

بداية الحکمة

علامہ سید محمد حسین طباطبائی

ترجمہ

علی شیروانی



مؤسسه اشارات دارالعلم

بداية الحكمة

مؤلف: علی شیروانی

تیراژ / ۳۰۰۰ جلد

قیمت / ۲۸۰۰ تومان

نوبت چاپ / یازدهم ۸۵

ناشر / مؤسسه انتشارات دارالعلم

قطع و صفحه / وزیری، ۴۵۲ صفحه

دفتر مرکزی / قم خیابان ارم، مقابل کوچه ۲۰، پلاک ۳۵۷

تلفن / ۹ - ۷۷۴۴۲۹۸ فکس / ۷۷۴۱۷۹۸ تلفن انبار / ۰۱۷۷۰۲۹۱

دفتر تهران / خیابان انقلاب، ۱۲ فروردین، ساختمان تجاری ناشران

طبقه همکف شماره ۱۶/۱۸ انتشارات دارالعلم تلفن: ۰۵۶۹۵۵۴۰۵

چاپ / شرکت چاپ قدس قم، تلفن ۷۷۳۱۳۵۴ فکس ۷۷۳۳۴۴۳

حق چاپ محفوظ و مخصوص ناشر است

شابک ۰ - ۲۰ - ۵۹۷۶ - ۹۶۴ - ۰ ۹۶۴ - ۵۹۷۶ - ۲۰ - ۰ ISBN 964 - 5976 - 20 - 0

فهرست مطالب

یادداشت ویرایش دوم	۹
مقدمه	۱۱

بخش اول: مباحث کلی وجود

فصل اول: بداهت مفهوم وجود	۱۷
فصل دوم: اشتراک معنوی مفهوم وجود	۱۸
فصل سوم: زیادت وجود بر ماهیت و عروضش بر آن	۲۰
فصل چهارم: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت	۲۲
فصل پنجم: وحدت تشکیکی وجود	۲۶
فصل ششم: مخصّصات وجود	۳۱
فصل هفتم: احکام سلبی وجود	۳۵
فصل هشتم: معنای نفس الامر	۳۸
فصل نهم: مساوق بودن «شیئیت» با «وجود»	۴۰
فصل دهم: در عدم، تمایز و علیت نیست	۴۲
فصل یازدهم: از «معدوم مطلق» نمی توان خیر داد	۴۳
فصل دوازدهم: بازگرداندن خود معدوم محال است	۴۵

بخش دوم: تقسیم وجود به خارجی و ذهنی

فصل اول: تقسیم وجود به خارجی و ذهنی	۵۵
-------------------------------------	----

بخش سوم: تقسیم وجود به مستقل و رابط و تقسیم مستقل به نفسی و غیره

فصل اول: وجود مستقل و رابط	۷۹
فصل دوم: نحوه اختلاف بین رابط و مستقل	۸۱
فصل سوم: تقسیم وجود به وجود لغیره و لفسه	۸۳

بخش چهارم: مواد سه گانه: وجوب، امکان و امتناع

فصل اول: تعریف مواد سه گانه و بیان انحصار مواد در آنها	۸۷
فصل دوم: تقسیم هر یک از مواد به «بالذات» و «بالغیر» و «بالقیاس»	۸۸
فصل سوم: ماهیت واجب الوجود همان وجود است	۹۱

- فصل چهارم: واجب الوجود بالذات، در همه ابعاد واجب الوجود است ۹۲
 فصل پنجم: شیء تا واجب نگردد موجب نمی شود و اعتقاد به اولویت باطل است ۹۳
 فصل ششم: معانی امکان ۹۶
 فصل هفتم: امکان، یک اعتبار عقلی است ملازم با ماهیت ۱۰۰
 فصل هشتم: نیازمندی ممکن به علت و منشاء آن ۱۰۲
 فصل نهم: ممکن علاوه بر حدوث در بقاء نیز محتاج به علت است ۱۰۵

بخش پنجم: ماهیت و احکام آن

- فصل اول: ماهیت با نظر به ذاتش چیزی جز خودش نیست ۱۱۳
 فصل دوم: اعتبارات ماهیت و مسائل ملحق به آن ۱۱۵
 فصل سوم: معنای ذاتی و عرضی ۱۱۷
 فصل چهارم: جنس، فصل، نوع و بعضی از احکام آنها ۱۱۹
 فصل پنجم: برخی از احکام فصل ۱۲۳
 فصل ششم: نوع و برخی از احکام آن ۱۲۶
 فصل هفتم: کلی و جزئی و نحوه وجودشان ۱۲۸
 فصل هشتم: تمییز ماهیات و تشخیص آنها ۱۲۹

بخش ششم: مقوله های ده گانه یا اجناس عالی که انواع ماهیات بدانها ختم می شوند

- فصل اول: تعریف جوهر و عرض - شمار مقولات ۱۳۷
 فصل دوم: اقسام جوهر ۱۳۹
 فصل سوم: جسم ۱۴۰
 فصل چهارم: اثبات ماده نخستین و صورت جسمانی ۱۴۵
 فصل پنجم: اثبات صور نوعی ۱۴۶
 فصل ششم: عدم انفکاک ماده و صورت از یکدیگر ۱۴۸
 فصل هفتم: هر یک از ماده و صورت محتاج یکدیگرند ۱۴۹
 فصل هشتم: اثبات وجود نفس و عقل ۱۵۲
 فصل نهم: مقوله کم، تقسیمات و خواص آن ۱۵۴
 فصل دهم: مقوله کیف ۱۵۷
 فصل یازدهم: مقولات نسبی ۱۵۹

بخش هفتم: علت و معلول

- فصل اول: اثبات علیت و معلولیت در «هستی» ۱۶۷
 فصل دوم: تقسیمات علت ۱۶۹
 فصل سوم: وجوب وجود معلول در ظرف وجود علت و وجوب وجود علت در ظرف وجود معلول ۱۷۱
 فصل چهارم: قاعده «الواحد» ۱۷۳
 فصل پنجم: محال بودن دور و تسلسل ۱۷۴

۱۷۷	فصل ششم: علت فاعلی و اقسام آن
۱۸۱	فصل هفتم: علت غایی
۱۸۲	فصل هشتم: اثبات غایت در حرکات طبیعی و آنچه بازی یا گزاف یا باطل بشمارمی آید و مانند آن
۱۸۵	فصل نهم: نفی اعتقاد به اتفاق
۱۸۹	فصل دهم: علت صوری و مادی
۱۹۱	فصل یازدهم: علل جسمانی

بخش هشتم: تقسیم موجود به واحد و کثیر

۱۹۶	فصل اول: معنی واحد و کثیر
۱۹۹	فصل دوم: اقسام واحد
۲۰۲	فصل سوم: این همانی و حمل
۲۰۳	فصل چهارم: تقسیماتی برای حمل شایع
۲۰۵	فصل پنجم: معاشرت و تقابل
۲۰۷	فصل ششم: تقابل تضایف
۲۰۷	فصل هفتم: تقابل تضاد
۲۱۰	فصل هشتم: تقابل عدم و ملکه
۲۱۱	فصل نهم: تقابل تناقض
۲۱۳	فصل دهم: تقابل واحد و کثیر

بخش نهم: سبق و لحوق، قدم و حدوث

۲۱۹	فصل اول: معنای سبق و لحوق و اقسام آن و معنای معیت
۲۲۳	فصل دوم: ملاک سبق در هر یک از اقسام آن
۲۲۴	فصل سوم: قدم و حدوث و اقسام آن دو

بخش دهم: قوه و فعل

۲۳۲	فصل اول: هر پدیده زمانمندی مسبوق به قوه وجود است
۲۳۵	فصل دوم: تقسیم تغییر
۲۳۶	فصل سوم: تعریف حرکت
۲۳۸	فصل چهارم: تقسیم حرکت به توسطیه و قطعیه
۲۳۹	فصل پنجم: مبدأ حرکت و منتهای آن
۲۴۱	فصل ششم: موضوع حرکت
۲۴۲	فصل هفتم: فاعل حرکت یا محرک
۲۴۴	فصل هشتم: ربط متغیر با ثابت
۲۴۵	فصل نهم: مسافتی که متحرک با حرکت می پیماید
۲۴۶	فصل دهم: مقولاتی که حرکت در آنها واقع می شود
۲۴۹	فصل یازدهم: بی گیری آنچه در فصل پیشین گذشت

۲۵۴	فصل دوازدهم: موضوع حرکت جوهری و فاعل آن
۲۵۶	فصل سیزدهم: زمان
۲۵۹	فصل چهاردهم: تندی و کندی
۲۶۱	فصل پانزدهم: سکون
۲۶۲	فصل شانزدهم: تقسیمات حرکت

بخش یازدهم: علم و عالم و معلوم

۲۷۲	فصل اول: تعریف علم و اولین تقسیم آن
۲۷۶	فصل دوم: تقسیم علم حصولی به کلی و جزئی
۲۸۱	فصل سوم: تقسیم دیگری برای علم به: کلی و جزئی
۲۸۳	فصل چهارم: انواع تعقل
۲۸۴	فصل پنجم: مراتب عقل
۲۸۵	فصل ششم: آفریننده صور علمی
۲۸۷	فصل هفتم: تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق
۲۹۱	فصل هشتم: تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری
۲۹۷	فصل نهم: تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری
۲۹۹	فصل دهم: احکام متفرقه
۳۰۱	فصل یازدهم: هر مجردی، عاقل است
۳۰۳	فصل دوازدهم: علم حضوری و عدم انحصار آن در علم شیء به خودش

بخش دوازدهم: مباحث مربوط به واجب - تعالی -

۳۰۷	فصل اول: اثبات ذات واجب تعالی
۳۰۸	فصل دوم: اثبات یگانگی واجب الوجود - تعالی -
۳۱۱	فصل سوم: واجب - تعالی - مبدأ آفرینش هر وجود و کمال وجودی است
۳۱۵	فصل چهارم: صفات واجب الوجود - تعالی - و نحوه اتصاف واجب به آنها
۳۲۱	فصل پنجم: علم واجب الوجود - سبحانه و تعالی -
۳۲۸	فصل ششم: قدرت واجب الوجود
۳۳۳	فصل هفتم: حیات واجب الوجود - تعالی -
۳۳۴	فصل هشتم: اراده و کلام واجب الوجود - تعالی -
۳۳۶	فصل نهم: فعل واجب الوجود - تعالی - و اقسام آن
۳۳۹	فصل دهم: عقل مجرد و نحوه راهیابی کثرت در آن
۳۴۱	فصل یازدهم: عقول طولی و نخستین آفریده آنها
۳۴۳	فصل دوازدهم: عقول عرضی
۳۴۸	فصل سیزدهم: عالم مثال
۳۴۹	فصل چهاردهم: عالم مادی

پیشگفتار ویرایش دوم

بسمه تعالی

ویرایش اول ترجمه کتاب *بداية الحکمة*، در سال ۱۳۶۹ سامان یافت و در همان سال توسط انتشارات الزهراء (تهران) در تیراژ زیاد منتشر شد. در پی استقبال فراوان خوانندگان از آن مکتوب و نایاب شدن نسخه‌های چاپ نخست آن، مجدداً کتاب در سال ۱۳۷۰ در تیراژ بالا طبع و منتشر گردید.^۱ نگارنده در این هنگام مشغول تألیف شرح *بداية الحکمة* شده بود و در ضمن، ترجمه *بداية* را نیز از نظر می‌گذراند، اصلاحاتی اعمال شد و مواردی بازنویسی

۱- مجلات علمی متمدنی این نوشتار را معرفی کردند؛ در مجله *رشد معارف*، (شماره ۱۸-۱۹) ضمن معرفی این ترجمه آمده است: «ترجمه خوب این اثر باعث شد تا علاقمندانی که به جهت آشنا نبودن به زبان عربی از بهره‌برداری از آن [= *بداية الحکمة*] محروم بودند، ضمن آشنا شدن با بسیاری از مسائل عمده فلسفه اسلامی، با ترجمه‌ای رسا و سلیس نیز آشنا شوند و دستیابی خود را به این مسائل، علاوه بر مؤلف، مدیون مترجم نیز باشند.» و در مجله *کیهان اندیشه* (شماره ۴۵) آمده است: «از محسنات این کتاب ویرایش و رعایت اسلوب ادبی متن فارسی است.» مجله *آئینه پژوهش* (شماره ۲۴) ضمن مقاله‌ای که به نقد و بررسی ترجمه‌ها و شرح‌های *بداية الحکمة* پرداخته است نوشته است: «کتاب از جهات فنی، ویرایش، چاپ، حروفچینی و ... از کیفیت مطلوبی برخوردار است. مشی مترجم در تمام کتاب، تحفظ بر متن بوده و در همین حال توانسته است نثری روان ارائه دهد.» و در باره شرح *بداية الحکمة* آورده است: «از آنجایی که شارح محترم از حسن تقریر و جودت بیان استاد شهید مرحوم مطهری (ره) به خوبی بهره برده، در توضیح مشکلات متن و نکات مهم بحث موفق است. البته سهم خود ایشان در این جهت کاملاً محفوظ است» و

گردید که غالباً از باب تبدیل به احسن بود و در هر حال، ضمن نگارش شرح بدایه - که سه سال به طول انجامید و بحمدالله پایان یافت و منتشر گردید مورد توجه حکمت پژوهان قرار گرفت و به سرعت تجدید چاپ شد و به زبان عربی نیز ترجمه و در بیروت به طبع رسید - ترجمه بدایه به مرور بازنگری شد، و برای چاپ سوم، به صورت حروفچینی شده و آماده به ناشر تحویل داده شد، که علی رغم موافقت قبلی، همان ویراسته سابق به چاپ رسید و در اختیار خوانندگان قرار گرفت.

دو سال گذشت تا اینکه برخی از دوستان، انتشار متن و ترجمه بدایة الحکمة را به نگارنده پیشنهاد داد، که مورد موافقت قرار گرفت، و اکنون به محضر حکمت دوستان عرضه می‌گردد. امید آنکه مورد استفاده قرار گیرد و در پیشگاه خداوند قدر و قیمتی داشته باشد.

والحمد لله رب العالمین

آبان ۷۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

فی تعریف هذا الفن و موضوعه و غایته

الْحَمْدُ لِلَّهِ، وَ لَهُ الشُّكْرُ بِحَقِيقَتِهِ، وَ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ عَلَى رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ خَيْرِ خَلِيفَتَيْهِ وَ آلِهِ
الطَّاهِرِينَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ وَ عِتْرَتِهِ.
الحكمةُ الإلهيةُ علمٌ يُبحثُ فيه عن أحوالِ الموجودِ بما هو موجودٌ؛ و موضوعها الذي
يُبحثُ فيه عن أعراضهِ الذاتيةِ، هو الموجودُ، بما هو موجودٌ؛ و غايتها معرفةُ الموجوداتِ
على وجهٍ كليٍّ، و تمييزُها ممَّا ليس بموجودٍ حقيقيٍّ.

مقدمه

در تعریف، موضوع و غایت این علم

حکمت الهی علمی است که در آن پیرامون احوال و احکام موجود مطلق
(یعنی موجود از آن جهت که موجود است) بحث و بررسی می شود؛ و موضوع آن،
که از عوارض ذاتی اش در این علم بحث می شود، موجود مطلق می باشد، و
هدفش عبارت است از: ارائه معرفتی کلی از موجودات و تمییز موجود حقیقی از
غیر حقیقی.

توضیح ذلك : أن الانسان یجد من نفسه أن لنفسه حقيقة و واقعیة، و أن هناك حقيقة و واقعیة وراء نفسه، و أن له أن یصیبها، فلا یطلب شيئاً من الأشياء و لا یقصدُهُ إلا من جهة أنه هو ذلك الشيء فی الواقع، و لا یهزُب من شيء و لا یندفع عنه إلا لكونه هو ذلك الشيء فی الحقيقة؛

فالطفل الذی یطلب الضرع مثلاً، إنما یطلب ما هو بحسب الواقع لَبَن، لا ما هو بحسب التوهم و الحسبان كذلك؛

و الانسان الذی یهزُب من سُبُع، إنما یهزُب مما هو بحسب الحقيقة سُبُع لا بحسب التوهم و الخرافة؛

لکنه زبماً أخطأ فی نظره، فرأى ما لیس بحق حقاً واقعاً فی الخارج، کالتبخت و الغول، أو اعتقد ما هو حق واقع فی الخارج باطلاً خرافياً کالتفیس المجردة و العقل المجرد؛

توضیح مطلب آن است که: انسان با مراجعه به وجدانش می یابد که: خودش حقیقت و واقعیت دارد، و نیز خارج از حیطة وجودی او حقیقت و واقعیتی هست، و او توان ادراک و رسیدن به آن واقعیت را دارد، به شهادت آنکه هنگامی که چیزی را طلب می کند و در پی تحصیل آن روانه می شود، آن را به عنوان یک واقعیت خارجی مد نظر می گیرد، و نیز هنگام گریز و فرار از چیزی، از این رو می گریزد که آن شیء در خارج واقعیت دارد. مثلاً کودکی که خواهان شیر مادر است، چیزی را طلب می کند که در عالم خارج شیر است، نه آنچه فقط در پندار او شیر می باشد؛ و نیز انسان گریزان از یک درنده، از آنچه در واقعیت خارجی درنده است می گریزد، نه آنچه ساخته وهم اوست و یک موجود خرافی، بیش نیست.

اما انسان گاهی دچار خطا و اشتباه شده، و اعتقاد به وجود اموری چون شانس و غول پیدا می کند، که هیچ سهمی از واقعیت ندارند؛ یا بعکس، آنچه را حق است و واقعاً در خارج وجود دارد، امری پوچ و خرافی می پندارد، همانند کسانی که وجود روح مجرد را منکرند؛ لذا به عنوان اولین نیاز، ضرورت شناخت احوال و احکام

فَمَسَّتِ الْحَاجَةَ، بَادِيَةً تَدِيءُ إِلَى مَعْرِفَةِ أَحْوَالِ الْمَوْجُودِ، بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ، الْخَاصَّةَ بِهِ؛ لِيُمَيِّزَ بِهَا مَا هُوَ مَوْجُودٌ فِي الْوَاقِعِ مِمَّا لَيْسَ كَذَلِكَ وَالْعِلْمُ الْبَاحِثُ عَنْهَا هُوَ الْحِكْمَةُ الْإِلَهِيَّةُ.

فَالْحِكْمَةُ الْإِلَهِيَّةُ هِيَ الْعِلْمُ الْبَاحِثُ عَنِ أَحْوَالِ الْمَوْجُودِ، بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ؛ وَيُسَمَّى أَيْضاً الْفَلَسَفَةَ الْأُولَى، وَالْعِلْمَ الْأَعْلَى. وَمَوْضُوعُهُ: الْمَوْجُودُ بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ. وَغَايَتُهُ: تَمْيِيزُ الْمَوْجُودَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ مِنْ غَيْرِهَا، وَمَعْرِفَةُ الْعِلَلِ الْعَالِيَةِ لِلْمَوْجُودِ، وَبِالْأَخْصِ الْعِلَّةُ الْأُولَى الَّتِي إِلَيْهَا تَنْتَهِي سِلْسَلَةُ الْمَوْجُودَاتِ، وَأَسْمَائِهِ الْحَسَنَى، وَصِفَاتِهِ الْعُلْيَا، وَهُوَ اللَّهُ عَزَّ أَسْمُهُ.

ویژه موجود مطلق مطرح می‌شود، تا به وسیله آن احکام بتوان بین موجود حقیقی و موجود وهمی فرق نهاد، و حکمت الهی تنها علمی است که عهده‌دار چنین بحثی می‌باشد.

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

بخش اول :

مباحث کلی وجود

الفصل الاول في بدهاة مفهوم الوجود

مفهوم الوجود بديهى معقول بنفس ذاته، لا يحتاج فيه إلى توسط شىء آخر؛ فلا معرف له من حد أو رسم، لوجوب كون المعرفة أجلى وأظهر من المعرفة. فما أورد في تعريفه من أن «الوجود، أو الموجود بما هو موجود، هو الثابت العتق» أو «الذى يمكن أن يُختبر عنه» من قبيل شرح الاسم، دون المعرفة الحقيقية. على أنه سيجيء أن الوجود

- ١ -

بدهاات مفهوم وجود

مفهوم وجود، مفهومی است بدهی که تعقل آن نیاز به وساطت مفهوم دیگری ندارد، یعنی «خود بخود» درک می شود؛ و لذا معرف اعم از حد و رسم ندارد؛ زیرا معرف (به کسر راء) باید مفهومی باشد روشن تر از معرف (به فتح راء)، حال آنکه مفهومی واضح تر از مفهوم وجود نیست. بنابراین، آنچه به عنوان تعریف وجود بیان کرده اند (مانند اینکه: وجود یا موجود مطلق عبارت است از آنچه خودش ثبوت دارد، یا آنچه خبر دادن از آن ممکن است) در واقع شرح اسم می باشد. [لفظی به جای لفظ دیگر بکار رفته، مانند کتابهای لغت.]

لاجنس له ولا فصل له ولا خاصة له بمعنى إحدى الكليات الخمس، والمعرف بتركب منها، فلا معرف للوجود.

الفصل الثاني

في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي

يحمل الوجود على موضوعاته بمعنى واحد اشتراكاً معنوياً. ومن الدليل عليه: أننا نقسم الوجود إلى أقسامه المختلفة، كتقسيمه إلى وجود الواجب ووجود الممكن؛ وتقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر ووجود العرض؛ ثم وجود الجوهر إلى أقسامه، ووجود العرض إلى أقسامه؛ ومن المعلوم أن التقسيم يتوقف في صحته على وحدة المقسم ووجوده في الأقسام.

علاوه بر آن که - همانگونه که خواهد آمد^۱ - وجود، جنس و فصل و عرض خاصه‌ای که از کلیات خمس به شمار می‌رود، ندارد، حال آنکه معرف از همین امور تشکیل می‌گردد. بنابراین، وجود معرفی ندارد.

- ۲ -

اشتراک معنوی مفهوم وجود

وجود یک معنا دارد، و اطلاق آن بر موارد مختلف، به نحو اشتراک معنوی است. ادله سه‌گانه زیر این مدعا را ثابت می‌کند:

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

و مِنَ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ: أَنَا رُبَّمَا أَتَّبَنَّا وجودَ شيءٍ ثُمَّ تَرَدَّدْنَا فِي خصوصِيَّةِ ذَاتِهِ، كما لو أَتَّبَنَّا للعالمِ صانعاً ثُمَّ تَرَدَّدْنَا فِي كَوْنِهِ واجباً أو ممكناً، و فِي كَوْنِهِ ذاماهِيَّةً أو غيرَ ذِي ماهِيَّةٍ؛ و كما لو أَتَّبَنَّا للانسانِ نفساً ثُمَّ شَكَّكْنَا فِي كَوْنِهَا مجردةً أو مادِّيَّةً، و جوهرأ أو عرضاً، مع بقاء العلمِ بوجودِهِ على ما كان. فلو لم يكنْ للوجودِ معنًى واحداً، بل كان مشتركاً لفظياً متعدداً معناه يتعدَّدُ موضوعاتِهِ، لتغيَّرَ معناه يتغيَّرُ موضوعاتِهِ بحسبِ الاعتقادِ بالضرورة.

و من الدَّلِيلِ عَلَيْهِ: أَنَّ العدمَ يُناقضُ الوجودَ، و له معنًى واحداً، إذ لا تمايزَ فِي العدمِ، فللوجودِ الَّذِي هو نقيضُهُ معنًى واحداً، و إلا ارتفعَ النقيضانِ، و هو محالٌ.

و القائلونَ باشتراكِهِ اللفظيَّ بينَ الأشياءِ، أو بينَ الواجبِ و الممكنِ، إنما ذهبوا إليه حَدَرَأً من لزومِ السَّنخِيَّةِ بينَ العلةِ و المعلولِ مطلقاً^۱ أو بينَ الواجبِ و الممكنِ^۲ و رُدُّ بآته يستلزمُ

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

۳- عدم، نقيض وجود است، و یک معنا دارد؛ زیرا امتیازی در عدم نیست. بنابراین، وجود نیز، که نقيض آن می‌باشد، بیش از یک معنا ندارد؛ چرا که در غیر این صورت، ارتفاع دو نقيض لازم می‌آید، که امری است محال.

کسانی که وجود را مشترک لفظی می‌دانند، خواه بین همهٔ اشیاء یا بین خصوص واجب و ممکن، تنها برای دفع مشکل سنخیت بین علت و معلول، به طور کلی^۲، یا

تعطيل العقول عن المعرفة، فأتنا إذا قلنا: «الواجب موجود» فأن كان المفهوم منه المعنى الذي يفهم من وجود الممكن، لزم الاشتراك المعنوي؛ وإن كان المفهوم منه ما يقابله، و هو مصداق نقيضه، كان نفياً لوجوده، تعالى عن ذلك؛ وإن لم يفهم منه شيء، كان تعطيلاً للعقل عن المعرفة؛ و هو خلاف ما نجدُه من أنفسنا بالضرورة.

الفصل الثالث

في أن الوجود زائد على الماهية عارض لها

بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر؛ فللعقل أن يجرد الماهية - و هي ما يقال في جواب ما هو - عن الوجود، فيعتبرها وحدها، فيعقلها، ثم يصفها بالوجود،

بين خصوص واجب و ممكن^۳، چنین اعتقادی را برگزیده‌اند. در پاسخ به ایشان گفته‌اند: اشتراك لفظی وجود مستلزم تعطیل عقل و عجز آن از شناخت خداوند سبحان می‌باشد؛ زیرا هنگامی که گفته می‌شود: «واجب موجود است» اگر از لفظ موجود همان معنایی فهمیده شود که هنگام اطلاق آن بر ممکنات به ذهن می‌آید، در این صورت اشتراك معنوی وجود را پذیرفته‌ایم. و اگر معنایی مغایر با آن فهمیده شود - معنایی که مصداق نقيض مفهومی است که هنگام اطلاق وجود بر ممکنات به ذهن می‌آید - قضیه «واجب موجود است» در واقع وجود واجب را نفی می‌کند، و او برتر از این اوهام است. و اگر بگوئید: «لفظی است بی معنا و چیزی از آن فهمیده نمی‌شود» لازمه‌اش تعطیل عقل و عجز آن از شناخت خداوند است؛ و این با آنچه به طور بدیهی در خود می‌یابیم، ناسازگار است.

- ۳ -

زیادت وجود بر ماهیت و عروضش بر آن

معنای زیادت وجود بر ماهیت آن است که مفهوم یکی غیر از مفهوم دیگری می‌باشد؛ و لذا عقل می‌تواند ماهیت را - یعنی آنچه در جواب سؤال از چیستی

و هو معنی العروض؛ فليس الوجود عيناً للماهية و لا جزءاً لها.
و الدليل عليه: أن الوجود يصح سلبه عن الماهية؛ و لو كان عيناً او جزءاً لها، لم يصح ذلك؛ لاستحالة سلب عين الشيء و جزئیه عنه.
و أيضاً، حمل الوجود على الماهية يحتاج إلى دليل؛ فليس عيناً و لا جزءاً لها؛ لأن ذات الشيء و ذاتياته بيّنة الثبوت له، لا تحتاج فيه إلى دليل.
و ايضاً، الماهية متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود و العدم؛ و لو كان الوجود عيناً او جزءاً لها، استحالت نسبتها إلى العدم الذي هو نقيضه.

