در دو مقدمه فوق حدّ وسط مشترکی وجود ندارد و نمی‌توان از آن نتیجه‌ای گرفت، پس استدلال مستشکل درست نیست و به نتیجه مطلوب وی نمی‌رسد.

به تعبیر دقیقتر، این اشکال ناشی از خلط بین دو معنای مختلف «ب» در واژه «بالذات» است. «ب» در یکی باء سببیت است، برخلاف دیگری؛ در اولی مقصود نفی حیثیت تعلیلیه یا واسطه در ثبوت (۱) است و در دومی منظور نفی حیثیت تقییدیه یا واسطه در عروض:

وجه الاندفاع ان الملائک فی کون الشیء واجبا بالذات لیس هو کون وجوده نفس ذاته، بل کون

۱- به علت «واسطه در ثبوت» و «حیثیت تعلیلیه» نیز می‌گویند.

وجوده مقتضی ذاته من غیر ان یفتقر الی غیره و کلّ وجود امکانی فهو، فی عین انه موجود فی ذاته، مفتقر الی غیره مفاض منه.

### ۳-۲-۴: تمثیل

پس از دفع اشکال، برای روشنتر شدن مطلب، وجود ممکنات به معنای حرفی تشبیه شده است. مقصود از «معنای حرفی» مفهومی است که رابط است بین دو مفهوم دیگر و اصلاً مفهومیت آن عین رابط بودن بین دو مفهوم دیگر است، مانند مفهوم لفظ «از» و «به». واضح است چنین مفهومی را نمی توان با استقلال و جدای از طرفین آن تصور کرد. بلکه تصور آن لا- محاله همراه با تصور طرفین است، برخلاف طرفین آن که می توان هر یک را جدا از تمام مفاهیم و به صورت مستقل و تنها تصور کرد. توضیح بیشتر این مطلب در مرحله دوم/ فصل اول/ ۱-۳ خواهد آمد.

مفاهیم حرفی دو ویژگی دارند: ۱- قائم به غیر، بلکه عین قیام و ارتباط به غیرند، ۲- مفهوم اند. بنابراین، می بینیم که قائم به غیر بودن مفاهیم حرفی با مفهوم بودنشان منافات ندارد، بلکه مفهوم بودنشان عیناً همان قائم بودن به سایر مفاهیم است. وجودهای امکانی خارجی نیز به همین نحوند. این وجودها نیز دو ویژگی دارند:

۱- قائم به غیر، بلکه عین قیام و ربط به غیرند ۲- موجودند و این دو باهم منافات ندارند. در عین اینکه حقیقتاً موجودند قائم به علت نیز می باشند و اصلاً موجود بودن آنها عیناً همان قائم بودنشان به علت است. بنابراین، حمل حقیقی «موجود» بر آنها، نه تنها با نیاز آنها به علت ناسازگار نیست، بلکه عین آن است:

کالمعنی الحرفی الذی نفسه نفسه و هو مع ذلك لا یتّم مفهوماً الاً بالقیام بغیره و سیجی ء مزید توضیح له فی الأبحاث الآتیه.

قال صدر المتألهین فی الاسفار: «معنی وجود الواجب بنفسه انه مقتضی ذاته من غیر احتیاج الی فاعل و قابل و معنی تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل، اما بذاته کما فی الواجب او بفاعل، لم یفتقر تحقّقه الی وجود یقوم به، بخلاف غیر الوجود» (۱)

**۳-۴: اشکال سوم و جواب آن****۱-۳-۴: اشکال**

اصالت وجود مستلزم اشتراک لفظی واژه «موجود» است و این خلاف فرض است، زیرا اشتراک معنوی «وجود» و «موجود» خود یکی از مقدمات اصالت وجود است.

گفته شد که معنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت این است که وجود بذاته موجود است و ماهیت به اعتبار وجود موجود می‌باشد؛ و به تعبیری که در ۱-۱-۴ بیان شد، وجود برای موجود بودن نیاز به وجود زائد ندارد و لازم نیست که وجود دیگری به آن منضم شود تا موجود گردد، بلکه خود عین موجودیت است، برخلاف ماهیت که برای موجود شدن نیاز به وجود زائد دارد، باید وجودی، به منزله مبدأ اشتقاق، برای آن تحقق یابد تا به لحاظ آن مفهوم «موجود» بر آن حمل گردد. پس وقتی می‌گوییم: «ماهیت شیء موجود است» به معنای این است که دارای وجود است و وقتی می‌گوییم: «وجود آن موجود است» به معنای این است که عین وجود است، عین موجودیت است. یعنی واژه «موجود»، که یکی از مشتقات است، وقتی بر ماهیت اطلاق می‌شود به معنای «ذات ثبت له الوجود» است و وقتی بر وجود آن اطلاق می‌گردد، به معنای «هو الوجود» است. بنابراین، این واژه بر وجود و ماهیت به یک معنا اطلاق نمی‌شود و لهذا بین آن دو مشترک لفظی است، در حالی که طرح مسئله اصالت وجود مبتنی بر فرض اشتراک معنوی وجود است، چنانکه در مقدمه چهارم در ۱-۴-۲ گذشت. علی‌هذا قبول اصالت وجود و اعتباریت ماهیت منجر به نتیجه‌ای می‌شود که منافعی با مقدمات و مبانی مسئله است:

لو كان الوجود موجودا بذاته و الماهیه موجوده بغيرها، الذی هو الوجود، كان مفهوم الوجود مشترکا بين «ما بنفسه» و «ما بغيره» [ای، بعرض غیره]، فلم يتم مفروض الحجّه، من انّ الوجود مشترک معنوی بین الموجودات لا لفظی.

**۲-۳-۴: جواب**

این اشکال نیز ناشی از اشتباه بین مفهوم «موجود» و مصادیق آن است. تفاوتی که در اشکال فوق مطرح شده است در ناحیه مصادیق «موجود» است، نه در ناحیه مفهوم آن. واژه «موجود»

ص: ۹۸

در همه جا، چه در وجود و چه در ماهیت، به یک معنا اطلاق شده است و آن همان عینی، خارجی و واقعی است؛ همان معنایی که حمل آن بر شیء منافی حمل عدم است بر آن. چه هنگامی که می‌گوییم: «وجود موجود است» و چه وقتی که می‌گوییم: «ماهیت موجود است» در هر دو، معنای «موجود» «واقعیت‌دار» است؛ موجود است یعنی نمی‌توان گفت که جهان خارج و عالم واقع خالی از آن است، پس در ناحیه مفهوم تفاوتی نیست؛ اگر تفاوتی هست، در ناحیه مصادیق است، یک مصداق آن، یعنی وجود، به خودی خود، بدون احتیاج به مبدئی دیگر و بدون نیاز به وجود زائد، مصداق «موجود» است و مصداق دیگرش، یعنی ماهیت، به خودی خود مصداق آن نیست، بلکه نیاز به وجود زائد و مبدأ اشتقاق دارد، تا به اعتبار آن مصداق این مفهوم باشد:

وجه الاندفاع آن‌فیه خلطا بین المفهوم و المصداق و الاختلاف المذكور مصداقی لا مفهومی.

## ۵: اقوال مخالف اصالت وجود و ابطال آنها

### اشاره

تا اینجا اصالت وجود ثابت شد و اشکالات مربوط به آن نیز مطرح و دفع شد. اکنون باید اقوال مخالف را مطرح و باطل کنیم. در مقابل اصالت وجود، دو قول دیگر وجود دارد: ۱- اصالت ماهیت؛ ۲- اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیت در ممکنات.

### ۱- ۵: اصالت ماهیت

### اشاره

در ۴-۲، درباره اصالت ماهیت و اعتباریت وجود توضیح داده شد. در اینجا باید به دو مطلب زیر پرداخت:

۱- مقصود از اعتبار ماهیت من حیث هی هی چیست؟

۲- ماهیت به چه اعتباری اصیل است؟

### ۱- ۱- ۵: مقصود از اعتبار ماهیت من حیث هی هی

گاهی ماهیت شیء را مورد توجه قرار می‌دهیم، بدون اینکه به چیز دیگری غیر از آن توجه داشته باشیم؛ نظیرمان را به خود ماهیت معطوف می‌داریم و از هرچه غیر از آن صرف نظر می‌کنیم. در چنین نظری، ماهیت من حیث هی مورد توجه و اعتبار ماست. مثلاً اگر ما خود

مفهوم انسان را، یعنی جوهر سه بعدی حساس متحرک بالا-راده ناطق را، مورد توجه قرار دهیم و هیچ امر دیگری را با آن لحاظ نکنیم، حتی مفهوم بودنش را مورد توجه قرار ندهیم، در این صورت انسان بما هو انسان را اعتبار کرده ایم. اما اگر انسان موجود را، انسان معدوم را، انسان ذهنی را، انسان خارجی و غیره را لحاظ کردیم، ماهیت بما هی هی لحاظ نشده است، بلکه ماهیت بما آنها موجود، یا بما آنها معدوم، یا بما آنها مفهوم و غیر ذلک اعتبار شده است.

با توجه به این نکته، یکی از احکام بدیهی ماهیت، که مورد پذیرش کلیه حکما است، این است که «الماهیه من حیث هی لیست الاهی»، ماهیت بما هی هی فقط خودش است؛ یعنی هرگاه ماهیت را من حیث هی هی اعتبار کنیم بجز خود و ذاتیاتش هیچ چیز دیگری بر آن حمل نمی شود. در چنین اعتباری، ماهیت نه موجود است نه معدوم، نه کلی است نه جزئی، نه مفهوم است نه مصداق، نه واحد است نه کثیر، نه بالفعل است نه بالقوه، بلکه فقط خودش است و لا-غیر؛ ماهیت من حیث هی هی تنها اقتضای حمل ذات و ذاتیاتش را بر خود دارد. توضیح بیشتر درباره این اعتبار و اشکالات مطرح شده درباره آن و دفع آنها موكول می شود به مرحله پنجم / فصل اول / ۲.

## ۲-۱-۵: ماهیت به چه اعتباری اصیل است

باید دانست که مقصود از اصالت ماهیت این نیست که ماهیت من حیث هی هی اصیل است؛ زیرا معنای این سخن آن است که ماهیت من حیث هی هی و بدون اعتبار هیچ امر دیگری اقتضا می کند حمل وجود را بر خود و این مطلب، چنانکه فوقا گذشت، از نظر همه حکما، حتی قائلین به اصالت ماهیت، مردود است، پس به رأی همه فلاسفه ماهیت من حیث هی هی اصیل نیست. از نظر قائلین به اصالت ماهیت، ماهیت هنگامی اصیل است که بتوان مفهوم وجود را از آن انتزاع کرد. بنابراین، هرچند ماهیت من حیث هی هی اعتباری است نه اصیل و هرچند به نظر ایشان وجود نیز اعتباری است نه اصیل و طبعاً هیچیک حقیقتاً موجود نیستند، با اینهمه ماهیتی که بتوان مفهوم اعتباری وجود را از آن انتزاع کرد اصیل و حقیقتاً موجود است، عالم خارج را این گونه ماهیات تشکیل داده اند. به این ترتیب، وجود انسان موجود نیست، بلکه صرفاً مفهومی انتزاعی و بدون مصداق خارجی است. انسان بما هو انسان نیز

ص: ۱۰۰

موجود نیست و در خارج مصداق حقیقی ندارد، آنچه حقیقتاً در خارج است انسانی است که بتوان مفهوم وجود را از آن انتزاع کرد:

فتبین بما تقدّم، فساد القول باصالة الماهیة، كما نسب الی الاشراقین، فهی عند هم اصیله اذا كانت بحیث ینتزع عنها الوجود و ان كانت فی حدّ ذاتها اعتباریة و الوجود المنتزع عنها اعتباریاً.

### ۳- ۱- ۵: ابطال اصالت ماهیت

از توضیحات فوق، بطلان اصالت ماهیت روشن می شود، زیرا معنای آن این است که ماهیت من حیث هی هی، که اعتباری است، اگر وجود از آن انتزاع شود اصیل می شود و در خارج حقیقتاً موجود می گردد و این انقلاب در ذات است؛ زیرا وجود اعتباری است و در خارج مصداق حقیقی ندارد، پس انتزاع آن از ماهیت نیز موجب هیچ تغییر خارجی در ذات ماهیت نمی شود؛ یعنی، ذات ماهیت چه قبل از انتزاع وجود و چه بعد از آن یکی است، با این حال قبل از آن مفهومی اعتباری است که در خارج موجود نیست و بعد از آن اصیل است و در خارج حقیقتاً موجود؛ یعنی، ذات واحد بدون هیچ تغییری در دو زمان دو حکم مختلف دارد:

زمانی اعتباری است و زمانی اصیل و مقصود از انقلاب در ذات نیز جز این نیست که ذات واحد بدون هیچ تغییری در دو زمان مختلف دو حکم متفاوت داشته باشد. پس این قول مستلزم انقلاب در ذات است که بدیهی الاستحاله است:

و یردّه أنّ صیورہ الماهیة بانتزاع مفهوم الوجود الاعتباری اصیله ذات حقیقته عینیة انقلاب ضروری الاستحاله.

### ۲- ۵: اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیت در ممکن

#### ۱- ۲- ۵: توضیح مدّعا

این قول از محقق دوانی است. به نظر وی، در خارج یک وجود واحد شخصی هست که همان وجود خداوند است، غیر از این وجود وجود دیگری نیست، هرچه هست ماهیات است، پس در خداوند وجود اصیل است و در ممکنات ماهیت. البته در ۱- ۱- ۵، گفتیم که ماهیت من



ص: ۱۰۱

حیث هی هی اصیل نیست، بلکه به نظر ایشان ماهیتی اصیل است که به وجود، یعنی به خداوند، منتسب است.

محقق دوانی، براساس رأی فوق، به این نتیجه نیز رسیده است که اطلاق لفظ «موجود» بر خداوند و ممکنات به اشتراک لفظی است نه معنوی، زیرا وقتی می‌گوییم: «خداوند موجود است» یعنی عین الوجود است و وقتی می‌گوییم: «مکنات موجودند» یعنی منتسب به وجودند؛ از این رو لفظ «موجود» در خداوند به معنای عین الوجود به کار رفته است و در ممکنات به معنای منتسب به وجود.

نکته ای که باید توجه داشت اینکه ممکن است گمان رود که در اینجا نیز لفظ «موجود» به یک معنا و مفهوم به کار رفته است، پس تفاوت در مفهوم این واژه نیست، اگر تفاوتی باشد، در ناحیه مصداق است و به علت خلط مفهوم با مصداق تصور شده است که مفاهیم نیز متفاوت اند، مانند آنچه در ۱-۳-۴ درباره مفهوم «موجود» گفته شد، ولی این گمان باطل است، در اینجا حقیقتاً مفهوم «موجود» متفاوت است و به یک معنی بر خداوند و ممکنات اطلاق نشده است و با آنچه قبلاً گفته شد، فرق دارد.

در آنجا «موجود» در همه موارد با معنای مشتقی خود، یعنی به معنای ذات دارای وجود، به کار رفته بود، منتها در پاره ای از مصداق این مبدا غیرذات و در پاره ای دیگر عین ذات بود و نظر به اینکه ذات خود واجد خود است، صدق می‌کرد که ذات دارای مبدأ است، پس در تمام موارد و مصداق «موجود» به معنای «ذات دارای وجود» به کار رفته بود ولی در اینجا این گونه نیست، بلکه در خداوند «موجود» به معنای «ذات دارای وجود» به کار رفته است، منتها ذاتی که مبدأ عین اوست، چنانکه فوقاً گذشت، و در ممکنات اصلاً به معنای مشتقی آن، یعنی «ذات دارای وجود»، به کار نرفته است بلکه به معنای «ذات منتسب به وجود» استعمال شده است و روشن است که مفهوم «ذات دارای وجود» و «ذات منتسب به وجود» متغایرند:

و تبیین ایضاً فساد القول باصالة الوجود فی الواجب و اصاله الماهیه فی الممكن، كما قال به الدوانی و قرره بانّ الوجود، علی ما یقتضیه ذوق المتألهین، حقیقه عینیّه شخصیّه هی الواجب تعالی و تتأصل الماهیات الممكنه بنوع من الانتساب الیه، فاطلاق «الموجود» علیه تعالی بمعنی انه عین الوجود و علی الماهیات الممكنه بمعنی انها منتسبه الی الوجود الذی هو الواجب.

ص: ۱۰۲

**۲-۲-۵: ابطال قول فوق**

ابطال این قول نیز مشابه ابطال قول قبلی است. به اقرار خود محقق دوانی، ماهیت من حیث هی هی، یعنی ماهیت قبل از انتساب به وجود، اعتباری و غیر موجود است و پس از انتساب اصیل شده حقیقتاً در خارج موجود می‌گردد. نقل کلام به انتساب می‌کنیم، خود انتساب چگونه است؟ آیا امری است اصیل و حقیقی و موجود در خارج یا اعتباری و صرفاً انتزاع ذهن؟ اگر امری اصیل و خارجی است و انضمام آن به ماهیت موجب موجود شدن ماهیت نیز می‌شود، این دقیقاً به این معناست که ماهیت بعد از انتساب نیز اعتباری است و در حقیقت انتساب اصیل است و این خلاف مدعای قائل است. گذشته از این، با کمی دقت، درمی‌یابیم که این انتساب چیزی جز وجود نیست که نام آن تغییر کرده است، زیرا با دقت در آنچه که در طرح مدعای اصالت وجود گفته شد، روشن می‌شود یک شیء ممکن تنها به دو حیثیت ماهیت و وجود در ذهن تحلیل پذیر است، نه دو حیثیت ماهیت و انتساب به وجود، یا به سه حیثیت ماهیت و وجود و انتساب به وجود. مثلاً ذهن ما زید موجود در خارج را در ظرف خود به دو حیثیت انسان و وجود تحلیل می‌کند و می‌گوید: «زید انسان است» و «زید موجود است» اما نمی‌گوید: «زید منتسب به وجود است». پس لا محاله همواره امر دائر بین وجود و ماهیت است و از این دو خارج نیست: یا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری است یا بالعکس. اما اینکه نه وجود اصیل باشد و نه ماهیت و امر سومی به نام «انتساب به وجود» اصیل باشد قابل تصور نیست، زیرا اساساً ممکن در ذهن به چنین حیثیتی تحلیل نمی‌شود تا صحبت از موجودیت یا عدم موجودیت حقیقی آن در خارج شود. بنابراین، اگر اثبات شد که ماهیت اصیل نیست و حیثیت دیگری غیر از ماهیت شیء اصیل است، آن حیثیت جز وجود نمی‌تواند باشد. لهذا در اینجا نیز در حقیقت همان وجود است که اصیل است، منتها نام آن «انتساب به وجود» نهاده شده است.

تمام مطالب بالا در صورتی است که به شق اول سؤال جواب مثبت دهیم؛ یعنی، بپذیریم که انتساب به وجود امری است اصیل. اما اگر شق دوم را قبول کنیم؛ یعنی، بگوئیم که خود انتساب به وجود نیز امری است اعتباری و غیر موجود در خارج و صرفاً انتزاع عقل است، در این صورت همان محذور انقلاب ذات، که در ابطال اصالت ماهیت توضیح داده شد، لازم می‌آید، بدین بیان که انتساب به وجود، نظر به اینکه امری اعتباری و غیر موجود در خارج

ص: ۱۰۳

است، موجب تغییری در ذات ماهیت در خارج نمی‌گردد، پس حال ماهیت قبل از انتساب به وجود و بعد از آن یکی است، در حالی که علی‌الفرض قبل از انتساب اعتباری است و بعد از آن اصیل، یعنی ذات واحد بدون هیچ تغییری در دو زمان دو حکم مختلف دارد و این انقلاب در ذات است که بطلان آن بدیهی است:

و یرده ان الانتساب المذكور ان استوجب عروض حقیقه عیبه علی الماهیات، کانت هی الوجود، اذ لیس للماهیة المتأصله الا حیثینا الماهیة و الوجود و اذا لم تضاف الاصاله الی الماهیة، فهی للوجود و ان لم يستوجب شیئا و کان حال الماهیة قبل الانتساب و بعده سواء، کان تأصلها بالانتساب انقلابا و هو محال.

## ۶: فروع

### اشاره

یتفرع علی اصاله الوجود و اعتباریه الماهیة:

#### ۱- ۶: فرع اول- در هر حمل ماهوی وجود واسطه در عروض است

##### ۱- ۱- ۶: توضیح مدعا

محمولاتی که بر ماهیت حمل می‌شوند به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱- ذات و ذاتیات که به حمل اولی بر آن حمل می‌شوند: ۲- عرضیات که به حمل شایع بر آن حمل می‌گردند. عرضیات نیز به دو دسته مفارق و لازم تقسیم می‌شوند. عرضی مفارق محمولی است که از ماهیت انفکاک پذیر است، مانند کتابت برای انسان. برخلاف آن، عرضی لازم از ماهیت انفکاک پذیر نیست. عرضی لازم خود به سه دسته تقسیم می‌شود: الف- لازم ماهیت در خارج، مانند حرارت که در خارج قابل انفکاک از ماهیت آتش نیست و همچنین برودت نسبت به برف؛ ب- لازم ماهیت در ذهن، مانند کلیت که در ذهن از هیچ ماهیتی انفکاک پذیر نیست؛ ج- لازم ذات ماهیت که نه در ذهن از ماهیت انفکاک می‌پذیرد و نه در خارج، مانند زوجیت برای چهار و مانند مفهوم «ماهیت» برای ماهیات؛ می‌گوییم: «انسان ماهیت است، درخت ماهیت است»، این مفهوم در هر حال بر ماهیات حمل می‌شود؛ هم ماهیت موجود در خارج مصداق این مفهوم است هم ماهیت موجود در ذهن، انسان موجود در خارج ماهیت است و انسان موجود در ذهن نیز ماهیت است. پس نحوه تقسیم بندی به شکل زیر است:

ص: ۱۰۴

در این فرع، مدعا این است که بنا بر اصالت وجود محمولات ماهیت حقیقتا و بالذات بر وجود شیء حمل می‌شوند و مجازا و بالعرض بر ماهیت آن. توضیح اینکه در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت سخن تنها درباره محمول «موجود» بود. گفتیم که این محمول هم بر ماهیت شیء حمل می‌شود هم بر وجود آن؛ یعنی، هم می‌گوییم: «انسان موجود است» هم می‌گوییم: «وجود انسان موجود است» ولی، به مقتضای ادله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، حمل آن بر وجود حقیقی است و بر ماهیت مجازی. اکنون مدعا این است که پذیرفتن اینکه حمل موجود بر ماهیت شیء مجازی و بالعرض است مستلزم این است که حملی هر محمولی دیگری بر آن نیز مجازی و بالعرض باشد. یعنی تمام محمولاتی که بر ماهیت شیء حمل می‌شوند حقیقتا اوصاف وجود آن اند و به واسطه آن بر ماهیتش نیز حمل می‌شوند. پس باصطلاح، وجود شیء تنها واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه برای حمل موجود بر ماهیت نیست، بلکه واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه برای تمام مفاهیمی است که بر ماهیت حمل می‌شوند، حتی ذات و ذاتیات آن:

اولا، انّ کلّ ما یحمل علی حیثیه الماهیه فأنما هو بالوجود و انّ الوجود حیثیه تقییدیه فی کلّ حمل ماهوی (۱).

۱- مقصود از حمل ماهوی هر حملی است که موضوع آن ماهیت است.

ص: ۱۰۵

## ۲-۱-۶: برهان

مقدمه اول: ماهیت فی نفسه باطل الذات است.

مقصود از تعبیر «ماهیت فی نفسه» ماهیت است صرف نظر از وجود و مقصود از «باطل الذات» معدوم است؛ یعنی، اگر از وجود شیء صرف نظر شود، ماهیتش معدوم محض است و در هیچ ظرفی موجود نیست، نه در ذهن و نه در خارج. به عبارت دیگر، اگر به ماهیت وجود افاضه نشود، معدوم صرف است؛ پس ماهیت موجودیت بالعرض و مجازی خود را وامدار وجود است، اگر وجود خارجی به آن افاضه شود، در خارج مجازا موجود است و اگر وجود ذهنی افاضه شود، در ذهن مجازا موجود خواهد بود و اگر وجودی به آن افاضه نشود، نه در خارج و نه در ذهن، حتی بالعرض موجود نخواهد بود و معدوم محض است. این مقدمه نتیجه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است.

مقدمه دوم: امر باطل الذات واجد هیچ وصف و صفتی نیست.

این مقدمه بدیهی است. باید شیء موجود باشد تا واجد وصف یا اوصافی باشد، معدوم محض ممکن نیست واجد وصفی باشد، همه اوصاف از آن سلب می شوند.

نتیجه: ماهیت فی نفسه واجد هیچ وصف و صفتی نیست؛ و دقیقتر بگوییم، هیچ محمولی بالذات بر آن حمل نمی شود، هر محمولی که بر آن حمل شود، حقیقتا وصف و محمول وجود شیء است و مجازا وصف ماهیت آن:

لَمَّا انَّ المَاهِيَةَ فِي نَفْسِهَا بَاطِلَةٌ هَالِكَةٌ، لَا تَمْلِكُ شَيْئًا.

بنابراین، اگر به دسته بندی محمولات برگردیم، باید چنین بگوییم: «محمولاتی را که تاکنون لازم ماهیت شیء در خارج می دانستیم، در حقیقت، لازم وجود خارجی شیء اند؛ و محمولاتی را که لازم ماهیت شیء در ذهن می پنداشتیم، در واقع، لازم وجود ذهنی شیء اند؛ و محمولاتی را که لازم ذات ماهیت (چه در ذهن و چه در خارج) می انگاشتیم لازم الوجودین هستند، هم لازم وجود خارجی شیء و هم لازم وجود ذهنی آن؛ و نیز محمولاتی را که محمولات و عوارض مفارق ماهیت گمان می کردیم چیزی جز اوصاف و عوارض مفارق وجود شیء نیستند.» علی هذا این محمولات حقیقتا و بالذات اوصاف و محمولات وجود شیء اند، حال یا وجود خارجی یا ذهنی یا هردو، و اگر آنها را به ماهیت شیء نسبت داده بر

ص: ۱۰۶

آن حمل می‌کنیم، مجازا و بالعرض است و واسطه در عروض و حیثیت تقیدیه همه آنها همان وجود ذهنی یا خارجی شیء است: و کذا لوازم ذاتها [ای ذات الماهیه]، التي هی لوازم الماهیه، کمفهوم الماهیه العارضه لكل ماهیه و الزوجیه العارضه لماهیه الاربعه، تثبت لها بالوجود لا لذاتها و بذلك يظهر ان لازم الماهیه بحسب الحقیقه لازم الوجودین الخارجی و الذهنی، كما ذهب الیه الدوانی و کذا لازم الوجود الذهنی کالتوعیه للانسان و لازم الوجود الخارجی کالبروده للثلج و المحمولات غیر اللازمه کالکتابه للانسان کل ذلك بالوجود.

محمولات فوق تماما به حمل شایع بر ماهیت حمل می‌شدند، از اینها مهمتر محمولاتی هستند که به حمل اولی بر آن حمل می‌شوند، مانند ذات و ذاتیات. به مقتضای برهانی که ذکر شد، حتی حمل اینها بر ماهیت نیز حقیقی و بالذات نیست، بلکه مجازی و بالعرض است و واسطه در عروض آنها همانا وجود است. یعنی هنگامی که مثلا می‌گوییم: «انسان جوهر است، جسم است، حیوان است، ناطق است» و حتی وقتی که می‌گوییم: «انسان انسان است»، حمل هیچیک بر انسان حمل بدون واسطه و حقیقی نیست. تمام این محمولات حقیقتا و بالذات اوصاف وجود انسان اند و به واسطه آن بر ماهیت انسان نیز حمل می‌شوند. پس اگر بخواهیم با زبان حقیقت سخن گوئیم و دست از مجاز برداریم، باید بگوییم: «وجود انسان جوهر است، جسم است، حیوان است، ناطق است و انسان است» نه انسانیت او:

ثبوت ذاتها و ذاتیاتها لذاتها بواسطه الوجود.

### ۳-۱-۶: اشکال و جواب

اشکال: اینکه ذات و ذاتیات ماهیت به واسطه وجود بر آن حمل می‌شوند مستلزم آن است که ماهیت من حیث هی موجود باشد، با اینکه به اقرار تمام حکما و به حکم بدیهی عقل ماهیت من حیث هی نه موجود است نه معدوم و نه هیچ چیز دیگر، همه محمولات بجز ذات و ذاتیاتش از آن سلب می‌شوند؛ این تنافی را چگونه باید حل کرد. توضیح اینکه از یک طرف، بنا بر مدعای این فرع، حمل هر محمولی، از جمله ذات و ذاتیات، بر ماهیت به واسطه وجود است، پس تا ماهیت وجود نداشته باشد، حمل این محمولات، از جمله ذات و ذاتیات، بر آن صحیح نیست و به تعبیر فلسفی ماهیت بما آنها موجوده موضوع این محمولات است. از

ص: ۱۰۷

طرف دیگر، چنانکه در ۱-۱-۵ گذشت، ماهیت بما هی می‌کند حمل ذات و ذاتیات را بر خودش؛ یعنی، ماهیت قطع نظر از وجود موضوع است برای حمل ذات و ذاتیات بر آن و این دو مطلب با هم منافات دارند. زیرا بنا بر مطلب اول، ماهیت تا موجود نباشد، ممکن نیست ذات و ذاتیاتش بر آن حمل شوند و بنا بر مطلب دوم، ماهیت من حیث هی می‌کند؛ یعنی، ماهیت صرف نظر از وجود موضوع است برای حمل ذات و ذاتیات.

جواب: این دو مطلب به یک اعتبار بر ماهیت صدق نمی‌کنند تا تنافی لازم آید، بلکه هر یک به اعتبار خاصی بر ماهیت صدق می‌کند. در یکی نظر به مفهوم وجود است و در دیگری نظر به حقیقت خارجی وجود. در جایی که می‌گوئیم: «ماهیت صرف نظر از وجود موضوع ذات و ذاتیات است» مقصود مفهوم وجود است و در جایی که می‌گوئیم: «ماهیت موجود از آن جهت که موجود است موضوع ذات و ذاتیات است؛ یعنی، وجود واسطه در عروض و حمل این محمولات بر ماهیت است» منظور حقیقت خارجی وجود است، نه مفهوم وجود؛ پس هنگامی که می‌گوییم: «ماهیت من حیث هی می‌کند موجود است و نه معدوم و در عین حال موضوع است برای حمل ذات و ذاتیات بر آن» مراد ماهیتی نیست که نه موجود است و نه معدوم، بلکه مقصود ماهیتی است که در حد و مفهوم آن مفهوم وجود یا عدم اخذ نشده است و هنگامی که می‌گوییم: «حمل هر محمولی، ولو ذات و ذاتیات ماهیت بر آن، به واسطه وجود است» منظور این است که تا ماهیت در ذهن موجود نباشد، نمی‌توان این احکام را بر آن حمل کرد. آنچه را مطلب اول ایجاب می‌کند این است که مفهوم وجود واسطه در عروض برای حمل ذات و ذاتیات بر ماهیت بما هی نیست و آنچه را مطلب دوم (مدعای فرع) ایجاب می‌کند این است که حقیقت وجود واسطه در عروض برای حمل ذات و ذاتیات بر ماهیت بما هی است و این دو منافی یکدیگر نیستند:

فالماهیة، و ان کانت اذا اعتبرها العقل من حیث هی لم تکن الّا هی، لا موجودة و لا معدومه، لکن ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار، و معناه انّ الوجود غیر مأخوذ فی حدّها، لا ینافی حملة علیها خارجا عن حدّها عارضا لها، فلها ثبوت ما کیفما فرضت.

از آنچه گفتیم، این مطلب نیز روشن شد که ماهیتی که هیچ گونه وجودی نداشته باشد- نه ذهنی و نه خارجی- معدوم صرف است، پس هر چند بنا بر اصالت وجود ماهیت- چه در

ص: ۱۰۸

ذهن و چه در خارج - مجازا و بالعرض موجود است، همین موجودیت مجازی خود را وامدار وجود است. بنابراین، ممکن نیست ماهیت در مرتبه ای از مراتب بدون وجود موجود باشد، ولو مجازا و اعتبارا. انفکاک حقیقت وجود از ماهیت مساوی است با معدومیت صرف ماهیت. به محض اینکه ماهیت را در ظرفی از ظروف و مرتبه ای از مراتب موجود دانستیم، ولو مجازا، حتما در آن ظرف و مرتبه وجودی محقق است که به اعتبار آن، ماهیت نیز بالعرض و المجاز موجود است. پس در هیچ مرتبه ای از مراتبی که ماهیت اعتبار می شود حقیقت وجود از آن انفکاک پذیر نیست، و با توجه به این امر که شیئی را که از شیء دیگر انفکاک پذیر نیست «لازم» آن می نامند، باید بگوییم که حقیقت وجود از لوازم ماهیت است:

و بذلك يظهر ان الوجود من لوازم الماهية، الخارجة عن ذاتها.

## ۲-۶: فرع دوم - عدم اتصاف وجود به احکام ماهوی

### ۱-۲-۶: توضیح مدعا

ماهیت از آن جهت که در ذهن موجود می شود هم قابل انطباق بر اشیاست، هم اشیا تحت آن مندرج اند و هم خود مندرج تحت سایر ماهیات می شود. از آن جهت که منطبق بر اشیاست یا اشیا تحت آن مندرج اند، متصف می شود به اینکه جزئی یا کلی است، جنس یا فصل یا نوع یا عرضی عام یا خاص است و از آن جهت که خود تحت ماهیات دیگر مندرج می شود، متصف می شود به اینکه ماهیت نوعی دارد، جنس دارد، فصل دارد.

از باب مثال، ماهیت کلی و ماهیت جزئی را در نظر می گیریم. ماهیت کلی ماهیتی است که فرض صدق آن بر اشیاء کثیر محال نیست و ماهیت جزئی ماهیتی است که فرض صدق آن بر اشیاء کثیر محال است. پس ماهیت از آن حیث که در ذهن موجود است و قابلیت صدق بر اشیا دارد متصف به کلیت یا جزئیت می شود؛ و نیز ماهیت کلی یا تمام حقیقت مشترک بین افراد مندرج در تحت آن است، که در این صورت نوع است، یا تمام حقیقت مشترک آنها نیست، بلکه جزء اعم این حقیقت است، که جنس است، یا جزء اخص آن است، که فصل است. پس ماهیت از آن حیث که افراد یا انواعی در تحت آن مندرج اند متصف به جنسیت یا نوعیت یا فصلیت می شود و همچنین است در اتصاف به عرضیت عام و خاص؛ و نیز انسان



ص: ۱۰۹

جوهر است و ماهیتی است جوهری، چون تحت جوهر مندرج است و ماهیت سطح کمیت است، چون تحت کمیت مندرج است و نیز جنس دارد، چون تحت یک ماهیت جنسی مندرج است و هکذا.

اکنون مدعا این است که حقیقت وجود به هیچیک از این احکام متّصف نمی شود؛ یعنی، نه کلی است نه جزئی، نه جنس است نه فصل نه نوع، نه عرضی عام است نه خاص، نه ماهیت نوعی دارد نه جنس نه فصل، نه جوهر است نه کم نه کیف و نه سایر مقولات:

و ثانیاً، انّ الوجود لا یتّصف بشیء من احکام الماهیه، کالکلیه و الجزئیه و الجنسیه و النوعیه و الفصلیه و العرضیه الخاصه و العامه، و کالجوهریه و الکتیه و کیفیه و سائر المقولات العرضیه.

## ۲-۲-۶: برهان

همان طور که گفته شد، ماهیت از آن جهت که در ذهن موجود می شود به احکام فوق متّصف می شود و طبعاً هم اشیا تحت آن مندرج اند و هم خود تحت ماهیات دیگر مندرج است. پس اگر چیزی نتواند در ذهن موجود شود و در نتیجه نه اشیا تحت آن و نه خود تحت ماهیات دیگر مندرج باشد، چنین چیزی متّصف به هیچیک از احکام فوق نخواهد شد. در ۱۰-۶، خواهیم گفت که حقیقت وجود ممکن نیست به ذهن آید، پس حقیقت وجود به هیچیک از احکام فوق متّصف نمی شود:

فانّ هذه جميعا احکام طارئه على الماهیه من جهة صدقها و انطباقها على شیء، كصدق الانسان و انطباقه على زيد و عمرو و سائر الافراد، او من جهة اندراج شیء تحتها، كاندراج الافراد تحت الانواع و الانواع تحت الاجناس. و الوجود الذی هو بذاته الحقیقه العتیّه لا یقبل انطباقاً على شیء و لا اندراجاً تحت شیء و لا صدقاً و لا حملاً و لا ما یشابه هذه المعانی، نعم مفهوم الوجود یقبل الصدق و الاشتراك كسائر المفاهیم.

## ۳-۲-۶: نتایج این فرع

### الف) وجود مساوق شخصیت است.

شیخ الرئیس در تعریف متشخص و تشخص می فرماید: «المتشخص هو الذی لا یوجد مثله

ص: ۱۱۰

معه» و نیز «التشخص هو ان يكون للمتخصص معان لا- يشركه فيها غيره» (۱) که بازگشت هردو به این است که شیء متشخص شرکت پذیر نیست، چیز دیگری نمی تواند با متشخص از آن جهت که متشخص است شریک باشد، از همین رو متشخص از آن جهت که متشخص است مثل ندارد. مثلا زید از آن جهت که انسان است مثل دارد، شریک دارد، چون عمر و نیز انسان است، پس مثل زید است و در ماهیت انسانیت با او شریک است. بنابراین، زید از آن حیث که انسان است متشخص نیست؛ به تعبیر دقیقتر، ماهیت انسانی زید متشخص نیست، چون شرکت پذیر است؛ افراد متعددی می توانند واجد آن باشند. در یک کلام، حیثیت تشخص همان حیثیتی است که ذاتا ابای از شرکت دارد. از طرف دیگر، شرکت پذیری تنها در شیئی متصور است که قابل صدق و انطباق بر اشیاء دیگر باشد، زیرا تنها در مورد مصداق یا مصادیق یک مفهوم و ماهیت صادق است که همگی در آن مفهوم و ماهیت شریک اند، یا حداقل شریک برای آنها قابل فرض است و قابلیت صدق و انطباق تنها در چیزی متصور است که بتواند در ذهن موجود شود. پس می توان گفت که چیزی که در ذهن موجود شود از آن جهت که در ذهن است قابل انطباق بر سایر اشیا و در نتیجه شرکت پذیر است و مصادیق آن در آن شریک اند، اما چیزی که حیثیتش خارجیت و عینیت است و ذاتا از تحقق در ذهن ابا دارد، مانند حقیقت وجود، چنین چیزی ذاتا شرکت پذیر نیست، حیثیتش حیثیت ابای از شرکت است؛ یعنی، ذاتا متشخص است، پس حقیقت وجود مساوق تشخص است:

و من هنا يظهر ان الوجود يساوق الشخصيه.

### ب) وجود مثل ندارد

دو شیء وقتی مثل یکدیگرند که ماهیت نوعی واحد داشته باشند؛ مثلا، افراد انسان همه مثل یکدیگرند، زیرا ماهیت نوعی همه آنها انسان است و گفته شد که حقیقت وجود ماهیت نوعی ندارد، پس مثل نیز ندارد:

و من هنا يظهر ايضا ان الوجود لا مثل له، لان مثل الشیء ما يشاركه في الماهية النوعية و لا ماهية نوعيه للوجود.

ص: ۱۱۱

### (ج) وجود ضد ندارد

ضدین دو امر وجودی هستند که اولاً، قابل حلول در موضوع اند؛ ثانیاً، محال است در یک زمان هر دو در یک موضوع حلول کنند؛ ثالثاً، جنس قریب آن دو یکی است و رابعاً، بین آن دو بیشترین اختلاف وجود دارد، مانند سفیدی و سیاهی که اولاً، هر دو در جسم حلول می کنند؛ ثانیاً، ممکن نیست در زمان واحد هر دو در یک جسم حلول کنند، بلکه باید یکی زائل شود تا دیگری در جای آن حلول کند؛ ثالثاً، جنس قریب هر دو رنگ است و رابعاً، اختلاف هیچ دو رنگی در حد سیاهی و سفیدی نیست، پس در بین رنگها بیشترین اختلاف را دارند.

با توجه به شرایط فوق، روشن است که حقیقت وجود ضد ندارد، زیرا نه موضوع دارد نه جنس - اعم از قریب یا بعید - و نه در دیار هستی غیر از وجود چیزی هست تا با وجود بیشترین اختلاف را داشته باشد، هر چه غیر از حقیقت هستی عدم است و عدم و امر عدمی نمی تواند یکی از ضدین باشد، چون گفته شد که ضدین دو امر وجودی اند. پس حقیقت وجود ضد ندارد:

و يظهر ایضاً أنّ الوجود لا ضدّ له، لأنّ الضدّین، کما سیأتی، امران وجودیّان متعاقبان علی موضوع واحد داخلان تحت جنس قریب بینهما غایه الخلاف و الوجود لا موضوع له و لا جنس له و لا له خلاف مع شیء.

### ۳-۶: فرع سوم - وجود بسیط است

#### ۱-۳-۶: توضیح مدعا و برهان

در این فرع، بحث در این است که وجود حقیقتی است بسیط؛ یعنی، نه جزء چیزی است و نه خود جزء دارد.

برهان: ابتدا فرض می کنیم که حقیقت وجود جزء چیزی است. در این صورت، جزء دیگر و ترکیبی در کار است، نقل کلام به جزء دیگر و مرکب می کنیم. آیا این دو نیز وجودند یا نه؟ اگر این دو نیز حقیقت وجودند، لازم می آید که شیئی با خودش ترکیب شده باشد و از این ترکیب خودش حاصل شده باشد. به عبارت دیگر، مستلزم این است که یک شیء جزء خودش باشد که امری است بدیهی البطلان؛ و اگر این دو یا یکی از این دو حقیقت وجود

ص: ۱۱۲

نیستند، به این معناست که ترکیبی محقق نشده و مرکبی به وجود نیامده است، زیرا هرچه غیر از حقیقت وجود فرض شود بطلان محض است و معدوم صرف. پس اگر جزء دیگر حقیقت وجود نیست، معدوم است و در نتیجه ترکیبی در کار نیست؛ و اگر کل و مرکب غیر از حقیقت وجود است، پس مرکب معدوم است، یعنی مرکبی به وجود نیامده است؛ و اگر هر دو غیر حقیقت وجودند، نه جزء دیگری در کار است و نه کل و مرکبی؛ هرچه هست همین حقیقت وجود است و لا-غیر، پس جزء دیگر و مرکب را هرگونه فرض کنیم مستلزم محال است، بنابراین وجود جزء مرکبی نیست:

و ثالثاً، انّ الوجود لا-یکون جزء لشیء، لائنّ الجزء الاخر و الكلّ المرکب منهما، ان کانا هما الوجود بعینه، فلا معنی لکون الشیء جزء لنفسه و ان کان احدهما او کلاهما غیر الوجود، فلا ترکیب.

در بیان فوق، فرض کردیم وجود خود یکی از اجزاست و جزء دیگری با آن ترکیب و کلّ حاصل می‌گردد. اکنون می‌توان فرض کرد که وجود همان کلّ و مرکب است که از دو جزء دیگر تشکیل شده است، در این صورت استحاله این فرض عیناً با همان بیانی که در فرض اول به کار رفت ثابت می‌شود. پس به این نتیجه می‌رسیم که وجود جزء ندارد. بنابراین، وجود نه جزء چیزی است و نه خود جزء دارد، یعنی حقیقتی است بسیط:

و بهذا البیان یثبت انّ الوجود لا جزء له و یتبین ایضاً ان الوجود بسیط فی ذاته.

## ۲-۳-۶: تحقیق در بساطت وجود

### اشاره

گاه وقتی سخن از بساطت به میان می‌آید، مقصود بساطت مفهوم وجود است، به این معنا که این مفهوم مانند مفاهیم ماهوی نیست که به جنس و فصل تحلیل پذیرند. این سخن صحیح است ولی در این فرع مطمح نظر نیست. زیرا اولاً این نوع بساطت خاص وجود نیست، مفاهیم دیگری نیز هستند که بسیطاند، مانند اجناس عالیه و ثانیاً، بساطتی که در این فرع مطرح است از فروع اصالت وجود و متوقف بر آن است، در حالی که بساطت مفهوم وجود متوقف بر اصالت وجود نیست، قائلین به اصالت ماهیت و متکلمین نیز آن را بسیط می‌دانند.

پس مقصود از بساطت وجود در این فرع بساطت حقیقت عینی وجود است ولی، نظر به

ص: ۱۱۳

اینکه مدعا مبهم است و آنچه در کتاب آمده وافی به مقصود نیست، به تفصیل و تحقیق بیشتری نیاز است. برای روشن شدن ابهامات باید به سه سؤال زیر جواب داد:

۱- مقصود از حقیقت وجود چیست؟

۲- بساطت آن به چه معنایی است؟

۳- آیا دلیل ذکرشده در کتاب کافی است یا به دلیل دیگری نیاز است؟

ما در طی سه بحث زیر به هریک از سؤالهای فوق جداگانه جواب می دهیم:

### ۱- ۲- ۳- ۴: مقصود از حقیقت وجود

واژه «حقیقت وجود» در فلسفه در معانی زیر به کار رفته است:

۱. وجود واجب تعالی؛

۲. طبیعت سریانی یا طبیعت مرسله وجود؛

۳. کل عالم هستی یکپارچه و یکجا؛

۴. وجود خارجی هر شیء.

هرچند در کلمات عرفا و نیز گهگاه در تعبیرات صدر المتألهین (ره) حقیقت وجود به معنای اول- یعنی وجود واجب تعالی- به کار رفته است، در این جا قطعاً این معنا مقصود نیست و الا این فرع از مسائل الهیات بالمعنی الاخص به حساب می آمد و طرح آن در اینجا بی مورد بود.

طبیعت مرسله وجود نیز معنای صحیحی ندارد، گرچه در کلمات حکیم سبزواری (ره) و بندرت در سخنان صدر المتألهین (ره) حقیقت وجود در این معنا به کار رفته است. توضیح اینکه یکی از ماهیات ماهیت جنسی است و ویژگی آن غیر متحصّل و مبهم بودن آن است و از همین رو در بین ماهیات نوعی سریان و شیوع دارد؛ یعنی، هر حصه ای از آن درضمن یک معنای نوعی موجود می شود و اصلاً، نه در ذهن و نه در خارج، موجودیتی جز موجودیت معنای نوعی ندارد، پس ماهیت جنسی واحد، در عین وحدت، در بین تمام انواع موجود و ساری است. مثلاً ماهیت حیوان، که جنس است، مفهومی غیرمتحصّل و مبهم است که در انسان و اسب و شتر و گاو و سایر انواع حیوان سریان دارد؛ همه این انواع واجد حیوانیت اند.

البته این سریان سریانی مفهومی و مربوط به عالم ذهن است که توضیح بیشتر آن را باید در باب ماهیت جستجو کرد. شبیه چنین سریانی را برای حقیقت خارجی وجود نیز تصویر

ص: ۱۱۴

کرده اند. گفته اند که حقیقت وجود هم طبیعتی است واحد و مبهم که میان اقسام وجودهای خاص سریان دارد. هر وجود خاصی واجد این حقیقت است و حصه ای از آن را به خود اختصاص داده است. ولی این سخن مردود است؛ چنین تصویری برای حقیقت وجود درست نیست و معنای صحیحی از آن به ذهن نمی آید. اگر این سخن درباره طبیعت جنس درست است، به دلیل آن است که طبیعت جنس مفهوم است و موطن آن ذهن است و امور ذهنی با ابهام و عدم تحصیل سازگارند، لذا می توان آنها را به صورت مرسل و مبهم تصور کرد؛ اما حقیقت عینی وجود عین تشخیص است و ذاتا آبی از ابهام است؛ طبعاً چنین تصویری از آن نارواست و ناشی از قیاس گرفتن وجود است از ماهیت. اگر در ماهیت این تصویر رواست، از آن رو است که به عقیده حکما ماهیت خود، با انحفاظ ذات و ذاتیات، می تواند در ذهن موجود شود ولی حقیقت وجود هرگز به ذهن نمی آید، زیرا عین خارجیت است. در هر حال، این معنا برای حقیقت وجود معنای صحیحی نیست و طبعاً مقصود نیست.

مقصود از معنای سوم، یعنی کل عالم هستی، این است که تمام عالم وجود را، از پایینترین مراتب آن، که هیولای اولی است، تا بالاترینش، که وجود واجب تعالی است، یکجا و یکپارچه لحاظ کنیم و آن را با خارج از خود بسنجیم. واضح است که با چنین معنایی برای حقیقت وجود، هرچه غیر از آن فرض شود معدوم صرف است، زیرا از دایره هستی خارج است. هر چند این معنا با برهان مذکور در این فرع وفق می دهد، مقصود نیست، زیرا ترتیب مباحث و بیان مطالب کتاب نشان می دهد که مرحوم علامه (ره) در این فرع در صدد توضیح همان مطلبی هستند که صدر المتألهین (ره) در بحث اصالت وجود آن را بر اصالت وجود متفرع فرموده است. در آنجا بساطت حقیقت وجود به این معنا مورد بحث نیست، آنچه مورد بحث است بساطت وجود عینی یک یک اشیاست، زیرا عنوان فصل در اسفار چنین است:

«فی ان الوجودات هویات بسیطه» (۱). پس بیش از یک معنا باقی نمی ماند و آن همان معنای چهارم است؛ یعنی، بحث درباره این مطلب که وجود خارجی هر شیئی بسیط است.

## ۲-۲-۳-۶: توضیحی درباره معنای بساطت

قبل از توضیح درباره بساطت، باید به انواع ترکیب اشاره کنیم. انواع ترکیب عبارت اند از:

۱- الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۵۰.

ص: ۱۱۵

۱. ترکیب از جنس و فصل؛

۲. ترکیب از ماده و صورت خارجی؛

۳. ترکیب از ماده و صورت عقلی؛

۴. ترکیب از اجزاء مقداری.

ترکیب از جنس و فصل مربوط به ذهن و در بین مفاهیم است. این ترکیب میان دو مفهوم، که یکی عام و غیرمتحصل است به نام «جنس» و دیگری خاص و متحصل است به نام «فصل»، صورت می‌گیرد و نتیجه آن به وجود آمدن مفهومی است نوعی.

ترکیب از ماده و صورت خارجی بین دو وجود خارجی است که یکی بالقوه است و «ماده» نام دارد و دیگری بالفعل است و «صورت» نامیده می‌شود. ترکیب شیء از ماده و صورت در خارج مستلزم ترکیب آن از جنس و فصل در ذهن است؛ زیرا در مباحث ماهیت بیان خواهد شد که اگر مفهوم ماده و صورت را لا بشرط اعتبار کنیم، همان مفهوم جنس و فصل به دست می‌آید؛ به تعبیر حکما، ماده و صورت همان جنس و فصل بشرط لا هستند و جنس و فصل همان ماده و صورت لا بشرط. اکثر حکیمان اسلامی، جواهر جسمانی را واجد این نوع ترکیب و عوارض آن را عاری از آن دانسته‌اند.

ترکیب از ماده و صورت عقلی نیز مربوط به ذهن است. ذهن، پس از اینکه اشیا را به جنس و فصل تحلیل کرد، هریک از جنس و فصل را بشرط لا اعتبار می‌کند. مفاهیمی که به این طریق به دست می‌آیند ماده و صورت عقلی هستند. پس این نحو ترکیب نیز در حقیقت مربوط به خارج نیست، بلکه نوعی ترکیب ذهنی و عقلانی است شبیه ترکیب جنس و فصل.

ترکیب مقداری نیز مربوط به وجود خارجی اشیا است. تمام آنچه در عالم اجسام وجود دارد- یا بالذات و یا بالتبع- دارای بعد و اندازه است. هیچ چیزی در عالم اجسام از بعد و اندازه خالی نیست و هرچه دارای بعد و اندازه است قابل تقسیم به ابعاد و اجزاء کوچکتر است؛ یک قطعه جسم را می‌توان به دو نیمه تقسیم کرد و هر نیمه را به دو نیمه دیگر و هکذا.

هریک از نیمه‌ها یک جزء مقداری‌اند، پس تمام آنچه در عالم اجسام وجود دارد مرکب از اجزاء مقداری است.

اکنون مقصود از بساطت نفی کدامیک از ترکیبات فوق است؟ آنچه از کلمات حکما در این زمینه به دست می‌آید نفی هر چهار قسم ترکیب است. یعنی وجود یک شیء نه ترکیب جنسی

ص: ۱۱۶

و فصلی دارد، نه ترکیب از ماده و صورت خارجی، نه ترکیب از ماده و صورت عقلی و نه ترکیب از اجزاء مقداری.

ترکیب از جنس و فصل و ترکیب از ماده و صورت عقلی نه نفی‌شان به مؤنه فراوان محتاج است و نه اثباتشان محذوری دارد؛ زیرا گفتیم که این دو قسم ترکیب در حقیقت مربوط به عالم ذهن اند و منافاتی با بساطت وجود خارجی ندارند. گذشته از این، در ۲-۶، ثابت شد که حقیقت وجود به هیچ حکمی از احکام ماهیت متصف نمی‌شود، از جمله گفته شد که وجود نه جنس است نه فصل و نه جنس دارد و نه فصل. پس نفی ترکیب از جنس و فصل در ضمن مطالب فرع دوم نیز ثابت شد.

آنچه در اینجا مشکل اساسی است و موجب نوعی ناسازگاری و تناقض می‌شود نفی ترکیب از ماده و صورت خارجی و نفی اجزاء مقداری است، زیرا این دو نوع ترکیب مربوط به واقعیت خارجی اشیاست نه مربوط به وجود ذهنی آنها و طبق اصالت وجود واقعیت خارجی اشیا جز وجود نیست، پس پذیرش این دو قسم ترکیب مستلزم قبول این است که وجود خارجی برخی از اشیا مرکب است نه بسیط و این امر با مدّعی این فرع منافی است.

ممکن است برای رفع این تناقض گفته شود که این ترکیبات بالذات مربوط به ماهیت اشیا هستند و بالعرض به وجود آنها نسبت داده می‌شوند، پس در وجود اشیا در حقیقت ترکیبی نیست ولی این سخن دور از صواب است، زیرا همان طور که در ۱-۶ بیان شد، تمام محمولاتی که برای ماهیات ثابت می‌شوند در حقیقت محمول وجودند و به عرض آن بر ماهیت حمل می‌شوند، پس ماهیت حقیقتاً از خود حکمی ندارد، هر حکمی هست از وجود است که از جمله این احکام همین اقسام ترکیبات است. در ۳-۲-۳-۶ خواهیم دید که این تناقض قابل رفع است.

### ۳-۲-۳-۶: بررسی دلیل

با روشن شدن مدّعا، بخوبی واضح است که دلیل مذکور در کتاب برای این مقصود وافی نیست و به دلیل دیگری حاجت است. این دلیل مبتنی بر سه مقدمه است که هر سه از اصول متقن و مسلم فلسفی به شمار می‌روند:

مقدمه اول: موجودیت مساوق وحدت است.



ص: ۱۱۷

هر چیزی که در خارج موجود است- یعنی با وجودی خاص به خود موجود است نه با وجود سایر اشیا(۱)- از آن جهت که موجود است واحد است. هر موجودی یک واحد واقعیت است. این اصل بدیهی است و اگر بدرستی تصور شود، بدون نیاز به هیچ دلیل و بیانی، تصدیق می گردد، حتی فیلسوفانی که اعداد را از اعراض خارجی می دانند، نه از معقولات ثانیه فلسفی، و طبعاً برای هر عددی در خارج وجودی خاص قائل اند نیز هر عددی را یک واقعیت و یک موجود می دانند. در نظر ایشان، مثلاً عدد ۱۰ در خارج، مانند سایر اعراض، وجودی خاص به خود دارد که با عروض آن بر مجموعه ای از اشیا آن مجموعه متصف می شود به اینکه ۱۰ است. در اینجا هر چند اشیائی که معروض این عددند یک موجود نیستند، بلکه ۱۰ موجود متباین اند، خود عدد ۱۰ که عارض این مجموعه از اشیا می شود یک واقعیت است، یک ده تایی است نه ده تا یکی، برخلاف معروض که ۱۰ تا یکی است، نه یک ده تایی. به عبارت دیگر، عارض یک واقعیت است، منتها این واقعیت واحد همان ماهیت ده است که محقق شده است اما معروض آن ۱۰ واقعیت جدا و مستقل اند. ممکن است اشکال شود که همان سخنی را که شما درباره عارض، یعنی عدد ۱۰، می گوئید ما درباره معروض می گوئیم؛ یعنی، معروض در حقیقت ۱۰ واقعیت مستقل نیست، بلکه یک واقعیت ۱۰ تایی است ولی این سخن باطل است، زیرا از نظر حکما مجموع چند شیء خود موجودی حقیقی نیست؛ یعنی، خود وجودی خاص به خود، یعنی وجودی غیر از وجود آن اشیا ندارد، بلکه مفهومی اعتباری است، موجود حقیقی همان خود تک تک اشیا نیستند نه مجموع آنها، برخلاف عدد که طبق رأی بسیاری از حکما خود یک موجود حقیقی در قبال سایر اشیا است. آری، اگر کسی برای مجموع نیز وجودی غیر از وجود اشیائی که مجموع از آنها تشکیل شده قائل شود، این سخن بجاست.

در هر حال، موجودیت دائرمدار وحدت است؛ تا چیزی واحد نباشد، نمی توان حقیقتاً آن را موجود دانست و اگر مجموع اشیائی را که کثیر محض اند موجود فرض کنیم، صرفاً در عالم پندار و فرض است، نه در عالم خارج و حقیقت.

مقدمه دوم: موجودیت مساوق فعلیت است.

۱- این قید برای خارج کردن معقولات ثانیه فلسفی است، زیرا اینها نیز اوصافی هستند که در خارج موجودند ولی خود وجودی غیر از وجود موصوف و موضوع خود ندارند، بلکه با وجود موصوف و موضوعشان موجودند و به تعبیر فلسفی وجود خاص ندارند، این نوع موجودیت مساوق وحدت نیست.

ص: ۱۱۸

هر موجودی از آن حیث که موجود است بالفعل است؛ به تعبیر دیگر، موجود بودن عین بالفعل بودن است. پس اگر چیزی بالقوه محض است و هیچ گونه فعلیتی ندارد، محال است موجود باشد.

ممکن است اشکال شود که یکی از تقسیمات موجود تقسیم آن به بالقوه و بالفعل است پس موجود بالقوه نیز موجود است، در حالی که بنابر اصل فوق ممکن نیست موجود بالقوه باشد. این دو حکم متناقض اند. جواب این اشکال را باید در فرق بین تقسیم نسبی و نفسی جستجو کرد. ما در مرحله سوم/ فصل اول/ ۲-۷-۲ درباره تقسیمات نسبی بتفصیل بحث خواهیم کرد و پاسخ این اشکال و امثال آن را خواهیم داد. در اینجا باجمال می‌گوییم که اینکه پاره‌ای از موجودات را به بالقوه متصف می‌کنیم مربوط است به مقایسه و سنجش ذهن، نه اینکه آن اشیا خودبه‌خود و فی‌نفسه - صرف نظر از قیاس و سنجش ذهن - به بالقوه متصف شوند. ما برخی از موجودات را با برخی دیگر مقایسه می‌کنیم و می‌بینیم این موجودات می‌توانند در آینده تبدیل به دیگری شوند و آثار و افعال دیگری داشته باشند، در این صورت شیء فعلی را نسبت به شیئی که در آینده می‌تواند تبدیل به آن شود می‌گوییم بالقوه. چوب بالقوه آتش است، کودک بالقوه دانشمند است. پس دخالت ذهن ما و قیاس و سنجش آن است که موجب می‌شود شیئی به بالقوه متصف شود. اگر از دخالت ذهن و قیاس و سنجش آن صرف نظر کنیم و شیء موجود را خودبخود و فی‌نفسه - یعنی همان گونه که هست - لحاظ کنیم، با چنین لحاظی بالفعل است و متصف به بالقوه نمی‌شود؛ پس بالقوه بودن وصفی است نسبی نه مطلق.

مقدمه سوم: شیئیة الشیء بصورتی لا بمادّته.

مادّه شیء - به معنای فلسفی آن - دخالتی در شیئیت آن ندارد. مثلاً شیئیت آب به همان صورت آبی است، همین صورت است که منشأ آثار خاص آب می‌شود؛ اما مادّه آب که بین آب و سایر امور جسمانی مشترک است دخالتی در آب بودن آب ندارد. به عبارت واضحتر، اگر فرض کنیم که صورت آب می‌توانست بدون مادّه، یعنی بتنهائی، موجود شود باز حقیقت آب موجود شده بود؛ پس مادّه آب دخالتی در آب بودن آب ندارد، آب بودن آب به همان صورت آب است، منتها چون صورت در تحقق نیازمند مادّه است همیشه صورت آب با مادّه یافت می‌شود.

ص: ۱۱۹

با توجه به سه اصل فوق، به رفع تناقض یادشده پردازیم. گفته شد که از ترکیبات نامبرده تنها ترکیب از ماده و صورت خارجی و ترکیب از اجزاء مقداری هستند که با بساطت خارجی وجود ناسازگارند، ما هریک از این دو نوع ترکیب را جداگانه مورد بررسی قرار می دهیم.

ترکیب از اجزاء مقداری: هر امتداد خارجی به امتدادات کوچکتری انقسام پذیر است، به هریک از این امتدادات کوچکتر «جزء» می گویند و چون خود این اجزاء بعد و بالتبع اندازه و مقدار دارند، به آنها «جزء مقداری» می گویند.

پس هر امتدادی مرکب است از اجزاء مقداری. مثلاً یک امتداد ده متری به ده امتداد یک متری انقسام پذیر است، پس مرکب از ده جزء مقداری است و هریک از این اجزاء خود مرکب از ده جزء مقداری کوچکترند و هکذا. بنابراین، وجود خارجی هر امتدادی مرکب است از وجود اجزاء مقداری آن؛ به عبارت دیگر، از ترکیب چند وجود وجود دیگری حاصل شده است و این مسئله با بساطت وجود منافات دارد.

جواب: آنچه موجب این اشکال شده غفلت از این نکته است که اجزاء مقداری اجزاء بالقوه اند نه بالفعل. در هیچ امتداد حقیقی اجزاء مقداری بالفعل وجود ندارد. معنای این گفته که هر امتدادی مرکب از اجزاء مقداری است این است که می توان با تفکیک خارجی آن را به امتدادات کوچکتر تبدیل کرد، نه اینکه بالفعل در آن امتدادات کوچکتری یافت می شوند. پس اجزاء بالفعلی در کار نیست، آنچه بالفعل است کل امتداد است نه اجزاء، اجزاء همه بالقوه اند.

اکنون بنابر اصل دوم، که موجودیت دائرمدار فعلیت است، چون اجزا بالفعل نیستند، موجود هم نیستند و چون موجود نیستند، ترکیب نشده اند، زیرا ترکیب از اجزاء معدوم محال است.

پس در مورد اجزا نه فعلیتی در کار است نه موجودیتی و نه ترکیبی. اما در مورد کل امتداد، باید گفت که چون کل امتداد بالفعل است، بنابر اصل دوم موجود است و بنابر اصل اول، که موجودیت مساوق وحدت است، بالتبع این امتداد یک واقعیت است.

پس کل امتداد موجود و واحد است و اجزاء آن و ترکیب این اجزا با یکدیگر غیر موجودند، بنابراین آنچه در خارج واقعیت دارد یک وجود غیر مرکب از اجزاست و لا نعنی بالبسیط الا هذا.

اشکال: ممکن است بگویند که شما امتداد را قبل از انفکاک به اجزاء مقداری در نظر گرفتید و مورد تجزیه و تحلیل قرار دادید و البته در این مورد استدلال فوق بجاست اما اگر

ص: ۱۲۰

امتداد را پس از انفکاک به اجزاء مقداری در نظر گیریم، استدلال فوق تمام نیست، زیرا در این حالت با تقسیم و انفکاک خارجی اجزا بالفعل شده اند و لذا بنا بر اصل دوم اجزا موجودند و ترکیب آنها بلا اشکال است و بنا بر اصل اول هر کدام یک واقعیت واحد مستقل اند، بنابراین بعد از انفکاک خارجی امتداد کل واقعا مرکب از اجزاء مقداری است.

پاسخ: مستشکل گمان کرده است که پس از تقسیم امتداد و بالفعل شدن اجزاء آن باز هم امتداد اولی موجود و بالفعل است و طبعا هم کل امتداد و هم اجزا و هم ترکیب آن موجودند ولی این گمان درست نیست. هر امتدادی پس از انفکاک و بالفعل شدن اجزا معدوم می شود و تنها اجزاء آن بالفعل موجودند که هر یک واقعیتی است بسیط و جدای از دیگر اجزا. پس قبل از انفکاک، تنها یک امتداد بزرگ موجود است و اجزا و ترکیبی در کار نیست و بعد از انفکاک فقط چند امتداد کوچکتر موجودند که باز هر یک بسیطند و امتداد بزرگی که کل اجزا باشد در کار نیست. بنابراین، در هیچ حالی - نه قبل از انفکاک و نه پس از آن - امتدادی مرکب از امتدادات بالفعل دیگر موجود نیست. در هر حال، امتدادی که بالفعل موجود است بسط هم هست، منتها در یک حال یک امتداد بسیط واحد بزرگ موجود است و در حال دیگر چند امتداد کوچکتر که باز هر یک واحد و بسیطند.