اشياء بيان می شود. از وجود جدا کرده و آن را به تنهایی در نظر بگیرد، و سپس آن را به وجود متصف سازد. و این اتصاف همان معنای عروض وجود بر ماهیت است؛ و از اینجا دانسته می شود که وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن.
ادله زیادت وجود بر ماهیت

دلیل اول: وجود را می توان از ماهیت سلب کرد، در حالی که اگر وجود عین ماهیت و یا جزء آن بود، سلبش از ماهیت صحیح نبود؛ چرا که سلب شیء از خودش، و نیز سلب جزء شیء از آن، محال است.
دلیل دوم: حمل وجود بر ماهیت نیازمند دلیل است، و این نشان می دهد که وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن؛ زیرا حمل شیء یا اجزاء ذاتی آن، و ثبوتش بر خودش، بدیهی و مستغنی از دلیل است.
دلیل سوم: ماهیت ذاتاً ممکن بوده و نسبتش با وجود و عدم، یکسان است؛ در حالی که اگر وجود، عین ماهیت و یا جزء آن باشد باید نسبت ماهیت به عدم، که نقیض وجود است، محال و ممتنع باشد.

الفصل الرابع في أصالة الوجود و اعتبارية الماهية

إننا لا نرتاب في أن هناك أموراً واقعية، ذات آثارٍ واقعية، ليست ب وهم الواهم؛ ثم ننتزع من كل من هذه الأمور المشهودة لنا - في عينٍ أنه واحد في الخارج - مفهومين اثنيين، كل منهما غير الآخر مفهوماً وإن اتحداً مصداقاً، وهما الوجود و الماهية، كالإنسان الذي في الخارج، المنتزع عنه أنه إنسان و أنه موجود.

و قد اختلف الحكماء في الأصل منهما، فذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود، و نُسب إلى الاشراقيين القول بأصالة الماهية. و أما القول بأصالتهما معاً، فلم يذهب إليه أحد منهم؛ لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنين، و هو خلاف الضرورة. و الحق ما ذهب إليه المشاؤون، من أصالة الوجود.

- ۴ -

اصالت وجود و اعتباريت ماهيت

بی شک جهان خارج از ما ظرف پدیده‌هائی واقعی است که آثاری حقیقی بر آنها مترتب می‌شود؛ و ما در مواجهه با هر یک از آنها، دو مفهوم مختلف وجود و ماهیت را از آن انتزاع می‌کنیم؛ با آنکه آن پدیده در خارج، امری است واحد. مانند انسانی که در خارج تحقق دارد، و دو مفهوم «انسان» و «موجود» از او انتزاع می‌شود. حکماء در اینکه کدام یک از این دو مفهوم اصلند، اختلاف کرده‌اند. حکماء مشاء وجود را اصل می‌دانند و حکماء اشراقی - آن طور که نقل شده - ماهیت را. البته هیچ حکیمی بین اصالت هر دو جمع نکرده است؛ زیرا اصالت هر دوی آنها مستلزم آن است که هر شیء واحد مفروضی دو امر مغایر باشد، و این بر خلاف بداهت است. به اعتقاد ما حقیقت همان است که حکماء مشاء گفته‌اند، یعنی اصالت وجود.

و البرهانُ علیه: أنَّ الماهیةَ من حیثِ هی لَیْسَتْ الآهی، متساویةُ النسبةِ إلى الوجودِ و العدمِ، فلولم یکنْ خروجُها من حدِّ الاستواءِ إلى مُستَوی الوجودِ، بحیثُ تترتَّبُ علیها الآثارُ، بواسطةِ الوجودِ، كانَ ذلكَ منها انقلاباً؛ و هو محالٌّ بالضرورة؛ فالوجودُ هو المخرِجُ لها عن حدِّ الاستواءِ فهو الأَصیلُ.

و ما قیلَ: إنَّ الماهیةَ بنسبةٍ مُکتسبةٍ من الجاعلِ تخرِجُ من حدِّ الاستواءِ إلى مرحلةِ الأصالةِ فترتَّبُ علیها الآثارُ،

مندفعُ بأنَّها إن تفاوتتْ حالُّها بعد الانتسابِ، فما به التفاوتُ هو الوجودُ الأَصیلُ، و إن سُمِّیَ نسبةً إلى الجاعلِ؛ و ان لم تفاوتتْ و مع ذلكَ حُمِلَ علیها أنَّها موجودةٌ و ترتَّبَتْ علیها الآثارُ، كان من الانقلابِ كما تقدَّم.

برهانٌ آخرُ: الماهیاتُ مَثارُ الكثرةِ و الاختلافِ بالذاتِ؛ فلو لم یکنِ الوجودُ أصیلاً، لم

[ادله اصالت وجود]

دلیل اول: ماهیت با نظر به ذاتش جز خودش چیز دیگری نیست و نسبتش با وجود و عدم یکسان است، حال اگر بیرون آمدن ماهیت از این مرحله و رسیدنش به سطح وجود، به نحوی که آثار بر آن مترتب گردد، بواسطه وجود نباشد، انقلاب در ذات خواهد بود، و امتناع انقلاب در ذات بدیهی است. پس وجود است که ماهیت را از مرحله تساوی بدر آورده، و بنابراین اصیل می باشد.

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

تَحَقُّقٌ وَحِدَةٌ حَقِيقِيَّةٌ وَ لَا اتِّحَادٌ بَيْنَ مَا هَيِّتَيْنِ، فَلَمْ يَتَحَقَّقِ الْحَمْلُ، الَّذِي هُوَ الْإِتِّحَادُ فِي الْوُجُودِ؛ وَ الضَّرُورَةُ تَقْضِي بِخِلَافِهِ، فَالْوُجُودُ هُوَ الْأَصِيلُ الْمَوْجُودُ بِالذَّاتِ، وَ الْمَاهِيَّةُ مَوْجُودَةٌ بِهِ.

برهان آخر: الماهية تُوجَدُ بوجودٍ خارجيٍّ، فترتَّبَ عليها آثارها، وَ تُوجَدُ بعينها بوجودٍ ذهنيٍّ - كما سيأتي - فلا يترتَّبُ عليها شيءٌ من تلك الآثار؛ فلو لم يكن الوجودُ هو الأصيل، وَ كانت الأصلة للماهية، وَ هي محفوظةٌ في الوجودين، لم يكن فرقٌ بينهما؛ وَ التالي باطلٌ، فالمقدَّمُ مثله.

برهان آخر: الماهية من حيث هي تستوي نسبتها إلى التقدُّمِ وَ التأخُّرِ، وَ الشدَّةِ وَ الضَّعْفِ، وَ التَّوَّةِ وَ الفعلِ؛ لكنَّ الامورَ الموجودةَ في الخارجِ مختلفةٌ في هذه

دلیل دوم: ماهیات ذاتا خاستگاه کثرت و اختلافند. پس اگر ماهیت، اصیل و وجود یک امر اعتباری باشد، هرگز وحدت حقیقی و نیز اتحاد بین دو ماهیت تحقق نمی یابد؛ و در نتیجه حمل، که بیان کننده اتحاد وجودی موضوع و محمول است، منتفی می گردد؛ حال آنکه تحقق و صحت حمل امری است بدیهی و انکار ناپذیر. پس این وجود است که اصیل بوده و ذاتاً موجود می باشد، و ماهیت بواسطه آن متصف به هستی می گردد.

دلیل سوم: ماهیت وجود خارجی یافته، و آثار بر آن مرتب می گردد؛ و همان ماهیت وجود ذهنی می یابد که در این صورت، هیچیک از آن آثار بر آن مترتب نمی شود. حال اگر وجود، اصیل نباشد و اصالت از آن ماهیت باشد، با توجه به آنکه ماهیت در هر دو وجود محفوظ است، بین آنچه در ذهن است و آنچه در خارج تحقق دارد، فرقی نخواهد بود؛ و چون تالی این قضیه شرطیه باطل است، مقدم آن نیز ابطال می شود.

دلیل چهارم: اگر ذات ماهیت را مورد نظر قرار دهیم، نسبتش با تقدم و تأخر، شدت و ضعف و همچنین قوه و فعل یکسان است؛ اما پدیده های موجود در

الأوصاف، فبعضها متقدّم او قوی، كالعلة؛ و بعضها بخلاف ذلك، كالمعلول، و بعضها بالقوّة؛ و بعضها بالفعل؛ فلو لم يكن الوجود هو الأصل، كان اختلاف هذه الصفات مستندة إليها، و هي متساوية النسبة إلى الجميع؛ هذا خلف. و هناك حجج أخرى مذكورة في المطوّلات.

و للقائلین بأصالة الماهية و اعتبارية الوجود حجج مدخولة؛ كقولهم: لو كان الوجود أصيلاً، كان موجوداً في الخارج؛ فله وجود، و لوجوده وجود، فيتسلسل؛ و هو محال. و اجیب عنه بأنّ الوجود موجود، لكنّ بنفس ذاته، لا بوجود آخر، فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية.

خارج، در این اوصاف با یکدیگر اختلاف دارند: برخی از آنها مقدم و قوی هستند، مانند علت؛ و برخی از آنها بعکس می‌باشند، مانند معلول؛ و نیز بعضی از آنها بالقوه و گروهی دیگر بالفعل هستند. حال اگر وجود، اصیل نبوده و اصالت از آن ماهیت باشد، باید منشأ اختلاف پدیده‌های خارجی در این اوصاف را، ماهیت دانست، در حالیکه نسبت ماهیت به همه آنها یکسان است؛ این خلاف فرض است.

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

[دلیل اصالت ماهیت و نقد آن]

گفته‌اند: اگر وجود اصیل باشد، بمقتضای اصالتش، باید در خارج موجود باشد. پس برای آن وجود، وجودی خواهد بود؛ و این وجود دوم نیز چون اصیل است، موجود و دارای وجود سوّمی می‌باشد، و این روند ادامه می‌یابد، و به تسلسل می‌انجامد که امری است محال.

در جواب از دلیل فوق گفته‌اند: وجود، موجود است اما بذات خود، نه بواسطه وجود دیگری؛ ولذا تسلسلی رخ نخواهد داد.

و يَظْهَرُ مِمَّا تَقَدَّمَ: ضَعْفُ قَوْلِ آخَرَ فِي الْمَسْأَلَةِ مَنْسُوبٍ إِلَى الْمُحَقِّقِ الدَّوَانِيِّ، وَ هُوَ أَصَالَةُ الْوُجُودِ فِي الْوَاجِبِ تَعَالَى وَ أَصَالَةُ الْمَاهِيَةِ فِي الْمُمْكِنَاتِ؛ وَ عَلَيْهِ فِاطِلَاقُ الْمَوْجُودِ عَلَى الْوَاجِبِ بِمَعْنَى: أَنَّهُ نَفْسُ الْوُجُودِ، وَ عَلَى الْمَاهِيَاتِ بِمَعْنَى: أَنَّهَا مُنْتَسِبَةٌ إِلَى الْوُجُودِ، كَاللَّابِنِ وَ التَّمْرِ بِمَعْنَى الْمُنْتَسِبِ إِلَى اللَّبَنِ وَ التَّمْرِ؛ هَذَا. وَ أَمَّا عَلَى الْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ فَالْوُجُودُ مَوْجُودٌ بِذَاتِهِ، وَ الْمَاهِيَةُ مَوْجُودَةٌ بِالْعَرَضِ.

الفصل الخامس

في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة

إِخْتَلَفَ الْقَائِلُونَ بِأَصَالَةِ الْوُجُودِ، فَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ الْوُجُودَ حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ مُشَكَّكَةٌ، وَ هُوَ الْمَنْسُوبُ إِلَى الْفَهْلَوِيِّينَ مِنْ حِكْمَاءِ الْفَرَسِ؛ فَالْوُجُودُ عِنْدَهُمْ، لِكُونِهِ

[اصالت وجود در واجب و اعتباریت آن در ممکنات]

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

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

- ۵ -

وحدت تشکیکی وجود

معتقدین به اصالت وجود درباره وحدت تشکیکی آن اختلاف دارند. به حکمای ایران باستان نسبت داده شده که آنان وجود را حقیقتی یگانه و مشکک

ظاهراً بذاتیه مظهرأ لغيره من الماهیات، كالنور الحسی، الذی هو ظاهر بذاتیه مظهر لغيره من الأجسام الكثیفه للأبصار.

فكما أن التور الحسی نوع واحد، حقیقته أنه ظاهر بذاتیه مظهر لغيره، و هذا المعنی متحقق فی جمیع مراتب الأشعة والأظلة، علی کثرتها و اختلافها؛ فالنور الشدید شدید فی نوریه التي یشارك فیها النور الضعیف، و النور الضعیف ضعیف فی نوریه التي یشارك فیها النور الشدید، فلیست شدة الشدید منه جزءاً مقوماً للنوریه حتی یخرج الضعیف منه، و لا عراضاً خارجاً عن الحقیقة، و لیس ضعف الضعیف قادحاً فی نوریه، و لا أنه مرکب من النور و الظلمة لكونها أمراً عدمياً، بل شدة الشدید فی أصل النوریه، و کذا ضعف الضعیف، فالنور عرض عریض باعتبار مراتبه المختلفه بالشدة و الضعیف، و لكل مرتبة عرض عریض باعتبار مراتبه المختلفه من الأجسام الكثیفه؛

می دانستند. به اعتقاد ایشان همچنانکه نور پدیده ای است ذاتاً روشن که مایه روشنائی اجسام غیرشفاف می گردد و آنها را قابل رؤیت می سازد، وجود نیز حقیقتی است خود بخود ظاهر که مایه ظهور ماهیات می گردد.

[تشبیه وجود به نور]

«نور حسی»، نوع واحدی است که ذاتاً روشن است، و روشنی بخش دیگران می باشد، و حقیقتش جز این چیزی نیست. این ویژگی در تمامی مراتب شدید و ضعیف نور، با همه کثرت و اختلافی که در آن هست، تحقق دارد، حتی در سایه ها. پس شدت نور شدید و نیز ضعف نور ضعیف در «نور بودن» آنها است، یعنی همان چیزی که بین آن دو مشترک می باشد. بنابراین، شدت نور شدید، جزء مقوم حقیقت نور نیست تا لازم آید پرتو ضعیف روشنایی، نور نباشد، همانگونه که خارج از حقیقت نور و عارض بر آن نیز نمی باشد. از طرف دیگر، ضعف نور ضعیف نه آن را از نور بودن خارج می کند، و نه مرکب از نور و ظلمتش می سازد؛ زیرا ظلمت، یک امر عدمی است. حقیقت آن است که شدت نور شدید و نیز ضعف نور ضعیف را

کذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة متميزة بالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، وغير ذلك، فيرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك، وما به الاختلاف إلى ما به الاتحاد؛ فليست خصوصية شيء من المراتب جزءاً مقوماً للوجود، لبساطته - كما سيجيء - ولا أمراً خارجاً عنه، لأن أصالة الوجود تبطل ما هو غيره الخارج عنه؛ بل الخصوصية في كل مرتبة مقومة لنفس المرتبة - بمعنى ما ليس بخارج منها - .
 ولها كثرة طولية باعتبار المراتب المختلفة الآخذة من أضعف المراتب، وهي التي لا فعلية لها إلا عدم الفعلية وهي المادة الأولى الواقعة في أفق عدم، ثم تتصاعد^۳ المراتب إلى أن تنتهي إلى المرتبة الواجبة لذاتها، وهي التي لا حد لها إلا عدم الحد. ولها كثرة

باید در همان حقیقت نور جستجو کرد نه در چیز دیگر.

بنابراین، نور به اعتبار مراتب مختلفش، که برخی شدید است و برخی ضعیف، دامنه گسترده‌ای دارد، و هر مرتبه نیز به لحاظ تابش بر اجسام گوناگون تنوع می‌یابد. وجود نیز، همانند نور، حقیقتی است یگانه با مراتب مختلف، که امتیازشان در شدت و ضعف، تقدم و تأخر و غیر آن می‌باشد؛ پس مایه تفاوت این مراتب و امتیاز آنها از یکدیگر، همان چیزی است که زمینه اشتراک و اتحاد آنها را تأمین می‌کند. بنابراین، ویژگی هر یک از مراتب، جزء مقوم وجود نیست؛ زیرا وجود بسبب بساطتش^۴، جزء ندارد؛ همچنانکه یک امر خارج از وجود هم نیست؛ زیرا هر چه خارج از حقیقت وجود باشد به حکم اصالت وجود، پوچ و باطل است؛ بلکه خصوصیت هر مرتبه‌ای مقوم همان مرتبه است، بدین معنا که خارج از آن مرتبه نیست.

وجود دو نوع کثرت دارد، یکی کثرت طولی به لحاظ مراتب مختلف وجود، که از ضعیف‌ترین مرتبه - مرتبه‌ای که هیچ فعلیتی ندارد مگر عدم فعلیت، یعنی ماده نخستین که در حاشیه عدم قرار گرفته است - آغاز شده و بالا می‌آید^۵ تا می‌رسد به مرتبه‌ای که وجوب ذاتی داشته و هیچ حدی ندارد مگر اطلاق و بی حدی. کثرت

عرضیه باعتبار تخصیصها بالماهیات المختلفة التي هي مثار الكثرة. و ذهب قوم من المشائين إلى كون الوجود حقائق متباينة بتمام ذواتها؛ أما كونه حقائق متباينة، فلاختلاف آثارها؛ و أما كونها متباينة بتمام الذوات، فلبساطتها و عليها يكون مفهوم الوجود المحمول عليها عرضياً خارجاً عنها^۴ لازماً لها. و الحق أنه حقيقة واحدة مشككة؛ أما كونها حقيقة واحدة، فلأنه لو لم تكن كذلك، لكانت حقائق مختلفة متباينة بتمام الذوات؛ و لازمه كون مفهوم الوجود، و هو مفهوم واحد - كما تقدم - متزغاً من مصاديق متباينة بما هي متباينة؛ و هو محال؛ بيان الاستحالة أن المفهوم و المصداق واحد ذاتاً، وإنما الفارق كون الوجود ذهنياً أو

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

گروهی از حکمای مشاء بر آنند که وجود، متشکل از حقایقی است که با تمام ذات، مابین با یکدیگرند. گفته اند: اختلاف آثاری که در واقعیت خارجی مشاهده می گردد، دلیل تباین حقائق وجودی از یکدیگر است؛ و بسیط بودن حقیقت وجود، دلیل آنکه این تباین به تمام ذات می باشد، و هیچ امر مشترکی بین آنها یافت نمی شود. بنابراین نظریه، مفهوم وجود که بر این حقایق متباین اطلاق می گردد، در واقع عرضی است خارج از آنها که لازمه ذات آنها^۶ می باشد.

[رای مختار]

به اعتقاد ما وجود اولاً حقیقتی است یگانه و ثانیاً مشکک.

حقیقتی است یگانه زیرا اگر وجود، حقیقت واحدی نداشته باشد، باید متشکل از حقایقی باشد که به تمام ذات متباینند، و در نتیجه باید مفهوم وجود را، که مفهوم واحدی است^۷، از مصادیق متباین از آن جهت که متباینند، گرفته باشیم، و چنین چیزی محال است؛ چرا که مفهوم و مصداق از ناحیه ذات واحدند و فرقتان فقط در این است که مفهوم، وجود ذهنی دارد و مصداق، وجود

خارجياً، فَلَوِ انْتَزَعَ الواحدُ بما هو واحدٌ من الكثيرِ بما هو كثيرٌ، كان الواحدُ بما هو واحدٌ كثيراً بما هو كثيرٌ؛ و هو محالٌ.

و ايضاً، لَوِ انْتَزَعَ المفهومُ الواحدُ بما هو واحدٌ من المصاديقِ الكثيرةِ بما هي كثيرةٌ، فَإِذَا أن تُعْتَبَرَ في صدقِهِ خصوصيةُ هذا المصدقِ، لم يصدقْ على ذلك المصدقِ؛ و إنِ اعْتَبِرَ فيه خصوصيةُ ذاك، لم يصدقْ على هذا؛ و إنِ اعْتَبِرَ فيه الخصوصيتانِ معاً لم يصدقْ على شيءٍ منهما؛ و إنِ لم يُعْتَبَرَ شيءٌ من الخصوصيتينِ، بل انْتَزَعَ من القدرِ المشتركِ بينهما، لم يكنْ منتزِعاً من الكثيرِ بما هو كثيرٌ بل بما هو واحدٌ؛ كالكليِّ المنتزِعِ من الجهةِ المشتركةِ بينَ الأفرادِ الصادقِ على الجميعِ؛ هذا خُلْفٌ.

و أما أن حقيقتَهُ مشكّكةٌ، فَلَمَّا يظَهَرُ مِنَ الكَمالاتِ الحَقِيقِيَّةِ المختلفةِ، الَّتِي هي

خارجی. [پس فرق در وجود است نه در ذات]. بنابراین، اگر مفهوم واحد، از آن جهت که واحد است از مصادیق گوناگون، از آن جهت که گوناگونند، منتزع باشد لازم می آید واحد، از آن جهت که واحد است، با کثیر، از آن جهت که کثیر است، یکی باشد.

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

۱- ملتزم شویم در صدق آن مفهوم، خصوصیت مصداقِ اوّل - [فرضاً الف] - معتبر است [بدین معنا که آن مفهوم از خصوصیت ویژه الف حکایت می‌کند]، که در این صورت، این مفهوم بر مصداق دیگر صادق نخواهد بود.

۲- ملتزم شویم که در صدقش، خصوصیت مصداقِ دوّم [به فرض «ب»] اخذ شده است، که در این صورت بر مصداقِ اوّل صدق نخواهد کرد.

۳- بگوئیم خصوصیت هر دو مصداق در آن اخذ شده است، که در این صورت بر هیچکدام نباید صدق کند.

صفات متفاضلة غیر خارجیة^۵ عن الحقیقة الواحدة؛ كالشدّة والضعف، والتقدم والتأخر، والقوّة والفعل، و غیر ذلك، فهی حقیقة واحدة متکثرة فی ذاتها، یرجع فیها کل ما به الامتیاز إلى ما به الاشتراک، و بالعکس، و هذا هو التشکیک.

الفصل السادس

في ما يتخصّص به الوجود

تخصّص الوجود بوجوه ثلاثة:

أحدها: تخصّص حقیقته الواحدة الأصلية بنفس ذاتها القائمة بذاتها.

۴- بگوئیم خصوصیت هیجیک از مصادیق در آن مفهوم اخذ نشده، بلکه آن مفهوم از قدر مشترک میان مصادیق گرفته شده است؛ در این صورت خلاف فرض لازم می آید؛ زیرا مفهوم مورد نظر در این حالت از مصادیق کثیر از آن جهت که مشترکند، انتزاع شده است، نه از آن جهت که متکثر و مختلفند.

و اما دلیل بر مشکک بودن حقیقت وجود، همان ظهور کمالات حقیقی مختلف است که در واقع صفاتی هستند گوناگون و داخل در حقیقت واحد وجود^۶؛ صفاتی چون: شدت و ضعف، تقدم و تأخر، قوه و فعل و غیر آن. بنابراین، حقیقت وجود در ذات خود دارای وحدت و کثرت است، بگونه ای که آنچه دو وجود را از یکدیگر ممتاز می کند همان چیزی است که آنها در آن مشترکند و بالعکس؛ و این همان تشکیک می باشد.

- ۶ -

مخصّصات وجود

وجود دارای سه گونه تخصّص است:

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

و ثانيها : تخصُّصُها بخصوصياتٍ مراتبها، غير الخارجة عن المراتب.
و ثالثها : تخصُّصُ الوجودِ باضافتهِ إلى الماهياتِ المختلفةِ الذواتِ و عروضه لها،
فيختلف باختلافها بالعروض.

و عروض الوجودِ للماهيةِ و ثبوتهُ لها ليس من قبيلِ العروضِ المقوليِّ، الَّذي يتوقف
فيه ثبوتُ العارضِ على ثبوتِ المعروضِ قبله، فانَّ حقيقةَ ثبوتِ الوجودِ للماهيةِ هي ثبوتُ
الماهيةِ به، لأنَّ ذلك هو مقتضى اصالتها و اعتباريتها، و إنما العقلُ لمكانِ اُنسِه بالماهياتِ
يفترضُ الماهيةَ موضوعاً، و يخملُ الوجودَ عليها، و هو في الحقيقةِ من عكسِ الحملِ.
و بذلك يتدفعُ الاشكالُ المعروفُ في حملِ الوجودِ على الماهيةِ، من أنَّ قاعدةَ
الفرعيةِ أعني أنَّ «ثبوتُ شيءٍ لشيءٍ لشيءٍ فرعُ ثبوتِ المُثبتِ له» تُوجبُ ثبوتاً للمثبتِ له قبلُ

۲- تخصص آن حقيقت به خصوصيات مراتب مختلفش، خصوصياتی که خارج
از آن مراتب نیست [بلکه مقوم هر مرتبه می باشد].

۳- تخصص وجود بواسطه اضافه و عروضش بر ماهياتی که دارای ذاتهای
گونگونند. در اثر این اضافه، اختلاف ماهیات به وجود سرایت می کند و این
اختلاف ثانیاً و بالعرض به وجود نسبت داده می شود.

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

با توجه به نکته فوق، اشکال معروفی که در مورد عروض وجود بر ماهیت بیان
شده است، دفع می گردد. تقریر اشکال چنین است: قاعدة فرعية که می گوید
«ثبوت یک شیء برای شیء دیگر، فرع بر ثبوت شیء دوم است» ایجاب می کند

ثبوتِ الثابت؛ فثبوتُ الوجودِ للماهیةِ يتوقَّفُ على ثبوتِ الماهیةِ قبله؛ فان كان ثبوتها عينَ ثبوتِه لها، لزمَ تقدُّمُ الشیءِ على نفسه؛ وإن كان غیره، توقَّفَ ثبوتُه لها على ثبوتِ آخرِ لها؛ و هلَّمْ جَزًّا، فيتسلسلُ.

و قد اضطرَّ هذا الاشکالُ بعضهم إلى القولِ بأنَّ القاعدةَ مخصَّصةٌ بثبوتِ الوجودِ للماهیةِ، و بعضهم إلى تبدیلی الفرعیةِ بالاستلزامِ، فقال: «الحقُّ أنَّ ثبوتَ شیءٍ لشیءٍ مستلزمٌ لثبوتِ المثبتِ له و لو بهذا الثابتِ، و ثبوتُ الوجودِ للماهیةِ مستلزمٌ لثبوتِ الماهیةِ بنفسِ هذا الوجودِ، فلا اشکالُ».

و بعضهم إلى القولِ بأنَّ الوجودَ لا تحقُّقُ له و لا ثبوتٌ فی ذهنٍ و لا فی خارجٍ، و للموجودِ معنیٌ بسیطٌ یعبرُ عنه بالفارسیةِ بـ«هست»، و الاشتقاقُ صوریٌّ؛ فلا ثبوتٌ له حتّیٰ يتوقَّفَ على ثبوتِ الماهیةِ.

«شیء دوم»، پیش از امری که می خواهد بر آن عارض شود، ثبوت و تحقق داشته باشد؛ بنابراین، ثبوت وجود برای ماهیت متوقف بر ثبوت قبلی ماهیت خواهد بود؛ حال: اگر ثبوت قبلی ماهیت، عین ثبوت وجود مورد نظر برای آن باشد، تقدم شیء بر خودش لازم می آید؛ و اگر ثبوت قبلی ماهیت، بواسطه ثبوت وجود دیگری باشد، در این صورت ثبوت آن وجود دوم برای ماهیت نیز متوقف بر ثبوت قبلی ماهیت خواهد بود، و این روند همینطور ادامه پیدامی کند، و در نتیجه تسلسل لازم می آید. در مقام دفع این اشکال پاسخهای گوناگونی بیان شده است:

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

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

و بعضهم إلى القول بأنَّ الوجودَ ليس له إلا المعنى المطلق، و هو معنى الوجودِ العامِّ، و الحِصصُ، و هو المعنى العامُّ مضافاً إلى ماهية ماهية بحيث يكون التقيدُ داخلاً و القيدُ خارجاً؛ و أمّا الفردُ، و هو مجموعُ المقيد و التقيد و القيد، فليس له ثبوت.

و شيء من هذه الأجوبة^۳ على فسادها لا يُغني طائلاً.