ترکیب از ماده و صورت خارجی: طبق آنچه در اصل سوم بیان شد، مشکل این نوع ترکیب نیز حل می شود. اگر فرض شود که ماده امری است بالفعل و صورت همچون راکی روی آن تحقق می یابد - چنانکه در مورد موجودات زنده قابل درک است - با چنین فرضی در حقیقت دو یا چند موجود تحقق یافته اند که وجود هر یک بسیط است نه یک موجود مرکب و منظور از ترکیب آنها صرفا این است که وجود راکی (صورت) دست کم در آغاز پیدایش نیازمند مرکوب (ماده) و وابسته به آن است. اما اگر فرض شود که ماده وجود بالفعل ندارد، در این صورت آنچه در حقیقت وجود دارد همان صورت است که عقل از مرتبه نازل آن یا از مقایسه آن با کمالی که ممکن است بعدا تحقق یابد مفهوم ماده را انتزاع می کند. بنابراین، مفهوم ماده ما بازای مستقل ندارد، خود وجودی خاص به خود؛ یعنی، وجودی غیر از وجود صورت ندارد؛ پس در خارج دو وجود نداریم، یک وجود داریم و آن همان وجود صورت است و همو وجود شیء نیز هست، زیرا شیئیت شیء به صورت آن است، پس با وجود صورت شیء خود شیء نیز در خارج تحقق یافته است، البته همین وجود به اعتباری وجود ماده هم به حساب

ص: ۱۲۱

می آید. بنابراین، با این فرض در خارج تعددی نیست تا ترکیبی متصور باشد، یک وجود بسیط است و مفاهیم متعدد صادق بر آن. حاصل آنچه گفته شد اینکه طبق فرض اول دو شیء بسیط تحقق یافته اند نه یک شیء مرکب و آنچه را به لحاظ مرکوب بودن «ماده» نامیده ایم وجود و فعلیت مستقلاً دارد و طبعاً مجموع صورت و ماده را شیء واحد نامیدن، مانند واحد نامیدن مجموع روح و بدن، مسامحه است و طبق فرض دوم یک شیء بسیط وجود دارد نه یک شیء مرکب، زیرا در این فرض ماده وجود بالفعل ندارد و به مقتضای اصل دوم - که وجود مساوق با فعلیت است - نمی توان وجود حقیقی به آن نسبت داد؛ آنچه بالفعل وجود دارد یک چیز بیش نیست.

#### ۴-۶: فرع چهارم - اتحاد وجود با صفاتش

##### ۴-۶-۱: توضیح مدعا

صفت یا صفات حقیقی وجود خارج از آن نیستند؛ یعنی، اگر چیزی حقیقتاً وصف وجود شیء است - نه وصف ماهیت آن که بالعرض به وجودش نسبت داده شده - واقعیت چنین وصفی در خارج عیناً همان واقعیت وجود شیء است. مثلاً وحدت، علیت، وجوب و امثال ذلک از صفات وجودند؛ آنچه حقیقتاً متصف به این صفات می شود وجود شیء است نه ماهیت آن. وجود شیء واحد است، علت است، واجب است نه ماهیت آن. حال مدعا این است که این صفات در خارج مصداق و واقعیتی غیر از واقعیت وجود شیء ندارند. پس نباید گمان کرد که در خارج وجود شیء یک واقعیت است و وحدت آن واقعیت دیگری، به طوری که با انضمام آن به وجود وجود واحد شود و بدون انضمام نه؛ بلکه تصور درست این است که در خارج بیش از یک واقعیت بسیط، که همان حقیقت خارجی وجود است، چیز دیگری نیست ولی همین واقعیت واحد به اعتباری نیز مصداق مفهوم وحدت و به اعتباری دیگر مصداق مفهوم علت نیز هست و هكذا. پس هر چند صفات و محمولات حقیقی وجود کثیرند، مصداق آنها واحد است؛ لذا کثرت آنها در مرتبه مفهوم و در ظرف ذهن است ولی در مرتبه مصداق و در ظرف خارج کثرتی در کار نیست، تنها یک واقعیت است که مصداق همه این مفاهیم به شمار می رود:

و رابعاً، انّ ما يلحق الوجود حقیقه من الصفات و المحمولات امور غیر خارجه عن ذاته.

ص: ۱۲۲

**۲-۴-۶: برهان**

مقدمه اول: اگر صفات وجود واقعی جدای از وجود داشته باشند، همه معدوم خواهند بود.

زیرا معنای این سخن این است که واقعیت این صفات همان واقعیت وجود نیست و بدیهی است که هرچه غیر از واقعیت وجود فرض شود معدوم است؛ پس این صفات نیز معدوم خواهند بود.

مقدمه دوم: تالی باطل است. این صفات موجودند، زیرا اگر موصوفی در ظرفی متصف به صفتی باشد، باید در آن ظرف هم موصوف موجود باشد و هم صفت و به عبارت دیگر محال است شیء موجودی متصف شود به چیزی که معدوم است؛ و فرض این است که وجود شیء در خارج حقیقتاً متصف به این صفات می‌شود، پس همان طور که در خارج وجود شیء حقیقتاً موجود است، اوصاف آن نیز حقیقتاً موجودند.

نتیجه: مقدم نیز باطل است؛ یعنی صفات وجود واقعی جدای از وجود ندارند:

اذ لو کانت خارجه، کانت باطله.

**۵-۶: فرع پنجم - انقسام موجود به بالذات و بالعرض**

در بحث اصالت وجود، توضیح داده شد که ما محمول «موجود» را هم بر وجود اشیا حمل می‌کنیم و هم بر ماهیت آنها؛ مثلاً، می‌گوییم: «وجود انسان موجود است» و نیز می‌گوییم:

«انسان موجود است»، پس هم وجود اشیا موجود است هم ماهیت آنها؛ یعنی، وجود قسمی از موجود است و ماهیت نیز قسمی؛ به عبارت دیگر، موجود منقسم می‌شود به دو قسم: وجود و ماهیت. از طرف دیگر، گفتیم که حمل موجود بر وجود حقیقی و بالذات است و بر ماهیت مجازی و بالعرض؛ یعنی، وجود حقیقتاً و بالذات موجود است، عین موجودیت است و ماهیت مجازاً و بالعرض؛ معنای این سخن این است که در تقسیم مذکور یک قسم، یعنی وجود، قسم حقیقی این تقسیم است و قسم دیگر، یعنی ماهیت، قسم مجازی آن، لذا می‌توان گفت که موجود تقسیم می‌شود به دو قسم: موجود حقیقی و بالذات، که همان وجود است، و موجود مجازی و بالعرض، که همان ماهیت است؛ یعنی، همه اشیا یکسان به موجودیت متصف نمی‌شوند. پس بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، ما به تقسیم جدیدی در موجود می‌رسیم:

موجود بالعرض و موجود بالذات:

ص: ۱۲۳

و خامسا، انّ للموجود من حیث اتّصافه بالوجود نحو انقسام الی ما بالذات و ما بالعرض، فالوجود موجود بالذات، بمعنی انه عین نفسه، و الماهیه موجوده بالعرض، ای أنّها لیست بالموجود بالنظر الی نفس ذاتها، و ان کانت موجوده بالوجود حقیقه، قبال ما لیس بموجود بالوجود.

در عبارت فوق، لفظ «حقیقه» در جمله «و ان کانت [الماهیه] موجوده بالوجود حقیقه» ابهام آن دارد که ماهیت به واسطه وجود حقیقتا و بالذات موجود می شود و با توجه به اینکه مقصود از «واسطه» در اینجا واسطه در عروض است، که به معنای مجاز است، معنای جمله فوق این است که ماهیت مجازا و حقیقتا موجود است و این یک تناقض آشکار است.

برای رفع این ابهام، باید بین مجاز و حقیقت عرفی و مجاز و حقیقت عقلی فرق نهاد.

ممکن است چیزی از نظر عرف حقیقت باشد و از نظر عقل و با دقت فلسفی مجاز؛ حقیقت عرفی با مجاز عقلی منافی نیست، آن دو چیزی که باهم منافی اند حقیقت عرفی و مجاز عرفی است و نیز حقیقت عقلی و مجاز عقلی. در جمله فوق نیز، مقصود از واژه «حقیقه» حقیقت به معنای عرفی است، در مقابل مجاز عرفی، و مقصود از «بالوجود»، که به معنای بعرض الوجود است، مجاز عقلی است، نه مجاز عرفی. به این ترتیب، معنای جمله فوق این است که وقتی وجود یک ماهیت محقق می شود، از نظر عقل و با دقت فلسفی خود آن ماهیت مجازا موجود است نه حقیقتا، هرچند از نظر عرف حقیقتا موجود است نه مجازا؛ پس منافات و تناقضی در کار نیست.

اما اینکه در اینجا پای حقیقت و مجاز عرفی به میان آمده به این دلیل است که وقتی بنابر اصالت وجود می گوئیم ماهیت اعتباری است به این معناست که ماهیت با دقت عقلی حقیقتا موجود نیست؛ یعنی، معدوم است، پس بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، انسان و اسب و گاو و درخت و سنگ و سایر ماهیات حقیقتا در خارج موجود نیستند و این انکار جهان خارج است و سفسطه و اگر گفتیم اینها در خارج حقیقتا موجودند، در واقع قائل به اعتباریت وجود و اصالت ماهیت شده ایم؛ بنابراین بین المحذورین قرار داریم: یا باید قائل به اصالت وجود شد و جهان خارج را انکار کرد و یا جهان خارج را پذیرفت و قائل به اصالت ماهیت شد. برای رفع این اشکال، پای مجاز عرفی و تفاوت آن با مجاز عقلی به میان آمده است، چراکه این اشکال از آنجا ناشی شده که مستشکل بین حقیقت و مجاز عرفی و عقلی خلط کرده

ص: ۱۲۴

است. آنچه مستلزم سفسطه و انکار جهان خارج است این است که بگوییم اشیا مجازا موجودند نه حقیقتاً و مقصود حقیقت و مجاز عرفی باشد نه عقلی؛ و آنچه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ایجاب می کند این است که اشیا مجازا موجودند نه حقیقتاً ولی مقصود حقیقت و مجاز عقلی است نه عرفی. پس اصالت وجود مستلزم سفسطه نیست.

برای روشن شدن تفاوت حقیقت و مجاز عقلی و عرفی، می گوییم که اگر قائل شویم که چیزی حقیقتاً موجود نیست و مجازاً موجود است و مقصود حقیقت و مجاز عرفی باشد، به این معناست که این شیء هیچ گونه موجودیتی در خارج ندارد، نه خودش موجود است و نه منشأ انتزاعی در خارج دارد، بلکه معدوم صرف است و موجودیت آن فرضی محض است؛ و اگر مقصود حقیقت و مجاز عقلی باشد، به این معناست که این شیء، هرچند خودش در خارج مصداق و ما بازاء ندارد، منشأ انتزاع دارد؛ یعنی، چیز دیگری در خارج موجود است که منشأ انتزاع این مفهوم است. پس اگر بگوییم ماهیات مجازاً موجودند و منظور مجاز عرفی باشد، به این معناست که نه خود این ماهیات در خارج موجودند و نه منشأ انتزاعی دارند؛ یعنی، در خارج هیچ شیء ماهیت داری وجود ندارد، یا اگر وجود دارد ارتباطی به مفاهیم ذهنی ما ندارد و این سفسطه است؛ اما اگر بگوییم ماهیات مجازاً موجودند و مقصود مجاز عقلی باشد، به این معناست که، هرچند خود این ماهیات موجود نیستند، وجود آنها موجود است ولی این وجود محدود است و انعکاس حد آن در ذهن همان مفهوم ماهوی است. پس نه مستلزم انکار جهان خارج است و نه مستلزم بی ارتباطی خارج و ذهن، لذا هیچ محذوری ندارد. اصالت وجود مستلزم انکار موجودیت حقیقی ماهیت به لحاظ عقلی است نه مستلزم انکار موجودیت حقیقی آنها به لحاظ عرفی. بنابر اصالت وجود، گرچه با دقت عقلی و فلسفی ماهیات حقیقتاً موجود نیستند، به معنایی که عرف کلمه «حقیقت» و «مجاز» را به کار می برد ماهیات حقیقتاً موجودند.

## ۶-۶: فرع ششم - زیادت وجود بر ماهیت

### ۱-۶-۶: توضیح مدعا

در این فرع، دو مطلب مورد بحث است که در کتب فلسفی تحت عنوان «زیاده الوجود علی الماهیه ذهنه» و «اتحاد الوجود مع الماهیه خارجه» مطرح می شود. این دو مسئله قبلاً در ۲-۲ و



ص: ۱۲۵

۴-۲، و نیز در مقدمه ۴ و ۵ از ۱-۴-۲ بررسی شد. در اینجا، از این دو مسئله به منزله فروع اصالت وجود و اعتباریت ماهیت یاد شده است ولی چنانکه قبلاً دیدیم، این دو از مقدمات اصالت وجودند، نه از فروع آن که با رجوع به مباحث مربوط این مطلب بخوبی روشن می شود. در هر حال، با توجه به توضیحات قبلی، در اینجا باختصار به آن می پردازیم.

مقصود از مغایرت وجود و ماهیت در ذهن این است که مفهوم وجود غیر از مفاهیم ماهوی است، نه عین هیچیک از آنهاست و نه داخل در مفهوم هیچیک، باصطلاح نه عین ذات ماهیتی است و نه ذاتی ماهیتی. مقصود از اتحاد وجود و ماهیت این است که مصداق وجود و ماهیت در خارج تنها یک چیز است و هر یک در خارج واقعیت و مصداقی خاص به خود ندارد؛ در خارج یک واقعیت است که هم مصداق مفهوم ماهوی است هم مصداق مفهوم وجود؛ پس در حقیقت این ذهن است که یک واقعیت واحد-مثل زید- را در ظرف خود به دو حیثیت ماهیت و وجود-انسان و وجود-تحلیل و یکی را بر دیگری حمل می نماید: انسان وجود دارد.

نکته شایان ذکر اینکه ماهیت در ظرف ذهن نیز با وجود ذهنی متحد است، زیرا تصور کردن ماهیت یعنی موجود شدن آن در ذهن ولی وجود داشتن در ذهن به این معنا نیست که ماهیت در ظرف ذهن خود یک چیز است و وجود ذهنی چیز دیگری که عارض ماهیت می شود و پس از این عروض ماهیت موجود می شود. اگر چنین باشد، در حقیقت ماهیت قبل از تعلق وجود ذهنی به آن در ذهن موجود است، در حالی که علی الفرض قبل از تعلق وجود ذهنی به آن در ذهن معدوم است و با تعلق وجود به آن موجود می شود. پس در ظرف ذهن نیز، ماهیت با وجود ذهنی که با آن موجود می شود متحد است، نه متعدد و عارض و معروض؛ لذا وقتی گفته می شود که ماهیت در ذهن غیر از وجود است، مقصود این نیست که ماهیت چیزی است و وجود ذهنی آن چیزی دیگر، بلکه تنها به این معناست که مفهوم این دو غیر از یکدیگرند. به عبارت دیگر، هرگاه حقیقت وجود یک ماهیت را مدّ نظر قرار دهیم- چه حقیقت وجود خارجی و چه حقیقت وجود ذهنی- ماهیت با آن متحد است و تغایری در کار نیست و هرگاه مفهوم وجود را مورد توجه قرار دهیم- چه مفهوم وجود خارجی و چه مفهوم وجود ذهنی- ماهیت با آن مغایر است، نه عین ماهیت است و نه جزء آن و به زبان ساده تر، علی رغم اینکه در هر ظرفی ماهیت با وجودی که در آن ظرف با آن موجود شده متحد است،

ص: ۱۲۶

عقل می تواند به آن ماهیت توجه کند بدون اینکه به وجود آن توجه نماید و منظور از اینکه گفته می شود که عقل می تواند ماهیت را از وجود تجرید کند جز این نیست:

و سادسا، أنّ الوجود عارض للماهیة، بمعنى أنّ للعقل أنّ یجرد الماهیة عن الوجود فیعقلها وحدها من غیر نظر الی وجودها، فلیس الوجود عینها و لا جزء لها ... و المغایره، كما عرفت، عقلیة، فلا تنافی اتحاد الماهیة و الوجود خارجا و ذهنًا.

با توجه به اینکه ماهیت و وجود تنها از نظر مفهوم مغایرند ولی از لحاظ مصداق و واقعیت یکی هستند و با توجه به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، به این نتیجه می رسیم که این واقعیت در حقیقت همان واقعیت وجود است (۱) و این مصداق بالذات مصداق مفهوم وجود است و بالعرض مصداق مفهوم ماهوی، پس یک واقعیت واحد است که جهان را پر کرده است و آن همان واقعیت وجود است و ماهیت تنها اعتباری عقلی است:

فلیس هناک الا حقیقه واحده هی الوجود، لمکان اصلته و اعتباریتها.

## ۲-۶-۶: براهین

در اینجا، سه برهان بر مغایرت وجود ذهنی و ماهیت اقامه شده است:

برهان اول: این برهان قبلا نیز ذکر شد و خلاصه آن این است که اگر وجود عین یا جزء ماهیتی باشد، سلب آن از آن ماهیت محال است، زیرا مستلزم سلب شیء از خودش است که تناقض است و بدیهی الاستحاله؛ ولی تالی باطل است، زیرا می توان وجود را از هر ماهیتی سلب کرد بدون اینکه تناقضی لازم آید، پس وجود عین یا جزء هیچ ماهیتی نیست.

برهان دوم: اگر وجود عین یا جزء ماهیتی باشد، ثبوت آن برای آن ماهیت احتیاج به دلیل و برهان ندارد، زیرا ثبوت ذات و ذاتیات ماهیت برای آن بدیهی است و بی نیاز از برهان- ذاتی شیء بین الثبوت له- ولی تالی باطل است، زیرا ثبوت وجود برای هر ماهیتی محتاج دلیل است، پس مقدم نیز باطل است؛ یعنی، وجود عین یا جزء هیچ ماهیتی نیست.

برهان سوم: همان طور که قبلا گذشت، الماهیة من حیث هی هی لیست الا هی لا موجوده و لا معدومه، یعنی، اگر خود ماهیت را قطع نظر از هر غیری مورد توجه قرار دهیم، تنها حمل

ص: ۱۲۷

ذات و ذاتیاتش را بر خود ایجاب می کند و با چنین نظری نه حمل وجود را بر خود اقتضا می کند و نه حمل عدم را. پس ماهیت نسبت به وجود و عدم لا اقتضاست و به تعبیر کتاب «متساوی النسبه» است. با توجه به این مقدمه، دلیل سوم چنین تقریر می شود:

اگر وجود عین یا جزء ماهیتی باشد، آن ماهیت نسبت به آن لا اقتضا و متساوی النسبه نخواهد بود ولی تالی باطل است، زیرا تمام ماهیات نسبت به وجود و عدم لا اقتضا هستند، پس مقدم هم باطل است؛ یعنی، وجود نه عین هیچ ماهیتی است و نه جزء آن:

و من الدلیل علی ذلك جواز سلب الوجود عن الماهیه و احتیاج اتصافها به الی الدلیل و كونها متساویه النسبه فی نفسها الی الوجود و العدم، و لو كان الوجود عینها او جزء لها، لما صح شیء من ذلك.

### ۳- ۶- ۶: اختلاف وجود به سبب اختلاف ماهیات

تا اینجا متعرض این مطلب شدیم که وجود در ذهن عارض ماهیت می شود و زائد بر آن است ولی در خارج دو حیثیت متمایز به نام «وجود» و «ماهیت» نداریم، در خارج تنها یک حقیقت واحد هست که همان وجود است. در پی، به نکته ای اشاره می کنند که به نظر می رسد مناسب این بحث نیست، بلکه مربوط به تشکیک وجود است که در فصل آینده از آن بحث می شود.

در تشکیک وجود خواهیم گفت که هر چند وجود یک حقیقت واحد است، دو گونه اختلاف و کثرت در آن یافت می شود: کثرت و اختلافی که بازگشت آن به اختلاف مراتب وجود است- که همان کثرت تشکیکی وجود می باشد- و کثرت و اختلافی که بازگشت آن به ماهیات است، این اختلاف و کثرت بالذات مربوط به ماهیات است ولی بالعرض به وجود هم نسبت داده می شود؛ پس این نوع کثرت به تبع ماهیت عارض وجود می شود. در این فرع، به همین اختلاف، یعنی اختلافی که به تبع ماهیات عارض وجود می شود، اشاره شده است.

برای روشن شدن این نوع کثرت و اختلاف، تشبیهی ذکر می کنیم که تا حدی زیاد می تواند مطلب را به ذهن تقریب کند: هستی را به یک برگ کاغذ یکپارچه تشبیه می کنیم. یک برگ کاغذ را می توان به شکلهای مختلف؛ مانند مربع، مثلث، لوزی، دایره؛ برید. اگر کاغذ یکپارچه

ص: ۱۲۸

را به شکل های فوق ببریم، در حقیقت چیزی بر آن افزوده نشده است، به طوری که اگر دوباره بریده ها را در کنار هم قرار دهیم، چیزی بجز همان برگ کاغذ یکپارچه اولی به دست نمی آید.

ولی علی رغم اینکه با برش چیزی به کاغذ افزوده نشده است، هریک از بریدگیها خاصیت معینی دارد. کاغذی که به شکل مثلث است مجموع زوایایش برابر دو قائمه است، کاغذی که به شکل مربع است مجموع زوایایش برابر چهار قائمه است، کاغذی که به شکل دایره است اصلا زاویه ای ندارد و به همین ترتیب هریک از این بریده ها دارای خواص و احکامی است که ناشی از شکل آنهاست. احکام و خواص مختلفی که این اشکال پیدا می کنند از متن هستی خارج نیست، بالا-خره این کاغذها هستند که این احکام را دارند، مثلث شدن و مربع شدن هم اضافه کردن چیزی بر کاغذ نیست، کاغذ مثلثی شکل کاغذ است و لا غیر و کاغذ مربعی شکل هم کاغذ است و لا غیر. حقیقت عینی اینها باهم تفاوتی ندارد، فقط همین بریدگیهای مختلف است که اشکال مختلف را در این کاغذ پدید آورده است و هر شکلی هم دارای احکام خاصی است. حال وقتی حقیقت بریدگیها را بررسی می کنیم می بینیم در واقع حدودی عدمی هستند.

کاغذ مثلثی شکل یعنی کاغذی که در ورای این اضلاع سه گانه وجود ندارد، کاغذ مربعی شکل هم یعنی سطح کاغذی که محدود به این اضلاع چهار گانه است و در ورای آنها یافت نمی شود.

پس تمام این خواص و احکام در واقع به حدود عدمی این کاغذها برمی گردد. کل هستی هم مانند یک کاغذ یکپارچه است و هریک از ماهیات مانند یکی از این بریدگیهایی است که در کاغذ به وجود آمده است. همان طور که با برش کاغذ چیزی جز حدّ عدمی بر آن افزوده نشده است، با تقیّد وجود به ماهیت نیز چیزی بر وجود افزوده نشده، بلکه یک یا چند قید عدمی در حقیقت هستی لحاظ شده است. و همان طور که هر کاغذی به واسطه برش واجد احکام خاصی می شود که ناشی از شکل و حدّ عدمی آن است، هروجدی هم به واسطه ماهیت خاصی که از آن انتزاع می شود واجد احکام خاصی می گردد غیر از احکام سایر موجودات و این احکام بالذات مربوط به آن ماهیت و حدّ عدمی است و بالعرض به آن وجود نیز نسبت داده می شود. مثلا ماهیت انسان را در نظر می گیریم، آنچه انسان را از سایر موجودات جدا می سازد حدود عدمی اوست. انسان بودن مساوی است با اسب نبودن، شتر نبودن، گیاه نبودن، مجرّد تام نبودن و هکذا. حدّ انسان موجب طرد سایر چیزهاست. لذا از حدود عدمی وجودهای خاص ماهیت به دست می آید اما همین ماهیتی که از حدود عدمی وجودات

ص: ۱۲۹

حکایت می کند خود دارای احکام خاصی است که منشأ کثرت و اختلاف می شود، موجب این است که این غیر آن باشد، ماهیت انسان غیر از ماهیت اسب باشد ولی این به معنای آن نیست که حقیقت وجود دارای انواع گوناگونی است، آری حقیقت وجود یک سنخ واحد است، درست مانند کاغذهایی که به اشکال مختلف بریده شده بودند که همه کاغذ بودند و برش آنها سبب اختلاف نوعی حقیقت کاغذ نشده بود.

پس خلاصه، عالم هستی یکپارچه هستی است و غیر از هستی چیزی نیست اما این هستی با حدود عدمی خاصی که دارد ماهیات خاصی را در ذهن منعکس می کند و اختلاف و کثرت ذاتی این ماهیات است، زیرا معنای حدّ این است که این عین حد دیگر نیست، پس ناچار غیریت و اختلاف و کثرت به وجود می آید که این گونه کثرت حقیقتاً و بالذات متعلق به ماهیات است و بالعرض و المجاز به حقیقت وجود نسبت داده می شود. البته آنچه گفته شد صرفاً برای تقریب به ذهن بود و صحت یا سقم آن را در فصل آتی بررسی خواهیم کرد:

فالماهیّات المختلفه یختلف بها الوجود نحواً من الاختلاف من غیر ان یزید علی الوجود شیء و هذا معنی قولهم: «ان الماهیّات انحاء الوجود» (۱) و الی هذا الاختلاف یؤول ما بین الماهیّات الموجوده من التمیّز و البیونه و اختلاف الآثار و هو معنی قولهم: «انّ الماهیّات حدود الوجود» (۲) فذات کلّ ماهیّه موجوده حدّ لا یتعدّاه وجودها و یلزمه سلوب بعدد الماهیّات الموجوده الخارجه عنها، فماهیه الانسان الموجوده مثلاً- حدّ لوجوده لا- یتعدّاه وجوده الی غیره، فهو لیس بفرس و لیس ببقر و لیس بشجر و لیس بحجر الی آخر الماهیّات الموجوده المبیانه للانسان.

## ۷-۶: فرع هفتم - نفس الامر

### ۱- ۷-۶: توضیح مدعا

در این فرع، نفس الامر مورد بحث است. مقدّمات می گوئیم که هر قضیه ای حاکی از امری است خارج از خود که به آن «مطابق» و «محکی قضیه» می گویند و صدق و کذب قضیه تنها با مراجعه

۱- صدر المتألّهین (ره) درباره ماهیت دو تعبیر به کار برده است: گاهی تعبیر «انحاء وجود» و گاهی تعبیر «حدود الوجود» را به کار گرفته، در اینجا نیز از همین دو تعبیر استفاده شده است.

۲- صدر المتألّهین (ره) درباره ماهیت دو تعبیر به کار برده است: گاهی تعبیر «انحاء وجود» و گاهی تعبیر «حدود الوجود» را به کار گرفته، در اینجا نیز از همین دو تعبیر استفاده شده است.

ص: ۱۳۰

به همین محکی معلوم می‌شود: اگر این مطابق و محکی در خارج واقعیت داشته باشد، قضیه صادق است و الّا کاذب. مثلاً اگر حکم کنیم که «زید سفید است»، در ذهن ما یک قضیه نقش بسته است که موضوع آن زید و محمول آن سفید و حاکی از سفید بودن زید در خارج است. اگر سفیدی زید در خارج واقعیت داشته باشد، این قضیه صادق است و الّا کاذب. پس به طور کلی، ملاک صدق و کذب قضایا وجود یا عدم محکی و مطابق است برای آنها.

در قضایای شخصی، مانند قضیه فوق یا قضیه «خورشید کره ای نورانی است که زمین به دورش می‌گردد» تعیین محکی و مطابق قضیه و نیز روش تشخیص موجود یا معدوم بودن آن و در نتیجه تعیین صدق و کذب مشکل نیست. این امر یا تنها به وسیله حواس و یا با کمک وسائل علمی صورت می‌گیرد ولی در پاره ای از قضایا بسی مشکلتر است: یا تعیین مطابق و محکی مشکل است یا روش تشخیص موجود یا معدوم بودن آن و یا هر دو. پس باختصار، برای تعیین صدق و کذب انواع قضایا، ممکن است با یکی از دو مشکل زیر مواجه شویم:

۱. مشکل تعیین محکی و مطابق قضیه؛

۲. مشکل روش تشخیص اینکه آیا محکی موجود است یا معدوم.

در مسئله نفس الامر، که موضوع این فرع است، ما تنها به مشکل اول می‌پردازیم. قبل از پرداختن به تعیین مطابق و محکی انواع قضایا، مناسب است انواع قضایا را توضیح دهیم.

## ۲-۷-۶: انواع قضایا

۱. قضایای شخصی: یعنی قضایایی که موضوع آنها امری شخصی خارجی است، مثل «زید ایستاده است» یا «در فلان ساعت در فلان منطقه از زمین کسوف کلی مشاهده می‌گردد».

۲. قضایای خارجیه: یعنی قضایایی که موضوع آنها بالفعل در خارج موجودند، مثل «تمام انسانهای فعلی اروپا سفیدپوست هستند».

۳. قضایای حقیقیه: یعنی قضایایی که موضوع آنها هم شامل افرادی است که فعلاً موجودند و هم شامل افراد گذشته و آینده و هم شامل افراد مقدر و فرضی، مثل «هر انسانی ضاحک است»، «هر انسانی متعجب است».

۴. قضایای ذهنیه: یعنی قضایایی که ظرف موضوع آنها ذهن است، موضوع تنها در ظرف ذهن متصف به محمول می‌شود. مثل «انسان نوع است»، «انسان کلی است»، «حیوان جنس

ص: ۱۳۱

است». واضح است که انسان خارجی، مثل عمرو و بکر و زید، نه نوع است و نه کلی، انسان در ظرف ذهن - یعنی مفهوم انسان - نوع است و کلی.

۵. قضایای فلسفی: قضایایی هستند که محمولاتی از قبیل معقولات ثانیه فلسفی را برای موضوعاتی حقیقی (ماهیات) یا انتزاعی (معقولات ثانیه فلسفی) اثبات می کنند، مثل «انسان ممکن است»، «هر معلولی نیاز به علت دارد»، «هر مجردی خود را ادراک می کند». این دسته از قضایا، گرچه از قضایای حقیقیه به شمار می آیند، چون از قضایای حقیقیه غیرفلسفی پیچیده ترند، جداگانه ذکر می گردند.

۶. قضایای عدمی: قضایایی هستند که موضوع یا موضوع و محمول آنها، هر دو، عدمی است؛ امری است که در خارج موجود نیست: یا ممکن الوجود است و موجود نیست یا اساساً ممتنع الوجود است، مانند «عدم علت عدم معلول است»، «شریک باری ممتنع الوجود است»، «از معدوم مطلق نمی توان خبر داد».

البته این قضایا نیز در زمره قضایای دسته پنجم اند، یعنی از قضایای فلسفی به شمار می آیند، ولی به علت اینکه تعیین مطابق آنها از تمام انواع پنجگانه قبلی مشکلتر است، جداگانه ذکر می شوند و به همین دلیل در کتاب بیشترین تکیه بر همین قضایاست.

### ۳-۷-۶: تعیین مطابق و محکمی انواع قضایا

مطابق و محکمی قضایای شخصی، خارجی و حقیقیه خودبخود معلوم است و نیاز به بحث و بررسی ندارد. اگر در دسته سوم مشکلی هست، تنها مربوط به روش تشخیص وجود یا عدم مطابق آنهاست که ارتباطی به بحث فعلی ما ندارد؛ بنابراین، به سه دسته دیگر می پردازیم.

الف) مطابق قضایای ذهنیه: مشکلی که در قضایای ذهنیه وجود دارد این است که این قضایا حاکی از اوصاف اشیا در ذهن اند؛ یعنی، حاکی از خود ذهن اند، پس محکمی آنها ذهن است. از سوی دیگر، ظرف خود قضیه نیز ذهن است، در خارج از ذهن موضوع و محمول و نسبت و حکم و قضیه وجود ندارد. پس هم خود قضیه - که حاکی و مطابق است - در ذهن است و هم محکمی و مطابق آن. بنابراین، حکایت کردن قضیه ذهنیه از محکمی خود به معنای حکایت ذهن از خود است؛ و این اولاً، نامعقول است و ثانیاً، به فرض اینکه بپذیریم چیزی می تواند

ص: ۱۳۲

حاکمی از خود باشد، لازم می‌آید که این قضایا همیشه صادق باشند، زیرا علی‌الفرض با تحقق این قضیه در ذهن ضرورتاً هم حاکمی موجود است هم محکی و قضیه‌ای که محکی آن موجود باشد صادق است، پس این قضایا ضرورتاً صادق‌اند و محال است کاذب باشند، در حالی که قضایای ذهنیه کاذب نیز وجود دارند، مانند «انسان جزئی است»، «انسان جنس است»، «حیوان نوع است». رفع این مشکل متوقف بر توضیح مراتب ذهن است.

مراتب ذهن: در مواجهه حواس با جهان خارج ابتدا در مرتبه حس و خیال ذهن مفاهیمی جزئی و سپس در مرتبه عقل مفاهیمی کلی حاصل می‌شود، مانند صورت خیالی زید، قیام، این درخت، این رنگ سبز و مانند مفاهیم کلی انسان، قیام، درخت، سبزی. سپس از این مفاهیم قضایایی تشکیل می‌شود، مانند «زید ایستاده است»، «این درخت سبز است»، «انسان می‌تواند قیام کند»، «درخت سبز است». این مفاهیم و قضایایی که از آنها تشکیل می‌شود مرآت و حاکمی از خارج ذهن‌اند که به آنها «مفاهیم و قضایای اولیه» می‌گوییم؛ ولی ذهن قادر است به همین مفاهیم و قضایای اولیه به منزله شیئی خارجی نگریسته و با مفاهیم و قضایای دیگری از آنها حکایت کند و بدین وسیله، ضمن مورد شناسایی قرار دادن آنها، احکام و خواصشان را به دست آورد و در قالب مفاهیم و قضایای جدیدی ارائه دهد که به آنها «مفاهیم و قضایای ثانویه» می‌گوییم. مثلاً وقتی مفهوم انسان را مورد شناسایی قرار می‌دهد، مفهوم «نوع» و «کلی» را از آن انتزاع می‌کند و سپس این دو مفهوم را بر آن حمل می‌کند و می‌گوید:

«انسان نوع است»، «انسان کلی است»؛ یا قضیه «انسان می‌تواند قیام کند» را مورد توجه قرار می‌دهد و مفهوم «قضیه» را حاکمی از آن قرار می‌دهد و سپس حکم می‌کند و می‌گوید: «انسان می‌تواند قیام کند» یک قضیه است» و همچنین با بازشناسایی تصور زید مفهوم «جزئی» و قضیه «زید جزئی است» را به دست می‌آورد. پس مفاهیم و قضایای اولیه ناظر به خارج‌اند و مفاهیم و قضایای ثانویه ناظر به مفاهیم و قضایای اولیه. به عبارت دیگر، مفاهیم و قضایای ثانویه نسبت به مفاهیم و قضایای اولیه ذهن‌اند و مفاهیم و قضایای اولیه نسبت به مفاهیم و قضایای ثانویه خارج‌اند. باز ذهن قادر است که با دسته‌سومی از مفاهیم و قضایا به مفاهیم و قضایای ثانویه بنگرد و آنها را شناسایی کند که در این صورت دسته‌سومی از مفاهیم و قضایا به دست می‌آیند که ناظر به دسته دوم و مرآت و حاکمی از آنها هستند، مثل «مفهوم»، «کلی» و



ص: ۱۳۳

قضایای «مفهوم کلی کلی است»، «مفهوم جزئی کلی است»؛ و به همین ترتیب می‌توان این نگرش و شناسایی طولی را ادامه داد. این نگرش طولی در هیچ حدی متوقف نمی‌شود. پس می‌توان به قضایا و مفاهیمی دست یافت که ناظر به دسته سوم اند و هکذا. اصطلاحاً به هر دسته از این مفاهیم و قضایا «مرتب‌ه ای از ذهن» می‌گویند. پس مفاهیم و قضایای اولیه، که ناظر به خارج از ذهن اند، پایینترین مرتبه ذهن به شمار می‌روند و مفاهیم و قضایای ثانویه، که ناظر به دسته اول اند، مرتبه دوم ذهن اند و دسته سوم، که ناظر به دسته دوم می‌باشند، مرتبه سوم ذهن به شمار می‌آیند و قس علی‌هذا. پس هر مرتبه ذهن ناظر به مرتبه پایینتر از خود است و نسبت به آن ذهن محسوب می‌شود و مرتبه پایین منظور الیه مرتبه فوق است و نسبت به آن عین و خارج است. لذا وقتی گفته می‌شود: «ظرف ذهن» و «ظرف خارج» نباید آن را با ظروف عرضی و معمولی مقایسه کرد. در ظروف معمولی اولاً ظرف غیر از مظلوف است و ثانیاً، خاصیت ظرف معمولی این است که اگر چیزی در آن باشد، مطلقاً در آن ظرف است و به هیچ وجه خارج از آن نیست. بخلاف ظرف ذهن و خارج که اولاً در آنها ظرف و مظلوف یکی است، زیرا ظرف آن انتزاع ذهن است، خارج یعنی همان خارجیها و ذهن نیز یعنی همان امور ذهنی، نه اینکه خارج ظرفی است که امور خارجی در آن اند و ذهن نیز ظرفی است که امور ذهنی در آن موجودند و ثانیاً، چیزی که در ذهن است به یک اعتبار ذهن یا ذهنی است و همو به اعتبار دیگر خارج و خارجی است. چنانکه هر مرتبه ذهن، علی‌رغم اینکه نسبت به مرتبه مادون ذهن و ذهنی است، نسبت به مرتبه مافوق خارج و عین است. از این رو، قضیه ای واحد به اعتباری حاکی و مطابق است و در نتیجه ذهن است و ذهنی و به اعتبار دیگر محکی و مطابق است و در نتیجه خارج است و خارجی. باصطلاح، تقسیم موجود به ذهنی و خارجی یک تقسیم قیاسی است نه تقسیم نفسی - در مرحله سوم / فصل اول / ۲-۷-۲ باز به تقسیمات قیاسی خواهیم پرداخت - اکنون به حل مشکل برگردیم.

در قضایای ذهنیه چنین نیست که یک مرتبه ذهن خود حاکی از خودش باشد، تا دو مشکل مذکور پیش آید، در این موارد یک مرتبه از ذهن حاکی از مرتبه دیگر است. پس حاکی و مطابق غیر از محکی و مطابق است؛ بنابراین، مطابق قضایای ذهنیه مرتبه پایینتر ذهن است که خود به این اعتبار خارج و عین است. حال به این مطابق «نفس الامر» نیز می‌گویند. پس در

ص: ۱۳۴

این گونه قضایا وقتی سخن از نفس الامر به میان می آید مقصود مراتب مختلف ذهن است از آن جهت که محکی و مطابق مراتب بالاتر است؛ به عبارت دیگر، یعنی مراتب ذهن از آن حیث که عین و خارج اند.

ب) مطابق قضایای فلسفی: غموض این دسته از قضایا از این جهت است که محمول آنها وجودی جدای از موضوع خود ندارد، این طور نیست که موضوع آنها وجودی خاص به خود داشته باشد و محمولشان نیز وجودی خاص به خود، تا برای تشخیص صدق و کذب این قضایا رجوع به خارج کرده بینیم وجود محمول با وجود موضوع متحد است یا نه. اصلاً در واقع و خارج بیش از یک واقعیت نیست و آن همان واقعیت موضوع است که به اعتباری واقعیت وجود محمول نیز به حساب می آید.

حل این مشکل وقتی میسر است که توجه کنیم که در این موارد نیز، گرچه محمول وجودی غیر از وجود موضوع ندارد، این وجود به نحوی است که عقل انسان می تواند از صمیم ذات آن محمول را نیز انتزاع کند. یعنی وجود موضوع منشأ انتزاع محمول نیز هست. پس گرچه خود محمول در خارج وجودی به ازای خود ندارد، منشأ انتزاع دارد و ملاک صدق و کذب این قضایا نیز جز این نیست که بینیم آیا وجود موضوع منشأ انتزاع محمول هست یا نه. اگر چنین است صادق اند و الّا کاذب، پس مطابق این قضایا عبارت است از منشأ بودن وجود موضوع برای انتزاع محمول. به چنین مطابقی نیز «نفس الامر» می گویند. پس نفس الامر در این قضایا عبارت است از اینکه واقیت خارج طوری باشد که صلاحیت انتزاع مفاهیم اعتباری مورد نظر را داشته باشد. البته تکیه ما در اینجا بر قضایایی بود که موضوع آنها حقیقی و محمول آنها یک مفهوم انتزاعی است ولی در مواردی که هم موضوع و هم محمول هر دو انتزاعی باشند نیز طریق حل مسئله به همین شکل است.

ج) مطابق قضایای عدمی: غامضترین نوع قضایا همین دسته اند، مانند «عدم العله عله لعدم المعلول». زیرا در این قضایا اصلاً موضوع در خارج وجود ندارد؛ به عبارت دیگر، اساساً مصداق و مطابقی برای موضوع متصور نیست تا با رجوع به آن و تفحص در حال آن بتوان تشخیص داد آیا واجد محمول است یا نه و در نتیجه پی برد که آیا قضیه صادق است یا کاذب. پس به نظر می رسد که این قضایا خود بخود فاقد مطابق اند و طبعاً ملاکی برای صدق و کذب ندارند.

ممکن است گمان رود که هر چند عدم در هیچ ظرفی از ظروف حقیقت و واقعیتی ندارد، نه

ص: ۱۳۵

در ذهن و نه در خارج، مفهوم عدمی مفهومی است از مفاهیم و در ذهن موجود است و همین مفهوم خود مطابق این قضایاست و ملاک صدق و کذب آنها؛ یعنی، باید مفهوم عدم العله را با عدم المعلول سنجید و به این طریقه صحت و سقم قضیه مذکور را تعیین کرد. پس مطابق این قضایا ذهن است. این گمان بیشک باطل است، زیرا مفاد این قضیه این نیست که مفهوم عدم العله علت است برای مفهوم عدم المعلول، بلکه این است که حقیقت و واقعیت عدم العله علت است برای حقیقت و واقعیت عدم المعلول و واقعیت عدم نه در ذهن مصداقی دارد و نه در خارج، با این حساب، برای این قضایا، نه در ذهن و نه در خارج، مطابقی وجود ندارد. پس مطابق آنها چیست؟

در جواب این سؤال نیز گفته اند که مطابق این قضایا همانا نفس الامر است. توضیح:

احکامی که برای اعدام ثابت می شود به تبع احکام وجودی است. در اینجا قضیه اصلی ما حکم به وجود علیت بین دو پدیده وجودی است که یکی علت است و دیگری معلول. وقتی پدیده ای علت پدیده دیگر بود، بنابر حکم عقل تا علت موجود است معلول هم موجود است و بالعکس: وقتی معلول موجود باشد، علت هم ضرورتاً موجود است؛ لازمه این نوع وابستگی وجودی این است که اگر علت نبود، معلول هم نباشد؛ عقل ما این لازمه را به صورت یک رابطه علیت بین دو امر عدمی بیان کرده می گوید: «عدم علت عدم معلول است.» پس در واقع اصلاً عدم چیزی نیست، نه عدم العله و نه عدم المعلول، تا چه رسد به علیت و معلولیت آن دو، بین عدم العله و عدم العلول واقعاً علیت و معلولیتی در کار نیست و بنابراین این قضیه نیز حقیقتاً حاکی از علیت و معلولیت بین اعدام نیست، بلکه حاکی از این است که شدت احتیاج معلول به علت در حدی است که به محض اینکه علت نابود شود، معلول هم نابود می شود. علی هذا ملازمه علیت و معلولیت در حقیقت بین وجود علت و وجود معلول است ولی شدت این ملازمه در حدی است که اگر فرض کنیم عدم العله در خارج چیزی می بود و عدم المعلول هم چیزی، بین این دو نیز همان علیت بین وجودشان تحقق می یافت. پس برای صحت و سقم این قضایا باید به قضایای اصلی که ملزوم این قضایا هستند رجوع کرد و با توجه به آنها صدق و کذب اینها را مشخص نمود. در واقع، مطابق این قضایا قضایای وجودی اصلی هستند که ملزوم این قضایا و منشأ انتزاع آنها هستند و مقصود از نفس الامر همین قضایا هستند از آن جهت که منشأ انتزاع قضایای عدمی اند:

ص: ۱۳۶

فالتصدیقات النفس الأمریة التي لا مطابق لها في خارج و لا في ذهن مطابق ثابت نحواً من الثبوت التبعي تتبع الموجودات الحقیقیة.

توضیح ذلك، أن من التصدیقات الحقة ما له مطابق في الخارج، نحو «الانسان موجود» و «الانسان كاتب»، و منها ما له مطابق في الذهن، نحو «الانسان نوع» و «الحيوان جنس»، و منها ما له مطابق يطابقه لكنّه غير موجود في الخارج و لا في الذهن، كما في قولنا: «عدم العله عله لعدم المعلول»، و العدم باطل الذات، اذ العدم لا تحقّق له في خارج و لا في ذهن و لا لأحكامه و آثاره و هذا النوع من القضايا تعتبر مطابقه لنفس الأمر، فإنّ العقل اذا صدّق كون وجود العله عله لوجود المعلول اضطرّ الى تصديق أنّه ينتفي اذا انتفت عله و هو كون عدمها عله لعدمه، و لا مصداق محقّق للعدم في خارج و لا في ذهن، اذ كلّ ما حلّ في واحد منها فله وجود.

#### ۴-۷-۶: معنای جامع نفس الأمر

از آنچه تاکنون گفته شد، به نظر می رسد که نفس الأمر مشترک لفظی میان معانی مختلف است، زیرا مطابق و محکی هر دسته از قضایای ششگانه فوق را «نفس الأمر» می گویند ولی چنین نیست؛ نفس الأمر معنای جامع واحدی است که به صورت اشتراک معنوی در تمام موارد فوق به کار می رود.

توضیح اینکه، هرچند بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در خارج فقط وجود محقق است، جهان خارج را تنها وجود پر کرده است و هیچ چیزی جز هستی در آن یافت نمی شود، با اینهمه همینکه ذهن ماهیت را از وجودهای خاص انتزاع می کند، برای آن نیز به تبع وجودش ثبوت و موجودیت فرض کرده می گوید: «ماهیت نیز در خارج موجود است»، زیرا ماهیت صرف اعتبار نیست، بلکه منشأ انتزاعش همان وجود خارجی است. پس در این مرحله، چون منشأ انتزاع ماهیت وجود خارجی است، ذهن بناچار ثبوت و موجودیت خارج را- که منحصر در وجود است- توسعه می دهد و ماهیت و احکامش را نیز مشمول آن می کند و به این ترتیب به موجودیت ماهیت و احکام آن در خارج حکم می کند. همان طور که توجه می شود، این توسعه توسعه و مجاز صرف نیست، بلکه ریشه در خود وجود خارجی دارد. در مرحله بعد، وجود خارجی به انضمام ماهیت آن- که آن نیز توسعه و بالعرض در خارج موجود است- منشأ انتزاع مفاهیم دیگری مانند امکان، ضرورت، عدم، قوه، فعلیت و غیر ذلك،

ص: ۱۳۷

می شوند؛ چون این مفاهیم نیز اعتبار صرف نیستند و ریشه در وجود خارجی دارند- زیرا منشأ انتزاع آنها همان وجود خارجی به انضمام ماهیت آن است- باز ذهن توسعه دیگری داده برای این مفاهیم نیز ثبوت و موجودیتی فرض کرده حکم می کند که اینها نیز در خارج موجودند. پس در این مرحله نیز، نظر به اینکه منشأ انتزاع این مفاهیم همانا وجود خارجی به علاوه ماهیت موجود- بالعرض- است، ذهن ناچار می شود ثبوت و موجودیت خارجی را توسعه بیشتری داده شامل اینها نیز بداند. بنابراین ذهن با دو توسعه و مجاز پی در پی هم ماهیات و هم کلیه مفاهیمی را که از وجود اشیا یا ماهیت آنها انتزاع می شود در خارج موجود می داند. به این ترتیب، ذهن یک نحو ثبوت و موجودیتی اعتبار می کند که هم شامل وجودهای خارجی و احکام آنهاست هم شامل ماهیات و احکام آنها هم شامل مفاهیم انتزاعی فلسفی و هم شامل اعدام. این نحو ثبوت و موجودیت را «نفس الامر» می گویند. نفس الامر با چنین معنایی مفهومی واحد است که مصادیقی فراوان دارد: یک مصداقش همان وجودهای خارجی- یعنی مطابق قضایای شخصیه و خارجی- هستند، مصداق دیگرش مطابق قضایای حقیقیه، مصداق سومش مطابق قضایای ذهنیه، مصداق چهارمش مطابق قضایای فلسفی و بالاخره مصداق آخرش اعدام اند که مطابق قضایای عدمیه اند. پس نفس الامر یک معنای جامع و کلی است که عبارت است از ثبوت و موجودیت- اعم از حقیقی و مجازی- و این معنا بر تمام این محکیها و مطابقها صدق می کند و اگر تفاوتی هست در ناحیه مصداق نفس الامر است نه در ناحیه مفهوم آن. نتیجه اینکه نفس الامر مشترک لفظی نیست تا در معانی متعدد به کار رفته باشد:

و سابعا، انّ ثبوت كلّ شیء، ایّ نحو من الثبوت فرض، انّما هو لوجود هناك خارجي يطرد العدم لذاته ... و الذي ينبغي ان يقال بالنظر الى الابحاث السابقه انّ الاصيل هو الوجود الحقيقي و له كلّ حكم حقیقی؛ ثمّ لما كانت الماهیات ظهورات الوجود للذاهان، توسّع العقل توسّعا اضطراریّا باعتبار الوجود لها و حمله علیها و صار مفهوم الوجود و الثبوت يحمل علی الوجود و الماهیه و احكامهما جميعا؛ ثمّ توسّع العقل توسّعا اضطراریّا ثانيا يحمل مطلق الثبوت و التحقّق علی كلّ مفهوم يضطرّ الى اعتباره بتبع الوجود او الماهیه، كمفهوم العدم و الماهیه و القوه و الفعل، ثمّ التصديق باحكامها، فالظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقّق بهذا المعنى الاخير هو الذي نسّميه «نفس الامر» و يسع الصوادق من القضايا الذهنيه

ص: ۱۳۸

و الخارجیه و ما یصدقه العقل و لا مطابق له فی ذهن او خارج، غیر ان الامور النفس الامریه لوازم عقلیه للماهییات متقرره بتقررها. و للكلام تتمه ستمر بک ان شاء الله تعالی.

### ۵-۷-۶: اقوال مختلف

#### اشاره

در نفس الأمر، دو قول دیگر وجود دارد:

قول اول و ابطال آن: طبق این قول مقصود از لفظ «امر» در کلمه «نفس الأمر» موجود مجردی است که صور جمیع معقولات در آن وجود دارد و به آن «عقل فعال» می گویند. برای روشن شدن این قول، باید توجه داشت که مشائیان قائل اند که، همان طور که صور خیالی در ظرف ذهن در مخزنی به نام «قوه خیال» جمع آوری و ذخیره می شوند، تمام صور عقلی نیز در مخزنی به نام «عقل فعال» گردآوری شده اند و درک و یادآوری معقولات در انسان با ارتباط او با عقل فعال حاصل می شود. پس به نظر مشائیان، عقل فعال موجود مجردی است که جمیع صور معقول در آن موجود است. براساس این قول، «نفس الأمر» یعنی نفس عقل فعال، یعنی خود عقل فعال. بنابراین، مطابقت قضیه با نفس الأمر یعنی مطابق بودن آن با صورتی که در عقل فعال موجود است:

وقیل المراد بالأمر عالم الأمر و هو عقل کلیّ فیهِ صور المعقولات جمیعاً و المراد بمطابقه القضیه لنفس الأمر مطابقتها لما عنده من الصور المعقوله.

به این قول اشکالاتی وارد است که عبارت اند از:

۱. لفظ «امر» در فلسفه به معنای موجود مجرد عقلی به کار نرفته است تا بتوانیم نفس الأمر را به نفس عقل فعال تفسیر کنیم. البته در عرفان در چنین معنایی به کار رفته ولی نمی توان از یک اصطلاح عرفانی در تفسیر و توضیح اصطلاحات فلسفی استفاده کرد.

۲. ما بدون رجوع به عقل فعال می توانیم بوضوح صدق و کذب انواع قضایای یادشده را دریابیم. گذشته از این، دسترسی به عقل فعال و صور موجود در او برای ما میسر نیست تا برای تشخیص صدق و کذب قضایا به آن رجوع کنیم.

۳. بر فرض صحت این تفسیر و بر فرض امکان دسترسی به عقل فعال، باز مشکل در جای خود باقی است، زیرا صورتهای موجود در عقل فعال نیز حاکی از خارج اند و دارای مطابق و محکی؛ پس همان مشکلی که در قضایای موجود در ذهن ما وجود داشت درباره قضایای

ص: ۱۳۹

موجود در عقل فعال نیز وجود دارد؛ یعنی، دوباره این سؤال مطرح می شود که صور موجود در عقل فعال با چه چیزی مطابقت دارند:

و فيه انّ الكلام منقول الى ما عنده من الصور المعقوله و هي صوره معقوله تقتضى مطابقا في ما وراءها تطابقه.

قول دوم: بنابراین قول، کلمه «نفس الأمر» در حقیقت «نفسه» بوده که ضمیر «ه» در آن به خود شیء برمی گشته است، منتها به جای ضمیر خود اسم مرجع، یعنی لفظ «امر» را که به معنای «شیء» است، گذاشته اند و به این صورت اصطلاح نفس الأمر پدید آمده است. پس (نفس الأمر) یعنی نفس الشیء و مطابقت قضیه با نفس الأمر یعنی واجد بودن موضوع فی نفسه حکمی را که در قضیه بر آن بار شده است و عدم مطابقت یعنی واجد نبودن موضوع فی نفسه این حکم را:

وقيل المراد بنفس الأمر نفس الشیء، فهو من وضع الظاهر موضع الضمير، فكون العدم مثلا باطل الذات في نفس الأمر كونه في نفسه كذلك.

این قول نیز باطل است، زیرا اگر برای هر چیزی نفسیت قائل شویم، لافل برای عدم نمی توان نفسیت قائل شد، چون عدم یعنی لا شیء، پس عدم چیزی نیست تا نفسیتی داشته باشد. بنابراین، اگر نفس الأمر به این معنا باشد، در مورد قضایای عدمیه مطابقت با نفس الأمر بی معنا خواهد بود:

و فيه انّ ما لا مطابق له في خارج و لا في ذهن لا نفسیه له حتّى يطابقه هو و احكامه.

### ۱-۵-۷-۶: جمع بین قول دوم و قول علامه

می توان گفت که مقصود کسانی که نفس الأمر را به نفس الشیء معنا کرده اند نیز همان ثبوت نفس الأمری است که استاد علامه (ره) بیان فرمودند. پس مطابقت با نفس الأمر یعنی مطابقت با ثبوت توسّعی که ذهن برای مطابق و محکمی اعتبار می کند. اما درباره این اشکال که عدم شیئیت و طبعاً نفسیت ندارد، باید گفت مقصود از شیئیت عدم همان ثبوت و موجودیت تبعی آن است که خود ایشان به آن اذعان فرمودند. چیزی که ثبوت و موجودیت تبعی دارد شیئیت تبعی نیز دارد و طبعاً در مورد آن نفس الأمر به معنای نفس الشیء نیز صادق است. پس این

ص: ۱۴۰

قول و قول مختار در کتاب، نه تنها مخالف و ناقض یکدیگر نیستند، بلکه متمم هم اند، زیرا مقصود هر دو یک چیز است با این تفاوت که در کتاب معنای نفس الأمر بتفصیل توضیح داده شده ولی اشاره به وجه تسمیه آن نشده است، برخلاف این قول که در آن به وجه تسمیه اشاره شده است ولی معنای نفس الأمر باجمال ذکر شده و مفصلاً توضیح داده نشده است، از جمع این دو قول هم معنای نفس الأمر بتفصیل و کامل به دست می آید و هم وجه تسمیه آن.

#### ۸- ۶: فرع هشتم - شیئیت و وجود مساوق اند

در این فرع بحث در این باره است که شیئیت و وجود مساوق یکدیگرند، هر شیئی وجود دارد و هرچه وجود دارد شیء است، در نتیجه هرچه که معدوم است شیء نیست و هرچه شیئیت ندارد نیز معدوم است. این مسئله خودبخود واضح و بدیهی است، نه از جهت تصور غموضی دارد و نه از حیث تصدیق نیازمند برهان و استدلال است. بنابراین از توضیح آن می گذریم و باختصار به تاریخچه آن می پردازیم تا قول مخالف این مدعا و نیز انگیزه طرح این اقوال روشن گردد.

عده ای از متکلمین در صدر اسلام در صدد برآمدند که اصول اعتقادات اسلامی را براساس قواعد و احکام عقلی تبیین کنند که همین امر موجب پیدایش علم کلام و به وجود آمدن گروهی به نام متکلمین شد. در زمانی که ایشان دست به این کار زدند، هنوز مبانی علوم عقلی از اوهام پیرایش نشده بود. علاوه بر این، کسانی که در این مباحث کار می کردند از پختگی لازم برخوردار نبودند؛ لذا علی رغم مساعی فراوانی که برای حل این مسائل به کار بردند، به مشکلاتی لا ینحل برخوردند که گاه تنها راه حل باقیمانده برای آنها انکار پاره ای از بدیهیات بود. یکی از مسائل لا ینحل برای این گروه علم واجب تعالی بود که حل آن منجر به انکار مسئله ای بدیهی مانند مساوقت وجود و شیئیت و قائل شدن به واسطه بین وجود و عدم شد.

سؤالی که برای ایشان مطرح بود این بود که خداوند چگونه قبل از وجود اشیا به آنها علم دارد. واضح است که اشیا قبل از خلق شدن معدوم اند و علم به معدوم محال است، زیرا علم صفتی است ذات الاضافه و ممکن نیست خود محقق شود و معلوم آن معدوم باشد. به عبارت دیگر، معنای علم به معدوم این است که خداوند علم به هیچ دارد، زیرا معدوم چیزی نیست و شیئیتی ندارد، پس علم به معدوم یعنی علم به هیچ و علم به هیچ یعنی علم نداشتن، پس شیء



ص: ۱۴۱

باید موجود باشد تا علم به آن متصور باشد. از سوی دیگر، محل بحث علم خداوند است به اشیا قبل از وجود آنها؛ یعنی، علم به اشیا در مرتبه ای که هیچ اند. پس برای متکلمین یکی از دو راه باقی ماند: یا منکر شوند که خداوند به اشیا قبل از وجود آنها علم دارد یا قائل شوند به اینکه شیئیت مساوق وجود نیست. راه اول که انکار علم مطلق خداوند است مخالف صریح نص قرآن کریم و روایات بود، بنابراین ایشان راه دوم را انتخاب کردند؛ یعنی، انکار مساوقت وجود و شیئیت. با انکار این مطلب، معدومات نیز شیئی اند و علی هذا علم خداوند به آنها علم به لاشیء و هیچ نیست، بلکه علم به شیء است. تذکر این نکته نیز ضروری است که متکلمین تنها معدومات ممکن الوجود را شیء می دانند ولی در معدومات ممتنع الوجود نیز مانند فلاسفه منکر شیئیت اند.

از دیگر مشکلات ایشان مسئله اوصاف انتزاعی است که از آن با نام «حال» یاد می کنند.

برای توضیح، جسم ایض را در نظر می گیریم. شکی نیست که در این مورد شیئی وجود دارد به نام «جسم» و نیز وصفی وجود دارد به نام «ایض» ولی علاوه بر این دو عقل انسان وصف دیگری به نام «ایضیت» نیز انتزاع می کند. با توجه به اینکه برای متکلمین مسئله اوصاف انتزاعی و اعتباری- معقولات ثانیه فلسفی- حل نشده بود، طبعاً از نظر ایشان باید تمام اوصاف انتزاعی نیز موجود باشند، پس ایضیت، ضاحکیت، اسودیت، کاتبیت، موجودیت، واحدیت، علّیت و امثال آنها نیز نمی توانند معدوم باشند، زیرا انسان اشیا خارجی را به آنها متصف می کند. از سوی دیگر، وقتی به خارج رجوع می کردند می دیدند که در خارج بجز جسم و بیاض چیز دیگری موجود نیست، اوصافی که در خارج می تواند موجود باشد فقط ضحک است، سفیدی است سیاهی است، کتابت است و امثال آنها و وجود اوصافی به نام «ضاحکیت»، «ایضیت»، «اسودیت»، و «کاتبیت» بی معناست. بنابراین، ایشان در مورد صفات انتزاعی، یعنی احوال، در یک تناقض قرار گرفتند. زیرا از یک سو، نمی توانستند منکر این اوصاف بشوند و حکم به معدوم بودن آنها کنند و از سوی دیگر نمی توانستند حکم کنند به وجود آنها در خارج و لذا بین وجود و عدم واسطه قائل شدند. به عقیده ایشان، این نوع اوصاف، یعنی احوال، نه موجودند و نه معدوم. پس بین وجود و عدم واسطه ای هست به نام «حال».

با توجه به اعتقاد فوق طبعاً، این مسئله خودنمایی می کند که «اگر وجود و عدم متناقض نیستند، پس چه چیزهایی متناقض اند؟» در جواب، قائل شدند که ثابت و منفی متناقض اند.

ص: ۱۴۲

پس هرچند بین وجود و عدم واسطه هست، بین ثبوت و نفی واسطه ای نیست و نقیض یکدیگرند. لهذا از نظر متکلمین، ثابت اعم است از موجودات و حال، پس هم واجب هم ممکنات موجود هم ممکنات معدوم و هم احوال همه ثابت اند ولی در این میان ممکنات معدوم و احوال نه موجودند و نه معدوم و فقط ثابت اند و ممتنعات معدوم اند. البته این مسائل برای همیشه به این شکل باقی نماند و در قرون بعدی فلاسفه بزرگی مانند کندی، فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، خواجه طوسی و صدر المتألهین شیرازی ظهور کردند که از توان عقلی خارق العاده ای برخوردار بودند و با تجزیه و تحلیل صحیح مسائل عقلی راه حل درست آنها را بدون تشبث به اوهام یافتند:

و ثامنا، انّ الشیئیه مساوقه للوجود؛ فما لا وجود له، لا شیئیه له؛ فالمعدوم من حیث هو معدوم لیس بشیء.

و نسب الی المعتزله انّ للماهیّات الممكنه المعدومه شیئیه فی العدم و انّ بین الوجود و العدم واسطه یسمونها «الحال» و عرفوها بصفه الموجود التي لیست موجوده و لا- معدومه، كالضاحکیه و الکتاتیبه للانسان، لکنهم ینفون الواسطه بین النفی و الاثبات، فالمنفی هو المحال و الثابت هو الواجب و الممكن الموجود و الممكن المعدوم و الحال التي لیست بموجوده و لا معدومه. و هذا دعاو یدفعها صریح العقل و هی بالاصطلاح اشبه منها بالنظرات العلمیه، فالصفح عن البحث فیها اولی.

#### ۹-۶: فرع نهم - حقیقت وجود علت ندارد

در این فرع، به این مطلب اشاره دارند که حقیقت وجود علتی و رای خودش ندارد. مقصود از حقیقت وجود مطلق هستی است که هم شامل واجب تعالی می شود و هم شامل کلیه ممکنات.

وجود با این معنا نمی تواند سبب و علتی داشته باشد، زیرا اولاً، اگر وجود بما هو وجود نیاز به علت داشته باشد، باید هر هستی و وجودی نیازمند علت باشد و در نتیجه خداوند نیز محتاج علت باشد و ثانیاً، علتی که برای کل هستی فرض می شود باید و رای هستی باشد و و رای هستی نیستی و بطلان است، پس باید نیستی و عدم علت هستی باشد که این هم بدیهی البطلان است:

و تاسعا، انّ حقیقه الوجود بما هی حقیقه الوجود(۱) لا سبب لها و راءها، ای انّ هویته العیته التي هی

۱- این قید برای آن است که وجود خاصی در نظر گرفته نشود.

ص: ۱۴۳

لذاتها اصیله موجوده طارده للعدم لا- تتوقّف فی تحقیقها علی شیء خارج من هذه الحقیقه، سواء كان سببا تاما او ناقصا و ذلك لمكان اصالتها و بطلان ماوراءها.

البته این مسئله منافی نیست با اینکه برخی از مراتب هستی علت برخی دیگر باشند، سخن ما در مرتبه یا مراتب خاصی از هستی نیست، بلکه در حقیقت و مطلق هستی است که شامل تمام مراتب می شود:

نعم لا- بأس بتوقّف بعض مراتب هذه الحقیقه علی بعض، كتوقّف الوجود الامکانی علی الوجود الواجبی و توقّف بعض الممکنات علی بعض.

پس از بیان مطلب فوق، نتیجه گرفته اند که برهان لَمّی در فلسفه راه ندارد، زیرا در فلسفه بحث درباره حقیقت هستی است از آن حیث که حقیقت هستی است و برهان لَمّی اثبات معلول است از طریق علت آن و چنانکه گفته شد، حقیقت هستی سبب و علتی و رای خود ندارد تا بتوانیم از طریق آن علت به وجود معلول و اوصافش پی ببریم. در مورد این نتیجه اشکالاتی هست که در مقدمه کتاب به آن اشاره شد و نیاز به تکرار نیست:

و من هنا يظهر ان لا مجرى لبرهان اللّم في الفلسفة الباعثه عن احكام الموجود من حيث هو موجود.

#### ۱۰- ۶: فرع دهم- حقیقت وجود قابل حصول در ذهن نیست

#### اشاره

مقصود از این فرع توضیح این مطلب است که حقیقت وجود قابل حصول در ذهن نیست.

برای توضیح این مطلب، ابتدا باید دو مقدمه ذکر کنیم و سپس به اصل مطلب پردازیم.

مقدمه اول: حقیقت وجود عین حیثیت ترتب آثار است.

کرارا گفته ایم که بنابر اصالت وجود آنچه بالذات موجود است حقیقت وجود است، پس حقیقت وجود است که طارد عدم است و به عبارت دقیقتر حقیقت وجود همان حیثیت طرد عدم است. روشن است که هر چیزی که طرد کننده عدم است همو حیثیت ترتب آثار است، پس حقیقت وجود، که عین حیثیت طرد عدم است، عین حیثیت ترتب آثار است. وقتی می گوییم که فلان شیء وجود یافت یعنی چیزی محقق شد که آثار ذاتی و عرضی آن شیء را از خود بروز می دهد.

ص: ۱۴۴

مقدمه دوم: ذهن ظرف حصول شیء است بدون ترتیب آثار.