و الحقّ في الجواب ما تقدّم، من أنّ القاعدة إنّما تجرّ في «ثبوت شيء لشيء» لا في «ثبوت الشيء»، و بعبارة أخرى: مجرّ القاعدة هو الهلّة المركبة، دون الهلّة البسيطة، كما في ما نحن فيه.

وجود برای ماهیت، مستلزم ثبوت ماهیت توسط همین وجود می باشد. بنابراین، اشکالی به وجود نمی آید.

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

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

باید گفت: جوابهای مذکور علاوه بر آنکه باطلند،^۹ بی فائده نیز هستند.

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

الفصل السابع في أحكام الوجود السلبية

منها: أن الوجود لا غير له؛ و ذلك لأنّ انحصار الأصالة في حقيقته يستلزم بطلان كلّ ما يفرض غيراً له أجنبياً عنه، بطلاناً ذاتياً.
و منها: أنه لا ثاني له؛ لأنّ أصالة حقيقته الواحدة، و بطلان كلّ ما يفرض غيراً له، ينفى عنه كلّ خليطٍ داخلٍ فيه أو منضمّ إليه، فهو صرّف في نفسه؛ و صرّف الشئ لا يتثنى و لا يتكرّر، فكلّ ما فرض له ثانياً عاداً أوّلاً، و إلاّ امتاز عنه بشئٍ غيرهِ داخلٍ فيه او خارجٍ عنه، و المفروض انتفاؤه؛ هذا خلف.

- ۷ -

احكام سلبي وجود

[وجود دارای احكام سلبیه‌ای است که بعضی از آنها در این فصل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.]

۱- برای وجود «غیری» نیست؛ چرا که به مقتضای منحصر بودن اصالت در حقیقت وجود، هر چه مغایر با وجود و بیگانه از آن فرض شود، ذاتاً باطل می‌باشد.
۲- وجود «دوم» ندارد؛ زیرا با توجه به اصالت حقیقت واحد وجود و اینکه هر چه «غیر» او باشد، پوچ است و باطل، هرگز جایی برای آمیزش وجود با جزء داخلی، یا امری که از خارج به آن ضمیمه شده باشد، باقی نمی‌ماند؛ پس وجود، حقیقتی صرف و خالص می‌باشد. از طرف دیگر، چیزی که صرف خالص از هر امر دیگری است، قابل «دوتائی» و «تکرّر» نیست. بنابراین، هر چه به عنوان «ثانی» برای وجود در نظر گرفته شود، به همان هستی اول باز می‌گردد؛ چه در غیر این صورت باید وجود اول از وجود دوم به چیزی امتیاز پیدا کند که با جزء داخلی آن است یا عرض خارجی؛ حال آنکه فرض بر آن است که وجود، هیچ «غیری» ندارد که جزء آن یا عارض بر آن شود.

و منها: أنه لیس جَوْهراً و لا عَرَضاً؛ أما أنه لیس جَوْهراً، فلأن الجَوْهَرَ ماهیةٌ إذا وُجِدَتْ فی الخارجِ وُجِدَتْ لا فی الموضوعِ، و الوجودُ لیس من سِنخِ الماهیةِ؛ و أما أنه لیس بِعَرَضٍ، فلأن العَرَضَ متقومٌ بالوجودِ بالموضوعِ، و الوجودُ متقومٌ بنفسِ ذاتِهِ، و کُلُّ شیءٍ متقومٌ بِهِ.

و منها: أنه لیس جزءاً لشیءٍ؛ لأنَّ الجزءَ الآخرَ المفروضَ غیرُهُ، و الوجودُ لا غیرَ له. و ما قیل: «إنَّ کُلَّ ممکنٍ زوجٌ ترکیبیٌّ من ماهیةٍ و وجودٍ»، فاعتبارٌ عقلیٌّ ناظرٌ إلى الملازمةِ بین الوجودِ الامکانیِّ و الماهیةِ، لا أنه ترکیبٌ من جزئینِ أصیلینِ. و منها: أنه لا جزءٌ له؛ لأنَّ الجزءَ إما جزءٌ عقلیٌّ، کالجَنسِ و الفَصْلِ؛ و إما جزءٌ خارجیٌّ، کالمادَّةِ و الصوَرَةِ؛ و إما جزءٌ مقداریٌّ، کأجزاء الخِطِّ و السطحِ و الجسمِ التعلیمیِّ؛ و لیس للوجودِ شیءٌ من هذِهِ الأجزاء.

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

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

أما الجزء العقلي، فلأنه لو كان للوجود جنس و فصل، فجنسه إما الوجود، فيكون فصله المقسم مقوماً؛ لأن الفصل بالنسبة إلى الجنس يُفقد تحصيل ذاته لا أصل ذاته، و تحصيل الوجود هو ذاته، «هذا اخلف»؛ وإما غير الوجود، و لا غير للوجود. و أما الجزء الخارجي، و هو المادة و الصورة، فلأن المادة و الصورة هما الجنس و الفصل مأخوذین بشرط لا، فانتفاء الجنس و الفصل يُوجب انتفاءهما. و أما الجزء المقدری، فلأن المقدار من عوارض الجسم، و الجسم مركب من المادة و الصورة، و إذ لا مادة و لا صورة للوجود فلا جسم له، و إذ لا جسم له فلا مقدار له.

۵- وجود «جزء» ندارد؛ زیرا جزء یا جزء عقلی است، مانند جنس و فصل، و یا جزء خارجی است، مانند ماده و صورت، و یا جزء مقداری است، مانند اجزاء خط، سطح و جسم تعلیمی؛ و وجود هیچیک از این اجزاء را ندارد اما جزء عقلی ندارد؛ زیرا اگر وجود جنس و فصل داشته باشد، جنس فرضی یا وجود است یا غیر وجود. اگر جنس آن، وجود باشد لازم می آید فصل که مقسم جنس است، مقوم آن باشد؛ چرا که فصل، تحصيل و تحقق ذات جنس را افاده می کند نه اصل ذات آن را؛ حال آنکه ذات وجود، چیزی جز تحصيل و تحقق آن نمی باشد. «این خلاف فرض است». غیر وجود را نیز نمی توان به عنوان جنس در نظر گرفت؛ زیرا وجود «غیری» ندارد.

اما اینکه وجود جزء خارجی، یعنی ماده و صورت، ندارد، دلیلش آن است که ماده و صورت همان جنس و فصل است که «بشرط لا» در نظر گرفته شده؛ و چون ثابت شد وجود، جنس و فصل ندارد، ماده و صورت هم نخواهد داشت. و اما جزء مقداری ندارد؛ زیرا مقدار از عوارض جسم است، و جسم نیز مرکب از ماده و صورت است و چون وجود، ماده و صورت ندارد، نمی تواند جسم باشد؛ و چون جسم نیست، فاقد مقدار خواهد بود.

۶- از مطالب گذشته دانسته می شود که وجود، «نوع» نیست؛ چرا که تحصيل و

و ممّا تقدّم یظهرُ أنّه لیس نوعاً، لأنّ تحصّل النوع بالتشخیص الفرديّ، و الوجود متحصّل بنفس ذاته.

الفصل الثامن في معنى نفس الامر

قد ظهر ممّا تقدّم: أنّ لحقیقة الوجود ثبوتاً و تحققاً بنفسه، بل الوجود عین الثبوت و التحقّق؛ و أنّ للماهیات - و هی التي تُقالُ فی جواب ما هو و تُوجدُ تارةً بوجود خارجي فتظهرُ آثارها و تارةً بوجود ذهنيّ فلا ترتّب علیها الآثارُ - ثبوتاً و تحققاً بالوجود، لابنفس ذاتها، و إن كانا متحدّین فی الخارج؛ و أنّ المفاهیم الاعتباریة العقلیة - و هی التي لم تُتّرع من الخارج، و إنّما اعتبرها العقلُ بنوع من التعمّل لِضرورة تضطرّه إلى ذلك؛ كمفاهیم الوجود و الوحدة و العلیة و نحو ذلك - أيضاً لها نحو ثبوتٍ بصبوتٍ مصادیقها

تحقق خارجي «نوع» به وسیله خصوصیات فردی است، حال آنکه تحصیل و تحقق وجود به خودش می باشد [نه به مشخصات فردی].

- ۸ -

معناى نفس الامر

از آنچه گذشت^{۱۰} روشن شد که حقیقت وجود به تنهایی و خود بخود دارای ثبوت و تحقق، بلکه عین آن است؛ همچنین برای ماهیت - که عبارت است از آنچه در پاسخ سؤال از «چیستی» اشیاء می آید، و گاهی وجود خارجی پیدا کرده، آثاری بر آن مترتب می شود، و گاهی وجود ذهنی پیدا می کند که در این صورت آن آثار از او سلب می گردد - نیز ثبوت و تحقق است اما بواسطه وجود، نه از جانب خودش؛ گرچه این دو در خارج با هم متحدند. همچنین روشن گشت مفاهیم اعتباری عقلی - یعنی مفاهیمی که [مستقیماً] از خارج گرفته نشده اند، بلکه عقل آنها را از روی ناچاری و از سر نیاز با فعالیت خاصی اعتبار کرده است؛ مانند مفاهیم وجود،

المحکمیة بها، وإن لم تكن هذه المفاهیم مأخوذة فی مصادیقها أخذ الماهیة فی أفرادها و فی حدود مصادیقها.

و هذا الثبوت العام، الشامل لثبوت الوجود و الماهیة و المفاهیم الاعتباریة العقلیة، هو المسمی بـ «نفس الأمر» التي يُعتبر صدق القضايا بمطابقتها فیقال: إن كذا كذا فی نفس الأمر.

توضیح ذلك : أن من القضايا ما موضوعها خارجي بحكم خارجي؛ كقولنا: «الواجب، تعالی، موجود» و قولنا: «خَرَجَ من فی البلد» و قولنا: «الانسان ضاحك بالقوة» و صدق الحكم فیها بمطابقتها للوجود العینی؛

وحدت، علیت و نظائر آن - نیز بواسطه ثبوت مصادیقی که از آنها حکایت می کنند، از نوعی ثبوت برخوردارند؛ گرچه این مفاهیم نسبت به مصادیقشان [حاکمی از حدود ذاتی و ماهوی آنها نبوده و] بسان ماهیات نیستند که داخل در حدود و ذات افراد خود می باشند.

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

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

دسته دیگر از قضایا، قضایائی هستند که حکمشان ذهنی است، خواه موضوعشان نیز ذهنی باشد یا خارجی، مانند «کلی یا ذاتی است یا عرضی.» و «انسان نوع است.» ملاک صادق بودن این قضایا مطابقت آنها با ذهن است؛ چراکه محل و موطن ثبوت این قضایا همان ذهن می باشد. صادق بودن همه این قضایا بواسطه مطابقت با نفس الامر

و منها : ما موضوعها ذهني بحكم ذهني، او خارجي مأخوذ بحكم ذهني؛ كقولنا: «الكلبي إما ذاتي او عرضي» و «الانسان نوع» و صدق الحكم فيها بمطابقتها للذهن، لكون موطن ثبوتها هو الذهن؛ وكلا القسمين صادقان بمطابقتيهما لنفس الامر في الثبوت النفس الامرئ» اعم مطلقاً من كل من «الثبوت الذهني» و «الخارجي».

وقيل: إن نفس الامر عقل مجرد فيه صور المعقولات عامة، و التصديقات الصادقة في القضايا الذهنية و الخارجية تطابق ما عنده من الصور المعقولة.

و فيه: انا نقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلمية، فهي تصديقات تحتاج في صدورها إلى ثبوت لمضامينها خارج عنها تطابقاً.

الفصل التاسع الشيئية تساوق الوجود

الشيئية تساوق الوجود، و العدم لا شيئية له، اذ هو بطلان محض لاثبوت له؛ فالثبوت

است. بنا براین، «ثبوت نفس الامر» مطلقاً اعم از ثبوت ذهني و خارجي است. بعضی گفته اند: نفس الامر عبارت است از عقل مجردی که حاوی صور همه معقولات می باشد و ملاک صدق قضایای ذهني و خارجي، مطابقت کردن با صورتهائی است که نزد او می باشد.

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

- ۹ -

مساوق بودن «شيئية» با «وجود»

«شیء بودن» مساوق است با «موجود بودن» - [بدین معنا که مصادیقشان و نیز

والنفي في معنى الوجود و العدم.

و عن المعتزلة: «أنَّ الثبوتَ أعمُّ مطلقاً من الوجود»، فبعض المعدوم ثابتٌ عندهم، و هو المعدومُ الممكنُ؛ و يكونُ حينئذٍ النفيُّ أخصَّ من العدم، و لا يشملُ إلاَّ المعدومَ الممتنعَ.

و عن بعضهم: «أنَّ بينَ الوجودِ و العدمِ واسطةً»، و يسمونها الحال، و هي صفةُ الموجود، التي ليستُ بموجودةٍ و لا معدومةٍ؛ كالعالمية و القادرية و الوالدية، من الصفاتِ الانتزاعية، التي لا وجودَ منحازاً لها فلا يقالُ: «إنَّها موجودةٌ»، و الذاتُ الموجودةُ تنصّفُ بها فلا يقالُ: «إنَّها معدومةٌ»، و أمّا الثبوتُ و النفيُّ فهما متناقضان، لا واسطةَ

جهت صدقشان یکی است.]- و عدم هیچ حظی از شئییت ندارد؛ چرا که «عدم»، نیستی و پوچی صرف بوده، هیچ بهره‌ای از ثبوت و تحقق نبرده است. بنابراین، ثبوت و نفي همان معنای وجود و عدم را افاده می‌کنند.

از معتزله نقل است که: «ثبوت، اعم مطلق از وجود می‌باشد.» طبق این نظر ممکن است که معدوم در همان حالِ عدم، «ثابت» می‌باشد و بنابراین، «نفي» اخص از عدم می‌باشد و فقط شامل معدوم ممتنع می‌شود.

گروه دیگری از متکلمین بر آنند که بین وجود و عدم واسطه‌ای در کار است به نام «حال». «حال» آن دسته از صفاتند که وصف موجود واقع می‌شوند اما خود نه موجودند و نه معدوم؛ مانند: عالم بودن، قادر بودن و پدر بودن و دیگر صفات انتزاعی، که چون وجود جداگانه‌ای ندارند [و فاقد ما بازای خارجی می‌باشند] نمی‌توان در حقشان گفت: «موجودند»؛ و چون ذاتی که موجود است متصف به آنها می‌شود، نتوان هم گفت: «معدومند». ایشان ثبوت و نفي را دو امر متناقض می‌دانند که میانشان واسطه‌ای نیست.

این آراء جملگی اوهامی است که برای ابطال آنها کافی است به فطرت خود مراجعه کنیم، فطرتی که می‌گوید: عدم «هیچ» و بطلانِ صرف است و بهره‌ای از

بینهما. و هذه کلها اوهاّم، یکفّی فی بطلانها قضاء الفطرة بأنّ العدم بطلانٌ لاشیئیة له.

الفصل العاشر

فی أنّه لا تمايز و لا علیّة فی العدم

أما عدم التمايز، فلأنه فرع الثبوت و الشیئیة، و لا ثبوت و لا شیئیة فی العدم. نعم ربما يتمیز عدم من عدم باضافة الوهم إیاه إلى الملكات و أقسام الوجود، فیتتمیز بذلك عدم من عدم؛ كعدم البصر، و عدم السمع، و عدم زید، و عدم عمرو، و أما العدم المطلق فلا تتمیز فيه.

و أما عدم العلیّة فی العدم، فلبطلانیه و انتفاء شیئیته. و قولهم: «عدم العلة علة لعدم المعلول» قولٌ علی سبیل التقريب و المجاز^۷؛ فقولهم مثلاً: «لم يكن غنيم فلم يكن مطر»

شیئیة و ثبوت ندارد.

- ۱۰ -

در عدم، تمايز و علیت نیست

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

علیت از این روی در عدم راه ندارد که عدم، بطلان محض است و بهره ای از ثبوت ندارد. و این سخن که: «عدم علت، علت است برای عدم معلول» کلامی است برای نزدیک کردن مطلب به اذهان، و از روی مجاز گفته شده است^{۱۱}. پس معنای این سخن که «باران نیارید، چون ابر نبود» آن است که: علیت «وجود ابر» برای «وجود باران» تحقق پیدا نکرد. [بنابراین علیت در واقع از احکام «وجود»

معناه بالحقیقه: آنه لم يتحقق العلیة التي بین وجود العینم و وجود المَطْر؛ و هذا - كما قيل - نظیر إجراء أحكام القضايا الموجبة في السالبة، فيقال: «سالبة حملية» و «سالبة شرطية» و نحو ذلك، و إنما فيها سلب الحمل و سلب الشرط.

الفصل الحادی عشر

في أن المعدوم المطلق لا خبر عنه

و يتبين ذلك بما تقدم: أنه بطلان محض لا شئبة له بوجه، و إنما يُخبر عن شيء بشيء. و أما الشبهة بأن قولهم: «المعدوم المطلق لا يُخبر عنه» يناقض نفسه، فإنه بعينه إخبار عنه بعدم الإخبار، فهي مندفة، بما سيجيء في مباحث الوحدة و الكثرة، من أن من الحمل ما هو أولي ذاتي، يتحد فيه الموضوع و المحمول مفهوماً و يختلفان اعتباراً؛

است نه «عدم»] و سرايت عليت به اعدام - چنانکه بعضی گفته اند - نظیر جریان احکام قضاياى موجبه در قضاياى سالبه است، آنجا که تعابیری چون «سالبة حملیه» و «سالبة شرطیه» و مانند آن بکار می رود، در حالی که در قضیه سالبه چیزی جز نفی حمل و نفی شرط نیست.

- ۱۱ -

از «معدوم مطلق» نمی توان خبر داد

از مطالب گذشته^{۱۲} روشن می شود که از معدوم مطلق هرگز «خبر» داده نمی شود؛ زیرا عدم، بطلان محض است و هیچ نحوه ثبوت و شئیتی ندارد، حال آنکه خبر لزوماً باید در مورد یک «شئ» باشد.

در اینجا شبهه ای مطرح شده که قضیه «از معدوم مطلق خبر داده نمی شود» نفی کننده و ناقض خودش می باشد؛ چرا که همین جمله از معدوم مطلق سخن می گوید و به ما اطلاع می دهد: معدوم مطلق به گونه ای است که از آن نمی توان خبر داد.

كقولنا: «الانسان إنسان» ومنه ما هو شائع صناعي، يتحدان فيه وجوداً و يختلفان مفهوماً؛ كقولنا: «الانسان ضاحك». و المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولي، و لا يُخبر عنه؛ و ليس بمعدوم مطلق، بل موجود من الموجودات الذهنية، بالحمل الشائع، و لذا يُخبر عنه بعدم الإخبار عنه فلا تناقض.

و بهذا التقريب يندفع الشبهة عن عِدَّة قضايا تُوهِمُ التناقض؛ كقولنا: «الجزئي جزئي» و هو بعينه «كُلِّي» يصدق على كثيرين، و قولنا: «شريك الباري ممتنع» مع أنه معقول في الذهن فيكون موجوداً فيه «ممكناً»، و قولنا: «الشيء إما ثابت في الذهن او لا ثابت فيه» و اللاتباث في الذهن ثابت فيه، لأنه معقول.

پاسخ شبهه آن است که - همانگونه که خواهد آمد^{۱۳} - حمل بر دو قسم است:
 ۱- حمل اولی ذاتی، که در آن موضوع و محمول اتحاد مفهومی و اختلاف اعتباری دارند، مانند: «انسان، انسان است».
 ۲- حمل شایع صناعی، که در آن موضوع و محمول اتحاد وجودی و اختلاف مفهومی دارند، مانند: «انسان، خندان است».
 با توجه به این مقدمه می‌گوئیم: معدوم مطلق، به حمل اولی، معدوم مطلق است و از آن نمی‌توان خبر داد، اما به حمل شایع، معدوم مطلق نبوده بلکه موجودی است از موجودات ذهنی؛ و لذا از آن خبر داده می‌شود به اینکه: «از آن خبر داده نمی‌شود». بنابراین تناقضی وجود ندارد.
 با همین بیان شبهه نسبت به تعداد دیگری از قضایا که موهم تناقض اند برطرف می‌گردد.

[برای نمونه به بررسی پاره‌ای از این قضایا می‌پردازیم:]

- ۱- قضیه «جزئی، جزئی است»؛ در حالی که «جزئی» یک مفهوم کلی بوده و دارای مصادیق بسیار می‌باشد.
- ۲- قضیه «شریک خداوند ممتنع الوجود است»؛ با آنکه «شریک خدا» مفهومی

وجه الاندفاع: أنّ الجزئی جزئی بالحملِ الأوّلی، کَلِّی بالشائع. و شریک الباری شریک الباری، بالحملِ الأوّلی؛ و ممکن مخلوق للباری، بالشائع. واللّائِبُ فی الذهنِ كذلك، بالحملِ الأوّلی؛ و ثابتٌ فیهِ بالشائع.

الفصل الثانی عشر

فی امتناعِ إعادةِ المعدومِ بعینه

قالتِ الحکماءُ: «إِنَّ إعادةَ المعدومِ بعینه ممتنعةٌ»، وَ تبعهم فیهِ بعضُ المتکلمین، و اکثرهم علی الجواز.
و قد عدَّ الشیخُ «امتناعَ إعادةِ المعدومِ» ضروریّاً؛ و هو من الفِطریّاتِ، لِقضاءِ الفِطْرِ

است که در ذهن تصور می شود، و بنابراین در ذهن موجود است، و ممکن می باشد نه ممتنع.

۳- قضیه «یک شیء در ذهن یا ثابت است یا غیر ثابت»؛ که «غیر ثابت در ذهن» خود مفهومی است ثابت در ذهن، چرا که ذهن آن را تصور می کند.

در پاسخ گوئیم: «جزئی» به حملِ اوّلی جزئی است، اما به حملِ شایع یک مفهوم کلی می باشد؛ «شریک خدا» نیز به حملِ اوّلی شریک خداست و به حملِ شایع موجودی ممکن و مخلوق خداوند است؛ همچنین «غیر ثابت در ذهن» به حملِ اوّلی غیر ثابت در ذهن است و به حملِ شایع مفهومی ثابت و موجود در ذهن می باشد.

- ۱۲ -

بازگرداندن خودِ معدومِ محال است

فلاسفه گفته اند: «بازگرداندن خودِ معدوم [به صحنه وجود] امری است ممتنع». گروهی از متکلمین در این امر پیرو حکماء اند، ولی اکثر آنها [بر خلاف حکماء] اعاده معدوم را ممکن دانسته اند.

یُطلان شیئیة المعدوم، فلا یُتصَفُّ بالاعادة.

و القائلون بنظریة المسألة احتجوا علیه بوجوه:

منها: أنه لو جاز للمعدوم في زمان أن يُعادَ في زمانٍ آخر، بعینیه، لزم تخلُّل العدم بین الشیء و نفسه، و هو محال، لأنه حينئذ یكون موجوداً بعینیه في زمانین بینهما عدم متخلُّل. حجة أخرى: لو جازت إعادة الشیء بعینیه بعد انعدامیه، جاز ایجاد ما یماثله من جمیع الوجوه ابتداءً و استثناءً؛ و هو محال. أمّا الملازمة فلأن «حکم الأمثال فيما یجوز و فيما لا یجوز واحد»، و مثل الشیء ابتداءً و مُعادُهُ ثانياً لا فرق بینهما بوجه، لأنهما یساویان

شیخ الرئيس «امتناع اعاده معدوم» را بدیهی بشمار آورده است. در این صورت، این مسأله از بدیهیات فطری خواهد بود، چرا که وجدان انسانی بوضوح حکم می‌کند: «معدوم چیزی نیست؛ و از این رو نمی‌تواند موصوف به اعاده گردد.»

[ادله امتناع اعاده معدوم]

کسانی که این مسأله را نظری دانسته‌اند ادله‌ای به شرح زیر برای اثبات آن بیان کرده‌اند:

دلیل اول: اگر امکان داشته باشد همان شیئی که در زمان خاصی معدوم بوده در زمانی دیگر [به صحنه هستی] بازگردانده شود، لازم می‌آید عدم و نیستی بین یک شیء و خودش فاصله اندازد، و این محال است. چرا که در این صورت، آن شیء مورد نظر باید در دو زمانی که میانشان عدم قرار گرفته، موجود باشد.

دلیل دوم: اگر بتوان شیء را با حفظ همه خصوصیات آن بعد از معدوم شدنش بازگرداند، باید بتوان مشابه آن شیء را، که در همه خصوصیات با او برابر است، ابتداءً ایجاد کرد، در حالی که چنین چیزی محال است. دلیل ملازمه مذکور [بین امکان اعاده معدوم و امکان ایجاد ابتدائی مماثل شیء] آن است که امور مشابه حکمشان یکسان است، اگر چیزی نسبت به یکی از آنها ممکن یا ممتنع باشد، نسبت به دیگری نیز همان حکم را خواهد داشت. و [از طرف دیگر] بین آنچه مشابه

الشیء المبتدأ من جميع الوجود. و أما استحالة اللازم فلاستلزام اجتماع المثليين في الوجود عدم التميز بينهما، و هو وحدة الكثير من حيث هو كثير؛ و هو محال.
 حجة أخرى: إن إعادة المعدوم توجب كون المعاد هو المبتدأ؛ و هو محال، لاستلزامه الانقلاب او الخلف. بيان الملازمة: أن إعادة المعدوم بعينه يستلزم كون المعاد هو المبتدأ ذاتاً و في جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان، فيعود المعاد عين المبتدأ، و هو الانقلاب او الخلف.

حجة أخرى: لو جازت الاعادة لم يكن عدد العود بالغاً حداً معيناً يقف عليه، إذ لا فرق بين العودة الأولى و الثانية و هكذا إلى ما لا نهاية له، كما لم يكن فرق بين المعاد

با «شیء» مورد نظر، ایجاد ابتدائی می شود، و آنچه اعاده شده آن است، هیچ فرقی وجود ندارد، چرا که هر دو از هر جهت همانند آن «شیء» مورد نظرند. اما دلیل اینکه ایجاد ابتدائی مماثل آن را محال دانستیم آن است که اگر دو چیز که در همه خصوصیات همسانند، موجود شوند، هیچ فرقی با هم نخواهند داشت، و این یعنی آنکه چند چیز از همان جهت که چند چیزند، یک چیز باشند، و این محال است.
 دلیل سوم: بازگرداندن معدوم ایجاب می کند اعاده شده، همان موجود ابتدائی باشد، و این محال است؛ چرا که مستلزم انقلاب ذاتی و یا خلف در فرض می باشد. توضیح ملازمه آن است که بازگرداندن خود معدوم مستلزم آن است که موجود اعاده شده در ذات و همه خصوصیات حتی زمان، همان موجود اولی باشد؛ و این بدین معنا است که آنچه اعاده شده، همان موجود نخستین است [نه اینکه اعاده شده آن باشد]. و این انقلاب ذاتی و یا خلف در فرض می باشد.

دلیل چهارم: اگر اعاده معدوم ممکن باشد، شمار این «عود» و «بازگشت» به عدد معینی که از آن تعدی نکند، نخواهد رسید، زیرا فرقی نیست بین بازگشت اول و دوم و سایر بازگشتها تا بی نهایت؛ همچنانکه هیچ فرقی بین موجود اعاده شده و موجود ابتدائی نبود؛ ولی [می دانیم که] معین و مشخص بودن «عدد» از لوازم وجود

والمبتدأ، و تَعَيَّنُ العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص^۸.
احتجَّ المجوزون بأنه لو امتنعت إعادة المعدوم، لكان ذلك إما لماهيته، وإما ليلزام
ماهيته؛ ولو كان كذلك لم يوجد ابتداءً، وهو ظاهر، وإما لعارض مفارق؛ فيزول الامتناع
يزواله.