در مرحله سوم این کتاب، خواهیم گفت که مقصود از ذهن ظرفی است که اشیا و ماهیات در آن موجود می‌شوند بی آنکه واجد آثار خود باشند، برخلاف ظرف خارج که در آن اشیا واجد آثار خود هستند. قبلا در ۳-۷-۶ الف، گفته شد که ذهن و خارج دو ظرف انتزاعی هستند و لذا ذهن و ذهنی یکی هستند، چنانکه خارج و خارجی نیز یکی هستند. اکنون با توجه به این مطلب، اگر خواهیم ذهن و خارج را به صورت دقیق معرفی کنیم، باید بگوییم:

«حصول در ذهن یعنی موجود شدن شیء با وجودی که آثار آن شیء را ندارد و حصول در خارج یعنی موجود شدن شیء با وجودی که واجد آثار شیء است.» پس ظرف خارج یعنی ظرف ترتب آثار و ظرف ذهن یعنی ظرف عدم ترتب آثار. از این دو مقدمه نتایج زیر حاصل می‌شوند:

الف) حقیقت وجود که عین ترتب آثار است و حیثیتی جز حیثیت ترتب آثار ندارد قطعا نمی‌تواند با وجود ذهنی و در ظرف ذهن موجود شود، زیرا مستلزم این است که در عین اینکه حقیقتش ترتب آثار است، آثار بر آن مترتب نشود و این انقلاب ذات است که تناقض است و بدیهی البطلان:

و عاشرا، ان حقیقه الوجود، حیث کانت عین ترتب الآثار، کانت عین الخارجیه، فیمتنع ان تحل الذهن فتبدل ذهتیه لا تترتب علیها الآثار، لاستلزامه الانقلاب المحال.

ب) اشیایی که حقیقت آنها نه عین حیثیت ترتب آثار است و نه عین حیثیت عدم ترتب آثار می‌توانند هم با وجود ذهنی در ذهن موجود شوند و هم با وجود خارجی در خارج، مانند ماهیات. ماهیت انسان نه حیوان ناطق مترتب علیه آثار است و نه حیوان ناطق غیرمترتب علیه آثار، بلکه تنها حیوان ناطق است و بس. پس ماهیت انسان می‌تواند در حالی که انسان است با وجودی که آثار انسان را بروز نمی‌دهد- در ظرف ذهن- موجود شود و نیز می‌تواند در حالی که انسان است با وجودی که تمام آثار انسان را از خود بروز می‌دهد- در ظرف خارج- موجود شود؛ در هیچ حالی به انسانیت انسان خللی وارد نمی‌آید. به عبارت دیگر، ماهیت انسان می‌تواند در ذهن به صورت مفهوم ظاهر شود و نیز همو می‌تواند در خارج به صورت فرد انسان موجود شود، در هر دو حال انسان است. در بند ج خواهیم دید که عکس این مطلب نیز

ص: ۱۴۵

صادق است؛ یعنی، تنها ماهیت است که چنین ویژگی دارد، پس می توان گفت که هرگاه مفهومی چنین رابطه ای با مصداق خود داشت، ماهیت است و مصداقش فرد اوست:

انّ المفهوم انّما تکون ماهیة اذا کان لها فرد خارجي تقوّمه و ترتّب علیه آثارها.

ج) علم حصولی، که همان موجود شدن اشیاست با وجود ذهنی، تنها در مورد اشیا می تصور است که حقیقت آنها عین حیثیت ترتب آثار نباشد و همان طور که از بند الف و ب به دست می آید، تنها ماهیات واجد این خصوصیت اند؛ زیرا در ۲-۲-۵ گذشت که شیء ممکن موجود تنها به دو حیثیت ماهیت و وجود در ذهن تحلیل می شود و لا غیر. اما بنابر بند الف، محال است حقیقت وجود در ذهن موجود شود، باقی می ماند ماهیت که بنابر بند ب می تواند در ذهن حلول کند. پس تنها ماهیات قابل معلوم شدن به علوم حصولی هستند ولی غیر ماهیت- که جز حقیقت وجود نیست- محال است با علم حصولی معلوم گردد. علی هذا علم حصولی منحصر است در ماهیات و به همین دلیل در تعریف آن گفته اند: «علم حصولی عبارت است از حضور ماهیت شیء نزد عقل»:

فقد بان انّ حقیقه الوجود لا صورة عقلیة لها، کالماهیات الموجودة فی الخارج التی لها صورة عقلیة.

د) از آنچه در بند ج گفته شد، روشن می شود که نسبت مفهوم وجود به حقیقت وجود مانند نسبت مفاهیم ماهوی به ماهیات خارجی نیست، زیرا چنانکه گفته شد، ماهیات می توانند خودشان هم در ذهن با وجود ذهنی موجود شوند و هم در خارج با وجود خارجی، پس ماهیت با تمام ذاتیاتش و همان طور که هست به ذهن می آید و تنها تفاوت آن در ذهن و خارج به وجود ذهنی و وجود خارجی است که این هر دو خارج از حقیقت ماهیت اند ولی حقیقت وجود، چنانکه گذشت، محال است خودش به ذهن آید، زیرا عین خارجیت است، پس مفهوم وجود عینا همان حقیقت وجود نیست که به ذهن آمده است، بلکه حقیقت دیگری است که تنها به نحوی حاکی از حقیقت وجود است. علی هذا نسبت مفهوم وجود به حقیقت وجود مانند نسبت مفاهیم ماهوی به ماهیات خارجی نیست. به دلیل این تفاوت اصطلاحا، به ماهیات خارجی «افراد ماهیت» می گویند ولی به وجود خارجی «فرد وجود» گفته نمی شود، بلکه «حقیقت وجود» گفته می شود در قبال مفهوم وجود:

ص: ۱۴۶

و بان ایضا انّ نسبه مفهوم الوجود الی الوجودات الخارجیه لیست نسبه الماهیه الکلیه الی افرادها الخارجیه.

### ۱-۱۰-۶: اشکال و جواب

اشکال: بنابر آنچه گفته شد، حقیقت وجود عین حیثیت ترتب آثار است؛ یعنی، عین خارجیت است و محال است ذهنی باشد، با اینکه یکی از تقسیماتی که برای حقیقت وجود در فلسفه صورت می‌گیرد تقسیم آن به ذهنی و خارجی است؛ براساس این تقسیم پاره ای از وجودها ذهنی هستند و این یک تناقض آشکار است.

جواب: جواب این اشکال را باید در تقسیمات قیاسی جستجو کرد که قبلاً وعده بیان آن را داده ایم و اکنون نیز می‌دهیم. باجمال متذکر می‌شویم که هر وجودی - بی استثنا - اگر به خودی خود و بدون قیاس و سنجش با سایر وجودات لحاظ شود، و به تعبیر حکما اگر فی نفسه لحاظ شود، بدون شک طرد عدم از خود می‌نماید و گفته شد که حیثیتی که طرد عدم می‌کند خود همان حیثیت منشأ آثار است، پس هر وجودی فی نفسه عین حیثیت ترتب آثار، یعنی عین خارجیت، است و با چنین لحاظی در عالم هستی به وجود ذهنی بر نمی‌خوریم.

آری، اگر پای ذهن و سنجش و قیاس را به میان آوریم و پاره ای از وجودها را - که به آنها «وجود ذهنی» می‌گوییم - با پاره ای دیگر - یعنی مصادیق آنها - بسنجیم، می‌بینیم این دسته واجد آثار آنها نیستند ولی در عین حال یک نحو این همانی بین آن دو وجود دارد که به اعتبار همین این همانی می‌گوییم که این وجود اوست ولی آثار او را ندارد پس وجود ذهنی اوست؛ ولی واضح است که این ناشی از اعتبارات ذهنی ماست، اگر از اعتبار و قیاس ذهن صرف نظر کنیم و واقع را آن گونه که هست ببینیم، به این نتیجه می‌رسیم که هر وجودی منشأ اثر است و خارجی است. ما در مرحله سوم / فصل اول / ۲-۷-۲ مفصل و دقیق به این مسئله خواهیم پرداخت. پس لبّ کلام اینکه این دو مطلب مناقض یکدیگر نیستند، بلکه یکی در حالی صادق است که به اشیا فی نفسها نظر کنیم و دیگری در حالی صادق است که به آنها بالقیاس الی الغیر نظر نماییم:

و اما الوجود الذهنی الذی سیأتی اثباته - ان شاء الله - فهو من حیث کونه یطرد عن نفسه العدم

ص: ۱۴۷

وجود خارجی مترتب علیه الآثار و آنما یعدّ ذهبتیا لا تترتب علیه الآثار بقیاسه الی المصداق الخارجی الذی بحدائنه.

\*\*\*





ص: ۱۴۹

## فصل سوم تشکیک وجود

اشاره



ص: ۱۵۱

در این فصل، به دومین مسئله کلیدی در حکمت متعالیه می پردازند. می توان گفت که مسائل خاص حکمت متعالیه مبتنی بر دو پایه است: اصالت وجود و تشکیک وجود. اگر این دو از حکمت متعالیه حذف گردند، چیزی از آن باقی نمی ماند.

### ا: مقدمات طرح مسئله

#### اشاره

قبل از ورود در بحث، از ذکر مقدمه ای ناگزیریم: همچنانکه واقعیت خارجی امری بدیهی و انکارناپذیر است، کثرت آن نیز بدیهی و انکارناپذیر است. چنین نیست که در خارج یک واقعیت شخصی داشته باشیم و هیچ نوع کثرتی وجود نداشته باشد. در خارج واقعیت‌های کثیر داریم. اکنون این کثرت چند قسم است؟ بنا بر آنچه در کتاب آمده، دو قسم: ۱- کثرت ماهوی؛ ۲- کثرت وجودی.

#### ۱- ۱: کثرت ماهوی

#### اشاره

کثرت ماهوی مانند اینکه دسته ای از اشیا را به انسانیت، دسته دیگر را به فرسیت و دسته سوم را به شجریّت متّصف می کنیم و می گوئیم: «اینها انسان اند، آنها اسب اند و آنها درخت.» پس کثرت ماهوی ناشی از ماهیات است، حقیقتاً و بالذات مربوط به ماهیت است و مجازاً و بالعرض به وجود نیز نسبت داده می شود. اگر وجود را تقسیم کنیم به وجود انسان، وجود درخت و وجود اسب و بگوئیم: «وجود انسان غیر از وجود درخت است و وجود این هردو غیر از وجود اسب است» و نتیجه بگیریم که اینها سه وجودند نه یک وجود، در حقیقت این تقسیم، این اسناد کثرت به وجود، مجازی و به عرض ماهیات است، اگر پای ماهیات و کثرت آنها در میان نبود، وجود متّصف به چنین کثرتی نمی شد:

لا ريب انّ الهویات العیّیه الخارجیه تتّصف بالکثره تاره من جهه انّ هذا انسان و ذاک فرس و ذلک شجر و نحو ذلک.

**۱-۱-۱: اشکال و جواب**

اشکال: در فصل اول / ۱-۱-۶، گفتیم که حمل هر وصفی بر ماهیت به عرض وجود است؛ وجود واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه برای حمل تمام محمولاتی است که بر ماهیت حمل می شوند، حتی ذات و ذاتیات ماهیت. لازمه این سخن این است که کثرت ماهوی نیز به عرض وجود باشد، با آنکه طبق مطلب فوق حمل آن بر وجود به عرض ماهیت است، ماهیت واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه در حمل کثرت ماهوی بر وجود است، نه بالعکس و این یک تناقض است.

جواب: باید بین «اتصاف کثرت ماهوی به وجود» و «اتصاف ماهیت به کثرت ماهوی» فرق نهاد. اتصاف کثرت ماهوی به وجود و به عبارت روشنتر «موجود بودن کثرت ماهوی در خارج» به عرض وجود است نه بالذات ولی اتصاف ماهیت به کثرت ماهوی به عرض وجود نیست، بلکه بالذات است و حقیقت وجود نیز به عرض ماهیت به این کثرت متصف می شود.

وقتی می گوئیم کثرت ماهوی وجود دارد یعنی ماهیات متعدد وجود دارند و بنابر اصالت وجود معنای اینکه می گوئیم ماهیات متعدد وجود دارند این است که وجود این ماهیات متعدد موجودند نه خود آنها و یا کثرتشان. پس هم موجود بودن ماهیات و هم موجود بودن کثرت آنها به عرض وجود است، در خارج وجودی محقق است که ابتدا از آن ماهیات انتزاع می شوند و سپس به تبع ماهیات کثرت ماهوی انتزاع می شود، نه اینکه خود این ماهیات یا کثرت آنها موجودند. اما معنای اینکه می گوئیم ماهیت بالذات متصف به کثرت ماهوی است این است که ماهیات فی نفسها و بدون لحاظ وجود از یکدیگر متباین اند و طبعاً کثیرند و وجود به عرض ماهیات متصف به این کثرت می شود. پس فرق است بین اتصاف به کثرت و موجود بودن کثرت. موجود بودن کثرت صفت حقیقی وجود است و به ماهیات مجازا نسبت داده می شود ولی کثرت ماهوی حکم حقیقی ماهیات است و اگر به وجود نسبت داده می شود مجازی است.

و قد ثبت بما اوردناه فی الفصل السابق انّ الكثره من الجهه الاولى، و هی الكثره الماهویه، موجوده فی الخارج بعرض الوجود و انّ الوجود متّصف بها بعرض الماهیة، لمكان اصالة الوجود و اعتباریة الماهیة.

ص: ۱۵۳

نکته قابل توجه اینکه جمله «لمکان اصاله الوجود و اعتباریه الماهیه» در پایان مطلب آمده و طبعا مقصود از آن تعلیل هردو مطلب است؛ یعنی، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت هم علت این است که کثرت ماهوی به عرض وجود موجود است و هم علت اینکه اتصاف ماهیت به کثرت ماهوی بالذات است؛ ولی این مطلب صحیح نیست و همان طور که در تقریر ذکر شد، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت تنها علت مطلب اول است نه دوم. پس مطلب دوم، یعنی اینکه اتصاف ماهیت به کثرت ماهوی بالذات است، بدون دلیل است و نتیجتا تناقض مذکور لا ینحل باقی می ماند.

البته ممکن است برای مطلب دوم دلیل دیگری ذکر کرده بگوییم که مفهوم وجود مفهوم واحدی است و هیچ گونه کثرتی در آن نیست و همین مفهوم مرآت است برای حقیقت وجود، پس حقیقت وجود نیز واحد است و کثرت ماهوی ندارد و اگر کثرت ماهوی در آن می بینیم از ماهیت و به عرض ماهیت است ولی خواهیم گفت که این دلیل نیز درست نیست.

## ۲-۱: کثرت وجودی

کثرت وجودی مانند اینکه پاره ای از اشیا بالفعل اند و پاره ای بالقوه، دسته ای علت اند و دسته دیگر معلول، گروهی مجردند و گروهی مادی و هکذا. این نوع کثرت از انقسامات و تمایزات وجود اشیا حاصل می شود، مانند انقسام وجود به بالقوه و بالفعل، به علت و معلول، به مجردی و مادی، به واجب و ممکن، به ذهنی و خارجی و امثال ذلک. مشاهده می شود که این نوع کثرت در اشیا به هیچ نحو به ماهیت آنها مربوط نیست. ما بدون اینکه هیچ ماهیتی را لحاظ کنیم موجودات را به علت و معلول یا واجب و ممکن و غیر ذلک تقسیم می کنیم، برخلاف کثرت ماهوی که تنها با لحاظ ماهیات اشیا حاصل می آمد:

لا ریب انّ الهویات العینیّه الخارجیّه تتّصف بالکثره تاره من جهه انّ هذا انسان و ذاک فرس و ذاک شجر و نحو ذاک و تاره بانّ هذا بالفعل و ذاک بالقوه و هذا واحد و ذاک کثیر و هذا حادث و ذاک قدیم و هذا ممکن و ذاک واجب و هکذا.

و امّا الکثره من الجهه الثانیه فهی التي تعرض الوجود من جهه الانقسامات الطارئه علیه نفسه، کانقسامه الی الواجب و الممكن و الی الواحد و الکثیر و الی ما بالفعل و ما بالقوه و نحو ذلک.

**۳- ۱: کثرت وجود عین وجود است**

حاصل آنچه در ۲- ۱ گفته شد اینکه کثرت وجودی صفت حقیقی و بالذات وجود است و در فصل دوم / ۱- ۴- ۶ نیز گذشت که صفات حقیقی وجود خارج از وجود نیستند؛ مصداق و واقعیتی غیر از مصداق و واقعیت وجود ندارند. از منضم کردن این دو مطلب یک قیاس شکل اول به دست می‌آید که نتیجه آن این است که کثرت وجودی واقعیتی جز واقعیت وجود ندارد؛ یعنی حقیقت خارجی وجود عین کثرت است؛ فی حد ذاته کثیر است؛ کثرت مقوم آن است.

دلیل کبرای قیاس فوق در فصل اول / ۲- ۴- ۶ بیان شد و نیاز به تکرار نیست، ولی چون در کتاب مجدداً ذکر شده، دوباره باختصار به آن اشاره می‌کنیم. خلاصه دلیل اینکه اولاً، حقیقت وجود بسیط است و جزء ندارد، بنابراین نمی‌توان گفت که کثرت وجودی واقعیتی جدای از حقیقت وجود دارد که به آن منضم می‌شود، زیرا هرچه غیر از حقیقت وجود باطل و معدوم است و حال آنکه فرض این است که کثرت وجودی حقیقتاً در خارج موجود است. پس کثرت خارجی حقیقت وجود موجود است در حالی که نه جزء وجود است و نه صفتی است خارج از وجود و جدای از آن که به آن ضمیمه شده باشد، بنابراین جز این نیست که عین خود حقیقت وجود است:

و قد تقدّم فی الفصل السابق أنّ الوجود بسیط و أنّه لا غیر له. و یستنتج من ذلك أنّ هذه الکثره مقومه للوجود بمعنی أنّها فیه غیر خارجه منه و الّا کانت جزء منه و لا جزء للوجود او حقیقه خارجه منه و لا خارج من الوجود، فللوجود کثره فی نفسه.

**۲: توضیح مدعا**

کثرت ماهوی و وجودی توضیح داده شد و معلوم شد که اولی حقیقتاً مربوط به ماهیات است و مجازاً به وجود نسبت داده می‌شود ولی دومی وصف حقیقی وجود است و همچنین در ۳- ۱ بیان شد که کثرت وجودی در خارج عین حقیقت وجود است. اکنون این سؤال مطرح است که «آیا حقیقت وجود هیچ نحو وحدتی هم دارد یا کثرت محض است؟» به عبارت دیگر، «آیا همان طور که وجود کثرتی دارد که عین حقیقت آن است نیز وحدتی هم دارد؛ وحدتی که صفت حقیقی آن و طبعا عین حقیقت آن باشد یا نه، حقیقت وجود در خارج کثرت محض است؟»

ص: ۱۵۵

اگر شق دوم را بپذیریم به این معناست که وجود هر شیئی به تمام ذات متباین از سایر وجودهاست، در عالم هستی هر شیئی وجودی دارد که با وجود دیگر اشیا هیچ نحو سنخیت و اشتراکی ندارد؛ و اگر شق اول را قبول کنیم، به این معناست که وجود حقیقتی است واحد که مراتب کثیر دارد و ما به الامتیاز این مراتب عین ما به الاشتراک آنهاست؛ یعنی، این مراتب در همان حقیقت وجود که جهت مشترک آنهاست تفاوت دارند- و در آینده خواهیم گفت که برگشت این نوع تفاوت به کمال و نقص و شدت و ضعف مراتب است- که این نوع کثرت را باصطلاح «کثرت تشکیکی» می گویند.

به تعبیر دیگر، تمایز دو شیء از یکدیگر یا به تمام ذات است یا به جزء ذات یا به خارج از ذات و یا به شدت و ضعف و کمال و نقص است که به آن «تمایز به تشکیک» می گویند. فرض این است که وجود بسیط است، پس جزء ندارد و طبعا تمایز به جزء ذات در آن متصور نیست؛ و علی الفرض کثرت و تمایز حقیقت وجود عین ذات آن است، پس تمایز به خارج از ذات نیز در مورد آن بی معناست، لذا تمایز حقیقت خارجی وجود یا به تمام ذات است که همان تباین محض است و یا تمایز به شدت و ضعف و کمال و نقص است که همان کثرت تشکیکی است:

فلوجود کثره فی نفسه، فهل هناك جهة وحده ترجع اليها هذه الكثره من غير ان تبطل بالرجوع، فتكون حقيقه الوجود كثره في عين آنها واحده و واحده في عين انها كثره و بتعبير آخر حقيقه مشككه ذات مراتب مختلفه يعود ما به الامتياز في كل مرتبه الى ما به الاشتراک، كما نسب الى الفهلويين، او لا جهة وحده فيها، فيعود الوجود حقائق متباینه بتمام الذات يتميز كل منها من غيره بتمام ذاته البسيطة لا بالجزء و لا بامر خارجي كما نسب الى المشائين؟

### ۳: اقوال مختلف

#### اشاره

در جواب سؤال فوق چهار نظریه مختلف ابراز شده است:

۱. وحدت شخصی حقیقت وجود یا نظریه وحدت وجود و موجود که مشرب عرفاست.
۲. کثرت تباینی حقیقت وجود یا نظریه کثرت وجود و موجود که مشرب منسوب به مشائیان است.

ص: ۱۵۶

۳. وحدت شخصی حقیقت وجود و کثرت موجود یا نظریه وحدت وجود و کثرت موجود که مشرب محقق دوانی است.

۴. وحدت حقیقت وجود در عین کثرت حقیقت آن یا نظریه کثرت تشکیکی حقیقت وجود که مشرب حکمت متعالیه است.

اکنون به توضیح یک یک اقوال فوق بپردازیم:

### ۱-۳: مشرب عرفا

در مقدمات طرح مسئله- در ۱- کثرت موجودات خارجی را امری بدیهی و غیر قابل تردید دانستیم ولی برخی از عرفا این مقدمه را باطل دانسته به هیچ نوع کثرتی در حقیقت وجود قائل نیستند. به عقیده ایشان، حقیقت وجود یک شخص واحد است که به هیچ حدی محدود نیست؛ بسیط محض است و هیچ نحو کثرتی در آن راه ندارد، پس در عالم هستی بیش از یک شخص وجود و نیز بیش از یک موجود نیست و آن همانا وجود خداوند متعال است. اگر کثرتی هست، در مظاهر و مجالی آن وجود است. در حقیقت، عرفا کثرت خارجی را منکر نیستند؛ از این جهت با حکما هم‌رأی اند، منتها حکما موجودات را کثیر می‌دانند ولی عرفا موجود را واحد و مجالی و مظاهر آن را کثیر می‌دانند؛ یعنی، کثرت را از وجود و موجود به مجالی و مظاهر باز می‌گردانند.

از نظر حکما، کثرت موجودات خارجی بدیهی و انکارناپذیر است، پس رأی عرفا خلاف حکم بدیهی عقل است و در فلسفه قابل طرح نیست، از این رو در این کتاب نیز مطرح نشده است. حداکثر توجیهی که برای این قول وجود دارد، و شاید بهترین توجیه باشد، بازگرداندن آن است به سخن صدر المتألهین در مراتب علی و معلولی وجود.

به عقیده صدر المتألهین وجود معلول عین ربط به وجود علت است، حیثیتی جز حیثیت ربط ندارد و از هیچ جهت و به هیچ نحوی استقلال ندارد. پس تمام اشیای عالم عین ارتباط و فقر به وجود خداوند تعالی هستند و تنها وجود مستقل در دار هستی وجود خداوند متعال است و بس. پس عالم هستی را وجود خداوند و روابط آن تشکیل داده است که به منزله اظلال و پرتوهای او هستند. به عبارت دیگر، می‌توان «وجود حقیقتی» در سخنان عرفا را به «وجود مستقل» در حکمت متعالیه تفسیر کرد. البته با چنین تفسیری برگشت آن به مشرب چهارم است و خود مشربی مستقل نیست.



**۲-۳: مشرب محقق دوانی**

نظریه محقق دوانی، که در فصل اول / ۱-۲-۵ بیان شد، نیز از جهتی شبیه مشرب عرفاست، زیرا به نظر وی وجود شخصی است واحد بدون هیچ کثرتی. البته وی از این جهت که موجودات را کثیر می‌داند هم‌رأی عرفا نیست. از نظر عرفا، یک شخص وجود هست و همو موجود است و لا غیر ولی در نظر محقق دوانی، علاوه بر او، موجودات دیگری نیز هستند.

توضیح اینکه بنابراین نظریه در عالم وجود جز یک وجود واحد شخصی نداریم و آن وجود باری تعالی است که هیچ نحو کثرتی ندارد ولی علی‌رغم اینکه وجود واحد محض است موجودات کثیرند نه واحد؛ هم واجب تعالی موجود است هم ممکنات. واجب موجود است به این معنا که عین وجود است و ممکنات موجودند به این معنا که منسوب به وجودند، اضافه و ارتباط دارند با چیزی که آن چیز وجود است، نه اینکه واقعا دارای وجودند. به عبارت دیگر، «موجود» همان طور که بر واجب اطلاق می‌شود بر ممکنات نیز اطلاق می‌گردد ولی به این معنی نیست که دارای وجودند- چنانکه بر واجب به این معنا اطلاق می‌شود- بلکه به این معنی است که منسوب به وجودند، مانند «تامر» که به خرمافروش اطلاق می‌شود- با اینکه وجود وی واجد خرما نیست- صرفا به این جهت که با خرما اضافه و ارتباطی دارد. این قول در این فصل از کتاب مطرح نشده است و ما نیز بیش از این بدان نمی‌پردازیم.

**۳-۳: مشرب منسوب به مشائیان**

این مشرب برخلاف دو مشرب پیشین، وحدت را منکر است. در مشرب عرفا هم وجود شخص واحدی بود هم موجود؛ در مشرب محقق دوانی وجود شخص واحدی بود ولی موجودات کثیر بودند؛ در این مشرب هم وجودات کثیرند هم موجودات، نه وجود شخص واحد است نه موجود. طبق این نظر، واقعیات خارجی، که بنابر اصالت وجود همان وجودهای اشیا هستند، به تمام ذات از یکدیگر متمایزند، پس به تعداد واقعیات و موجودات عالم وجود داریم (کثرت وجود و موجود)؛ به عبارت دیگر، وجود اشیا تنها در مفهوم وجود مشترک اند و صرف نظر از این مفهوم اشتراک و وحدتی در کار نیست. پس همان طور که موجودات کثیرند وجودهای آنها نیز متباین و کثیرند و کثرتشان به تعداد کثرت موجودات است. به این مشرب در ۲ نیز اشاره کردیم بدون اینکه نامی از مشائیان ببریم.

## ۴- ۳: مشرب حکمت متعالیه

در این کتاب، همین مشرب پذیرفته شده است. در این مشرب نیز کثرت پذیرفته شده است، هم وجودها کثیرند هم موجودات، ولی نه کثرت و تمایز محض، بلکه کثرتی سازگار با وحدت و وحدتی سازگار با کثرت، دقیقتر بگوییم، کثرتی که عین حقیقت وجود است و وحدتی که آن نیز عین حقیقت وجود است، یعنی وحدتی که عین کثرت است و کثرتی که عین وحدت است. پس در حکمت متعالیه، حقیقت وجود واحدی است عین کثیر و کثیری است عین واحد.

توضیح: همان طور که زید و عمرو و بکر، در عین اینکه سه فردند، حقیقتشان یکی است؛ یعنی در حقیقت انسانیت شریک اند، هم زید انسان است هم عمرو و هم بکر و انسانیت زید و عمرو و بکر یک حقیقت و یک نوع واحد است نه آنکه انسانیت زید حقیقتی است غیر از انسانیت عمرو و انسانیت عمرو حقیقتی است غیر از انسانیت بکر، (۱) به همین نحو نیز وجود معلول و وجود علت، هرچند دو تا هستند، حقیقتشان یکی است: هر دو از سنخ حقیقت وجودند که سنخ واحدی است.

به بیان روشنتر، هم واقعیت معلول از سنخ حقیقت وجود است هم واقعیت علت ولی وجود معلول ضعیف و ناقص است و وجود علت شدید و کامل و شدت و ضعف و کمال و نقص جز در حقیقت واحد متصور نیست. کامل همان ناقص است به علاوه چیزی افزون که آن نیز از همان جنس (۲) است نه غیر آن.

به تعبیر دیگر: ناقص و کامل یا ضعیف و شدید همواره ما به الاشتراکی دارند، زیرا در دو امر متباین محض که هیچ ما به الاشتراکی نداشته باشند کمال و نقص و شدت و ضعف متصور نیست. از سوی دیگر، کامل و ناقص، چون دو واقعیت اند: یکی کامل و دیگری ناقص، ناچار ما به الامتیازی نیز دارند، زیرا دو واقعیتی که هیچ ما به الامتیازی نداشته باشند و از همه جهت مشترک باشند و خلاصه هیچ میز و فرقی بین آنها نباشد در حقیقت یک واقعیت است که دوبار تصورش کرده ایم نه دو واقعیت؛ پس ناگزیر بین ناقص و کامل ما به الامتیازی وجود دارد ولی

- ۱- البته این مثال از یک جهت مشابه ممثّل است ولی از این جهت که وحدت انسانیت نوعی است و به ذهن برمی گردد و وحدت حقیقت وجود نوعی نیست و مربوط به عالم خارج است مشابه نیست.
- ۲- مقصود از جنس جنس عرفی است نه جنس منطقی، به عبارت دیگر مقصود همان سنخ است.

ص: ۱۵۹

فرق ناقص و کامل یا ضعیف و شدید با غیر آنها در این است که در اینها ما به الامتیاز از همان جنس ما به الاشتراک است. مثلاً سیاهی ضعیف و سیاهی شدید را در نظر می‌گیریم. ما به الاشتراک این دو سیاهی است، هر دو سیاه اند، ما به الامتیازشان نیز همان سیاهی است، در سیاهی اختلاف دارند نه چیز دیگر؛ سیاهی شدید سیاهی است که سیاهیش افزون بر سیاهی ناقص است، آنچه افزون دارد- ما به الامتیاز- همان سیاهی است، فرقی با سیاهی ناقص در خود سیاهی است نه غیر سیاهی. پس اشتراکشان و هم اختلافشان در سیاهی است. در همان چیزی که مشترک اند در همان چیز نیز فرق دارند. کامل از آن جهت که کامل است همان ناقص است به علاوه زیادیی از همان جنس ناقص نه غیر آن.

پس در حکمت متعالیه، حقیقت وجود حقیقتی است واحد و تمام وجودها از یک سنخ اند، در عین حال در همین حقیقت واحد یک نحو میز و کثرتی هست که از ناحیه کمال و نقص و شدت و ضعف حاصل شده است. حقیقتی است دارای مراتب مختلف: مرتبه اضعف، مرتبه ضعیف، مرتبه متوسط، مرتبه شدید، مرتبه اشد و هکذا و همین کمال و نقصها و شدت و ضعفها موجب کثرت این حقیقت واحد است. البته کثرت حاصل از اینها، نه تنها با وحدت سازگار نیست، بلکه به نحوی مستلزم وحدت، بل عین وحدت است، اصلاً چنین کثرتی بدون وحدت قابل تصور نیست.

#### ۴: برهان

#### اشاره

گفته شد که در این کتاب مشرب حکمت متعالیه پذیرفته شده است؛ یعنی، حقیقت وجود، واحدی است عین کثیر و کثیری است عین واحد. چنانکه پیداست، این قول حاوی چهار مدعاست:

۱. در خارج کثرتی هست؛

۲. این کثرت عین حقیقت وجود است؛

۳. در خارج وحدتی هست؛

۴. این وحدت نیز عین حقیقت وجود است.

واضح است که با اثبات مطالب فوق ثابت می‌شود که حقیقت وجود عین وحدت و نیز عین کثرت است، پس واحدی است عین کثیر و کثیری است عین واحد.

ص: ۱۶۰

در ۱، گذشت که مدّعی اول بدیهی و بی نیاز از برهان است. مدّعی دوم نیز در ۳-۱ ثابت شد. باقی می ماند مدّعی سوم و چهارم. ابتدا به اثبات مدّعی سوم می پردازیم.

#### ۱- ۴: اثبات جهت وحدت در حقیقت وجود

مقدمه اول: مفهوم وجود مفهوم واحدی است.

این مقدمه بدیهی است، شکی نیست که مفهوم وجود واحد است و بر تمام اشیا به یک معنا صادق است. درباره این مقدمه در فصل اول از همین مرحله به تفصیل سخن گفتیم.

مقدمه دوم: مصادیق مفهوم واحد دارای جهت اشتراک واحدی هستند.

دلیل درستی این مقدمه این است که اگر مفهوم واحد از حقایق متباین بما آنها متباین قابل انتزاع باشد، هیچ ملاکی برای انتزاع و صدق مفاهیم وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر، اگر از چند چیز که هیچ جهتی اشتراکی ندارند مفهوم واحدی قابل انتزاع باشد یا بر آنها مفهوم واحدی قابل صدق باشد، باید بتوان هر مفهومی را از هر مصادیقی انتزاع و نیز بر هر مصادیقی حمل نمود و این بدیهی البطلان است- ملازمه بین مقدم و تالی در شرطیه فوق نیز بدیهی است و نیاز به برهان ندارد- پس انتزاع و صدق مفهوم واحد از مصادیق کثیر مستلزم جهت وحدتی است در مصادیق که همو ملاک انتزاع و صدق آن مفهوم است.

نتیجه: مصادیق مفهوم وجود- یعنی حقایق وجودی- نیز جهت وحدت دارند.

#### ۲- ۴: وحدت حقیقت وجود عین حقیقت وجود است

ما در ۱-۴ وحدت حقیقت وجود را به منزله صفتی حقیقی و بالذات برای وجود ثابت کردیم.

از طرف دیگر، در فصل دوم / ۱-۴-۶، گفتیم که همه صفات حقیقی وجود عین وجودند، پس وحدت حقیقت وجود عین حقیقت وجود است.

اکنون با اثبات چهار مدّعی ذکر شده وحدت حقیقت وجود در عین کثرت آن و کثرت آن در عین وحدتش، یعنی تشکیک وجود، ثابت می شود:

الحقّ أنّها حقیقه واحده فی عین أنّها کثیره، لأنّنا ننتزع من جمیع مراتبها و مصادیقها مفهوم الوجود العامّ البدیهی و من الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصادیق کثیره بما هی کثیره غیر راجعه الی وحده ما. و یتبین به أنّ الوجود حقیقه مشککه ذات مراتب مختلفه.

ص: ۱۶۱

تذکر: مدّعی چهارم هم خود روشن است هم دلیلش، لذا در کتاب ذکرى از آن به میان نیامده است ولی ما، جهت زدودن ابهام و تشریح مطلب، آن را اضافه کردیم.

### ۵: ذکر مثال

ما در ضمن بیان مطلب از مثال سیاهی استفاده کردیم ولی در کتاب مراتب مختلف وجود به مراتب مختلف نور تشبیه شده است. خواصی که امروزه برای نور در فیزیک بیان می شود با جوهر بودن نور سازگار است ولی در گذشته نور را عرض می دانستند. به عقیده آنان، نور عرض است و انتقال ناپذیر. بنابراین، اگر می بینیم با تابش نور به چیزی آن چیز نورانی و نمایان می شود، نه به این علت است که نور از منبع نورانی به آن شیء منتقل شده، بلکه به این علت است که روبرو شدن آن شیء با منبع نورانی آن را مستعد ساخته تا عرضی به نام «نور» در آن موجود شود. فهم ساده عرفی از نور نیز امری بسیط و عرض مانند است. در هر حال، مشابهت این مثال با ممثّل خود در صورتی است که نور را عرض تصور کنیم نه ذرات جوهری.

برخلاف جواهر، که هم می توانند بسیط باشند هم مرکب، اعراض همگی بسیطند؛ پس نور به منزله یک عرض امری بسیط است و از این جهت مانند حقیقت وجود است. اکنون می دانیم که نورها مختلف اند. نور یک شعی، نور صد شمعی، نور هزار شمعی و نور خورشید همه نورند و ما به الاشتراک همگی نور بودن آنهاست. از طرف دیگر، چون نورهای مختلفی هستند، باهم تفاوت دارند ولی تفاوت هریک از آنها با دیگری نیز در همان نور بودن آنهاست.

چنین نیست که نور واقعی مثلاً نور صد شمعی باشد و نور یک شمعی مرکب باشد از نور و ظلمت. زیرا اولاً، ظلمت عدم نور است و خود چیزی نیست تا جزء یک مرکب واقع شود و ثانیاً، بنابر فرض نور بسیط است، پس نور یک شمعی نمی تواند مرکب از نور صد شمعی و امر دیگری غیر از نور باشد و همچنین نور هزار شمعی نیز فقط نور است، نه اینکه نور است به علاوه امری غیر نور، و هکذا نور خورشید. بنابراین، هم نور یک شمعی نور بسیط است و واجد چیزی غیر از نور نیست هم نور صد شمعی هم هزار شمعی و هم نور خورشید. پس تفاوت نور یک شمعی و صد شمعی تنها در خود نورانیت است؛ نور صد شمعی همان نور است که نورانیت بیشتری دارد و همچنین نور هزار شمعی همان نور است که نورانیت بیشتری دارد و هکذا نور خورشید. علی هذا ما به الامتیاز یک مرتبه از نور با مرتبه دیگر آن در همان نورانیت

ص: ۱۶۲

است، همچنانکه ما به الاشتراک آن دو نیز همان نورانیت بود. پس همانند نور، وجود نیز یک حقیقت بسیط ذو مراتب است که تفاوت مراتب مختلف آن به کمال و نقص و شدت و ضعف است که در آنها ما به الامتیاز از سنخ ما به الاشتراک است:

كما مثلوا له بحقیقه النور، علی ما یتلقاه الفهم الساذج، انه حقیقه واحده ذات مراتب مختلفه فی الشده و الضعف، فهناك نور قوی و متوسط و ضعیف مثلا و لیست المرتبه القویه نورا و شیئا زائدا علی النوریه و لا المرتبه الضعیفه تفقد من حقیقه النور شیئا او تخلط بالظلمه التي هی عدم النور، بل لا تزيد كل واحده من مراتبه المختلفه علی حقیقه النور المشترکه شیئا و لا تفقد منها شیئا و انما هی النور فی مرتبه خاصه بسیطه لم تتألف من اجزاء و لم ینضم اليها ضمیمه و تمتاز من غیرها بنفس ذاتها التي هی النوریه المشترکه.

فالنور حقیقه واحده بسیطه متکثره فی عین وحدتها و متوحدّه فی عین کثرتها، كذلك الوجود حقیقه واحده ذات مراتب مختلفه بالشده و الضعف و التقدّم و التأخر و العلوّ و الدنوّ و غیرها.

## ۶: اشکالات

### اشاره

قبل از پرداختن به فروع این فصل، مناسب است به اشکالاتی که در زمینه مطالب گفته شده وجود دارد پردازیم. سه اشکال مربوط به مقدمات مسئله است و یک اشکال مربوط به برهان.

## ۱- ۶: اشکال اول

در مقدمات طرح مسئله، که در ۱ بیان شد، کثرت موجودات منحصر در دو قسم دانسته شد:

کثرت ماهوی و کثرت وجودی، که اولی از ناحیه تمایز ماهیات و دومی از انقسامات وجود حاصل شده است. اشکال مطلب این است که کثرت موجودات منحصر در این دو قسم نیست، یک نحو کثرت دیگر نیز وجود دارد که نه به ماهیات برمی گردد و نه به انقسامات وجود، مانند کثرتی که در افراد یک ماهیت نوعی وجود دارد؛ مثلا، انسان ماهیت واحدی است که دارای افراد کثیری است، مثل زید و عمرو و بکر و خالد. بیشک، افراد انسان و نیز بسیاری از دیگر ماهیات در خارج کثیرند ولی منشأ این کثرت (کثرت افرادی یک ماهیت نوعی) نه تمایز ماهیات از یکدیگر است و نه انقسامات وجود. اینکه منشأ این نوع کثرت ماهیت افراد نیست امری است واضح، زیرا علی الفرض ماهیت همه آنها یکی است. اما اینکه

ص: ۱۶۳

منشئش انقسامات وجود نیست، زیرا در انقسامات وجود همواره نحوه وجود دو قسم متفاوت است، در حالی که افراد ماهیت نوعیه واحد همه از نظر نحوه وجود یکسان اند. مثلاً می‌گوئیم:

«وجود یا ذهنی است یا خارجی؛ وجود یا بالقوه است یا بالفعل؛ وجود یا علت است یا معلول؛ وجود یا ممکن است یا واجب؛ وجود یا سیال است یا ثابت؛ وجود یا مادی است یا مجرد» و غیرذلک. دیده می‌شود که در این نوع انقسام اگر قسمی ذهنی باشد، ضرورتاً قسم دیگر خارجی است؛ اگر بالقوه باشد حتماً دیگری بالفعل است؛ اگر علت باشد، ناگزیر دیگری معلول است و هکذا؛ پس در این نوع کثرت همیشه نحوه وجود یک قسم با نحوه وجود قسم دیگر متفاوت است، هر قسمی دارای یک نحو وجود است. به عبارت دیگر، در این نوع کثرت، افراد و یا اقسام مختلفی که کثیر را به وجود می‌آورند از نظر نحوه وجود در عرض هم نیستند و حال آنکه افراد مختلف یک ماهیت نوعی یک نحو وجود دارند: همه یا خارجی اند یا ذهنی، نه اینکه یکی خارجی باشد و دیگری ذهنی؛ همه ممکن اند نه یکی ممکن و دیگری واجب باشد؛ همه بالفعل اند، همه معلولند و هکذا، لذا این نوع کثرت ناشی از انقسامات وجود نیز نیست، بلکه نوعی دیگر از کثرت است که برگشت آن به هیچیک از دو نوع کثرت قبلی نیست و به همان اندازه که اصل کثرت یقینی و محرز است این نوع کثرت نیز یقینی و محرز است، لذا باید آن را به شکل دیگری تبیین کرد.

## ۲-۶: اشکال دوم

اشکال دوم، که قبلاً در ذیل جوابی که در ۱-۱-۱ گذشت نیز بدان اشاره شد، در این مورد است که گفته شد که کثرت ماهوی ذاتاً از آن ماهیت است و اگر آن را به وجود نسبت دهیم، به عرض ماهیت است. این سخن جای بحث و گفتگو دارد، زیرا در فصل اول/ ۱-۱-۶ گذشت که بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت تمام احکام و محمولاتی که بر ماهیت حمل می‌شوند بالعرض اند؛ یعنی، تنها مفهوم «موجود» نیست که بر ماهیت بالعرض و المجاز حمل می‌شود، بلکه بنابر آنچه گفته شد، هر حکمی و هر محمولی غیر از محمول «موجود» نیز اگر بر ماهیت حمل شود، بالذات حکم وجود است و به عرض وجود بر ماهیت حمل می‌گردد. پس وجود واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه است برای تمام احکامی که بر ماهیات حمل می‌شوند، حتی ذات و ذاتیات ماهیت. بنابراین، هیچ حکم و محمولی که بدون واسطه در عروض بر

ص: ۱۶۴

ماهیت حمل شود باقی نمی ماند و به عبارت روشتر ماهیت حقیقتا و بالذات به هیچ وصف و صفتی متصف نمی شود. با توجه به این مطلب، چگونه می توان بین «اتصاف کثرت ماهوی به وجود» و «اتصاف ماهیت به کثرت ماهوی» فرق نهاد؟(۱)

بنابر توضیحات فوق، این هردو یک حکم دارند، همان طور که اتصاف کثرت ماهوی به وجود، یعنی موجود بودن کثرت ماهوی، بالعرض است، اتصاف ماهیت به کثرت ماهوی نیز بالعرض می باشد؛ زیرا گفته شد که تمام اوصاف ماهیت بالعرض است. در هر حال، جواب مذکور با مطلبی که در فصل اول / ۱- ۶ بیان شد سازگار نیست و قهرا با این جواب مشکلی حل نمی گردد.

### ۳- ۶: اشکال سوم

ملاحظه شد که لب مدعای کتاب این است که تمام تقسیمات وجود به اختلاف و کثرت تشکیکی وجود برمی گردد. معنای این سخن این است که در هر یک از تقسیمات وجود فرق بین دو قسم فرق تشکیکی است. پس تفاوت وجود ذهنی و خارجی به تشکیک است، یکی مرتبه کامل وجود است و دیگری مرتبه ناقص آن. نیز بین وجود بالقوه و وجود بالفعل، بین وجود سیال و وجود ثابت، بین وجود ممکن و وجود واجب، بین وجود علت و وجود معلول، بین وجود مادی و وجود مجرد و همچنین در سایر تقسیمات وجود تفاوت دو قسم به نقص و کمال و شدت و ضعف است. این مطلب نیز قابل قبول نیست، در پاره ای از تقسیمات وجود این سخن صادق است، مثل تقسیم وجود به ممکن و واجب، به مادی و مجرد، به معلول و علت، زیرا چنانکه خواهیم دید، وجود معلول مرتبه ضعیف وجود و وجود علت مرتبه قوی آن است و همچنین است وجود ممکن و واجب و ... در این موارد، اختلاف بین دو قسم اختلاف تشکیکی است اما پاره ای از انقسامات وجود، مانند انقسام به واحد و کثیر، را نمی توان به این گونه تشکیک- تشکیک به معنای کمال و نقص و شدت و ضعف یک حقیقت واحد- برگرداند، مگر اینکه مقصود تشکیک به معنای عام باشد که عبارت است از صرف اینکه ما به الامتیاز به ما به الاشتراک برگردد، نه تشکیک به معنای خاص که مستلزم کمال و نقص و شدت و ضعف مراتب حقیقت واحد است. استاد علامه (ره) در حواشی خود بر اسفار به

۱- ر. ک. ۱- ۱- ۱.



ص: ۱۶۵

چنین امری ملترم شده اند (۱) ولی اراده چنین معنایی با وصفی که در این کتاب برای تشکیک آمده است سازگار نیست، زیرا در این کتاب حقایق تشکیکی به منزله مراتب یک حقیقت واحد که اختلاف آنها به کمال و نقص و شدت و ضعف است معرفی شده اند.

#### ۴-۶: اشکال بر برهان

##### اشاره

در برهان مذکور در ۱-۴، دو مقدمه ذکر شد که مقدمه اول این بود که «مفهوم وجود مفهومی واحد است» و مقدمه دوم اینکه «مصادیق مفهوم واحد دارای جهت اشتراک واحدی هستند».

به نظر می رسد که مقدمه دوم این قیاس نیز مخدوش است. ما ابتدا آن را نقض و سپس اشکالش را بیان می کنیم.

##### ۱-۴-۶: نقض

موارد متعددی در فلسفه وجود دارد که به اقرار خود حکما مصادیق مفهوم واحد واجد هیچ جهت اشتراکی نیستند و متباین به تمام ذات هستند ولی ذهن از آنها مفهومی واحد انتزاع و بر آنها حمل می کند. مثلا اجناس عالیه یا مقولات عشر متباین به تمام ذات هستند، هیچ مقوله ای با مقوله دیگر در هیچ جهتی اشتراک ندارد ولی ذهن انسان مفهوم «ماهیت» را از آنها انتزاع و بر آنها حمل می کند و نیز مفهوم «عرض» را از نه مقوله عرضی انتزاع نموده بر آنها حمل می کند.

##### ۲-۴-۶: اشکال

مقدمه مزبور تنها در مورد مقولات اولی صحیح است. در مرحله چهارم/فصل اول/۲-۱-۳-۷ و ۱-۳-۷، خواهیم گفت که مقولات اولی مفاهیمی هستند که عروض و اُتصافشان هر دو در خارج است؛ یعنی، مفاهیمی هستند که هریک ما بازاء دارند و با وجودی مخصوص به خود موجود می شوند و ممکن نیست دو معقول اولی با یک وجود موجود شوند، برخلاف مقولات ثانیه فلسفی که ما بازاء ندارند و بر هر موضوعی حمل شوند با وجود آن موضوع موجود می شوند و بنابراین ممکن است تعداد زیادی از آنها با یک وجود موجود شوند. به تعبیر روشنتر، کثرت مقولات اولی دالّ بر کثرت موجودات خارجی است ولی کثرت مقولات ثانیه فلسفی دالّ بر کثرت موجودات خارجی نیست.

۱- الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۳۳-۴۳۱، حواشی علامه طباطبائی.

ص: ۱۶۶

همان طور که کثرت معقولات اولی، دلیل بر کثرت موجودات خارجی است، وحدت آنها نیز می تواند دالّ بر نوعی وحدت در مصادیق خارجی آنها باشد. پس اگر از تعدادی از اشیا یک معقول اولّ انتزاع کردیم یا یک معقول اول را بر آنها حمل کردیم، می توان استدلال کرد که در این اشیا یک جهت عینی وجود دارد که همو منشأ انتزاع و ملاک صدق این معقول اول بر آن اشیا و مصادیق کثیر است؛ اما در مورد معقولات ثانیه این سخن درست نیست؛ یعنی، همان طور که کثرت آنها دالّ بر کثرت موجودات جهان خارج نیست، وحدت آنها نیز دال بر وحدت مصادیق خارجی آنها نیست و لهذا ممکن است که ذهن انسان از تعدادی از اشیا که هیچ جهت وحدت عینی و خارجی ندارند یک معقول ثانی فلسفی انتزاع و بر آنها حمل نماید؛ مثلاً، ذهن تعدادی از اشیا را در قیاس با امر ثالثی لحاظ کند و چون همه آنها در قیاس با آن امر نسبت واحدی دارند، یک مفهوم از آنها انتزاع کند.

بهرتر است مطلب را چنین بیان کنیم: ما نیز این مقدمه کلی را که «از مصادیق متعدّد نمی توان مفهومی واحد انتزاع کرد یا مفهومی واحد را بر آنها حمل کرد، مگر جهت واحدی داشته باشند» می پذیریم و الا لازم می آید هر مفهومی از هر مصداق دلخواهی انتزاع شود و بر هر مصداق دلخواهی نیز حمل گردد، منتها سخن در این است که این جهت واحد لزوماً عینی خارجی نیست و ممکن است جهتی عقلی باشد، به این معنا که در مواردی که آن مفهوم واحد معقول اول و منتزاع از جهت عینی است آن جهت وحدت هم جهتی عینی خواهد بود که در مصادیق خارجی حقیقتاً ما بازای آن وجود دارد ولی در مواردی که آن مفهوم انتزاع شده یک معقول ثانی فلسفی است آن جهت واحد ممکن است جهتی عینی نباشد، بلکه عقل در آن مصادیق جهت مشترکی لحاظ کند و بدان لحاظ این مفهوم را انتزاع کرده بر آنها حمل کند.

مثلاً عقل انسان اجناس عالیّه را از آن حیث که در جواب سؤال از «ما هو؟» واقع می شوند ملاحظه می کند و به اعتبار این جهت عقلی واحد مفهوم «ماهیت» را از آنها انتزاع می کند و به اعتبار همین جهت عقلی واحد نیز این مفهوم را بر آنها حمل می نماید. واضح است که جواب سؤال «ما هو؟» بودن یک جهت عینی در مقولات نیست و الا لازم می آید که مفهوم «ماهیت» جنس عالی برای هر ده مقوله باشد و طبعاً هیچیک از آن ده مقوله جنس عالی نخواهند بود، پس این جهت حیثیت واحدی است که عقل در آنها لحاظ می کند.

بنابراین، در مورد حقایق وجودی نیز همین مطلب صادق است، زیرا مفهوم وجود نیز یک

ص: ۱۶۷

معقول ثانی فلسفی است نه یک معقول اول. بنابراین، وحدت آن دالّ بر وجود یک جهت عینی در مصادیق آن، یعنی در حقیقت وجود، نیست. پس ممکن است حقایق وجودی متباینی در خارج وجود داشته باشند ولی عقل انسان جهتی واحد در قیاس با عدم برای همه آنها لحاظ کند؛ یعنی، همه آنها را از آن حیث که طارد عدم اند ملاحظه نماید و با لحاظ این جهت عقلی واحد مفهوم وجود را، که مفهومی است واحد، از آنها انتزاع و بر آنها حمل کند. پس از طریق وحدت مفهوم وجود، به وحدت عینی حقیقت وجود نمی توان پی برد. بنابراین، مدعای سوم از چهار مدعای ذکر شده اثبات نشده باقی می ماند و در نتیجه مشرب حکمت متعالیه، مبنی بر وحدت حقیقت وجود در عین کثرت و کثرت آن در عین وحدت، با این برهان ثابت نمی شود.

#### ۷: مشرب پنجم

با توجه به اشکالات وارد بر مقدمات طرح مسئله و نیز مخدوش بودن برهان آن، به این نتیجه می رسیم که مشرب حکمت متعالیه نیز صحیح نیست، بنابراین باید به راه حل قابل قبولی دست یافت، این راه حل را می توان مشربی در قبال مشارب چهارگانه گذشته دانست که مبتنی بر مقدمات زیر است:

۱. در جهان سلسله یا سلسله های علیّ و معلولی وجود دارد.

۲. وجود هر معلولی عین ربط به علت خود است و باصطلاح وجود رابط است و وجود علت آن نسبت به وجود معلول مستقل است. توضیح این مقدمه در ۱-۳ باختصار گذشت و در مرحله دوم/ فصل اول/ ۱ نیز خواهد آمد.

۳. هر وجود رابط نسبت به وجود مستقلی که مربوط به آن است ضعیف و ناقص است و آن وجود مستقل نسبت به این وجود رابط شدید و کامل است.

۴. علل همه اشیا خداوند تعالی است، پس سلسله یا سلسله های علیّ و معلولی همه به خداوند ختم می شود.

براساس چهار مقدمه فوق، کلیه موجودات یک حقیقت واحد ذو مراتب را تشکیل می دهند که بعضی از مراتب آن (وجود معلولات) متقوم به بعض دیگر (وجود علل) هستند و کلّ آنها به وجود واجب تعالی متقوم اند. در این تصویر از جهان خارج، مراتبی از وجود که معلول و عین الربطاند نسبت به مراتب دیگر که علت و مربوط به اند ضعیف و ناقص اند و

ص: ۱۶۸

بالعکس: وجود علل نسبت به معلولات شدید و کامل اند. پس در هر سلسله علی و معلولی، بین علل و معلولاتشان، تشکیک به معنای خاص آن وجود دارد، در عین حال بین دو معلول از علت واحد یا دو موجودی که در دو سلسله از علل واقع شده اند و یا بین افراد حقیقت نوعیه واحد نه علیت و معلولیتی در کار است و نه تشکیکی، چنین موجوداتی نسبت به هم تباین دارند.

اشکالاتی که بر سایر اقوال وارد بود بر این قول وارد نیست، زیرا اولاً، در این قول کثرت پذیرفته شده است و ثانیاً، کثرت در آن منحصر در کثرت ماهوی و کثرت ناشی از انقسام وجود نیست، علاوه بر کثرت ماهوی و وجودی مزبور، کثرت افراد مختلف ماهیت نوعی واحد نیز مورد قبول است و ثالثاً، تشکیک به طور مطلق، یعنی بین تمام حقایق وجودی، پذیرفته نشده است، تنها بین علل و معلولات آنها پذیرفته شده است و رابعاً، بین موجودات تباین محض - آنچنانکه به فیلسوفان مشائی نسبت داده شده است - حکمفرما نیست، بلکه خداوند تنها وجود مستقل محض و کامل علی الاطلاق است و هر چیزی عین الربط به او و از شئون و مجالی فیض اوست، پس جهان خارج به صورت یک وجود کامل علی الاطلاق همراه با جلوه‌ها و رابطهای او تصویر می‌گردد.

## ۸: فروع

### اشاره

و یتفرع علی ما تقدّم امور:

### ۱- ۸: فرع اول

در ۴-۳، که مشرب حکمت متعالیه را بیان کردیم در این مورد توضیح دادیم که ما به الامتیاز حقایق وجودی به ما به الاشتراک آنها برمی‌گردد و در اینجا باختصار دوباره به آن اشاره می‌کنیم.

اگر می‌بینیم وجودی از وجود دیگر متمایز است، این تمایز به واسطه نفس حقیقت این دو وجود است؛ حقیقت این دو وجود عین تمایز از یکدیگر است، نه اینکه چیزی غیر از وجود با یکی از این دو وجود ترکیب یا مخلوط شده و موجب امتیاز آنها از یکدیگر شده است؛ زیرا اولاً، علی الفرض هر وجودی بسیط است، پس نمی‌تواند مرکب باشد و ثانیاً، در دار هستی غیر

ص: ۱۶۹

از وجود چیزی یافت نمی‌شود، هرچه هست حقیقت وجود است، غیر از وجود بطلان و عدم محض است، پس چیز دیگری نیست تا با یک وجود ترکیب شود و آن را از دیگری ممتاز سازد. لهذا تمایز هر وجودی عین ذات اوست، همان طور که وحدت و جهت اشتراک آن با سایر وجودات نیز عین ذات اوست؛ یعنی، وحدتش عین کثرت اوست و کثرتش عین وحدت اوست و هر دو عین ذات او هستند، پس وحدت و کثرت این حقیقت یک چیزند و از هم جدا نیستند. تا اینجا مطلب تازه ای نیست، آنچه تازه است این است که هر چند این وحدت و کثرت عین یکدیگر و هر دو عین حقیقت و ذات وجودند و هر خاصیتی هست، اعم از تمایز یا سنخیت، نیز خاصیت همین حقیقت بسیط واحد است، منافاتی ندارد که عقل انسان تمایز اشیا را به جهت کثرت این حقیقت نسبت دهد نه به جهت وحدتش و سنخیت و اشتراک اشیا را به جهت وحدت آن نسبت دهد نه به جهت کثرتش؛ زیرا گرچه این دو جهت در خارج عین یکدیگرند و تمایزی ندارند و خواص آنها- اعم از تمایز و سنخیت- نیز همه خواص یک حقیقت اند، عقل قادر است که در ظرف تحلیل خود آنها را از یکدیگر متمایز ساخته به یکی از آنها یک خاصیت نسبت دهد و به دیگری خاصیتی دیگر. این نوع تحلیل ها تا زمانی که خود عقل توجه دارد که مصداق امور تحلیل شده در خارج یک چیز است بلا اشکال است. اساسا کار عقل همین نوع تحلیل هاست:

الامر الاول، ان التمايز بين مرتبه من مراتب الوجود و مرتبه اخرى انما هو بنفس ذاتها البسيطة التي ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز و لا ينافيه مع ذلك ان ينسب العقل التمايز الوجودي الى جهة الكثرة في الوجود دون جهة الوحدة و لا ان ينسب الاشتراك و السنخية الى جهة الوحدة.

## ۲- ۸: فرع دوم

برای فهم مطالب این فرع، باید توجه داشت که ما دو نوع اطلاق و تقييد داریم: یکی اطلاق و تقييد در مفاهيم و دیگری اطلاق و تقييد در حقیقت خارجی وجود.

اطلاق و تقييد در مفاهيم در جایی است که مفهوم عامی داریم و مفهوم دیگری به آن ضمیمه می‌کنیم به طوری که موجب شود دایره مفهوم اول ضیق شود؛ مثلا، مفهوم اسب

ص: ۱۷۰

مفهومی عام است که شامل همه اسبها می شود ولی با ضمیمه کردن مفهوم سفید به آن و به وجود آمدن ترکیب تقییدی «اسب سفید» دایره مفهوم اول ضیق شده تنها شامل پاره ای از اسبها می شود.

این اطلاق و تقیید در باب مفاهیم است. در این فرع، با این نوع اطلاق و تقیید سروکار نداریم، بلکه نوع دیگری از آن در اینجا مورد توجه است: اطلاق و تقیید در حقیقت خارجی وجود.

مقصود از این نوع اطلاق و تقیید این است که ما دو مرتبه از مراتب وجود را در نظر گیریم که یکی ضعیف است و دیگری شدید و آنها را باهم مقایسه کنیم. در این مقایسه، می بینیم که مرتبه ضعیف طبعاً پاره ای از کمالات مرتبه شدید را ندارد ولی مرتبه شدید واجد همه کمالات مرتبه ضعیف است به علاوه کمالات بیشتری که مرتبه ضعیف واجد آنها نیست. به عبارت دیگر، وجود مرتبه شدید نسبت به وجود مرتبه ضعیف از وسعت بیشتری برخوردار است.

مرتبه ضعیف در حد خاصی تمام می شود و در ماورای آن حدّ تحقق ندارد ولی مرتبه شدید بعد از آن حدّ نیز محقق است. برای روشتر شدن مطلب، لازم است به طرز کار ذهن در این مورد اشاره کنیم. ذهن در این مورد ابتدا بین دو مرتبه ضعیف و قوی مقایسه به عمل می آورد.

سپس در اثر مقایسه مزبور، برای مرتبه ضعیف، دایره ای وسیعتر از حد آن- در حدّ وسعت وجود شدید- اعتبار می کند و در نهایت در درون این دایره اعتبار شده محدوده ای در حد مرتبه ضعیف فرض می کند که داخل آن محدوده را وجود مرتبه ضعیف پر کرده است و خارج آن را عدم آن. در حقیقت، خود «نبودن وجود ضعیف در خارج از حدش» را چیزی می داند که حقیقتاً موجود است؛ یعنی، عدم و نیستی را چیزی فرض می کند که جای هستی را در خارج از حدّ آن پر کرده است. سپس بعد از تمام این اعتبارات حکم می کند که مرتبه ضعیف دارای چیزی به نام «عدم» است که وجود آن را مقیّد و محدود کرده و آن را در بر گرفته است، برخلاف مرتبه شدید که وقتی با مرتبه ضعیف سنجیده می شود عدمی که در برگیرنده و محدود کننده آن باشد ندارد. پس به این ترتیب، در متن خارج و در حقیقت وجود، به یک وجود مقیّد و یک وجود مطلق می رسد. مقصود از اطلاق و تقیید حقیقت وجود همین است.

همان طور که پیداست اولاً، این اطلاق و تقیید نسبی است؛ یعنی، عقل انسان با مقایسه مرتبه ضعیف وجود نسبت به مرتبه شدید آن چنین اطلاق و تقییدی را اعتبار می کند، پس اطلاق مرتبه شدید تنها نسبت به مرتبه ضعیف است، نه اینکه فی حد نفسه یا با مقایسه با

ص: ۱۷۱

مراتب اشد نیز مطلق باشد، همچنین تقیید مرتبه ضعیف نیز نسبی است و ثانیاً، باید کمال دقت را داشت که در جهان خارج جز وجود چیزی نیست، پس این تنها در ظرف اعتبار ذهن است که با مقایسه این دو مرتبه برای مرتبه ضعیف وسعت بیشتری فرض شده که قسمتی از آن را وجود پر کرده است؛ کأنه خلئی (۱) است که تنها بخشی از آن را وجود مرتبه ضعیف پر نموده است. همه اینها ناشی از مقایسات و اعتبارات ذهن است. در هر حال، چه بخواهیم و چه نخواهیم، ذهن ما این گونه عمل می کند، پس گزیری از آن نیست، نهایت این است که با آگاهی از آن مراقب باشیم به اشتباه دچار نگردیم.

بار دیگر، عین همین مقایسه را بین مرتبه شدید و مرتبه اشد، که فوق آن است، انجام می دهد و مرتبه شدید را نسبت به مرتبه اشد مقید و مرتبه اشد را نسبت به شدید مطلق می خواند و به همین ترتیب این مقایسات ادامه دارد تا برسد به مرتبه ای که هیچ حدی ندارد، فعلیت محض و وجود صرف است و هیچ عدمی آن را در بر نگرفته است. کأنه وجودی است که تمام خلأ نامتناهی را پر کرده است، نظر به اینکه این مرتبه حدی ندارد، گاه در مورد آن مجازاً می گویند: «حد آن لا- حدی است.» تا اینجا، سیر ما از ضعیف به شدید بود؛ یعنی، در هر مقایسه، وجودی را با وجود دیگری اشد از آن می سنجیدیم و در هر سنجشی به وجودی مطلقتر از قبلی دست می یافتیم، پس سیر ما از مقید به مطلق بود و در نهایت منتهی می شدیم به وجودی که مطلقاً مطلق است؛ یعنی، مطلق نسبی نیست و هیچ عدمی آن را مقید نساخته است. اکنون ممکن است عکس این سیر را در پیش گیریم، یعنی از وجود شدید به سوی ضعیف و از مطلق به مقید سیر کنیم. در این صورت، در هر مقایسه ای، به وجودی مقید نسبت به وجود قبلی برمی خوریم و بالاخره در انتها به مرتبه ای از وجود می رسیم که در مرز عدم واقع شده و قدم بعدی آن عدم صرف است و آن وجودی است که از وجود و فعلیت تنها وجود و فعلیت قوه را داراست و لا غیر؛ یعنی، قوه محض است و هیچ فعلیتی ندارد، مگر فعلیت قوه را؛ یعنی، در بالقوه بودن بالقوه نیست، بلکه بالفعل است:

الامر الثاني، انّ بين مراتب الوجود اطلاقاً و تقییداً بقياس بعضها الى بعض، لمكان ما فيها من

۱- مقصود خلأ- مکانی نیست و این صرفاً یک تشبیه است، هر چند در خلأ- مکانی نیز ذهن همین گونه عمل می کند، یعنی یک فضای لا یتناهی خالی فرض می کند که قسمتی از آن را عالم اجسام پر کرده است در حالی که چنین فضایی وجود ندارد و صرفاً ساخته ذهن است.

ص: ۱۷۲

الاختلاف بالشده و الضعف و نحو ذلك. و ذلك انا اذا فرضنا مرتبتين من الوجود، ضعيفه و شديده، وقع بينهما قياس بالضروره و كان من شأن المرتبه الضعيفه انّها لا تشتمل على بعض ما للمرتبه الشديده من الكمال لكن ليس شىء من الكمال الذى فى المرتبه الضعيفه الا و المرتبه الشديده واجده له، فالمرتبه كالمؤلفه من وجدان و فقدان، فذاتها مقيدة بعدم بعض ما فى المرتبه الشديده من الكمال و ان شئت فقل: «محدوده»؛ و اما المرتبه الشديده فذاتها مطلقة غير محدوده بالنسبه الى المرتبه الضعيفه. و اذا فرضنا مرتبه اخرى فوق الشديده، كانت نسبه الشديده الى هذا التى فرضنا فوقها كنسبه التى دونها اليها و صارت الشديده محدوده بالنسبه الى ما فوقها، كما كانت مطلقة بالنسبه الى ما دونها. و على هذا القياس فى المراتب الذاهبه الى فوق حتى تقف فى مرتبه ليست فوقها مرتبه، فهى المطلقة من غير ان تكون محدوده الا بانّها لا حد لها و الامر بالعكس مما ذكر اذا اخذنا مرتبه ضعيفه و اعتبرناها مقيسه الى مرتبه من الكمال و الفعلية ليس لها من الفعلية الا فعلية ان لا فعلية لها.