و ردَّ بأن الامتناع لأمر لازم لكن لوجوده و هوئيه، لا لماهيته، كما هو ظاهر من
الحجج المتقدمة.

و عمدة ما دعاهم إلى القول بجواز الاعادة زعمهم أن المعاد، و هو مما تطقت به
الشرائع الحقَّة، من قبيل إعادة المعدوم.
و يرده: أن الموت نوع استكمال، لا انعدام و زوال^۹.

یک شیء متشخص می باشد.^{۱۴}

[دلیل قائلین به امکان اعاده معدوم]

قائلین به امکان اعاده معدوم چنین استدلال کرده اند: اگر اعاده معدوم ممتنع
باشد این امتناع یا بخاطر ماهیت آن است و یا لازم ماهیت؛ که در هر دو صورت [نه
تنها اعاده آن بلکه] وجود ابتدائی اش نیز محال می بود، و یا آنکه بخاطر عارض
مفارق آن است، که در این صورت با زوال آن عارض، امتناع برطرف می شود.
در رد این استدلال گفته اند: منشأ امتناع اعاده معدوم امری است لازم، اما نه لازم
ماهیت بلکه لازم وجود آن شیء، همانگونه که از استدلالهای مذکور روشن
می گردد.

مسأله عمده ای که باعث اعتقاد متکلمین به امکان اعاده معدوم شده این است
که آنها گمان کرده اند معاد، که از ارکان اساسی ادیان حقه الهی است، نوعی اعاده
معدوم می باشد. در جواب گوئیم: مرگ نوعی تکامل است نه زوال و نابودی.^{۱۵}

پاورقیهای متن عربی

- ١- هذا على القول باشتراك اللفظي بين الاشياء .
- ٢- هذا على القول باشتراك اللفظي بين الواجب والممكن .
- ٣- توضيحه: أنا إذا اعتبرنا مراتب هذه الحقيقة آخذة من أضعف المراتب، كانت المرتبة الثانية التي فوقها أشدّ منها وأقوى، وكانت الثالثة التي فوق الثانية أشدّ ممّا تحتها وأقوى وهكذا حتى تنتهي إلى المرتبة العليا التي فوق الجميع.
- ثمّ إذا أخذنا بعض المراتب المتوسطة و قسناها إلى ما فوقها، كانت التي فوقها مشتملة على ما فيها من الكمال و زيادة، بخلاف التي تحتها، فاذن التي تحت محدودة بالنسبة إلى ما فوقها فاقدة لتام كمالها، ثمّ إذا قسنا التي فوق إلى التي فوقها كانت أيضاً محدودة بالنسبة إلى ما فوقها.
- و على هذا القياس، حتّى تنتهي إلى المرتبة التي هي فوق الجميع، فما دونها محدودة بالنسبة إليها، و هي مطلقة غير محدودة بحدّ عدمي؛ و إن شئت فقل: «حدها أنّه لا حدّ لها».
- و أمّا المرتبة التي تحت الجميع، ففيها كلّ حدّ عدمي؛ و ليس لها من الكمال إلاّ أنّها تقبل الكمال، و هي الهيولى الأولى.
- ٤- اذ لو كان داخلا، كان جزءاً؛ و ينافي ذلك البساطة .
- ٥- اذ لو كانت خارجة من حقيقة الوجود، كانت باطلة، لانحصار الأصالة في الوجود - منه.
- ٦- و الأبحاث السابقة تكفي مؤونة لإبطال هذه الأجوبة .
- ٧- فان قلت: فعلى هذا، ما ذكرتم مثلاً للقضية التي موضوعها المفهوم الاعتباري العقلي أيضاً يكون على سبيل التقريب و المجاز.
- قلت: إنّما مثلنا بها للقضية النفس الأمرية، و كون الحمل في القضية على التقريب و المجاز لا يخرجها عن الصدق، و لا يلحقها بالكواذب؛ و حقيقتها التي هي قولنا: «لم تتحقق العلية التي بينهما» قضية نفس الأمرية أيضاً.
- ٨- و لا مرجح لبعض تلك الأعداد، فالحاصل حينئذ: أنّ التعيّن؛ أي التشخص، ممّا لا بد منه في الوجود، لأنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد؛ مع أنّه لا مرجح لتعيّن عدد خاص منها.
- ٩- فان قيل: هذا إنّما يتمّ لو كان الموت استكمالاً للروح و البدن جميعاً و هو غير مسلّم؛ و أمّا لو كان استكمالاً للروح فقط، فالاشكال على حاله؛ لأنّ إعادة البدن حينئذ من إعادة المعدوم.
- قيل: شخصية الانسان بنفسه، دون بدنه المتغيّر دائماً؛ فالانسان العائد في المعاد بالنفس و البدن عين الانسان الذي كان في الدنيا، سواء كان الموت استكمالاً للروح فقط، و كان البدن العائد معها بايجاد جديد؛ او كان الموت استكمالاً للروح و البدن، و كان البدن العائد مع الروح هو البدن الدنيوي المستكمل؛ فالانسان بنفسه و بدنه هو الذي كان في الدنيا بعينه.

پاورقیهای متن فارسی

- ۱- در فصل هفتم.
- ۲- بنا بر قول به اشتراک لفظی وجود بین اشیاء.
- ۳- بنا بر قول به اشتراک لفظی وجود بین واجب و ممکن.
- ۴- ر.ک: فصل هفتم از همین بخش.
- ۵- توضیح مطلب چنین است که در بررسی مراتب مختلف حقیقت وجود، وقتی از ضعیف‌ترین مراتب شروع کرده و بالا می‌آئیم، مرتبه دوم را که فوق مرتبه اول است، شدیدتر و قوی‌تر از آن و نیز مرتبه سوم را که فوق مرتبه دوم می‌باشد، شدیدتر از مراتب پائینی می‌یابیم. و همینطور است حال هر مرتبه‌ای نسبت به مراتب پائین‌تر، تا آنکه به بالاترین مرتبه که فوق همه مراتب است می‌رسیم. سپس اگر به بررسی یکی از مراتب میانی این سلسله بپردازیم و آن را با مرتبه بالاتر از خودش مقایسه کنیم، خواهیم دید که مرتبه بالائی علاوه بر همه کمالات آن مرتبه، واجد کمالات دیگری نیز هست. و اگر آن را با مرتبه پائین‌تر از خود مقایسه کنیم، جریان بعکس خواهد بود. بنابراین مرتبه پائینی نسبت به مرتبه بالائی محدود است و همه کمالات آن را ندارد. حال اگر همان مرتبه بالائی را با مرتبه بالاتر از خودش مقایسه کنیم، باز مشاهده می‌کنیم که نسبت به آن محدود می‌باشد. جریان بر همین منوال ادامه می‌یابد تا برسیم به مرتبه‌ای که فوق همه مراتب است. پس همه مراتب زیرین نسبت به آن محدودند اما آن مرتبه، محدود به هیچ حدّ عدمی نمی‌باشد؛ و بعبارت دیگر «حدّش آن است که حدّ ندارد».
- اما ضعیف‌ترین مرتبه که تحت همه مراتب قرار دارد، جامع همه حدود عدمی است و هیچ کمالی ندارد جز اینکه می‌تواند پذیرای کمال باشد. این مرتبه همان است که از آن به «هیولای نخستین» تعبیر می‌شود.
- ۶- زیرا اگر داخل در ذات باشد جزء آن خواهد بود و این با بساطت ذات وجود ناسازگار است.
- ۷- ر.ک: فصل دوم.
- ۸- زیرا اگر خارج از حقیقت وجود باشند باطل خواهند بود، چراکه فقط وجود اصیل می‌باشد.
- ۹- مطالب گذشته برای ابطال این پاسخها کفایت می‌کند.
- ۱۰- فصل چهارم.
- ۱۱- اگر بگوئید با قبول این مطلب، آنچه به عنوان مثال ذکر کردید برای قضیه‌ای که موضوعش را مفهوم اعتباری عقلی تشکیل می‌دهد، نیز برای تقریب می‌باشد و نوعی مجاز در آن بکار رفته است. در جواب خواهیم گفت: ما آن را به عنوان مثال برای قضیه نفس‌الامری آوردیم و مجرد آنکه حمل در قضیه‌ای برای تقریب و به نحو مجاز باشد آن را از صادق بودن خارج و به قضایای کاذب ملحق نمی‌کند؛ از طرف دیگر مفاد حقیقی آن قضیه - یعنی عبارت: علیتی که بین آن دو است واقع نشد - نیز خود یک قضیه نفس‌الامری می‌باشد.

۱۲- ر.ک : فصل نهم.

۱۳- ر.ک : فصل سوم از بخش هشتم.

۱۴- و حال آنکه مرجّحی برای عدد خاصی از این اعداد وجود ندارد. و خلاصه آنکه تعین و تشخیص، امری است که برای پیدایش یک شیء ناگزیر از آن هستیم؛ چرا که شیء مادامی که تشخیص نیافته است موجود نمی‌شود، حال آنکه هیچ عامل ترجیح‌دهنده‌ای نسبت به عدد معینی از این اعداد وجود ندارد.

۱۵- اگر اشکال شود که این بیان در صورتی تمام خواهد بود که مرگ تکامل برای روح و بدن هر دو باشد، و چنین چیزی ثابت نشده است. و اما اگر مرگ را مایه تکامل روح بدانیم و بس، اشکال به جای خود باقی است، زیرا در این صورت برگرداندن بدن، از موارد اعاده معدوم خواهد بود.

در جواب گوئیم شخصیت و حقیقت انسان را جان او تشکیل می‌دهد نه بدنی که دائماً در تغییر و تحول است، لذا انسانی که با مجموع جان و بدن در روز حشر آورده می‌شود همان انسانی است که در دنیا بوده، خواه مرگ فقط مایه تکامل روح باشد و بدنی که در معاد همراه با جان آدمی است مخلوقی جدید باشد و یا آنکه مرگ، مایه تکامل روح و بدن هر دو باشد، که در این صورت آن بدن، همین بدن دنیوی خواهد بود که تکامل یافته است. بنابراین جان و بدن آن انسان، همان جان و بدنی است که در دنیا بوده است.

بخش دوم:

تقسیم وجود به خارجی و ذهنی

الفصل الأول

في الوجود الخارجي و الوجود الذهني

المشهور بين الحكماء أن للماهيات، وراء الوجود الخارجي - وهو الوجود الذي يترتب عليها فيه الآثار¹ المطلوبة منها - وجوداً آخر لا يترتب عليها فيه الآثار؛ و يُسمى وجوداً ذهنيّاً. فالإنسان الموجود في الخارج قائم لا في موضوع، بما أنه جوهر؛ و يصحّ أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة بما أنه جسم؛ و بما أنه نبات و حيوان و إنسان، ذونفس نباتية

- ١ -

تقسيم وجود به خارجي و ذهني

[آراء مختلف در مسأله]

١- غالب حکما بر آنند که ماهیات علاوه بر وجود خارجی - یعنی وجودی که آثار^١ مطلوب از ماهیات در آن وجود بر آنها مترتب می‌گردد - وجود دیگری نیز دارند به نام وجود ذهنی، که آن آثار در آن وجود بر آنها مترتب نمی‌گردد. مثلاً انسان موجود در خارج بلحاظ جوهر بودنش، بی‌نیاز از موضوع است؛ و بلحاظ جسم بودنش، ابعاد سه‌گانه در آن قابل تصویر است؛ و از آن جهت که نبات، حیوان و انسان است دارای جان نباتی، حیوانی و انسانی می‌باشد و آثار و خواص این

و حیوانیة و ناطقة، و یظهرُ معه آثارُ هذه الأجناس و الفصول و خواصها. و الانسانُ الموجودُ فی الذهنِ المعلومُ لنا إنسانُ ذاتاً، واجدٌ لحدّه، غیرَ أنّه لا یرتّبُ علیه شیءٌ من تلك الآثارِ الخارجیة.

و ذهبَ بعضُهُم إلى أن المعلومَ لنا، المسمی بالموجودِ الذهنيّ، شَبَحُ الماهیة لانفسها؛ و المرادُ به عَرَضٌ و کیفٌ قائمٌ بالنفس، یباینُ المعلومَ الخارجیّ فی ذاته، و یسأبهُ و یحکبه فی بعضِ خصوصیاتِهِ؛ كصورةِ الفَرَسِ المنقوشة علی الجدارِ الحاکیة للفَرَسِ الخارجیّ. و هذا فی الحقیقة سفسطة^۲، ینسُدُّ معها بابُ العلمِ بالخارجِ من أصله. و ذهبَ بعضُهُم إلى إنکارِ الوجودِ الذهنيّ مطلقاً، و أنّ علمَ النفسِ بشیءٍ إضافةً خاصةً منها إليه. و یردُّه: العلمُ بالمعدومِ، إذا لا معنی محصلاً للاضافةِ الی المعدومِ.

اجناس و فصول همراه با او ظهور می یابند. اما انسانی که در ذهن موجود است و معلوم ما می باشد گرچه از جهت ذات و ماهیت، انسان است ولی هیچیک از آن آثار خارجی را ندارد.

۲- گروهی از حکما گفته اند: آنچه که معلوم ما می باشد به نام وجود ذهنی، شبیح ماهیت است و نه خود آن، یعنی عرض و کیفیتی است قائم به نفس که از جهت ذات و ماهیت مغایر با معلوم خارجی می باشد ولی در عین حال در بعضی از خصوصیات، شبیه و منعکس کننده آن است، مانند تصویر اسب بر روی دیوار که از اسب خارجی حکایت می کند. این نظریه در واقع نوعی سفسطه است^۲ که با قبول آن باب علم به جهان خارج به طور کلی بسته می شود.

۳- دسته ای دیگر وجود ذهنی را به طور کلی انکار کرده، معتقدند که علم ما به یک شیء، اضافه خاصی است که ما با آن شیء پیدا می کنیم.

علم ما به معدوم [ناقض این نظریه است و] آن را ابطال می کند، چرا که اضافه به معدوم تصویر صحیحی ندارد.

و احتج المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهني بوجوده:
 الأول: أنا نحكم على المعدومات بأحكام إيجابية؛ كقولنا: «بحر من زيتي كذا» و
 قولنا: «اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين»^۳، إلى غير ذلك؛ والایجاب إثبات، وإثبات
 شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له؛ فلهذه الموضوعات المعدومة وجود، وإذ ليس في
 الخارج ففي موطن آخر، ونسبته الذهن.
 الثاني: أنا تصور أموراً تتصف بالكلية والعموم؛ كالإنسان الكلي، والحيوان الكلي،
 والتصور إشارة عقلية لا تحقق إلا بمشار إليه موجود، وإذ لا وجود للكلي بما هو كلي
 في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، ونسبته الذهن.

[ادله وجود ذهنی]

مشهور حکما برای اثبات وجود ذهنی ادله‌ای به این شرح بیان کرده‌اند:
 دلیل اول: گاهی معدومات [را موضوع قضیه قرار داده و] بر آنها احکام ایجابی،
 بار می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوئیم «دریائی از جیوه چنین است»، «اجتماع نقيضین مغایر با
 اجتماع ضدين است»^۳. و ترتب این احکام بر آن امور معدوم نوعی اثبات است، و
 اثبات شیئی برای شیء دیگر متوقف بر ثبوت آن شیء دیگر می‌باشد، پس این
 موضوعات معدوم باید یک نحوه ثبوت و وجودی داشته باشند. و چون در خارج
 هیچ نحوه ثبوتی ندارند، باید در موطن و محل دیگری موجود باشند که نامش را
 ذهن می‌نهیم.

دلیل دوم: چیزهایی را تصور می‌کنیم که کلیت و عمومیت دارند، مانند انسانی
 کلی و حیوان کلی؛ و تصور کردن یک شیء در واقع، با عقل اشاره کردن به آن است؛
 و اشاره منوط به وجود مشارالیه [همان امر متصور] می‌باشد. و [از طرف دیگر] کلی
 از آن جهت که کلی است، در خارج وجود ندارد، پس باید در محل دیگری موجود
 باشد، که ذهنش می‌نامیم.

الثالث: أنا تصوّر الصّرف من کلّ حقيقة، و هو الحقيقة محذوفاً عنها ما یُکثَرُها بالخلط و الانضمام؛ کالبياض المتصوّر بحذف جميع الشوائب الأجنبية، و صرفُ الشيء لا يتثنى و لا يتکرر، فهو واحد، وحدة جامعة لكلّ ما هو من سنخه؛ و الحقيقة بهذا الوصف غير موجودة في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، نسميه الذهن.

تتمة

قد استشكل على وجود الماهيات في الذهن - بمعنى حصولها بانفيسها فيه - اشکالات: الاشکال الأول: أن القول بحصول الماهيات بانفيسها في الذهن يستلزم كون الشيء الواحد جوهرًا و عرضًا معاً، و هو محال. بيان الملازمة: أن الجوهر المعقول في الذهن جوهر، بناءً على انحفاظ الذاتيات؛ و هو بعينه عرض، لقيامه بالنفس قيام العرض بمعرضه. و أما بطلان اللازم، فللزوم كونه قائماً بالموضوع و غير قائم به.

دلیل سوم: صرف و خالص هر حقیقتی را می توانیم تصور کنیم، یعنی یک حقیقت را با حذف هر چه که آمیزش و انضمامش با آن موجب تعدد و تکرار آن حقیقت می گردد، می توان تصور کرد، مانند سفیدی خالص و محض که با حذف هر خصوصیت و قید بیگانه ای تصور شده است. [از طرف دیگر] صرف و خالص یک چیز تعدد و تکرار بردار نیست، و لذا همیشه «یکی» است، و از وحدتی برخوردار است که در برگیرنده هر چه از سنخ آن است می باشد؛ [حال گوئیم] حقیقت با ویژگی صرافت و خلوص در خارج نیست، پس باید در موطن دیگری باشد که نامش را ذهن می نهیم.

[اشکالات نظریه وجود ذهنی]

نسبت به نظریه اول، که می گفت: ماهیات در ذهن وجود دارند - بدین معنا که خود آنها [ونه شبحتشان] در ذهن تحقق دارند - اشکالهائی ذکر شده [که به بررسی آنها می پردازیم]:

اشکال اول: اعتقاد به تحقق داشتن خود ماهیات در ذهن، مستلزم آن است که

الاشکالُ الثانی: أنَّ الماهیةَ الذهنیةَ مندرجَةٌ تحتَ مقولةِ کیفٍ^۴، بناءً علی ما ذهبوا إليه من كونِ الصُّورِ العلمیةِ کیفیاتٍ نفسانیةً؛ ثمَّ إنا إذا تصوَّرنا جوهرًا، كان مندرجاً تحتَ مقولةِ الجوهرِ - لإنحفاظِ الذاتیاتِ - و تحتَ مقولةِ کیفٍ، كما تقدَّم؛ و المقولاتُ متباينةٌ بتمامِ الذواتِ^۵، فیلزمُ التناقضُ فی الذَّاتِ. و کذا إذا تصوَّرنا مقولةً أُخرى غیرَ الجوهرِ، كانتِ الماهیةُ المتصوَّرةُ مندرجَةً تحتَ مقولتینِ. و کذا لو تصوَّرنا کیفاً محسوساً، كان مندرجاً تحتَ کیفِ المحسوسِ و کیفِ النفسانی، و هو اندراجُ شیءٍ واحدٍ تحتَ نوعینِ متباینیینِ من مقولةٍ؛ و استحالتُهُ ضروریةً.

یک امر هم جوهر باشد و هم عرض، و چنین چیزی محال است. توضیح ملازمه آن است که جوهری که در ذهن تعقل و تصور می شود [از طرفی] جوهر است - زیرا طبق نظریه مورد بحث ذاتیات شیء تصور شده محفوظ می ماند - و [از طرف دیگر] همان شیء، عرض نیز می باشد. چون وابسته به نفس است، همانند وابستگی یک عرض به معروض خود. اما دلیل آنکه یک شیء نمی تواند هم جوهر باشد و هم عرض، آن است که در این صورت آن شیء باید هم وابسته به موضوع باشد و هم نباشد.

اشکال دوم: ماهیتی که در ذهن تحقق می یابد از مقوله «کیف»^۴ است، زیرا گفته اند: صورتهای علمی جملگی از کیفیات نفسانی هستند. پس هنگامی که جوهری را تصور می کنیم، آنچه به ذهن می آید هم از مقوله جوهر است، چرا که ذاتیات ماهیت تصور شده تغییر نمی کند، و هم داخل در مقوله کیف است، چنانکه گذشت؛ حال آنکه مقولات کاملاً از هم جدایند.^۵ و بنابراین، تناقض در ذات لازم می آید. و نیز اگر مقوله دیگری را، غیر جوهر، تصور کنیم ماهیت تصور شده از دو مقوله خواهد بود؛ و همچنین اگر کیف محسوس را تصور کنیم صورت ذهنی ما، هم داخل در کیف محسوس خواهد بود و هم کیف نفسانی. و این به معنای آن است که یک امر واحد در دو نوع جداگانه از یک مقوله داخل می باشد که محال بودن آن

قالوا: وهذا الاشكال أصعب من الأول، إذ لا كثير إشكال في كون شيء واحد جوهرًا و عرضاً، لأن التباين الذاتي الذي بين المقولات إنما هو بين الجوهر والكيف والكم وغيرها؛ و أما مفهوم العرض، بمعنى القائم بالموضوع، فهو عرض عام صادق على تسع من المقولات؛ و من الجائز أن يُعمَّ الجوهر الذهني أيضاً و يصدق عليه؛ لأن المأخوذ في رسم الجوهر أنه «ماهية إذا وجدت في الخارج و وجدت لافي موضوع» فمن الجائز أن يقوم في الذهن في موضوع، و هو إذا وُجد في الخارج كان لافي موضوع. هذا؛ و أما دخول الماهية الواحدة تحت مقولتين، كالجوهر والكيف، و كالكيم والكيف، و المقولات متباينات بتمام الذوات؛ فاستحالة ضرورية لا مدفع لها.

بدیهی و روشن است.

گفته‌اند: این اشکال دشوارتر از اشکال اول است، زیرا اینکه یک امر واحد، هم جوهر باشد و هم عرض، چندان مشکلی به وجود نمی‌آورد، چون مسأله جدائی و تباين ذاتی که در مقولات مطرح است در واقع بين جوهر و کيف و کم و ساير مقولات است، اما مفهوم «عرض» - یعنی چیزی که وابسته به موضوع است - خود، عرضی عامی است که برئه عدد از مقولات صدق می‌کند، و هیچ مانعی ندارد که شامل جوهر ذهنی نیز بشود و بر آن هم صدق کند؛ زیرا در تعريف جوهر آورده‌اند که: «جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود وجودش وابسته به موضوع نمی‌باشد». پس مانعی ندارد که جوهر اگر در ذهن موجود شد، وجودش وابسته به موضوع باشد، در حالی که اگر در خارج موجود شود وجودش مستقل از موضوع می‌باشد.

اما اینکه یک ماهیت داخل در دو مقوله باشد، مانند جوهر و کيف، یا کم و کيف، با توجه به جدائی کامل مقولات از یکدیگر، محال بودنش روشن است و هیچ چیز این استحاله را برطرف نمی‌سازد.

و بالتوجه إلى ما تقدّم من الاشكال و نحوه، ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني من أصله، بالقول بأن العلم باضافة من النفس إلى الخارج، فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية فقط. و قد عرفت ما فيه.

و بعضهم إلى أن الماهيات الخارجية موجودة في الذهن بأشباحها، لا بأنفسها، و شبح الشيء يغير الشيء و يباينه؛ فالصورة الذهنية كيفية نفسانية، أما المقولة الخارجية فغير باقية فيها، فلا إشكال. و قد عرفت ما فيه.
و قد أُجيب عن الاشكال بوجوده:

با توجه به این اشکال و اشکالاتی نظیر آن، عده‌ای وجود ذهنی را به طور کلی انکار نموده و گفته‌اند: علم، چیزی جز اضافه‌ای از نفس بسوی خارج نیست؛ و بنابراین، معلوم فقط داخل در مقوله خارجی خود می‌باشد. اشکال وارد بر این نظریه قبلاً گذشت.

و گروه دیگری معتقد شدند که آنچه در ذهن موجود می‌شود، شبح ماهیات خارجی است نه خود آنها، و شبح یک شیء غیر از خود آن و جدای از آن می‌باشد؛ بنابراین صورت ذهنی فقط کیفیت نفسانی است، و مقوله خارجی در آن باقی نمی‌ماند، و لذا اشکال برطرف می‌شود. ضعف این نظر هم پیش از این بیان شد.
[چند پاسخ و نقد آن]

پاسخهای گوناگونی به این اشکال داده شده، از جمله اینکه:

۱- علم غیر از معلوم است. بنابراین هنگامی که ماهیتی از ماهیات خارجی در ذهن می‌آید ما دو امر داریم: امر اول: ماهیتی است که به همان صورت که در خارج بوده به ذهن آمده است، و این همان «معلوم» ماست که وابسته به نفس نبوده بلکه قائم به خود است، و حصولش در ذهن بسان تحقق یک شیء در زمان و مکان می‌باشد. امر دوم: وصفی است برای نفس و وابسته به آن که به وسیله آن، جهل از نفس زدوده می‌شود، و این همان «علم» است. بنابراین، «معلوم از همان مقوله

منها : ما عن بعضهم: أنّ العلمَ غیرُ المعلوم، فعندَ حصولِ ماهیةٍ من الماهیاتِ الخارجیةِ فی الذهنِ أمران: أحدهما: الماهیةُ الحاصلةُ نفسُها علی ما كانت علیهِ فی الخارج، و هو المعلوم، و هو غیرُ قائمٍ بالنفس، بل قائمٌ بنفسه، حاصلٌ فیهِ حصولُ الشیءِ فی الزمانِ و المكان. و الآخرُ: صفةٌ حاصلةٌ للنفس، قائمةٌ بها، یطرُدُ بها عنها الجهلُ، و هو العلمُ؛ و علی هذا فالمعلومُ مندرجٌ تحتَ مقولتِهِ الخارجیةِ، من جوهرٍ أو کمٍّ أو غیرِ ذلك، و العلمُ کیفٌ نفسانیٌّ؛ فلا اجتماعَ أصلاً لِمَقُولَتینِ و لا لِیوعینِ من مقولةٍ. و فیهِ: أنّه خلافٌ ما نَجِدُهُ من أنفسنا عندَ العلم، فإنّ الصورةَ الحاصلةَ فی نفوسنا عندَ العلمِ بشیءٍ هی بعینها التي تَطْرُدُ عَنَّا الجهلَ و تصیرُ وصفاً لنا تَتَّصِفُ بِهِ.

خارجی خود می باشد، هر چه باشد: جوهر یا کم یا غیر آن، ولی «علم» همیشه کیف نفسانی است. و لذا نه اجتماع دو مقوله در یک شیء لازم می آید و نه اجتماع دو نوع از یک مقوله.

ضعف این جواب در آن است که با آنچه آشکارا در خود می یابیم، ناسازگار می باشد. زیرا [ما وجداناً درک می کنیم] صورتی که هنگام علم به یک شیء در نفس ما تحقق می یابد همان چیزی است که جهل را از ما می زداید و وصفی می شود که ما بدان متصف می گردیم.