### ۳- ۸: فرع سوم

حاصل فرع دوم اين شد كه جميع مراتب وجود بجز مرتبه اعلاى آن محدودند و به تعبيرى كه قبلا گفتيم بجز مرتبه اعلاى وجود، كه هيچ نحو عدمى او را احاطه نكرده است، تمام مراتب ديگر را نحوى عدم دربر گرفته است. اين مطلب را به اين نحو نيز مى توان گفت كه عدم با وجود توأم شده و لابلای آن جایگزین گردیده و موجب به وجود آمدن مراتب مختلف وجود شده است. هر مرتبه ای كه توأم با عدم بیشتری است محدوده آن ضیقتر و سعه آن کمتر است و هر مرتبه ای كه توأم با عدم کمتری است محدوده آن بازتر و سعه آن بیشتر است، تا برسد به مرتبه اعلاى وجود كه توأم با هيچ نحو عدمى نیست و وجود خالص و صرف است. پس بدین ترتیب، به نوعی ترکیب جدید مى رسیم: ترکیب از وجود و عدم. مراتب مختلف وجود از ترکیب وجود و عدم حاصل شده اند، بجز مرتبه اعلاى آن كه عاری از این نوع ترکیب و بسیط است. واضح است كه این نوع بساطت و ترکیب غير از سایر بساطت و ترکیبهايى است كه تاکنون با آن آشنا شده ایم. ترکیباتى كه تاکنون با آنها آشنا شده ایم عبارت اند از ترکیب از اجزاء خارجى كه همان ترکیب از ماده و صورت خارجى است، ترکیب از اجزاء عقلى كه همان ترکیب از ماده و صورت عقلى است، ترکیب از جنس و فصل كه آن نيز به وسيله عقل لحاظ



ص: ۱۷۳

می شود و ترکیب از اجزاء وهمی که همان ترکیب از اجزاء مقداری است و در مقابل هریک از این ترکیبها نیز یک نوع بساطت وجود دارد ولی ترکیب از وجود و عدم و بساطت مقابل آن به هیچیک از این اقسام بساطت و ترکیب باز نمی گردد:

الامر الثالث، تبیین من جمیع ما مرّ انّ للمراتب المترتبه من الوجود حدودا غیر اعلى المراتب، فانّها محدوده بانّها لا حدّ لها. و هذا المعنى، اعنى دخول الاعدام فى مراتب الوجود المحدوده و عدم دخولها المؤدى الى الصرافه، نوع من البساطه و التركيب فى الوجود غیر البساطه و التركيب المصطلح عليها فى موارد اخرى و هو البساطه و التركيب من جهه الاجزاء الخارجيه او العقلیه او الوهمیه.

مجددا هشدار می دهیم که تمام تعبیرات فوق تعبیراتی است مجازی که ناشی از اعتبارات ذهن است و مفزى از آن نیست. در فرع قبل، بتفصیل گذشت که ذهن ما خودبخود در ظرف اعتبار خود سلب تحصیلی را به ایجاب عدولی برمی گرداند و به این ترتیب، در مقایسه یک مرتبه وجود با مرتبه قویتر آن، عدم را چیزی فرض می کند که در خارج از مرتبه وجود ضعیف جای خالی آن را پر کرده است و به این شکل ذهن انسان عدم را با وجود توأم و ترکیب می کند؛ ولی عدم واقعی همان سلب تحصیلی است، نه ایجاب عدولی، پس عدم واقعی شیئی ندارد، چیزی نیست تا لابلای وجود جایگزین گشته با آن ترکیب شود و از ترکیب آنها مراتب وجود حاصل شود. عدم واقعی نقیض وجود است و محال است دو نقیض باهم ترکیب شوند و از ترکیب آنها شیئی فراهم آید. گذشته از اینکه کرارا گفته ایم که وجود حقیقتی است بسیط، نه جزء دارد و نه جزء چیزی است، پس ممکن نیست از ترکیب وجود و عدم مرتبه ای از وجود تحقق یابد و الا مستلزم مرکب بودن حقیقت وجود است در آن مرتبه.

و ظاهر انّ هذه الحدود الملازمه للسلوب و الاعدام و الفقدانات التى نثبتها فى مراتب الوجود، و هى اصیله و بسیطه، انما هى من ضيق التعبير و الا فالعدم نقیض الوجود و من المستحيل ان يتخلل فى مراتب نقیضه.

#### ۴- ۸: فرع چهارم

در خلال مطالب دو فرع قبلی، معلوم شد که مرتبه وجود هرچه قویتر و شدیدتر باشد، سلبها و

ص: ۱۷۴

محدودیت‌های آن کمتر است و وسعت و اطلاقی بیشتر و بالعکس: هرچه ضعیفتر باشد، سلبها و محدودیت‌های آن بیشتر است و وسعت و اطلاقی آن کمتر. پس با توجه به اینکه مراتب وجود با تنزل یافتن از مرتبه اعلی ضعیف می‌شوند و با ترقی و بالا رفتن به سوی مرتبه اعلی شدید می‌گردند، می‌توان گفت که مراتب وجود، هرچه تنزل یابند، سعه آنها کمتر و محدودیت آنها بیشتر می‌شود و هرچه ترقی نمایند، سعه آنها بیشتر و محدودیت آنها کمتر می‌شود تا برسیم به مرتبه اعلای وجود که هیچ محدودیتی ندارد و دارای سعه بی‌نهایت است، هیچ عدم و سلبی در این مرتبه نیست و وجود خالص صرف و بسیط من جمیع الجهات است:

الامر الرابع، انَّ المرتبه، کَلَّمَا تَنَزَّلَتْ، زادت حدودها و ضاق وجودها و کَلَّمَا عَرَجَتْ و زادت قریبا من اعلی المراتب، قَلَّتْ حدودها و اتَّسع وجودها، حتی یبلغ اعلی المراتب، فهی مشتمله علی کُلِّ کمال وجودی من غیر تحدید و مطلقه من غیر نهایه.

### ۵- ۸: فرع پنجم

مطلب این فرع نیز در ضمن فروع گذشته بیان شد و باختصار اینکه ما وقتی از مراتب ضعیف به سوی مراتب شدید سیر می‌کنیم در نهایت منتهی می‌شویم به مرتبه اعلای وجود که حدّ و نهایتی ندارد و فوق آن مرتبه دیگری متصور نیست؛ و وقتی از مراتب شدید به سوی مراتب ضعیف سیر می‌کنیم منتهی می‌شویم به ضعیفترین مرتبه وجود که بعد از آن مرتبه دیگری از وجود متصور نیست، بلکه پس از آن عدم صرف است و این همان مرتبه قوه صرف است که فعلیتی جز بالقوه بودن ندارد. پس برای سلسله مراتب وجود دو طرف و به تعبیر کتاب دو «حاشیه» وجود دارد: حاشیه ای در جانب شدت آن و حاشیه ای در جانب ضعف آن:

الامر الخامس، انَّ للوجود حاشیتین من حیث الشدّه و الضعف و هذا ما یقتضی به القول بكون الوجود حقیقه مشککه.

### ۶- ۸: فرع ششم

#### اشاره

در این فرع، درصدد پاسخ به این سؤال هستیم که «تخصص وجود به چیست؟» این فرع در اسفار(۱)، به صورت یک فصل مستقل تحت عنوان «تخصص الوجود بماذا؟» مطرح شده است.

برای روشن شدن سؤال فوق، نخست باید تاریخچه این بحث را مطرح کرد.

ص: ۱۷۵

## ۱-۶-۸: تاریخچه بحث

این سؤال که «تخصص وجود به چیست؟» ابتدا در کتب متکلمین مطرح شده. برای فهم مقصود آنها، لازم است بدانیم که قبل از صدر المتألهین مباحث فلسفی ناخودآگاه براساس اصالت ماهیت طرح و بررسی می شده است و کمتر بحثی یافت می شود که از آن بوی اصالت وجود به مشام برسد. در بیشتر مباحث، اثری نامرئی از اصالت ماهیت وجود دارد. این اثر حتی در پاره ای از مباحثی که خود صدر المتألهین (ره) مطرح کرده است به چشم می خورد. اگر ذهن انسان به اصالت ماهیت خو گرفته باشد، طبعاً با شنیدن لفظ «وجود» مفهوم وجود به ذهن متبادر می شود و از گفتن آن نیز مفهوم وجود اراده می شود. پس در مباحث کلامی - که همه متعلق به حوزه های فلسفی کلامی قبل از صدر المتألهین است - هنگامی که لفظ وجود به کار برده می شود جز مفهوم عام وجود اراده نمی شود. با توجه به این مطلب، معنای سؤال فوق در نظر متکلمین این است که «مفهوم عام وجود به چه چیزی تخصیص پیدا می کند؟»؛ یعنی، مفهوم عام وجود چگونه خاص و مقید می شود. گاه صریحاً به جای واژه «تخصص» از واژه «تقید» استفاده شده است و سؤال اینچنین مطرح شده است که «مفهوم وجود با چه چیزی مقید می شود؟». در هر حال، معنای این سؤال در مباحث کلامی روشن است. سؤالی است درباره مفهوم وجود که مفهومی است عام و اینکه این مفهوم عام چگونه مقید و خاص می گردد. جواب آن نیز روشن است، باید مفهوم دیگری به آن ضمیمه گردد تا خاص و مقید شود که آن مفهوم نیز معمولاً جز مفهوم ماهوی نیست، مثل وجود انسان، وجود درخت، وجود سنگ که هر سه خاص و مقیدند. پس با این توضیح، وقتی در عرف متکلمین گفته می شود:

«وجود عام یا مطلق و وجود خاص یا مقید» جز مفهوم عام وجود و مفهوم خاص و مقید آن چیز دیگری در نظر نیست. البته در عرف ایشان، وجود عام و مطلق و نیز وجود خاص و مقید گاهی به معنای مفاد کان تامه و مفاد کان ناقصه نیز به کار رفته است، یعنی به ثبوت الشیء یا محمول هلیه بسیطه «وجود عام و مطلق» گفته اند و به ثبوت شیء لشیء یا محمولات هلیات مرکبه «وجود مقید و خاص» که اصطلاح دوم - محمول هلیه بسیطه و محمول هلیه مرکبه - به فلسفه نیز سرایت کرده است و در کتب فعلی حکمت نیز گاهی وجود مطلق و مقید به همین معنا به کار می روند. در هر حال، فعلاً با اصطلاح دوم کاری نداریم، آنچه مربوط به بحث ماست همان اصطلاح اول است که براساس آن، وجود عام و مطلق عبارت است از مفهوم عام

ص: ۱۷۶

وجود و وجود خاص و مقید عبارت است از مفهوم وجود که به وسیله یک مفهوم ماهوی قید خورده باشد. به وجود خاص یا مقید «حصه وجود» نیز می‌گویند، پس وجود انسان حصه‌ای از وجود است؛ یعنی، این مفهوم مقید شده آن مفهوم عام است و همچنین وجود درخت و وجود سنگ حصه‌های دیگری از وجود هستند. تا اینجا معنای این سؤال و جواب آن بود در کلمات متکلمین که طبعاً براساس مباحث اصالت ماهوی است که قبل از صدر المتألهین مطرح است.

صدر المتألهین پس از مطرح کردن اصالت وجود و اعتباریت ماهیت عین سؤال فوق را درباره حقیقت وجود مطرح ساخته است. پس تفاوت این سؤال در مباحث مطرح شده از زمان صدر المتألهین به بعد و در مباحث قبل از ایشان در این است که قبل از ایشان این سؤال درباره مفهوم عام وجود مطرح بوده است ولی در کلمات ایشان و پیروان ایشان این سؤال درباره حقیقت خارجی وجود مطرح شده است نه مفهوم آن، کما اینکه در این کتاب نیز به همین نحو مطرح است.

### ۲-۶-۸: توضیح سؤال

اکنون باید دید مقصود از «تخصص حقیقت وجود» چیست. همان طور که از تاریخچه بحث روشن است واژه «تخصص» به معنای «خاص شدن، متمایز شدن، مقید شدن» به کار رفته است، پس ابتدا باید امر عامی را در نظر گرفت تا سپس درباره تخصص آن بحث کرد. در کلمات متکلمین، این امر عام همان مفهوم عام وجود است. در کلمات صدر المتألهین (ره) و پیروان حکمت متعالیه، مقصود از این امر عام چیست؟

در جواب، باید گفت که همان طور که وجود در ذهن مفهومی عام دارد که قابل صدق بر تمام وجودهای خارجی است، به عقیده صدر المتألهین وجود در خارج نیز حقیقتی کلی (۱) دارد که گاهی از آن به «طبیعت مرسله یا سریانی وجود» و گاهی به «حقیقه الوجود بما انها حقیقه الوجود» تعبیر می‌کنند و برای آن نیز خواصی ذکر می‌نمایند: یکی از خواص آن این است که بسیط است، نه جزء دارد و نه جزء چیزی است؛ (۲) خاصیت دیگر آن این است که

۱- کلی در اینجا به معنای وسعت وجود است نه وسعت مفهوم.

۲- قبلاً در این باره بحث شده است. رجوع شود به فصل دوم / ۲-۳-۶، بحث اول.

ص: ۱۷۷

واحد است و از جمله خواص آن این است که مطلق است، تقیید و تخصصی ندارد. تأکید می‌کنیم که منظور از این اطلاق و تقیید و تخصص، اطلاق و تقیید و تخصص مفهومی نیست، مقصود از آن سعه و شمول خارجی است؛ یعنی، حیظه این حقیقت کلی چنان وسیع است که هر وجود خارجی حصّه‌ای از آن است. پس بدین وسیله به ازای مفهوم عام و مطلق وجود یک حقیقت خارجی مطلق و کلی نیز هست.

اکنون همان گونه که درباره مفهوم عام وجود سؤال می‌شد که به چه وسیله‌ای خاص و مقید می‌شود، درباره این حقیقت خارجی مطلق نیز این سؤال مطرح می‌شود که به چه وسیله‌ای خاص و مقید و ممتاز و حصّه‌حصّه می‌شود. در مفهوم وجود، جواب این بود که با ضمیمه شدن یک مفهوم ماهوی به آن خاص می‌شود، واضح است که در حقیقت خارجی وجود چنین جوابی صحیح نیست. محال است مفهومی موجب تقیید و تخصص حقیقت خارجی بشود.

### ۳- ۶- ۸: جواب سؤال (توضیح مدعا)

#### اشاره

در جواب سؤال مذکور- تخصص حقیقت مطلق وجود به چیست؟- سه چیز ذکر شده است که عبارت اند از:

الف: خود ذات حقیقت مطلق وجود؛

ب: مراتب وجود؛

ج: ماهیات.

#### [تخصص حقیقت مطلق وجود به چیست؟]

#### الف) تخصص به ذات

برای روشن شدن این بحث، من باب مثال، اجناس عالیّه را در نظر می‌گیریم. برخلاف حصّه‌های یک مفهوم جنسی واحد که هریک با انضمام یک فصل از سایر حصص جدا می‌شوند، اجناس عالیّه هریک به خودی خود و به تمام ذات از دیگری ممتاز و متباین اند و برای جدا شدن از دیگری به غیر- یعنی به فصل- نیاز ندارند. اگر بخواهیم این مطلب را به زبان فلسفی بیان کنیم، می‌گوییم که تخصص حصّه‌های یک جنس به وسیله فصول است ولی تخصص اجناس عالیّه به ذات خودشان است. ماهیاتی که به تمام ذات از یکدیگر متباین اند و

ص: ۱۷۸

هیچ جنس مشترکی ندارند نیز تخصصشان به نفس ذات خودشان است. اکنون در اینجا نیز، وقتی گفته می شود تخصص حقیقت مطلق وجود به نفس ذات اوست به همین معناست؛ یعنی، وقتی ما حقیقت مطلق وجود را از یک سو و ماهیات را از سوی دیگر لحاظ می کنیم، می بینیم جد شدن و ممتاز شدن این حقیقت از ماهیات احتیاج به غیر ندارد، بلکه خود آن بالذات و خودبخود از ماهیات جدا و ممتاز است. به عبارت دیگر، حقیقت دیگری بین حقیقت کلی وجود و ماهیات مشترک نیست تا محتاج باشد به مخصیص و مقیدی که آن دو را از یکدیگر ممتاز سازد. ذات وجود به خودی خود ممتاز و مخصیص است، بویژه که وجود عینی عین تعین است و به قول معروف: «وجود مساوق با تعین است.»

واضح است که حقیقت وجود بالحقیقه و بالذات متصف به این نوع تخصص می شود نه بالعرض و المجاز. این تخصص حقیقتا صفت خود حقیقت مطلق وجود است.

### ب) تخصص به مراتب

در تشکیک وجود گفته شد که حقیقت مطلق وجود خود در خارج دارای مراتب طولی است که تمایز آنها به کمال و نقص و شدت و ضعف است و ما به الامتیاز آنها به ما به الاشتراکشان برمی گردد؛ مثل مرتبه واجب، مرتبه عقل اول، مرتبه عقل ثانی تا مرتبه عقل فعال، مرتبه عالم مثال، مرتبه عالم اجسام. ممکن است پاره ای از این مراتب خود دارای مراتب طولی دیگری باشند. هر مرتبه ای در واقع حصه ای از حقیقت مطلق وجود است؛ یعنی، تمام حصص و مراتب در حقیقت مطلق وجود مشترک اند. مقصود اشتراک مفهومی نیست، مقصود این است که حقیقت وجود با سعه وجودی خود شامل تمام این مراتب و حصص است. واضح است که ممتاز شدن یک حصه و مرتبه خاص از خود حقیقت کلی و مطلق، که شامل تمام حصص و مراتب است، و نیز جدا شدن یک حصه و مرتبه از حصه و مرتبه دیگر احتیاج به مقید و مخصیص دارد و خود ذات حقیقت مطلق وجود برای این تخصص کافی نیست. در اینجا، مخصیص هر مرتبه ای خصوصیت آن مرتبه است. شدت مرتبه شدید، که عین ذات آن مرتبه است، موجب امتیاز و تخصص این مرتبه وجود است از خود حقیقت مطلق وجود و نیز از سایر مراتب.

این نوع تخصص نیز حقیقتا و بالذات صفت مرتبه وجود است و چون مرتبه وجود به

نحوی عین حقیقت مطلق وجود است، این نوع تخصص نیز حقیقتا و بالذات صفت حقیقت وجود است نه مجازا و بالعرض.

### (ج) تخصص به ماهیات

در «ب» بحث در تخصص مراتب طولی وجود بود. در اینجا، بحث در مراتب عرضی وجود است. وجود انسان، وجود اسب، وجود گاو و وجود پلنگ تشکیل مراتب طولی نمی دهند، بلکه همه در عرض یکدیگرند و نیز وجود درخت خرما، وجود درخت انار و وجود گندم و هكذا وجود سنگ مرمر، وجود یاقوت، وجود نقره و امثالها. پس در این قسمت، بحث در این است که مراتب عرضی وجود، که باز همه در حقیقت مطلق وجود مشترک اند- اشتراک به معنایی که در بند (ب) گفته شد- به چه وسیله ای از خود حقیقت وجود و نیز چگونه از یکدیگر ممتاز می شوند. جواب این است که ماهیات موجب این امتیازند. ماهیت انسان و اسب و گاو و پلنگ بالذات از یکدیگر متباین اند و وجود آنها نیز به عرض ماهیات آنها از حقیقت مطلق وجود و نیز از یکدیگر متمایز و متخصص می شوند. پس ماهیاتی که خود منبعث از وجودند و منشأ انتزاعشان همان حقیقت وجود است موجب نوعی تخصص و محدودیت برای آن حقیقت می شوند. باید توجه کرد که مقصود از «ماهیت» مفهوم ماهیت در ذهن نیست، زیرا هیچ مفهومی ممکن نیست حقیقت خارجی را مقید کند، مفهوم فقط مفهوم دیگر را می تواند مقید کند، پس مصداق خارجی ماهیت است که به عرض وجود موجود است.

پیدا است که این نوع تخصص صفت حقیقی وجود نیست، بلکه در واقع در اینجا این ماهیت اند که حقیقتا از حقیقت مطلق وجود و نیز از یکدیگر متمایز و متخصص اند و حقیقت وجود به عرض ماهیت متصف به این نوع تخصص می شود. پس این تخصص حقیقتا و بالذات از ماهیات است و بالعرض و المجاز به حقیقت وجود نسبت داده می شود. (۱)

الامر السادس، انّ للوجود بما لحقيقته من السعه و الانبساط تخصّصا بحقيقته العيّه البسيّطه

۱- اگر خواننده عزیز به یاد داشته باشد ما در سه جای دیگر نیز درباره تخصص وجود به وسیله ماهیات صحبت کردیم: یکی در فصل دوم/ ۳-۶-۶، دیگری در جوابی که در ذیل ۳-۱ ذکر شد و سومی در ۲-۶. در دو قسمت اخیر، اشاره کردیم که این مطلب با آنچه در فصل دوم/ ۱-۱-۶ گفت شد سازگار نیست. رجوع به آنها برای فهم مطالب بعدی مفید است.

ص: ۱۸۰

و تخصیصاً بمرتبۀ من مراتبۀ المختلفۀ البسیطۀ الی رجع ما به الامتیاز فیها الی ما به الاشتراک و تخصیصاً بالماهیات المنبعثه عنه المحدده له. و من المعلوم ان التخصّص باحد الوجهین الاولین مما یلحقه بالذات و بالوجه الثالث یعرضه بعرض الماهیات.

#### ۴-۶-۸: سخن حق در تخصص وجود به ماهیت

چنانکه در فصل دوم / ۱-۱-۶ گذشت، به عقیده استاد علامه، محمولاتی که بر ماهیت حمل می شوند- اعم از ذات و ذاتیات که به حمل اولی بر آن حمل می شوند و عرضیات که به حمل شایع بر آن حمل می شوند- تماماً به عرض وجود حمل می شوند. پس ماهیت از خود واجد هیچ حکم و وصف و محمولی نیست، حتی واجد ذات و ذاتیات خود نیست. این نظر با چنین اطلاقی صحیح نیست و باید بین محمولاتی که به حمل اولی حمل می شوند و محمولاتی که به حمل شایع حمل می شوند تفصیل قائل شد. محمولات دسته اول بالذات بر ماهیات حمل می شوند، پس وجود واسطه در عروض ذات و ذاتیات نیست ولی محمولات دسته دوم، یعنی عرضیات، تماماً به عرض وجود بر ماهیت حمل می گردند. اکنون چون کثرت ماهوی از عوارض ماهیات است نه از ذاتیات- زیرا هیچ ماهیتی نیست که کثرت داخل در ذات آن باشد- حمل آن بر ماهیات بالعرض و المجاز است و بر وجود بالحقیقه و بالذات. پس وجود بالذات متصف به این نوع کثرت می شود و ماهیات بالعرض. معنای این سخن آن است که کثرت مراتب عرضی وجود سبب تکثر ماهیات شده است نه تکثر ماهیات سبب کثرت عرضی وجود، به عکس آنچه در ۳-۶-۸ ج گفته شد. پس این حقیقت وجود است که فی حد نفسه در عرض عریض خود دارای نوعی کثرت و تباین است. این سخن دقیقاً به این معناست که تخصص وجود به ماهیت نیز به عرض ماهیت نیست، بلکه مانند دو نوع تخصص اول حقیقتاً صفت خود وجود است و این مطلب لازمه همان مشرب پنجم است.

\*\*\*



ص: ۱۸۱

## فصل چهارم پاره ای از ویژگی های عدم

اشاره



ص: ۱۸۳

در این فصل، درباره عدم و احکام مربوط به آن بحث می‌شود. موضوع فلسفه موجود است و رابطه موضوع یک علم با موضوع مسائل آن علم رابطه کل و جزء یا رابطه کلی و جزئی است.

پس مسائلی می‌توانند در فلسفه مطرح شوند که موضوع آنها موجود یا مصادیق موجود باشد و عدم و معدوم نه عین موجودند و نه مصداق آن، بنابراین مسائل مربوط به عدم و احکام آن از مسائل فلسفی به شمار نمی‌آیند، لهذا اگر در فلسفه از آنها بحث می‌شود، از باب استطراد است و جهت آن این است که گهگاه در طرح و فهم مسائل وجود به آنها نیاز هست.

ما دو قسم عدم داریم: ۱- عدم مطلق؛ ۲- عدم اضافی که هر یک نیز احکام ویژه‌ای دارند و در اینجا درباره هر دو قسم بحث می‌شود. عدم مطلق عدمی است که آن را به هیچ چیزی نسبت ندهیم و عدم اضافی عدمی است که آن را به چیز دیگری نسبت دهیم، مثل عدم بینایی و عدم زید. به عبارت دیگر، مقصود از عدم اضافی عدم شیء خاصی است و مقصود از عدم مطلق عدم است مطلقاً.

### ا: پیدایش مفهوم عدم در ذهن

قبل از هر چیز، لازم است به پیدایش مفهوم عدم اشاره کنیم. در این مورد در فصل سوم/ ۳-۸ و ۲-۸ نیز باختصار توضیح داده شد. همان طور که گفته شد، ذهن انسان ابتدا با یک سلب تحصیلی مواجه است و سپس با تبدیل کردن آن به ایجاب عدولی به مفهوم عدم دست می‌یابد.

برای روشن شدن مطلب، مفهوم کوری را در نظر می‌گیریم. ذهن ابتدا زید و عمرو و بکر و غیر ایشان را که دارای بینایی هستند درک می‌کند و به دنبال آن این قضیه در ذهن نقش می‌بندد که «زید بیناست»، «عمرو بیناست» و ... سپس انسان با خالد که کور است برمی‌خورد، در این برخورد ذهن ضرورتاً مقایسه‌ای بین خالد و زید به عمل می‌آورد. در این مقایسه، ذهن آنچه را در زید به نام «بینایی» یافته بود در خالد نمی‌یابد، این نیافتن همان مفاد سلب تحصیلی است که در ذهن به شکل این قضیه نقش می‌بندد که «نه چنین است که خالد بیناست» یا «خالد بینا

نیست» یا «خالد بینایی ندارد». با توجه به اینکه ایجاب و سلب هر دو از معانی حرفی اند، باید بگوییم که عدم واقعی در ذهن ابتدا به صورت معنای حرفی منعکس می شود. در این مرحله، همان طور که عدم واقعی در خارج چیزی نیست و شیئیت و موجودیتی ندارد، ذهن نیز برای آن شیئیت و موجودیتی اعتبار نمی کند؛ یعنی، در مرحله سلب تحصیلی عدم واقعی همان طور که هست درک می شود. در این مرحله، عدم تقسیم به نسبی و مطلق نمی شود و هیچ نحو میزی در عدم نیست.

پس از این مرحله، ذهن از این مفهوم حرفی مفهومی اسمی می سازد و به تعبیر منطقی سلب تحصیلی را در ظرف اعتبار خود تبدیل به ایجاب عدولی می کند. «نه چنین است» را به صورت «چنین است نه» و «نیست» را به صورت «نه هست» و «ندارد» را به صورت «دارد نه» اعتبار می کند و قضیه «چنین است که خالد نه بینا (- نایینا) است» یا قضیه «خالد نه بینا است» یا قضیه «خالد نه بینایی دارد» جایگزین قضیه «نه چنین است که خالد بیناست» یا قضیه «خالد بینا نیست» یا قضیه «خالد بینائی ندارد» می گردد. معنای این اعتبار این است که ذهن فرض کرده است که نبودن بینایی خود چیزی است در قبال بینایی و خالد، به جای بینایی، واجد این چیز است؛ پس به این ترتیب ذهن از سلب تحصیلی بینایی به مفهوم نایینا یا کور، که ایجاب عدولی است، می رسد. در اینجا، ما طرز عملکرد ذهن را مورد یک هلیته مرکب بررسی کردیم و از سلب تحصیلی آن به ایجاب عدولی و در نهایت به عدم اضافی رسیدیم.

عملکرد ذهن در مورد هلیات بسیطه نیز به همین شکل است. مثلاً، ذهن از قضیه «زید وجود دارد» به «زید وجود ندارد» می رسد که سالبه محصله است و از قضیه «زید وجود ندارد» به قضیه «زید نه وجود دارد» می رسد که موجه معدوله است که در آن «نه وجود» همان «عدم» است. پس به این روش، از طریق سلب تحصیلی یک هلیه بسیطه و تبدیل آن به ایجاب عدولی به عدم مطلق دست می یابد. واضح است که ذهن با این اعتبار برای عدم مطلق نوعی شیئیت فرض می کند؛ یعنی، عدم را چیزی فرض می کند که جای خالی وجود را پر می کند و به تعبیری که در فصل سوم / ۲-۸ و ۳-۸ داشتیم ذهن با مقایسه مرتبه ضعیفتر وجود با مرتبه قویتر آن ابتدا ظرفی وسیعتر از محدوده وجود ضعیف فرض می کند، به طوری که قسمتی از این ظرف را وجود ضعیف پر کرده و مابقی آن را عدم و بلکه با درک مرتبه بی نهایت وجود و مقایسه سایر مراتب با آن به طور کلی یک خلأ وجودی بی نهایت اعتبار می کند و داخل این

ص: ۱۸۵

خلاً محدودده ای را که وجود ضعیف پر کرده تعیین می کند به طوری که داخل این محدودده از وجود ضعیف پر شده است و خارج آن را عدم پر کرده است و برای مرتبه شدید وجود در همین خلاً محدودده ای فرض می کند وسیعتر از محدودده قبلی به گونه ای که داخل این محدودده از وجود این مرتبه پر شده است و خارج آن از عدمش و همچنین است برای سایر مراتب. از آنچه گفته شد، این نتیجه به دست می آید که انسان ناخودآگاه برای عدم شیئیت فرض می کند، اصلاً همان اسمی کردن سلب تحصیلی در ذهن همراه است با شیئیت دادن به عدم در خارج و پس از شیئیت دادن به مصداق عدم در خارج احکام وجودی را نیز بر آن بار می کند، مانند تمایز اعدام از یکدیگر و علت آنها برای یکدیگر و قس علی ذلک. بنابراین، باید توجه داشت که اینها همه اعتبارات ذهن است، عدم واقعی هیچ نوع شیئیت و موجودیت و حکمی ندارد:

قد تقدّم انّ العدم لا شیئیه له، فهو محض الهلاک و البطلان.

در اینجا اشاره به دو نکته ضروری است:

نکته اول: در طریق فوق از هلیه مرگبه و سلب تحصیلی آن و سپس تبدیل این سلب تحصیلی به ایجاب عدولی به عدم اضافی رسیدیم و از طریق هلیه بسیطه و سلب تحصیلی آن و سپس تبدیل این سلب تحصیلی به ایجاب عدولی به عدم مطلق رسیدیم ولی در پاره ای از موارد ذهن از طریق دیگری نیز به عدم اضافی دست می یابد. به این شکل که ابتدا مفهوم عدم مطلق را به طریقی که ذکر شد به دست می آورد و همان طور که گذشت به دست آوردن این مفهوم همراه است با اعتبار و فرض مصداق برای آن. پس از به دست آوردن این مفهوم و فرض مصداق برای آن، این مفهوم را مقید می کند و با تقیید آن یک عدم اضافی به دست می آورد و با تقیید دیگری عدم اضافی دیگری و به این ترتیب به اعدام اضافی فراوانی که از یکدیگر متمایزند نائل می شود. در مورد عدم زید و عدم عمرو، ذهن از این طریق سیر می کند، برخلاف کوری (عدم بینایی) و کری (عدم شنوایی) و امثالهما. شاید دلیل اینکه به ازای عدم بینایی و عدم شنوایی واژه «کوری» و «کری» وجود دارد ولی به ازای عدم زید و عدم عمرو و امثالهما واژه خاصی وجود ندارد همین نکته است که در مورد کوری و کری و امثال آنها ذهن مستقیماً از طریق سیر از قضیه موجه به سلب تحصیلی و سپس به ایجاب عدولی به این مفاهیم رسیده است و لذا با آنها مانند یک مفهوم بسیط عمل کرده و یک واژه خاص برای آنها

ص: ۱۸۶

وضع نموده است ولی در سایر موارد، مثل عدم زید و عدم عمرو، از طریق ترکیب تقییدی عمل کرده است و لذا جز واژه مرکب چیزی برای آنها ندارد.

نکته دوم: در اکثر مثالهایی که تاکنون آوردیم، برای به دست آوردن عدم اضافی، مفهوم عدم به یک ذات وجودی اضافه شده بود: عدم زید، عدم عمرو، عدم آسمان، عدم زمین، ولی می توان برای به دست آوردن عدم اضافی مفهوم عدم را، به جای ذات، به یک وصف، مانند «زمانی»، «دهری»، «ازلی» و «ذاتی» متصف کرد و گفت: «عدم زمانی، عدم دهری، عدم ازلی و عدم ذاتی» و نیز می توان آن را به جای ذات وجودی، به یک ذات عدمی یا خود عدم اضافه کرد و گفت: عدم شریک باری، عدم اجتماع نقیضین، عدم عدم.

در هر حال، پس از اینکه عدم اضافی به دست آمد، با توجه به مصداقی که ذهن برای آن اعتبار کرده است، می توان در همان ظرف اعتبار نیز احکامی متناسب با آن اعتبار و به عبارت دیگر احکامی که مقتضای آن مصداق اعتباری و ثبوت فرضی است بر آن بار کرد:

و نظیر العدم المضاف، العدم المقتید بای قید یقتیده، كالعدم الذاتی و العدم الزمانی و العدم الازلی، ففی جمیع ذلك يتصور مفهوم العدم و يفرض له مصداق علی حدّ سایر المفاهیم، ثم یقتید المفهوم فیتمیز المصداق، ثم یحکم علی المصداق علی ما له من الثبوت المفروض بما یقتضیه من الحكم، كاعتبار عدم العدم قبال العدم، نظیر اعتبار العدم المقابل للوجود قبال الوجود.

## ۲: وجوه مشترک عدم مطلق و عدم اضافی و فرق آنها

از آنچه گفته شد، روشن می شود که عدم مطلق و عدم اضافی در وجوه ذیل باهم مشترک اند:

۱- هر دو ابتدا در ذهن به صورت سلب تحصیلی، یعنی به نحو معنای حرفی، درک می شوند.

۲- هر دو در ظرف اعتبار ذهن به صورت ایجاب عدولی درمی آیند و بدین ترتیب مفاهیم عدم کوری، عدم کری و امثال آنها به وجود می آید.

۳- هر چند هیچیک از این دو واقعا مصداق و شیئیت ندارند، ذهن برای آنها نوعی مصداق اعتبار می کند که این مصداق همه جا جای خالی وجود را پر می کند. این مصداق مصداق مجازی و بالعرض است و الا مصداق حقیقی و بالذات عدم مصداق نداشتن است و هم اوست که ابتدا به صورت سلب تحصیلی در ذهن منعکس می گردد.

ص: ۱۸۷

تا اینجا، بین عدم مطلق و عدم اضافی تفاوتی نیست، تفاوت آنها تنها در این جهت است که ذهن در ظرف اعتبار خود مصداق بالعرض عدم اضافی را بر وجود سایر اشیا منطبق می‌سازد و در نتیجه وجود سایر اشیا را مصداق عدم یک شیء می‌پندارد، برخلاف عدم مطلق که مصداق اعتباری آن بر هیچ شیئی منطبق نمی‌گردد؛ مثلاً، ذهن وجود خالد و عمرو و درخت و سنگ و غیره را مصداق عدم زید اعتبار می‌کند و با توجه به همین اعتبار است که حکم می‌کند که غیرزید همان خالد و عمرو و درخت و سنگ و سایر اشیا هستند. به تعبیر دیگر، اینکه می‌گوییم که دو مفهوم «زید» و «غیر زید یا لا زید» - که نقیض اند - شامل تمام اشیا عالم می‌شوند، هر چیزی یا زید است یا غیر زید، ناشی از همین اعتبار است. پس اگر از اعتبار ذهن صرف نظر کنیم و تنها به واقع توجه کنیم، نه برای عدم مطلق مصداقی هست و نه برای عدم اضافی؛ ولی با توجه به اعتبار ذهن برای عدم مطلق تنها یک مصداق اعتباری هست - و آن همان چیزی است که اگر فرض کنیم کل عالم وجود معدوم شود جای آن را پر می‌کند - ولی برای عدم اضافی دو مصداق اعتباری وجود دارد که یکی در طول دیگری بوده منطبق علیه اوست.

### ۳: در عدم تمایزی نیست

#### ۱- ۳: توضیح مدعا

از مسائل مشهور در باب عدم این است که در عدم تمایز نیست. چنین نیست که عدمی غیر از عدم دیگر باشد. درباره عدم مطلق، این مدعا مطلقاً صادق است؛ یعنی، در عدم مطلق - چه قبل از اینکه ذهن برای آن مصداقی اعتبار کند و چه پس از اعتبار مصداق، میزی نیست؛ اما درباره عدم اضافی باید تفصیل قائل شد، عدم اضافی قبل از اینکه ذهن برای آن مصداقی اعتبار کند مشمول این حکم است، زیرا در این مرحله هیچ شیئی برای آن اعتبار نشده است ولی پس از اعتبار مصداق نوعی تمایز حاصل می‌شود و طبعاً هر عدمی غیر از عدم دیگر خواهد بود، چنانکه در سطور آینده توضیح خواهیم داد.

#### ۲- ۳: برهان

اگر مدعای فوق بدقت تصوّر شود، به برهان نیاز ندارد، زیرا میز داشتن فرع شیئیت است؛ باید

چیزی باشد، تا میزی داشته باشد و گفته شد که عدم واقعی چیزی نیست، پس میزی هم ندارد.

در هر حال، در این مورد، برهانی ذکر شده است که بیان می‌داریم:

مقدمه اول: تمایز همواره به شیئی و ذاتی نسبت داده می‌شود.

توضیح: برای تمایز سه قسم ذکر شده است: تمایز به تمام ذات، تمایز به جزء ذات و تمایز به خارج از ذات. (۱)

الف) تمایز به تمام ذات: تمایز به تمام ذات این است که شیء مفروض هیچ وجه مشترک ذاتی با شیء دیگری نداشته باشد، مثل تمایز اجناس عالیّه از یکدیگر یا تمایز دو نوع از دو مقوله، مثل کمیت و کیفیت یا رنگ سبز و عدد پنج. رنگ سبز و عدد پنج از یکدیگر متمایزند و هیچ وجه مشترکی که ذاتی هر دو باشد ندارند، نه جنس قریب نه متوسط و نه بعیدشان مشترک نیست. تنها وجه مشترک آنها اموری عرضی است؛ مثلاً، هردو ماهیت اند، پس مفهوم «ماهیت» بر هردو حمل می‌شود ولی می‌دانیم که این محمول از ذاتیات هیچیک از این دو نیست، پس محمول مشترک عرضی است.

ب) تمایز به جزء ذات: تمایز به جزء ذات این است که دو امر متمایز در جزئی از ذات با یکدیگر تفاوت داشته باشند؛ یعنی، دو شیء در جنس قریب یا متوسط یا بعید یا لاقفل در مقوله مشترک باشند و در فصل غیرمشترک، مثل انسان و اسب که وجه مشترکشان حیوان است، که جنس هردو است، و وجه تمایزشان ناطق و صاهل، که اولی فصل انسان است و دومی فصل اسب. دیده می‌شود که وجه مشترک جزئی از ذات آن دو است و جزء دیگر را فصل هر یک، که همان وجه امتیاز است، تشکیل می‌دهد.

ج) تمایز به خارج از ذات: تمایز به خارج از ذات این است که ذاتیات دو شیء تماماً مشترک باشند؛ یعنی، هردو شیء دارای ماهیت نوعی واحد باشند و تفاوت و تمایز آنها تنها در عرضیات باشد. روشن است که این نوع تمایز تنها بین افراد یک ماهیت نوعی تام متصور است، مثل زید و عمرو که وجه مشترکشان انسان است و انسان تمام ذات آنها است و امتیاز آنها به چیزی خارج از ذات انسان است، مثل رنگ و قد و مکان و غیره که همه عرضی و خارج

۱- شیخ اشراق بر این سه تمایز دیگری نیز افزوده است که همان تمایز به تشکیک است که در اینجا ذکر نشده است.



ص: ۱۸۹

از ماهیت نوعی زید و عمرو هستند. همان طور که دیده می شود، هر سه قسم تمایز فوق متفرع بر این است که شیء دارای ذات باشد.

مقدمه دوم: عدم ذات ندارد، زیرا عدم نفی و سلب واقعیت است و تنها در ظرف اعتبار عقل است که واقعیتی برای آن فرض می شود.

نتیجه در عدم تمایز نیست:

و ممّا يتفرّع علیه ان لا- تمایز فی العدم، اذ التمايز بين شيئين إمّا بتمام الذات، كالتوعين تحت مقولتين، او ببعض الذات، كالتوعين تحت مقوله واحده، او بما يعرض الذات، كالفردين من نوع؛ و لا ذات للعدم.

### ۳-۳: اشکال و جواب

اشکال: ممکن است گفته شود که مدعای فوق درباره عدم اضافی صادق نیست، زیرا بوضوح در می یابیم که کوری غیر از کوری است و نمی توان پذیرفت که بین کوری و کوری میزی نیست و روشن است که کوری جز عدم بینایی و کوری نیز جز عدم شنوایی نیست، پس بین عدم بینائی و عدم شنوائی- که هر دو عدم اضافی اند- میز هست.

جواب: اگر مقصود از عدم واقعی است صرف نظر از اعتبار و فرض ذهن- یعنی، عدم قبل از اینکه ذهن برای آن مصداقی اعتبار کند- در این صورت هیچ میزی نیست، در این مرحله حتی تقسیم به عدم مطلق و عدم اضافی و میز بین آن دو نیز بی معناست؛ این تقسیم نیز پس از به وجود آمدن مفهوم اسمی و اعتبار مصداق برای عدم است. و اگر مقصود از عدم عدم است هنگامی که مفهوم اسمی و مصداق برای آن اعتبار کردیم، در این صورت به لحاظ مصداقهای مفروض می توان تمایز در عدم قائل شد و درست در همین مرحله است که عدم تقسیم می شود به عدم مطلق و عدم اضافی، خود تقسیم به معنای تمایز قائل شدن بین اقسام است. البته در خود مصداق عدم مطلق میزی وجود ندارد، در حالی که در مصداق عدم اضافی میز هست، اعدام اضافی فراوانی داریم که هریک غیر از دیگری است، این میز از آن روست که ذهن در این مرحله برای عدم در خارج شیئیت و ثبوتی اعتبار می کند و همین شیئیت و ثبوت اعتباری مصحح میز است در همان ظرف اعتبار.

ص: ۱۹۰

به تعبیر دیگر، عدم اضافی نیز از آن جهت که عدم است از عدم دیگر متمایز نیست، حتی این تعبیر که «عدمی از عدم دیگر متمایز نیست» نیز تعبیر دقیقی نیست، زیرا خود مفید نوعی میز است، بلکه باید گفت عدم اضافی از آن جهت که عدم است میزی ندارد، اگر میزی هست از ناحیه مضاف الیه آن است؛ یعنی، تمایز مضاف الیه را ذهن مجازا به مضاف - که همان عدم است - سرایت می دهد و حکم به تمایز اعدام می کند:

نعم ربما يضاف العدم الى الوجود، فيحصل له حظ من الوجود و يتبعه نوع من التمايز، كعدم البصر الذي هو العمى المتميز من عدم السمع الذي هو الصمم و كعدم زيد و عدم عمرو المتميز من الاخر.

#### ۴- ۳: اشکالی دیگر و جواب آن

در این مرحله از بحث، به قضیه «عدم العله عله لعدم المعلول» پرداخته شده است. ما در فصل دوم / ۳- ۷- ۶ نیز به اشکال موجود در این قضیه و حل آن پرداختیم. در اینجا با توجه به نکاتی که درباره طرز اندیشه سازی ذهن در مفهوم عدم آوردیم، مناسب است دوباره به اشکال این قضیه و جواب آن پردازیم.

این قضیه از دو جهت مورد اشکال است:

۱- براساس این قضیه، عدم علت غیر از عدم معلول است، پس از یکدیگر متمایزند و حال آنکه گفته شد در عدم میزی نیست؛ ۲- این قضیه مطابق و محکی ندارد، تا با رجوع به آن بتوان صدق و کذب آن را مشخص ساخت، زیرا عدم واقعی چیزی نیست.

جواب: اگر مقصود از عدم در این قضیه عدم واقعی است قبل از اعتبار مصداق برای آن - یعنی همان سلب تحصیلی - در این صورت در این مرحله هیچ میزی نیست، پس نه عدم علتی هست نه عدم معلولی و نه حکمی و نه قضیه ای. بنابراین، اشکال از ریشه منتفی است و باصطلاح مسئله سالبه به انتفای موضوع است، اصلاً قضیه ای در کار نیست تا مورد اشکال واقع شود؛ و اگر مقصود از عدم مصادیق مفروض آن است، در این صورت، هرچند هم عدم علت داریم هم عدم معلول و هم از یکدیگر متمایزند و هم علیتی بین آنها محقق است و قضیه «عدم علت عله عدم معلول است» صادق است و طبعاً دو اشکال مزبور موجه جلوه می کنند، مع ذلك با توجه به اعتبارات ذهن می توان هر دو را به نحو زیر حل کرد:

ص: ۱۹۱

اشکال اول، یعنی میز بین عدم علت و عدم معلول، همان اشکال مذکور در ۳-۳ است و جواب نیز همان جواب، پس نیازی به تکرار نیست.

اشکال دوم، یعنی تعیین مطابق و محکمی قضیه، به این نحو قابل حل است که همان طور که گفته شد، پس از مرحله سلب تحصیلی، که همان مرحله حقیقی تصور عدم است، سایر مراحل اعتبارات ذهن است و ظرف اعتبار همان ظرف فرض و مجاز عقلی است و چنانکه قبلا نیز گفته شد، مجاز عقلی مجاز صرف نیست، بلکه ریشه در حقیقت دارد، به این معنا که حقیقتی وجود دارد و ذهن این حقیقت را می یابد و آن را در قالب این مجاز می ریزد. قضیه مورد بحث نیز همین گونه است؛ یعنی، در واقع دو مفهوم عدم علت و عدم معلول و این قضیه که «عدم علت عدم معلول است» به قضیه دیگری بازمی گردند که آن قضیه حقیقی است و حاوی هیچ مجازی نیست، آن قضیه حقیقی قضیه ای است که مفاد آن همان وابستگی شدید بین وجود علت و وجود معلول است.

توضیح: وابستگی بین اشیا متفاوت است: ساختمان به سازنده وابسته است، گل به نور خورشید وابسته است، روشنی چراغ به جریان برق وابسته است و وجود معلول نیز به وجود علت وابسته است. وابستگی ساختمان به سازنده تنها در حدوث است. پس از حدوث ساختمان، هرچند سازنده آن معدوم شود، ساختمان پابرجاست. پس با معدوم شدن سازنده، ساختمان معدوم نمی گردد، این یک نوع وابستگی است. گل نیز به نور خورشید وابسته است.

اگر مدتی از نور خورشید جلوگیری شود، پژمرده می شود، پس گل در بقا نیز به نور خورشید وابسته است ولی این وابستگی به حدی نیست که با قطع نور فوراً گل از بین برود، مدتی طول می کشد، این نیز یک نوع وابستگی است که از وابستگی قبلی شدیدتر است. روشنی لامپ نیز هم در حدوث و هم در بقا به جریان برق وابسته است ولی این وابستگی طوری است که به محض قطع جریان روشنی از بین می رود، پس این وابستگی از دو قسم قبلی شدیدتر است.

دیده می شود که در این هر سه مثال وابستگی هست اما شدت و ضعف دارد. وابستگی وجود معلول به وجود علت از قبیل نوع سوم است. معلول هم در حدوث و هم در بقا نیازمند و وابسته به وجود علت هستی بخش است، پس عدم علت قطعاً همراه است با عدم معلول. دقیقتر بگوییم، آنچه در خارج محقق است وجود علت است و وجود معلول و وابستگی وجود معلول به علت، که عین وجود معلول است، و نیز شدت این وابستگی، که این نیز عین وجود معلول

ص: ۱۹۲

است، ولی ذهن برای بیان شدت این وابستگی به جای اینکه از قضیه وجودی استفاده کند آن را با اعتبارات خاصی که دارد در قالب یک قضیه عدمی ریخته چنین تعبیر می‌کند: «عدم علت نیز علت عدم معلول است» پس حاصل اینکه قضیه مزبور قضیه ای مجازی است، ما در خارج عدم علت و عدم معلول نداریم و طبعاً نیز علیتی بین این دو برقرار نیست ولی این قضیه مجازی حاکی از امری وجودی حقیقی است که با قضیه «وجود علت است برای وجود معلول و وابستگی آنها نیز بسیار شدید است به نحوی که بیان شد»، از آن حکایت می‌کنیم پس حقیقت محکمی و مطابق این قضیه مجازی همان محکمی و مطابق قضیه حقیقی فوق است. از این رو، صحت این قضیه مجازی منوط به صحت آن قضیه وجودی حقیقی است و کذب آن نیز منوط به کذب آن. اگر قضیه حقیقی که این قضیه مجازی اشاره به آن دارد صادق باشد، این قضیه نیز صادق است و اگر نه کاذب است:

و بهذا الطريق ينسب العقل الى العدم العلیّيه و المعلوئیه حذاء ما للوجود من ذلك، فيقال: عدم العله عله لعدم المعلول حيث يضيف العدم الى العله و المعلول فيتميز العدمان، ثم يبنى عدم المعلول على عدم العله، كما كان يتوقف وجود المعلول على وجود العله و ذلك نوع من التجوز حقيقته الاشارة الى ما بين الوجودين من التوقف.

برای تقریب به ذهن، قضایای مجازی از نوع فوق مانند زبان رمزی هستند. برای فهم صحت و سقم مطالب رمز، باید ابتدا آنها را با توجه به جدول رمز به زبان عادی برگرداند و سپس با توجه به آن صحت و سقم آن را ارزیابی کرد. در اینجا نیز، باید قضیه مجازی را با توجه به اعتبارات ذهن به قضیه حقیقی برگرداند و صدق و کذب آن را معلوم کرد.

#### ۴: پارادوکس های عدم و حل آنها

##### اشاره

منظور از پارادوکس دو قضیه صادق است که متناقض به نظر می‌رسند یا قضیه صادق واحدی است که به نظر می‌رسد خود را نقض می‌کند. در مورد عدم، تعدادی پارادوکس وجود دارد که با دقت و موشکافی می‌توان آنها را حل کرد. این پارادوکسها عبارت اند از:

۱- پارادوکس «عدم العدم عدم»؛

۲- پارادوکس «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»؛

۳- پارادوکس «اللاثابت فی الذهن ثابت فیه»؛

ص: ۱۹۳

۴- پارادوکس «اجتماع النقیضین محال»؛

۵- پارادوکس «الجزئی کلی».

که پارادوکس اخیر مربوط به عدم نیست ولی، چون راه حل آن شبیه راه حل پارادوکسهای عدم است، در زمره آنها ذکر شده است.

#### ۱- ۴: موارد کاربرد دو اصطلاح «حمل اولی» و «حمل شایع»

قبل از پرداختن به توضیح و حل پارادوکسهای فوق، لازم است کاربردهای دو اصطلاح «حمل اولی» و «حمل شایع» را شرح دهیم. این دو اصطلاح در دو مورد به کار می روند:

الف) گاهی قید موضوع یا مفرد دیگری غیر از موضوع قضیه اند، مثل «انسان به حمل اولی» و «انسان به حمل شایع». در این کاربرد، معنای حمل اولی این است که مفهوم موضوع یا آن مفرد باید لحاظ شود و معنای حمل شایع این است که مصداق موضوع یا آن مفرد باید لحاظ گردد. پس انسان به حمل اولی یعنی مفهوم انسان و انسان به حمل شایع یعنی مصداق یا مصادیق انسان. در این حالت، باید این دو بلافاصله پس از موضوع یا مفرد مورد نظر ذکر گردند.

ب) گاهی دو اصطلاح فوق به منزله قیدی برای خود قضیه اند و به عبارت دیگر وصف حمل قضیه اند نه وصف موضوع آن؛ در این صورت، باید پس از اتمام قضیه ذکر شوند نه در خلال آن، مثل «انسان انسان است به حمل اولی» و «انسان سفید است به حمل شایع».

مفاد قضیه به حمل اولی این است که موضوع همان خود مفهوم محمول است. واضح است که چیزی می تواند عین یک مفهوم باشد که خود از سنخ مفهوم باشد، پس در قضیه به حمل اولی در ناحیه موضوع نیز همیشه مفهوم آن مورد توجه است و مفاد آن این است که مفهوم موضوع همان خود مفهوم محمول است، حکم به «این همانی» و اتحاد بین دو مفهوم است.

«انسان حیوان ناطق است به حمل اولی» یعنی مفهوم انسان همان مفهوم حیوان ناطق است.

مفاد قضیه حمل شایع این است که موضوع مصداق مفهوم محمول است، نه همان خود مفهوم محمول. پس در حمل شایع در ناحیه محمول همیشه پای مصداق در کار است اما در ناحیه موضوع شرط خاصی وجود ندارد، ممکن است مفهوم آن مراد باشد و ممکن است مصداقش. در صورت اول، مفاد حمل شایع این است که مفهوم موضوع مصداق مفهوم

ص: ۱۹۴

محمول است، مثل «انسان کلی است» که در آن مقصود از انسان مفهوم انسان است نه مصادیق آن، زیرا مفهوم انسان مصداق مفهوم کلی است نه مصادیق آن؛ و در صورت دوم، مفاد حمل شایع این است که مصداق موضوع مصداق مفهوم معمول است، مثل «انسان سفید است» که معنای آن این است که مصادیق انسان، مانند زید و عمرو و بکر، مصداق مفهوم سفیدی نیز هستند. در این حالت، اصطلاحاً مفهوم موضوع را «عنوان» و مصادیق آن را «معنون» می‌گویند.

اگر بخواهیم از اصطلاحی که در بند الف ذکر شد در بیان مطلب فوق استفاده کنیم، باید بگوییم که در قضیه به حمل اولی هم موضوع به حمل اولی است و هم معمول؛ و در قضیه به حمل شایع، گاهی موضوع به حمل اولی است و گاهی به حمل شایع. ما برای اینکه از این پس بتوانیم براحتی ارجاع دهیم قضیه به حمل شایعی را که در آن مفهوم موضوع مراد است - یعنی موضوع به حمل اولی موضوع است - «قضیه به حمل شایع نوع اول» می‌نامیم و نوع دیگر آن را که مصادیق موضوع مرادند - یعنی موضوع به حمل شایع موضوع است - «قضیه به حمل شایع نوع دوم» اسم می‌گذاریم.

## ۲-۴: پارادوکس «عدم العدم» و حل آن

مقصود از عدم العدم این است که مصداق عدم را سلب کنیم. مفهوم عدم را که حاکی از مصداق خود در خارج است تصور کنیم و سپس فرض کنیم آن مصداق، یعنی عدم خارجی، رفع شود؛ واضح است که رفع آن جز به این معنا نیست که در خارج به جای عدم وجود محقق شود. در هر حال، تناقضی که در مورد عدم العدم وجود دارد به این شکل قابل تصویر است که از یک سو می‌دانیم که عدم هر چیزی نقیض آن چیز است، عدم انسان نقیض انسان است، عدم آسمان نقیض آسمان است، عدم وجود نقیض وجود است، عدم نیز نقیض عدم است و پیدا است که نقیض یک شیء مصداق خود آن شیء نیست؛ مثلاً، لا انسان یا عدم الانسان، که نقیض انسان است، مصداق انسان نیست، نقیض وجود، یعنی عدم نیز مصداق وجود نیست، پس نقیض عدم، یعنی عدم العدم، هم مصداق عدم نیست، پس عدم العدم عدم نیست. از سوی دیگر، همان طور که عدم زید، عدم عمرو، عدم بینایی، عدم شنوایی، عدم زمانی همه عدم مضاف اند؛ عدم العدم نیز عدم مضاف است و عدم مضاف خود قسمی از عدم است، پس عدم العدم نوعی عدم است، بنابراین عدم العدم عدم است - زیرا مفهوم مقسم به حمل هو هو بر

ص: ۱۹۵

اقسام حمل می شود، پس مفهوم عدم که مقسم است بر قسم خود، که عدم العدم است، به حمل هو هو حمل می شود- و این قضیه با قضیه اولی متناقض است، پس به دو قضیه متناقض رسیده ایم که هر دو صادق اند. به عبارت دیگر، ممکن نیست نقیض شیء نوع و قسمی از آن شیء باشد.

حَلّ: لبّ کلام اینکه ما در پارادوکس فوق به دو قضیه متناقض زیر منتهی می شویم:

عدم العدم عدم نیست.

عدم العدم عدم است.

قبل از هرچیز، باید توجه داشت که دو قضیه وقتی متناقض اند که یکی دیگری را با تمام خصوصیات سلب کند. پس اگر قضیه موجب به حمل اولی است قضیه سالبه نقیض آن نیز سلب این حمل اولی است و اگر قضیه موجب به حمل شایع است قضیه سالبه نقیض آن نیز سلب این حمل شایع خواهد بود. به همین دلیل گفته شده است که وحدت حمل شرط تناقض است. عین همین مطلب در ناحیه موضوع نیز صادق است؛ یعنی، علاوه بر وحدت حمل دو قضیه، موضوع دو قضیه نیز باید عین هم باشند، اگر اولی قید به حمل اولی یا قید به حمل شایع دارد دومی نیز عینا باید واجد همان قید باشد. در اکثر پارادوکسها این دو شرط فراموش شده اند؛ یعنی، یا خود دو قضیه موجب و سالبه وحدت حمل ندارند، یا اگر وحدت حمل هست، موضوع در یکی به حمل اولی ملحوظ است و در دیگری به حمل شایع ولی به این تفاوت توجه نشده است و تصور شده است که دو قضیه نقیض یکدیگرند.

در دو قضیه فوق، وحدت حمل نیست، حمل در قضیه اول حمل شایع است و در قضیه دوم حمل اولی است؛ یعنی، چهره واقعی دو قضیه به شکل زیرند که همان طور که دیده می شود متناقض نیستند:

عدم العدم عدم نیست به حمل شایع (حمل شایع از نوع دوم).

عدم العدم عدم است به حمل اولی.

مفاد قضیه اول این است که مصداق «عدم العدم» عدم نیست که صادق است، زیرا چنانکه در اول پارادوکس توضیح داده شد، مصداق «عدم العدم» وجود است و وجود عدم نیست، پس قضیه اول ناظر به مصداق عدم العدم است و به هیچ وجه نظر به مفهوم آن ندارد. اما در قضیه دوم، بالعکس: ما هیچ سروکاری با مصداق «عدم العدم» نداریم، بلکه نظر ما صرفا به عالم مفاهیم است، می خواهیم بدانیم مفهوم «عدم العدم» عین چه مفهومی است؟ آیا عین مفهوم

ص: ۱۹۶

وجود است یا عین مفهوم مثلاً انسان یا عین مفهوم عدم؟ واضح است که عین مفهوم عدم است و عین هیچ مفهوم دیگری نیست، پس هیچ گونه تناقضی در کار نیست. اگر تناقضی به نظر می‌رسد ناشی از این است که قیود قضیه ذکر نشده‌اند.

پارادوکس فوق را به این شکل نیز می‌توان مطرح کرد که در قضیه «عدم العدم عدم» موضوع با محمول در تناقض‌اند، زیرا همانطور که گذشت، «عدم العدم»، یعنی موضوع قضیه، همان وجود است در حالی که محمول آن عدم است، پس در این قضیه حکم شده است به اینکه «وجود عدم است».

جواب اینکه در قضیه فوق مقصود از عدم العدم مفهوم عدم است، نه مصداق عدم؛ پس اگر نظر به مصداق عدم العدم کردیم، به هیچ وجه نمی‌توانیم محمول عدم را بر آن حمل کنیم؛ تنها در صورتی می‌توانیم مفهوم عدم را بر عدم العدم حمل کنیم و بگوییم: «عدم العدم عدم» که مقصود از «عدم العدم» مفهوم آن باشد. بنابراین، مغالطه در این است که در حالی که مصداق «عدم العدم» قصد شده است - زیرا وجود مصداق عدم العدم است نه مفهوم آن - باز مفهوم عدم بر آن حمل شده است. به عبارت دیگر، اگر مصداق «عدم العدم» را اراده کردیم، باید بگوییم:

«عدم العدم لیس بعدم بل وجود» و اگر مفهوم آن را اراده کردیم، باید بگوییم «عدم العدم عدم لیس بوجود» و خلط مستشکل در این است که از یک طرف مصداق «عدم العدم» را اراده می‌کند و از طرف دیگر حکم مفهوم را بر آن بار می‌کند و به تناقض بین محمول و موضوع می‌رسد. اگر در موردی که مصداق را اراده می‌کند حکم مصداق را بار کند و در موردی که مفهوم را اراده می‌کند حکم مفهوم را، با هیچ تناقضی مواجه نمی‌شود:

و بذلک یندفع الاشکال فی اعتبار «عدم العدم» بانّ العدم المضاف الی العدم نوع من العدم و هو بما أنّه رافع للعدم المضاف الیه یقابله تقابل التناقض، و النوعیّه و التقابل لا یجتمعان البتّه.

وجه الاندفاع - كما افاده صدر المتألهین (ره) - أنّ الجهه مختلف، فعدم العدم بما أنّه مفهوم اخصّ من مطلق العدم مأخوذ فیہ العدم نوع من العدم و بما أنّ للعدم المضاف الیه ثبوتاً مفروضاً یرفعه العدم المضاف رفع النقیض للنقیض یقابله العدم المضاف.

### ۳- ۴: پارادوکس «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» و حل آن

مقصود از معدوم مطلق چیزی است که نه در خارج موجود است نه در ذهن؛ در ذهن هم نه به



ص: ۱۹۷

نحو حسی نه خیالی و نه کلی، نه اجمالی و نه تفصیلی؛ چیزی که اصلاً به ذهنی خطور نکرده است؛ در مقابل معدوم مطلق معدوم در خارج و موجود در ذهن یا بالعکس: معدوم در ذهن و موجود در خارج قرار دارد که ربطی به بحث فعلی ما ندارد. مقصود از خبر نیز چیزی جز حمل محمول بر یک موضوع نیست. زیرا در عرف ادبا، به محمول به اعتبار لفظی که دال بر آن است «خبر» می‌گویند و به حمل «اسناد». در هر حال، مقصود از اینکه گفته می‌شود: «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» این است که بر معدوم مطلق هیچ محمولی حمل نمی‌شود و این از بدیهیات است. زیرا چیزی که به هیچ نحوی از انحا در ذهن شخص خطور نکرده است نمی‌تواند در ذهن آن شخص موضوع برای محمولی واقع شود، زیرا ظرف موضوع و محمول و حمل و قضیه فقط ذهن است. از سوی دیگر، همان طور که واضح است خود همین یک قضیه است که موضوع آن المعدوم المطلق است و محمول آن لا یخبر عنه، پس خود «لا یخبر عنه» خبر و محمولی است برای معدوم مطلق، بنابراین با همین قضیه از معدوم مطلق خبر داده ایم به اینکه «نمی‌توان از آن خبر داد»، یعنی «المعدوم المطلق یخبر عنه بانه لا یخبر عنه بانه لا یخبر عنه» و این قضیه با قضیه اصلی در تناقض است، لذا ما با دو قضیه متناقض زیر مواجهیم:

المعدوم المطلق لا یخبر عنه.

المعدوم المطلق یخبر عنه (بانه لا یخبر عنه).

حل: در اینجا نیز، اگر به قیود قضیه توجه شود، تناقضی در کار نیست. این دو قضیه هر دو به حمل شایع هستند ولی قضیه اولی قضیه حمل شایع از نوع دوم است و قضیه دوم قضیه حمل شایع از نوع اول؛ یعنی، موضوع قضیه اول به حمل شایع ملحوظ است و موضوع قضیه دوم به حمل اولی. پس چهره واقعی دو قضیه به شکل زیر است:

المعدوم المطلق بالحمل الشایع لا یخبر عنه.

المعدوم المطلق بالحمل الاولی یخبر عنه (بانه لا یخبر عنه).

مفاد قضیه اول این است که مصداق معدوم مطلق، یعنی آنچه نه در خارج موجود است و نه به ذهن شخص خطور کرده است، موضوع برای هیچ محمولی واقع نمی‌شود که حکمی است بدیهی و مفاد قضیه دوم این است که مفهوم «معدوم مطلق موضوع است و می‌توان

ص: ۱۹۸

محمول مناسب آن- مثل محمول لا یخبر عنه- را بر آن حمل کرد که این نیز بدیهی الصدق است. پس دو قضیه فوق هیچ تناقضی با یکدیگر ندارد(۱):

و بمثل ذلك یندفع ما اورد علی قولهم: «المعدوم المطلق لا یخبر عنه»، بأنّ القضیه تناقض نفسها، فانّها تدلّ علی عدم الاخبار عن المعدوم المطلق و هذا بعینه خبر عنه. و یندفع بأنّ المعدوم بما أنّه بطلان محض فی الواقع لا خبر عنه و بما أنّ لمفهومه ثبوتاً ما ذهبتا یخبر عنه بآنّه لا یخبر عنه، فالجهتان مختلفتان و بتعبیر آخر المعدوم المطلق بالحمل الشایع لا یخبر عنه و بالحمل الاوّلی یخبر عنه بآنّه لا یخبر عنه.

۱- حل مشکل در قضیه «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» دقیق است و ممکن است توضیحات اندک فوق کافی نباشد، بویژه استفاده از دو اصطلاح حمل اول و حمل شایع مطلب را مشکلتر می کند. ما در اینجا، بدون استفاده از این دو اصطلاح هم مشکل و هم راه حلّ را بیان می کنیم، شاید درک آن آسانتر باشد. مشکل این است که مقصود از «معدوم مطلق» چیزی است که نه در خارج وجود دارد و نه در ذهن شخص به نحوی از انحا موجود است، یعنی شخص هیچ نوع درکی از آن ندارد، هیچ نوع مفهومی از آن در ذهن او نیست، نه مفهوم جزئی نه کلی، نه اجمالی نه تفصیلی، نه ذات آن تصور شده است و نه با عنوانی درک شده است. واضح است که به هیچ نحو بر چنین چیزی نمی توان حکم کرد، نه حکم سلبی و نه ایجابی. هر نوع وصفی، هر نوع خبری، هر نوع محمولی و خلاصه هر نوع حکمی، اعم از سلبی و ایجابی، متوقف است بر اینکه شخص ابتدا موضوع و مخبر عنه و موصوف و محکوم علیه را تصور کرده باشد. حتی سلب حکم از معدوم مطلق در قالب قضیه سالبه محصله نیز محال است، چون سلب تحصیلی نیز متوقف بر تصور موضوع است و فرض این است که موضوع به هیچ نحوی به ذهن شخص نیامده است، لهذا بدیهی است که بر معدوم مطلق به هیچ نحو نمی توان حکمی کرد. از طرف دیگر، خود اینکه می گوئیم: «بر معدوم مطلق به هیچ نحو نمی توان حکمی کرد» حکمی است بر آن؟ بر آن حکم کرده ایم به اینکه «نمی توان بر آن حکم کرد». در راه حلّی که در متن ذکر شد تکیه بر آن است که این حکم در واقع حکم مفهوم معدوم مطلق است نه حکم مصداق آن، در حالی که قضیه «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» ناظر به مصداق معدوم مطلق است نه مفهوم آن. این سخن هرچند درست است، بیان آن مشکل است. نشان دادن اینکه این حکم حکم مفهوم است نه مصداق احتیاج به دقت زیاد و تفکیک جهاتی دارد که بیان فوق از آن قاصر است. جواب روشنتر آن است که بگوئیم که اینکه بر معدوم مطلق حکم کرده ایم به اینکه «نمی توان بر آن حکم کرد» از آن جهت است که معدوم مطلق را با همین عنوان- عنوان «معدوم مطلق»- تصور کرده ایم. اگر فرض کنیم حتی این عنوان نیز در ذهن شخص وجود نداشته باشد، در آن صورت حتی شخص همین حکم- حکم به اینکه نمی توان بر معدوم مطلق حکم کرد- را هم نخواهد داشت. زیرا با تصور همین عنوان معدوم مطلق به نحو اجمال و با عنوان تصور شده است و چنین چیزی دیگر معدوم مطلق نیست، چون گفتیم که معدوم مطلق چیزی است که حتی با عنوان هم تصور نشده است. پس معدوم مطلق که با عنوان «معدوم مطلق» آن را تصور کرده ایم در حقیقت معدوم مطلق نیست و از همین رو می توان بر آن حکم کرد به اینکه نمی توان بر آن حکم کرد. معدوم مطلق واقعی آن است که حتی با عنوان «معدوم مطلق» نیز تصور نشود، در این صورت حتی حکم به اینکه «لا- یخبر عنه» یا حکم به اینکه «حکم بر آن نمی شود» نیز بر آن محال است. ع.

**۴-۴: پارادوکس «اللائب فی الذهن ثابت فی الذهن» و حل آن**

صورت این پارادوکس به این شکل است که ما در یک تقسیم می‌توانیم اشیا را دو قسم کنیم:

الشیء إما ثابت فی الذهن و إما لا ثابت فیه و به تعبیر راحتتر الشیء إما موجود فی الذهن و إما غیرموجود فیه ولی از سوی دیگر ما با همین تقسیم شیء غیرموجود در ذهن را تصور کرده ایم و تصور شدن یعنی موجود شدن در ذهن، پس همان شیئی که غیرموجود در ذهن است خود در همان حین در ذهن موجود است. زیرا تصور شده است. به عبارت دیگر، بدیهی است که شیء غیرموجود در ذهن در ذهن موجود نیست. از طرف دیگر، نفس تصور و تصدیق این قضیه مستلزم تصور کردن «شیء غیرموجود در ذهن» است و تصور کردن آن عین موجود شدن آن در ذهن است، پس در حین تصدیق به این قضیه که «شیء غیرموجود در ذهن در ذهن موجود نیست» موضوع آن در ذهن موجود است؛ یعنی، «شیء غیرموجود در ذهن» در ذهن موجود است و این درست نقیض قضیه فوق است. پس دو قضیه متناقض این پارادوکس عبارت اند از:

غیرموجود در ذهن، در ذهن غیرموجود است.

غیرموجود در ذهن، در ذهن موجود است.

حل: در اینجا، قضیه اول یک قضیه حمل شایع از نوع دوم است و قضیه دوم یک قضیه حمل شایع از نوع اول، پس چهره دو قضیه فوق به شکل زیر است:

غیرموجود در ذهن به حمل شایع، در ذهن غیرموجود است.

غیرموجود در ذهن به حمل اولی، در ذهن موجود است.

مفاد قضیه اول این است که آنچه حقیقتاً در ذهن موجود نیست مصداق مفهوم «غیر موجود در ذهن» است و مفاد قضیه دوم این است که خود مفهوم «غیرموجود در ذهن» مفهومی است از مفاهیم و در ذهن موجود است، پس تناقضی در کار نیست، زیرا موضوع در قضیه اول مصداق این مفهوم است و در قضیه دوم خود آن مفهوم نه مصداقش.

این دو قضیه را ممکن است به شکل زیر نیز رفع تناقض کرد:

غیرموجود در ذهن غیرموجود در ذهن است به حمل اولی.

غیرموجود در ذهن در ذهن موجود است به حمل شایع (حمل شایع از نوع اول).

ص: ۲۰۰

مفاد قضیه دوم این است که مفهوم «غیرموجود در ذهن» از موجودات ذهنی است و مفاد قضیه اول این است که این مفهوم هرچند از موجودات ذهنی است ولی از نظر مفهوم همان خود مفهوم «غیرموجود در ذهن» است. در کتاب به راه حل دوم اشاره شده است. این پارادوکس را به این شکل نیز می‌توان مطرح کرد: در قضیه دوم، یعنی قضیه «غیرموجود در ذهن، در ذهن موجود است»، موضوع و محمول باهم در تناقض اند، همانطور که پارادوکس اول را نیز در تقریر دوم به همین شکل مطرح ساختیم.

حل آن این است که تنها در یک صورت موضوع و محمول این قضیه باهم در تناقض اند و آن صورتی است که مقصود از موضوع مصادیق آن باشد؛ یعنی، قضیه به این شکل باشد «غیرموجود در ذهن به حمل شایع موجود است در ذهن» که مفاد آن این است که آنچه حقیقتاً در ذهن موجود نیست در ذهن موجود است و این تناقض روشنی است ولی واضح است که مقصود از این قضیه این نیست. در این قضیه بدون شک موضوع به حمل اولی موضوع است؛ یعنی، غیرموجود در ذهن به حمل اولی موجود است در ذهن که مفاد آن این است که مفهوم «غیرموجود در ذهن» مفهومی از مفاهیم است و در ذهن موجود است. به عبارت دیگر، حکم مصادیق «غیرموجود در ذهن» این است که در ذهن موجود نیستند و حکم مفهوم «غیرموجود در ذهن» این است که در ذهن است و مستشکل بین این دو خلط کرده است، حکم مفهوم را بر مصادیق بار کرده و به تناقض رسیده است، در حالی که اگر حکم مصادیق را بر خود مصادیق بار می‌کرد و حکم مفهوم را نیز بر خودش، مشکلی به وجود نمی‌آمد.

#### ۵-۴: پارادوکس «اجتماع نقیضین محال است» و حل آن

صورت این پارادوکس به این شکل است که ما قضیه «اجتماع نقیضین محال است» را تصور کرده حکم به صدق آن می‌کنیم و واضح است که تصور آن مستلزم تصوّر موضوع آن؛ یعنی، مستلزم تصور اجتماع نقیضین است و تصور یعنی موجود شدن در ذهن، پس تصور اجتماع نقیضین یعنی موجود شدن آن در ذهن و شیئی که موجود شود ممکن است نه ممتنع، پس اجتماع نقیضین ممکن است و محال نیست با اینکه در قضیه فوق حکم به محال بودن آن کردیم؛ پس دو قضیه متناقض این پارادوکس عبارت اند از:

ص: ۲۰۱

اجتماع نقیضین محال است.

اجتماع نقیضین محال نیست.

در اینجا نیز، توهم تناقض ناشی از ذکر نشدن قیود قضایاست، زیرا قضیه اول قضیه حمل شایع از نوع دوم است و قضیه دوم قضیه حمل شایع از نوع اول. پس چهره واقعی دو قضیه به شکل زیر است:

اجتماع نقیضین به حمل شایع محال است.

اجتماع نقیضین به حمل اولی محال نیست (بلکه ممکن است).

مفاد قضیه اول این است که حقیقت و واقعیت اجتماع نقیضین محال است؛ یعنی، مصداق اجتماع نقیضین ممکن نیست در خارج تحقق یابد و مفاد قضیه دوم این است که مفهوم اجتماع نقیضین که یکی از مفاهیم ذهنی است، ممتنع الوجود نیست، پس در قضیه اول حکم روی مصادیق موضوع رفته است و در قضیه دوم روی خود مفهوم موضوع، بنابراین موضوع دو قضیه یکی نیست و در نتیجه تناقضی هم نیست.

#### ۶-۴: پارادوکس «جزئی کلی است» و حل آن

می دانیم که جزئی مفهومی است که فرض صدق آن بر بیش از یک مصداق محال است. از سوی دیگر، می دانیم صورت ذهنی که از پدر خود، مادر خود، برادر خود، مدرسه خود و ...

داریم همه جزئی اند، زیرا فرض صدق آنها بر بیش از یکی محال است. پس برای مفهوم جزئی مصادیق زیادی وجود دارد؛ یعنی، خود مفهوم جزئی کلی است و جزئی نیست. پس در اینجا نیز با دو قضیه متناقض زیر مواجهیم:

جزئی جزئی است.

جزئی جزئی نیست.

در این پارادوکس نیز قیود دو قضیه مغفول عنه واقع شده است. حمل در قضیه اول حمل اولی است و در قضیه دوم حمل شایع از نوع اول. پس چهره واقعی دو قضیه به شکل زیر است:

جزئی جزئی است به حمل اولی.

جزئی جزئی نیست به حمل شایع.

ص: ۲۰۲

مفاد قضیه دوم این است که مفهوم جزئی دارای مصادیق فراوان است، پس خود این مفهوم جزئی نیست، بلکه مصداق مفهوم کلی است و مفاد قضیه اول این است که مفهوم جزئی خودش خودش است. این پارادوکس را به این شکل نیز می‌توان حل کرد که قضیه اول را یک قضیه به حمل شایع از نوع دوم به حساب آوریم و قضیه دوم را به همان شکل که در راه حل اول گفتیم تصور کنیم که در نتیجه دو قضیه زیرا را خواهیم داشت:

جزئی به حمل شایع جزئی است.

جزئی به حمل اولی جزئی نیست.

مفاد قضیه اول این است که مصادیق جزئی، یعنی مفهوم زید و عمرو و بکر و ...، جزئی هستند و مفاد قضیه دوم این است که خود مفهوم جزئی مصداق کلی است، زیرا مصادیق فراوان دارد.

این پارادوکس را نیز می‌توان به این شکل مطرح ساخت که در قضیه «جزئی کلی است» موضوع و محمول متناقض اند و راه حل آن نیز این است که موضوع و محمول این قضیه در یکی از دو صورت زیر متناقض هستند:

۱- در صورتی که هم موضوع و هم محمول به حمل اولی باشند؛ به عبارت دیگر، در صورتی که حمل قضیه حمل اولی باشد. چون در این صورت است که موضوع و محمول هر دو به حمل اولی ملحوظ می‌شوند و مفاد قضیه این خواهد بود که مفهوم جزئی، یعنی مفهوم «ما یمتنع فرض صدقه علی کثیرین»، عین مفهوم کلی، یعنی عین مفهوم «مالا- یمتنع فرض صدقه علی کثیرین» است. معنای این سخن این است که دو لفظ «جزئی» و «کلی» مترادف و دال بر یک مفهوم اند و این بدیهی البطلان است.

۲- در صورتی که قضیه حمل شایع از نوع دوم باشد که مفاد آن این است که مصادیق مفهوم جزئی همان مصادیق مفهوم کلی هستند؛ یعنی، مفاهیمی که قابل صدق بر بیش از یکی نیستند عینا همان مفاهیمی هستند که قابل صدق بر بیش از یکی هستند، معنای این گفته این است که یک مفهوم هم قابل صدق بر بیش از یکی نباشد و هم قابل صدق بر بیش از یکی باشد و این محال است.

حال وقتی می‌گوییم: «کلی جزئی است»، هیچیک از دو صورت فوق منظور نیست، بلکه

ص: ۲۰۳

مقصود از موضوع مفهوم موضوع است و از محمول مصداق آن، یعنی قضیه حمل شایع از نوع اول است که مفاد آن این است که خود مفهوم جزئی - نه مصادیق آن، مانند مفهوم زید و عمرو و بکر - مصداق مفهوم کلی است؛ یعنی، مفهوم جزئی خود دارای مصادیقی متعدد است:

و بمثل ما تقدّم ایضا یندفع الشبهه عن عدّه من القضايا توهم التناقض، کقولنا: الجزئی جزئی و هو بعینه کلّی یصدق علی کثیرین و قولنا اجتماع النقیضین ممتنع و هو بعینه ممکن موجود فی الذهن و قولنا الشیء إمّا ثابت فی الذهن او لا ثابت فیهِ و اللاتابث فی الذهن ثابت فیهِ، لأنّه معقول موجود بوجود ذهنی.

فالجزئی جزئی بالحمل الأولی، کلّی صادق علی کثیرین بالحمل الشایع و اجتماع النقیضین ممکن بالحمل الأولی (۱)، ممتنع بالحمل الشایع (۲) و اللاتابث فی الذهن لا ثابت فیهِ بالحمل الأولی، ثابت فیهِ بالحمل الشایع.

۱- این دو قید مربوط به موضوع اند و نوشتن آنها به صورت قید قضیه درست نیست.

۲- این دو قید مربوط به موضوع اند و نوشتن آنها به صورت قید قضیه درست نیست.





ص: ۲۰۵

## فصل پنجم وجود تکرارشدنی نیست

اشاره



ص: ۲۰۷

در کتب فلسفی گذشته معمولاً، فصلی تحت عنوان «فی أن المعدوم لا يعاد» یا «فی امتناع اعاده المعدوم» مطرح گردیده که خود از احکام عدم به حساب می‌آمده است، در این کتاب بحث جامعتری تحت عنوان «فی أنه لا تكرر فی الوجود» مطرح شده است که از احکام وجود است و یکی از شقوق آن، مسئله «امتناع اعاده معدوم» است.

### ۱: طرح مدعا

آنچه در این فصل مورد ادعاست این است که ممکن نیست موجود واحد- و به تعبیر دیگر شیء واحد، شخص واحد، هویت واحد- با بیش از یک وجود موجود گردد. تحقق موجود واحد با بیش از یک وجود به دو شکل متصور است:

۱. موجود واحد در زمان واحد با دو وجود موجود گردد.

۲. موجود واحد در دو زمان با دو وجود موجود گردد، به این ترتیب که ابتدا با یک وجود موجود باشد، سپس بکلی معدوم گردد و پس از مدتی دوباره خود همان موجود باوجود دیگری موجود شود و باصطلاح حکما عدم بین وجود شیء متخلل گردد. مدعا این است که هر دو محال است. قسمت دوم این بحث؛ یعنی، استحاله تحقق موجود واحد در دو زمان با یک وجود و به عبارت دیگر استحاله تخلل عدم بین وجود شیء، همان مسئله مشهور «استحاله اعاده معدوم» است.

### ۲: انگیزه طرح بحث

برای دستیابی به انگیزه این بحث باید در کتب کلامی جستجو کرد. به عقیده برخی از متکلمین، موت نوعی انعدام است. انسان با مردن معدوم می‌شود و بنابراین زنده شدن انسان در قیامت اعاده معدوم است، پس اعتقاد به معاد و زنده شدن دوباره انسان در قیامت مستلزم اعتقاد به امکان اعاده معدوم است.

از نظر فلاسفه، موت انعدام نیست، زیرا روح انسان که همانا شخصیت و هویت انسان به

ص: ۲۰۸

اوست، پس از موت در جهانی دیگر باقی است و موت تنها مفارقت و جدایی روح است از بدن و انتقال آن از نشئه ای به نشئه دیگر. طبعا معاد نیز وجود جدید نفس و اعاده معدوم نیست، بلکه تنها برگشتن روح است به بدن و زنده شدن دوباره بدن، پس اعتقاد به معاد مستلزم اعتقاد به امکان اعاده معدوم نیست. از حضرت امیر المؤمنین علی - صلوات الله علیه - چنین نقل شده است: «انما تنتقلون من دار الی دار». آری، اگر با مردن روح انسان نابود می گشت و در قیامت مجددا خلق می شد، معاد همان اعاده معدوم بود. در هر حال، انگیزه طرح این بحث در کتب کلامی مسئله معاد است و در کتب فلسفی ابطال اعتقاد متکلمین به امکان اعاده معدوم.

### ۳: براهین حکما

#### اشاره

مدّعی این فصل بدیهی است. تصوّر مسئله موجب اذعان و تصدیق به صحت آن است، از این رو، به تصریح پاره ای از حکما ادله و براهینی که برای استحاله اعاده معدوم اقامه شده است در حقیقت برهان نیستند، بلکه تنبیه بر امر بدیهی اند. شیخ در الهیات شفا(۱) فرموده است: «ان العقل یدفع هذا دفعا لا یحتاج فیه الی بیان و کلّ ما یقال فیه فهو خروج عن طریق التعلیم.» مقصود از این جمله این است که تمام بیاناتی که در این زمینه وجود دارد تنبیه است نه برهان. امام رازی، که در هر مسئله ای تشکیک می کند و آن را به نقد می کشد، نیز این مسئله را بدیهی دانسته و نظر شیخ را تأیید کرده است. وی در کتاب المباحث المشرقیه(۲) گفته است:

«نعم ما قال الشیخ من أنّ کلّ من رجع الی فطرته السلیمه و رفض عن نفسه المیل و العصبیّه شهد عقله الصریح بأنّ اعاده المعدوم ممتنع قطعاً و كما أنّه قد یتوهم فی غیر البدیهیّ أنّه بدیهیّ لاسباب خارجه، فکذلک قد یتوهم فی البدیهیّ أنّه غیر بدیهیّ لموانع من خارج.» در هر حال، در این کتاب ابتدا، برهانی کلی جهت ابطال تکرر وجود ذکر شده است و سپس بمناسبت برهانی بر امتناع تحقق مثلین من جمیع الجهات اقامه گردیده و در نهایت به براهین خاصی که در باب امتناع اعاده معدوم اقامه شده پرداخته شده است.

### ۱- ۳: برهان ابطال تکرر در وجود

#### اشاره

این برهان از مقدمات زیر تشکیل شده است:

۱- ص ۳۶.

۲- ج ۱، ص ۴۸.

ص: ۲۰۹

مقدمه اول: اگر موجودی با دو وجود-ولو در دو زمان- موجود شود، مستلزم این است که در عین اینکه یک موجود است دو موجود باشد و به عبارت دیگر مستلزم این است که واحد بالعدد کثیر بالعدد شود.

مقدمه دوم: تالی باطل است، زیرا محال است واحد بالعدد کثیر بالعدد گردد.

نتیجه: مقدم نیز باطل است؛ یعنی، محال است موجودی با دو وجود-ولو در دو زمان- موجود گردد، پس محال است شیئی که معدوم شده دوباره موجود گردد.

در قیاس فوق، بطلان تالی بدیهی است، زیرا تنها وحدتی که با کثرت سازگار است و اصلاً عین کثرت است وحدت تشکیکی است که عین کثرت تشکیکی است ولی سایر وحدتها با کثرت سازگار نیستند؛ وحدت عددی با کثرت عددی متناقض و غیرقابل جمع است و همچنین است سایر وحدتها با کثرت مقابل خود، پس برای بطلان تالی احتیاج به دلیل نیست.

ولی ملازمه بین مقدم و تالی بدیهی نیست و نیازمند برهان است.

برهان ملازمه: این برهان از دو مقدمه زیر تشکیل شده است:

الف) وجود عین خارجیت است.

به عبارت دیگر، وجود عین موجودیت و واقعیت خارجی است، واقعیت خارجی همان وجود شیء است نه ماهیت آن. این مقدمه همان مدعای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است که در فصل دوم این مرحله ثابت شد.

ب) خارجیت عین تشخص است.

به عبارت دیگر، خارج و واقعیت خارجی عین تشخص است. این مقدمه در فصل دوم/ ۳-۲-۶ ثابت شد ولی برای روشن شدن مطلب دوباره به آن اشاره می‌کنیم.

تشخص یعنی اینکه شیء ذاتاً از صدق بر بیش از یکی ابا داشته باشد و به تعبیری که قبلاً نیز ذکر کرده ایم تشخص یعنی اینکه حیثیت شیء ذاتاً ابای از شرکت داشته باشد. ولی هرچیزی که بتواند در ذهن حلول کند ذاتاً ابای از شرکت و قابلیت صدق بر کثیرین ندارد، حتی مفاهیم جزئی نیز از این قاعده مستثنی نیستند، این مفاهیم نیز ذاتاً قابلیت صدق بر کثیرین دارند، زیرا هرچند مفاهیم را به دو دسته کلی و جزئی تقسیم می‌کنیم و می‌گوییم مفهوم کلی مفهوم است که قابل صدق بر کثیرین است و مفهوم جزئی مفهومی است که قابل صدق بر کثیرین نیست، با اینهمه این عدم قابلیت صدق بر کثیرین در مفاهیم جزئی ناشی از خود

ص: ۲۱۰

ذات مفهوم نیست، بلکه ناشی از مصداق آنهاست؛ یعنی، مصداق مفهوم محال است بیش از یکی باشد و آلا اگر ممکن بود مصداق متعدد باشد، خود این مفهوم از صدق بر تمام آنها ابا نداشت. مثلاً صورت حسی یک شخص خاص، مثل زید، را در نظر می‌گیریم. این صورت حاکی از شخصی است با رنگ مخصوص، شکل مخصوص، قد و وزن خاص، پدر و مادر خاص و زمان و مکان و وضع خاص. واضح است که شخصی دیگری که واجد تمام این خصوصیات باشد وجود ندارد ولی اگر فرض کنیم شخص دیگری با تمام این خصوصیات موجود شود به طوری که حتی زمان و مکان و وضع او نیز همان زمان و مکان و وضع زید باشد، در آن صورت صورت حسی زید بر این هر دو شخص منطبق خواهد بود، پس خود صورت حسی زید قابل صدق بر بیش از یکی است. بنابراین، هر چیزی که بتواند در ذهن حلول کند ذاتاً از صدق بر بیش از یکی ابا ندارد. اساساً حیثیت ذهنیت حیثیتی است شرکت پذیر. پس تنها حیثیت خارجیت است که حیثیت ابای از شرکت است، یعنی چیزی ذاتاً ابای از شرکت دارد که عین خارجیت باشد و محال باشد در ذهن حلول کند. نتیجه اینکه خارجیت عین تشخص است.

اکنون با انضمام دو مقدمه فوق - مقدمه الف و ب - یک قیاس شکل اول تشکیل می‌شود که نتیجه آن این است که وجود عین تشخص است. معنای اینکه وجود عین تشخص است این است که با عوض شدن وجود تشخص نیز عوض می‌شود و با تکرار و تعدد آن تشخص نیز تکرار شده متعدد می‌گردد. وحدت و کثرت و تکرار و عدم تکرار یک موجود دائرمدار وحدت و کثرت و تکرار و عدم تکرار وجود آن موجود است. پس اگر موجودی وجود دارد و فرض کردیم این وجود را از دست داد و معدوم شد و سپس با وجود دیگری موجود شد، دقیقاً به این معناست که موجود اول تشخص دیگری بود و موجود فعلی تشخص دیگری است، این دو یک موجود و یک تشخص نیستند، بلکه دو تشخص و دو موجودند. بنابراین، اگر یک موجود - ولو در دو زمان - با دو وجود موجود شود، مستلزم این است که یک موجود در عین اینکه یک موجود است دو موجود باشد:

کَلَّ موجود فی الاعیان فَاِنَّ هُوَ یَته العیَته وجوده، علی ما تقدّم من اصاله الوجود، و الهویّه العیَته تأبی بذاته الصدق علی کثیرین، و هو التشخص، فالشخصیه للوجود بذاته؛ فلو فرض لموجود وجودان، کانت هویته العیَته الواحده کثیره و هی واحده، هذا محال.

**۱- ۱- ۳: اشکال اول بر مدعای حکما و جواب آن****اشاره**

اشکال: مخالفین حکما در صدد جواب به برهان مذکور برآمده اند. تکیه گاه این برهان بر این بود که تشخص ذاتی وجود است، پس وحدت و تعدد، تکرار و عدم تکرار همه دائرمدار وجودند و ممکن نیست وجود شیء متعدد باشد ولی خود شیء تشخص واحدی باشد، اگر وجود متعدد شد، شیء نیز متعدد می شود. دو وجود یعنی دو شخص و دو شخص یعنی دو موجود.

مخالفین حکما نیز این تکیه گاه را پذیرفته اند، آنها نیز تعدد و وحدت موجود را دائرمدار تعدد و وحدت وجود می دانند، مع ذلک پذیرش این مطلب را منافی مدعای خویش نمی بینند، زیرا دو وجودی که آنها قائل اند دو وجودی هستند که حقیقتا و بالذات عینیت دارند و اگر دوئی و اثنیتی بین آنها هست، بالعرض و المجاز است؛ در نتیجه تحقق موجود واحد با چنین دو وجودی که ذاتا عینیت دارند مستلزم تحقق دو شخص و دو موجود نیست و لهذا مستلزم این نیست که موجود واحد در عین حال کثیر باشد. آری، در صورتی این محذور لازم می آید که دو وجود عینیت نداشته باشند و دوئی و اثنیت آنها بالذات باشد، نه بالعرض و المجاز؛ یعنی، دو وجود حقیقتا و بالذات از یکدیگر متمایز بوده دوتا باشند. پس ایشان با اذعان به صحت برهان مذکور باز مدعای خود را باطل نمی دانند.

برای توضیح سخن ایشان، ما موجودی را در نظر می گیریم که با وجودی موجود است، سپس معدوم می شود و پس از مدتی با وجود دیگری عین وجود اول موجود می گردد. به نظر ایشان، این دو وجود از همه جهت عین هم هستند، هیچ تفاوتی ندارند، مثلین من جمیع الجهات اند و تنها تفاوتی که دارند- که همین تفاوت موجب دوئی آنهاست- سابقه آنهاست.

وجود اول مسبوق به عدم زمانی صرف است اما وجود دوم مسبوق به عدم زمانی است که خود آن عدم مسبوق به وجود دیگری است. پس تفاوت وجود اول و وجود دوم تنها بر می گردد به تفاوت دو عدمی که قبل از اینهاست. این تفاوت، هرچند نسبت به دو عدم تفاوتی بالذات است، نسبت به دو وجود تفاوتی مجازی و بالعرض به شمار می رود. در حقیقت دو عدم اند که متفاوت اند و مجازا تفاوت آنها را به دو وجودی که بعد از آنها قرار دارند نسبت می دهیم. پس دو وجود مورد بحث عین هم اند، هیچ میز و تفاوتی از هیچ جهتی ندارند و اگر

ص: ۲۱۲

می‌گوییم: «دو وجود»، این دوئی و میزشان مجازی است نه حقیقی و برای تحقق دوئی و اثینت همین تفاوت و میز مجازی کافی است، در عین اینکه برای عینیت نیز مضر نیست:

انّ الوجود الثانی متمیّز من الأوّل بآنّه مسبوق بالعدم بعد الوجود، بخلاف الأوّل و هذا کاف فی تصحیح الاثنینیه و غیر مضرّ بالعینیه، لآنّه تمیّز بعدم.

جواب: به نظر معتقدین به این قول، وجودها فی حد نفسه تفاوت و میزی ندارند و عین هم اند؛ اگر تفاوتی هست در عدمهاست و مجازا این تفاوت به وجودها نیز نسبت داده می‌شود، با اینکه در فصل چهارم/ ۳ ثابت شد که عدم فی حد ذاته میز ندارد، اگر میزی در عدم هست، تنها در اعدام اضافی است، آن هم به عرض وجودی است که مضاف الیه آنهاست. اگر می‌گوییم: «عدم زید غیر از عدم عمرو است یا عدم بینایی غیر از عدم شنوایی است»، به این معنا نیست که خود این اعدام صرف نظر از زید و عمرو و بینایی و شنوایی - که اموری وجودی اند- متمایزند. صرف نظر از این امور وجودی اصلا عدمها نداریم، یک عدم بدون میز داریم و بس. اگر می‌بینیم این عدم عدمها می‌شود و این عدمها از یکدیگر متمایزند، به این علت است که مصداق فرضی آن عدم واحد مطلق به وسیله این امور وجودی متمایز می‌شود.

پس لبّ کلام اینکه تفاوت اعدام به تفاوت وجودها برمی‌گردد، نه اینکه تفاوت صفت دو وجود است و مجازا به دو عدم نسبت داده می‌شود. بنابراین، نباید پای عدم را به میان آورد، باید نظر را تنها متوجه وجود کرد، در این صورت یکی از سه حالت زیر را باید پذیرفت:

۱. این دو وجود عین هم هستند و از هیچ جهتی هیچ تفاوتی بین آن دو نیست، در عین حال حقیقتا دو وجودند. این حالت دقیقا همان تحقق مثلین من جمیع الجهات است که بطلان آن در ۲- ۳ خواهد آمد.

۲. این دو وجود حقیقتا عین هم هستند و اگر تمایز دارند وهمی و پنداری صرف است و تمیز وهمی سبب تمیز حقیقی آن دو نیست. این حالت، هرچند صحیح است، به نفع حکماست، زیرا براساس آن در خارج یک موجود است با یک وجود نه یک موجود و دو وجود و ما صرفا در ظرف پندار خود فرض کرده ایم یک موجود است با دو وجود.

۳. این دو وجود حقیقتا عین هم هستند و تمایز آنها نیز وهمی و پنداری است ولی تمایز پنداری خود سبب تمایز حقیقی این دو از یکدیگر است. این حالت، گذشته از اینکه فی



ص: ۲۱۳

حد نفسه باطل است، کمکی به قائل آن نمی‌کند، زیرا همین تمایز حقیقی که در اثر تمایز وهمی حاصل شده موجب بینونت حقیقی دو وجود می‌گردد و عینیت آنها را باطل می‌سازد و در نتیجه ما می‌مانیم و دو وجود متمایز متباین و طبعاً دو شخص و دو موجود متمایز نه یک موجود و یک شخص با دو وجود:

و القول بانّ الوجود الثانی متمیز من الاول بانّه مسبوق بالعدم بعد الوجود، بخلاف الاول، و هذا كاف فی تصحیح الاثنیثیه و غیر مضر بالعیثیه، لانه تمیز بعدم؛ مردود بانّ العدم بطلان محض لا کثره فيه و لا تمیز و لیس فيه ذات متّصفه بالعدم يلحقها وجود بعد ارتفاع وصفه؛ فقد تقدّم انّ ذلك کله اعتبار عقليّ بمعونه الوهم الذي يضيف العدم الى الملكة، فيتعدّد العدم و يتکثر بتکثر الملكات .... و الحاصل انّ تمیز الوجود الثانی تمیز وهمی لا یوجب تمیزاً حقیقیاً و لو اوجب ذلك اوجب البینونه بین الوجودین و بطلت العیثیه.

### ۱- ۱- ۳: حقیقت عدم سلب تمصيلی وجود محدود است

در این قسمت، به مناسبت اینکه مستشکل مدعی است که عدم سابق موجب تمیز وجود لاحق است، دوباره به عملکرد ذهن در ساختن مفهوم عدم اشاره شده است. قبلاً مکرراً گفته شد که یکی از کارهای ذهن این است که با مقایسه وجود محدود با وجود نامحدود ابتدا ظرفی بی نهایت و به تعبیری که قبلاً داشتیم خلئی بی نهایت فرض می‌کند؛ سپس برای عدم در خارج مصداقی فرض می‌کند، مصداقی که علی الفرض شیئی و ثبوت دارد و جای خالی وجود را پر می‌سازد و در نهایت در خلأ ذکر شده محدود وجود شیء را مشخص ساخته آن را از وجود پر می‌سازد و بقیه آن را از عدم و گاهی که عمر موجودی به سر می‌رسد و معدوم می‌شود ذهن چنین اعتبار می‌کند که عدم وجود این شیء را برداشته و خود به جای آن نشسته است. این طرز کار ذهن است در مورد عدم ولی در جای جای این نوشته تذکر داده ایم که عدم نه شیئی دارد نه ثبوتی و نه ظرفی، نه وجودی را دربر گرفته و احاطه کرده است و نه می‌تواند وجودی را از جایش بردارد و خود به جای آن بنشیند. اگر چنین باشد عدم خود واقعی است در خارج، ما بازای بالذات دارد و در نتیجه خود امری است اصیل در مقابل وجود و معنای این سخن این است که عدم هم وجود است، نه نقیض آن و اگر قائل شویم که در عین حال نقیض وجود هم هست لازمه آن اجتماع نقیضین است، زیرا در عین حال که عدم (نقیض و سلب وجود)

ص: ۲۱۴

است وجود دارد. حقیقت امر در مورد یک وجود محدود که عمر مشخصی دارد و قبل و بعد از آن معدوم است این است که این وجود به ظرف خاصی از ظروف و مرتبه خاصی از مراتب اختصاص دارد. احاطه و دربر گرفتن عدم یک وجود را به این معناست که این وجود نامحدود نیست به طوری که بر همه ظروف متصور هستی منبسط و گسترده باشد و به عبارتی که تاکنون بارها تکرار کرده ایم حقیقت عدم برمی گردد به سلب تحصیلی وجود محدود و نیز احکام ثبوتی که برای آن ذکر می گردد به احکامی برمی گردد که سلب تحصیلی وجود محدودند، منتها ذهن این سلوب تحصیلی را به ایجاب عدولی برمی گرداند و همین ایجاب عدولی است که شیئیت و ثبوت عدم و نیز احکام ثبوتی عدم را توجیه می کند:

و حقیقه کون الشیء مسبق الوجود بعدم و ملحق الوجود به، و بالجمله احاطه العدم به من قبل و من بعد، اختصاص وجوده بظرف من ظروف الواقع و قصوره عن الانبساط علی سایر الظروف من الاعیان، لا- انّ للشیء وجودا واقعیا فی ظرف من ظروف الواقع و للعدم تقرّر واقع منبسط علی سایر الظروف ربما ورد علی الوجود، فدفعه عن مستقرّه و استقرّ هو فیه، فانّ فیه اعطاء الاصله للعدم و اجتماع النقیضین.

### ۲-۱-۳: اشکال دوم بر مدّعی حکما و جواب آن

اشکال: در ۱-۱-۳، گفتیم که مخالفین حکما درصدد جواب به حکما برآمده اند و نیز گفتیم که تکیه گاه برهان حکما این است که وحدت و تعدد موجود دائر مدار وحدت و تعدد وجود است، پس وجود واحد یعنی شخص واحد و موجود واحد و وجودهای متعدد یعنی اشخاص متعدد و موجودات متعدد. چنانکه دیدیم، مخالفین حکما نیز این تکیه گاه را پذیرفتند و تمام سعی آنها بر این بود که مدّعی خود را نیز مصداق آن قرار دهند. یعنی بین دو وجود به نحوی عینیت برقرار سازند، به این ترتیب که این دو وجود از یک نظر یک وجودند و یک وجود مستلزم یک شخص و یک موجود است؛ پس در عین اینکه موجود یکی است و وجود دو تا، محذوری هم لازم نمی آید و دیدیم که راه حل قبلی آنها، جهت عینیت بخشیدن به دو وجود، درست نبود، اکنون از طریق دیگری به این مطلب پرداخته اند.

به عقیده ایشان، شیئی که خلق می شود صورتی جزئی از شخص او در نزد خداوند یا مبادی عالیه هست. حال اگر خداوند این شیء را معدوم کند و پس از مدّتی شیء دیگری خلق

ص: ۲۱۵

نماید عینا مطابق همان صورتی که از قبل نزد اوست، وجود این دو شیء عینیت خواهند داشت، زیرا هم وجود اولی مصداق این صورت است هم وجود دومی، پس هر دو مصداق آن صورت اند و از طرفی این صورت جزئی است و برای آن بیش از یک مصداق متصور نیست، پس این دو وجود یک مصداق اند برای یک صورت جزئی و این مستلزم آن است که وجود اولی عین وجود دومی باشد؛ یعنی، دو وجود عینیت داشته باشند. به این ترتیب، این دو وجود در عین دو تا بودن عینیت داشته یکی هستند و از همین رو تحقق آنها مستلزم تحقق یک شخص و یک موجود است، پس یک شخص و یک موجود با دو وجود محقق شده است و محذوری نیز لازم نیامده است:

و القول بانه لم لا يجوز ان يوجد الموجد شيئا ثم يعدم و له بشخصه صوره علميه عنده او عند بعض المبادى العالیه ثم يوجد ثانيا على ما علم، فيستحفظ الوحده و العيئه بين الوجودين بالصوره العلميه.

جواب: لبّ جواب اینکه بالضروره این دو وجود غیر از یکدیگرند، زیرا وجود دوم دارای این ویژگی است که وجود بعد از وجود اول است ولی وجود اول دارای این خصوصیت نیست، پس این دو وجود ضرورتا غیر از یکدیگرند و غیریت و عینیت باهم سازگار نیستند.

پس ضرورتا این دو وجود عین هم نیستند:

يدفعه انّ الوجود الثاني كيفما فرض وجود بعد وجود و غيريته و بينوته للوجود الاول بما انه بعده ضروري و لا تجتمع العيئه و الغيريه البته.

اما راجع به مطلبی که در مورد وحدت صورت جزئی بیان داشتند باید گفت که اگر این صورت صورت جزئی وجود اول است، ممکن نیست بر وجود دوم تطبیق کند، چون ولو تمام خصوصیات این دو وجود مثل هم اند، دست کم از این جهت متفاوت اند که بنا بر فرض وجود دومی وجود بعد از وجود اولی است ولی وجود اولی چنین نیست. حال اگر این صورت جزئی واقعا به تمام جوانب شخص اول منطبق است، ناچار حاکی از این خصوصیت وجود او نیز می باشد، معنای این سخن این است که این صورت صورتی است که تنها بر وجودی که بعد از وجود اول نیست و واجد سایر مشخصات است منطبق می گردد و واضح است که وجود دوم، هر چند واجد تمام مشخصات وجود اول است، وجود بعد از وجود اول است. لهذا این

ص: ۲۱۶

صورت بر وجود دوم منطبق نمی‌گردد، پس وجود دوم مصداق آن نیست و در نتیجه این همانی و عینیتی بین دو وجود نیز در کار نیست.

### ۲-۳: برهان ابطال مثلین من جمیع الجهات

مسئله مورد بحث از جهتی مصداق «مثلین من جمیع الجهات» است. توضیح اینکه بحث در این بود که «آیا ممکن است یک موجود با دو وجود موجود شود یا نه؟» برای ابطال این مطلب، از این طریق سیر کردیم که وجود مشخص بذاته است، پس تحقق دو وجود به معنای تحقق دو شخص و دو موجود است، در حالی که فرض کرده بودیم که یک موجود است که دو وجود دارد و این مستلزم کثرت واحد است که تناقض است و محال. مخالفین حکما در جواب این برهان قائل شده‌اند که این دو وجود از جمیع جهات مثل یکدیگرند، ذاتا هیچ میزی با یکدیگر ندارند، اگر میزی بین آنها هست عرضی است، پس تحقق یک موجود با این دو وجود مستلزم تحقق دو شخص و دو موجود نیست و لذا تناقضی لازم نمی‌آید. پس ایشان، برای انکار امتناع تکرر وجود و ردّ برهان آن، دست به دامن مسئله «مثلین من جمیع الجهات» شده‌اند، از این رو در همین جا به ابطال این مسئله نیز می‌پردازند. علاوه بر این، ملاک امتناع هر دو امتناع عینیت در حال اثینیت است.

این برهان مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

مقدمه اول: تحقق مثلین من جمیع الجهات مستلزم تحقق تمایز و عدم تحقق تمایز است و به عبارت دیگر مستلزم عینیت در حال اثینیت است.

مقدمه دوم: تالی بداهتا باطل است.

نتیجه: مقدم نیز باطل است، یعنی، تحقق مثلین من جمیع الجهات محال است.

در قیاس فوق بطلان تالی، چنانکه در ۱-۳ گذشت، بدیهی است اما دلیل ملازمه بین مقدم و تالی اینکه مقصود از مثلین من جمیع الجهات دو موجودی است که از هیچ جهتی هیچ تفاوتی نکنند و از هر جهتی مثل هم باشند. واضح است که تحقق چنین دو چیزی مستلزم این است که هیچ میزی بین آن دو موجود نباشد و آنگاه اگر از جهتی از جهات میزی وجود داشته باشد، از آن جهت مثل یکدیگر نیستند و در نتیجه مثلین من جمیع الجهات نخواهند بود. از سوی دیگر، دو موجودند نه یک موجود و دو تا بودن یعنی از یکدیگر متمایز بودن، دوئی

ص: ۲۱۷

مستلزم میز است. بنابراین، مثلین من جمیع الجهات از آن حیث که از جمیع جهات مثل یکدیگرند مستلزم عدم میزند و از آن حیث که دو موجودند مستلزم میزند. پس تحقق مثلین من جمیع الجهات مستلزم تحقق میز و عدم تحقق میز است و این تناقض است و محال:

و بمثل الیان یتبین استحاله وجود مثلین من جمیع الجهات، لانّ لازم فرض مثلین اثین التمايز بينهما بالضروره و لازم فرض التماثل من کلّ جهه عدم التمايز بينهما و فی ذلک اجتماع النقیضین؛ هذا محال.

همان طور که مشاهده گردید، دلیلی که جهت امتناع تکرر وجود اقامه شد دلیلی است کلی که تحقق موجود واحد با دو وجود را مطلقاً ابطال می کند، چه این دو وجود همزمان باشند و چه غیر همزمان. پس به طور کلی، محال است موجودی با بیش از یک وجود تحقق یابد، خواه دو وجود و خواه سه تا و خواه بیشتر، خواه این وجودها همزمان باشند و بین آنها عدم زمانی فاصله نشود و خواه غیرهمزمان باشند و بین هر دو وجودی عدمی زمانی فاصله شود و به زبان فلسفی خواه عدم بین این وجودها متخلل شود و خواه نشود. در هر حال، مطلقاً محال است موجودی با بیش از یک وجود موجود گردد، زیرا محذور عینیت در حال اثینیت در تمام فروض مذکور لازم می آید:

و بالجمله، من الممتنع ان یوجد موجود واحد باكثر من وجود واحد، سواء كان الوجودان مثلاً واقعین فی زمان واحد من غیر تخلّل العدم بینهما او منفصلین یتخلّل العدم بینهما؛ فالمحذور، و هو لزوم العیّیه مع فرض الاثنیّیه، فی الصورتین سواء.

### ۳-۳: براهین استحاله اعاده معدوم

#### اشاره

چنانکه گفته شد مدعای این فصل شامل دو بخش است:

۱- تکرر وجود در یک زمان محال است.

۲- تکرر وجود در دو زمان محال است، به این معنا که محال است موجودی با وجودی محقق شود، سپس معدوم گردد و پس از مدتی خودش باوجود دیگری موجود شود که در اصطلاح به آن «استحاله تخلّل عدم بین شیء و خودش یا «استحاله اعاده معدوم» نیز می گویند.

ص: ۲۱۸

هرچند برهانی که در ۱-۳ بیان شد شامل اثبات هردو مدعا بود، نظر به اینکه برای بخش دوم مدعا، یعنی استحاله اعاده معدوم، براهین خاصی در کتب فلسفی ذکر شده است، در اینجا جداگانه به اثبات این بخش از مدعا پرداخته براهین خاص آن را ذکر می‌کنند:

و هذا الذي تقرّر، من استحاله تكرّر الوجود لشيء مع تخلّل العدم، هو المراد بقولهم: «انّ اعاده المعدوم بعينه ممتنع» و قد عدّ الشيخ امتناع اعاده المعدوم بعينه ضروريًا و قد اقاموا على ذلك حججا هي تنبيهات بناء على ضروريه المسأله.

### ۱-۳-۳: برهان اول

این برهان مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

مقدمه اول: اگر جایز باشد موجود در زمانی معدوم شود و سپس بعینه خود شخص او دوباره موجود گردد- اگر اعاده معدوم جایز باشد- لازم می‌آید بین شیء و خودش عدم متخلّل گردد.

مقدمه دوم: تالی باطل است.

نتیجه: مقدم نیز باطل است؛ یعنی، اعاده معدوم محال است.

ملازمه بین مقدم و تالی روشن است، زیرا علی‌الفرض موجودی که قبل از عدم محقق است همان شخص موجودی است که بعد از عدم محقق است، شخص واحدند، هم موجود قبل از عدم خود شیء است و هم موجود بعد از عدم، هردو خود شیء‌اند، پس بین شیء و خودش عدم فاصله شده است.

بطلان تالی نیز روشن است، زیرا تخلّل و فاصله موجب غیریت است، خواه تخلّل عدم خواه غیرعدم، پس تخلّل و فاصله شدن عدم بین شیء و خودش نیز موجب این است که شیء خودش غیر خودش باشد، خودش خودش نباشد و به عبارت دیگر مستلزم سلب شیء از خودش است که بطلان آن از بدیهیات است:

منها انه لو جاز للموجود في زمان ان ينعدم زمانا، ثم يوجد بعينه في زمان آخر، لزم تخلّل العدم بين الشئ و نفسه و هو محال، لاستلزامه وجود الشئ في زمانين بينهما عدم متخلّل.

ص: ۲۱۹

**۲-۳-۳: برهان دوم**

این برهان مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

مقدمه اول: اگر اعاده معدوم جایز باشد- به عبارت دیگر بر فرض اینکه معاد (امر اعاده شده) ممکن الوجود باشد- ایجاد مثلین من جمیع الجهات از ابتدا نیز جایز و ممکن است.

مقدمه دوم: تالی باطل است.

نتیجه: اعاده معدوم محال است.

اثبات ملازمه: اثبات ملازمه بین مقدم و تالی در مقدمه اول خود متوقف بر مقدمات زیر است:

الف) معاد یک شیء و مبتدئی که از جمیع جهات مثل آن شیء است مثلاً هستند.

بهتر است ابتدا با دو اصطلاح «معاد» و «مبتدأ» آشنا شویم. مقصود از «مبتدأ» موجودی است که برای اولین بار ایجاد شده است، نه اینکه معدوم شده باشد و دوباره بعینه ایجاد شده باشد، برخلاف «معاد» که موجودی است که معدوم شده و علی الفرض برای دومین یا سومین بار، ... بعینه ایجاد می شود، به این موجود از آن جهت که پس از انعدام دوباره بعینه ایجاد شده است «معاد» می گویند. درواقع، معاد بودنش همان موجودیت دوباره اوست. به عبارت دیگر، معاد همان معدوم اعاده شده است از آن جهت که اعاده شده است. پس اگر موجودی معدوم شد و دوباره بعینه موجود شد، قبل از انعدام مبتدأ است و بعد از انعدام معاد. اکنون فرض می کنیم شیء الف موجود شد و سپس معدوم شد و بعد بعینه دوباره موجود شد و نیز فرض می کنیم شیء ب شیئی مبتدأ است ولی با شیء الف مثلاً من جمیع الجهات اند. حال واضح است که شیء ب با معاد الف مثلاً هستند، زیرا معاد الف با خود الف-مبتدأ الف- مثلاً من جمیع الجهات اند، چون معاد الف بعینه خود الف است که در زمان دیگری دوباره موجود شده است، پس مثل الف است و نیز ب مثل الف است. پس ب و معاد الف مثلاً هستند.

ب) مثلاً دارای حکم واحدند.

قاعده ای کلی در فلسفه وجود دارد که معمولاً- با این تعبیر بیان می شود که «حکم الامثال فی ما یجوز و ما لا یجوز واحد»؛ یعنی، اشیاء مثل هم در احکام ایجابی و سلبی مشترک اند، پس اشیائی که از جهتی مثل هم اند هر حکم ایجابی یا سلبی که بر یکی از آنها از آن جهت که مثل است بار شود بر تمام آنها بار می شود. زید و عمرو در انسانیت مانند هم هستند، هر دو

ص: ۲۲۰

انسان اند، طبق قاعده فوق هر حکمی که بر زید بار می شود از آن جهت که انسان است بر عمرو نیز بار می شود و نیز هر چه از زید سلب می شود از آن جهت که انسان است از عمرو نیز سلب می شود.

از ضمیمه کردن این دو مقدمه این نتیجه به دست می آید که هر حکمی که معاد یک شیء دارد مبتدئی که از جمیع جهات مثل آن شیء است نیز همان حکم را دارد. اکنون اگر فرض کنیم معاد الف ممکن الوجود است (حکم آن امکان است) پس «ب» که هم مثل مبتدأ «الف» و هم مثل معاد «الف» است امکان خواهد داشت و لازمه آن امکان اجتماع مثلین من جمیع الجهات- یعنی ب و مبتدأ الف- در زمان واحد است. پس اگر ایجاد معاد ممکن باشد، ایجاد مماثل من جمیع الجهات از ابتدا نیز ممکن است.

اما بطلان تالی روشن است و در برهانی که در ۲-۳ ذکر شد بطلان آن به اثبات رسید و نیازی به تکرار نیست:

و منها أنه لو جاز اعاده الشيء بعينه بعد انعدامه، جاز ایجاد ما یماتله من جمیع الوجوه ابتداء و هو محال. اما الملازمه، فلأن الشيء المعاد بعينه و ما یماتله من جمیع الوجوه مثلاً و حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد؛ فلو جاز ایجاد بعينه ثانيا بنحو الاعاده، جاز ایجاد مثله ابتداء. و اما استحاله اللازم، فلاستلزام اجتماع المثلین فی الوجود عدم التمییز بینهما و هما اثنان متمایزان.

### ۳-۳-۳: برهان سوم

گفتیم که مقصود از اعاده معدوم این است که شیئی که موجود بوده و سپس معدوم شده است، شخص خودش بعینه با تمام خصوصیات دوباره موجود شود؛ یعنی، معاد باید عینا همان خود مبتدأ باشد. و فرض عینیت مستلزم این است که اولاً، ذات معاد همان ذات مبتدأ باشد و ثانياً، تمام خصوصیات معاد بعینه همان خصوصیت مبتدأ باشد، حال یکی از خصوصیات مبتدأ همان مبتدأ بودن آن است و یکی از خصوصیات معاد نیز همان معاد بودن آن است. پس معاد و مبتدأ در این خصوصیت نیز باید عین هم باشند، یعنی باید معاد بودن عین مبتدأ بودن باشد و به زبان فلسفی باید حیثیت اعاده عین حیثیت ابتدا باشد و این محال است، زیرا این دو نقیض یکدیگرند. معاد بودن یعنی مبتدأ نبودن:



ص: ۲۲۱

و منها انّ اعاده المعدوم بعینه توجب كون المعاد هو المبتدأ، لانه فرض العینیه یوجب كون المعاد هو المبتدأ ذاتا و فی جمیع الخصوصیات المشخصه حتّی الزمان، فیعود المعاد مبتدء و حیثیه الاعاده عین حیثیه الابتداء.

#### ۴-۳-۳: برهان چهارم

این برهان بر دو مقدمه زیر استوار است:

مقدمه اول: اگر اعاده معدوم جایز باشد، عدد خاصی به معاد نمی توان نسبت داد.

مقدمه دوم: تالی باطل است و لازمه موجود بودن معاد این است که عدد خاصی داشته باشد.

نتیجه: مقدم نیز باطل است؛ یعنی، اعاده معدوم محال است.

دلیل تلازم: اگر شیئی معدوم شود و جایز باشد برای بار دوم خودش بعینه موجود شود، می توان مجدداً آن را معدوم کرد و برای بار سوم موجود کرد و به همین قیاس است بار چهارم و پنجم الی غیر النهایه. از نظر عقل، همه این عودها مثل هم اند، پس اگر اولی ممکن باشد، دومی نیز ممکن است و هکذا سومی و چهارمی الی غیر النهایه، همه ممکن اند و محال نیست که همه این عودها محقق بشوند، بنابراین بی نهایت عود محقق خواهد شد. از طرف دیگر.

فرض این است که معاد بعینه همان مبتدأ است، پس همه بی نهایت معادها عین هم و عین مبتدأ می باشند و هیچ تفاوتی در هیچ جهتی ندارند. لازمه این نحو عینیت این است که نتوان عود اول را از عود دوم جدا کرد به طوری که بگوییم این عود اول است و آن یکی عود دوم، زیرا در این صورت معادها در عدد متفاوت می شوند و این خلاف مقتضای عینیت کامل است. به همین ترتیب این دو از عود سوم متمایز نیستند و بالأخره هیچ عودی ممکن نیست از عود دیگر با عددی خاص به خود ممتاز گردد؛ پس به هیچ معادی نمی توان عدد مشخصی نسبت داد، زیرا به محض اینکه به یکی عددی مشخص نسبت دهیم با همین عدد از سایرین متمایز می گردد و این خلاف فرض عینیت است.

دلیل بطلان تالی: دلیل بطلان تالی این است که موجود بودن عین مشخص بودن است.

شیئی که موجود است مشخص است و هیچ ابهامی در آن نیست و از جمله عدد آن نیز مشخص است. پس اگر معاد موجود باشد، باید عدد آن نیز مشخص باشد؛ یعنی، مشخص باشد که این معاد اول است یا دوم یا سوم یا غیره:

ص: ۲۲۲

و منها أنه لو جازت الاعاده، لم يكن العود بالغا حدا معيناً يقف عليه، اذ لا فرق بين العوده الاولى و الثانيه و الثالثه و هكذا الى ما لا نهایه له، كما لم يكن فرق بين المعاد و المبتدأ و تعین العدد من لوازم وجود الشیء المتشخص.

#### ۴: برهان مخالفین حکما و جواب آن

##### اشاره

تا اینجا، برهانی اقامه شد بر نفی تکرر وجود و براهین خاص امتناع اعاده معدوم نیز بیان شد و اشکالات مخالفین نیز مطرح و جواب داده شد. اکنون باید به بررسی دلیل مخالفین حکما بر امکان اعاده معدوم بپردازیم.

#### ۱- ۴: دلیل امکان اعاده معدوم

اعاده معدوم موجود شدن دوباره شیء است بعینه و امتناع آن بدین معنی است که یک شیء محال است بعد از انعدام بعینه موجود شود. به عبارت دیگر، معنای آن ممتنع الوجود بودن شیء است بعد از عدم. اکنون این سؤال مطرح است که منشأ این امتناع چیست؟ منشأ امتناع یا ماهیت آن است یا غیر ماهیت. غیر ماهیت هم از دو حال خارج نیست: یا امر عرضی لازم ماهیت است یا عرضی مفارق، پس امتناع وجود یا ناشی از ماهیت است یا لازم ماهیت یا امر مفارق.

اگر منشأ آن ماهیت یا امر لازم ماهیت باشد، باید این شیء از ابتداء موجود نشود، نه اینکه یکبار موجود شود و پس از انعدام دوباره نتواند موجود شود؛ زیرا ماهیت معاد و مبتدأ و طبعاً لوازم ماهیت این دو یکی است. پس اگر ماهیت یا ملازم ماهیت سبب امتناع وجود معاد باشند، باید سبب امتناع وجود مبتدأ نیز باشند، با اینکه فرض این است که مبتدأ موجود شده است، لذا منشأ امتناع هیچیک از این دو نیستند.

و اگر منشأ این امتناع امر عرضی مفارق باشد، با مفارقت و زوال آن این امتناع از بین می رود و در نتیجه موجود شدن دوباره شیء، مانند مرتبه اول، ممکن می گردد. به عبارت دیگر، معنای این فرض این است که اعاده معدوم فی حد ذاته محال نیست و در صورتی که مانعی برای موجود شدن آن باشد با رفع مانع امکان وجود خواهد داشت؛ یعنی، اعاده معدوم ممکن است و هو المطلوب:

ص: ۲۲۳

و ذهب جمع من المتكلمين، نظرا الى انّ المعاد الذي نطقت به الشرايع الحقّه اعاده المعدوم، الى جواز الاعاده و استدّلوا عليه بأنّه لو امتنعت اعاده المعدوم بعينه، لكان ذلك امّا لماهيته او لأمر لازم ولو كان كذلك، لم يوجد ابتداء، او لأمر مفارق، فيزول الامتناع بزواله.

## ۲-۴: ردّ دلیل فوق

در جواب این استدلال، گفته اند که منشأ این امتناع نه ماهیت است نه لازم ماهیت و نه امر عرضی مفارق، بلکه منشأ آن امر لازم وجود است، البته مقصود وجود ثانی است؛ یعنی، تحقق وجود ثانی مستلزم تحقق تناقض است در خارج، وجود ثانی با این تناقض لازم و ملزوم اند و چون تحقق تناقض محال است، پس ملزوم آن، یعنی تحقق وجود ثانی، نیز محال است.

منظور از این تناقض این است که موجود ثانی باید هم عین موجود اول باشد هم نباشد، چنانکه گذشت. اما معاد در واقع انتقال از یک نشئه (دنیا) به نشئه ای دیگر (آخرت) است نه اعاده معدوم:

و ردّ بانّ الامتناع لأمر لازم لوجوده لا لماهيته. و امّا ما نطقت به الشرايع الحقّه فالحشر و المعاد انتقال من نشأه الى نشأه اخرى و ليس ايجادا بعد الاعدام.

\*\*\*



ص: ۲۲۵

## مرحله دوم وجود مستقل و رابط

### اشاره

انقسام وجود به مستقل و رابط

چگونگی اختلاف وجود رابط و مستقل

وجود لافسه و وجود لغیره



ص: ۲۲۷

## فصل اول انقسام وجود به مستقل و رابط

اشاره





ص: ۲۲۹

از این بخش تقسیمات وجود شروع می شود: تقسیم وجود به مستقل و رابط، خارجی و ذهنی، واجب و ممکن، بالفعل و بالقوه و غیره. این مرحله اختصاص به وجود مستقل و رابط دارد.

### ا: توضیح مدعا

به عقیده حکمای قبل از صدر المتألهین، در هر معلولی دو حیثیت قابل شناسایی است:

حیثیت ذات معلول یا وجود فی نفسه وی که از این حیث معلول مرتبط با علت نیست و حیثیت ارتباط و اضافه معلول به علت یا وجود للغير آن که از این حیث معلول با علت مرتبط است. البته مقصود این نیست که وجود معلول در خارج مرکب از دو جهت و دو حیثیت است: یکی وجود فی نفسه وی و دیگری انتسابش به علت؛ هرگز، در خارج این دو حیثیت عین یکدیگرند، وجود فی نفسه معلول عین اضافه و انتساب آن به علت است و به تعبیر حکما «وجوده فی نفسه بعینه وجوده للعلّه». پس وجود معلول در خارج بسیط است ولی نحوه ارتباط آن با علت طوری است که ذهن انسان می تواند در ظرف خود آن را به دو حیثیت تحلیل کند:

یکی حیثیتی که بی ارتباط با علت است که همان حیثیت ذات یا وجود فی نفسه آن است و دیگری چیزی که همانا حیثیت ارتباط با علت است. به تعبیر صدر المتألهین، در این بینش، وجود معلول مغایر و مستقل از وجود علت است، الا اینکه این وجود مستقل مرتبط با علت است و این ارتباط طوری است که انفکاک پذیر از وجود معلول نیست. پس بنابراین نظر، هرچند وجود معلول ارتباطی جدایی ناپذیر با علت دارد، مستقل از اوست، وجودی است دارای ارتباط (ذات ثبت له الربط) و باصطلاح حکما طبق این نظر وجود معلول نسبت به علت وجود رابطی (۱) است.

این عقیده مورد قبول صدر المتألهین واقع نشد. وی در بحث علت و معلول، با تحقیقات عمیقی که در نحوه وجود معلول و ارتباط آن با علتش به عمل آورد، ثابت کرد که وجود معلول

ص: ۲۳۰

هیچ نحو استقلالی از علت ندارد. وجود معلول بتمامه مرتبط با علت است. چنین نیست که ذهن بتواند برای آن حیثیتی در نظر گیرد که مستقل و بی ارتباط با علت است و حیثیت دیگری که حیثیت ارتباط آن با علت است، معلول از تمام حیثیات با علت مرتبط است، اصلاً تمام حیثیت و وجود معلول همان حیثیت ارتباط با علت است، معلول بودن یعنی انتساب و اضافه و ربط به علت بودن و معلول از آن جهت که معلول است نمی تواند منشأ انتزاع وجود فی نفسه و مستقل باشد. طبق این نظر، نمی توان گفت معلول ذاتی است که با علت ارتباط دارد، بلکه باید گفت ذات معلول همان ربط به علت است (المعلول ذات هو الربط الی العله لا ذات ثبت له الربط الی العله)، معلول مرتبط نیست، ربط است، مضاف به علت نیست، اضافه به علت است.

صدر المتألهین این نحو وجود را «وجود رابط» یا «اضافه اشراقی» یا «وجود فقری» نام نهاد و در مقابل وجود علت را که حیثیت آن حیثیت ربط به غیر نیست «وجود مستقل» نامید. بدین ترتیب، تقسیم جدیدی در وجود به ظهور پیوست: وجود یا رابط است (و آن وجودی است که حیثیت آن حیثیت ربط به دیگری است) یا مستقل (و آن وجودی است که حیثیت آن حیثیت ربط به دیگری نیست). پس بنابر این نظر، وجود معلول نسبت به علت رابطی نیست، بلکه رابط است. حال آنچه در این فصل مورد ادعاست اثبات تقسیم وجود خارجی است به رابط و مستقل.

شایان ذکر است که اولاً، همان طور که از توضیحات فوق پیداست، در تقسیم وجود به مستقل و رابط نظر به مفهوم وجود نیست، نظر به حقیقت خارجی وجود است. حقیقت وجود در خارج یا مستقل است یا رابط، برخلاف تقسیم وجود به محمولی و رابط که بزودی ذکر خواهیم کرد و در آن نظر به مفهوم وجود است نه حقیقت خارجی وجود و ثانیاً، گاهی به وجود مستقل «وجود محمولی» نیز می گویند- چنانکه در این کتاب نیز گفته شده است- و نتیجتاً با چنین اطلاقی وجود محمولی مشترک لفظی بین دو معنا می شود: یکی وجود محمولی به معنای وجود خارجی مستقل و دیگری وجود محمولی به معنایی که در مفهوم وجود گفته می شود که بزودی توضیح آن خواهد آمد. باید توجه داشت که این اشتراک لفظی سبب اشتباه نگردد:

ینقسم الموجود الی ما وجوده فی نفسه و نسّمیه «الوجود المستقلّ و المحمولی او النفسی» و ما وجوده فی غیره و نسّمیه «الوجود الرابط».

ص: ۲۳۱

**۲: روش اثبات وجود رابط در این کتاب**

چنانکه اشاره شد، صدر المتألهین برای اثبات وجود رابط در خارج و تقسیم وجود به مستقل و رابط از طریق تحقیق در نحوه وجود معلول سیر کرده است ولی در این کتاب ابتدا وجود رابط در قضیه (در مقابل وجود محمولی) ثابت شده است و سپس با استفاده از آن، وجود رابط در خارج ثابت شده است که توضیح بیشتر آن خواهد آمد.

باید توجه داشت که برهانی که در کتاب آمده است صریح نیست در اینکه اثبات وجود رابط در قضیه وسیله ای است برای اثبات وجود رابط در خارج ولی در لابلای کلام شواهدی وجود دارد که گواه بر این مطلب است و در جای خود بدان اشاره خواهیم کرد.

**۳: وجود محمولی و رابط****اشاره**

با توجه به اینکه وجود رابط در قضیه همان مفهوم حرفی وجود است و وجود محمولی نیز همان مفهوم اسمی وجود، لازم است مقدمتا درباره مفاهیم اسمی و حرفی توضیح دهیم و سپس به اصل مطلب پردازیم.

**۱- ۳: مفاهیم اسمی و حرفی**

از تقسیماتی که در مفاهیم شده است تقسیم آنهاست به مفاهیم حرفی و اسمی که به آنها «معانی حرفیه و اسمیه» یا «مفاهیم رابط و مستقل» نیز می‌گویند.

مفاهیم اسمی یا مستقل مفاهیمی هستند که به خودی خود و بدون احتیاج به مفاهیم دیگر، و خلاصه به طور مستقل و تنها، قابل تصورند، مانند مفهوم انسان که ما می‌توانیم آن را بتنهایی و بدون هیچ مفهوم دیگری تصور کنیم. البته ناگفته نماند که در صورتی که مفهومی مرکب از جنس و فصل باشد در ضمن تصور آن جنس و فصلش را نیز تصور می‌کنیم؛ مثلاً، اگر حیوان و ناطق جنس و فصل انسان باشند، تصور انسان مستلزم تصور حیوان و ناطق نیز هست و اصلاً تصور انسان یعنی تصور حیوان ناطق، پس مقصود از استقلال در تصور استقلال از مفاهیم غیرداخل در ذات است و الّا مفاهیم داخل در ذات مثل اجناس و فصول به اعتباری عین خود ذات هستند و درواقع غیر نیستند تا گفته شود هر مفهومی که دارای جنس و فصل است تصورش محتاج به تصور غیر (جنس و فصل) است و نتیجه بگیریم که این گونه مفاهیم

ص: ۲۳۲

اسمی نبوده غیرمستقل اند، انسان از آن جهت که حیوان ناطق است عین حیوان و عین ناطق است و از این جهت حیوان و ناطق مفهوم دیگری در قبال مفهوم انسان به حساب نمی آیند.

مثال روشنتر برای مفاهیم مستقل که از ابهام فوق نیز خالی است مفاهیم بسیط هستند، مانند مفهوم وجود، عدم، احتیاج، علیت، معلولیت، ضرورت، امکان و مانند آنها. در مقابل، مفاهیم حرفی مفاهیمی هستند که نمی توان آنها را بتنهایی تصور کرد و دقیقتر بگوییم مفاهیمی هستند که در مفهومیت مستقل نیستند، مانند مفهومی که از لفظ «از» و «بر»، «برای» هنگام به کار رفتن در یک جمله به ذهن خطور می کند.