۲- جواب دیگر را بعضی از معتقدین به اصالت ماهیت بیان کرده اند، ایشان گفته اند: صورتی که در ذهن موجود می شود از ماهیت خارجیش جداگشته و تبدیل به کیف می گردد، توضیح اینکه: «وجود» ماهیت، بر خود ماهیت تقدم دارد، بدلیل آنکه با قطع نظر از «وجود» اساساً ماهیتی در کار نخواهد بود، از طرف دیگر وجود ذهنی و وجود خارجی، دو حقیقت مختلف دارند، بنابراین اگر «وجود» دگرگون شود، به این صورت که وجود خارجی به وجود ذهنی تبدیل گردد، مانعی ندارد که ماهیت نیز دگرگون شود، به این شکل که «جوهر» یا «کم» یا غیر آن تبدیل شود به «کیف». پس یک «شیء» با قطع نظر از نحوه وجودش، حقیقت ثابت و معینی ندارد،

و منها: ما عن بعض القائلين بأصالة الماهية: أنّ الصورة الحاصلة في الذهن منسلخة عن ماهيتها الخارجية، و منقلبة إلى الكيف. بيان ذلك: أنّ موجودية الماهية متقدمة على نفسها، فمَعَ قطع النظر عن الوجود لا ماهية أصلاً؛ و الوجودُ الذهنيُّ و الخارجيُّ مختلفانِ بالحقيقة، فإذا تبدّل الوجودُ بصيرورة الوجود الخارجيِّ ذهنيّاً، جازَ أن تنقلب الماهية، بأن يتبدّل الجوهرُ أو الكمُّ أو غيرُ ذلك كيفاً؛ فليس للشئ بالنظر إلى ذاته حقيقةً معيّنة، بل الكيفية الذهنية إذا وُجِدَتْ في الخارج، كانت جوهرًا أو غيره؛ و الجوهرُ الخارجيُّ إذا وُجِدَ في الذهن، كان كيفاً نفسانيّاً؛ و أمّا مباينة الماهية الذهنية للخارجية، مع أنّ المدعى حصولُ الأشياءِ بأنفسها في الذهن، و هو يستدعي أصلًا مشتركاً بينهما - فيكفي في تصويره أن يصوّر العقلُ أمرًا مبهمًا مشتركًا بينهما، يُصححُ به أنّ ما في الذهن هو الذي في الخارج؛ كما يصوّر المادة المشتركة بين الكائني و الفاسد الماديين.

و فيه أولاً: أنّه لا مُحصلٌ لما ذكرته من تبدّل الماهية و اختلاف الوجودين

بلکه کیف نفسانی اگر در خارج موجود شود، جوهر یا غیر آن خواهد بود، و نیز جوهر خارجی اگر در ذهن موجود شود کیف نفسانی خواهد بود.

ممکن است گفته شود: مبین بودن ماهیت موجود در ذهن با ماهیت موجود در خارج با این مدعاى شما که اشياء، خودشان به ذهن می آیند، سازگار نیست؛ زیرا این مدعا اصل مشترکی را بین آنچه در ذهن است و آنچه در خارج می باشد، می طلبد.

در جواب می گوئیم: برای تصویر این اصل مشترک کافی است عقل، امر مبهمی را تصویر کنند که مشترک بین آن دو بوده و مصحح «این همانی» بین وجود ذهنی و خارجی باشد؛ همانطور که [در مسأله تغییر و دگرگونی اشياء مادی] ماده مشترکی بین شیء از بین رفته و شیء به وجود آمده تصویر می کند.

این راه حل در مسأله وجود ذهنی دو اشکال دارد:

اولاً: بر اساس اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود، که اصل مورد قبول طراح

فی الحقیقة، بناءً علی ما ذَهَبَ إلیه من أصالةِ الماهیةِ و اعتباریةِ الوجودِ.
و ثانیاً: آتِه فی معنی القولِ بالشَّیخ، بناءً علی ما التَّزَمَ به مِنَ المغایرةِ الذَّاتیةِ بینَ الصورةِ
الذهنیةِ و المعلومِ الخارجیِّ؛ فیلحقُه ما لِحَقُّهُ من محذورِ السَّفِسطِیةِ.
و منها: ما عن بعضهم: ان العلمَ لَمَّا كان متَّحداً بالذَّاتِ مع المعلومِ بالذَّاتِ، كانَ من
مقولةِ المعلومِ؛ إن جوهرًا فجوهرًا، و إن کما فکَمَّ، و هكذا. و أمَّا تسمیةُهم العلمَ کَیْفًا،
فمبنیٌّ علی المسامحةِ فی التعبيرِ؛ كما یُسَمَّى کُلُّ وصفٍ ناعیِّ للغيرِ کَیْفًا فی العَرَفِ العامِّ،
و إن كان جوهرًا.

و بهذا یندفعُ إشکالُ: اندراجِ المقولاتِ الأخرِ تحتَ کیفِ.
و أما إشکالُ: کونِ شیءٍ واحدٍ جوهرًا و عرضاً معاً، فالجوابُ عنه ما تقدَّم: أنْ مفهومُ
العرضِ عرضٌ عامٌّ شاملٌ للمقولاتِ التسعِ العرضیةِ و للجوهرِ الذهنیِّ؛ و لا إشکالَ فیهِ.

این راه حل است، مسأله تبدیل ماهیت و همجنین اختلاف وجود ذهنی و وجود
خارجی توجیه و تبیین صحیحی ندارد.

و ثانیاً: این راه حل در واقع همان قول به شیخ است، و لیباً با آن تفاوتی ندارد،
چراکه ایشان ملتزم شده‌اند که صورت ذهنی با معلوم خارجی تغایر ذاتی دارد، در
نتیجه این سخن نیز همانند قول به شیخ مشکل سفسطه را در پی خواهد داشت.
۳- برخی دیگر در مقام جواب گفته‌اند: علم، با معلوم بالذات [یعنی متعلق
حقیقی علم] اتحاد ذاتی دارد، و لذا از همان مقوله معلوم می‌باشد، اگر «معلوم»
جوهر باشد «علم» نیز جوهر است و اگر از مقوله «کم» باشد، «علم» نیز «کم» است و
همینطور... اما اینکه در لسان حکما از علم به عنوان «کیف» یاد می‌شود، در واقع
نوعی سهل‌انگاری و مسامحه در تعبیر است، چنانکه ملاحظه می‌شود در عرف
عمومی مردم هر چه که وصف دهنده به غیر باشد نامش را کیف می‌نهند، اگرچه
جوهر باشد.

با این بیان، اشکال دوم - یعنی اشکال اجتماع سایر مقولات با مقوله کیف - حل

و فيه : أن مجرد صدق مفهوم مقولة من المقولات على شيء لا يوجب اندراجها تحتها، كما ستجىء الإشارة إليه.

على : أن كلامهم صريح في كون العلم الحصولي كيفاً نفسانياً، داخلاً تحت مقولة الكيف حقیقَةً، من غير مسامحةٍ.

و منها : ما ذكره صدر المتألهين علیه السلام في كُتُبِهِ، و هو الفرق في إيجاب الإندراج بين الحمل الأولي و بين الحمل الشائع؛ فالثاني يُوجِبُهُ دون الأول. بيان ذلك: أن مجرد أخذ مفهوم جنسي أو نوعي في حدّ شيء و صدقهِ عليه لا يوجب اندراج ذلك الشيء تحت ذلك الجنس أو النوع؛ بل يتوقف الإندراج تحتَهُ على ترتب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجيّة على ذلك الشيء.

می شود.

اما اشکال اول - یعنی اجتماع جوهر و عرض در یک امر - جوابش همان است که قبلاً گفته شد: مفهوم عرض، خود عرضی است عام که همه مقولات نُه گانه و همچنین جوهر موجود در ذهن را شامل می شود، بدون آنکه محذوری در آن باشد. این جواب نیز قابل قبول نیست، زیرا چنانکه خواهد آمد، صدق مفهوم مقوله ای از مقولات بر یک شیء به تنهایی، ایجاب نمی کند که آن شیء داخل در آن مقوله باشد و از مصادیق آن به شمار آید.

علاوه بر آنکه حکما بی هیچ مسامحه ای با صراحت گفته اند: علم حصولی کیف نفسانی است، و واقعاً داخل در مقوله کیف می باشد.

۴- از جمله جوابها، بیانی است که صدر المتألهین در کتابهای خویش آورده است. به اعتقاد وی میان حمل اولی و حمل شایع، نسبت به ایجاب اندراج شیء در یک مقوله، تفاوت وجود دارد؛ به این شکل که اگر مقوله ای به حمل شایع در موردی صدق کند لزوماً آن مورد داخل در آن مقوله خواهد بود، اما اگر حمل، اولی باشد چنین الزامی وجود ندارد. توضیح مطلب آن است که: قرار گرفتن یک مفهوم

فمجرد أخذ الجوهر و الجسم مثلاً فی حدّ الانسان - حیث یقال: «الانسان جوهر جسم نام حسّاس متحرک بالارادة ناطق» - لا یوجب اندراجهُ تحت مقولة الجوهر او جنس الجسم، حتّی یكون موجوداً لافی موضوع باعتبار کونه جسماً، و هكذا.

و کذا مجرد أخذ الكمّ و الاتصال فی حدّ السطح - حیث یقال: «السطح کمّ متّصل قارّ منقسم فی جهتين» - لا یوجب اندراجهُ تحت الكمّ و المتصل مثلاً؛ حتّی یكون قابلاً للانقسام بذاته من جهة أنه کمّ، و مشتملاً علی الفصل المشترك من جهة أنه متّصل، و هكذا.

جنسی یا مفهوم نوعی در حدّ و تعریف یک شیء و صدقش بر آن، به تنهایی، موجب داخل شدن آن شیء در آن جسم یا نوع نمی‌گردد، بلکه لازم است آثار خارجی آن جنس یا نوع بر آن شیء مترتب گردد تا بتوان آن را از مصادیق آن جنس یا نوع به شمار آورد.

به عنوان مثال: قرار گرفتن مفهوم «جوهر» و «جسم» در تعریف انسان - آنجا که گفته می‌شود: انسان جوهری است جسمانی، دارای رشد و احساس که با اراده حرکت می‌کند و قادر بر تفکر می‌باشد - به تنهایی موجب داخل شدن انسان [به عنوان یک مفهوم کلی] در مقوله «جوهر» یا جنس «جسم» نمی‌گردد تا لازم آید مفهوم انسان به لحاظ جوهر بودنش، وابسته به موضوع نباشد؛ و به لحاظ جسم بودنش، بتوان ابعاد سه‌گانه را [طول و عرض و عمق] در آن تصویر کرد و هكذا...

و همینطور قرار گرفتن مفاهیم «کم» (مقدار) و «اتصال» (یکپارچگی) در تعریف سطح - آنجا که گفته می‌شود: سطح، مقداری است یکپارچه که اجزایش باهمند و در دو جهت (طول و عرض) انقسام پذیر می‌باشد - به تنهایی موجب اندراج سطح [به عنوان یک مفهوم کلی] در مقوله «کم» یا جنس «متصل» نمی‌گردد، تا گفته شود: مفهوم سطح از آن جهت که «کم» است، ذاتاً پذیرای انقسام می‌باشد، و از آن جهت که متصل است و اجزای مشترک بین اجزاء می‌باشد و هكذا...

و لو كان مجرد صدق مفهوم على شيء موجباً للاندراج، لكان كل مفهوم كلي فرداً لنفسه، لصدقه بالحمل الأولي على نفسه، فالاندراج يتوقف على ترتب الآثار، و معلوم: أن الآثار إنما يكون في الوجود الخارجي دون الذهني.

فتبين: أن الصورة الذهنية غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات، لعدم ترتب آثارها عليها؛ لكن الصورة الذهنية إنما لا ترتب عليها آثار المعلوم الخارجي من حيث هي وجود مقيس إلى ما يحدثها من الوجود الخارجي. و أما من حيث إنها حاصله للنفس حالا او ملكة تطرد عنها الجهل، فهي وجود خارجي موجود للنفس ناعت لها، يصدق عليه حد الكيف بالحمل الشائع، و هو أنه «عرض لا يقبل قسمة و لا نسبة لذاته»، فهو مندرج بالذات تحت مقولة الكيف، و إن لم يكن من جهة كونه وجوداً ذهنياً مقيساً

به طور کلی اگر صدق یک مفهوم بر چیزی بیانگر اندراجش در آن مفهوم می‌بود، لازم می‌آمد هر مفهوم کلی، فرد و مصداقی برای خودش باشد، زیرا هر مفهومی به حمل اولی بر خودش صدق می‌کند. بنابراین اندراج چیزی در یک مقوله منوط است به ترتب آثار آن مقوله؛ و روشن است که آثار در «وجود خارجی» مترتب می‌گردد نه در «وجود ذهنی».

با توجه به مطالب فوق روشن می‌گردد که صورت ذهنی، داخل در مقوله‌ای که بر آن صدق می‌کند، نیست و مصداق آن محسوب نمی‌شود، چون فاقد آثار آن مقوله است، البته باید توجه داشت که صورت ذهنی، در مقایسه با وجود خارجی‌ای که در ازای آن قرار دارد، منشأ آثار نیست، و اما از آن جهت که حالت یا ملکه‌ای است که برای نفس حاصل می‌شود و جهل را از آن می‌زداید، یک وجود خارجی است که برای نفس تحقق یافته و وصف دهنده به آن می‌باشد؛ و از این رو حد «کيف» به حمل شایع بر آن صدق می‌کند، یعنی «عرضی است که ذاتاً - [یعنی خودش فی نفسه، بدون در نظر گرفتن موضوع] - نه تقسیم‌پذیر است و نه نسبت‌پذیر». و بنابراین، حقیقتاً داخل در مقوله «کيف» می‌باشد، گرچه همین

إلى الخارجِ داخلاً تحتَ شيءٍ من المقولاتِ، لعدمِ ترُتُّبِ الأثارِ؛ اللهمَّ إلا تحتَ مقولةِ الكيفِ بالعرضِ.

و بهذا البيانِ يتضحُ: اندفاعُ ما أوردهُ بعضُ المحققينَ على «كونِ العلمِ كيفاً بالذاتِ و كونِ الصورةِ الذهنيةِ كيفاً بالعرضِ»، من أن وجودَ تلكِ الصُّورِ في نفسها و وجودَها للنفسِ واحدٌ، وليسَ ذلكِ الوجودُ و الظهورُ للنفسِ ضميمَةً تزيدُ على وجودِها تكونُ هي كيفاً في النفسِ، لأنَّ وجودَها الخارجيّ لم يبقِ بكتلتيه، و ماهياتُها في أنفسها كلُّ من مقولةٍ خاصّةٍ، و باعتبارِ وجودِها الذهنيّ لا جوهرٌ و لا عرضٌ؛ و ظهورُها لدى النفسِ ليسَ سوى تلكِ الماهيةِ و ذلكِ الوجودِ، إذ ظهورُ الشيءِ ليسَ أمراً ينضمُّ إليه، و إلا لكانَ ظهورَ نفسه؛ و ليسَ هناكِ أمرٌ آخرٌ؛ و الكيفُ من المحمولاتِ بالضميمةِ؛ و الظهورُ و الوجودُ للنفسِ

صورت ذهنی از آن جهت که وجودی است ذهنی در مقایسه با وجود خارجی، داخل در هیچ مقوله‌ای نیست؛ چون اثری بر آن مترتب نمی‌گردد. بله، می‌توان آن را از مقوله‌ی کیف به شمار آورد، اما بالعرض نه بالذات.

[مناقشه‌ی محقق سبزواری در سخن صدرالمتألهین]

بعضی از محققین این مطلب را که «علم، کیف بالذات و صورت ذهنی، کیف بالعرض است» مورد اشکال قرار داده و گفته است: وجود فی نفسهُ این صور، همان وجودشان برای نفس است، و چنین نیست که وجود و ظهور این صور برای نفس، ضمیمه‌ای برای نفس باشد که بر آن افزوده شده است، تا آن ضمیمه، کیف نفسانی به شمار آید. چرا که وجود خارجی این صور به ذهن منتقل نشده، و ماهیتهای آن صور نیز هر کدام از مقوله‌ی خاص خود می‌باشد، و اما به اعتبار وجود ذهنیشان، آنها نه جوهرند و نه عرض. ظهور این صور در پیشگاه نفس نیز چیزی جز آن ماهیت و این وجود ذهنی نیست، زیرا که ظهور یک شیء، چیزی نیست که به آن شیء ضمیمه شده باشد، و اگر چنین بود آن ضمیمه، ظهور خودش می‌بود. چیز دیگری نیز در کار نیست. در حالی که «کیف» محمول بالضمیمه است. و اما ظهور و وجود

لو كان نسبة مقولية، كان ماهية العلم إضافة، لا كيفاً؛ وإذا كان إضافة إشراقية، كان وجوداً؛ فالعلم نورٌ وظهورٌ، وهما وجودٌ، والوجود ليس ماهيةً.

وجه الاندفاع: أن الصورة العلمية هي الموجودة للنفس، الظاهرة لها، لكن لا من حيث كونها موجوداً ذهنياً مقبلاً إلى خارج لا ترتب عليها آثاره، بل من حيث كونها حالاً أو ملكة للنفس تطرد عنها عدماً، وهي كمال للنفس زائد عليها ناعت لها؛ وهذا أثر خارجي مترتب عليها؛ وإذا كانت النفس موضوعاً لها مستغنية عنها في نفسها، فهي عرض لها، وصدق عليها حد الكيف. و دعوى: أن ليس هناك امرٌ زائد على النفس منضم إليها، ممنوعاً.

این صور برای نفس نیز، اگر نسبت مقولی باشد، ماهیت علم از مقوله اضافه خواهد بود نه کیف. و اگر اضافه اشراقی باشد معنایش آن است که علم از سنخ وجود است. پس علم، نور و ظهور است، و این دو وجودند، و وجود، ماهیت نیست.

[پاسخ به مناقشه محقق سبزواری]

پاسخ این اشکال از مطالب فوق روشن می‌گردد و توضیحش آن است که: صورت علمی، خودش برای نفس وجود و ظهور دارد، اما نه از آن جهت که موجودی است ذهنی که با خارج مقایسه می‌شود و فاقد آثار آن می‌باشد، بلکه از این جهت که حال یا ملکة‌ای است برای نفس که عدمی را [که همان جهل است] از آن می‌زداید. از این جهت صورت علمی، کمالی برای نفس است که زائد بر آن و وصف دهنده به آن می‌باشد، و این خود اثری است خارجی که بر صورت علمی مترتب می‌گردد. و چون نفس محلی است برای آن صورت که تحققش وابسته به آن صورت نمی‌باشد، صورت علمی، عرض برای او بوده، و تعریف «کیف» بر آن صدق خواهد کرد، و این ادعا که: ما چیزی زائد بر نفس نداریم که به آن ضمیمه شده باشد، قابل قبول نیست.

فَطَهَّرَ : أَنَّ الصَّوْرَةَ الْعِلْمِيَّةَ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهَا حَالًا أَوْ مَلَكَةً لِلنَّفْسِ كَيْفَ حَقِيقَةً وَبِالذَّاتِ،
وَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهَا مَوْجُودًا ذَهْنِيًّا كَيْفَ بِالْعَرَضِ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

الاشكال الثالث : أَنَّ لَازِمَ الْقَوْلِ بِالْوُجُودِ الذَّهْنِيِّ وَحُصُولِ الْأَشْيَاءِ بِأَنْفُسِهَا فِي
الْأَذْهَانِ كَوْنُ النَّفْسِ حَارَّةً بَارِدَةً، عَرِيضَةً طَوِيلَةً، مَتَحَرِّزَةً مَتَحَرِّكَةً، مَرْتَبَعَةً مَثَلَةً، مُؤَمَّنَةً
كَافِرَةً، وَهَكَذَا، عِنْدَ تَصَوُّرِ الْحَرَارَةِ وَالْبُرُودَةِ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، وَهُوَ بَاطِلٌ بِالضَّرُورَةِ؛ بَيَانُ
الْمَلَازِمَةِ: أَنَّا لَا نَعْنِي بِالْحَارِّ وَالْبَارِدِ، وَالْعَرِيضِ وَالطَّوِيلِ، وَنَحْوِ ذَلِكَ، إِلَّا مَا حَصَلَتْ لَهُ
هَذِهِ الْمَعَانِي وَقَامَتْ بِهِ.

وَالجَوَابُ عَنْهُ : أَنَّ الْمَعَانِيَ الْخَارِجِيَّةَ، كَالْحَرَارَةِ وَالْبُرُودَةَ وَنَحْوَهُمَا، إِنَّمَا تَحْصُلُ فِي
الْأَذْهَانِ بِمَا هِيَ تَاهِيهَا لَا بِوُجُودَاتِهَا الْعَيْنِيَّةِ، وَتَصَدَّقُ عَلَيْهَا بِالْحَمَلِ الْأَوَّلِيِّ دُونَ الشَّاعِعِ؛ وَ

بنابراین صورت علمی، از آن جهت که حال یا ملکه‌ای است برای نفس، «کیف
بالذات» می‌باشد، و از آن جهت که موجودی است ذهنی، «کیف بالعرض»
می‌باشد، و این همان چیزی است که در صدد بیانش بودیم.

[دنباله اشکالات نظریه وجود ذهنی]

اشکال سوم: لازمه اعتقاد به وجود ذهنی و اینکه اشیاء خودشان به ذهن
می‌آیند، آن است که نفس با تصور گرمی، گرم و با تصور سردی، سرد و نیز با تصور
عرض، طول، مکان، حرکت، چهارضلعی، سه ضلعی، ایمان و کفر، عریض و طویل
و مکانمند و متحرک و مربع و مثلث و مؤمن و کافر گردد، اما چنین چیزی ضرورتاً
باطل است. بیان ملازمه مذکور این است که مراد از گرم، سرد و مانند آن چیزی
نیست جز آنچه واجد گرمی، سردی و... است و این معانی در آن تحقق یافته است،
[و نفس نیز بنابر پذیرش نظریه وجود ذهنی، با تصور این معانی، واجد آنها
می‌گردد.]

در پاسخ به این اشکال می‌گوئیم: آنچه به ذهن می‌آید ماهیت معانی خارجی،
مانند: گرمی، سردی و... است، نه وجود خارجی آنها؛ و این معانی به حمل اولی بر

الَّذِي يوجبُ الانصافَ حصولَ هذه المعاني بوجوداتها الخارجية وقيامها بموضوعاتها، دون حصول ماهياتها لها وقيام ما هي هي بالحملِ الأوّلِي.

الاشكالُ الرابعُ : انا تصوّرُ المحالاتِ الذاتية، كشريكِ الباري، و اجتماعِ النقيضين وارتفاعهما، و سلبِ الشيء عن نفسه، فلو كانت الأشياءُ حاصلّةً بأنفسها في الأذهان، استلزمَ ذلك ثبوتَ المحالاتِ الذاتية.

و الجوابُ عنه : أنّ الحاصلَ من المحالاتِ الذاتية في الأذهانِ مفاهيمها بالحملِ الأوّلِي، دون الحملِ الشائع، فشريكِ الباري في الذهنِ شريكِ الباري بالحملِ الأوّلِي، و أمّا بالحملِ الشائع فهو كقيّة نفسانيّة ممكنة مخلوقة للباري، و هكذا في سائرِ المحالاتِ. الاشكالُ الخامسُ : انا تصوّرُ الأرضَ بما رَحبتْ بِسُهلِها و جبالِها و براريها و

وجود ذهنی صدق می کند و نه به حمل شایع؛ و آنچه موجب اتصاف به اوصافی چون گرم، سرد و... می گردد حصول و قیام وجود خارجی این معانی به موضوعاتشان است، نه صرف حصول ماهیت آنها و حصول آنچه به حمل اولی، گرمی و سردی و... می باشد.

اشكال چهارم: ما اموری را که ذاتاً محالند تصور می کنیم، اموری چون: شریک خداوند، اجتماع دو نقيض و ارتفاع آنها و نفی شیء از خودش. حال اگر اشیاء، خودشان به ذهن بیایند، لازم می آید محالات ذاتی موجود و ثابت باشند.

جواب آن است که آنچه به ذهن می آید مفاهیم این امور است، یعنی چیزی به ذهن می آید که به حمل اولی، این امور ممتنع می باشد و نه به حمل شایع. شریک خداوند که در ذهن تصور شده، به حمل اولی شریک خداوند است اما به حمل شایع، کیفیتی نفسانی است که ممکن و مخلوق خداوند می باشد، و همینطور نسبت به سایر موارد ذکر شده.

اشكال پنجم: ما زمین را با همه گستره اش، همراه با دشتها و کوههایش، خشکیها و دریاهايش تصور می کنیم، همچنين آسمان را با نواحی دوردست آن، و ستارگان را

بحارها، و ما فوقها من السَّماءِ بأرجائها و النجومِ و الكواكبِ بأبعادها الشاسعة؛ و حصول هذه المقادير العظيمة في الذهن، بمعنى انطباعها في جزءٍ عصبیّ او قوّة دماغیّة - كما قالوا به - من انطباع الكبير في الصغير؛ و هو محال. و دفع الاشكالِ بأن «المنطبع فيه» منقسم إلى غير النهاية، لا يُجدي شيئاً؛ فإن الكفَّ لا تسعُ الجبَل، و إن كانت منقسمة الى غير النهاية. و الجوابُ عنه: أن الحقّ، كما سيأتي، أن الصُّورَ الإدراكيةَ غيرُ مادّية، بل مجردةٌ تجرّداً مثاليّاً، فيها آثارُ المادّة من مقدارٍ و شكلٍ و غيرهما دونَ نفسِ المادّة؛ فهي حاصلةٌ للنفسِ في مرتبة تجرّدها المثاليّ، من غير أن تنطبع في جزءٍ بدنيّ أو قوّة متعلّقة بجزءٍ بدنيّ؛ و أمّا الافعالُ و الانفعالاتُ الحاصلةُ في مرحلة المادّة عند الاحساس بشيءٍ أو عند تخيلِهِ، فإنّما هي معدّاتٌ تهيّأ بها النفسُ لحصولِ الصورِ العلميّة الجزئيّة المثاليّة عندها.

با ابعاد و سيعشان؛ اگر تصور این امور - آنچنانکه دانشمندان علوم طبیعی گفته اند - به این نحو باشد که صور آنها در یک جزء از دستگاه عصبی یا قوه‌ای از قوای مغز منقش گردد، انتقالش بزرگ در کوچک لازم می‌آید که امری است محال، و صرف اینکه محل انتقالش صور این اشیاء، سطحی است که تا بی نهایت می‌توان آن را تقسیم کرد، برای رفع اشکال کافی نیست، زیرا بهرحال سطح کوچکی چون کف دست، گنجایش کوه را ندارد، گرچه قابل انقسام به اجزای نامحدود باشد.

در جواب گوئیم: حقیقت - همانطور که خواهد آمد^۶ - آن است که تصورات جزئی ما، مادی نیستند بلکه دارای تجرد مثالی می‌باشند، بدین معنا که فاقد خود ماده‌اند ولی آثار ماده را (یعنی مقدار، شکل و مانند آن را) دارا هستند، و لذا این صور در مرحله تجرد مثالی نفس تحقق می‌یابند، بدون آنکه در یک جزء از اجزای بدن و یا قوه‌ای که متعلق به یک جزء از بدن است، منقش شده باشند.

ممکن است بگوئید: پس چرا هنگام احساس یا تخیل چیزی، فعل و انفعالاتی در بدن رخ می‌دهد؟ در جواب گوئیم: این فعل و انفعالات یک سری مقدماتی هستند که به وسیله آنها نفس آمادگی برای حصول این صور را نزد خود پیدا می‌کند.

الاشکالُ السادسُ : أنَّ علماءَ الطبيعةِ يَبْتَوْنَ: أنَّ الاحساسَ و التخيُّلَ بحصولِ صُورِ الأجسامِ المادِّيَّةِ بما لها من النِسْبِ و الخصوصياتِ الخارجِيَّةِ في الأعضاءِ الحاسَّةِ و انتقالِها إلى الدِّماغِ، مع مالِّها من التصرُّفِ فيها بحسَبِ طبائعِها الخاصَّةِ، و الانسانُ ينتقلُ إلى خصوصيَّةِ مقاديرِها و أبعادِها و أشكالِها بنوعٍ من المقياسِ بينَ أجزاءِ الصورةِ الحاصلةِ عندهُ، على ما فَضَّلُوهُ في محلِّهِ، و مع ذلكَ لا مجالَ للقولِ بحضورِ ماهياتِ الخارجِيَّةِ بأنفسِها في الأذهانِ.