برای روشنتر شدن مطلب، می گوییم همان طور که به نظر صدر المتألهین وجود خارجی معلول چیزی جز ارتباط و اضافه به وجود علت نیست، در مفاهیم حرفی نیز مفهومیت و حاکیت این مفاهیم عین ارتباط و اضافه به مفهومیت و حاکیت مفاهیم اسمی است. مفهوم اسمی خودبخود و بتنهایی حاکی از خارج از خود است ولی مفهوم حرفی بدون معنای اسمی حاکی از چیزی نیست. در مرحله وجود ذهنی خواهیم گفت که حیثیت وجود ذهنی همان حیثیت حاکیت از خارج است؛ بنابراین می توان گفت که مفاهیم حرفی بدون مفاهیم اسمی وجود ذهنی ندارند، پس این مفاهیم بتنهایی قابل ترسیم شدن و متصور شدن در ذهن و خلاصه قابل موجود شدن با وجود ذهنی نیستند، نه اینکه در ذهن و با وجود ذهنی مستقل موجود می شوند و تصورشان در ذهن بتنهایی موجود است ولی از محکی خود حکایت نمی کنند و با کمک معانی اسمی حکایت می کنند، چنین گمانی باطل است. تحقق این مفاهیم در ذهن بدون تحقق معانی اسمیه محال است. از این رو، برای الفاظ حروف، مثل لفظ «از» و «به» و «برای»، در خارج از جمله معنا و مفهومی قابل تصور نیست، معنا و مفهوم این الفاظ تنها در ظرف جمله قابل تصورند.

ویژگی مفاهیم مستقل این است که هیچ نحو ارتباطی با یکدیگر ندارند، از هم بریده و جدا هستند و ویژگی مفاهیم حرفی این است که بین مفاهیم اسمی ارتباط و اتحاد به وجود می آورند، به عبارت دقیقتر، اصلا حیثیت اکثر مفاهیم حرفی همان حیثیت اتحاد و ارتباط بین مفاهیم اسمی است. اگر در ذهن انسان مفاهیم حرفی تحقق نمی یافت، به هیچ وجه انسان قادر به تشکیل قضیه و قیاس و پی بردن از معلوم به مجهول نبود. اگر هزاران مفهوم اسمی در کنار

ص: ۲۳۳

هم قرار گیرند، تا پای مفاهیم حرفی به میان نیاید، قضیه و جمله ای ساخته نمی شود. مفاهیم جسم و سفید دو مفهوم مستقل اسمی هستند که باهم بی ارتباطند اما هنگامی که مفهوم «است»، که از مفاهیم حرفی است، بین آنها قرار می گیرد به یکدیگر مرتبط می شوند و به صورت جمله «جسم سفید است» درمی آیند (۱).

### ۲-۳: مقصود از وجود معمولی و رابط

به عقیده حکما، برای لفظ «وجود» در ذهن انسان، دو معنا و مفهوم وجود دارد که یکی از آنها مفهوم اسمی و مستقل است و دیگری حرفی و غیرمستقل. مقصود از وجود معمولی همان مفهوم اسمی و مستقل وجود است و مقصود از وجود رابط (در مقابل وجود معمولی نه در مقابل وجود مستقل) همان مفهوم حرفی و غیرمستقل وجود است.

وجود رابط، نظر به اینکه مفهومی است حرفی که حیثیت آن حیثیت ربط بین موضوع و محمول است، مستقلاً قابل تصور نیست و لهذا نمی توان آن را بر چیزی حمل کرد، (زیرا مفهومی که محمول واقع می شود باید خود مستقلاً قابل تصور باشد) اما وجود معمولی، چون بتنهایی قابل تصور است، می توان آن را محمول قرار داد و بر موضوع حمل کرد و به همین دلیل است که نام آن را وجود معمولی نهاده اند. قضایایی که محمولشان وجود معمولی است به هلیات بسیطه مشهورند و سایر قضایا به هلیات مرکبه. وجود معمولی همان مفهومی است که در ادبیات عرب با لفظ «کان» تأمه و در ادبیات فارسی با لفظ «هست» از آن تعبیر می کنند و وجود رابط همان مفهومی است که در ادبیات عرب با لفظ «کان» ناقصه و در ادبیات فارسی با لفظ «است» بر آن دلالت می شود. در عرف حکما، از وجود معمولی با تعبیر «وجود، ثبوت، وجود مطلق، وجود فی نفسه» و گاهی «وجود الشیء، ثبوت الشیء» یاد می کنند و از وجود رابط با تعبیر «وجود مقید، وجود فی غیره، وجود لا فی نفسه، وجود شیء لشیء و ثبوت شیء لشیء» یاد می کنند.

### ۳-۳: وجود رابط و معمولی مشترک لفظی اند یا معنوی؟

صدر المتألهین در بحث وجود رابطی قائل است که اطلاق لفظ «وجود» بر وجود معمولی و

۱- ر. ک. شرح مبسوط منظومه، جلد سوم، قسمت شناخت.

ص: ۲۳۴

وجود رابط به نحو اشتراك لفظی است نه معنوی. وی می گوید: «الحق ان الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ» (۱) مقصود او این است که مفهوم حرفی وجود و مفهوم اسمی آن هیچ نحو اشتراك مفهومی با یکدیگر ندارند و اشتراك آنها تنها در لفظ «وجود» است که هم اسم برای مفهوم حرفی قرار داده شده است و هم اسم برای مفهوم اسمی. پس صرف نظر از لفظ «وجود»، هیچ اشتراکی بین این دو مفهوم وجود ندارد، اینها دو سنخ مفهوم اند.

شارحین کلام صدر المتألهین در اینجا در حیص و بیص عجیبی گرفتار شده اند، زیرا وی از یک سو بر اشتراك معنوی وجود تأکید دارد و فصلی مستقل در ابتدای اسفار بدین مسئله اختصاص داده است (۲) و از سوی دیگر در اینجا به اشتراك لفظی وجود و نفی اشتراك معنوی آن تصریح می کند، توجیه این دو قول برای شارحان کلام وی دشواری به بار آورده است.

به نظر می رسد این دو گفته با یکدیگر منافی نیستند، زیرا در جایی که قائل به اشتراك معنوی وجود شده مقصود وی وجود معمولی است و اصلا محل بحث در آنجا این است که آیا مفهوم وجود که بر موضوعات مختلف حمل می شود در همه موارد به یک مفهوم و معنا حمل می شود یا نه، بلکه در هر موردی که حمل می شود معنا و مفهومی دارد غیر از مورد دیگر و روشن است که وجودی که محمول واقع می شود همان وجود معمولی است نه وجود رابط.

پس وجود رابط باصطلاح تخصیصا از این بحث خارج است و کلام وی در فصل اشتراك معنوی وجود اصلا ناظر به وجود رابط نیست. اما در جایی که اشتراك معنوی را نفی می کند و تنها قائل به اشتراك لفظی است، کلامش ناظر به مقایسه مفهوم اسمی وجود، یعنی وجود معمولی، با مفهوم حرفی وجود، یعنی وجود رابط، است. پس در جایی که اشتراك معنوی را نفی می نماید مقصودش نفی اشتراك معنوی بین وجود رابط و وجود معمولی است و در جایی که اشتراك معنوی را اثبات می نماید مقصودش اشتراك معنوی وجود معمولی است بین موارد مختلفی که وجود معمولی بر آنها حمل می شود و منافاتی بین این نفی و اثبات نیست. درست مانند اینکه معنای «ابتدا» در تمام مواردی که به کار می رود یکی است و باصطلاح در آن موارد مشترک معنوی است و در عین حال بین معنای «ابتدا»، که معنای اسمی است، و معنای «از»، که

۱- اسفار الاربعه، ج ۱، ص ۷۹.

۲- ج ۱، ص ۳۵، فصل ۲.

ص: ۲۳۵

معنای حرفی است، هیچ اشتراک معنوی وجود ندارد. اکنون اگر لفظ «ابتدا» را هم بر ابتدای اسمی و هم بر ابتدای حرفی اطلاق کنیم، مانند لفظ «وجود» که در مورد وجود محمولی و وجود رابط به کار می رود، مشترک لفظی بین آن دو خواهد بود.

#### ۴-۳: اثبات وجود رابط در قضیه

#### اشاره

قبل از پرداختن به اثبات وجود رابط در قضایا، باید انواع قضایا را توضیح دهیم، تا روشن شود در کدام دسته از قضایا درصد اثبات وجود رابط هستیم.

#### ۱-۴-۳: اقسام قضایا

در یک تقسیم بندی اولی، قضایا به دو دسته شرطیه و حملیه و هر دسته نیز به موجه و سالبه تقسیم می شوند. قضایای حملیه، چه موجه و چه سالبه، خود به هلیه بسیطه و هلیه مرکبه تقسیم می گردند. منظور از هلیات بسیطه قضایایی است که مفاد آنها ثبوت الشیء یا نفی الشیء است، مثل «انسان هست» و «سیمرغ نیست»، و مقصود از هلیات مرکبه قضایایی است که مفادشان ثبوت شیء لشیء یا نفی شیء عن شیء است، مانند «انسان کاتب است» و «سنگ ناطق نیست».

هلیات مرکبه نیز به دو دسته منقسم می شوند: دسته اول هلیات مرکبه ای هستند که وجود محمول در خارج عین وجود موضوع است؛ یعنی، یک واقعیت خارجی است که بعینه هم مصداق موضوع است و هم مصداق محمول، پس در خارج بیش از یک واقعیت متحقق نیست ولی انسان همان واقعیت واحد را به دو مفهوم تحلیل می کند و یکی را موضوع قرار می دهد و دیگری را محمول، مانند قضیه «انسان واحد است». وحدت انسان در خارج واقعیتی غیر از واقعیت انسان ندارد، در خارج دو واقعیت نیست، یکی واقعیت انسان و دیگری واقعیت وحدت، که به نحوی باهم متحد شده باشند، بلکه یک موجود و واقعیت واحد است که به اعتباری مصداق انسان است و به اعتباری مفهوم وحدت از آن انتزاع شده است. اما دسته دوم هلیات مرکبه ای هستند که وجود محمول در خارج غیر از وجود موضوع است، پس برخلاف دسته اول در این دسته هر یک از موضوع و محمول وجود و واقعیتی خاص به خود دارد، مانند «جسم سفید است». در خارج، واقعیت سفیدی غیر از واقعیت جسم است، هر یک وجودی

ص: ۲۳۶

مخصوص به خود دارند، نهایت امر این است که نوعی اتحاد بین این دو وجود برقرار است و به لحاظ همین اتحاد است که ما سفیدی را بر جسم حمل می‌کنیم و یک قضیه هلیه مرکبه در ذهنمان تشکیل می‌شود.

قضایایی که در این فصل مورد بحث هستند همین دسته اخیرند، آن هم نوع موجه آنها نه سالبه شان؛ یعنی، در این فصل ابتدا درصدد اثبات وجود رابطة هستند بین موضوع و محمول هلیات مرکبه موجه ای که هریک از موضوع و محمول آنها در خارج وجود خاص به خود دارد. بنابراین، هرچند ما در عنوان ۲-۴-۳ به صورت مطلق گفته ایم «اثبات وجود رابطة در قضیه» ولی مقصود تنها همین دسته از قضایاست نه همه آنها(۱). در کتاب، از این نوع قضایا با نام «قضایای خارجی ای که با موضوع و محمولشان منطبق بر خارج هستند» یاد شده است:

و ذلك ان هناك قضایا خارجیة تنطبق بموضوعاتها و محمولاتها علی الخارج، كقولنا: «زید قائم و الانسان ضاحك».

مرکب تقییدی: پس از اینکه قضیه ای در ذهن انسان متحقق شد، ذهن قادر است موضوع و محمول و نسبت موجود در آن قضیه را اخذ کرده و حکم آن را حذف کند و بدین ترتیب یک تصور مرکب تقییدی بسازد. این تصور مرکب تقییدی نیز صورت همان واقعی است که قضیه از آن حکایت می‌کرد، مانند «وحدت انسان»، «سفیدی جسم» و «قیام زید». فرق این تصور مرکب تقییدی با قضیه ای که این تصور از آن اخذ شده است در این جهت است که در قضیه نفس خودبخود معترف و مدعن به تحقق نسبت بین موضوع و محمول در خارج است ولی در تصور مرکب تقییدی اذعان و اعتراف به ثبوت نسبت در خارج وجود ندارد، بلکه این تصور تنها حاکی از نسبت بین موضوع و محمول است. پس تصور هرچند ذاتا کاشف و حاکی از خارج است ولی خودبخود مستلزم اذعان و اعتراف به وجود مطابق نیست، برخلاف قضیه. علی‌هذا، همان‌طور که هلیات مرکبه موجه ای که موضوع و محمولشان وجود خاص به خود دارند مورد بحث این فصل هستند، مرکبات تقییدی اخذشده از این هلیات مرکبه، یعنی تصورات مرکب تقییدی که حاکی از اتحاد و واقعیت خارجی اند، نیز مورد بحث اند. پس

۱- اینکه آیا همه قضایا دارای وجود رابطنند یا تنها این دسته بحثی است که در فروع فصل به آن اشاره خواهد شد. در اینجا فی‌الجمله، درصدد اثبات رابطة در این دسته از قضایا هستند و فعلا در مقام نفی وجود رابطة از سایر اقسام قضایا نیستند.



ص: ۲۳۷

برای اثبات مدعای این فصل از این جهت فرقی نیست که ما هلیات مرکبه فوق را مورد بحث قرار دهیم یا مرکبات تقیدی اخذ شده از آنها را.

و ایضا مرکبات تقیدیّه مأخوذه من هذه القضايا، کقیام زید و ضحک الانسان.

## ۲-۴-۳: برهان

### اشاره

با توجه به توضیحاتی که ۲-۳ و ۳-۳ و ۱-۴-۳ دادیم، روشن شد که آنچه در این قسمت مورد ادعاست این است که در هلیات مرکبه موجه ای که طرفین آنها در خارج واقعیت علی حده دارند و نیز در مرکبات تقیدی که از این قضایا اخذ می شوند چیزی وجود دارد به نام «نسبت» که از سنخ معانی حرفیه است و رابط بین موضوع و محمول است در ذهن. به این نسبت «وجود رابط»، «ثبوت المحمول للموضوع»، «کان ناقصه» و یا «نسبت حکمیه» نیز می گویند.

این ادعا در واقع خود به دو ادعا منحل می شود که هر یک جداگانه باید اثبات شود:

۱- در قضایای فوق، علاوه بر مفهوم موضوع و مفهوم محمول، شیء دیگری به نام «نسبت و ربط» وجود دارد؛

۲- این نسبت و ربط مفهومی است حرفی نه اسمی.

### ۱-۲-۴-۳: اثبات رابط در هلیه مرکبه خارجیه

برای اثبات این مدعا، در کتاب به وجدان و علم حضوری ارجاع داده شده است.

توضیح: ما یک هلیه مرکب مانند «زید قائم است» را مورد توجه قرار داده موضوع و محمول آن را در نظر می گیریم. مقصود از در نظر گرفتن موضوع و محمول این است که زید را در حالی که موضوع قضیه است و نیز قیام را در حالی که محمول قضیه است لحاظ می کنیم.

حال یکبار این دو را باهم می سنجم و بار دیگر هر یک از این دو را- به همان صورت که در نظر گرفتیم- با سایر مفاهیم می سنجم، در این صورت حضورا و وجدانا در خود می یابیم که در سنجمش اول بین این دو مفهوم چیزی وجود دارد که از آن با نام «ربط» یا «نسبت» یاد می کنیم که در سنجمش دوم، که هر یک از این دو را با سایر مفاهیم می سنجم، وجود ندارد.

علاوه براین، اگر بین موضوع و محمول ربط و نسبت وجود نداشت، باید مفهوم زید وقتی که موضوع قضیه است همان حالی را داشته باشد که وقتی تنهاست و موضوع قضیه نیست؛

ص: ۲۳۸

همچنین باید مفهوم قیام در حالی که محمول است و در حالی که محمول نیست هیچ تفاوتی نکند و حال آنکه وجدانا می یابیم که هریک از این دو هنگامی که بتنهایی لحاظ شوند حالشان متفاوت است از هنگامی که در قضیه و به صورت موضوع یا محمول ملاحظه شوند. در حالت دوم، هریک از آنها را مرتبط باهم می یابیم، برخلاف حالت اول.

به تعبیر ساده تر، ما وجدانا درک می کنیم که بین مجموعه «زید، ایستاده» و قضیه «زید ایستاده است» تفاوتی آشکار وجود دارد. در حالت دوم، این مفاهیم مرتبط و پیوسته بهم هستند و مجموع آنها یک واحد به نام «قضیه» به وجود آورده است اما در حالت اول چند مفهوم گسسته و بی ارتباط وجود دارند و مجموع آنها یک کل واحد را تشکیل نداده است. از اینجا، معلوم می شود که شیئی غیر از خود این مفاهیم در میانشان محقق شده است و آنها را منسجم کرده و یک کل واحد را به وجود آورده است؛ این شیء همانا مفهوم «است» می باشد و چنین شیئی در مجموعه اول مفقود است.

این استدلال درباره هلیه مرکبه بود، عین همین استدلال درباره مرکب تقییدی «قیام زید» نیز جاری است:

نجد فیها [ای فی هذه القضايا و المركبات التقییدیة] بین اطرافها [ای بین الموضوع و المحمول فی القضايا المذكوره و بین المضاف و المضاف الیه فی المركبات التقییدیة المذكوره] من الامر الذی نسّمیه نسبة و ربطا ما لا نجده فی الموضوع وحده و لا فی المحمول وحده و لا بین الموضوع و غیر المحمول و لا بین المحمول و غیر الموضوع، فهناك امر موجود وراء الموضوع و المحمول.

### ۲-۲-۳: رابط در قضیه مفهوم حرفی است

اگر رابط بین موضوع و محمول مفهومی اسمی و مستقل باشد، مستلزم این است که رابط نباشد، زیرا فرض مفهوم مستقل فرض مفهوم بی ارتباط با سایر مفاهیم است، پس فرض رابط مستقل فرض رابطی است بی ارتباط با سایر مفاهیم؛ یعنی، فرض رابطی است که رابط نیست و این تناقض است و محال. به عبارت دیگر، چون هر مفهوم اسمی و مستقلی بی ارتباط با سایر مفاهیم است، اگر این رابط هم از سنخ مفاهیم اسمی باشد، مستقل از موضوع و محمول و با آنها بی ارتباط خواهد بود و نتیجتا به جای اینکه قضیه شامل دو مفهوم مستقل باشد که به

ص: ۲۳۹

وسیله رابط به هم مرتبط شده اند، شامل سه مفهوم مستقل بدون ارتباط و بریده از هم خواهد بود و چون فرض قضیه یا مرکب تقییدی فرض مفاهیم به هم پیوسته و مرتبط است، برای ارتباط این سه مفهوم مستقل، یعنی موضوع و محمول و رابط، احتیاج به دو رابط دیگر داریم.

نقل کلام در این دو رابط می کنیم، این دو رابط نیز اگر مفاهیم اسمی و مستقل باشند، موجب پیوند سه مفهوم مذکور نیستند و مجدداً به جای یک قضیه پنج مفهوم مستقل و بی ارتباط خواهیم داشت که برای ارتباط آنها به چهار رابط دیگر نیازمندیم. باز نقل کلام در این چهار رابط می کنیم و می بینیم با نه مفهوم مستقل روبرو خواهیم بود و به همین ترتیب ادامه می دهیم، در نتیجه می بینیم اگر روابط مفاهیمی اسمی و مستقل باشند، برای ارتباط بین مفهوم موضوع و مفهوم محمول و تشکیل یک قضیه یا مرکب تقییدی بی نهایت مفهوم دیگر لازم است و این محال است، زیرا به این معنی است که وقتی ما یک قضیه یا مرکب تقییدی را تصور می کنیم، در واقع موضوع و محمول را همراه با بی نهایت مفهوم دیگر - که بین آن دو هستند - یک جا و بالفعل تصور می کنیم و این تحقق بی نهایت اشیای ذهنی بالفعل است در حالی که از دو طرف به وسیله دو شیء ذهنی دیگر (موضوع و محمول) محدود شده اند و فرض اشیای بالفعل بی نهایت محدود به دو حد (خواه آن اشیای ذهنی باشند و خواه عینی) در حقیقت فرض نامحدود محدود است، زیرا از آن جهت که بی نهایت است نامحدود است و از آن جهت که محصور بین دو حد است محدود است و فرض نامحدود محدود، فرض تناقض است و محال. از این مطلب، در کتب فلسفی، با تعبیر «استحاله غیرمتناهی محصور بین حاصرین» یاد می کنند.

علاوه بر این، به فرض اینکه بی نهایت محصور بین حاصرین محال نباشد و قبول کنیم که محال نیست که قضیه یا مرکب تقییدی از بی نهایت مفهوم تشکیل شود، باز مشکل بی ارتباطی مفهوم موضوع و محمول بر جای خود باقی است، زیرا طبق فرض این بی نهایت مفهوم محصور همه اسمی و مستقل اند؛ یعنی، بی نهایت مفهومی هستند که هیچ ارتباط و وحدتی ندارند، و حال آنکه در قضیه یا مرکب تقییدی با مجموعه ای از مفاهیم مرتبط بهم که تشکیل یک کل واحد به نام «قضیه» یا «مرکب تقییدی» می دهند روبرو هستیم. پس هر چند علی الفرض بی نهایت مفاهیم مزبور به نحوی که گذشت تحقق پذیرند، چون بی ارتباط هستند، باز یک قضیه و یا یک مرکب تقییدی به وجود نمی آورند بنابراین، فرض اینکه رابط بین طرفین

ص: ۲۴۰

قضیه یا مرکب تقيیدی مفهوم اسمی مستقل باشد مستلزم این است که ما هیچگاه در ذهن خود قضیه یا مرکب تقيیدی نداشته باشیم، با اینکه در ذهن انسان هم قضیه وجود دارد هم مرکب تقيیدی، از اینجا معلوم می شود که رابط بین موضوع و محمول یا بین مضاف و مضاف الیه از مفاهیم اسمی نیست و از مفاهیم حرفی است:

و ليس منفصل الذات عن الطرفين بحيث يكون ثالثهما و مفارقا لهما كمفارقة احدهما الاخر و الا احتاج الی رابط يربطه بالموضوع و رابط اخر يربطه بالمحمول، فكان المفروض ثلاثه خمس و احتاج الخمسه الی اربعة روابط اخر و صارت تسعه و هلم جرا فتسلسل اجزاء القضیه او المركب الی غير النهایه و هی محصوره بین حاصرین، هذا محال.

وجود رابط را، از این نظر که هیچ نحو استقلالی در مقابل طرفین خود ندارد، نمی توان موجودی ثالث در عرض دو طرف آن به حساب آورد و به تعبیری که در کتاب آمده است وجود رابط خارج از طرفین خود نیست. البته باید توجه داشت که خارج نبودن از طرفین نه به این معناست که عین دو طرف یا عین یکی از دو طرف است و نه به این معناست که جزء دو طرف یا جزء یکی از دو طرف است، فقط به این معناست که آن دوئی و اثنییتی که هر یک از موضوع و محمول با همدیگر دارند وجود رابط با هیچیک از آنها ندارد:

فهو اذن موجود فی الطرفين قائم بهما بمعنی ما ليس بخارج منهما من غير ان يكون عينهما او جزء هما او غير احدهما او جزءه و لا ان ينفصل منهما و الطرفان اللذان وجوده فيهما بخلافه.

#### ۴: اثبات وجود مستقل و رابط

##### اشاره

آنچه تاکنون گفته شد درباره وجود رابط در ظرف قضیه؛ یعنی، درباره وجود رابط در ظرف ذهن بود، اکنون باید به اثبات وجود رابط در خارج پردازیم، حاصل آنچه گفته شد:

الف) هلیات مرکبه خارجیه صادقی داریم که هر یک از موضوع و محمول آنها منطبق بر خارج اند و مصداق و وجودی خاص به خود دارد.

ب) در هلیات مرکبه مذکور چیزی هست به نام «وجود رابط» یا «نسبت» که از سنخ معانی حرفیه است؛ یعنی، مفهومی است که حیثیتی جز حیثیت ربط بین مفهوم موضوع و مفهوم محمول ندارد.

ص: ۲۴۱

دو مطلب فوق در حکم مقدمه اول و دوم برهان اثبات وجود رابط در خارج است. مقدمه دیگری به دو مقدمه فوق اضافه می‌کنیم:

ج) هلیات مرکبه خارجیه صادق با تمام اجزا منطبق بر خارج هستند؛ یعنی، در این قضایا همان طور که هریک از موضوع و محمول منطبق بر خارج اند و مصداقی خاص به خود دارند، نسبت بین موضوع و محمول (که جزء دیگر قضیه است) نیز منطبق بر خارج است و مصداقی خاص به خود دارد. پس همان طور که در ظرف قضیه و ذهن وجود رابط و نسبتی هست که حیثیت آن جز حیثیت ربط بین وجود ذهنی موضوع و محمول نیست، در مطابق قضیه، یعنی در ظرف خارج، نیز وجود رابط و نسبتی هست که حیثیت آن جز حیثیت ربط بین وجود خارجی موضوع و محمول نیست. به عبارت دیگر، همان طور که خارجی بودن و منطبق بودن قضیه بر خارج اقتضا می‌کند که هریک از موضوع و محمول، که مفهومی اسمی و مستقل اند، در خارج مصداق و وجودی مستقل داشته باشند، نیز اقتضا می‌کند که نسبت حکمیه، که مفهومی است حرفی و عین الربط به مفهوم موضوع و محمول، در خارج مصداق و وجودی عین الربط به وجود موضوع و محمول داشته باشد.

اکنون می‌گوییم که بنا بر مقدمه اول هلیات مرکبه خارجیه صادق داریم و بنا بر مقدمه دوم این هلیات، همان طور که شامل دو مفهوم اسمی موضوع و محمول اند، شامل مفهومی حرفی، که رابط بین موضوع و محمول است، نیز هستند و بنا بر مقدمه سوم این هلیات، چون خارجیه اند، تمام اجزایشان منطبق بر خارج است و هریک از آنها در خارج وجود خاص به خود دارد.

پس چنانکه موضوع و محمولشان در خارج وجود خاص به خود دارند، مفهوم حرفی موجود بین آن دو، یعنی نسبت بین موضوع و محمول، نیز در خارج مصداقی دارد که وجودش عین الربط به وجود خارجی موضوع و محمول است. بنابراین، در خارج وجودی داریم که حیثیتی جز حیثیت ربط بین دو وجود دیگر ندارد و مقصود از وجود رابط در خارج (در مقابل وجود مستقل) جز این نیست.

تا اینجا، وجود رابط در خارج ثابت شد ولی برای اثبات وجود مستقل در خارج احتیاج به برهان و دلیل نیست، بلکه امری است بدیهی. زیرا اگر کسی منکر وجود مستقل در خارج باشد، باید یکی از دو شق را بپذیرد: یا بکلی منکر وجود خارج بشود و قائل به هیچ وجودی نباشد، یا اگر قائل بشود که در خارج وجودهائی داریم، باید همه آنها را از سنخ وجود رابط

ص: ۲۴۲

بداند و لا غیر. پذیرفتن شق اول، سقوط در گرداب سفسطه است و، چنانکه قبلا اشاره کرده ایم، یکی از اولین و بدیهی ترین اصول متعارف فلسفه اسلامی قبول این مطلب است که فی الجمله واقعیتی هست و جهان هیچ و بوج نیست؛ پذیرفتن شق دوم نیز مستلزم محال است، زیرا مستلزم تحقق وجودی است که عین الربط به دیگری است بدون اینکه آن دیگری موجود باشد و بطلان این امر بدیهی است. بعلاوه، فرض اینکه وجود رابط بدون طرف یا طرفین مربوطش محقق شود فرض استقلال وجود رابط است. پس بر فرض اینکه از امتناع تحقق وجود رابط بدون طرف مربوط بگذریم و قبول کنیم که وجودات رابطی بدون طرف مربوط تحقق یافته اند، باز به مطلوب خود که نفی وجود مستقل است دست نیافته ایم، زیرا چنین وجودهائی اسما رابطاند اما حقیقتا مستقل اند؛ چون ربط بودن یعنی ربط به دیگری بودن، پس اگر فرض کنیم ربط تحقق دارد و دیگری موجود نیست درواقع آنچه را ربط فرض کرده ایم مستقل است نه ربط. بنابراین، ناگزیر باید پذیرفت که در خارج وجود مستقل داریم:

فثبت انّ من الموجود ما وجوده فی نفسه و هو المستقلّ و منه ما وجوده فی غیره و هو الرابط.

و قد ظهر مما تقدّم انّ معنی توسّط النسبه بین الطرفين کون وجودها قائما بالطرفین رابطا بینهما.

#### ۱- ۴: ابهامات برهان موجود در کتاب و شواهدی بر تقریر فوق

ما در ۴ در تقریر برهان سه مقدمه (الف، ب، ج) ذکر کردیم ولی در کتاب تنها به ذکر دو مقدمه اول (مقدمه الف و ب) اکتفا شده است و به مقدمه سوم (مقدمه ج) اشاره ای نشده است؛ یعنی، ابتدا وجود هلیات مرکبه خارجیه پذیرفته شده است و سپس به اثبات وجود رابط بین موضوع و محمول در این قضایا پرداخته شده است و بدون ذکر مقدمه دیگری چنین نتیجه گرفته شده است:

فثبت انّ من الموجود ما وجوده فی نفسه و هو المستقلّ و منه ما وجوده فی غیره و هو الرابط.

نخستین ابهام این برهان همین مذکور نبودن مقدمه سوم است.

توضیح: اگر از مقدمه سوم صرف نظر کنیم و فقط به دو مقدمه اول اکتفا کنیم، تنها نتیجه ای که می توان گرفت این است که در ذهن انسان، در بین موضوع و محمول هلیات مرکبه خارجیه،

ص: ۲۴۳

مفهومی حرفی محقق است که رابط بین مفهوم موضوع و مفهوم محمول است و به عبارت دیگر دو مقدمه فوق جز وجود رابط در ذهن را اثبات نمی کنند اما اینکه در خارج نیز وجود رابط داریم از اثبات آن عاجزند. بنابراین، باید یکی از دو شق را پذیرفت: یا باید پذیرفت که مقصود از این فصل اثبات وجود رابط در خارج (در مقابل وجود مستقل) است، که در این صورت برهان ناتمام است و برای تمام شدن آن باید مقدمه سوم را نیز اضافه کرد تا به وسیله آن از تحقق وجود رابط در ذهن به تحقق وجود رابط در خارج برسیم و یا باید پذیرفت که مقصود از این فصل اثبات وجود رابط در ذهن است (در مقابل وجود محمولی)؛ یعنی، اثبات مفهوم حرفی رابط بین موضوع و محمول در قضیه، که در این صورت برهان تمام است و احتیاج به مقدمه سوم نیست.

به نظر می رسد ترجیح با شق اول است، زیرا اولاً، در ابتدای فصل در طرح ادعا گفته شد:

«ینقسم الموجود الی ما وجوده فی نفسه و ما وجوده فی غیره». ظاهر این عبارت این است که منظور از «موجود» و «وجود» موجود و وجود خارجی است؛ یعنی، مدعا اثبات وجود رابط در خارج و تقسیم موجود خارجی به مستقل و رابط است نه موجود ذهنی. دلیل این ظهور این است که معمولاً در کتب فلسفی هرگاه مقصود از وجود یا موجود وجود یا موجود ذهنی باشد، قید ذهنی را به دنبال آن ذکر می کنند ولی اگر مقصود وجود یا موجود خارجی باشد، گاه قید خارجی را به دنبال آن می آورند و گاه به صورت مطلق می گویند: «وجود» یا «موجود»، پس هرگاه قید ذهنی به دنبال کلمه «وجود» یا «موجود» ذکر نگردد، این دو لفظ ظهور در وجود یا موجود خارجی دارند و در عبارت فوق نیز قید ذهنی آورده نشده است. افزون بر این، در صورتی که منظور تقسیم موجود ذهنی به مستقل و رابط بود، مناسب این بود که مقسم را مفهوم قرار دهند نه وجود.

ثانیاً، اگر منظور اثبات وجود رابط در قضایاست، تکیه بر خارجی بودن قضیه بی مورد است، زیرا وجود رابط یا نسبت حکمیه اختصاص به قضایای خارجی ندارد، بلکه به عقیده بسیاری از حکما تمام اقسام قضایا دارای نسبت و وجود رابطاند و به عقیده برخی فقط هلیات مرکبه موجب (چه خارجی چه غیر خارجی) دارای نسبت اند. پس حداقل، این مطلب مورد قبول تمام حکما- و از جمله حضرت استاد علامه رحمه الله- است که هلیات مرکبه غیر خارجی نیز دارای نسبت اند. بنابراین، اینکه در برهان تنها بر نوع خارجی این قضایا تکیه

ص: ۲۴۴

شده است بی مورد است. با توجه به این مطلب، می توان گفت که تأکید بر خارجی بودن قضیه در برهان مزبور بدین منظور است که از خاصیت انطباق این قضایا بر خارج استفاده کرده نتیجه بگیرند که نسبت موجود در این قضایا نیز منطبق است بر نسبتی موجود در خارج و به این وسیله نسبت و وجود رابط در خارج را اثبات کنند.

ثالثاً، همین مدعا با همین برهان با اندک تفاوتی در الفاظ در بدایه الحکمه (۱) نیز آمده است و در آن، پس از اثبات وجود رابط، در فرع سوم از فروع فصل چنین گفته شده است:

ثالثاً، انّ الرابط انّما يتحقّق في مطابق الهليات المركّبه التي تتضمّن ثبوت شیء لشیء و اما الهليات البسيطة التي لا تتضمّن الّا ثبوت الشیء و هو ثبوت موضوعها فلا رابط في مطابقتها، اذ لا معنى لإرتباط الشیء بنفسه و نسبتها اليها

این عبارت صریح است در اینکه مقصود از وجود رابط وجود رابط در ظرف خارج و مطابق قضیه است نه در ظرف قضیه و ذهن. زیرا درباره همان وجود رابط که اثبات شده است صریحاً گفته شده است که این وجود رابط در مطابق هلیه مرکبه هست و در مطابق هلیه بسیطه نیست، پس ظرف این وجود رابط که اثبات شده است مطابق قضیه، یعنی خارج، است نه ظرف خود قضیه، یعنی ذهن.

## ۲-۴: اشکال بر برهان فوق

اشکال این برهان در مقدمه سوم است و آن این بود که قضیه خارجی با تمام اجزایش منطبق بر خارج است. هم موضوع آن، که مفهومی است مستقل، منطبق بر یک وجود خارجی مستقل است هم محمول آن و هم نسبتش، که مفهومی است حرفی و رابط، منطبق است بر وجود خارجی غیرمستقل و رابط. در این مقدمه، چنین فرض شده که ملاک انطباق قضیه بر خارج این است که تمام اجزاء قضیه در خارج مطابقی خاص به خود داشته باشند ولی چنین نیست.

انطباق قضیه ای بر خارج مستلزم این نیست که هر یک از اجزاء آن، اعم از موضوع و محمول و نسبت، در خارج بر وجودی خاص به خود منطبق باشند، بلکه در خارجی بودن قضیه همان انطباق موضوع و محمول بر خارج و اتحاد آنها در خارج کافی است، خواه این اتحاد عین



ص: ۲۴۵

وجود فی نفسه یک طرف باشد، به این صورت که وجود فی نفسه محمول عین وجودش برای موضوع باشد و خواه این اتحاد خود وجودی خاص به خود داشته باشد غیر از وجود موضوع و محمول که از سنخ وجود رابط است. پس این مقدمه وقتی به شکل صحیحش در نظر گرفته شود نتیجه برهان بیش از این نیست که ما در خارج دو وجود مستقل داریم که به نحوی باهم متحدند: یا به این نحو که وجود فی نفسه یکی خود عین اضافه و ارتباط به دیگری است و یا به این نحو که دو وجود فی نفسه اند که به وسیله یک وجود رابط باهم متحد شده اند. بنابراین، این برهان خصوص شق دوم؛ یعنی، اتحاد دو وجود مستقل به وسیله یک وجود رابط را که عین وجود هیچیک از دو طرف نیست، اثبات نمی کند و باصطلاح دلیل اعم از مدعاست.

علاوه بر اینکه درباره هر جوهر و عرضی که حال در آن جوهر است می توان یک قضیه خارجی تشکیل داد و مثلاً گفت: «جسم دارای سفیدی است» یا «جسم سفید است»، «انسان دارای علم است» یا «انسان عالم است» و امثال ذلک. اگر برهان فوق تمام باشد، باید بین وجود خارجی جسم و بیاض یا انسان و علم و به طور کلی بین وجود هر جوهر و عرضی که حال در آن است یک وجود رابط واسطه باشد که همو سبب اتحاد این جوهر و عرض شده است، با اینکه خود استاد علامه رحمه الله بین وجود خارجی جوهر و عرض قائل به واسطه ای به نام «وجود رابط» که سبب اتحاد آن دو باشد نیستند؛ بلکه چنانکه در فصل سوم همین مرحله خواهد آمد، معتقدند که همان نحوه وجود فی نفسه و مستقل عرض خود طوری است که قائم به جوهر است و به تعبیر فلسفی وجود فی نفسه عرض عین وجودش برای جوهر است، اضافه و ارتباط عرض به جوهر عین وجود عرض است، نه اینکه وجود فی نفسه عرض چیزی است و اضافه و ارتباط آن به جوهر چیز دیگری است که عین وجود او نیست.

## ۵: گذری بر اصطلاحات مطرح در این فصل

### اشاره

ما در این فصل اصطلاحات مختلفی به کار بردیم که پاره ای از آنها بین چند معنا مشترک بود و احیاناً ممکن است موجب گمراهی خواننده بشود. بنابراین، بهتر است قبل از پرداختن به فروع فصل، مروری بر اصطلاحات کرده و مجموعه آنها را یکجا یادآور شویم، تا از هر گونه اشتباهی پرهیز گردد. آنچه در میان این اصطلاحات بیش از همه منشأ اشتباه است اصطلاح «وجود رابط» است که با ذکر معانی مختلف آن و یادآوری معانی متقابل آن در هر مورد

ص: ۲۴۶

مجموعه اصطلاحات روشن می شود. ما تا اینجا دو معنا برای واژه وجود رابط ذکر کردیم و با توجه به معنای دیگری که قبل از میرداماد رحمه الله برای این واژه رایج بوده است مجموعاً سه معنا برای این لفظ وجود دارد:

### ۱- ۵: وجود رابط به معنای وجود خارجی عین الربط به وجود دیگر

صدر المتألهین واژه «وجود رابط» را برای این معنا وضع کرد و از آن پس رایج گردید، به چنین وجودی «وجود فقری» نیز می گویند و در این کتاب به آن «وجود فی غیره» هم گفته شده است.

در مقابل وجود رابط به این معنا وجود مستقل قرار دارد که آن نیز وجودی است خارجی، در این کتاب به وجود مستقل «وجود فی نفسه» و «وجود محمولی» هم اطلاق شده است.

### ۲- ۵: وجود رابط به معنای مفهوم حرفی وجود

وجود رابط به این معنا مفهومی است عین الربط به مفهوم موضوع و محمول (در قضیه) یا به مفهوم مضاف و مضاف الیه (در مرکب تقيیدی)، به وجود رابط به این معنا «کان ناقصه، ثبوت شیء لشیء، وجود شیء لشیء، وجود مقید، نسبت حکمی، وجود فی غیره و وجود لا فی نفسه» نیز می گویند، در فارسی از آن با لفظ «است» تعبیر می کنند. در مقابل این معنا از وجود رابط، وجود محمولی قرار دارد که همان مفهوم اسمی و مستقل وجود است که در هلیات بسیطه محمول واقع می شود و به آن «کان تامه، ثبوت الشیء، وجود الشیء، وجود، ثبوت، وجود مطلق و وجود فی نفسه» نیز می گویند و در فارسی از آن با لفظ «هستی» یاد می کنند.

### ۳- ۵: وجود رابط به معنای وجود خارجی مستقل ناعت

وجود رابط به این معنا حالّ در وجود دیگر و ناعت آن است، البته این تعبیر نارساست؛ دقیقتر بگوییم، وجود مستقلی است که اضافه و ارتباط به غیر دارد و این اضافه و ارتباط به غیر عین خود همین وجود مستقل است و به زبان فلسفی وجود فی نفسه ای است که عین وجود للغير نیز هست، مانند وجود عرض، وجود صورت و وجود معلول (به نظر قدما). این معنا برای وجود رابط قبل از میرداماد رحمه الله رواج داشته است ولی وی، برای جلوگیری از اشتباه آن با معنای دوم، برای این معنا اصطلاح «وجود رابطی» را وضع کرد و صدر المتألهین رحمه الله نیز

ص: ۲۴۷

آن را پذیرفت و پس از ایشان این اصطلاح رایج گردید و اصطلاح «وجود رابط» برای چنین معنایی متروک شد. به این وجود «وجود لغیره یا ناعتی» نیز می‌گویند. بحث مربوط به آن در فصل سوم همین مرحله خواهد آمد.

## ۶: فروع

### اشاره

و یتفرّع علیه فروع:

### ۱- ۶: فرع اول - ظرف وجود رابط

ظرف وجود رابط ظرف طرفین آن است. اگر طرفین وجود رابط دو وجود خارجی باشند، وجود رابط نیز وجودی است خارجی و اگر طرفین آن دو وجود ذهنی، یعنی دو مفهوم باشند، وجود رابط نیز خود امری ذهنی، یعنی از سنخ مفاهیم حرفی، است. برهان این مطلب مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

مقدمه اول: تحقق وجود رابط در ظرفی غیر از ظرف طرفین خود مستلزم انفکاک رابط است از طرفینش. این مقدمه بدیهی است و احتیاج به توضیح ندارد.

مقدمه دوم: انفکاک رابط از طرفین خود محال است.

گفته شد که رابط عین قیام و ارتباط و اتصال به طرفین است. پس فرض وجود رابط منفک از طرفین فرض رابطی است که ارتباط و اتصال و قیام به طرفین ندارد؛ یعنی، فرض رابطی است که رابط نیست که تناقض است و محال. پس نسبت و ربط خارجی بین دو امر خارجی و نسبت و ربط ذهنی بین دو امر ذهنی محقق می‌شود و در یک کلام وجود رابط با طرفین خود از جهت ذهنی و خارجی بودن سنخیت دارد:

الاول، انّ الوعاء الذی یتحقّق فيه الوجود الرابط هو الوعاء الذی یتحقّق فيه وجود طرفیه، سواء كان الوعاء المذكور هو الخارج او الذهن. و ذلك لما فی طباع الوجود الرابط من كونه غير خارج من وجود طرفیه. فوعاء وجود كلّ منها هو بعینه وعاء وجوده، فالنسبه الخارجیه انّما تحقّق بين طرفین خارجيين و النسبه الذهنيه انّما بين طرفین ذهنيين. و الضابط انّ وجود الطرفين مسانخ لوجود النسبه الدائره بينهما و بالعكس.

البته در اینکه چیزی به نام «نسبت» یا «وجود رابط در ذهن»، یعنی مفهوم حرفی وجود،

ص: ۲۴۸

محقق است و نیز در اینکه این وجود رابط و نسبت ذهنی محال است بین دو وجود خارجی موجود شود شکی نیست اما اینکه وجود رابط در خارج محقق باشد و این وجود رابط خارجی همیشه بین دو وجود خارجی موجود شود امری است که با برهان اقامه شده در این فصل قابل اثبات نیست و موقوف بر این است که بتوانیم در دیگر مباحث فلسفی برهانی بر آن اقامه کنیم. بنابراین، در اینجا، فقط به نحو مشروط می توان آن را پذیرفت؛ یعنی، می توان پذیرفت که اگر وجود رابط در خارج محقق باشد، محال است چنین رابطی بین دو وجود ذهنی محقق شود، چنین رابطی همواره در خارج تحقق می یابد.

## ۲-۶: فرع دوم- وجود رابط سبب اتحاد طرفین است

### اشاره

برای اثبات مطلب فوق از دو مقدمه زیر استفاده شده است:

مقدمه اول: وجود رابط خارج از وجود طرفین خود نیست.

مقدمه دوم: وجود رابط یک وجود واحد شخصی است.

نتیجه: با تحقق وجود رابط بین دو شیء آن دو متحد می شوند.

بنابر مقدمه اول، ما وجود رابط را با هر یک از طرفین آن لحاظ کنیم می بینیم امری مستقل از آن نیست، عین ارتباط به آن است و به تعبیر کتاب، در عین اینکه جزء آن طرف یا عین آن نیست، خارج از آن هم نیست و این جز به این معنا نیست که وجود رابط با آن طرف متحد است.

نکته ای که باید توجه داشت این است که وقتی می گوییم وجود رابط با هر یک از طرفین متحد است به این معنا نیست که وجود رابط چیزی است و اتحاد با هر یک از طرفین چیز دیگری است که عارض بر آن شده است به طوری که قبل از عروض اتحاد رابط متحقق بود اما با هیچیک از دو طرف متحد نبود و بعد از عروض اتحاد با هر یک از آنها متحد شده است؛ چنین نیست، در خارج عارض و معروضی در کار نیست، یک واقعیت است که به اعتباری ربط است و به اعتباری اتحاد. به عبارت دیگر، یک واقعیت است که هم حیثیت ربط است و هم حیثیت اتحاد. پس حیثیت ربط همان حیثیت اتحاد است و بنابراین وجود رابط را با هر یک از دو طرفش که لحاظ کنیم همان طور که عین ربط به آن طرف است عین اتحاد با آن طرف نیز هست، پس اگر بخواهیم دقیق سخن گوئیم، باید بگوئیم که وجود رابط عین اتحاد با هر

ص: ۲۴۹

یک از طرفین است نه اینکه متحد با آن است. درست همان طور که وقتی می‌گفتیم که وجود رابط با هریک از طرفین مربوط است و ربط دارد به معنای این بود که عین ربط به هریک از آنهاست نه چیزی که دارای ربط است (ذات هی الربط لا ذات ثبت لها الربط)؛ در اینجا نیز وقتی می‌گوییم که وجود رابط متحد با هریک از طرفین است به معنای این است که عین اتحاد با هریک از آنهاست، نه چیزی است که دارای اتحاد است (ذات هی الاتحاد لا ذات ثبت لها الاتحاد). پس هنگامی که وجود رابط را با طرف اول آن می‌سنجیم خود عینا همان حیثیت اتحاد با طرف اول است و هنگامی که آن را با طرف دیگر آن می‌سنجیم باز می‌بینیم خود عینا همان حیثیت اتحاد با طرف دوم است.

بنابر مقدمه دوم، وجود رابط وحدت شخصی دارد؛ یعنی، یک شخص رابط واحد است که بین طرفین محقق است نه اشخاص متعددی از روابط به طوری که هر طرف رابطی داشته باشد غیر از رابط طرف دیگر و بنابراین حیثیت اتحاد با طرف اول نیز همان حیثیت اتحاد با طرف دوم است نه غیر آن؛ یعنی، یک شخص واحد اتحاد است که بین طرف اول و دوم محقق شده است، پس تحقق وجود رابط بین دو طرف یعنی تحقق نوعی اتحاد بین آنها.

پس باختصار، براساس مقدمه اول، وجود رابط خود همان حیثیت اتحاد با هریک از طرفین است و براساس مقدمه دوم دو شخص اتحاد محقق نشده است: یکی اتحاد با طرف اول و دیگری اتحاد با طرف دوم، بلکه یک شخص اتحاد بین طرفین محقق شده است و نتیجه اینکه با تحقق وجود رابط بین دو شیء ضرورتاً نوعی اتحاد نیز بین آن دو به وجود می‌آید:

الثانی، انّ تحقّق الوجود الرابط بین طرفین یوجب نحواً من الاتّحاد الوجودیّ بینهما و ذلك لما أنّه متحقّق فیهما غیر متمیّز الذات منهما و لا خارج منهما، فوحدته الشخصیّه تقضی بنحو من الاتّحاد بینهما؛ سواء كان هناك حمل، كما فی القضايا، او لم یکن، کغیرها من المركبات؛ فجمیع هذه الموارد لا یخلو من ضرب من الاتّحاد.

چنانکه دیده می‌شود، تعبیری که در کتاب آمده است این است که وجود رابط موجب اتحاد است و ما نیز در عنوان مطلب گفته ایم که وجود رابط سبب اتحاد است ولی مجدداً یادآور می‌شویم که این تعبیرات نباید سبب این گمان بشود که وجود رابط امری است مغایر با

ص: ۲۵۰

اتحاد که موجب و سبب آن است، هرگز، همان واقعیتی که ربط و رابط بین طرفین است همو اتحاد بین طرفین نیز هست و در حقیقت سببیت مذکور بین معانی عقلی است نه بین واقعیات خارجی.

نکته ای که در پایان فرع فوق به آن اشاره شده است این است که نباید گمان شود که اتحاد دو مفهوم همیشه به صورت حمل است، بلکه ممکن است بین دو مفهوم حملی صورت نگیرد و در عین حال با یکدیگر متحد باشند، مانند دو مفهومی که یکی به دیگری اضافه شده است (مرکب تقییدی). پس هرچند در هر حملی نوعی اتحاد بین دو مفهوم به وجود می آید ولی هر اتحاد بین دو مفهوم مستلزم حمل آن دو بر یکدیگر نیست.

### ۱-۲-۶: یک اشکال نقضی

حاصل فرع دوم اینکه تحقق وجود رابط و نسبت بین دو شیء مستلزم تحقق نوعی اتحاد بین آن دو است؛ با توجه به آنچه در فرع اول گفته شد، مبنی بر اینکه ظرف وجود رابط ظرف طرفین آن است و بالعکس: ظرف طرفین وجود رابط ظرف خود وجود رابط است، این نتیجه به دست می آید که در هر ظرفی بین دو شیء وجود رابط یا نسبت محقق شود در همان ظرف نوعی اتحاد بین آن دو شیء به وجود می آید. پس اگر نسبت و وجود رابط در خارج بین دو وجود خارجی باشد، آن دو وجود در خارج نوعی اتحاد پیدا می کنند. اکنون مورد نقض این است که طبق مبانی بسیاری از حکما و از جمله حضرت استاد علامه رحمه الله ما به اشیائی خارجی برمی خوریم که بین آنها نوعی نسبت و وجود رابط محقق است با اینکه هیچ نحو اتحادی با یکدیگر ندارند که از جمله این موارد اضافه ابوت و بنوت است. به عقیده حضرت استاد علامه رحمه الله، اضافه از مقولات است و نتیجتاً در خارج با وجودی خاص به خود محقق است، پس اضافه ابوت و بنوت بین دو انسان نیز دو اضافه و نسبت خارجی هستند که بین دو نفر انسان در خارج محقق می شوند، مانند پدر و فرزند، با اینکه هیچ نحو اتحاد خارجی بین پدر و فرزند وجود ندارد، همچنین است اضافه اخوت و به طور کلی به بسیاری از اضافات خارجی برمی خوریم که از همین قبیل اند. با توجه به این نقض می توان گفت که اگر مقصود از اتحاد همان ارتباط و پیوند است، هرچند صحیح است، مطلب جدیدی که نتیجه مطالب قبلی باشد نیست، بلکه همان مطالب قبل است و اگر مقصود از اتحاد پیوند و ارتباط نیست، بلکه

ص: ۲۵۱

یک نحو یگانگی طرفین است به طوری که در اثر آن شیء جدید ثالثی غیر از طرفین حاصل می‌شود، چنانکه در قضیه چنین است، در این صورت هر چند مطلب جدیدی است، مسلم نیست، چون مورد نقض دارد.

### ۳- ۶: فرع سوم- تعداد اجزاء قضیه

#### اشاره

در باره تعداد اجزاء قضیه اقوال مختلفی وجود دارد:

- ۱- تمام قضایا مشتمل بر چهار جزءاند: موضوع، محمول، نسبت حکمیه و حکم.
  - ۲- قضایای موجه مشتمل بر چهار جزءاند: موضوع، محمول، نسبت حکمیه و حکم و قضایای سالبه مشتمل بر سه جزءاند: موضوع، محمول و نسبت حکمیه. بنابر این قول در قضایای سالبه حکم وجود ندارد.
  - ۳- قضایای هلیه مرکبه موجه دارای چهار جزءاند: موضوع، محمول، نسبت حکمیه و حکم؛ قضایای هلیه بسیطه موجه دارای سه جزءاند: موضوع، محمول و نسبت حکمیه و قضایای هلیه بسیطه سالبه دارای دو جزءاند: موضوع و محمول.
- طبق این قول، وجود و عدم حکم دائر مدار ایجاب و سلب است. قضیه موجه واجد حکم است، خواه مرکب باشد خواه بسیط، و قضیه سالبه فاقد حکم است، چه مرکب باشد چه بسیط. و وجود و عدم نسبت حکمیه دائر مدار مرکب یا بسیط بودن قضیه است. هلیه مرکبه، چه موجه و چه سالبه، دارای نسبت حکمیه است و هلیه بسیطه، موجه باشد یا سالبه، فاقد نسبت حکمیه است. پس اگر قضیه ای هم موجه باشد و هم مرکب (هلیات مرکبه موجه)، هم واجد حکم است و هم واجد نسبت حکمیه و اگر نه موجه باشد و نه مرکب (هلیات بسیطه سالبه)، هم فاقد حکم است و هم فاقد نسبت حکمیه و اگر موجه باشد ولی مرکب نباشد (هلیات بسیطه موجه)، واجد حکم است و فاقد نسبت حکمیه و اگر سالبه باشد و مرکب (هلیات مرکبه سالبه)، واجد نسبت است و فاقد حکم. از پاره ای از سخنان صدر المتألهین رحمه الله این نظر به دست می‌آید.
- ۴- قضایای موجه، بسیط باشند یا مرکبه، دارای سه جزءاند: موضوع، محمول و حکم و قضایای سالبه، بسیط باشند یا مرکبه، دارای دو جزءاند: موضوع و محمول.

طبق این قول، نسبت حکمیه از اجزاء هیچ نوع قضیه ای نیست و تنها نقش نسبت حکمیه

ص: ۲۵۲

این است که در هلیات مرکبه موجب حکم به ثبوت محمول برای موضوع مشروط است به تصور نسبت حکمیه. بنابراین، نسبت حکمیه تنها در هلیات مرکبه موجب دخالت دارد ولی در اینها نیز یکی از اجزاء قضیه نیست، بلکه تنها شرط تحقق حکم است و روشن است که شرط تحقق یک شیء یا شرط تحقق جزئی از یک شیء خود از اجزاء آن شیء نیست. این قول قول استاد علامه رحمه الله است در حواشی اسفار. (۱)

در این کتاب هرچند به این قول اشاره نشده است، مخالفتی هم با آن نشده است و بنابراین می توان گفت در این کتاب نیز به همان عقیده خود در حواشی اسفار معتقدند، با این تفاوت که در آنجا درباره قضایای حملیه اولیه و قضایای معدوله بحث نشده است ولی در این کتاب این قضایا نیز مورد توجه واقع شده اند، در این فرع حملیات اولیه را مانند هلیات بسیطه موجب دارای سه جزء دانسته اند و در فرع چهارم قضایای موجب معدوله را مانند سوالب دارای دو جزء دانسته اند.

برهانی که بر مطلب فوق اقامه شده است این است که در حملیات اولیه موضوع و محمول مفهوما یکی هستند، پس یک مفهوم را بر خودش حمل می کنیم و نیز در هلیات بسیطه وجود الشیء و ثبوت الشیء را بر آن حمل می کنیم و ثبوت الشیء امری غیر از خود شیء نیست؛ پس، چه در حملیات اولیه و چه در هلیات بسیطه، خود شیء بر خودش حمل می شود و بنابراین در این قضایا پای یک شیء در کار است نه دو شیء، همان شیئی که موضوع است نیز همو محمول واقع شده است و در نتیجه تحقق وجود رابط بین موضوع و محمول این قضایا به معنای تحقق رابط بین یک شیء و خودش می باشد و روشن است که تحقق رابط بین شیء و خودش بی معناست:

الثالث، انّ القضايا المشتمله على الحمل الاولى، كقولنا: «الانسان انسان»، لا رابط فيها الا بحسب الاعتبار الذهني فقط. كذا الهلیات البسیطه، كقولنا: «الانسان موجود»، اذ لا معنى لتحقق النسبه الرابطه بين الشیء و نفسه.

### ۱- ۳- ۶: اشکال و تفصیل

عبارت کتاب ظهور در این دارد که مقصود از نفی وجود رابط در هلیه بسیطه و حملیه اولیه نفی

۱- ج ۱، ص ۳۶۵ و ۳۶۶، تعلیقه علامه طباطبائی.



ص: ۲۵۳

نسبت حکمیه است در این قضایا ولی احتمال معنای دیگری نیز هست که با معنای اول که ظاهر عبارت بود مجموعاً دو احتمال می‌شوند که ذیلاً به هر دو اشاره می‌کنیم تا محل اشکال کاملاً روشن شود.

احتمال اول: مقصود از «وجود رابط» همان معنای حرفی وجود، یعنی نسبت حکمیه، است. بنابراین احتمال، حاصل فرع این است که هلیات بسیطه و حملیات اولیه در ظرف ذهن فاقد نسبت حکمیه اند.

احتمال دوم: مقصود از «وجود رابط» وجود رابط است در خارج (در مقابل وجود مستقل).

بنابراین احتمال، حاصل فرع این است که در محکمی و مطابق این قضایا وجود رابط محقق نیست.

اکنون اشکال در این است که اگر مقصود احتمال اول است؛ یعنی، اگر در این فرع درصدد نفی نسبت حکمیه اند در قضایای فوق در ذهن، دلیل اقامه شده برای اثبات این مدعا کافی نیست. آری، اگر مقصود احتمال دوم است، بدین معنی که درصدد نفی وجود رابطاند در محکمی و مطابق این قضایا، مطلبی است صحیح ولی در سایر قضایا هم وجود رابط خارجی بین موضوع و محمول خارجی قابل اثبات نیست.

توضیح اینکه دلیلی که بر نفی وجود رابط در هلیه بسیطه و حملیه اولیه اقامه شده بود مبتنی بر دو مقدمه زیر بود:

مقدمه اول: در هلیه بسیطه و حملیه اولیه، محمول همان خود موضوع است، پس موضوع و محمول یک چیزند نه دو چیز، بنابراین اگر بین موضوع این قضایا وجود رابط محقق باشد، بدین معناست که بین یک شیء و خودش وجود رابط محقق است.

مقدمه دوم: تحقق نسبت حکمیه بین یک شیء و خودش بی معنا و باطل است.

البته در کتاب فقط به مقدمه دوم، که به منزله کبراست، اشاره شده است و از مقدمه اول، که به منزله صغراست، ذکری به میان نیامده است ولی واضح است که این مقدمه نیز مطوی است و بدون آن برهان ناتمام است. از دو مقدمه فوق، مقدمه دوم، یعنی کبری، بدون شک صحیح است و بحثی در آن نیست ولی مقدمه اول باید تفصیل داده شود بدین ترتیب:

اگر منظور از قضیه هلیه بسیطه و حملیه اولیه خود قضیه است در ظرف ذهن نه مطابق آن، این صغرا ناتمام است، زیرا در ظرف ذهن محمول هلیه بسیطه مفهوم وجود است و موضوع آن یک مفهوم ماهوی است و مفهوم وجود غیر از مفاهیم ماهوی است، نه عین

هیچ مفهوم

ص: ۲۵۴

ماهوی است و نه جزء آن، چنانکه در مبحث زیادت وجود بر ماهیت درباره آن بحث شده است (۱)؛ پس در ظرف ذهن موضوع و محمول هلیات بسیطه یک چیز نیستند، بلکه دو چیزند.

این درباره موضوع و محمول هلیه بسیطه، اما در حمله اولیه نیز، هرچند موضوع و محمول مفهوما یکی هستند، از نظر وجود ذهنی متعدد و متغایرنند؛ یعنی، یک مفهوم است که با یک وجود ذهنی در موضوع موجود شده است و با وجود ذهنی دیگر در محمول. پس در این قضایا نیز، موضوع و محمول دو واقعیت ذهنی و دو شیء اند نه یک شیء، نتیجه اینکه چه در قضایای هلیه بسیطه و چه در قضایای حمله اولیه، اگر ظرف ذهن و خود قضیه مورد نظر است، نه ظرف خارج و مطابق قضیه، در این صورت موضوع و محمول دو شیء اند و بنابراین تحقق وجود رابط بین آنها تحقق رابط است بین دو شیء متغایر نه تحقق رابط بین شیء و خودش، پس تحقق نسبت حکمیه در این قضایا مستلزم محذوری نیست.

اما اگر مقصود از قضیه هلیه بسیطه و حمله اولیه مطابق این قضایاست در خارج نه خود آنها در ذهن، در این صورت صغرای فوق صحیح است و با انضمام کبرا این نتیجه به دست می آید که در مطابق هلیه بسیطه، یعنی در خارج، ماهیت یک شیء (که همان موضوع قضیه است) و وجود آن شیء (که همان محمول قضیه است) دو واقعیت نیستند، بلکه هر دو در خارج یک مصداق و یک واقعیت دارند و باصطلاح حکما ماهیت در خارج عین وجود و متحد با آن است (۲)؛ پس در مطابق هلیه بسیطه موضوع و محمول یک واقعیت اند و تعدد و تغایری در کار نیست و فرض تحقق وجود رابط بین آنها فرض تحقق رابط است بین یک شیء و خودش، اما حمیله اولیه اصلا دارای مطابقی و رای مفهوم موضوع و محمول نیست تا نوبت به تحقق یا عدم تحقق وجود رابط در مطابق آن برسد. پس وجود رابط در مطابق این قضایا منتفی است به انتفاء موضوع. دلیل این مطلب این است که اصلا مقصود از حمل اولی اتحاد دو مفهوم است در مفهومیت نه در وجود، دو مفهومی که موضوع و محمول این قضایا واقع می شوند از آن جهت که حاکی از خارج اند موضوع و محمول نیستند، بلکه بدون توجه به محکمّی آنها و صرفا از آن جهت که دو مفهوم اند موضوع و محمول واقع شده حکم به اتحاد آنها شده است. به عبارت دیگر، هرچند همه مفاهیم دارای محکمّی و مطابق اند و نتیجتا در هر دو

۱- الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۷، فصل ۱۳.

۲- الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۴۵، فصل ۲۲.

ص: ۲۵۵

مفهومی که موضوع و محمول اند هم می توان اتحاد آن دو را به لحاظ محکمی و مطابقشان در نظر گرفت و هم اتحاد آن دو را به لحاظ خودشان بدون توجه به محکیشان، ولی اصطلاح حمل اولی صرفاً در قضیه ای به کار می رود که اتحاد دو مفهوم نه به لحاظ مطابقشان بلکه به لحاظ خودشان مدّ نظر باشد. آری، اگر اصطلاح حمل اولی تعمیم داده شود به طوری که ثبوت شیء خارجی لافسه را نیز شامل گردد، بدین معنی که مقصود از حمل اولی همان ثبوت شیء لافسه باشد، خواه این شیء خارجی باشد و خواه ذهنی، در این صورت قسم اول، یعنی حمل شیء خارجی بر خودش، قضیه حملیه اولیه ای است که واجد مطابقی و رای موضوع و محمول است ولی در مطابق این قضیه نیز وجود رابط محقق نیست، چون موضوع و محمول در خارج یک چیزند و تحقق وجود رابط بین آنها مستلزم تحقق رابط است بین شیء و خودش.

#### ۴-۶: فرع چهارم - نفی عدم رابط و برهان آن

##### اشاره

تا اینجا، گفته شد که وجود یا مستقل است یا رابط، اکنون سؤال این است: «آیا عدم را نیز مانند وجود می توان به دو قسم مستقل و رابط تقسیم کرد یا خیر؟» جواب منفی است. عدم قابل انقسام به مستقل و رابط نیست، زیرا رابط چیزی است قائم به طرفین، طبعاً تحقق عدم رابط (یا رابط عدمی، یعنی رابطی که از سنخ عدم است) مستلزم این است که عدم شیئیت و وجود داشته باشد و لیکن در مرحله اول گفته شد که عدم چیزی نیست، شیئیتی ندارد، وجود برای آن متصور نیست تا قائم به طرفین باشد یا نباشد. گذشته از این، اگر عدم تقسیم به رابط و مستقل بشود، مستلزم این است که عدم مستقل غیر از عدم رابط و از یکدیگر متمایز باشند و این به معنای تمایز در اعدام است و حال آنکه در اعدام تمایزی نیست:

الرابع، انّ العدم لا يتحقّق منه رابط، اذ لا شیئیه له و لا تمایز فیه.

#### ۱-۴-۶: تفصیلی در نفی عدم رابط

دلیلی که بر نفی عدم رابط اقامه شد باختصار مبتنی بر دو مقدمه زیر بود:

مقدمه اول: هر رابطی مستلزم وجود و شیئیت و تمایز است.

مقدمه دوم: هیچ عدمی وجود و شیئیت و تمایز ندارد.

نتیجه: هیچ رابطی از سنخ عدم نیست و به عبارت دیگر عدم رابط یا رابط عدمی نداریم.

مقدمه اول این قیاس درست است ولی کلیت مقدمه دوم آن جای تأمل دارد و باید تفصیل داده شود. توضیح اینکه، هرچند عدم حقیقی چیزی نیست و وجود و تمایزی ندارد تا نوبت به مستقل یا رابط بودن آن برسد، ذهن انسان قادر است به تبع وجودی که این عدم آن است وجود و شیئیت و تمایز برای آن فرض کند و بعد از این فرض به تبع همین وجود آن را رابط یا مستقل اعتبار نماید، اگر آن وجود رابط است، عدم آن نیز رابط است و اگر آن وجود مستقل است، عدم آن نیز مستقل است. برای روشن شدن مقصود، علت و معلول را در نظر می‌گیریم. آنچه در خارج محقق است تنها وجود علت و وجود معلول است و اگر رابطه علیت و معلولیتی وجود داشته باشد، حقیقتاً بین همین دو وجود است و لا غیر ولی ذهن انسان عدم علت را نیز شیئی فرض می‌کند که جای خالی وجود علت را پر کرده است و همچنین است در عدم معلول. با چنین فرضی عدم علت غیر از عدم معلول و متمایز از آن است و نیز هر کدام از این دو دارای شیئیت و وجود هستند. پس ذهن انسان با این فرض برای عدم علت و عدم معلول وجود و شیئیت و تمایزی به تبع وجود علت و وجود معلول فرض کرده است و پس از این فرض، به دلیل مقارنت ضروری بین این دو عدم در خارج، یکی را علت و دیگری را معلول اعتبار می‌کند، بدین ترتیب، علی رغم اینکه در خارج نه عدم علت هست نه عدم معلول و نه تأثیر و تأثیری بین این دو، حکم می‌کند به اینکه عدم علت عدم معلول است و ما نیز این حکم را صادق می‌دانیم. اکنون عدم مستقل و عدم رابط نیز به همین صورت قابل تصویرند. مثلاً، برای اعتبار وجود رابط عملکرد ذهن به این شکل است که ذهن قضیه سالبه را که بین موضوع و محمول آن در خارج ارتباطی نیست در نظر می‌گیرد. ابتدا در مطابق این قضیه، یعنی بین موضوع و محمول آن در خارج، وجود رابط نیافته جای آن را خالی می‌بیند و در نتیجه حکم می‌کند به اینکه در خارج بین این موضوع و محمول وجود رابط نیست یا وجود رابط معدوم است. تا اینجا برای عدم شیئیت و وجودی فرض نکرده است ولی سپس فرض می‌کند که این عدم چیزی است که جای خالی آن وجود را پر کرده است، با چنین فرضی به تبع وجود رابط برای عدم آن نیز شیئیت و وجود و تمایز اعتبار می‌کند. اکنون برای این عدم که با اعتبار فوق شیئیت و وجود پیدا کرده است اعتبار دیگری می‌کند به این صورت که همان طور که خود وجود رابط یک رابط وجودی بین وجود خارجی موضوع و محمول است هنگامی که باهم مرتبطانند، عدم آن نیز یک رابطه عدمی بین وجود خارجی موضوع و محمول

ص: ۲۵۷

است هنگامی که باهم مرتبط نیستند؛ و به این ترتیب از عدم وجود رابط بین وجود خارجی موضوع و محمول به یک «رابط عدمی» و باصطلاح کتاب به یک «عدم رابط» بین این دو می‌رسد و همان طور که وجود رابط سبب ارتباط و اتحاد موضوع و محمول است، رابط عدمی نیز با چنین اعتباری سبب بی‌ارتباطی و انفکاک آن دو است و همان گونه که تصور عدم علت و عدم معلول و شیئیت و تمایز آن دو در خارج (با توجه به اعتبارات ذهن) معقول است، تصور عدم رابط و شیئیت و تمایز آن از عدم مستقل در خارج نیز با توجه به اعتبارات ذهن معقول است، و باز همان سان که قضیه «عدم العله علّه لعدم المعلول» با توجه به اعتبارات گوناگونی که ذهن برای تشکیل آن می‌کند قضیه ای است با معنا و صادق، و صدق آن به سبب مطابقت آن با نفس الامر است، این قضیه که «عدم رابط (رابطه عدمی) سبب گسستگی و انفکاک وجود موضوع و محمول است در خارج» نیز با توجه به اعتبارات ذهن قضیه ای است با معنا و صادق، و صدق آن به مطابقت با نفس الامر است. اعتبار عدم مستقل نیز به همین شکل قابل تصویر است.

با توجه به توضیحات فوق، مقدمه دوم قیاس مزبور این گونه باید تفصیل داده شود که اگر ما از تمام اعتبارات ذهن چشم پوشی کنیم و به خود واقع و حقیقت آن طور که هست و بدون اینکه هیچ اعتباری برای آن بشود توجه کنیم، این مقدمه صحیح است و قیاس مذکور منتج و عدم رابط بی‌معناست ولی اگر از اعتبارات گوناگون ذهن در امور عدمی صرف نظر نکنیم، این مقدمه درست نیست، زیرا با توجه به این اعتبارات، عدم نیز شیئیت و وجود و تمایز و علّیت و غیرها دارد و بالتبع می‌توان به همان صورت که فوقاً توضیح داده شد عدم رابط و عدم مستقل تصور کرد و تقسیم عدم خارجی به مستقل و رابط را توجیه نمود و چه بسا مقصود از استثنایی که در دو جای فرع با عبارت: «الّا بحسب الاعتبار الذهنی» آمده است اشاره به تفصیل فوق باشد.

## ۲-۴-۶: قضیه موجهه معدوله فاقد نسبت حکمیه است

### اشاره

یکی از نتایجی که از بطلان عدم رابط گرفته شده است این است که در قضایای موجهه معدوله، که موضوع یا محمول یا هر دوی آنها امور عدمی است، نسبت حکمیه و رابطی وجود ندارد، زیرا نسبت حکمیه یا وجود رابط است یا عدم رابط و لاغیر و تحقق این هر دو در موجهه معدوله محال است.

ص: ۲۵۸

برهان امتناع وجود رابط در موجهه معدوله

این برهان مبتنی بر سه مقدمه زیر است:

مقدمه اول: وجود رابط از سنخ وجود بوده قائم به طرفین است و دقیقتر بگوییم وجود رابط وجودی است که عین قیام به طرفین است.

مقدمه دوم: طرفین قضیه موجهه معدوله، یعنی موضوع و محمول آن، هردو یا یکی از آن عدم اند.

نتیجه دو مقدمه فوق اینکه تحقق وجود رابط بین موضوع و محمول در موجهه معدوله به معنای تحقق وجودی است قائم به دو عدم یا وجودی قائم به یک عدم و یک وجود، پس در هر حال مستلزم قیام وجود به عدم است.

مقدمه سوم: قیام وجود به عدم محال است.

نتیجه: تحقق وجود رابط در موجهه معدوله محال است.

براهین امتناع عدم رابط در موجهه معدوله

برهان اول: در ابتدای فرع گفته شد که عدم رابط امری است که فی نفسه محال است، خواه طرفینش دو وجود باشند یا دو عدم یا یک وجود و یک عدم. به طور کلی، رابط از سنخ عدم بی معنا و باطل است. بنابراین، تحقق آن در موجهه معدوله نیز محال است.

برهان دوم: به فرض اینکه از برهان اول چشم پوشیم و بپذیریم که تحقق عدم رابط فی نفسه محال نیست، باز تحقق آن در خصوص موجهه معدوله به موجب برهان دیگری محال است. این برهان مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

مقدمه اول: عدم رابط (به فرض اینکه محال نباشد) امری است عدمی و قائم به طرفین و دقیقتر بگوییم عدمی است عین قیام به طرفین.

مقدمه دوم: طرفین قضیه موجهه معدوله (موضوع و محمول) یا هردو عدم اند یا یکی از آنها.

نتیجه دو مقدمه فوق اینکه تحقق عدم رابط بین موضوع و محمول موجهه معدوله به معنای عدمی است قائم به یک عدم و یک وجود یا قائم به دو عدم.

مقدمه سوم: قیام عدم به عدم یا قیام عدم به وجود، هردو، محال است، زیرا اولاً، مستلزم

ص: ۲۵۹

شیئیت عدم است، چون «قائم» یعنی چیزی و شیئی که قائم است، پس تا چیزی نباشد و شیئیتی نداشته باشد، قیامش به چیز دیگری بی معناست، با اینکه عدم شیئیت ندارد و ثنیا، فرض دو عدم که یکی قائم به دیگری است فرض این است که عدم قائم غیر از عدم مقوم است و متمایز از آن است و گفته شد که در اعدام تمایزی نیست.

نتیجه: تحقق عدم رابط در موجه معدوله محال است.

حاصل کلام اینکه تحقق نسبت حکمیه- چه وجود رابط و چه عدم رابط- در موجه معدوله محال است. زیرا مستلزم قیام وجود به عدم یا قیام عدم به وجود یا قیام عدم به عدم است که همگی محال اند. در کتاب، از امتناع وجود رابط در موجه معدوله ذکر می‌شود که میان نیامده است و تنها به امتناع عدم رابط اشاره شده است. شاید دلیل این تبعیض این است که اولی بدهی البطلان است و مورد توهم واقع نمی‌شود:

و لازمه انّ القضا یا الموجه التي احد طرفیها او كلاهما العدم، كقولنا: «زید معدوم و شریک الباری معدوم»، لا عدم رابطا فیهما، اذ لا معنی لقیام عدم بعدمین او بوجود و عدم و لا شیئیه له و لا تمیز.

البته هر چند به دلایل فوق محال است که رابط بین موضوع و محمول موجه معدوله واقعی باشد، همان طور که در ۱-۴-۶ بیان شد، این مطلب منافات ندارد با اینکه ذهن انسان در ظرف فرض و اعتبار خود به جای موضوع و محمول در موجه معدوله که تحقق ندارند عدم مستقل و به جای وجود رابط بین آن دو (که آن نیز محقق نیست) عدم رابط اعتبار کند و به این ترتیب برای این اعدام شیئیت و وجود و تمایز در نظر گرفته عدم رابط را قائم به دو عدم مستقل یا یک وجود و یک عدم مستقل بداند، زیرا چنین اعدامی هیچیک عدم حقیقی نیستند، بلکه عدمهایی هستند که با اعتبار ذهن به تبع وجود نحوی شیئیت و وجود اعتباری پیدا کرده اند و سخن ما در عدم حقیقی است:

اللّهمّ الا بحسب الاعتبار الذهنی.

#### ۱-۲-۴-۶: تفصیل و اشکال

از توضیحاتی که در ۱-۳-۶ مبنی بر عدم استحاله نسبت حکمیه در حمله اولیه و هلیه بسیطه

ص: ۲۶۰

داده شد، تکلیف قضایای موجه معدوله نیز روشن می شود. در مطالبی که جهت نفی رابط در موجه معدوله بیان شد نیز همان دو احتمال مذکور در فرع سوم و همان تفصیل و اشکال وجود دارد. یعنی اگر مقصود از نفی رابط در موجه معدوله نفی نسبت حکمیه است در خود قضیه در ظرف ذهن (چنانکه عبارت کتاب ظهور در همین معنا دارد)، در این صورت این اشکال وجود دارد که ادله اقامه شده وافی به این مقصود نیستند و اگر منظور نفی رابط است در مطابق این قضایا در خارج، سخنی است صواب ولی چنانکه گفته شد نفی وجود رابط حقیقی در خارج اختصاص به این قضایا ندارد.

توضیح اینکه ادله ای که جهت امتناع رابط در موجه معدوله ذکر شد باجمال در دو مقدمه زیر خلاصه می شوند:

مقدمه اول: در قضایای موجه معدوله موضوع یا محمول یا هر دو آنها عدم هستند و تحقق وجود رابط بین آنها مستلزم قیام وجود به عدم است و تحقق عدم رابط بین آنها مستلزم قیام عدم به وجود یا عدم به عدم است.

مقدمه دوم: قیام وجود به عدم و نیز قیام عدم به وجود یا عدم به عدم محال است.

از دو مقدمه فوق، مقدمه دوم صحیح است و بحثی در آن نیست ولی در مقدمه اول باید تفصیل داده شود، بدین ترتیب که اگر مقصود از قضیه موجه معدوله مطابق این قضیه است در خارج، این مقدمه درست است، زیرا در مطابق موجه معدوله موضوع و محمول یا یکی از آنها عدم هستند؛ به عبارت رساتر، در موجه معدوله مصداق موضوع و محمول یا مصداق یکی از آن دو در خارج حقیقتاً عدم هستند و در نتیجه تحقق وجود رابط یا عدم رابط بین آنها مستلزم قیام وجود به عدم یا عدم به وجود یا عدم به عدم است که بنا بر مقدمه دوم امری است محال، مگر اینکه به همان نحوی که در عدم رابط گفته شد ذهن یک عدم خارجی رابط بین آن دو اعتبار کند، چنین اعتباری محال نیست. اما اگر منظور از قضیه موجه معدوله مطابق و محکی آن در خارج نیست، بلکه خود قضیه است در ظرف ذهن، این مقدمه درست نیست، در ظرف ذهن هیچیک از موضوع و محمول موجه معدوله عدم نیستند، زیرا بدون شک موضوع و محمول آن در ذهن دو مفهوم اند و هر مفهومی در ذهن موجود است و اساساً مفهوم بودن یعنی موجود بودن در ذهن. آری تنها فرق این دو مفهوم با مفاهیمی که موضوع و محمول موجه محصله واقع می شوند در این است که این دو (یا یکی از آنها) حاکی از عدم خارجی



ص: ۲۶۱

حقیقی هستند ولی مفاهیمی که در موجهه محصله به کار می‌روند حاکی از عدم نیستند. پس اگر مفاهیمی که در موجهه معدوله به کار می‌روند با مفاهیمی که در موجهه محصله به کار می‌روند تفاوتی داشته باشند، تنها در ناحیه مصداق و خارج و مطابق این مفاهیم است نه در ناحیه ذهن و خود این مفاهیم. در ناحیه ذهن همه یک حکم دارند، همه مفهوم اند و همه موجودند به وجود ذهنی، هیچیک عدم نیستند و در نتیجه تحقق وجود رابط بین موضوع و محمول معدوله در ظرف ذهن - یعنی تحقق مفهوم حرفی وجود بین مفهوم موضوع و مفهوم محمول در موجهه معدوله - مستلزم هیچ محذوری نیست. پس ادله مذکور قادر به اثبات امتناع نسبت حکمیه در موجهه معدوله نیست.

### ۳-۴-۶: قضیه سالبه فاقد نسبت حکمیه است

#### اشاره

نتیجه دیگری که از بطلان عدم رابط گرفته شده است این است که در قضایای سالبه نسبت حکمیه وجود ندارد. زیرا نسبت حکمیه یا وجود رابط است یا عدم رابط و لاغیر و تحقق این هر دو در سالبه محال است.

امتناع تحقق وجود رابط به این دلیل است که تحقق وجود رابط در یک قضیه موجب ربط موضوع و محمول و حمل آن دو بر یکدیگر است، در حالی که مفاد قضیه سالبه قطع ربط بین موضوع و محمول و سلب حمل آن دو بر یکدیگر است پس در این قضایا وجود رابط محقق نیست.

امتناع عدم رابط به این دلیل است که اولاً، همان طور که در ابتدای فرع گفته شد، عدم رابط امری است که فی نفسه محال است، خواه در موجهه باشد خواه در سالبه و خواه در قضیه باشد یا غیر قضیه. اساساً رابط از سنخ عدم بی معنا و باطل است و بنابراین تحقق آن در قضیه سالبه نیز محال است و ثانیاً، به فرض چشم پوشی از این مطلب، به حسب اینکه قضیه سالبه محصله باشد یا معدوله، قیام عدم به وجود یا عدم به عدم لازم می‌آید، شبیه آنچه در موجهه معدوله گذشت، و قیام عدم به وجود یا عدم به عدم هر دو محال است، به دلیلی که قبلاً گفته شد. آری، ممکن است ذهن از نبودن وجود رابط عدم رابط، که سبب قطع ربط بین موضوع و محمول سالبه در خارج است، اعتبار کند، چنین عدم رابطی محال نیست و منافاتی با امتناع عدم رابط که فوقاً گفته شد ندارد، چنانکه توضیح آن در ابتدای فرع و در موجهه معدوله نیز گذشت:

ص: ۲۶۲

و نظیرتها القضايا السالبه، کقولنا: «لیس الانسان بحجر»، فلا عدم رابط فیها الا بحسب الاعتبار الذهنی.

### ۱- ۳- ۴- ۶: تفصیل و اشکال

عین همان تفصیل و اشکالی که در فرع سوم و موجه معدوله گذشت در اینجا نیز وجود دارد؛ یعنی، ادله فوق در مورد مطابق قضیه در خارج تمام است ولی درباره خود قضیه در ذهن تمام نیست، پس این ادله اثبات کننده عدم وجود رابط بین موضوع و محمول سالبه در ظرف خارج هستند اما قادر به اثبات امتناع نسبت حکمیه بین مفهوم موضوع و مفهوم محمول در سالبه نیستند. زیرا مفاد سالبه قطع ربط و سلب حمل بین وجود خارجی موضوع و محمول است نه بین وجود ذهنی و مفهوم آنها. بنابراین، تحقق نسبت حکمیه بین موضوع و محمول یک قضیه در ذهن مستلزم موجه بودن آن قضیه نیست، ممکن است قضیه ای سالبه باشد و در عین حال بین مفهوم موضوع و محمول آن در ذهن وجود رابط محقق باشد، بدین معنا که ذهن ابتدا مفهوم موضوع و مفهوم محمول و سپس ثبوت المحمول للموضوع را، که همان وجود رابط است، در نظر گیرد و سپس حکم کند به عدم تحقق این نسبت در مطابق و خارج قضیه.

### ۵- ۶: تمام قضایا واجد نسبت حکمیه اند

در کتاب در دو فرع اخیر، ادله ای بر امتناع نسبت حکمیه در پاره ای از قضایا اقامه شد و ما در آنها مناقشه کردیم و به این نتیجه رسیدیم که تحقق نسبت حکمیه در همه قضایا بلامانع است و مستلزم محذوری نیست ولی اثبات بلامانع بودن به معنای اثبات تحقق آن نیست. به عبارت دیگر، در کتاب، سعی بر اثبات امتناع نسبت حکمیه شده بود و در صورت ناتمام بودن ادله کتاب حداکثر امکان آن قابل قبول است ولی اثبات امکان چیزی غیر از اثبات وجود آن چیز است. اکنون درصدد اثبات وجود نسبت حکمیه در تمام قضایا هستیم.

دلیل آن همان مطلبی است که در ۲- ۴- ۳ مبسوطا گذشت. برهانی که در آنجا اقامه شد مختص به قضیه خاصی نیست و شامل تمام قضایا می شود. زیرا هر قضیه ای در ظرف ذهن بالضروره واجد دو مفهوم است: مفهوم موضوع و مفهوم محمول و این دو مفهوم ضرورتا اسمی و مستقل اند و نتیجتا از هم بریده و جدای از یکدیگرند، هیچ ارتباط و پیوند و وحدتی

ص: ۲۶۳

بین آن دو نیست و تنها با تحقق یک معنای حرفی میان آن دو است که آن دو به هم پیوند خورده به نحوی اتحاد پیدا کرده امر واحد جدیدی غیر از دو مفهوم گذشته به نام «قضیه» در ذهن ایجاد می شود. بنابراین، بدون نسبت حکمیه، ما تنها با دو تصوّر جدا از هم روبرو هستیم نه با یک امر واحد جدید به نام «قضیه». به عبارت دیگر، قوام قضیه به نسبت حکمیه (و نیز حکم) است، ممکن نیست چیزی قضیه باشد و نسبت حکمیه یا حکم نداشته باشد. پس نمی توان تصور کرد که قضیه حمله اولیه، هلیه بسیطه، موجب معدوله و سالبه قضیه باشند و در عین حال فاقد نسبت حکمیه. اگر قضیه اند ضرورتاً واجد نسبت حکمیه اند و اگر واجد نسبت حکمیه نیستند، اصلاً قضیه نیستند، بلکه صرفاً دو تصور جدا و مستقل از هم هستند که نام «قضیه» بر آن نهاده شده است.

نکته ای که در متن برهان و دو فرع اخیر باید ملاحظه شود خلط بین مفهوم و مصداق و اعطای حکم یکی به دیگری است. تمام ادله مذکور در این دو فرع درباره مصداق و مطابق قضیه تمام است. به وسیله آنها امتناع وجود رابط در مطابق حمله اولیه، هلیه بسیطه، موجب معدوله و قضیه سالبه اثبات می گردد ولی هیچیک از این ادله در خود قضیه در ظرف ذهن جاری نبوده قادر به نفی نسبت حکمیه در این قضایا نیستند. ظاهراً در کتاب این ادله به جای اینکه در مصداق و مطابق قضیه به کار گرفته شوند، در خود قضیه در ذهن به کار رفته اند و این توهم را به وجود آورده اند که قضایای فوق فاقد نسبت حکمیه اند و این همان خلط بین مفهوم و مصداق است. پس به طور کلی باید حساب مفهوم و مصداق، حساب قضیه و مطابق آن و حساب ذهن و خارج را از هم جدا کرد. مفهوم با مصداق خود، قضیه با مطابق خود و ذهن با خارج، هرچند متطابق اند، این تطابق همه جانبه و از تمام جهات نیست، بلکه از جهاتی نیز مختلف اند. پس لازمه این تطابق این نیست که مطابق و مطابق از هر حیث یکسان و شبیه به هم باشند، تا به موجب آن از وجود نسبت حکمیه در هلیه مرکبه به سراغ وجود نسبت و رابط در مطابقش برویم، یا بالعکس: فقدان وجود رابط در مطابق قضایای فوق را همان فقدان نسبت حکمیه در خود قضیه بشماریم.

#### ۶-۶: فرع پنجم- وجود رابط ماهیت ندارد

منظور از «وجود رابط» در عنوان فوق وجود رابط خارجی است نه وجود رابط در ذهن. اثبات ماهیت نداشتن وجود رابط مبتنی بر دو مقدمه زیر است:

ص: ۲۶۴

مقدمه اول: وجود رابط دارای مفهوم حرفی است.

طبق این مقدمه، انعکاس اشیائی که در خارج دارای وجود مستقل و فی نفسه هستند در ذهن به صورت مفهومی اسمی و مستقل است و اشیائی که در خارج دارای وجود رابط و فی غیره هستند انعکاس آنها به صورت مفهومی حرفی و غیرمستقل است. پس وجود رابط، همان طور که خودش در خارج غیرمستقل و عین قیام به وجود دیگر است، مفهومی که ذهن از آن دارد نیز مفهومی حرفی است که عین قیام به دو مفهوم دیگر است. توضیح بیشتر درباره این مطلب در فصل آینده خواهد آمد.

مقدمه دوم: هیچ مفهوم حرفی ماهیت نیست.

نتیجه: وجود رابط دارای ماهیت نیست.

دلیل مقدمه دوم خود مبتنی بر دو مقدمه دیگر است:

الف) ماهیت مفهومی است که در جواب «چیست آن؟» واقع می شود.

این مقدمه دقیقا از تعریف ماهیت اخذ شده است. در تعریف ماهیت گفته اند: «الماهیه ما یقال فی جواب ما هو؟» یعنی، مفهوم ماهوی مفهومی است که در جواب «چیست آن؟» واقع می شود. مثلا- هنگامی که زید را مشاهده می کنیم در مقام جستجو از حقیقت آن می پرسیم: «زید چیست؟» در جواب گفته می شود: «زید انسان است»، یا «زید حیوان ناطق است» و یا وقتی اسبی را می بینیم سؤال می کنیم: «این چیست؟» در جواب گفته می شود «اسب است» یا «حیوان صاهل است». مفهوم انسان، حیوان ناطق، اسب، حیوان صاهل و نیز مفاهیم حیوان، ناطق و صاهل همه مفاهیم ماهوی هستند، زیرا همه در جواب سؤال از چیستی اشیا واقع شده اند و به عبارت دقیقتر همه این مفاهیم محمول قضیه ای واقع شده اند که در مقام جواب از سؤال «چیست آن؟» گفته شده است و مفهومی که محمول چنین قضیه ای واقع شود، بنابر تعریف، مفهوم ماهوی است.

ب) هر مفهومی که در جواب «چیست آن؟» گفته شود مفهومی است اسمی و مستقل. این مطلب امری است روشن؛ زیرا همان طور که در توضیح مقدمه الف گذشت، جواب از سؤال «چیست آن؟» بالضرورة یک قضیه است که مفهوم ماهوی همیشه محمول آن واقع می شود و چنانکه کررا در توضیحات این فصل گفته شد، مفاهیمی که موضوع و محمول یک قضیه واقع می شوند مفاهیمی اسمی هستند و مفهوم حرفی محال است موضوع یا محمول واقع شود، زیرا

ص: ۲۶۵

مفهوم حرفی همیشه رابط بین موضوع و محمول یا مضاف و مضاف الیه است، پس واسطه و رابط بین طرفین است و خودش نمی تواند طرف واقع شود. به عبارت دیگر، مفهوم حرفی همیشه در حالی که واسطه و رابط بین دو مفهوم اسمی است قابل تصور است، زیرا حیثیتی جز واسطه و رابط بودن ندارد، پس هیچگاه بتنهایی قابل تصور نیست، با اینکه مفهومی که محمول واقع می شود بتنهایی و مستقلاً قابل تصور است.

نتیجه دو مقدمه الف و ب: هر مفهوم ماهوی اسمی و مستقل است و عکس نقیض این قضیه است که هیچ مفهوم حرفی و غیرمستقلی ماهوی نیست.

الخامس، انّ الوجودات الرابطة لا- ماهیه لها، لانّ الماهیات هی المقوله فی جواب «ما هو؟»، فهی مستقله بالمفهومیه و الوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلاً بالمفهومیه.

\*\*\*



ص: ۲۶۷

## فصل دوم چگونگی اختلاف وجود رابط و مستقل

اشاره





ص: ۲۶۹

در فصل گذشته گفته شد که حقیقت وجود در خارج دو قسم است: وجود مستقل و وجود رابط. اکنون بحث درباره نحوه اختلاف این دو قسم وجود است. آیا این اختلاف نوعی است یا غیرنوعی؟ در این کتاب، اختلاف غیرنوعی پذیرفته شده است. ماقبل از پرداختن به توضیح مدعا و روشن ساختن این مطلب که مقصود از اختلاف نوعی و غیرنوعی چیست، به ذکر سه مقدمه که در فهم مطلب دخیل اند می پردازیم و پس از آن مروری خواهیم داشت بر طرح این بحث در کتب فلسفی گذشته و سپس به بحث اصلی بازمی گردیم، به این ترتیب هم فهم مطالب آسانتر می شود و هم از اشتباهاتی که ممکن است پیش آید جلوگیری می شود.

## ا: مقدمات

### ۱- نظر آلی و استقلال به مفاهیم

در ضمن مباحث گذشته، درباره جهات گوناگونی که می توان به یک مفهوم نظر کرد توضیحات کافی داده شد و از جمله، مقصود از نظر آلی و استقلالی بیان گردید ولی جهت یادآوری باختصار می گوئیم که به یک مفهوم از دو جهت مختلف می توان نظر کرد: گاهی مفهوم حاکی از خارج از خود و مرآت برای آن قرار می گیرد، به طوری که وقتی نفس به آن توجه می کند خارج آن را می بیند نه خودش را؛ در چنین نظری خود مفهوم مستقلا مورد توجه نیست، بلکه مصداق و خارج آن مورد توجه استقلالی است و به مفهوم تنها از آن جهت که وسیله و راهی است برای خارج از خود التفات شده است، به چنین نظری «نظر آلی» می گویند. در این نظر، اگر مفهوم موضوع واقع شود و محمولی بر آن حمل گردد، این محمول در واقع بیان کننده حکم و خاصیت مصداق آن مفهوم است نه خود آن. در محاورات عرفی و روزمره، تمام مفاهیم همین گونه استعمال می شوند، مثل دیوار سفید است، جسم وزن دارد و غیر ذلک. در مقابل این نظر، نظر استقلالی قرار دارد. در نظر استقلالی به مفهوم، هیچ توجهی به مصداق و خارج و

ص: ۲۷۰

محکمی مفهوم نیست، بلکه تمام توجه انسان به خود مفهوم است، به آن مستقلاً نظر شده است، نه اینکه مفهوم وسیله ای برای کشف خارج قرار گرفته باشد. به چنین نظری، «نظر استقلالی» می گویند. با چنین نگرشی اگر مفهوم موضوع واقع شود و محمولی بر آن حمل شود، این محمول بیان کننده حکم و خاصیت خود این مفهوم است، نه مصداق و محکمی آن، مثل «انسان کلی است» و «انسان نوع است»، کلی بودن و نوع بودن ویژگی مفهوم انسان است، نه مصداق و افراد خارجی آن. پس در این دو مثال مفهوم انسان از آن جهت که حاکی از مصداق و افراد خارجی است موضوع واقع نشده است، بلکه خود مفهوم از آن جهت که مفهوم است موضوع قضیه می باشد.

گاهی به جای اصطلاح «نظر آلی» از اصطلاح «مفهوم از آن جهت که حاکی از خارج است» یا «مفهوم هنگامی که ما بنظر به است» استفاده می شود و به جای واژه «نظر استقلالی» اصطلاح «مفهوم از آن جهت که مفهوم است» یا «مفهوم هنگامی که ما بنظر فیه است» به کار می رود.

## ۲- ۱: اشتراک و تباین مفاهیم

مقصود از اشتراک دو مفهوم این است که مفهوم دیگری وجود داشته باشد که بر این دو مفهوم از آن جهت که مفهوم اند قابل حمل باشد و منظور از تباین دو مفهوم این است که مفهومی وجود نداشته باشد که بر این دو مفهوم از آن جهت که مفهوم اند قابل حمل باشد. به تعبیر دیگر، برای اینکه معلوم شود که دو مفهوم متباین اند یا مشترک، باید این دو را در ذهن خود با نظر استقلالی و از آن جهت که مفهوم اند موضوع قرار دهیم، در این حال اگر بتوان مفهوم دیگری پیدا کرد که مشترکاً بر این دو موضوع قابل حمل باشد، دو مفهومی که موضوع واقع شده اند مشترک اند و ما به الاشتراک آنها همان مفهومی است که بر هر دو قابل حمل است و اگر نتوان به چنین مفهومی دست یافت، آن دو مفهوم متباین اند و هیچ ما به الاشتراکی ندارند.

حالت اول (که دو مفهوم مشترک اند) نیز خود از یکی از دو حال خارج نیست: یا این محمول مشترک (ما به الاشتراک) ذاتی هر دو موضوع است یا ذاتی نیست. در صورتی که ذاتی هر دو موضوع باشد، به آن «ما به الاشتراک ذاتی» آن مفهوم می گویند و در غیر این صورت به آن دو «ما به الاشتراک عرضی» می گویند. ملاک اشتراک و تباین مفاهیم، ولو تعداد آنها بیش از دو تا

ص: ۲۷۱

باشد، همین است. پس به طور کلی، در یک تقسیم بندی عقلی، می توان گفت: هرگاه چند مفهوم باهم مقایسه شوند، یکی از دو حالت زیر را دارند:

حالت اول: ما به الاشتراک دارند.

حالت دوم: ما به الاشتراک ندارند.

در حالت اول (که ما به الاشتراک دارند) یا ما به الاشتراک ذاتی دارند و یا ما به الاشتراک ذاتی ندارند که طبعاً ما به الاشتراک آنها منحصر می شود در غیرذاتی که به آن «عرضی» می گویند.

حالت دوم، که دو یا چند مفهوم هیچ ما به الاشتراکی ندارند، نه ذاتی و نه عرضی، هرچند در تقسیم عقلی فوق قابل فرض است، در واقع تحقق ندارد، زیرا تمام مفاهیم و تصوّرات موجود در ذهن - اعم از حرفی و اسمی، جزئی و کلی - مفهوم اند؛ یعنی، دست کم محمول مفهوم بر همه آنها قابل حمل است، ماهیات اشیا در ذهن (معقولات اولیه) مفهوم اند، معقولات ثانیه فلسفی مفهوم اند، معقولات ثانیه منطقی مفهوم اند، تصوّرات حسی و خیالی مفهوم اند، معانی حرفیه مفهوم اند، همه و همه مفهوم اند. مفهوم بودن خاصیت تمام موجودات ذهنی است، محال است چیزی در ذهن باشد و مفهوم نباشد، در ذهن بودن یعنی مفهوم بودن و مفهوم بودن یعنی در ذهن بودن، پس محمول مفهوم بر تمام تصوّرات ذهنی از آن جهت که مفهوم اند قابل حمل است، بنابراین، تمام مفاهیم در محمول مفهوم مشترک اند. پس مفهوم بودن ما به الاشتراک همه آنهاست. علی هذا نمی توان به دو یا چند مفهوم دست یافت که هیچ ما به الاشتراک ذاتی یا عرضی نداشته باشند و مطلقاً متباین باشند. پس تباین مطلق امری است فرضی و آنچه واقع است تباین نسبی است، بدین معنی که دو مفهوم نسبت به محمول یا محمولات خاصی متباین اند ولی همین دو نسبت به محمول یا محمولات دیگری ممکن است مشترک باشند و این نکته ای است که در اشتراک لفظی و معنوی به کار می آید. در هر حال، حالت دوم از بحث خارج است، زیرا صرفاً یک فرض عقلی و بی مصداق است و بالتبع در هنگام مقایسه دو مفهوم با یکدیگر به یکی از دو حالت زیر بر می خوریم:

حالت الف: دو مفهوم تنها دارای ما به الاشتراک عرضی هستند.

حالت ب: دو مفهوم، علاوه بر ما به الاشتراک عرضی، دارای ما به الاشتراک ذاتی نیز هستند.

تصور ما به الاشتراک عرضی مشکل نیست، زیرا هرگاه دو یا چند مفهوم با نظر استقلال و

ص: ۲۷۲

از آن جهت که مفهوم اند مصداق مفهوم دیگری باشند و به عبارت دیگر هرگاه دو مفهوم از آن جهت که مفهوم اند موضوع واقع شوند و مفهوم سومی به حمل شایع بر آنها حمل گردد، این محمول (مفهوم سوم) ما به الاشتراک یا جامع عرضی برای دو مفهومی است که موضوع واقع شده اند. برای رفع هرگونه ابهام، یادآور می شویم که، چنانکه در توضیح مراتب ذهن گذشت، ذهن انسان در تماس با خارج از طریق حواس ابتدا مفاهیمی (جزئی و کلی) کسب می کند، این مفاهیم حاکی از خارج از ذهن اند ولی ذهن قادر است که به همین مفاهیم اولی به منزله شیئی خارجی نگریسته با مفاهیم دیگری از آنها حکایت کند و بدین وسیله آنها را مورد شناسایی قرار داده احکام و خواصشان را به دست آورد. پس مفاهیم اولیه ناظر به خارج اند و این مفاهیم جدید ناظر به مفاهیم اولیه و باز در توان ذهن است که دسته دوم از مفاهیم را مورد بازنگری قرار داده به وسیله دسته سومی آنها را شناسایی کند که در این صورت مفاهیم دسته سوم ناظر به مفاهیم دسته دوم بوده حاکی از آنها هستند و هکذا. این نگرش طولی در هیچ حدی متوقف نمی شود. اصطلاحاً به هر دسته از این مفاهیم «مرتبه ای از ذهن» می گویند.

پس مفاهیم اولیه، که ناظر به خارج از ذهن اند، پایینترین مرتبه ذهن هستند و مفاهیم دسته دوم، که ناظر به مفاهیم دسته اول هستند، مرتبه دوم ذهن و مفاهیم دسته سوم مرتبه سوم ذهن اند و به همین ترتیب الی آخر. پس می توان گفت که هر مرتبه پایینتر ذهن نسبت به مرتبه بالاتر حکم عین و خارج را دارد و مصداقی برای مفهوم یا مفاهیمی از دسته بالاتر است از آن جهت که مفهوم اند و در نتیجه هر مفهومی از مفاهیم مرتبه بالاتر یک جامع و ما به الاشتراک عرضی است برای مفاهیمی از مرتبه پایینتر. ضمناً روشن شد که ظرف صدق جامع عرضی بین چند مفهوم ذهن است نه خارج، یعنی جامع عرضی بین چند مفهوم از معقولات ثانیه منطقی است.

اما تصور ما به الاشتراک یا جامع ذاتی مشکلتر است. ما به الاشتراک ذاتی دو مفهوم محمولی است که بر آن دو مفهوم از آن جهت که مفهوم اند به حمل اولی حمل شود. به عبارت دیگر، هرگاه دو یا چند مفهوم با نظر استقلال و از آن جهت که مفهوم اند موضوع واقع شوند و مفهوم دیگری به حمل اولی بر این موضوعات حمل شود، این محمول جامع و ما به الاشتراک ذاتی مفاهیمی است که موضوع واقع شده اند. جامع ذاتی مفهومی است مبهم که تصور آن، آنچنانکه هست، بثنهائی میسور نیست و تصور صحیح آن تنها در ضمن یکی از مفاهیمی که این مفهوم

ص: ۲۷۳

جامع ذاتی آنهاست میسور است؛ به عبارت دیگر، اصلاً در ذهن وجودی منحاز و مستقل برای خود ندارد، بلکه وجود ذهنی آن عیناً همان وجود ذهنی مفاهیمی است که این مفهوم جامع ذاتی آنهاست؛ مثلاً، تصور صحیح حیوان جنسی که جامع ذاتی انواع حیوان است به این صورت است که بگوییم همان مفهوم عامی که وقتی مفهوم انسان تصور شود آن نیز تصور می شود و وقتی مفهوم اسب تصور شود آن نیز تصور می شود و وقتی مفهوم گاو تصور شود آن نیز تصور می شود. در اینجا به همین اندازه اکتفاء می کنیم و در ۲-۲ بحث مفصلتری در این مورد خواهیم داشت و بحث کامل آن در مباحث ماهیت خواهد آمد.

### ۳- ۱: اشتراک معنوی و لفظی

به طور خلاصه، هرگاه لفظی که دالّ بر جامع و ما به الاشتراک چند مفهوم است بر آن مفاهیم اطلاق شود، چنین اطلاقی اطلاق به نحو مشترک معنوی است. پس در اطلاق یک لفظ بر چند مفهوم به نحو مشترک معنوی، همیشه پای یک مفهوم کلی که جامع و ما به الاشتراک آن مفاهیم است در کار است، به طوری که این لفظ در حقیقت اسم آن مفهوم کلی بوده دالّ بر آن است و اگر بر آن مفاهیمی که مصداق (۱) این مفهوم کلی اند نیز اطلاق می شود، از آن روست که مفهوم کلی که مدلول و مسمای لفظ است بر آنها صدق می کند. پس در واقع این مفهوم کلی، که جامع و ما به الاشتراک آن مفاهیم است، واسطه است در اطلاق آن لفظ بر آن مفاهیم؛ یعنی، لفظ اولاً و بالذات بر آن جامع اطلاق می شود و چون جامع بر آن مفاهیم صادق است، به تبع صدق جامع بر آن مفاهیم بر آنها نیز ثانیاً و بالعرض اطلاق می شود. مثلاً لفظ «نوع» بر مفهوم انسان، مفهوم درخت، مفهوم سنگ اطلاق می شود ولی این اطلاق به این علت است که این لفظ در حقیقت اسم مفهوم نوع است و دالّ بر آن است و چون مفهوم نوع یک مفهوم کلی است که بر مفهوم انسان و درخت و سنگ صدق می کند، لفظ «نوع» نیز به تبع مفهوم نوع بر مفاهیم ذکر شده اطلاق می گردد. بنابراین، مفهوم کلی نوع واسطه است در اطلاق لفظ «نوع» بر آن مفاهیم، لهذا این اطلاق به نحو اشتراک معنوی است. حال اگر لفظی بر تعدادی از مفاهیم به این نحو اطلاق نشد، یعنی یک مفهوم کلی که مدلول و مسمای آن لفظ و جامع و ما به الاشتراک آن مفاهیم است

۱- لفظ مصداق و صدق در این عبارت به طور مسامحه آمیز بکار رفته است و مقصود این است که آن مفهوم کلی قابل حمل بر آن مفاهیم باشد، خواه به حمل شایع و خواه به حمل اولی.

ص: ۲۷۴

واسطه اطلاق آن لفظ بر آن مفاهیم نبود، چنین اطلاقی به نحو اشتراک لفظی است. پس حاصل مطلب اینکه لفظی که دالّ بر جامع و ما به الاشتراک چند مفهوم است همیشه بر آن مفاهیم به نحو مشترک معنوی اطلاق می شود و بالعکس: برای تشخیص اینکه آیا یک لفظ بر چند مفهوم به نحو اشتراک معنوی اطلاق می شود یا به نحو اشتراک لفظی، باید دید به ازای این لفظ یک مفهوم کلی وجود دارد که جامع و ما به الاشتراک آن مفاهیم و واسطه در اطلاق این لفظ بر آن مفاهیم باشد یا نه؛ اگر وجود داشته باشد، اطلاق به نحو مشترک معنوی است و الاّ به نحو مشترک لفظی است.

عین همین مطلب در اطلاق لفظ بر غیر مفاهیم، یعنی بر اشیای خارجی، نیز صادق است.

در اطلاق یک لفظ بر تعدادی از اشیای خارجی، نیز اگر یک مفهوم کلی قابل صدق بر آن اشیا واسطه در اطلاق باشد، اطلاق به نحو اشتراک معنوی است و الاّ به نحو اشتراک لفظی است.

## ۲: اختلاف نوعی و غیرنوعی وجود مستقل و رابط

### ۱- ۲: اختلاف نوعی و غیرنوعی وجود مستقل و رابط در اسفار

ما در اینجا تنها گذری بر سخنان صدر المتألهین در این باب خواهیم داشت. وی در بحث وجود رابطی در اسفار(۱)، ابتدا به معرفی وجود محمولی و رابط پرداخته و سپس این سؤال را مطرح فرموده است که آیا اختلاف این دو قسم وجود نوعی است یا غیرنوعی. او در جواب شق اول را اختیار کرده و معتقد به اختلاف نوعی وجود محمولی و رابط شده است ولی باید توجه داشت که اولاً، مقصود صدر المتألهین از وجود محمولی و رابط وجود مستقل و رابط خارجی نیست، بلکه معنای اسمی و معنای حرفی وجود است و ثانیاً، منظور وی از اختلاف نوعی و غیرنوعی وجود یا عدم یک ما به الاشتراک و جامع مفهومی است.

با توجه به دو نکته فوق، بازگشت سؤال وی به این است: «آیا مفهوم اسمی وجود با مفهوم حرفی آن دارای جامع و ما به الاشتراک هستند یا نه؟» البته این عبارت دقیقاً مبین سؤال وی نیست، زیرا ممکن است گفته شود: آری، محمول مفهوم (چنانکه گذشت) بر این هردو معنا قابل حمل است، پس دارای جامع و ما به الاشتراک اند، بنابراین، به عبارت دقیقتر، (با توجه به

ص: ۲۷۵

مطالبی که در ۲-۱ و ۳-۱ گذشت) مقصود وی این است که ما لفظ وجود را هم بر معنای حرفی وجود اطلاق کرده می‌گوییم: «مفهومی حرفی وجود» هم بر معنای اسمی آن اطلاق کرده می‌گوییم: «مفهوم اسمی وجود»، اکنون آیا به ازای این لفظ، مفهوم واحدی هست که جامع مفهوم حرفی و اسمی و واسطه در اطلاق لفظ «وجود» بر این دو مفهوم باشد یا نه؟ به تعبیر دیگر، ما هم مفهوم حرفی وجود و هم مفهوم اسمی آن، هر دو را، مفهوم وجود می‌دانیم؛ حال آیا این مفهوم وجود مفهوم واحدی است که در این هر دو مشترک است و در یک جا به حالت حرفی در ذهن موجود شده و در جای دیگر به حالت اسمی یا نه، مفهوم واحد مشترکی در کار نیست، بلکه این دو مفهوم از این جهت متباین اند و تنها در لفظ «وجود» مشترک اند و در یک کلام آیا اطلاق لفظ «وجود» بر این دو معنا به نحوی اشتراک معنوی است یا لفظی؟ از نظر صدر المتألهین، اطلاق لفظ وجود بر این دو معنا به نحو اشتراک لفظی است نه معنوی، پس مفهوم جامعی بین آنها در کار نیست.

با توجه به مقدماتی که ذکر شد، توضیحات فوق جهت فهم مدّعی صدر المتألهین، مبنی بر اشتراک لفظی وجود محمولی و رابط، کافی است و با همین مختصر نظر او بخوبی روشن می‌شود ولی نظر به اینکه مختار استاد علامه رحمه الله در این مسئله طوری است که مآلاً به انکار اشتراک لفظی مفهوم اسمی و حرفی وجود می‌انجامد، ما در همین جا، که ذهن خواننده عزیز آماده است، به شوق دیگر مسئله، یعنی به توضیح اشتراک معنوی مفهوم اسمی و حرفی وجود، نیز پرداخته سعی می‌کنیم تصویری از ما به الاشتراک و جامع بین یک مفهوم حرفی و اسمی به دست دهیم.

## ۲-۲: تصویر جامع مفهومی بین معنای اسمی و حرفی

مشاهده شد که فهم سؤال صدر المتألهین و جواب وی، مبنی بر اشتراک لفظی مفهوم اسمی و حرفی وجود، آسان است ولی اگر کسی، برخلاف صدر المتألهین، منکر اشتراک لفظی و قائل به اشتراک معنوی بین معنای اسمی و حرفی وجود باشد، طبعاً این مشکل برای وی وجود دارد که باید به ازای لفظ وجود مفهوم واحدی که جامع و ما به الاشتراک مفهوم اسمی و حرفی وجود است تصویر کند.

با اندک دقتی، روشن می‌شود که این جامع عرضی نیست، زیرا چنانکه گفته شد، جامع

ص: ۲۷۶

عرضی بین چند مفهوم حتما از معقولات ثانیه منطقی است که ظرف صدق و ائتصاف آنها ذهن است و ما با مراجعه به ذهن خود وجدانا برای لفظ وجود در میان مفاهیم و معقولات ثانیه منطقی ما بازاری نمی یابیم، علاوه بر اینکه اگر چنین جامعی وجود داشته باشد، حمل آن بر مفهوم اسمی وجود قطعا حمل اولی است نه شایع و، چنانکه در مقدمه دوم گذشت، هر جامعی که به حمل اولی حمل شود جامع ذاتی است نه عرضی؛ نتیجه اینکه اگر چنین جامعی وجود داشته باشد، قطعا ذاتی است نه عرضی، بنابراین بهتر است بحث را منحصر در مفهوم اسمی و حرفی وجود نکنیم، بلکه به طور کلی در صدد تصویر جامع ذاتی بین معنای حرفی و معنای اسمی برآییم.

تصویر جامعی ذاتی بین مفهوم اسمی و مفهوم حرفی تنها به این معناست که مفهومی واحد داشته باشیم که به خودی خود و صرف نظر از هر غیر مبهم باشد، نه حالت اسمی داشته باشد و نه حالت حرفی، فقط مفهومیت داشته باشد و بس و با توجه به اینکه هر مفهومی که در ذهن مستقلا قابل تصور است و وجود ذهنی خاص به خود دارد حتما حالت متعین و خاصی دارد، یا اسمی یا حرفی، و مفهوم مبهم و غیرمتعین مستقلا و باوجود ذهنی خاص به خود در ذهن قابل موجود شدن نیست، معلوم می شود که این جامع ذاتی نمی تواند در ذهن بتنهائی موجود شود، بلکه همیشه یا باوجود مفاهیم حرفی و به نحو حرفی در ذهن موجود است و یا باوجود مفاهیم اسمی و به نحو اسمی و به تعبیر فلسفی چنین مفهومی غیرمتحصّل است و تحصّل آن به حرفیت و اسمیت است. اگر وصف و حالت حرفیت عارض آن بشود، این مفهوم (جامع ذاتی) وجودش همان وجود مفهوم حرفی است؛ یعنی، با یک وجود ذهنی و با یک تصور در ذهن موجود می شوند و اگر وصف و حالت اسمیت عارض آن گردد، نیز وجودش همان وجود مفهوم اسمی است و با یک وجود ذهنی و با یک تصور در ذهن موجود می شوند. به عبارت دیگر، چنین مفهومی، هر چند مفهومی ماهوی نیست و نمی توان آن را «جنس» نامید، بسیاری از ویژگیهای آن دقیقا همانند ویژگیهای مفهوم جنسی است، با این تفاوت که مفهوم جنسی جامع ذاتی بین مفاهیم اسمی است و مفهوم مورد بحث جامع ذاتی بین مفهوم اسمی و حرفی.

لهدا ما برای تصور بهتر آن، من باب مثال، همان دو مفهوم اسمی و حرفی وجود را در نظر گرفته با جنس و فصل مقایسه می کنیم. اگر خواننده عزیز درک درستی از مفهوم جنسی و ارتباط آن با مفاهیم فصلی و نوعی داشته باشد، بخوبی قادر به فهم مطلب کتاب و تصور مفهوم مبهم جامع بین مفهوم حرفی و اسمی خواهد بود.



در این مثال، مفهوم مبهم وجود که ما بازای لفظ «وجود» و جامع ذاتی بین مفهوم اسمی و حرفی وجود است به منزله مفهوم جنسی است و دو وصف حرفیت و اسمیت به منزله فصول آن. همان طور که مفهوم جنس در ضمن مفاهیم انواع وجود دارد و همان گونه که مفهوم جنسی مبهم و غیرمتحصّل است و با انضمام مفهومی فصلی متحصّل گشته از ترکیب آنها در ذهن مفهوم جدیدی، که همان مفهوم نوعی است، به وجود می آید، مفهوم وجود نیز مفهومی است مبهم و غیرمتحصّل که با انضمام دو وصف حرفیت و اسمیت متحصّل گشته از ترکیب آنها در ذهن دو مفهوم جدید (مفهوم اسمی وجود و مفهوم حرفی آن) که به منزله دو نوع هستند به وجود می آید؛ و به همان نحو که انضمام فصل به جنس در نوع انضمام امر خارجی نیست، یعنی نه وجود خارجی جنس غیر از وجود خارجی فصل و نوع است و نه وجود ذهنی آن غیر از وجود ذهنی فصل و نوع، هر سه، چه در خارج و چه در ذهن، با یک وجود موجودند، انضمام وصف حرفیت یا اسمیت به مفهوم مبهم وجود نیز انضمام امر خارجی نیست؛ یعنی، در ذهن مفهوم مبهم وجود نیز واقعیت ذهنی منحاز و مستقل از واقعیت حرفیت یا اسمیت ندارد؛ و همان طور که ماهیتی واحد وقتی به خودی خود ملاحظه شود مفهوم نوعی است و همین مفهوم وقتی به صورت مبهم و از آن جهت که مبهم است لحاظ شود مفهوم جنسی است و باز همین مفهوم وقتی به صورت متحصّل و از آن حیث که متحصّل است لحاظ شود مفهوم فصلی است، در مسئله مورد بحث نیز مفهومی واحد است (مثلاً- مفهوم اسمی وجود را در نظر بگیرید) که وقتی به خودی خود ملاحظه گردد مفهوم اسمی وجود است و همین مفهوم وقتی به صورت مبهم و از آن جهت که مبهم است لحاظ شود همان جامع ذاتی است که نه اسمی است و نه حرفی و باز همین مفهوم وقتی به صورت متحصّل و از آن جهت که متحصّل است لحاظ شود وصف اسمیت مفهوم وجود است؛ به عبارت دیگر، همان گونه که مفهوم جنسی و نوعی و فصلی در حقیقت یک مفهوم اند و تفاوت آنها تنها به ابهام و تحصّل است به طوری که مفهوم جنسی همان نوع مبهم است و مفهوم فصلی همان حیثیت تحصّل نوع است، در اینجا نیز مفهوم مبهم وجود که جامع ذاتی است با خود مفهوم اسمی (یا حرفی هر کدام که در نظر گرفته شود) و با وصف اسمیت (یا حرفیت) آن یکی است؛ همه یک مفهوم اند ولی این مفهوم واحد به سه اعتبار مختلف لحاظ شده است: اعتبار فی نفسه، اعتبار ابهامی و اعتبار تحصّلی. وقتی فی نفسه به آن نظر شود، می گوئیم مفهوم اسمی یا حرفی و وقتی با لحاظ ابهامی بدان نگریسته

شود، می‌گوییم مفهوم مبهم وجود و وقتی با لحاظ تحصیلی بدان نظر شود، می‌گوییم وصف اسمیت یا حرفیت، در اینجا نیز مفهوم مبهم وجود همان مفهوم اسمی یا حرفی مبهم است و وصف اسمیت یا حرفیت همان حیثیت تحصیل مفهوم اسمی یا حرفی است؛ و همان طور که وحدت مفهوم جنسی در ذهن وحدت شخصی نیست (یعنی چنین نیست که این مفهوم در ذهن یک شخص واحد باشد که وجود خاص به خود داشته باشد و با انضمام یک فصل به آن یک نوع شود به طوری که برای انضمام فصل دیگر و تشکیل نوع دیگر باید فصل اول از آن زائل گردد تا بتواند فصل دوم به آن ملحق شود) بلکه وحدت آن جنسی است (بدین معنی که یک جنس واحد در ضمن یک نوع با شخص وجود ذهنی آن نوع موجود است و در ضمن نوع دیگر با شخص وجود ذهنی نوع دیگر)، در اینجا نیز وحدت مفهوم مبهم وجود در ذهن وحدت شخصی نیست، بلکه وحدت جنسی است.

با تمام وجوه تشابه فوق یک تفاوت اساسی بین فصل و وصف اسمیت یا حرفیت را نباید فراموش کرد و آن اینکه مفهوم فصلی خود مفهومی از مفاهیم است، حیثیت آن حیثیت مفهومی است ولی وصف اسمیت یا حرفیت از سنخ مفاهیم نیستند، بلکه دو نحو ادراک اند که ناشی از دو نحو نظر کردن عقل در وجود رابط خارجی هستند. توضیح اینکه در ترکیب بین جنس و فصل و تشکیل نوع با سه مفهوم زیر روبرو هستیم:

۱- مفهوم مبهم و غیرمتحصل جنسی، مانند حیوان.

۲- مفهوم متحصل فصلی که تحصیل بخش مفهوم جنسی نیز هست، مانند ناطق.

۳- مفهوم نوعی که از ترکیب دو مفهوم فوق به وجود می‌آید، مانند انسان.

در اینجا، هم فصل، که تحصیل بخش است، مفهومی است از مفاهیم هم جنس، که تحصیل گیرنده است، هر دو مفهوم اند؛ یعنی، مفهومی مفهوم دیگر را متحصل کرده است ولی در مسئله مورد بحث این گونه نیست، در این مسئله ما با دو مفهوم و یک امر غیرمفهومی به ترتیب زیر روبرو هستیم:

۱- مفهوم مبهم جامع که به منزله جنس است، مانند مفهوم مبهم وجود.

۲- امر غیرمفهومی که به منزله فصل بوده تحصیل بخش مفهوم مبهم جامع است و عبارت است از نحوه نظر کردن عقل به وجود رابط خارجی، مانند نظر استقلالی کردن به وجود رابط خارجی و نظر کردن به آن همان طور که هست.

۳- مفهوم اسمی یا حرفی که به منزله نوع است، مانند مفهوم اسمی وجود یا مفهوم حرفی آن.

در این مسئله، اگر عقل به روابط خارجی به منزله امری مستقل و غیر رابط بنگرد، این نحوه نگرش و نظر کردن عقل موجب می شود که مفهوم مبهم وجود تعین و تحصل اسمی به خود گیرد و به شکل اسمی و مستقل در ذهن موجود شود و به زبان دیگر این نحوه نگرش موجب می شود که مفهوم مبهم وجود در ضمن مفهوم اسمی آن و باوجود ذهنی آن موجود شود و اگر به روابط خارجی همان گونه که فی الواقع هستند بنگرد، این نحوه نگرش موجب می شود که مفهوم مبهم وجود در ضمن مفهوم حرفی آن و باوجود ذهنی آن موجود شده تحصل حرفی پیدا کند. پس برخلاف جنس و فصل که هم تحصل بخش و هم تحصل گیرنده هر دو مفهوم اند، در مسئله مورد بحث تحصل گیرنده مفهوم است ولی تحصل بخش مفهوم نیست. توضیح بیشتر درباره نحوه نگرش عقل به رابط خارجی در مباحث آتی خواهد آمد.

اجمالاً از تفاوت فوق این نتیجه به دست می آید که، هرچند تعبیر ترکیب یا انضمام یا لحوق در جنس و فصل تعبیر نسبتاً درست و دقیقی است، در مسئله مورد بحث نارساست. کوتاه سخن آنکه حقیقت حرفیت و اسمیت چیزی جز نحوه وجود ذهنی نیستند و ترکیب و لحوق و انضمام بین یک وجود و نحوه آن بی معناست، پس اگر بخواهیم به جای استفاده از این واژه ها از تعابیر درستتر و دقیقتری استفاده کنیم، باید بگوییم که همان طور که یک معنا و ماهیت در حالی که معنا و ماهیت واحدی است ممکن است دو نحو وجود متفاوت داشته باشد: وجود خارجی و وجود ذهنی، در ذهن نیز همان معنا و ماهیت واحد ممکن است با دو نحو وجود ذهنی مختلف موجود شود، وجود ذهنی مستقل (اگر نحوه نگرش استقلالی باشد) و وجود ذهنی تعلقی (اگر نحوه نگرش غیراستقلالی باشد). پس همان معنا و مفهومی که در حالت نگرش استقلالی به نحو اسمی و مستقل موجود است هم اوست که در حالت نگرش غیراستقلالی به نحو حرفی و غیرمستقل موجود است. پس یک مفهوم است که در حالی اسمی و در حالی دیگر حرفی است و فی حد نفسه (و صرف نظر از نحوه نگرش عقل به خارج) نه اسمی است و نه حرفی و مقصود از جامع و ما به الاشتراک ذاتی بین مفهوم اسمی و حرفی نیز بیش از این نیست.

### ۳- ۲: مقصود از اختلاف نوعی و غیرنوعی در این کتاب

#### اشاره

گفته شد که در کتب فلسفی گذشته در بحث اختلاف نوعی و غیرنوعی وجود مستقل و رابط،

مقصود از وجود مستقل و رابط مفهوم اسمی و حرفی وجود و منظور از اختلاف نوعی و غیر نوعی آن دو، وجود یا عدم جامع مفهومی بین دو مفهوم مذکور است. در این کتاب، مقصود از وجود مستقل و رابط، وجود مستقل و رابط در خارج است نه مفهوم اسمی و حرفی وجود در ذهن و منظور از اختلاف نوعی این است که هر معنایی، به تبع وجود آن در خارج، اقتضای وجود ذهنی خاصی دارد که جز با همان نحوه وجود در ذهن موجود نمی شود، اگر آن معنا در خارج وجود مستقل داشته باشد، در ذهن نیز وجود ذهنی مستقل دارد و به نحو اسمی تحقق می یابد و اگر در خارج وجود رابط داشته باشد، در ذهن نیز وجود ذهنی تعلقی دارد و به نحو مفهوم حرفی موجود می شود. پس بنابر اختلاف نوعی، وجود رابط خارجی اقتضا دارد که مفهوم آن در ذهن ضرورتاً به صورت حرفی موجود شود به طوری که امتناع داشته باشد که با نظر عقلی دیگری به صورت استقلالی موجود شود و در مقابل مقصود از اختلاف غیرنوعی این است که وجود خارجی یک مفهوم موجب نمی شود که آن مفهوم به خودی خود اقتضای وجود ذهنی خاصی داشته باشد به طوری که همین مفهوم نتواند با نظر عقلی دیگری با نحو وجود ذهنی دیگر موجود شود. پس بنابر اختلاف غیرنوعی، وجود رابط خارجی اقتضا ندارد که مفهوم آن در ذهن ضرورتاً به صورت حرفی موجود شود، بلکه نحوه وجود ذهنی مفهومی که از آن در ذهن منعکس می شود بستگی به نحوه نظر عقل به آن وجود رابط دارد، اگر عقل به وجود رابط همان طور که هست نظر کند، مفهوم آن در ذهن با وجود ذهنی تعلقی، یعنی به صورت حرفی، موجود می شود و اگر به آن با نظر استقلالی و به منزله موجودی مستقل بنگرد، همان مفهومی که در نظر قبلی به صورت حرفی در ذهن موجود شده بود، در این نظر با وجود ذهنی مستقل، یعنی به صورت اسمی، موجود می شود. مدّعی این کتاب این است که اختلاف وجود مستقل و رابط غیرنوعی است.

به بیانی روشنتر، در حقیقت، مدعا در اینجا دو چیز است. توضیح اینکه شکی نیست که در علم حضوری انسان به اشیاء خارجی بالضروره وجود رابط به نحو رابط و وجود مستقل به نحو مستقل ادراک می شود و نیز شکی نیست که در علم حصولی انسان به اشیا اگر به اشیا به همان نحو که هستند نظر شود، وجود رابط به صورت رابط و وجود مستقل به صورت مستقل درک می شود، به این معنی که از وجود رابط معنایی حرفی در ذهن منعکس می شود و از وجود مستقل معنایی اسمی. پس در علم حصولی، اگر انسان به وجود رابط از آن نظر که رابط است

ص: ۲۸۱

نظر کند، بدون تردید صورت ادراکی آن در ذهن مفهومی حرفی است نه اسمی، اگر شک و تردیدی هست و بحث و گفتگویی می‌طلبد در جواب دادن به دو سؤال زیر است:

۱- آیا در علم حصولی به اشیا انسان می‌تواند به وجود رابط از آن حیث که رابط است نظر نکند، بلکه به آن به منزله وجودی مستقل بنگرد و نتیجتاً آن را به صورت مستقل درک کند و مفهومی اسمی از آن در ذهن منعکس شود نه مفهوم حرفی؟ و به عبارت دیگر، آیا تنها مفاهیم حرفی می‌توانند حاکی از وجود رابط خارجی باشند یا با نظر خاصی مفاهیم اسمی نیز می‌توانند حاکی از این وجودها باشند؟

۲- اگر جواب سؤال اول مثبت است، یعنی با نظر استقلالی به وجود رابط خارجی مفهوم اسمی از آن در ذهن منعکس می‌شود و با نظر غیراستقلالی مفهوم حرفی، در این صورت رابطه این دو مفهوم که هر دو از یک وجود خارجی اخذ شده اند چگونه است؟ آیا همان طور که یک مفهوم اسمی که از یک وجود مستقل خارجی اخذ شده و یک مفهوم حرفی که از یک وجود رابط خارجی اخذ شده باهم متباین اند (مثل مفهوم دو لفظ «درخت» و «از»)، این دو مفهوم نیز به همان نحو باهم تباین دارند؟ یا نه، این دو مفهوم نظر به اینکه از یک وجود خارجی، منتها با دو لحاظ مختلف، اخذ شده اند دارای ما به الاشتراک و جامع اند؟

در این فصل، این هر دو سؤال مطرح است و از نظر استاد علامه رحمه الله جواب هر دو سؤال مثبت است. پس مدعای ایشان در واقع دو مطلب است:

اول: انسان می‌تواند به وجود رابط خارجی به منزله وجودی مستقل بنگرد، در این صورت مفهومی که از این وجود در ذهن منعکس می‌شود مفهومی است اسمی و می‌تواند به آن همان گونه که هست بنگرد، در این صورت مفهومی که از آن در ذهن منعکس می‌شود حرفی است.

دوم: رابطه این دو مفهوم این همانی است؛ یعنی، این مفهوم اسمی که با نظر استقلالی به وجود رابط حاصل شده، همان مفهوم حرفی است که با نظر غیراستقلالی به آن حاصل شده بود. هر دو یک مفهوم اند منتها با دو نحو وجود ذهنی مختلف: نحو وجود ذهنی استقلالی که به آن «اسمی» می‌گویند و نحو وجود ذهنی تعلقی که به آن «حرفی» می‌گویند. پس خود آن معنا و مفهوم، همان طور که اگر من حیث هو و قطع نظر از هر غیري لحاظ شود نه خارجی است نه ذهنی، همچنین اگر فی نفسه و قطع نظر از وجود خارجی و نیز قطع نظر از نظر عقلی به وجود

ص: ۲۸۲

خارجی لحاظ شود، نه نحو وجود ذهنی استقلالی دارد و نه نحو وجود ذهنی تعلقی، نه اسمی است و نه حرفی و با توجه به آنچه در ۲-۲ گذشت و با تعبیری که در آنجا داشتیم، باید بگوییم که ذات آن معنا و مفهوم، که فی حد نفسه نه اسمی است نه حرفی، در حقیقت ما به الاشتراک و جامع ذاتی بین مفهوم اسمی و حرفی است (که هر دو از یک وجود رابط خارجی گرفته شده اند).

از دو سؤال فوق تصور سؤال و جواب اول صعوبتی ندارد؛ و اگر مشکلی هست، تنها در تصور سؤال دوم و جواب آن است و تمام مطالب مفصلی که در ۲-۲ گذشت تنها بدین منظور بود که زمینه ذهنی تصور این سؤال و جواب از قبل فراهم آمده باشد. در هر حال، جواب سؤال دوم عیناً قبول همان جامع ذاتی بین مفهوم اسمی و حرفی است که در ۲-۲ گذشت:

هل الاختلاف بين الوجود المستقل و الرابط اختلاف نوعی او لا؟ بمعنى انّ الوجود الرابط، و هو ذو معنى تعلقی، هل يجوز ان ينسلخ عن هذا الشأن فيعود معنى مستقلاً بتوجيه الالتفات اليه مستقلاً بعد ما كان ذا معنى حرفی او لا يجوز؟ الحق هو الثاني.

### ۱- ۳- ۲: اشکال و جواب

اشکال: عبارت مذکور در انتهای ۳-۲ (هل الاختلاف ...)، که بیان کننده مدعای کتاب است، صریح نیست در اینکه دو سؤال مذکور در ۳-۲ هر دو مورد ادعا هستند و لهذا ممکن است گفته شود که این عبارت تنها بر سؤال اول منطبق است و طبعاً سؤال دوم مورد ادعا نیست.

جواب: این سخن به دو دلیل مردود است:

دلیل اول: دقت در الفاظ عبارات کتاب روشن می سازد که سؤال دوم نیز جزء مدعاست، زیرا در ذیل عبارت تعبیر «فیعود معنى مستقلاً» به کار رفته است، نه تعبیر «فیعود ذا معنى استقلالی». اگر تعبیر «فیعود ذا معنى استقلالی» به کار رفته بود، ضمیر مستتر در «فیعود» مانند سایر ضمایر عبارت، به «الوجود الرابط» برمی گشت و با توجه به اینکه مقصود از معنای تعلقی و استقلالی مفهوم حرفی و اسمی است، معنای عبارت این سؤال بود که «آیا وجود رابط که (در ذهن) دارای معنای حرفی است ممکن است با نظر استقلالی به آن این صفت خود (یعنی دارای معنای حرفی بودن) را از دست بدهد و دارای معنای اسمی بشود یا نه؟» که سؤال

ص: ۲۸۳

درستی است و مستلزم هیچ محذوری نیست و تنها منطبق بر سؤال اول از دو سؤال مذکور در ۳-۲ است ولی اکنون تعبیر «فیعود معنی مستقلا» به کار رفته است با چنین تعبیری باز اگر ضمیر مستتر در «فیعود» به همان «الوجود الرابط» برگردد، معنای عبارت این سؤال می شود که «آیا وجود رابط، که (در ذهن) دارای معنای حرفی است، ممکن است با نظر استقلالی این صفت خود را از دست بدهد و آن وجود رابط مفهوم اسمی بشود یا نه؟» که سؤال نادرستی است، زیرا وجود رابط امری خارجی است و مفهوم اسمی امری ذهنی و بدیهی است که هیچ امر خارجی قابل تبدیل شدن به امری ذهنی نیست. سؤال از چنین مطلبی سؤال از امری بدیهی البطلان است و نادرست می باشد. بنابراین، وجود چنین تعبیری قرینه است بر اینکه ضمیر مستتر در «فیعود»، برخلاف سایر ضمائر قبل و بعد عبارت، به «معنی تعلقی» بر می گردد، نه به «الوجود الرابط» و در این صورت معنای عبارت این سؤال است: «آیا وجود رابط، که در ذهن دارای معنای حرفی است، ممکن است با نظر استقلالی به آن این صفت خود، یعنی دارای معنای حرفی بودن، را از دست بدهد و آن معنای حرفی (که در لحاظ قبلی از آن گرفته شده بود) معنای اسمی بشود؟ یا نه» و این سؤال هم درست است و هم حاوی هر دو سؤال مذکور.