و الجوابُ عنه : أنَّ ما ذَكَرُوهُ من الفعلِ و الانفعالِ المادِّيِ عندَ حصولِ العلمِ بالجزئياتِ في محلِّهِ، لكنَّ هذه الصُّورَ المنطبعةَ المغايرةَ للمعلوماتِ الخارجِيَّةِ ليستُ

اشکال ششم: دانشمندان علوم طبیعی بخوبی تبیین کرده‌اند که احساس کردن اجسام و یا تخیل نمودن آنها به واسطه آن است که صورتهای مادی آنها با همه نسبتها و ویژگیهایی که در خارج دارند، در عضوهای ادراکی ما همراه با تصرفاتی که هر یک از این اعضاء با توجه به ساختمان خاصشان در آنها می‌کنند، تحقق پیدا کرده و به مغز منتقل می‌گردند؛ و آدمی با سنجش خاصی که بین اجزاء این صور انجام می‌دهد، به اندازه‌ها و ابعاد و اشکال خاص این اجسام منتقل می‌گردد، که تفصیل آن را در جای خود بیان کرده‌اند. با توجه به این نظریه دیگر مجالی برای آن نمی‌ماند که گفته شود: خود ماهیات اشیاء خارجی در اذهان حضور می‌یابند.

جواب این شبهه آن است که فعل و انفعالات و تحولات مادی که هنگام تحقق علم به امور جزئی، به وجود می‌آیند، مورد انکار ما نیست، لکن سخن در این است که صورتهای مادی منقش شده در عضوهای مادی بدن ما که با معلومات خارجی مغایرند، معلوم بالذات ما نیستند، بلکه مقدماتی هستند که نفس را آماده می‌کنند تا ماهیات خارجی با وجودی مثالی و غیر مادی نزدش حاضر شوند، زیرا اگر همین صورتهای تحقق یافته در عضوهای ادراکی، معلوم بالذات ما باشند سفسطه لازم می‌آید، بدلیل آنکه این صورتهای با ماهیات خارجی، که صاحبان این صورند، مغایر

هي المعلومة بالذات، بل هي مُعدّات تُهيئ النفس لحضور الماهيات الخارجية عندها بوجود مثالي غير مادي، وإلا لزمَت السفسطة لمكان المغايرة بين الصور الحاصلة في أعضاء الحس والتخيّل وبين ذوات الصور.

بل هذا من أقوى الحجج على حصول الماهيات بأنفسها عند الإنسان بوجود غير مادي، فإن الوجود المادي لها كيفما فرض لم يخلُ عن مغايرة ما بين الصور الحاصلة وبين الأمور الخارجية ذوات الصور؛ ولازم ذلك السفسطة ضرورة.

الاشكال السابع: أن لازم القول بالوجود الذهني كون الشيء الواحد كلياً وجزئياً معاً، وبطلانه ظاهر. بيان الملازمة: أن ماهية الإنسان المعقولة، مثلاً، من حيث تجويز العقل صدقها على كثيرين كلياً، و من حيث حصولها لنفس عاقلها الشخصية وقيامها بها جزئياً، متشخصة بتخصيصها، متميزة من ماهية الإنسان المعقولة لغير تلك النفس من النفوس، فهي كلياً وجزئياً معاً.

می باشند.

بلکه به عقیده ما، همین مسأله لزوم سفسطه، از قوی ترین براهینی است که اثبات می کند خود ماهیات خارجی با وجودی «غیرمادی» نزد انسان حاصل می شوند، چرا که اگر وجودشان در ذهن ما مادی باشد، بهر حال به نحوی با امور خارجی که صاحبان این صورند، مغایر خواهند بود و این بوضوح، مستلزم سفسطه می باشد.

اشکال هفتم: لازمه اعتقاد به «وجود ذهنی» آن است که شیء واحد هم کلی باشد و هم جزئی؛ و روشن است که چنین چیزی محال می باشد. توضیح ملازمه [بین اعتقاد به وجود ذهنی و اجتماع کلیت و جزئیت در شیء واحد] آن است که: اگر صورت عقلی انسان را به عنوان مثال مورد توجه قرار دهیم، ملاحظه می شود این صورت، از آن جهت که به حکم عقل می تواند بر موارد عدیده صدق کند، امری است کلی؛ و از آن جهت که عرض است و برای نفس خاصی که آن را تعقل کرده،

و الجواب عنه : أنَّ الجَهَّةَ مختلفَةً، فهي من حيثُ إنَّها وجودٌ ذهنيٌّ مقيسٌ إلى الخارجِ كَلِّيَّةٌ، تقبلُ الصدقَ على كثيرينَ، و من حيثُ إنَّها كَيْفِيَّةٌ نفسانيَّةٌ من غيرِ مقايِسَةٍ إلى الخارجِ جزئيَّةٌ.

حاصل شده و قائم به او می باشد، امری است جزئی که با تشخیص موضوع خود (یعنی همان نفسی که آن را تعقل کرده) تشخیص و تعیین پیدا کرده و از «ماهیت انسانی» که معلوم نفس دیگری است، متمایز می باشد، و لذا صورتِ عقلیِ انسان هم کلی است و هم جزئی.

جواب این اشکال آن است که: در اینجا دو جهت مختلف وجود دارد. صورت عقلی انسان از آن رو که یک وجود ذهنی است که با خارج مقایسه می شود، صورتی کلی است که می تواند بر افراد متعدد صدق کند. و از آن جهت که بدون مقایسه با خارج آن را به عنوان یک کیف نفسانی در نظر می گیریم، امری جزئی می باشد.



پاورقیهای متن عربی

- ۱- المراد بالأثر في هذا المقام هو كمال الشيء، سواء كان كمالاً أولاً أو لآ تتم به حقيقة الشيء كالحيوانية و النطق في الانسان، او كمالاً ثانياً مترتباً على الشيء بعد تمام ذاته، كالتعجب و الضحك للانسان. - منه.
- ۲- لمغايرة الصور الحاصلة عند الانسان لما في الخارج مغايرة مطلقة فلا علم بشيء مطلقاً و هو السفسطة.
- ۳- فان قيل: ان ادلة الوجود الذهني مصبها اثبات الوجود الذهني للماهيات، و الممتنعات باطلة الذوات ليست لها ماهيات، و انما يختلق العقل مفهوماً لامر باطل الذات، كشریک الباری و اجتماع النقيضين و غيرهما.
- قلنا: ان لهذا الذي يختلقه العقل ثبوتاً ما، لمكان الحمل، و اذ ليس في الخارج ففي موطن آخر، نسميه الذهن.
- ۴- و هو عرض لا يقبل قسمة و لا نسبة لذاته.
- ۵- اذ لو لم تكن متباينة بتمام الذات، كانت مشتركة في بعض الذات؛ فكان لها جنس فوقها، و المفروض انها اجناس عالية ليس فوقها جنس، هذا خلف؛ فهي بسائط متباينة بتمام الذات.

پاورقیهای متن فارسی

- ۱- مقصود از اثر در این بحث همان کمال شیء است خواه کمال اول که تمامیت ذات و حقیقت شیء به آن است، مانند حیوانیت و نطق در انسان؛ و یا کمال دوم که بعد از تمامیت ذات شیء بر آن مترتب می‌گردد، نظیر تعجب و خنده برای انسان.
- ۲- زیرا تصورات موجود در ذهن انسان، طبق این رأی، با آنچه در خارج است مغایرت تام دارد؛ و بنابراین به طور کلی به هیچ چیزی علم تعلق نمی‌گیرد. و این همان سفسطه است.
- ۳- ممکن است اشکال شود که هدف از ادله‌ای که برای وجود ذهنی اقامه می‌شود اثبات وجود ذهنی برای «ماهیات» است و امور محال و ممتنع، پوچ هستند و هیچ ماهیتی ندارند. تنها چیزی که هست آن است که عقل برای یک امر باطل الذات و پوچ، مفهومی را می‌سازد، از قبیل مفهوم شریک باری، اجتماع دو نقيض و مانند آن.
- پاسخ این شبهه آن است که، به مقتضای حمل، همین مفهومی که عقل آن را ساخته، باید یک نحوه ثبوتی داشته باشد؛ و چون این ثبوت در خارج نیست، باید در جای دیگری باشد که نامش را ذهن می‌نیمیم.
- ۴- کیف عرضی است که ذاتاً نه تقسیم‌پذیر است و نه نسبت‌پذیر.
- ۵- دلیل آنکه مقولات کاملاً از هم جدا می‌باشند آن است که اگر چنین نباشد حتماً در جزئی از ذات با هم مشترک خواهند بود. و بنابراین باید یک جنس بالاتری وجود داشته باشد که آنها را تحت پوشش قرار دهد، حال آنکه بنابر فرض، این مقولات خود بالاترین اجناس هستند و فوق آنها دیگر جنسی نیست، این خلاف فرض خواهد بود، نتیجه آنکه این مقولات هر کدام ماهیتی بسیط هستند و به طور کامل از یکدیگر جدا می‌باشند.
- ۶- فصل اول و دوم از بخش یازدهم.

بخش سوم:

تقسیم وجود به مستقل و رابط

و

تقسیم وجود به نفسه و غیره

الفصل الاول

الوجود في نفسه والوجود في غيره

و مِنَ الوجودِ: ما هو في غيرِهِ، و منه: خلافة؛ و ذلك أَنَا إِذَا اعتَبَرْنَا القضايا الصادقة، كقولنا: «الانسان ضاحك» وَجَدْنَا فيها وراءَ الموضوعِ و المحمولِ امرأَ آخرَ به يَرْتَبِطُ و يَتَّصِلُ بعضُهُما إِلى بعضٍ، ليس يُوجَدُ إِذَا اعتَبِرَ الموضوعُ وحدَهُ، و لا المحمولُ وحدَهُ،

- ١ -

وجود مستقل و رابط

وجود بر دو قسم است: وجودی که موجودیت و تحققش در غیر خودش است و وجودی که تحققش در غیر خودش نیست. توضیح اینکه: اگر یک قضیه مطابق با واقع را، مانند قضیه «انسان خندان است»، مورد بررسی قرار دهیم، در آن علاوه بر موضوع و محمول، امر دیگری را می یابیم که به وسیله آن، موضوع و محمول با هم ارتباط و اتصال پیدا می کنند، چیزی که اگر هر یک از موضوع و محمول را به تنهایی مد نظر قرار دهیم، یافت نمی شود، و نیز اگر هر کدام از آن دو را همراه با چیز دیگری ملاحظه کنیم، آن را نخواهیم یافت، پس آن چیز وجود و تحقق دارد، و در عین حال وجودش بگونه ای نیست که به عنوان یک امر سومی مطرح گردد که بین موضوع و

و لا إِذَا اعتَبَرَ كُلُّ منهما مَعَ غيرِ الآخرِ، فله وجودٌ؛ ثُمَّ إِنَّ وجودَهُ ليسَ ثالثاً لهما، واقعاً بينهما، مستقلاً عنهما؛ وإلاَّ احتِجَّ إلى رابطينِ آخرَينِ يربطانه بالطرفَينِ، فكانَ المفروضُ ثلاثةً خمسةً، ثُمَّ الخمسةُ تسعةً، وهَلُمَّ جَزْأً؛ وهو باطلٌ.

فوجودُهُ قائمٌ بالطرفَينِ، موجودٌ فيهما، غيرُ خارجٍ منهما ولا مستقلٌّ بوجهٍ عنهما، لا معنى له مستقلاً بالمفهوميَّة؛ ونُسَمِّيهِ: «الوجودَ الرابطُ» و ما كان بخلافه؛ كوجودِ الموضوعِ والمحمولِ، وهو الَّذي له معنى مستقلٌّ بالمفهوميَّة نسَمِيهِ: «الوجودَ المحموليَّ» و «الوجودَ المستقلَّ»؛ فَإِذْ نَ الْوَجُودُ منقسمٌ إلى: «مستقلَّ» و «رابطُ» و هو المطلوبُ.

و يظهرُ ممَّا تقدَّمَ أَوَّلًا: أَنَّ الوجوداتِ الرابطةَ لا ماهيَّةَ لها؛ لأنَّ الماهيَّةَ ما يُقالُ في جوابِ ما هو، فلها لا محالةٌ وجودٌ محموليٌّ ذو معنى مستقلٌّ بالمفهوميَّة، و الرابطُ

محمولٍ قرار گرفته و مستقل از آن دو می باشد، چرا که در این صورت به دو رابط دیگر نیاز است که آن را با هر یک از دو طرفش (یعنی موضوع و محمول) مرتبط کند. و در نتیجه آنچه فرض کرده ایم سه تا است پنج تا می شود، و پنج تا هم نه تا می گردد، و همینطور ادامه پیدا می کند. و این چیزی نیست جز یک تسلسل محال.

بنابراین، وجود این امر وابسته به دو طرف و موجود در آن است، به نحوی که به هیچ وجه خارج و یا مستقل از آنها نمی باشد، و نیز معنایی که یک مفهوم مستقل را تشکیل دهد، ندارد. ما نام چنین وجودی را «وجود رابط» می نهیم، و وجودهای دیگر را که معانی آنها مفاهیم مستقلی دارند، مانند: وجود موضوع و محمول، «وجود محمولی» و «وجود مستقل» می نامیم.

بنابراین، وجود به دو قسم «مستقل» و «رابط» تقسیم می گردد، و این همان چیزی است که در صدد بیانش بودیم.

از آنچه گذشت روشن می شود که:

أَوَّلًا: وجودهای رابط، ماهیت ندارند، چرا که ماهیت چیزی است که در پاسخ

لیس كذلك.

و ثانياً: أن تحقّق الوجود الرابط بين أمرين يستلزم اتحاداً ما بينهما، لكونه واحداً غير خارج من وجودهما.

و ثالثاً: أن الرابط إنما يتحقّق في مطابق الهليات المركّبة، التي تتضمّن ثبوت شيء لشيء؛ وأما الهليات البسيطة، التي لا تتضمّن إلاّ ثبوت الشيء، و هو ثبوت موضوعها، فلا رابط في مطابقتها؛ إذ لا معنى لارتباط الشيء بنفسه و نسبه إليها.

الفصل الثاني

كيفية اختلاف الرابط و المستقل

اختلفوا في أنّ الاختلاف بين الوجود الرابط و المستقل هل هو اختلاف نوعي،

سؤال از چیستی اشياء می آید، و لذا حتماً وجود محمولی و معنایی مستقل در مفهومیت خواهد داشت، و حال آنکه وجود رابط چنین نیست.

و ثانياً: تحقق وجود رابط میان دو امر، مستلزم نوعی اتحاد بین آن دو است. زیرا وجود رابط در عین حال که «یک» شیء است داخل در وجود هر دوی آنها می باشد.

و ثالثاً: وجود رابط فقط در مواردی یافت می شود که مطابق هلیات مرکبه اند؛ [یعنی واقعیاتی که هلیات مرکبه حکایتگر آنها هستند]. هلیه مرکبه قضیه ای را می گویند که ثبوت شیئی برای شیء دیگر را بیان می کند. اما در مطابق هلیات بسیطه، یعنی قضایائی که فقط ثبوت موضوعشان را بیان می کنند، وجود رابط یافت نمی شود، زیرا معنا ندارد یک شیء با خودش مرتبط شود و به آن منسوب گردد.

- ۲ -

نحوه اختلاف بین رابط و مستقل

اختلاف میان وجود رابط و وجود مستقل چگونه است؟ آیا اختلاف نوعی بین

بمعنی آن الوجودَ الرابطةَ ذو معنی تعلقی لا یُمكنُ تعلُّقه علی الاستقلال، و یستحیلُ أن یسلخَ عنه ذلك الشان فیعودَ معنی اسمیاً بتوجیه الالتفاتِ إلیه بعدَ ما كانَ معنی حرفیاً؟ أولاً اختلافَ نوعیاً بینهما؟

و الحقُّ هو الثانی، لِما سیأتی فی مرحلة العلةِ و المعلولِ أنَّ وجوداتِ المعاليلِ رابطةٌ بالنسبةِ إلی علیها؛ و من المعلومِ أنَّ منها ما وجودُهُ جوهریٌّ و منها ما وجودُهُ عرضیٌّ، و هی جمعاً وجوداتٌ محمولیةٌ مستقلةٌ، تختلفُ حالها بالقیاسِ إلی علیها و أخذها فی نفسِها، فهی بالنظرِ إلی علیها وجوداتٌ رابطةٌ، و بالنظرِ إلی أنفسِها وجوداتٌ مستقلةٌ؛ فإذن المطلوبُ ثابتٌ.

و یظهرُ، ممّا تقدّمَ، أنَّ المفهومَ تابعٌ فی استقلالیه بالمفهومیةِ و عدمیه لِوجودِهِ الَّذی

آن دو برقرار است، بدین معنا که وجود رابط دارای معنایی متعلق به غیر می باشد به گونه ای که نمی توان آن را به نحو مستقل تعقل نمود، و محال است این حالت از او گرفته شده و بالحاظ استقلالی آن، از معنای حرفی تبدیل به معنای اسمی گردد؟ یا اینکه چنین اختلاف نوعی بین آن دو وجود نیست؟ این مسأله مورد بحث واقع شده و در آن اختلاف کرده اند.

حقیقت آن است که میان وجود رابط و وجود مستقل اختلاف نوعی نیست، زیرا همانگونه که در بخش مربوط به علت و معلول خواهد آمد، وجودهای معلول نسبت به عللشان رابط هستند، [ولی در عین حال] می دانیم که وجود برخی از آنها جوهری و وجود برخی دیگر، عرضی است که هر دو، وجود محمولی و مستقل می باشند، [ملاحظه می شود که] اگر وجودهای معلول را با عللشان بسنجیم، به گونه ای هستند و اگر خودشان را به تنهایی در نظر بگیریم به گونه ای دیگر خواهند بود، یعنی آنها با توجه به عللشان وجودهای رابط، و با توجه به خودشان وجودهای مستقل هستند.

از آنچه گذشت روشن می شود که یک مفهوم، در استقلال مفهومی و عدم آن تابع

يُتَرَعُّ مِنْهُ، وَ لَيْسَ لَهُ مِنْ نَفْسِهِ إِلَّا الْإِبْهَامُ.

الفصل الثالث

من الوجود في نفسه ما هو لغيره و منه ما هو لنفسه

والمرادُ بِكَوْنِ وجودِ الشيءِ لِغيرِهِ أَنْ يَكُونَ الوجودُ الَّذِي لَهُ «فِي نَفْسِهِ» - وَ هُوَ الَّذِي يَطْرُقُ عَنْ ماهِيَةِ العَدَمِ - هُوَ بَعِينُهُ يَطْرُقُ عَدَمًا عَنْ شَيْءٍ آخَرَ لَاعْدَمَ ذَاتِهِ وَ ماهِيَتِهِ، وَإِلَّا كَانَ لِوَجُودٍ وَاحِدٍ ماهِيَتَانِ، وَ هُوَ كَثْرَةُ الْوَاحِدِ؛ بَلْ عَدَمًا زَائِدًا عَلَى ذَاتِهِ وَ ماهِيَتِهِ، لَهُ نَوْعٌ مُقَارِنَةٌ لَهُ؛ كَالْعِلْمِ الَّذِي يَطْرُقُ بِوَجُودِهِ العَدَمَ عَنْ ماهِيَةِ الكَيْفِيَّةِ، وَ يَطْرُقُ بِهِ بَعِينُهُ عَنْ مَوْضُوعِهِ الْجَهْلِ، الَّذِي هُوَ نَوْعٌ مِنَ العَدَمِ يُقَارِنُهُ؛ وَ كَالْقُدْرَةِ فَأَنَّهُمَا كَمَا تَطْرُقُ عَنْ ماهِيَةِ نَفْسِهَا العَدَمَ، تَطْرُقُ بِبَعِينِهَا عَنْ مَوْضُوعِهَا العَجْزَ.

وجودی است که مفهوم از آن انتزاع می شود و از طرف خود چیزی جز ابهام ندارد.

- ۳ -

تقسیم وجود مستقل به وجود لغيره و لنفسه

مراد از آنکه وجود چیزی «لغيره» (برای دیگری) می باشد آن است که وجودی که «فی نفسه» و به طور مستقل داراست - یعنی همان وجودی که عدم را از ذات و ماهیتش برطرف می کند - همان وجود، نوعی از عدم را از شیء دیگری نیز می زداید. البته آن وجود، عدم را از ذات و ماهیت شیء دیگر طرف نمی کند، زیرا در این صورت یک وجود [یعنی همان وجود مستقل مورد نظر] دو ماهیت خواهد داشت، و این بدین معناست که یک شیء، چند شیء باشد، بلکه عدمی را که زائد بر ذات و ماهیت آن شیء دیگر است ولی نوعی مقارنت و همراهی با آن دارد، از آن طرد می کند. مانند «وجود علم» که از طرفی عدم را از ماهیت علم - همان ماهیتی که از مقوله کیف است - طرد می کند، و از طرف دیگر از موضوع خودش جهل را، که عدمی است همراه با آن موضوع، برطرف می کند؛ و نظیر وجود قدرت که

و الدليل على تحقق هذا القسم وجودات الأعراض؛ فإن كلاً منها كما يطرُد عن ماهية نفسه العدم، يطرُد بعينه عن موضوعه نوعاً من العدم؛ وكذلك الصور النوعية الجوهرية، فإن لها نوع حصول لموادها تكملها و تطرُد عنها نقصاً جوهرياً؛ و هذا النوع من الطرد هو المراد بكون «الوجود لغيره» و كونه ناعناً.

و يقابله ما كان طارداً لعدم نفسه فحسب، كالأصناف التامة الجوهرية كالانسان و الفرس؛ و يُسمّى هذا النوع من الوجود «وجوداً لنفسه»؛ فأذن المطلوب ثابت، و ذلك ما أردناه.

و ربما يقسم الوجود لذاته إلى الوجود بذاته، و الوجود بغيره؛ و هو بالحقيقة راجع إلى العلية و المعلولية، و سيأتي البحث عنهما.

همچنانکه عدم را از ماهیت خود طرد می‌کند، عجز را نیز از موضوع خود می‌زداید. وجود اعراض، دلیل تحقق این قسم از وجود است، زیرا هر کدام از آنها همچنانکه از ماهیت خودشان عدم را طرد می‌کنند، بعینه از موضوعشان نیز نوعی از عدم را برطرف می‌کنند، و همچنین صورتهای نوعی جوهری، بدلیل آنکه یک نحو حصولی برای مواد خود دارند که مایه کمال آنها شده و کمبود جوهری آنها را برطرف می‌کنند. و مقصود از آنکه موجودیت شیئی برای شیء دیگر است، و وصف‌دهنده به آن می‌باشد چیزی جز این نحوه «عدم زدائی» نیست.

در برابر این قبیل وجودها، وجودهایی است که عدم را فقط از خود برطرف می‌کنند، مانند انواع تام جوهری، انواعی چون انسان و اسب. این قسم از وجود را وجود «لنفسه» (برای خود) می‌نامند. [پس ما دو نوع وجود مستقل داریم] و این همان چیزی است که می‌خواستیم اثبات کنیم.

از طرفی وجود «لنفسه» را به وجود «بذاته» [که قائم به خود می‌باشد و نیازی به علت ندارد] و وجود «بغیره» [که معلول غیر می‌باشد] تقسیم می‌کنند. و چون این تقسیم مربوط به بحث علیت و معلولیت است بحث درباره آن به بخشهای آینده موكول می‌گردد.

بخش چهارم:

مواد سه گانه: وجوب، امکان و امتناع

بحث از این مواد در حقیقت بحث از تقسیم
وجود به «واجب» و «ممکن» است، و گفتگو
در باره «ممتنع» تبعی و طفیلی می باشد.

الفصل الاول

فی تعريف المواد الثلاث و انحصارها فيها

كُلُّ مفهوم إذا قيس إلى الوجود، فإما أن يجب له، فهو الواجب؛ أو يمتنع، و هو الممتنع؛ أو لا يجب له و لا يمتنع، و هو الممكن؛ فإنه إما أن يكون الوجود له ضرورياً، و هو الأول؛ أو يكون العدم له ضرورياً، و هو الثاني؛ و إما أن لا يكون شيء منهما له ضرورياً، و هو الثالث. و أما احتمال كون الوجود و العدم كليهما ضروريين، فمرتفع بأدنى التفات.

- ۱ -

تعريف مواد سه گانه و بيان انحصار مواد در آنها

برای هر مفهومی در مقایسه با وجود، سه حالت متصور است، به این ترتیب که وجود برای آن یا لازم و ضروری است، که به آن «واجب» گویند، و یا محال است، که آن را «ممتنع» نامند، و یا نه لزوم دارد و نه امتناع، که آن را «ممکن» نامند، زیرا یا وجود برای آن مفهوم ضرورت و حتمیت دارد، (قسم اول)، و یا عدم برایش ضرورت دارد (قسم دوم)، و یا اینکه وجود و عدم، هیچکدام برای آن ضرورت ندارند، (قسم سوم).

و هي بيّنة المعاني؛ لكونها من المعاني العامة التي لا يخلو عن أحدها مفهوم من المفاهيم؛ ولذا كانت لا تُعرَّف إلا بتعريفات دورية؛ كتعريف الواجب بـ «ما يلزم من فرض عدمه مُحال» ثمَّ تعريف المُحال وهو الممتنع بـ «ما يجب أن لا يكون» أو «ما ليس بإمكانه ولا واجب» و تعريف الممكن بـ «ما لا يمتنع وجوده و عدمه».

الفصل الثاني

انقسام كل من المواد الى ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس

كُلُّ واحدةٍ من المواد الى ثلاثة أقسام: ما بالذات، و ما بالغير، و ما بالقياس الى الغير؛ إلا الامكان، فلا إمكان بالغير و المراد بما بالذات: أن يكون وضع الذات كافياً في

اما اینکه وجود و عدم هر دو ضرورت داشته باشند احتمالی است که با کمترین توجه بر طرف می شود.

امور مذکور دارای معانی و مفاهیمی روشن و بدیهی هستند، زیرا چنان عمومیتی دارند که حتماً یکی از آنها در هر مفهومی از مفاهیم حضور دارد، و لذا تعریفهایی که برای آنها ذکر شده «دوری» می باشد. مثلاً در تعریف واجب گفته اند: «چیزی است که از فرض عدمش محال لازم آید.» و بعد در تعریف محال، که همان ممتنع است، گفته اند: «آنچه که نبودنش ضرورت و وجوب دارد»، یا «آنچه که نه ممکن است و نه واجب». و در تعریف ممکن آورده اند: «آنچه نه وجودش ممتنع می باشد و نه عدمش.»

- ۲ -

تقسیم هر یک از مواد به «بالذات» و «بالغیر» و «بالقیاس» هر یک از وجوب، امکان و امتناع بر سه قسم می باشد: «بالذات»، «بالغیر» و «بالقیاس الى الغير»، مگر امکان که فاقد قسم دوم (بالغیر) است. مراد از «بالذات» بودن یک «ماده» آن است که خود ذات، با قطع نظر از هر چیز دیگری، برای اتصاف

تَحَقُّقِهِ، و إن قُطِعَ التَّظَرُّعُ عَن كُلِّ مَا سِوَاهُ؛ و بما بِالغَيْرِ: مَا يَتَعَلَّقُ بِالغَيْرِ؛ و بما بِالقِيَاسِ إِلَى الغَيْرِ: أَنَّهُ إِذَا قِيَِسَ إِلَى الغَيْرِ كَانَ مِنَ الوَاجِبِ أَن يَتَصَفَّ بِه.

فالوجوب بالذات كما في الواجب الوجود، تعالى، فإنَّ ذاته بذاته يكفي في ضرورة الوجود له من غير حاجة إلى شيء غيره.

و الوجوب بالغير كما في الممكن الموجود الواجب وجوده بعليته.

و الوجوب بالقياس إلى الغير كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى وجود الآخر، فإنَّ وجود العلوي إذا قيس إليه وجود السفلي يابى إلا أن يكون للسفلي وجود، فوجود السفلي وجوب بالقياس إلى وجود العلوي، وراء وجوبه بعليته.

و الامتناع بالذات، كما في المحالات الذاتية، كشريك الباري، و اجتماع التقيضين؛ و الامتناع بالغير، كما في وجود المعلول الممتنع لعدم عليته، و عدمه الممتنع لوجود عليه؛

به آن ماده کفایت می‌کند، و مراد از «بالغیر» بودن یک ماده آن است که تحقق آن ماده وابسته به امری خارج از ذات می‌باشد، و مراد از «بالقیاس الی الغیر» بودن یک ماده آن است که ذات در مقایسه با شیء دیگر، لزوماً به آن متصف می‌گردد.

«وجوب بالذات» مانند آنچه در واجب الوجود - تعالى - است که وجود برای ذاتش، بدون نیاز به چیز دیگری، ضرورت دارد.

و «وجوب بالغير» مانند آنچه در موجود ممکن است که وجود برایش بواسطه علت پدید آورنده‌اش ضروری گشته است.

و «وجوب بالقياس الی الغير» مانند آنچه در وجود یکی از دو متضائف در مقایسه با وجود متضائف دیگر تحقق دارد. مثلاً وقتی وجود «پائینی» را با وجود «بالائی» می‌سنجیم، می‌بینیم: اگر «بالائی» وجود داشته باشد، حتماً «پائینی» هم تحقق دارد و بنابراین، وجود «پائینی» در مقایسه با وجود «بالائی» وجوب دارد، علاوه بر آن وجوبی که از علتش دریافت می‌کند.

و «امتناع بالذات» مانند آنچه در محالهای ذاتی، چون شریک خداوند و اجتماع

والامتناع بالقياس إلى الغير، كما في وجود أحد المتضائفتين إذا قيس إلى عدم الآخر، و في عدمه إذا قيس إلى وجود الآخر.

و الامكان بالذات، كما في الماهيات المكانية، فإنها في ذاتها لا تقتضي ضرورة الوجود و لا ضرورة العدم، و الامكان بالقياس إلى الغير، كما في الواجبتين بالذات المفروضتين، ففرض وجود أحدهما لا يأتى وجود الآخر و لاعدمه، إذ ليس بينهما عليّة و معلوليّة و لاهما معلولاً علّة ثالثة.

و أمّا الامكان بالغير فمستحيل، لأننا إذا فرضنا ممكناً بالغير، فهو في ذاته إما واجب بالذات، او ممتنع بالذات، او ممكن بالذات، إذالموادّ منحصرّة في الثلاث؛ و الأولان

دو نقیض، یافت می شود؛ و «امتناع بالغير» نظیر امتناعی که وجود معلول بواسطه عدم علتش، یا عدم معلول بواسطه وجود علتش بدان متصف می گردد، و «امتناع بالقياس إلى الغير» مانند امتناعی که وجود یکی از دو متضائف در فرض عدم متضائف دیگر بدان متصف می شود، و همینطور امتناعی که عدم یکی از آن دو در مقایسه با وجود دیگری، دارد.

و «امکان بالذات» نظیر آنچه در ماهیات امکانی است، زیرا ماهیات با توجه به ذاتشان نه اقتضای ضرورت وجود دارند و نه اقتضای ضرورت عدم؛ و «امکان بالقياس إلى الغير» نظیر آنچه در دو واجب بالذات فرضی، ملاحظه می شود، که فرض وجود یکی از آن دو، هم با وجود واجب دیگر سازگار است و هم با عدم آن؛ چرا که نه یکی از آنها علت برای دیگری است و نه هر دو معلول علت سومی می باشند.

و اما «امکان بالغير» امری است محال، چرا که اگر یک شیء امکان غیری داشته باشد، ذاتاً و با قطع نظر از آن غیر یا واجب است، یا ممتنع و یا ممکن [و فرض دیگری ندارد]؛ چون ماده دیگری در کار نیست. [و هر سه فرض مذکور با اشکال مواجه است، بدلیل آنکه] فرض اول و دوم مستلزم انقلاب در ذات است، و فرض

یوجبان الانقلاب، و الثالث یوجب کون اعتبار الامکان بالغير لغواً.

الفصل الثالث

واجب الوجود ماهيته إنيته

واجب الوجود ماهيته إنيته بمعنى أن لا ماهية له وراء وجوده الخاص به؛ وذلك أنه لو كانت له ماهية و ذات وراء وجوده الخاص به، لكان وجوده زائداً على ذاته عرضياً له، و كل عرضي معلل بالضرورة، فوجوده معلل.

و علته إما ماهيته او غيرها، فان كانت علته ماهيته - و العلة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة - كانت الماهية متقدمة عليه بالوجود؛ و تقدمها عليه إما بهذا الوجود، و لازمه تقدم الشيء على نفسه و هو محال؛ و إما بوجود آخر، و نقل الكلام إليه و يتسلسل؛

سوم نیز اعتبار امکان بالغير را لغو می گرداند.

- ۳ -

ماهیت واجب الوجود همان وجود اوست

هویت و ماهیت واجب الوجود همان ثبوت و تحققش می باشد، بدین معنا که هیچ ماهیتی غیر از وجود خاص به خودش ندارد، زیرا اگر واجب، ماهیت و ذاتی علاوه بر وجود خاص به خودش می داشت در این صورت وجودش زائد بر آن ذات و عرضی برای آن می بود. و چون هر عرضی به طور حتم محتاج به علت است، وجود او نیز محتاج به علت خواهد بود.

و این علت از دو حال خارج نیست، یا همان ماهیت واجب است و یا چیز دیگری است. در صورت اول - با توجه به آنکه علت لزوماً تقدم وجودی بر معلول خویش دارد [و در رتبه قبل از آن موجود می باشد] - ماهیت واجب تقدم وجودی بر وجود واجب خواهد داشت [و باید در مرتبه مقدم بر آن موجود باشد،] حال تحقق ماهیت در رتبه قبل، یا بواسطه همین وجود است که در این صورت تقدم شیء بر

وإن كانت علته غير ماهيته، فيكون معلولاً لغيره و ذلك يُنافي وجوب الوجود بالذات. وقد تبين بذلك: أن الوجوب بذاته وصفٌ متزَعٌ من حاقِّ وجوب الواجب، كاشفٌ عن كون وجوده بحثاً في غاية الشدة غيرٍ مشتملٍ على جهةٍ عدميةٍ، إذ لو اشتمل على شيء من الأعدام، حُرِمَ الكمال الوجودي الذي في مقابله؛ فكانت ذاته مقيدةً بعدمه، فلم يكن واجباً بالذات صرفاً له كلُّ كمالٍ.

الفصل الرابع

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

إذ لو كان غير واجب بالنسبة إلى شيء من الكمالات التي تُمكن له بالامكان العام،

خودش لازم می آید که امری است محال و نشدنی، و یا بواسطه وجود دیگری می باشد که در این صورت نقل کلام به آن وجود دوم می کنیم و تسلسل لازم می آید. اما اگر علت وجود واجب چیز دیگری غیر از ذات او باشد، وجود واجب معلول بیگانه خواهد بود، و این با وجوب ذاتی واجب ناسازگار است.

از این بیان روشن می گردد که وجوب ذاتی، وصفی است گرفته شده از صمیم و حاق وجود واجب، و بیانگر آنکه وجود واجب، وجودی است صرف و خالص، در نهایت قوت و شدت، بدون آنکه در بردارنده هیچ جهت عدمی باشد، چرا که اگر ذره ای عدم و نیستی در او راه داشته باشد، از کمال وجودی که در برابر آن عدم قرار دارد محروم، و در نتیجه ذاتش مقید به فقدان آن کمال خواهد بود، و این بدان معناست که او واجب بالذاتی نیست که وجود محض و واجد همه کمالات می باشد.

- ۴ -

واجب الوجود بالذات در همه ابعاد واجب الوجود است

اگر واجب الوجود نسبت به کمالی که برای او ممتنع نیست، وجوب و ضرورت

كان ذاجهه إمكنة بالنسبة إليه، فكان خالياً في ذاته عنه متساويةً نسبتُهُ إلى وجوده و
عدمه، ومعناه تقيُّد ذاته بجهةٍ عدميةٍ، وقد عرفت في الفصل السابق استحالتها.

الفصل الخامس

في أن الشيء مالم يجب لم يوجد و بطلان القول بالاولوية

لازيم أن الممكن، الذي يتساوي نسبتُهُ إلى الوجود و العدم عقلاً، يتوقف وجوده
على شيء يسمى علّة و عدمه على عدمها.

و هل يتوقف وجود الممكن على أن يُوجِب العلة وجوده، و هو الوجود بالغير؟ أو
أنه يوجد بالخروج عن حدّ الإستواء، و إن لم يصل إلى حدّ الوجود؟ و كذا القول في
جانِب العدم، و هو المسمّى بالاولوية؛ و قد قسّموها إلى الاولوية الذاتية و هي التي

نداشته باشد، لزوماً در رابطه با آن کمال خاص، جهت امکانی خواهد داشت؛ و در
نتیجه ذاتش از آن کمال خالی و نسبتش به بود و نبود آن یکسان خواهد بود. و این
بدان معناست که ذات واجب به یک جهت عدمی مقید گشته است، و در فصل
گذشته دانستیم که چنین چیزی محال است.

- ۵ -

شيء تا واجب نگردد موجود نمی شود و اعتقاد به اولویت باطل است
بی تردید هر امر ممکنی، به حکم آنکه نسبتش به وجود و عدم عقلاً یکسان
است، وجودش متوقف بر چیزی به نام علت می باشد، و عدمش نیز متوقف بر
نبودن آن علت خواهد بود.

حال آیا وجود ممکن متوقف است بر اینکه علت، وجودش را واجب و ضروری
گرداند؟ به عبارت دیگر آیا ممکن تا وجوب غیری پیدا نکند موجود نمی شود؟ یا
آنکه با خارج شدن از حالت تساوی نسبت به وجود و عدم، موجود می گردد، گرچه
به حدّ وجوب و ضرورت نرسیده باشد؟ و همینطور در ناحیه عدم، [رجحان پیدا

بقتضيتها ذات الممكن و ماهيتها، و غير الذاتية و هي خلافها، و قَسَمُوا كلاً منهما إلى «كافية» في تحقق الممكن و «غير كافية».

و الأولوية بأقسامها باطلة:

أما الأولوية الذاتية، فلأن الماهية قبل الوجود باطلة الذات لا شبيته لها حتى تقتضي أولوية الوجود كافية أو غير كافية؛ و بعبارة أخرى: الماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة و لا معدومة و لا أي شيء آخر.

و أما الأولوية الغيرية، و هي التي تأتي من ناحية العلة، فلأنها لما لم تصل إلى حدّ الوجوب لا يخرج بها الممكن من حدّ الاستواء، و لا يتعيّن بها له الوجود أو العدم، و لا

کردن عدم برای معدوم شدن آن کافی است. [نام این عقیده را «اولویت» نهاده‌اند.

صاحبان این عقیده، اولویت و ترجیح را به دو بخش تقسیم کرده‌اند:

۱- اولویت ذاتی، یعنی رجحانی که ذات ممکن مقتضی آن است.

۲- اولویت غیرذاتی، که با تأثیر عامل خارج از ذات تحقق می‌یابد.

هر یک از این دو بخش هم به نوبه خود تقسیم شده است به: اولیوی که برای

موجود شدن ممکن، کافی است و اولیوی که کافی نیست.

اولویت با همه اقسامش باطل است:

اما بطلان اولویت ذاتی بخاطر آن است که ماهیت قبل از آنکه موجود شود،

چیزی نیست و بهره‌ای از ثبوت و شئیت ندارد تا بتواند مقتضی رجحان وجود بر

عدم باشد، چه به نحوی که برای تحقق آن ماهیت کفایت کند و چه به نحوی که

کفایت نکند. و به دیگر سخن: ماهیت در ذات خودش جز خودش چیزی نیست، نه

موجود است و نه معدوم و نه هیچ چیز دیگری.

اما بطلان اولویت غیری، یعنی اولویت و ترجیحی که از ناحیه علت می‌آید،

دلیلش آن است که این رجحان، چون به حدّ ضرورت و وجوب نرسیده است،

نمی‌تواند ممکن را از حالت تساوی نسبت به وجود و عدم خارج کرده، موجود

ينقطعُ بها السؤالُ: إنه ليمَّ وَقَعَ هذا دونَ ذلك؟؛ و هو الدليلُ على أنه لم تتمَّ بعدُ للعلَّةِ علَّتها.

فَتَحَصَّلَ: أنَّ الترجيحَ إنما هو بايجابِ العلةِ وجودَ المعلولِ، بحيثُ يتعيَّنُ له الوجودُ و يستحيلُ عليه العدمُ، او إيجابها عدمه؛ فالشيءُ - أعنى الممكنَ - ما لم يَجِبْ لم يُوجد.

خاتمة:

ما تقدَّم من الوجوبِ هو الَّذي يأتي الممكنَ من ناحيةِ علَّته، و له وجوبٌ آخرٌ يلحقُه بعدَ تحقُّقِ الوجودِ أو العدمِ، و هو المسَمَّى بالضرورةِ بشرطِ المحمولِ؛ فالممكنُ الموجودُ محفوفٌ بالضرورتين: السابقة، و اللاحقة.

بودن یا معدوم بودن آن را معین کند^۱، و هنوز مجال برای این پرسش هست که: چرا مثلاً آن شیء موجود شد، نه معدوم؟ و صحت این پرسش دلیل آن است که علت مفروض یک علت تام نیست.

نتیجه آنکه: ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم بر دیگری فقط به این است که علت، وجود معلول را ایجاب کند و یا آنکه عدمش را ایجاب کند. بنابراین، یک امر ممکن تا وقتی به حدّ وجوب و ضرورت نرسیده است، موجود نمی‌گردد.

[ضرورت به شرط محمول]

آنچه مورد بحث قرار گرفت وجوبی است که ممکن از علت خویش دریافت می‌کند، اما ممکن را وجوب دیگری می‌باشد که پس از موجود شدن و یا معدوم شدن بدان ملحق می‌گردد، به نام «ضرورت به شرط محمول». بنابراین، ممکنی که لباس هستی بر تن کرده با دو وجوب و ضرورت احاطه شده: ضرورت پیش از وجود و ضرورت پس از آن.

* * *

الفصل السادس في معاني الامكان

الامكانُ المبحوثُ عنه ههنا هو لاضرورةُ الوجودِ و العدمِ بالنسبةِ إلى الماهيةِ
المأخوذةِ من حيث هي، و هو المسمّى بـ«الامكانِ الخاص» و «الخاصي».
و قد يُستعملُ الامكانُ بمعنى سلبِ الضرورةِ عن الجانبِ المخالفِ، سواءً كان الجانبُ
الموافقٌ ضرورياً او غيرَ ضرورياً؛ فيقال: الشيءُ الفلانيُّ ممكنٌ اى ليس بممتنع؛
و هو المستعملُ في لسانِ العامةِ، أعمُّ من الامكانِ الخاصِّ؛ و لذا يُسمّى «امكاناً عاماً»
و «عاماً».

و قد يُستعملُ في معنىٍ أخصَّ من ذلك، و هو سلبُ الضروراتِ الذاتيةِ و الوصفيةِ و
الوقتيةِ؛ كقولنا: الانسانُ كاتبٌ بالامكانِ، حيثُ إنّ الانسانيةَ لاتقتضي ضرورةَ الكتابةِ،

- ٦ -

معاني امكان

امكاني كه تاكنون مورد بحث قرار گرفت همان عدم ضرورت هستی و نیستی
برای ماهیتی است، كه ذاتش جدا از هر امر دیگری لحاظ شده است، این امکان را
«امكان خاص» و «خاصی» می نامند.

اما گاهی امکان به معنای «نفي ضرورت از طرف مقابل» به كار می رود، خواه
طرف موافق ضروری باشد یا نباشد، مثلاً گفته می شود: فلان چیز ممكن است، به
این معنا كه [طرف مقابل قضیه یعنی نیستی آن چیز، ضرورت ندارد، و به عبارت
دیگر] آن چیز ممتنع نمی باشد. امکان در تعبیرات عامه مردم به همین معنا به كار
می رود، و دایره آن وسیع تر از امکان خاص می باشد؛ و از همین روی آن را «امكان
عامی» و «عام» نامیده اند.

گاهی نیز امکان در معنایی به كار می رود كه محدودتر از معنای اول می باشد،
یعنی نفي ضرورت ذاتی، وصفی و وقتی. مانند: «انسان ممكن است نویسنده

و لم يُؤخَذَ في الموضوع وصفٌ يوجبُ الضرورةَ، و لا وقتٌ كذلك؛ و تحقُّقُ الامكانِ بهذا المعنى في القضية بحسبِ الاعتبارِ العقليِّ، بمقايسةِ المحمولِ إلى الموضوع، لا ينافي ثبوتَ الضرورةِ بحسبِ الخارجِ بثبوتِ العلةِ؛ و يسمَّى «الامكانَ الأخصَّ».

و قد يُستعملُ بمعنى سلبِ الضرورةِ من الجهاتِ الثلاثِ و الضرورةِ بشرطِ المحمولِ أيضاً؛ كقولنا: «زيدٌ كاتبٌ غداً بالامكانِ» و يختصُّ بالامورِ المستقبليةِ التي لم تحقِّقْ بعدُ حتَّى يثبتَ فيها الضرورةُ بشرطِ المحمولِ، و هذا الامكانُ إنما يثبتُ بحسبِ الظنِّ و الغفلةِ عن أن كلَّ حادثٍ مستقبلٍ إما واجبٌ أو ممتنعٌ لانتهايه إلى عللٍ موجبةٍ مفروغٍ عنها؛ و يسمَّى «الامكانَ الاستقباليَّ».

و قد يُستعملُ الامكانُ بمعنيينِ آخرَينِ:

باشد.» با توجه به آنکه انسانیت مقتضی ضرورت نویسنده‌گی نیست، و در موضوع قضیه نیز وصف یا زمان خاصی که نویسنده‌گی را ضروری کند، قرار ندارد. اما باید دانست که تحقق این معنا از امکان در قضیه، که عقل آن را در اثر سنجش محمول با موضوع قضیه اعتبار می‌کند، منافاتی با این ندارد که محمول در اثر ثبوت علت، ضرورت خارجی داشته باشد. این معنا را «امکان اخص» می‌نامند.

امکان در معنای محدودتری نیز بکار می‌رود، که علاوه بر ضرورت‌های سه گانه فوق، ضرورت به شرط محمول را نیز نفی می‌کند؛ مانند: حسین فردا ممکن است نویسنده باشد. این نوع امکان ویژه اموری است که در زمان آینده تحقق می‌یابند و هنوز واقع نشده‌اند تا ضرورت به شرط محمول داشته باشند. ثبوت این امکان در واقع با نوعی گمان و غفلت همراه است، غفلت از آنکه پدیده‌های مربوط به آینده یا واجبند و یا محال، چرا که یک پدیده بهرحال به عللی منتهی می‌گردد که یکی از دو طرف را برای آن حتمی و قطعی می‌کند. این معنا را «امکان استقبالی» می‌نامند.

[امکان وقوعی و امکان استعدادی]

گاهی امکان به دو معنای دیگر بکار می‌رود:

أحدهما: ما يسمّى الامكانَ الوقوعيّ، و هو كونُ الشيءِ بحيثُ لا يلزمُ من فرضِ وقوعِهِ مُحالٌ، اى ليس ممتنعاً بالذاتِ او بالغيرِ؛ و هو سلبُ الامتناعِ عن الجانبِ الموافقِ، كما أنّ الامكانَ العامَّ سلبُ الضرورةِ عن الجانبِ المخالفِ.

و ثانيهما: الامكانُ الاستعداديّ، و هو، كما ذكرناه، نفسُ الاستعدادِ ذاتاً، و غيرهُ اعتباراً، فإنّ تهَيُّو الشيءِ لأن يصيرَ شيئاً آخرَ، له نسبةٌ إلى الشيءِ المستعدِّ، و نسبةٌ إلى الشيءِ المستعدِّ له؛ فبالاعتبارِ الأوّلِ يسمّى «استعداداً» فيقالُ مثلاً: النطفةُ لها استعدادُ أن تصيرَ إنساناً؛ و بالاعتبارِ الثانى يسمّى «الامكانَ الاستعداديّ» فيقالُ: الانسانُ يمكنُ أن يوجدَ فى النطفةِ.

- ۱- امکان وقوعی: امکان وقوعی یک پدیده بیانگر آن است که از فرض تحقق یافتن آن پدیده امر محالی لازم نمی آید، یعنی تحققش نه امتناع ذاتی دارد و نه امتناع غیرى. و این در واقع نفی امتناع از طرف موافق [قضیه] است، همچنانکه امکان عام ضرورت را از طرف مخالف [قضیه] سلب می کند.
- ۲- امکان استعدادی: همانطور که دیگران گفته اند، امکان استعدادی ذاتاً همان استعداد است، و فقط یک نحوه مغایرت اعتباری با آن دارد. توضیح آنکه: حالت آمادگی یک پدیده [مانند نطفه] برای تبدیل شدن به پدیده دیگر [مانند انسان]، از طرفی با پدیده اول (مستعد) مرتبط است، و از طرف دیگر با پدیده دوم (مستعدله) پیوند خورده است. حال، اگر این آمادگی خاص در ارتباط با مستعد ملاحظه شود، «استعداد» نامیده می شود، و مثلاً می گویند: «نطفه استعداد آن را دارد که انسان شود.» و اگر در ارتباط با مستعدله در نظر گرفته شود، «امکان استعدادی» نامش نهند، و مثلاً می گویند: «انسان امکان آن را دارد که در نطفه به وجود آید.»

و الفرق بينه وبين الامكان الذاتي: أن الامكان الذاتي، كما سيجي، اعتباراً تحليلياً عقلياً يلحق الماهية المأخوذة من حيث هي، والامكان الاستعدادي صفة وجودية تلحق الماهية الموجودة؛ فالامكان الذاتي يلحق الماهية الانسانية المأخوذة من حيث هي، والامكان الاستعدادي يلحق النطفة الواقعة في مجرى تكوّن الانسان.

ولذا كان الامكان الاستعدادي قابلاً للشدة والضعف، فامكان تحقق الانسانية في العلقه أقوى منه في النطفه؛ بخلاف الامكان الذاتي، فلاشدة ولا ضعف فيه. ولذا أيضاً، كان الامكان الاستعدادي يقبل الزوال عن الممكن، فان الاستعداد يزول بعد تحقق المستعد له بالفعل؛ بخلاف الامكان الذاتي فإنه لازم الماهية، هو معها حيثما تحققت.

[مقایسه امکان استعدادی با امکان ذاتی و وقوعی]

فرق میان امکان استعدادی و امکان ذاتی در آن است که امکان ذاتی چنانکه خواهد آمد^۲ یک وصف اعتباری است که به واسطه تحلیل عقلی، ماهیت، از آن جهت که ماهیت است، بدان متصف می‌گردد. اما امکان استعدادی، یک وصف وجودی است و فقط ماهیت موجود بدان متصف می‌گردد. به عنوان مثال: امکان ذاتی، وصف انسانی است که فقط به ذاتش نظر شده ولی امکان استعدادی، وصف نطفه‌ای است که در مسیر تکوّن انسان قرار گرفته است. و از این روست که:

اولاً: امکان استعدادی قابل شدت و ضعف می‌باشد، مثلاً امکان تحقق انسانیت در علقه بیش از امکان تحققش در نطفه می‌باشد، بر خلاف امکان ذاتی که شدت و ضعف در آن راه ندارد.

و ثانياً: امکان استعدادی یک پدیده، قابل زوال و نابودی می‌باشد، زیرا وقتی آنچه آمادگی برای به وجود آمدنش بود (یعنی مستعدله) فعلیت پیدا کرد، آن حالت آمادگی از بین می‌رود، بر خلاف امکان ذاتی که همیشه همراه و ملازم ماهیت است و از آن منفک نمی‌شود.

و لذا أيضاً كان الامكان الاستعدادي، و محلُّه المادَّة بالمعنى الأعم،^۲ يتعيَّن معه الممكن المستعدُّ له، كالانسائيَّة التي تستعدُّ لها المادَّة؛ بخلاف الامكان الذاتي الذي في الماهية، فأنه لا يتعيَّن معه لها الوجود أو العدم.

و الفرق بين الامكان الاستعدادي و الوقوعي: أنَّ الاستعدادي إنما يكون في المادَّيات و الوقوعي أعمُّ مورداً.

الفصل السابع

في أن الامكان اعتبار عقلي، و أنه لازم للماهية

أما أنه اعتبار عقلي، فلأنه يلحق الماهية المأخوذة عقلاً مع قطع النظر عن الوجود

و ثالثاً: امكان استعدادي - كه محل استقرارش ماده بمعناى اعم^۳ آن مى باشد - بگونه‌ای است كه توسط آن، پدیده مستعدله [برای آن ماده] معین و مشخص می‌گردد. مانند انسانیتی كه نطفه، استعداد تبدیل شدن به آن را دارد. [به عبارت دیگر برای نطفه، انسان شدن تعین دارد و اینگونه نیست كه نسبتش با انسان و غیر انسان يكسان باشد] بر خلاف امكان ذاتی كه محلش ماهیت است. چرا كه امكان ذاتی، هیچكدام از وجود و عدم را برای ماهیت تعیین نمی‌كند، [بلكه تعیین هر كدام با دخالت عامل خارجی می‌باشد].

و اما فرق امكان استعدادی با امكان وقوعي در آن است كه دایره امكان استعدادی محدود به پدیده‌های مادی است، ولی گستره امكان وقوعي وسیع‌تر از آن می‌باشد.

- ۷ -

امكان، يك اعتبار عقلي و ملازم با ماهیت است

امكان ذاتی يك اعتبار عقلي می‌باشد، زیرا وصف ماهیتی است كه عقل آن را جدا از هستی و نیستی مورد توجه قرار داده است، و چون خود ماهیت از این

والعدم، و الماهیة المأخوذة كذلك اعتباریة بلا ریب، و هذا الاعتبار العقلی لا ینافی كونها بحسب نفس الأمر اما موجودة او معدومة، و لازمہ كونها محفوفة بوجوبین او امتناعین. و أما كونہ لازماً للماهیة، فلأننا إذا تصوّرنا الماهیة من حیث هی، مع قطع النظر عن کلّ ماسواها، لم نجد معها ضرورة وجود او عدم، و لیس الامکان إلا سلب الضرورتین، فهی بذاتها ممکنة، و أصل الامکان و إن کان هذین السلبین، لكنّ العقل یضع لازم هذین السلبین، و هو استواء النسبة، مکانهما؛ فیعود الامکان معنی ثبوتاً، و إن کان مجموع السلبین منفیاً.

دیدگاه یک امر اعتباری می‌باشد، اوصافی که از این زاویه بدانها متصف می‌گردد نیز بی‌تردید اعتباری خواهند بود. البته اینکه گفته شد عقل ماهیت آن را جدای از هستی و نیستی در نظر می‌گیرد، منافاتی با آن ندارد که ماهیت در واقع و نفس الامر بهر حال یا موجود است و یا معدوم، و در نتیجه قطعاً دو وجوب و یا دو امتناع آن را فراگرفته است.