دلیل دوم: به فرض اینکه قرینه ای که در دلیل اول گفته شد پذیرفته نشود و از آن صرف نظر گردد و نتیجتاً عبارت مذکور در بوته اجمال باقی بماند، باز مدعای این فصل، بعد از اتمام استدلال و قبل از بیان متفرعات، در قالب دیگری که صراحت تام در سؤال دوم نیز دارد تکرار شده است: «فتقرر ان اختلاف الوجود الرابط و المستقل لیس اختلافا نوعیا بان لا یقبل المفهوم غیر المستقل الذی ینتزع من الرابط التبدل الی المفهوم المستقل المنتزع من المستقل». در این عبارت، اختلاف نوعی بصراحت به قابل تبدیل نبودن مفهوم حرفی به اسمی تفسیر شده است و نتیجه منطقی این تفسیر این است که متقابلا اختلاف غیرنوعی، که مدعای این فصل است، همان قابل تبدیل بودن معنای حرفی به اسمی باشد و، چنانکه بزودی در اشکال دوم توضیح خواهیم داد، تبدیل شیئی به شیء دیگر مستلزم نحوی «این همانی» بین آن دو شیء است. پس در اینجا نیز، ادعای اینکه مفهوم حرفی قابل تبدیل به مفهوم اسمی است مستلزم ادعای این مطلب است که بین این دو مفهوم نحوی این همانی وجود دارد: این مفهوم اسمی که با نظر استقلالی به دست آمده است همان مفهوم حرفی است که با نظر غیراستقلالی به دست آمده بود و آن مفهوم حرفی همین مفهوم اسمی است. پس این عبارت صریحا

ص: ۲۸۴

نشاندنده رابطه بین مفهوم اسمی و حرفی است و این رابطه را رابطه این همانی معرفی می کند و در سؤال دوم نیز پرسش از این بود که رابطه بین مفهوم حرفی و اسمی که از یک وجود رابط با دو نظر مختلف اخذ شده اند چگونه است، آیا رابطه این همانی است یا نه، پس این سؤال در متن ادعا و جزئی از آن است.

## ۲-۳-۲: اشکال دیگری و جواب آن

اشکال: تبدیل و تبدل بین مفاهیم به چه معناست؟ مگر نه این است که به عقیده صدر المتألهین و اتباع وی- و از جمله استاد علامه رحمه الله- ادراکات انسان قابل تغییر و تحول نیستند- نه ادراکات تصدیقی و نه تصویری، نه حرفی و نه اسمی، نه جزئی و نه کلی؟ و مگر نه این است که لازمه تبدیل و تبدل تغییر و عدم ثبات است؟ پس ممکن نیست مفهومی تبدیل به مفهوم دیگر بشود، بنابراین معنای این سخن که «مفهوم حرفی که از وجود رابط با نظر استقلالی به آن گرفته شده قابل تبدیل به مفهوم اسمی است» چیست؟

جواب: نخست لازم است باختصار حقیقت تبدیل و تبدل را تحلیل کرده مقومات آن را به دست آوریم تا روشن شود که آیا تبدیل و تبدل بالضروره مستلزم تغییر و استحاله و عدم ثبات هست یا نه، بلکه ممکن است تبدیل و تبدل بدون هیچ گونه تغییر و استحاله ای نیز محقق شود.

در هر حال، با داشتن مقومات تبدیل و تبدل هم حقیقت معنای آن معلوم می گردد و هم این مقومات ملاکی هستند برای فهمیدن اینکه آیا در مسئله مورد بحث حقیقت تبدیل و تبدل وجود دارد یا نه.

به طور کلی، در هر جایی که شیئی به شیء دیگر تبدیل شود، بین آن دو شیء یک این همانی و یک این غیرآنی وجود دارد؛ مثلا، در تبدیل یخ به آب، به لحاظی که این آب همان یخ قبلی است که ذوب شده و یا آن یخ قبلی که ذوب شده همین آب است ولی به لحاظ دیگر آن یخ غیر از این آب است و این آب غیر از آن یخ.

لازمه این همانی بین دو شیء وجود یک امر واحد مشترک است که هم در اولی موجود بوده هم در دومی موجود است و علی هذا این امر در ضمن تغییر و تحول باید ثابت باشد و لازمه این غیرآنی این است که در شیء اول چیزی باشد که در دومی نیست یا در شیء دوم چیزی باشد که در اولی نیست و یا هم در شیء اول چیزی باشد که دومی فاقد آن است و هم در شیء دوم چیزی باشد که اولی واجد آن نیست. پس هر یک از دو شیئی که تبدیل و تبدل بین



ص: ۲۸۵

آنها صورت می‌گیرد مرکب از دو جزء‌اند: جزء مشترک و جزء مختص. اکنون اگر در یک تبدیل و تبدل این همانی نباشد، یعنی یک امر واحد مشترک بین دو شیء موجود نباشد و تنها این غیرآنی تحقق داشته باشد، بدین معناست که شیء اول با شیء دوم هیچ ارتباطی ندارد، دو شیء کاملاً مجزاً و بی‌ارتباطاند، مانند هر دو شیء مجزاً و بی‌ارتباطی که در عالم وجود دارند.

واضح است که بین دو شیئی که هیچ ارتباطی باهم نداشته و ندارند و نخواهند داشت گفتن اینکه یکی تبدل یافته از دیگری است بی‌معناست و نیز اگر در یک تبدیل و تبدل این غیرآنی نباشد و تنها این همانی محقق شود، بدین معناست که اصلاً پای دو شیء در کار نیست، بلکه یک شیء است، زیرا دوئی و تعدد فرع بر غیریت است، پس مستلزم نحوی این غیرآنی است و روشن است تبدیل و تبدل بین یک شیء و خودش بی‌معناست. پس لب کلام اینکه قوام هر تبدیل و تبدلی به دو چیز است: ۱- یک امر واحد مشترک که ملاک این همانی است؛ ۲- یک یا دو امر مختص که ملاک این غیرآنی هستند.

اکنون پذیرفتن اینکه بین مفهوم اسمی و حرفی مورد بحث این همانی وجود دارد به معنای پذیرفتن تبدیل و تبدل بین آن دو مفهوم است، زیرا وجود این غیرآنی بین مفهوم اسمی و حرفی امری است بدیهی، پس با قبول این همانی بین آنها ملاک تبدیل و تبدل فراهم است، توضیح اینکه با توجه به مطالبی که در درباره جامع ذاتی بیان شد و همچنین توضیحاتی که درباره سؤال دوم مدعا ارائه گردید، خود مفهوم که فی‌نفسه نه اسمی است و نه حرفی مشترک بین مفهوم اسمی و حرفی است، پس آن امر واحد مشترکی که مناط این همانی است همان ذات خود مفهوم است لا بشرط از اسمیت و حرفیت اما دو امر مختصی که ملاک این غیرآنی هستند عبارت‌اند از اسمیت و حرفیت، یعنی نحوه وجود ذهنی استقلال و نحوه وجود تعلق.

به لحاظ ذات مفهوم لا- بشرط (جامع ذاتی) که مشترک است این مفهوم اسمی همان مفهوم حرفی است و به لحاظ نحوه وجود ذهنی که در یکی تعلق و حرفی است و در دیگری استقلال و اسمی این مفهوم غیر از آن است، پس بین این دو مفهوم هم این همانی برقرار است و هم این غیرآنی، پس مقومات تبدیل و تبدل موجودند و طبعاً حقیقت تبدیل و تبدل بین آنها صادق است. در نتیجه، آن مفهوم حرفی، که با نظر غیراستقلالی به وجود رابط حاصل شده بود، تبدیل شده است به این معنای اسمی، که با نظر استقلال به آن حاصل گردیده است.

البته غفلت از این نکته جایز نیست که در تبدیل و تبدلات خارجی آن امر مشترک، که

ص: ۲۸۶

ملاک این همانی است، واحد شخصی است؛ یعنی، یک شخص است که بعینه هم در شیء اول موجود است و هم در شیء دوم ولی در تبدیل مفهوم حرفی به اسمی آن امر مشترک واحد شخصی نیست، واحد جنسی است (چنانکه توضیح آن در تصویر جامع ذاتی گذشت) و لذا در ضمن مفهوم اسمی با همان شخص وجود ذهنی که در ضمن مفهوم حرفی دارد موجود نیست، بلکه در ضمن هر کدام با یک شخص وجود ذهنی غیر از دیگری موجود است. چنانکه در جای خود توضیح داده خواهد شد، اگر در تبدیل و تبدلی امر مشترک واحد شخصی باشد، در این صورت تبدیل و تبدل مستلزم تغییر و تحول و انعدام و ایجاد دو امر مختص است ولی اگر امر مشترک واحد غیرشخصی باشد، مستلزم چنین لوازمی نیست. پس نتیجه این تفاوت این است که تبدیل و تبدل اشیاء خارجی مستلزم تغییر و استحاله و عدم ثبات است به طوری که تا یکی از دو شیء معدوم نشود، دیگری موجود نمی شود ولی تبدیل و تبدل مفهوم حرفی به اسمی مستلزم تغییر و استحاله و عدم ثبات نیست، بلکه در حالی که مفهوم حرفی به جای خود باقی است و هیچ گونه تغییری نکرده است، با نظر استقلالی به وجود رابط مفهوم اسمی دیگری نیز در کنار آن تحقق می یابد و هر دو باهم در آن واحد موجودند و پس از آن نیز ثابت باقی خواهند ماند و در عین حال صدق می کند که این معنای اسمی تبدیل شده آن معنای حرفی است. پس اگر برای تحقق تبدیل و تبدل مطلق این همانی و این غیرآنی کافی باشد در بین اشیاء ثابت، و از آن جمله مفاهیم، نیز می توان تبدیل و تبدل تصویر نمود اما اگر مطلق این غیرآنی را کافی ندانستیم و گفتیم این غیرآنی، که مقوم حقیقت تبدیل و تبدل است، همان است که با تغییر و استحاله و مانند آن حاصل می شود یا مطلق این همانی را مقوم ندانستیم و وجود امر مشترک شخصی را لازم دانستیم، در این صورت تصویر تبدیل و تبدل بین امور ثابت، و از جمله مفاهیم، ممکن نیست و به کار بردن آن در چنین مواردی از باب مجاز است.

در هر حال، هر چند استعمال واژه تبدیل و تبدل در مسئله مورد بحث به صورت مجازی هم باشد باید نوعی این همانی در محل بحث منظور شود و بدین ترتیب روشن می شود که مدّعی کتاب شامل سؤال دوم نیز هست.

### ۳: برهان بر اختلاف غیرنوعی وجود مستقل و رابط

اثبات مدّعی فوق مبتنی بر مقدمات زیر است:

ص: ۲۸۷

مقدمه اول: هر معلولی ماهیت دارد.

اثبات این مقدمه در مباحث آتی خواهد آمد. اجمالا باید دانست که هر ممکنی معلول است و نیز هر معلولی ممکن است و همچنین هر ممکنی ماهیت دارد و لهذا هر معلولی ماهیت دارد.

مقدمه دوم: هر ماهیتی مفهومی است مستقل و اسمی. اثبات این مقدمه در فصل اول / ۶-۶ گذشت

نتیجه دو مقدمه فوق اینکه هر معلولی دارای مفهوم اسمی و مستقل است.

مقدمه سوم: هر معلولی وجود رابط است.

درباره این مقدمه، در فصل اول / ۱، توضیح کافی داده شده و نیاز به بیان مجدد نیست. تنها مطلب اضافی که درباره این مقدمه در کتاب ذکر شده و ما در آنجا سخنی از آن به میان نیاوردیم اشاره ای است که به حدّ وسط برهان صدر المتألهین جهت اثبات رابط بودن وجود معلول شده است. آنچه رکن اساسی این برهان است این است که معلول حقیقی همان معلول بالذات است، صدر المتألهین با تکیه بر این رکن و تحلیل در معنای آن به این نتیجه می رسد که هر معلولی نسبت به علت حقیقی خود وجود رابط است. توضیح بیشتر درباره برهان مزبور موقوف است به مباحث علت و معلول:

و سیّاتی فی ابحاث العلّه و المعلول، انّ حاجه المعلول الی العلّه مستقرّه فی ذاته و لازم ذلک ان یکون عین الحاجه و قائم الذات بوجود العلّه لا استقلال له دونها بوجه و تقتضی ذلک ان یکون وجود کلّ معلول، سواء کان جوهر او عرضا، موجودا فی نفسه رابطا بالنظر الی علته.

مقدمه سوم، در حقیقت، صغرای یک قیاس شکل سوم است که کبرای آن همان نتیجه ای است که از دو مقدمه اول گرفته شد که عبارت بود از اینکه هر معلولی دارای مفهوم اسمی و مستقل است.

نتیجه این قیاس این است که بعضی از وجودات رابط دارای مفهوم اسمی و مستقل اند و به عبارت دیگر وجودات رابطی هستند که ما از آنها مفهوم اسمی و مستقل داریم.

مقدمه چهارم: مطلبی است که در ۳-۲ و نیز در فصل اول / ۶-۶ گفته شد مبنی بر اینکه به هر وجود رابطی، اگر فی نفسه و آنچنانکه هست نظر شود، بدون تردید، مفهومی حرفی از آن در ذهن منعکس می شود نه اسمی. این مقدمه در واقع خود در حکم دو مقدمه زیر است:

مقدمه چهارم / ۱: ما قطعاً می‌توانیم از هر وجود رابط مفهومی حرفی داشته باشیم به شرط آنکه آنچنانکه هست به آن نظر شود و به عبارت دیگر به شرط آنکه غیرمستقل به آن نظر شود.

مقدمه چهارم / ۲: ما با نظر غیراستقلالی به وجود رابط قطعاً معنایی اسمی از آن نخواهیم داشت، پس اگر امکان اخذ معنای اسمی وجود داشته باشد، حتماً با نظری دیگر است که همانا جز نظر استقلالی نمی‌تواند باشد.

اکنون بنا بر نتیجه سه مقدمه اول، وجودهای رابطی هستند که ما از آنها مفهوم اسمی و مستقل داریم و بنا بر مقدمه چهارم / ۱ ما از همین وجودهای رابط می‌توانیم مفهوم حرفی نیز داشته باشیم، به شرط آنکه غیرمستقل به آنها نظر شود و بنا بر مقدمه چهارم / ۲ معنای اسمی که از این وجودهای رابط گرفته شده است با نظر استقلالی بوده نه با نظر غیراستقلالی.

نتیجه: وجودهای رابطی هستند که ما با نظر استقلالی به آنها مفهوم اسمی از آنها اخذ می‌کنیم و با نظر غیراستقلالی به آنها می‌توانیم از آنها مفهوم حرفی اخذ کنیم و به تعبیری که در کتاب آمده است تبدیل مفهوم حرفی وجود رابط به مفهوم اسمی آن با تغییر وجه نظر به آن وجود رابط در مورد پاره‌ای از وجودات رابط تحقق یافته است و همین مقدار برای ابطال اختلاف نوعی کافی است. زیرا براساس اختلاف نوعی، چنین تبدیلی محال است و حتی در مورد یک وجود رابط هم امکان تحقق ندارد، بنابراین تحقق این تبدیل در مواردی که فوقاً ثابت شد دلیل بر بطلان اختلاف نوعی وجود مستقل و رابط است و با بطلان آن تنها یک شق باقی می‌ماند که همان اختلاف غیرنوعی آن دو است که همان مطلوب ماست:

فتقرّر انّ اختلاف الوجود الرابط و المستقلّ لیس اختلافاً نوعیاً بان لا یقبل المفهوم غیر المستقلّ الذی ینتزع من الرابط التبدّل الی المفهوم المنتزع من المستقلّ.

از مقدمات ذکر شده، به مقدمه اول و دوم در کتاب با عبارت مجمل زیر اشاره شده است:

و ان کان [وجود کلّ معلول] بالنظر الی نفسه و بمقایسه بعضه الی بعض جوهر او عرضاً موجوداً فی نفسه.

از مقدمه سوم نیز با صراحت یاد شده است که عبارت مربوط به آن در ذیل مقدمه ذکر شد اما از مقدمه چهارم در متن برهان ذکر می‌شود که میان نیامده است و طبعاً مطوی است.

ص: ۲۸۹

## ۴: فروع

## اشاره

و يتفرّع علی ما تقدّم امور:

## ۱- ۴: فرع اول - هر مفهومی فی حد نفسه مبهم است

این فرع در این باره است که هر مفهومی، قطع نظر از وجود خارجی آن و قطع نظر از نحوه نگرش عقل به آن وجود خارجی، نه اسمی است و نه حرفی، بلکه مبهم است و آنچه تعیین کننده نحوه وجود ذهنی مفهوم است نحوه نگرش عقل به وجود خارجی مفهوم است. ما در طول این فصل، و بویژه در ۲-۲، در این باره توضیحات مفصّل و کافی دادیم و احتیاج به بیان مجدد نیست.

در اینجا، تنها ذکر یک نکته لازم است و آن اینکه در این فرع تکیه بر این است که مفهوم ماهوی فی حد نفسه مبهم است، نه اسمی است و نه حرفی، به طوری که اگر با نظر مستقل به وجود خارجی آن نظر شود، این مفهوم مبهم به صورت اسمی و مستقل در ذهن ظاهر می شود، که همان ماهیت است، و اگر به همان وجود از آن جهت که نسبت به علت خود رابط است نظر شود، این مفهوم ماهیت نیست، بلکه مفهومی حرفی است اما اینکه آیا بین مفهوم اسمی و حرفی وجود و امثال آن، مانند مفهوم اسمی و حرفی «ابتدا» یا «انتهای»، مفهوم مبهم مشترکی وجود دارد یا نه مورد نظر این فرع نیست. به عبارت دیگر، بر وجود مفهوم مبهم مشترک بین یک معقول ثانی فلسفی و یک مفهوم حرفی تکیه نیست، بلکه تکیه بر یک مفهوم مبهم مشترک بین یک ماهیت و یک معنای حرفی است. این تکیه در پاره ای از نوشته های استاد علامه رحمه الله روشنتر و صریحتر است، مانند تعلیقه ایشان بر اسفار (۱) که عبارت آن چنین است:

... إنّ الماهیة من حیث هی لا حکم لها بوجه من الوجوه، لا الاستقلال و لا عدمه، و إنّما الأمر یدور مدار النظر فی الوجود المقارن لها، فالماهیة الواحده بعینها ربما صارت بنظر ماهیة تامّة و معنی اسمیّا و ربما صارت بنظر آخر غیر تامّة و معنی حرفیّا.

همان طور که در عبارت فوق دیده می شود، سخن در این است که یک مفهوم ماهوی واحد گاهی تام و اسمی است و گاهی غیر تام و حرفی، در بیان اشکالات مجددًا به این مطلب اشاره خواهیم کرد:

ص: ۲۹۰

الاول، انّ المفهوم فی استقلاله بالمفهومیه و عدم استقلاله تابعه لوجوده الذی ینتزع منه و لیس له من نفسه الاّ الابهام، فحدود الجواهر و الاعراض ماهیات جوهریه و عرضیه بقیاس بعضها الی بعض و بالنظر الی انفسها و روابط وجودیه بقیاسها الی المبدء الاول- تبارک و تعالی- و هی فی انفسها مع قطع النظر عن وجودها لا مستقله و لا رابطه.

در عبارت فوق، ضمیر در «بعضها» و «الی نفسها» به «حدود الجواهر و الأعراض» برمی گردد و معنای عبارت چنین است: «اگر نظر به خود حدود جواهر و اعراض بشود یا بعضی از حدود با بعضی دیگر مقایسه شوند، مفاهیم اسمی و ماهیات جوهری و عرضی هستند و اگر این حدود نسبت به مبدء اول- تبارک و تعالی- در نظر گرفته شوند، روابط وجودی اند»، در حالی که همین مطلب در متن برهان با این تعبیر آمده بود: «و مقتضی ذلک ان یکون وجود کلّ معلول رابطا بالنظر الی علته و ان کان بالنظر الی نفسه و بمقایسه بعضه الی بعض جوهر او عرضا موجودا فی نفسه.» در این عبارت، ضمیر مستتر در «کان» به «وجود کلّ معلول» برمی گردد و معنای عبارت این است که اگر نظر به خود وجود هر معلولی بشود، یعنی اگر نظر به وجود جواهر و اعراض بشود یا بعضی از این وجودها با بعضی دیگر مقایسه شوند، اینها جوهر و عرض اند، یعنی، دارای مفهوم اسمی و ماهیت جوهری و عرضی اند، و در صورتی که این وجودها در مقایسه با علتشان ملاحظه شوند، معنای حرفی و وجود رابطاند.

پس در عبارت اول، مقصود از منظور الیه خود حدود جوهری و عرضی است و در عبارت دوم وجود خارجی محدود به حدود جوهری و عرضی، نه خود آن حدود. بنابراین، در یکی از این دو عبارت مسامحه وجود دارد که، با توجه به توضیحات داده شده درباره مدعا، می توان پی برد که عبارت دوم دقیق است و عبارت اول مسامحه آمیز.

## ۲-۴: فرع دوم- اقسام وجود رابط

در مقدمه سوم در ۳، اشاره شد که وجود معلول نسبت به علت خویش وجود رابط است و نیز در فصل گذشته ثابت شد که بین وجود خارجی موضوع و محمول وجود رابط محقق است، پس هم وجود معلول وجود رابط است و هم رابط بین وجود خارجی موضوع و محمول در هلیه مرکبه خارجیه. ولی بین این دو تفاوتی مهم وجود دارد و آن اینکه وجود معلول رابط بین علت و امر دیگری نیست به طوری که موجب پیوند و اتحاد علت خویش با شیء ثالثی بشود،

ص: ۲۹۱

بلکه رابط است به این معنا که عین تعلق به وجود علت است و به تعبیر مجازی رابط است بین خودش و علت، پس خود این وجود هم رابط است هم مربوط، برخلاف وجود رابط بین موضوع و محمول که رابط بین دو شیء دیگر است و عین تعلق به آن دو چیز است. به زبان دیگر، چنین وجود رابطی هم ربط است هم وسط، در حالی که وجود معلول تنها ربط است ولی وسط (۱) نیست. نتیجه اینکه وجود رابط دو قسم است: وجود رابطی که قائم به یک طرف است و وجود رابطی که قائم به طرفین است:

الثانی، انّ من الوجودات الرابطة ما يقوم بطرف واحد، کوجود المعلول بالقیاس الی علته، کما انّ منها ما يقوم بطرفین، کوجودات سایر النسب و الاضافات.

### ۳- ۴: فرع سوم- در نشئه وجود تنها یک وجود مستقل هست

در فصول دیگر این کتاب، ثابت خواهد شد که تمام اشیا معلول واجب تعالی هستند، واجب تعالی علت همه اشیاست و در این فصل نیز ثابت شد که هر معلولی وجود رابط است. نتیجه این دو مطلب اینکه تمام اشیا غیر از واجب تعالی وجود رابطانند و تنها وجودی که معلول نبوده نتیجتاً رابط هم نیست وجود خداوند است. پس در نشئه وجود فقط یک وجود مستقل هست و او همان واجب تعالی است و سایر موجودات همه نسبت به وجود واجب تعالی ربط و اضافه اند:

الثالث، انّ نشئه الوجود لا تضمّن الّا وجوداً واحداً مستقلاً هو الواجب- عزّ اسمہ- و الباقی روابط و نسب و اضافات.

اکنون که تقریر مطالب فصل به پایان رسید، مناسب است به اشکالاتی که در مورد مطالب این فصل به نظر می‌رسد نیز اشاره شود.

## ۵: اشکالات

### ۱- ۵: دلیل اخصّ از مدّعاست

اولین اشکال این است که برهان ذکرشده در این فصل تنها جزیی از مدعای این فصل را ثابت می‌کند نه تمام آن را و باصطلاح دلیل اخصّ از مدعاست. در ۲-۳، توضیح داده شد که مدعای

۱- وسط نیست یعنی «عین قیام به طرفین» نیست و الّا وسط بودن آن به معانی دیگری اشکالی ندارد.

این فصل، که همانا اختلاف غیرنوعی بین وجود مستقل و رابط است، مشتمل بر دو جزء است:

۱- از وجود رابط، که فی نفسه دارای معنای حرفی است، با نظر استقلالی به آن می توان مفهوم اسمی اخذ نمود.

۲- نسبت این مفهوم حرفی و مفهوم اسمی که از این وجود رابط اخذ شده اند این همانی است؛ به این معنا که مفهوم اخذ شده از وجود رابط فی نفسه و قطع نظر از نحوه نظر به آن وجود رابط مبهم است، نه اسمی است و نه حرفی. این مفهوم با نظر مستقل به صورت اسمی در ذهن موجود می شود و با نظر غیرمستقل به صورت حرفی.

برهانی که در این فصل ذکر شد تنها قادر به اثبات قسمت اول این مدعاست و به هیچ وجه قادر به اثبات جزء دوم نیست، زیرا ماحصل آنچه سه مقدمه اول این برهان اثبات کرد این بود که وجودهای رابطی در خارج هستند که با نظر استقلالی به آنها می توان از آنها مفهوم ماهوی اخذ کرد و با توجه به مقدمه چهارم آن، مبنی بر اینکه از هر وجود رابطی با نظر غیراستقلالی به آن می توان مفهوم حرفی اخذ کرد، حداکثر چیزی که نتیجه می شود این است که وجودهای رابطی هستند که با نظر غیراستقلالی به آنها مفهوم حرفی از آنها در ذهن منعکس می شود و با نظر استقلالی مفهوم اسمی و ماهوی و همان طور که مشاهده می شود، این نتیجه تنها منطبق بر جزء اول مدعاست و هرگز ناظر به جزء دوم آن نیست، پس جزء دوم آن اثبات نشده باقی می ماند.

به بیان دیگر، در انتهای برهان یادشده با حصول نتیجه ای که فوقا ذکر گردید مبادرت به ابطال اختلاف نوعی شده و با ابطال آن صحت شق دیگر، یعنی صحت اختلاف غیرنوعی، نتیجه گرفته شده است و اشکال برهان درست در همین نقطه است که حصول نتیجه مزبور در حکم ابطال اختلاف نوعی تلقی شده است، با اینکه چنین نیست. زیرا اگر پذیرفته شد که اختلاف غیرنوعی، که همان مدعاست، مشتمل بر دو جزء یادشده بوده واجد این هر دو خصیصه (۱) است، در این صورت باید پذیرفت که مقابل آن، که همان اختلاف نوعی است، به این معناست که وجود رابط و مستقل واجد مجموع این هر دو خصیصه نیستند، حال خواه به

۱- مقصود از خصیصه هریک از دو مطلبی است که در دو جزء مدعا گفته شد.



ص: ۲۹۳

طور کلی فاقد هردو خصیصه باشند یا تنها فاقد یکی و واجد دیگری باشند، فرقی نمی‌کند، همین که در رابطه بین وجود مستقل و رابط هردو خصیصه باهم تحقق نداشت اختلاف نوعی است. پس بر این اساس، اثبات یکی از این دو خصیصه بتنهایی، در حکم ابطال اختلاف نوعی و اثبات مقابل آن، که همان اختلاف غیرنوعی است، نمی‌باشد و فقط هنگامی می‌تونیم دم از نفی اختلاف نوعی زد که خصیصه‌هایی که در مدعا ذکر گردید، هردو، ثابت شوند.

## ۲-۵: متمم برهان

### اشاره

در اینجا ممکن است جهت تتمیم مطلب و اثبات جزء دوم مدعا؛ یعنی، اثبات مفهوم مبهم واحدی که مشترک بین مفهوم حرفی و اسمی باشد، برهان دیگری که در واقع متمم برهان اصلی است اقامه شود که شامل دو مقدمه زیر است:

مقدمه اول: مفهوم وجود تقسیم می‌شود به مفهوم حرفی وجود و مفهوم اسمی آن و نیز مفهوم ابتدا تقسیم می‌شود به مفهوم حرفی ابتدا و مفهوم اسمی آن و بر همین قیاس است مفهوم انتها، بالا، پایین و ...

مقدمه دوم: در هر تقسیمی مقسم واحد است، بدین معنا که مقسم بین تمام اقسام مشترک و بر تمام آنها به یک معنا قابل حمل است.

دو مقدمه فوق تشکیل یک قیاس شکل اول می‌دهند به این ترتیب: «مفهوم وجود مقسم مفهوم حرفی و اسمی وجود است» و «هر مقسمی بین تمام اقسام مشترک است و بر همه آنها به یک معنا حمل می‌شود»، نتیجه اینکه «مفهوم وجود مشترک بین معنای حرفی و اسمی وجود است و بر هردو به یک معنا قابل حمل است». با اضافه کردن این مطلب که حمل مفهوم وجودی که مقسم است بر مفهوم اسمی وجود که قسم است حمل اولی است، این نتیجه حاصل می‌شود که مفهوم وجود مشترک ذاتی است و لازمه آن ابهام و وحدت جنسی است و سایر لوازمی که در ۲-۲ جهت تصویر جامع ذاتی بیان گردید. مقدمه دوم را می‌توان به شکل دیگری نیز آورد، مانند اینکه «هر مقسمی نسبت به اقسام لا- بشرط است» ولی بازگشت این نیز به همان وحدت و اشتراک مقسم است و در نهایت در سهولت استدلال تفاوتی حاصل نمی‌شود. در هر حال، ما فعلا با همان دو مقدمه ذکر شده مطلب را پی می‌گیریم. عین این استدلال در مورد ابتدا و انتها و امثال آنها جاری است و برای این مفاهیم نیز می‌توان همان

ص: ۲۹۴

نتیجه ای را گرفت که برای مفهوم وجود گرفتیم. پس به طور کلی با این استدلال به دسته ای از مفاهیم مبهم می رسیم.

باید دانست که برهان متمم فوق نیز خود مواجه با مشکلاتی است و قادر به تمیم برهان اصلی و حلّ مشکل مورد بحث نیست.

### ۱-۲-۵: اشکالات وارد بر برهان متمم

۱- کسی که قائل به اشتراک لفظی مفهوم اسمی و حرفی وجود است و منکر هر گونه اشتراک مفهوم بین این دو است ممکن است مقدمه اول این برهان را، مبنی بر اینکه مفهوم وجود مقسم مفهوم اسمی و حرفی وجود است، منع کند. از نظر چنین کسی مقسم حقیقی این تقسیم مفهوم «المسمی بالوجود» است نه مفهوم وجود. نظیر اینکه گفته شود: شیر دو قسم است، قسم اول شیری که مایع نوشیدنی است، قسم دوم شیری که حیوان درنده است و در جنگل است. در این تقسیم، مقسم حقیقی عبارت است از مفهوم «آنچه شیر نامیده می شود» که به اتکای فهم مخاطب مسامحتاً فقط با لفظ شیر از آن تعبیر شده است. از نظر قائل به اشتراک لفظی وجود در اینجا نیز در برابر لفظ وجود، مفهومی واحد که مشترک بین این دو مفهوم باشد و بتواند مقسم واقع شود وجود ندارد، بلکه مقسم آن مفهوم «آنچه وجود نامیده می شود-المسمی بالوجود» است و این مفهوم بر هیچیک از دو قسم مفهوم وجود به حمل اولی حمل نمی شود و لذا با هیچیک از دو مفهوم حرفی و اسمی عینیت ندارد، پس نمی تواند با تعین اسمی عین مفهوم اسمی گردد و با تعین حرفی عین مفهوم حرفی، در حالی که ما دنبال چنین مفهومی هستیم و به تعبیری که در تصویر جامع ذاتی گفتیم، این مفهوم جامعی عرضی برای مفهوم اسمی و حرفی وجود است، مثل خود مفهوم و چنانکه بیان شد، جامع عرضی مشکل این همانی و تبدیل و تبدل بین مفهوم اسمی و حرفی را حلّ نمی کند. پس حاصل اینکه جهت دفع این منع باید برای مقدمه اول دلیل اقامه کرد.

۲- بر فرض چشم پوشی از اشکال فوق بر مقدمه اول و پذیرفتن اینکه مفهوم وجود مقسم است، باز ممکن است از جهتی دیگر بر این مقدمه اشکال کرد؛ یعنی قسم بودن مفهوم حرفی وجود مورد خدشه واقع شود، زیرا چنانکه در فصل اول/ ۱-۳ گذشت، مفهوم حرفی به طور مستقل قابل تصور نیست و درست به همین دلیل است که گفته می شود مفاهیم حرفی نه

ص: ۲۹۵

موضوع واقع می‌شوند نه محمول، نه جزئی اند نه کلی، نه نه ... چنانکه در فصل اول / ۶-۶ از همین ویژگی مفهوم حرفی برای نفی ماهیت بودن آن استفاده شد. اکنون می‌گوییم که به همان دلیل نیز مفهوم حرفی نه قسم واقع می‌شود نه مقسم. آنچه در این تقسیم قسم است در حقیقت خود مفهوم حرفی وجود (یا ابتدا و انتها و ...) نیست، بلکه عنوان آن است؛ یعنی، مفهوم «المفهوم الحرفی للوجود» که مفهومی است اسمی و تنها به حمل اولی مفهوم حرفی وجود است نه به حمل شایع و ما تنها در صورتی می‌توانیم بگوییم که مفهوم وجود به دو قسم حرفی و اسمی تقسیم شده است که همان طور که در قسم اسمی خود مفهوم اسمی را در حالی که قسم است تصور می‌کنیم در قسم حرفی آن نیز خود مفهوم حرفی را، یعنی آنچه حقیقتاً و به حمل شایع مفهوم حرفی وجود است، در حالی که قسم است تصور کنیم، نه عنوان آن را که مفهومی است اسمی و این به دلیلی که ذکر شد محال است. به تعبیر دیگر، ممکن نیست بتوان آنچه را حقیقتاً و به حمل شایع مفهوم حرفی وجود یا ابتدا و یا هر مفهوم حرفی دیگری است در ضمن یک تقسیم و در حالتی که قسم یک مقسم است تصور کرد تا سپس نوبت به این برسد که گفته شود که مفهومی که در مقسم واقع شده مشترک بین این قسم و قسم دیگر است.

\*\*\*



ص: ۲۹۷

## فصل سوم وجود لافسه و وجود لغیره

اشاره



ص: ۲۹۹

در فصل اول این مرحله، وجود به دو قسم منقسم شد: وجود فی نفسه و وجود فی غیره. در این فصل، قسم اول، یعنی وجود فی نفسه، خود به دو قسم دیگر تقسیم می شود: وجود لِنفسه و وجود لغيره. پس این دو تقسیم در طول هم هستند و حاصل آن دو را می توان به این شکل بیان نمود: وجود یا فی نفسه لِنفسه است یا فی نفسه لغيره و یا فی غیره که معمولاً آنها را باختصار «وجود لِنفسه» و «لغيره» و «فی غیره» می گویند. به وجود لغيره «وجود رابطی» نیز می گویند. ما برای روشن کردن مدعا ابتدا تصویری از این دو به دست می دهیم و سپس با مقایسه بین وجود رابطی و غیررابطی با ذکر مثال سعی می کنیم تصویر روشنتری ارائه کنیم و آخر الأمر به تطبیق مطالب گفته شده با عبارات کتاب می پردازیم، پس از آن نوبت به سایر مطالب می رسد.

### ا: توضیح مدعا

#### ۱- ا: تصویری از وجود لغيره و وجود لِنفسه

وجود لغيره یا وجود رابطی وجودی است که هیچگاه تنها موجود نمی شود، همیشه همراه و مقارن با وجود دیگری به نام «محلّ» تحقق می یابد ولی این مقارنت و همراهی مقارنت و همراهی عرفی نیست.

مقارنتهای عرفی از حدّ مجاورت مکانی یا معیت زمانی و یا وقوع چیزی در مکان خودش تجاوز نمی کند. این مقارنتها موجب وابستگی و ارتباط حقیقی نمی شود. هر یک از دو مقارن از دیگری مستقل است و به همین سبب چنین مقارنتهایی موجب رفع نقص و تحقق کمال برای هیچیک از دو شیء مقارن نمی شود. هر یک از آن دو بعد از مقارنت همان حالی را دارند که قبل از مقارنت داشتند، نه به واسطه مقارنت یکی واجد کمالی می شود که قبلاً نداشت و نه قبل از مقارنت دارای نقصی است که با این مقارنت قابل جبران باشد. این وضع مقارنتهای عرفی است، برخلاف مقارنت بین وجود رابطی و محلّ آن.

ص: ۳۰۰

مقارنت وجود رابطی با محلّ آن موجب یک نوع وابستگی و ارتباط و به زبان فلسفی موجب یک نوع اضافه وجودی بین آن دو است به طوری که تحقق وجود رابطی خود بعینه همان کمال محلّ است. فرق است بین اینکه گفته شود: «تحقق وجود رابطی موجب رفع نقص و پیدایش نوعی کمال برای محلّ است» و اینکه گفته شود: «تحقق وجود رابطی خود بعینه همان کمال محلّ است». مفاد تعبیر اوّل این است که وجود رابطی غیر از کمال محلّ است، دو واقعیت اند، نهایت این است که بین این دو واقعیت رابطه علیت برقرار است و اوّلی علت و سبب دومی است، برخلاف تعبیر دوم که مفاد آن این است که وجود رابطی و کمال محلّ یک واقعیت اند، پای دو واقعیت که یکی علت دیگری است در کار نیست، یک واقعیت است که همان واقعیت وجود رابطی است، منتها این واقعیت واحد به اعتباری وجود رابطی است و به اعتبار دیگر کمال محلّ. مسئله مورد بحث به شکل دوم است؛ یعنی، اضافه و ارتباط بین واقعیت وجود رابطی و محلّ آن به نحوی است که خود واقعیت وجود رابطی عینا همان کمال محلّ است.

با توجه به این تمایز، طبعا این سؤال بجاست که هم مقارنت و ارتباط بین وجود رابطی و محلّ آن یک نوع اضافه است و هم مقارنتهای عرفی، از نظر فلسفی هر دو اضافه اند، پس چگونه است که اوّلی موجب می شود واقعیت وجود رابطی خود عینا کمال محلّ نیز باشد ولی دومی نه؟ چه فرقی بین این دو اضافه است؟ در اوّلی چه خصوصیت و امتیازی هست که در دومی نیست؟

جواب این است که اضافه ای که در مقارنتهای عرفی است عین واقعیت هیچیک از دو شیء مقارن نیست، این دو شیء دو موجود مستقل از یکدیگرند و فقط بین آنها نسبت و اضافه ای زائد بر وجود هر دوی آنها پیدا شده است و از این رو هریک از آن دو پس از پیدایش اضافه نیز مانند قبل در تحقق و تشخیص بی نیاز و مستقل از یکدیگرند، برخلاف اضافه ای که بین وجود رابطی و محلّ آن است، این اضافه و نسبت زائد بر وجود این هر دو نیست، بلکه عین واقعیت وجود رابطی است، مقوم آن است، در خارج یک واقعیت است که به اعتباری وجود فی نفسه است و دارای ماهیت خاصی است و به اعتبار دیگر اضافه به محلّ است و به حکم همین عینیت است که وجود رابطی خود عینا کمال محلّ است و بودن جز بودن در محلّ ندارد و به زبان فلسفی وجود لغیره دارد: وجوده فی نفسه هو بعینه وجوده لغیره. بالاتر



ص: ۳۰۱

آنکه خصوصیت لغیره، یعنی این خصوصیت که اضافه به محلّ عین واقعیت وجود رابطی است نه زائد و عارض بر آن، نه تنها موجب می شود که وجود رابطی بعینه کمال محلّ باشد، بلکه موجب می شود که خود کمالی برای خود نباشد؛ یعنی، هرچند وجود رابطی تحقق یافته است، نحوه تحقق آن طوری است که خودش واجد خود نیست، دیگری واجد آن است، بودن او یعنی بودن برای دیگری نه برای خود؛ به تعبیر فلسفی، وجود رابطی وجود لئفسه ندارد.

البته وقتی گفته می شود وجود رابطی وجود فی نفسه لغیره است خود متضمن این است که لئفسه نیست و نیازی نیست که لئفسه بودن آن جداگانه مورد تأکید قرار گیرد، در عین حال ما آن را مورد تأکید قرار دادیم، زیرا نکته ای است دقیق که ذهن انسان ناخودآگاه از آن غافل می ماند و موجب می شود پاره ای از مباحث فلسفی که متکی به این نکته اند بدرستی درک نشده با اشکالات ناوارد مورد حمله واقع شوند. مثلاً در مبحث علم و عالم و معلوم، برای اثبات عدم آگاهی وجود رابط از خودش (نفی خودآگاهی فلسفی) و نیز در باب جعل برای اثبات جعل تألیفی و همچنین در بحث حرکت جوهری برای اثبات اینکه متحرک ذاتی منحصر در جوهر است و در اعراض نمی توان به یک متحرک ذاتی دست یافت از این ویژگی وجود رابطی استفاده شده است.

از آنچه گفته شد می توان منظور از وجود لئفسه را نیز دریافت، وجود فی نفسه ای است که هویت و وجود آن عین اضافه و ارتباط به شیئی دیگر نیست، مستقل از سایر اشیاست و لهذا نه عدمش نقصان شیء دیگر به حساب می آید و نه وجود و کمالات وجودش کمالات شیء دیگر محسوب می شوند. نبودنش نقصان خود آن و وجود و کمالات وجودش تنها کمالات خود آن هستند

## ۲-۱: ذکر یک مثال و مقایسه

برای روشن شدن مطالب گفته شده، با ذکر یک مثال، وجود رابطی را که عین اضافه به محلّ است با اضافه های عرفی، مثل اضافه شیء به مکانش، مقایسه می کنیم.

دو مثال سفیدی و جسم و آب و حوض را در نظر می گیریم. سفیدی و جسم از باب وجود رابطی و محلّ آن هستند و آب و حوض از باب شیء و مکان شیء، هم از اضافه سفیدی با جسم با واژه «در» یا «فی» تعبیر می کنیم و هم از اضافه آب به حوض: سفیدی در جسم است و آب در حوض است.

در مثال آب و حوض، پیش از اینکه آب در حوض ریخته شود هر یک از آن دو مستقل از

ص: ۳۰۲

دیگری موجود است و سپس با ریخته شدن آب در حوض اضافه و ارتباطی بین آن دو برقرار می شود ولی پس از این اضافه باز آب همان آب است که قبلا بود و نیز حوض هم همان حوض و مجددا می توان با خارج ساختن آب از حوض این اضافه را از بین برد بدون وارد آمدن هیچ خللی به هیچیک از آن دو. پس در هر حال، چه قبل و چه بعد از اضافه، هریک از این دو واقعیت مستقل از دیگری است، منتها با ریخته شدن آب در حوض این اضافه عارض بر وجود آنها گشته و با خارج شدن آن زائل می شود.

آیا اضافه سفیدی به جسم هم این گونه است؟ آیا سفیدی وجودی جدا و مستقل از جسم دارد به طوری که قبلا سفیدی در جایی موجود است و سپس آن را به جسم منتقل کرده در آن قرار می دهند و با این انتقال اضافه ای بین آن دو حاصل می شود؟ به عبارت دیگر، آیا سفیدی اول موجود است و اضافه به جسم ندارد و سپس با انتقال به جسم با آن اضافه پیدا می کند؟ یا نه، اصلا اضافه به جسم عین وجود سفیدی است؛ یعنی، اصلا سفیدی جز در جسم قابل تحقق نیست؟ بدون شک، شق دوم صحیح است، اضافه به جسم مقوم وجود سفیدی است، این سفیدی بدون این اضافه قابل تحقق نیست و پس از تحقق نیز نمی توان این اضافه را قطع و زائل کرد. زائل کردن این اضافه به معنای نابودی سفیدی است. با قطع این اضافه دیگر این سفیدی این سفیدی نیست، نه اینکه هست ولی بدون اضافه است. سفیدی بودنی جز بودن در جسم ندارد، هویت و خودی جز برای جسم بودن ندارد.

مثال دیگری که روشنتر از مثال فوق است علم است، علم، طبق این نظر که کیفی است نفسانی، وجود رابطی است و از همین رو تحقق علم در انسان عین عالم شدن انسان است. علم محقق شد یعنی انسان عالم شد. چنین نیست که علم ابتدا مستقلا محقق شود سپس رابطه ای بین آن و انسان برقرار شود و به این وسیله انسان نیز عالم شود. اضافه علم به محلّ خود عین وجود علم است، از این رو قطع این اضافه مساوی است با انعدام علم؛ پس علم وجود لغیره دارد، از سوی دیگر علم خود متصف نمی شود به اینکه عالم است، با تحقق علم انسان عالم می شود نه خود علم، پس علم وجود لِنفسه ندارد.

### ۳-۱: تطبیق تصویر فوق با کتاب

آنچه راجع به وجود رابطی و وجود لِنفسه گفته شد باختصار عبارت است از اینکه وجودی

ص: ۳۰۳

است در قبال وجود محلّ، ثانی اوست و به این اعتبار وجود فی نفسه است و دارای ذات و ماهیتی است مخصوص به خود، چنانکه محلّ آن نیز دارای ذات و ماهیتی است مخصوص به خود، و همین وجود عینا خود ربط و اضافه به محل است، به این اعتبار وجود رابطی برای خودش نیست، کمالات آن کمالات خود نیست، متصف نمی شود به اینکه دارای خود و کمالات خود است و به تعبیر فلسفی وجود لافسه ندارد، بلکه به این اعتبار وجود رابطی عینا کمال محلّ خود است و نیز کمالاتش همه کمالات محل است، حالتی از حالات محل و شأن و صفتی از شئون و صفات آن است، محل آن متصف می شود به اینکه دارای او و کمالات اوست و نبودنش عینا نقصان و کمبودی است برای محلّ و به تعبیر فلسفی وجود لافسه دارد. در مقابل، وجود لافسه وجود فی نفسه ای است که هویت و وجود آن عین اضافه و ارتباط به شیء دیگر نیست، مستقل از سایر اشیاست و لافسه نه عدمش نقصان شیء دیگری است و نه وجود و کمالات وجودیش کمالات شیء دیگری. نبودنش نقصان خود او وجود و کمال وجودیش تنها کمالات خود اوست.

این مطلب را به این عبارت نیز می توان گفت که وقتی وجود رابطی، مثلا- علم، در خارج محقق شود، هم ماهیت علم، که تاکنون معدوم بود، موجود می شود و هم وصف عالمیت انسان ولی وقتی وجود لافسه- مثلا- انسان- در خارج محقق شود، فقط ماهیت انسان در خارج موجود می شود و لافسه. به تعبیر کتاب، وقتی وجود رابطی در خارج محقق شود، هم طرد عدم از ماهیت خود می کند، هم طرد عدم از شیء دیگری، البته نه طرد عدم از ماهیت آن شیء، بلکه طرد عدمی زائد بر ماهیت آن شیء که نقصان آن شیء به حساب می آید ولی وقتی وجود لافسه موجود شود، فقط طرد عدم از ماهیت خود می کند و نه طرد عدم از شیء دیگری.

به تعبیر دیگر، اصلا حیثیت وجود حیثیت طرد عدم است. حقیقت وجود یعنی چیزی که طرد عدم می کند. پس هر وجودی طارد عدمی است؛ چه وجود فی غیره، چه وجود فی نفسه لافسه، چه وجود فی نفسه لافسه؛ ولی فرق وجود فی غیره با وجود فی نفسه این است که وجود فی غیره، هرچند طرد عدم می کند، این طرد عدم یک ماهیت نیست، برخلاف وجود فی نفسه که طرد آن حتماً طرد عدم ماهیتی است و با تحقق آن ماهیتی از ماهیات که تاکنون معدوم بود متصف به موجود بودن می شود. پس ملا-ک بازشناسی وجود فی نفسه از وجود فی غیره این است که بینیم آیا این وجود طرد عدم از ماهیتی از ماهیات می کند یا نه، اگر جواب مثبت

ص: ۳۰۴

است این وجود فی نفسه است و الّا فی غیره و فرق وجود لغیره و لنفسه و ملا-ک بازشناسی آن دو از یکدیگر این است که وجود لنفسه فقط طرد عدم از ماهیت خود می کند و لا غیر ولی وجود لغیره، علاوه بر طرد عدم از ماهیت خود، عدم دیگری را که مقارن شیء دیگری است- و آن شیء در مرتبه صفات خود متصف به این عدم می شود نه در مرتبه ذات و این عدم نوعی نقصان برای او به حساب می آید- نیز طرد می کند:

ینقسم الموجود فی نفسه الی ما وجوده لنفسه و ما وجوده لغیره و المراد بکون وجود الشیء لغیره ان یکون وجوده فی نفسه- و هو الوجود الذی یطرد عن ماهیته العدم- هو بعینه طاردا للعدم عن شیء آخر، لا- لعدم ماهیته ذلك الشیء الآخر و ذاته و الّا کانت لموجود واحد ماهیتان و هو محال، بل لعدم زائد علی ماهیته و ذاته له نوع من المقارنه له، کالعلم الذی یطرد بوجوده العدم عن ماهیته نفسه و هو بعینه یطرد الجهل الذی هو عدم ما عن موضوعه.

## ۲: اثبات وجود نفس و لغیره در خارج

آنچه تاکنون گفتیم صرف تقسیم وجود فی نفسه به لنفسه و لغیره و به دست دادن تصور آنها بود و به اصطلاح منطقدانان سخن تا اینجا در «مطلب ما» بود، از اینکه آیا این دو نوع وجود در خارج محقق اند یا نه سخنی به میان نیامد. در اینجا درصدد اثبات همین مطلب هستیم؛ یعنی، سخن در «مطلب هل بسیطه» است.

تحقق وجود فی نفسه لنفسه در خارج از بدیهیات است و احتیاج به توضیح چندانی ندارد. وجود جسم، وجود اقسام جمادات، اقسام نباتات و اقسام حیوانات و به عبارت دیگر وجود انواع جسمانی همه از سنخ وجود فی نفسه لنفسه است، زیرا همه طرد عدم از ماهیت خود می کنند، پس وجود فی نفسه اند و طرد عدمی دیگر از ماهیتی دیگر نمی کنند، پس لغیره نیستند، بلکه لنفسه اند؛ مثلا، وجود انسان- مرکب از تن و روح- فقط طرد عدم از ماهیت انسان می کند. با تحقق این وجود، ماهیت معدوم انسان موجود می شود؛ یعنی، طرد عدم از آن می شود و نیز وجود درخت- مرکب از جسم درخت و نفس نباتی- طرد عدم از ماهیت درخت می کند و هکذا.

اما اثبات تحقق وجود رابطی در خارج از طریق وجود اعراض و صور نوعیه جسمانی

ص: ۳۰۵

است. مقصود این نیست که در اینجا به اثبات وجود اعراض و صور جسمانی پردازیم؛ این کار را در مبحث مقولات انجام خواهیم داد، پس در اینجا تحقق اعراض و صور جسمانی در خارج را مفروع عنه فرض می‌کنیم. مقصود این است که نشان دهیم که اعراض و صور جسمانی - که وجودشان مفروض است - مصداق وجود لغیره هستند و چون فرض این است که اینها در خارج وجود دارند، نتیجه می‌گیریم که وجود فی نفس لغیره در خارج تحقق دارد و به عبارت دیگر فرض وجود اعراض و صور جسمانی فرض وجود فی نفس لغیره است.

ما در خارج اعراض فراوانی داریم: علم، قدرت، اراده، لذت، درد که اعراض نفسانی اند و سیاهی، سفیدی و به طور کلی رنگها، بوها و طعمها که از اعراض غیر نفسانی اند و همچنین صورت جسمیه، صور عنصری، صور معدنی، صور نباتی، صور حیوانی مانند صورت انسان، اسب، و صورت درخت، خرما، گندم، و جو و صورت طلا، نقره و آهن در خارج هستند. اکنون با دقت در هر یک از آنها، متوجه می‌شویم که از سنخ وجود فی نفس لغیره هستند. فی نفس بودن آنها بدیهی است، زیرا هر یک از اینها طرد عدم از ماهیتی از ماهیات می‌کند، اراده طرد عدم از ماهیت اراده می‌کند، با تحقق اراده ماهیت معدوم اراده موجود می‌شود؛ علم طرد عدم از ماهیت علم می‌نماید، وجود سیاهی نیز طرد عدم از ماهیت سیاهی است و با تحقق صورت انسانی نیز ماهیت آن، که معدوم است، موجود می‌شود و هکذا در بقیه، پس همه وجود فی نفس اند. در عین حال هر یک از اینها طرد عدم از شیء دیگری نیز می‌کنند. مثلاً عجز، از اوصاف عدمی است (عدم قدرت) و انسان متصف به آن می‌شود (زید عاجز است) و با تحقق یافتن قدرت این عدم نیز از انسان طرد می‌شود. طرد عدم از ماهیت قدرت عین طرد عجز از انسان است و به عبارت دیگر تحقق قدرت عین قادر شدن انسان است. همچنین با تحقق علم هم طرد عدم از ماهیت علم می‌شود و هم طرد جهل از انسان، پس طرد عدمی از اعدامی که با انسان مقارن اند شده است و این دو طرد عین یکدیگرند: طرد عدم از ماهیت علم عین طرد جهل از انسان است؛ موجود شدن علم همان عالم شدن انسان است و همچنین است در سایر اعراض.

در صور جسمانی نیز، با تحقق صورت انسان مثلاً - روح انسان - هم طرد عدم از ماهیت انسان می‌شود هم طرد عدم انسانیت از ماده انسان، که همان بدن است. بدن انسان قبل از به وجود آمدن روح انسانی موجود است ولی انسان نیست و با تحقق صورت انسانی در بدن این

ص: ۳۰۶

عدم نیز از بدن طرد می شود. پس هم ماهیت صورت نوعیه انسان موجود شده است و هم جسمی انسان شده است و همچنین است در سایر صور.

باید توجه داشت که هر چند قبلا از جسم و انسان به منزله وجود فی نفسه لِنفسه یاد کردیم و در اینجا به منزله وجود فی نفسه لغيره، اما این دو به هم منافات ندارند. در اینجا، مقصود از انسان و جسم صورت انسانی و صورت جسمیه است و در آنجا مقصود خود انسان است که مرکب از روح و بدن است و خود جسم است که مرکب از صورت جسمیه و هیولای اولی است. پس مرکب از سنخ وجود فی نفسه لِنفسه است و صورت آن از سنخ وجود فی نفسه لغيره.

علی هذا هم اعراض و هم صور جسمانی همه از مصادیق وجود فی نفسه لغيره اند و چون علی الفرض اعراض و صور جسمانی در خارج موجودند، وجود فی نفسه لغيره در خارج موجود است:

و الحجّه علی تحقّق هذا القسم، اعنی الوجود لغيره، وجودات الاعراض، فانّ كلّما منها كما یطرد عن ماهیة نفسه العدم، یطرد عن موضوعه عدما ما زائدا علی ذاته و كذلك الصور النوعیة المنطبعه، فانّ لها نوع حصول لموادّها تطرد به عن موادّها لا عدم ذاتها بل نقصا جوهریّا تکمل بطرده و هو المراد بكون وجود الشیء لغيره و ناعتا و یقابله ما كان وجوده طاردا للعدم عن ماهیة نفسه فحسب و هو الموجود لِنفسه، كالانواع التامه الجوهریة، كالانسان و الفرس و غیرهما. فتقرّر أنّ الوجود فی نفسه ینقسم الی ما وجوده لِنفسه و ما وجوده لغيره و ذلك هو المطلوب.

### ۳: فروع

#### ۱- ۳: فرع اول

#### اشاره

گفته شد که وجود فی نفسه لغيره وجودی است که عین اضافه و ارتباط به محلّ خود است.

اضافه آن به محلّ زائد و عارض بر آن نیست، بلکه داخل در آن بوده خود عین اضافه است و به زبان کتاب طرد کردن این وجود عدم را از ماهیت خود عین طرد کردن آن است عدمی زائد را از محلّ خود. در اینجا، از این عینیت دو نتیجه گرفته شده است که ما به بیان هریک از آنها جداگانه می پردازیم.

ص: ۳۰۷

**۱-۱-۳: نتیجه اول- عرض مرتبه ای از وجود جوهر است**

در باب اعراض دو نظریه وجود دارد: به عقیده حکمای قبل از صدر المتألهین رحمه الله، اعراض وجودی جدای از وجود موضوع خود دارند، نهایت امر این است که اضافه و ارتباطی میان آنها و موضوعشان برقرار است و این اضافه و ارتباط عین وجود عرض است نه زائد بر آن.

پس بنابراین نظر، به ازای عرض وجودی در خارج موجود است و به ازای جوهری که موضوع آن است وجودی دیگر. پس مجموع جوهر و عرض، همان طور که از نظر مفهومی دو مفهوم اند، از لحاظ مصداق و وجود نیز دو مصداق و دو وجودند. صدر المتألهین با این نظر مخالفت ورزید. او قائل شد که در خارج بیش از یک وجود موجود نیست، منتها این وجود طوری است که به اعتباری مفهوم جوهر- مانند جسم مثلاً- از آن انتزاع می شود و به اعتباری دیگر مفهوم عرض- مانند سفیدی مثلاً- به تعبیر دیگر، از نظر حکمای قبل از صدر المتألهین، عروض عرض بر جوهر عروضی خارجی است ولی از نظر صدر المتألهین ذهنی است؛ یعنی، ذهن انسان در ظرف تحلیل خود یک وجود خارجی را به دو مفهوم تحلیل می کند: یکی جوهر و دیگری عرض- مثل جسم و سفیدی- و سپس یکی را بر دیگر عارض و حمل می کند و به تعبیر سوم از نظر حکمای قبل از صدر المتألهین همه اعراض خارجی اند ولی از نظر صدر المتألهین اعراض همه تحلیلی اند. از این نظریه اصطلاحاً، با این تعبیر یاد می کنند که «اعراض از مراتب وجود جواهرند» یا «از شؤون وجود جواهرند». در این کتاب، از اینکه اضافه عرض به جوهر عین وجود عرض است این نتیجه گرفته شده است که عرض از مراتب وجود جوهر است.

**۲-۱-۳: نتیجه دوم- ترکیب صورت و ماده اتحادی است**

درباره رابطه بین صورت و ماده نیز بین صدر المتألهین و فلاسفه پیش از وی اختلاف است. از نظر حکمای پیشین، ترکیب صورت و ماده ترکیب انضمامی است مانند ترکیب عرض و جوهر؛ یعنی، صورت وجودی خاص به خود دارد و ماده هم وجودی خاص به خود ولی صورت در ماده حلول می کند و اضافه صورت به ماده عین وجود صورت است. نهایت فرقی که بین ترکیب جوهر و عرض و ترکیب صورت و ماده هست این است که جوهر از عرض بی نیاز است ولی ماده نیازمند به صورت است. صدر المتألهین، برخلاف حکمای قبل، معتقد

ص: ۳۰۸

است که ترکیب صورت و ماده اتحادی است؛ یعنی، در خارج یک وجود بسیط است، نه دو وجود- یکی به ازای صورت و دیگری به ازای ماده- منتها ذهن در ظرف تحلیل خود از این وجود واحد دو مفهوم اخذ می کند: یکی صورت- مانند صورت جسمیه- و دیگری ماده- مانند هیولای اولی. در اینجا، از اینکه اضافه صورت به ماده عین وجود صورت است این نتیجه گرفته شده است که ترکیب صورت و ماده اتحادی است.

پس در یک کلام، می توان گفت که به نظر حکمای قبل از صدر المتألهین چه ترکیب جوهر و عرض و چه ترکیب صورت و ماده هر دو انضمامی است؛ یعنی، به ازای هر کدام یک وجود در خارج است: وجود عرض و وجود جوهر، وجود صورت و وجود ماده، منتها یکی در دیگری حلول کرده و اضافه حالّ به محلّ عین وجود حالّ است ولی از نظر صدر المتألهین هیچیک از دو ترکیب انضمامی نیست، بلکه به ازای جوهر و عرض یک وجود در خارج هست و نیز به ازای صورت و ماده هم یک وجود، یعنی صورت با ماده متحد است و عرض هم با جوهری که موضوع آن است.

حکمای قبل از صدر المتألهین با اینکه اضافه عرض به جوهر را عین وجود عرض و نیز اضافه صورت به محلّ را عین وجود صورت می دانسته اند و به عبارت جامع با اینکه اضافه حالّ به محلّ را عین وجود حالّ می دانسته اند، بین حالّ و محلّ اتحاد قائل نبوده اند و ترکیب آنها را انضمامی می دانسته اند ولی در این کتاب به این نتیجه رسیده اند که هرگاه عارض و معروضی وجود داشتند هرگاه حالّ و محلّی تحقق داشتند و اضافه حالّ به محلّ عین وجود حالّ بود با دوئی وجود حالّ و محلّ و با ترکیب انضمامی آنها سازگار نیست، بلکه مستلزم یگانگی وجود آنها و ترکیب اتحادی بین آنهاست؛ یعنی، باصطلاح حالّ و محلّ متحدند.

هرچند نحوه اتحاد جوهر و عرض با اتحاد ماده و صورت تفاوت دارد، یعنی عرض از مراتب وجود جوهر است، برخلاف صورت که از مراتب وجود ماده نیست.

و یتبین بما مرّ أنّ وجود الاعراض من شؤون وجود الجواهر التي هي موضوعاتها و كذلك وجود الصور المنطبعة غير مباینه لوجود موادها.

۳-۱-۳: مناقشه

به نظر می رسد که اتحاد حالّ و محلّ به این معنی که تحقق حال بدون محلّ و مستقل از آن



ص: ۳۰۹

ممکن نباشد- خواه محلّ هم محتاج به حالّ باشد، چنانکه در مورد احتیاج مادّه به صورت گفته شده، و خواه نباشد، چنانکه در مورد بی نیازی جوهر از عرض گفته اند- امری نیست که سایر حکما هم از آن ابائی داشته باشند اما بیش از این را، صرفاً به استناد رابطی بودن وجود عرض و صورت، نمی توان اثبات کرد؛ چنانکه نمی توان آن را دلیلی بر این مطلب قرار داد که عرض از مراتب و شئون وجود جوهر است و گرنه می بایست در مورد صورت هم قائل شد که از مراتب وجود مادّه است، زیرا در این جهت که وجودش لغیره است با عرض شریک است.

## ۲-۳: فرع دوم

گفته شد که وجود رابطی کمال محلّ خود است و به تعبیر کتاب وجود ناعتی، علاوه بر اینکه طرد عدم از ماهیت خود می کند، عدمی را که مقارن شیئی دیگر است نیز طرد می کند و گذشت که این عدم مقارن عدم زائد است، یعنی عدم ماهیت آن شیء نیست. این مطلب دقیقاً به این معناست که غیر از ماهیت وجود ناعتی و ماهیت آن شیء دیگری که عدم مقارن اوست مفهوم دیگری در کار است که این عدم اوست، و تحقق وجود ناعتی همان طور که وجود ماهیت خود به حساب می آید وجود این مفهوم نیز به حساب می آید، زیرا با تحقق آن طرد این عدم نیز می شود. اکنون بحث این است که این مفهوم مفهومی ماهوی نیست، زیرا در اینجا دو مفهوم ماهوی و دو وجود که هریک به ازای یکی از این دو مفهوم است داریم:

۱- ماهیت وجود ناعتی و حقیقت وجود رابطی در خارج؛

۲- ماهیت شیء دیگری و وجود آن شیء در خارج.

حال اگر مفهوم مورد بحث نیز ماهوی باشد، یا باید پای وجود سومی به ازای این مفهوم در کار باشد که وجود خاص این مفهوم به حساب آید که بنابر فرض چنین وجودی نداریم و یا باید یکی از همان دو وجود مذکور در فوق علاوه بر اینکه وجود ماهیت خود است وجود این ماهیت نیز باشد که مستلزم این است که یک وجود دارای دو ماهیت باشد که در جای خود بطلان آن به اثبات رسیده است. بنابراین، تنها این راه باقی است که این مفهوم مفهومی انتزاعی باشد.

برای روشن شدن مسئله، سیاهی و جسم را در نظر می گیریم. مفهوم سیاهی ماهیت است و به ازای آن وجود سیاهی قرار دارد که وجودی ناعتی است و مفهوم جسم نیز ماهیت است و

ص: ۳۱۰

به ازای آن وجود جسم قرار دارد. در خارج، بجز این دو وجود، وجود دیگری در کار نیست.

تحقق وجود جسم طرد عدم از ماهیت جسم می کند و چون وجود جسم لنفسه است نه رابطی، طرد عدم از چیز دیگری نمی کند. اما تحقق وجود سیاهی، علاوه بر اینکه طرد عدم از ماهیت سیاهی می کند، طرد عدم از مفهوم سیاه نیز می نماید. قبل از تحقق وجود سیاهی، همان طور که سیاهی معدوم است نیز، جسم سیاه نیست؛ یعنی، سیاه هم معدوم است و پس از تحقق آن، همان طور که سیاهی محقق می شود، سیاه نیز محقق می شود؛ یعنی، جسم نیز سیاه می شود؛ تحقق سیاهی عینا همان سیاه شدن جسم است. سیاه مفهومی ماهوی نیست، بلکه مفهومی انتزاعی است که وصف جسم واقع می شود و جسم موضوع آن است.

و یتبین به ایضا انّ المفاهیم المنتزعه عن الوجودات الناعته التی هی اوصاف لموضوعاتها لیست بماهیّات لها و لا- لموضوعاتها. و ذلك لأنّ المفهوم المنتزع عن وجود أنّما یکون ماهیه له، اذا کان الوجود المنتزع عنه یطرد عن نفسه العدم و الوجود الناعت یطرد العدم لا عن نفس المفهوم المنتزع عنه. مثلا، وجود السواد فی نفسه یطرد العدم عن نفس السواد، فالسواد ماهیّته، و اما هذا الوجود من حیث جعله الجسم اسود فلیس یطرد عدما، لا عن السواد فی نفسه و لا عن ماهیه الجسم المنعوت به، بل عن صفه یتّصف بها الجسم خارجة عن ذاته.

\*\*\*

## درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری
۴. صرفاً ارائه محتوای علمی
۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)
۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ...
۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...
۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و ... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