و نیز امکان یک وصف لازم و انفکاک‌ناپذیر از ماهیت است، بدلیل آنکه ما وقتی ماهیت را به تنهایی و جدای از هر چیز دیگری تصور می‌کنیم، نه بودش را ضروری می‌یابیم و نه نبودش را؛ و امکان هم چیزی نیست جز عدم ضرورت هستی و نیستی. بنابراین، ماهیت ذاتاً ممکن است. و اصل امکان را گرچه همین عدم ضرورت هستی و نیستی (سلب الضرورتین) تشکیل می‌دهد، اما عقل بجای آن، تساوی نسبت شیء با وجود و عدم را قرار می‌دهد و در نتیجه امکان، دارای یک معنای ثبوتی می‌گردد، اگرچه مجموع عدم ضرورت هستی و عدم ضرورت نیستی خود یک مفهوم عدمی و منفی دارد.

الفصل الثامن

فی حاجة الممكن إلى العلة و ما هی علة احتیاجه إليها؟

حاجة الممكن إلى العلة من الضروریات الأولیة، التي مجرد تصور موضوعها و محمولها كافي فی التصديق بها؛ فإن من تصور الماهية الممكنة المتساوية النسبة إلى الوجود و العدم، و تصور توقف خروجها من حد الاستواء إلى أحد الجانبين على أمر آخر يخرجها منه إليه لم يثبت أن يصدق به.

و هل علة حاجة الممكن إلى العلة هي الامكان، اولحدث؟ الحق هو الأول، و به قالت الحكماء.

و استدلل عليه بأن الماهية باعتبار وجودها ضرورية الوجود، و باعتبار عدمها ضرورية العدم، و هاتان الضرورتان بشرط المحمول، و ليس الحدوث إلا ترتب إحدى

- ۸ -

نیاز مندی ممکن به علت و منشأ آن

نیاز مندی ممکن به علت از بديهيات اولیه به شمار می رود که تصور موضوع و محمولش به تنهایی برای پذیرش آن کافی می نماید، پس اگر کسی ماهیت را که امری ممکن است و نسبتش با وجود و عدم یکسان می باشد، تصور کند و همچنین این را تصور کند که بیرون آمدن ماهیت از مرحله تساوی، به سوی یکی از دو طرف وجود و عدم متوقف بر امر دیگری است که ایفاگر این نقش باشد، بی درنگ آن را تصدیق کرده و می پذیرد.

حال آیا علت نیاز مندی ممکن به علت، امکان است یا حدوث؟ پاسخ صحیح همان است که حکما گفته اند، یعنی «امکان».

[ادله حکما بر اینکه مناط نیاز به علت امکان است]

حکما برای اثبات مدعی خویش گفته اند: ماهیت به لحاظ وجودش ضرورتاً موجود است، و به لحاظ عدمش ضرورتاً معدوم می باشد. و این دو ضرورت، ضرورت به شرط

الضرورتین علی الأخری، فانه کون وجود الشیء بعد عدمیه، و معلوم ان الضرورة مناط الغنی عن السبب و ارتفاع الحاجة، فما لم تُعتبر الماهية بامكانها لم يرتفع الوجوب، و لم تحصل الحاجة إلى العلة.

برهان آخر: ان الماهية لا توجد إلا عن ايجاد من العلة، و ايجاد العلة لها متوقف علی وجوب الماهية المتوقف علی ايجاد العلة، و قد تبين مما تقدم، و ايجاد العلة متوقف علی حاجة الماهية إليها، و حاجة الماهية إليها متوقفة علی إمكانها؛ إذ لو لم تمكن، بان وَجِبَتْ أَوْ امْتَنَعَتْ، استغنت عن العلة بالضرورة؛ فلحاجتها توقف ما علی الامکان

محمولند. از طرف دیگر «حدوث» و پیدایش، چیزی جز آن نیست که یکی از این دو ضرورت پس از دیگری قرار گیرد، زیرا حدوث عبارت است از آنکه یک شیء بعد از معدوم بودنش موجود شود، و روشن است که ضرورت، ملاک و منشأ غنای از سبب است نه نیازمندی به آن. بنابراین، تا ماهیت را با امکانش مورد توجه قرار ندهیم، وجوب و ضرورت برطرف نشده و نیاز به علت حاصل نمی‌گردد.

برهانی دیگر: ماهیت وقتی موجود می‌شود که علت آن را ایجاد کند، ایجاد کردن علت نیز متوقف است بر واجب شدن ماهیت، و ماهیت وقتی واجب می‌شود که علت آن را ایجاد کند؛ این مقدار از سخن با توجه به مباحث گذشته روشن است؛ حال می‌گوئیم: ایجاد کردن علت متوقف است بر نیازمندی ماهیت به علت، و این نیازمندی، خود بر امکان ماهیت توقف دارد، بدلیل آنکه بالبداهه اگر ماهیت ممکن نبوده بلکه واجب یا ممتنع باشد، بی‌نیاز از علت خواهد بود. بنابراین، نیاز ماهیت به علت به نحوی متوقف بر امکان آن است، حال اگر این نیازمندی علاوه بر امکان، بر حدوث ماهیت نیز متوقف باشد، با توجه به آنکه حدوث همان هستی پس از نیستی است، لازم می‌آید شیء چند مرحله مقدم بر خودش باشد، خواه توقفش بر حدوث بدین نحو باشد که حدوث، علت نیازمندی و امکان، شرط و یا عدمش، مانع باشد و یا بدین نحو که حدوث، یک جزء علت و امکان،

بالضرورة؛ ولو توقفت مع ذلك على حدوثها، وهو وجودها بعد العدم، سواء كان الحدوث علّة و الامكان شرطاً، او عدمه مانعاً، او كان الحدوث جزء علّة و الجزء الآخر هو الامكان، او كان الحدوث شرطاً، او عدمه الواقع في مرتبته مانعاً؛ فعلى أيّ حال يلزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب. وكذا لو كان وجودها او إيجاب العلّة لها هو علّة الحاجة بوجه. فلم يبق إلا أن يكون الامكان وحده علّة للحاجة، إذ ليس في هذه السلسلة المتصلة المترتبة عقلاً قبل الحاجة إلا الماهية و إمكانها.

و بذلك يندفع ما احتجّ به بعض القائلين بأنّ علّة الحاجة إلى العلّة هو الحدوث دون الامكان، من أنه لو كان الامكان هو العلّة دون الحدوث، جاز أن يوجد القديم الزمانى، و هو الذي لا أول لوجوده و لا آخر له؛ و معلوم أنّ فرض دوام وجوده يُغنيه عن العلّة،

جزء دیگر آن باشد، و یا آنکه حدوث، شرط و یا عدم حدوث در مرتبه امکان، مانع باشد، بهر حال تقدم شيء بر خود به چند مرحله لازم می آید. اگر علت این نیازمندی به نحوی وجوب ماهیت یا ایجاب علت باشد نیز همین محذور لازم می آید.

پس در این سلسله چیزی جز امکان نمی تواند علت این نیازمندی باشد، زیرا در این سلسله، که حلقه های آن با تحلیل عقلی ترتیب یافته اند، قبل از «نیازمندی» چیزی جز ماهیت و امکان قرار ندارد.

[احتجاج متکلمان بر اینکه ملاک نیاز به علت، حدوث است]

گروهی از معتقدان به اینکه منشأ نیازمندی به علت همان حدوث است و نه امکان، استدلالی آورده اند که جوابش از آنچه گفته شد معلوم می گردد، ایشان گفته اند: اگر علت نیازمندی معلول، امکان آن باشد و نه حدوثش، تحقق قدیم زمانی (یعنی موجودی که وجودش نه آغاز دارد و نه انجام) بلامانع خواهد بود. حال آنکه [معلولیت با قدیم بودن قابل جمع نیست، زیرا] با فرض دوام وجود، دیگر جایی برای نیاز به علت نخواهد بود، چرا که عدم راهی به سوی چنین موجودی ندارد تا برای برطرف کردنش نیازمند به علت باشد.

إذ لا سبيل للعدم إليه حتى يحتاج إلى ارتفاعه.
وجه الاندفاع: أن المفروض أن ذاته هو المنشأ لحاجته، و الذات محفوظة مع الوجود الدائم، فله على فرض دوام الوجود حاجة دائمة في ذاته، وإن كان مع شرط الوجود له بنحو الضرورة بشرط المحمول مستغنياً عن العلة، بمعنى ارتفاع حاجته بها. و أيضاً سيجيء: أن وجود المعلول، سواء كان حادثاً او قديماً، وجوداً رابطاً، متعلق الذات بعلة، غير مستقل دونها؛ فالحاجة إلى العلة ذاتية ملازمة له.

الفصل التاسع

الممكن محتاج إلى علته بقاءً كما أنه محتاج إليها حدوثاً

وذلك: لأن علة حاجته إلى العلة إمكانه اللازم لماهيته، و هي محفوظة معه في حال

[دو پاسخ به احتجاج متکلمان]

جواب این سخن آن است که: طبق فرض، ذات معلول، منشأ نیازش به علت است، و این ذات همراه با آن موجود مستمر و قدیم نیز محفوظ است، بنابراین در ذات معلولی که وجود دائم و مستمر دارد، حاجت دائم و مستمری به علت نهفته است. البته اگر آن معلول به صورت ضرورت به شرط محمول، مقید به وجود گردد مستغنی از علت خواهد بود، و لکن این استغناء چیزی جز برطرف شدن نیازش توسط علت نیست.

و نیز خواهد آمد^۴ که وجود معلول، خواه حادث باشد خواه قدیم، وجودی است رابط که ذاتاً تعلق به علتش دارد، و به هیچ نحو مستقل از آن نمی باشد و در نتیجه نیاز به علت، امری ذاتی و ملازم با آن خواهد بود.

- ۹ -

ممکن علاوه بر حدوث در بقاء نیز محتاج به علت است

ممکن همانگونه که در پیدایش خود نیازمند به علت است، در بقای خود نیز

البقاء، كما أنها محفوظة معه في حال الحدوث، فهو محتاج إلى العلة حدوثاً وبقاءً، مستفيض في الحالين جميعاً.

برهان آخر: إن وجود المعلول - كما تكرر الإشارة إليه و سيجيء بيانه - وجود رابط، متعلق الذات بالعلّة، متقوم بها، غير مستقل دونها؛ فحاله في الحاجة إلى العلة حدوثاً وبقاءً واحد و الحاجة ملازمة.

وقد استدلوا: على استغناء الممكن عن العلة في حال البقاء بأمثلة عامة؛ كمثال البناء و البناء، حيث إن البناء يحتاج في وجوده إلى البناء، حتى إذا بناه استغنى عنه في بقائه. و رد: بأن البناء ليس علة موجدة للبناء؛ بل حركات يديه علل مبدءة لحدوث

محتاج به علت می باشد. این مدعا را با دو دلیل می توان اثبات کرد:

دلیل نخست: منشأ نیازمندی یک شیء به علت، امکان آن است که قابل انفکاک از ذات و ماهیت شیء نیست، و این ذات نه تنها هنگام حدوث بلکه در حال بقاء نیز همراه آن شیء است. بنابراین، ممکن هم در حدوث و هم در بقاء، محتاج به علت بوده و در هر دو حال از علت خویش فیض وجود را دریافت می کند.

دلیل دوم: وجود معلول - چنانکه مکرراً یادآوری شد و توضیحش خواهد آمد^۵ - وجودی است رابط که ذاتش متعلق و وابسته به علت بوده و هیچ نحوه استقلالی از آن ندارد، و لذا حالتش در حدوث و بقاء از جهت نیازمندی به علت یکسان بوده و این نیازمندی همیشه همراهش خواهد بود.

متکلمان در مقام استدلال بر اینکه ممکن در حال بقاء، بی نیاز از علت می باشد به مثالهای عامیانه ای تمسک جسته اند، مانند مثال: ساختمان و سازنده آن، با توجه به اینکه ساختمان در پیدایش، نیاز به سازنده دارد ولی پس از آنکه ساخته شد، در استمرار وجودش بی نیاز از آن می باشد.

در رد این سخن آورده اند که: سازنده ساختمان، علت به وجود آورنده آن نیست، بلکه حرکات دست او علل اعدادی و زمینه سازی هستند برای پیدایش

الاجتماع بين أجزاء البناء؛ و اجتماع الأجزاء علة لحدوث شكل البناء، ثم اليوسة علة لبقائه مدة يُعتدُّ بها.

خاتمة

قد تبين من الأبحاث السابقة: أن الوجوب و الامكان و الامتناع كميّات ثلاث يُنسب القضايا؛ و أن الوجوب و الامكان أمران وجوديان، لمطابقتهم القضايا الموجّهة بهما للخارج مطابقتهم تامّة بما لها من الجهة؛ فهما موجودان لكن بوجود موضوعيهما لا بوجود منحاز مستقل، فهما كسائر المعاني الفلسفية، من الوحدة و الكثرة، و القدم و الحدوث، و القوّة و الفعل، و غيرها، أوصاف وجودية موجودة للموجود المطلق، بمعنى كون الاتصاف بها في الخارج و عروضها في الذهن؛ و هي المسمّاة بـ «المعقولات الثانية»

اجتماع بين اجزاء ساختمان؛ و اين اجتماع اجزاء، علت پيدایش شکل بناء می باشد، و در مرحله بعد، خشکی و پیوستگی بين اين اجزاء، علت می شود برای آنکه ساختمان تا زمان قابل توجهی باقی بماند.

[کلامی در تکمیل این بحث]

از مطالب گذشته روشن گشت که وجوب، امکان و امتناع، کیفیتهای سه گانه ای هستند برای نسبتهای قضایا، و همچنین معلوم شد که وجوب و امکان دو امر وجودی می باشند، به دلیل آنکه قضایای مشتمل بر آنها به طور کامل همراه با جهت خاصی که دارند با واقعیت خارجی، مطابقت می کنند، بنابراین، آن دو نیز در خارج موجودند، اما نه به طور جداگانه و مستقل بلکه به وجود موضوعشان. بنابراین، وجوب و امکان همانند سایر معانی فلسفی (چون وحدت و کثرت، قدم و حدوث، قوه و فعل و غیر آن) دو صفت وجودیند که موجود مطلق بدانها متصف می گردد، بدین معنا که اتصافشان خارجی و عروضشان ذهنی است، چنین مفاهیمی در اصطلاح فلسفه معقول ثانی نامیده می شود.

باصطلاح الفلّسفة.

و ذَهَبَ بعضهم إلى كونِ الوجوبِ و الامكانِ موجودينِ في الخارجِ بوجودِ منحازِ مستقلٍ. و لا يُعْتَبَرُ به. هذا في الوجوبِ و الامكانِ، و أما الامتناعُ فهو أمرٌ عدميٌّ بلا ريبٍ. هذا كله بالنظرِ إلى اعتبارِ العقلِ الماهياتِ و المفاهيمِ موضوعاتٍ للاحكامِ؛ و أما بالنظرِ إلى كونِ الوجودِ هو الموضوعُ لها حقيقةً لأصاليتهِ، فالوجوبُ: كونُ الوجودِ في نهايةِ الشدةِ قائماً بنفسه مستقلاً في ذاته على الاطلاقِ، كما تقدّمتِ الاشارةُ إليه؛ و الامكانُ: كونه متعلّقاً بنفسه متقرّماً الذاتِ بسواءه، كوجودِ الماهياتِ، فالوجوبُ و الامكانُ وصفانِ قائمانِ بالوجودِ غيرِ خارجيّينِ من ذاتِ موضوعيهما.

گروهی پنداشته‌اند وجوب و امکان، وجود خارجی جداگانه و مستقلاً دارند، که البته حرف قابل اعتنائی نیست. این راجع به وجوب و امکان بود، اما امتناع بی تردید یک امر عدمی است.

آنچه تاکنون گفته شد با توجه به آن بود که در ذهن ما ماهیات و مفاهیم، موضوع احکام واقع می‌شوند [و به عنوان اصل در نظر گرفته می‌شوند]، اما با نظر به آنکه وجود - به دلیل اصلتش - موضوع واقعی احکام می‌باشد [بحث به گونه‌ای دیگر مطرح خواهد شد. از این دیدگاه] وجوب بدین معناست که وجود در نهایت شدت و قائم به خود است و ذاتاً از هر چیز دیگری مستقل می‌باشد - همانطور که پیش از این بدان اشارت رفت^۶ - و امکان یعنی آنکه وجود، متعلق و وابسته به دیگری است و ذاتش تکیه بر چیز دیگری دارد، مانند وجود ماهیات. بنابراین، وجوب و امکان دو وصف قائم به وجود و داخل در ذات موضوع خویش هستند.

پاورقیهای متن عربی

- ۱- و ليس بين استواء الطرفين و تعین احدهما واسطةً.
- ۲- المادّة بالمعنى الأعم تشمل المادّة بالمعنى الأخص ، و هى الجوهر القابل للصور المنطبعة فيها، كما دة العناصر لصورها؛ و تشمل متعلق النفس المجردة ، كالبدن للنفس الناطقة ؛ و تشمل موضوع، كالجسم للمقادير والكيفيات.

پاورقیهای متن فارسی

- ۱- و واسطه‌ای میان تساوی نسبت به وجود و عدم تمین یکی از آن دو وجود ندارد.
- ۲- فصل هفتم.
- ۳- ماده به معنای اعم سه مورد را شامل می‌شود: ۱- موارد ماده به معنای خاص آن، یعنی جوهری که پذیرای صور منطبع در خودش می‌باشد، مانند: ماده عناصر نسبت به صورتهای عنصری. ۲- آنچه نفس مجرد به آن تعلق گرفته است، مانند بدنی که نفس ناطق مدبّر آن است. ۳- موضوع عرض، مانند جسم که موضوع اندازه‌ها و چگونگی‌ها می‌باشد.
- ۴- فصل سوم از بخش هفتم.
- ۵- در فصل سوم از بخش هفتم.
- ۶- فصل سوم.

بخش پنجم:

ماهیت و احکام آن

الفصل الأول

الماهية من حيث هي ليست الآ هي

الماهية - وهي ما يقال في جواب ما هو - لما كانت تقبل الاتصاف بأنها موجودة أو معدومة، أو واحدة أو كثيرة، أو كلية أو فرد، وكذا سائر الصفات المتقابلة، كانت في حد ذاتها مسلوبة عنها الصفات المتقابلة.

فالماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة و لا لا موجودة، و لا شيئاً آخر؛ و

- ١ -

ماهيت با نظر به ذاتش چیزی جز خودش نيست

ماهيت - يعنى آنچه در پاسخ سؤال از چيستى اشياء گفته مى شود - مى تواند موجود و يا معدوم باشد، مى تواند واحد و يا كثير باشد، مى تواند كلى و يا فرد باشد،^١ و به طور كلى قابليت اتصاف به صفاتى را كه متقابلند^٢ [و در موضوع واحد جمع نمى شوند] دارد؛ و اين خود دليل بر آن است كه [هيچ يك از اين صفات متقابل، در مرتبه ذات ماهيت اخذ نشده است؛ به ديگر سخن:] اين صفات متقابل از مرتبه ذات ماهيت سلب و نفي مى شود.

بنابر اين، ماهيت از آن جهت كه ماهيت است، چیزی جز خودش نيست؛ نه

هذا معنى قولهم: إِنَّ النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية، يُردون به: أن شيئاً من النقيضين غير مأخوذ في الماهية، وإن كانت في الواقع غير خالية عن أحدهما بالضرورة. فماهية الانسان - وهي الحيوان الناطق - مثلاً وإن كانت إما موجودة وإما معدومة، لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ لكن شيئاً من الوجود والعدم غير مأخوذ فيها، فلانسان معنى، و لكل من الوجود والعدم معنى آخر؛ وكذا الصفات العارضة، حتى عوارض الماهية، فلماهية الانسان مثلاً معنى، و للامكان العارض لها معنى آخر و للاربعية، مثلاً معنى، و للزوجية العارضة لها معنى آخر.

موجود است و نه غير موجود، و نه هيچ چيز ديگر. و همين است معنای اين سخن فلاسفه كه: «دو نقيض [مانند وجود و عدم] از مرتبه ماهيت رفع و سلب می شود. مقصود ايشان از اين عبارت آن است كه: هيچ يك از دو نقيض، در خود ماهيت اخذ شده است؛ اگر چه ماهيت در واقع لزوماً متصف به يكي از دو نقيض می باشد. به عنوان مثال، ماهيت انسان - كه همان حيوان ناطق است - در واقع يا موجود است و يا معدوم، [و اين يك منفصله حقيقي است، يعنى ماهيت انسان] نه می تواند هم موجود باشد و هم معدوم، و نه می تواند نه موجود باشد و نه معدوم؛ اما هيچ يك از وجود و عدم در آن ماهيت مأخوذ نيست، [و جزء آن ماهيت به شمار نمی رود] چه، انسان معنایی دارد، و هر يك از وجود و عدم معنای ديگري دارد. و همچنين است صفاتي كه عارض بر ماهيت می گردد، حتى آن دسته از صفات كه عارض بر خود ماهيت می شود؛^۳ [و لذا اختصاص به وجود خارجي ماهيت و يا وجود ذهني ماهيت ندارد، بلكه ماهيت خواه در خارج موجود باشد و خواه در ذهن موجود باشد، بدانها متصف می گردد]. مثلاً ماهيت انسان يك معنا دارد، و امكان كه عارض بر آن می شود معنای ديگري دارد؛ و نیز «چهار» يك معنا دارد، و زوجيت كه عارض بر آن می شود، معنای ديگري دارد.

و مُحَصَّلُ الْقَوْلِ: أَنَّ الْمَاهِيَةَ يُحْمَلُ عَلَيْهَا بِالْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ نَفْسُهَا، وَ يُسَلَّبُ عَنْهَا بِحَسَبِ هَذَا الْحَمْلِ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ.

الفصل الثاني

في اعتبارات الماهية و ما يلحق بها من المسائل

للماهية بالاضافة إلى ما عداها - مما يتصور لُحُوقَهُ بها - ثلاث اعتبارات: إما أن تُعتبر بشرط شيء، أو بشرط لا، أو بشرط شيء؛ و القسمة حاصرة.
 أمّا الاول: فأن تؤخذ بما هي مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيات، فتصدق على المجموع؛ كالانسان المأخوذ مع خصوصيات زيد، فتصدق عليه.
 و أمّا الثاني: فأن يشترط معها أن لا يكون معها غيرها؛ و هذا يتصور على قسمين:

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

- ۲ -

اعتبارات ماهیت و مسائل ملحق به آن

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

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

أحدهما؛ أن يُقَصَّرَ النظرُ في ذاتها، و أنها ليست إلا هي، و هو المرادُ من كونِ الماهية بشرط لا في مباحثِ الماهية، كما تقدم. و ثانيهما: أن تُؤخَذَ الماهيةُ وحدها، بحيث لَو قارَنتها أيُّ مفهوم مفروض، كانَ زائداً عليها، غيرَ داخلٍ فيها؛ فتكونُ إذا قارَنتها جزءً من المجموعِ «مادةً» لهُ، غيرَ محمولةٍ عليه.

و أما الثالثُ: فإن لا يُشترطُ معها شيءٌ؛ بل تُؤخَذُ مطلقَةً، مع تجويزِ أن يُقارَنتها شيءٌ، او لا يقارَنتها.

فالقسمُ الأوَّلُ هو الماهيةُ بشرطِ شيءٍ و تُسمَّى «المخلوطة» و القسمُ الثاني هو الماهيةُ بشرط لا، و تُسمَّى «المجردة» و القسمُ الثالثُ هو الماهيةُ لا بشرطٍ و تُسمَّى «المطلقة».

لحاظ مي شود؛ و لذا بر آن صدق می کند.

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

و صورت سوم آن است که ماهیت مشروط به چیزی نشود، بلکه به طور مطلق و رها اعتبار شود، به گونه ای که هم مقارنت شیء دیگر با آن روا باشد، و هم عدم مقارنت آن. قسم اول همان ماهیت بشرط شیء است، و آن را ماهیت «مخلوطه» می نامند؛ و قسم دوم ماهیت بشرط لا می باشد، و نامش ماهیت «مجرده» است؛ و قسم سوم ماهیت لا بشرط را تشکیل می دهد، و آن را ماهیت «مطلقه» می نامند.

و الماهیة التي هي المَقْسَمُ للأقسام الثلاثة هي الكلِّي الطبيعي، و هي التي تعرضها الكلِّيَّة في الذهن فتقبل الانطباق على كثيرين؛ و هي موجودة في الخارج، لوجود قسَمين من أقسامها، أعني المخلوطة و المطلقة فيه، و المَقْسَمُ محفوظ في أقسامه موجودٌ بوجودها. و الموجود منها في كلِّ فردٍ غيرُ الموجود منها في فردٍ آخرَ بالعدد؛ و لو كان واحداً موجوداً بوحده في جميع الأفراد، لكان الواحد كثيراً بعينه؛ و هو محالٌ، و كان الواحد بالعدد متصفاً بصفات متقابلة؛ و هو محالٌ.

الفصل الثالث

في معنى الذاتى و العرضى

المعاني المعتبرة في الماهيات المأخوذة في حدودها - و هي التي ترتفع الماهية

ماهيتى كه به اين سه قسم تقسيم مى شود همان كلّى طبيعى است؛ يعنى ماهيتى كه در ذهن متصف به كليّت مى شود، و لذا مى تواند بر مصاديق متعدد منطبق گردد. و چون دو قسم از اقسام آن (مخلوطه و مطلقه) در خارج وجود دارند، كلّى طبيعى نيز، كه مَقْسَم آنها است، در خارج موجود مى باشد؛ چرا كه مقسم در همه اقسام حضور دارد، و با تحقق آنها تحقق مى يابد.

در هر مصداق، فرد خاصى از ماهيت موجود مى شود كه مغاير با فرد موجود در مصداق ديگر است؛ و لذا وحدت عددى ماهيت از بين مى رود؛ زيرا اگر ماهيت به عنوان يك امر واحد در همه مصاديق حضور داشته باشد، لازم مى آيد يك شىء بعينه چند شىء باشد، و اين امرى محال و نشدنى است. و همچنين لازم مى آيد يك فرد، متصف به صفات متنافى گردد، و اين نيز محال است.

- ۳ -

معناى ذاتى و عرضى

مفاهيمى كه در ماهيات معتبرند، و جزء حدود آنهايند - همانها كه ماهيت با

بارتفاعها - تُسَمَّى «الذاتيات»؛ و ما وراء ذلك «عرضيات» محمولة، فان توقفت انتزاعها و حملها على انضمام، سُمِّيَتْ «محمولات بالضميمة»، كانتزاع الحارّ و حملها على الجسم من انضمام الحرارة إليه، و إلا فـ «الخارج المحمول»، كالعالي و السافل.

و الذاتيّ يميّز من غيره بوجوه من خواصّه:

منها: أنّ الذاتيات بيّنة، لا تحتاج في ثبوتها لذی الذاتيّ إلى وسط.

و منها: أنّها غنيّة عن السبب، بمعنى أنّها لا تحتاج إلى سبب وراء سبب ذی الذاتيّ،

فعلّة وجود الماهيّة بعينها علّة أجزاءها الذاتيّة.

و منها: أنّ الأجزاء الذاتيّة متقدّمة على ذی الذاتيّ.

و الاشكال في تقدّم الأجزاء على الكلّ، ب: «أنّ الأجزاء هي الكلّ بعينه فكيف

حذف أنّها متلاشى می گردد و از بین می رود - «ذاتيات» نام دارند؛ و سایر مفاهیم که بر ماهیات حمل می گردند، «عرضیات» اند. حال اگر انتزاع یک معنای عرضی و حملش بر ماهیت، منوط به آن بود که امری خارج از ذات به آن ضمیمه گردد، آن را «محمول بالضمیمه» می نامند؛ مانند مفهوم «گرم»، که انتزاعش از جسم و حملش بر آن، منوط به انضمام حرارت به آن است؛ و در غیر این صورت آن را «خارج محمول» می نامند؛ مانند مفاهیم «بالا و پایین».

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

۱- ثبوت اجزاء ذاتی یک ماهیت برای آن، روشن و بی نیاز از دلیل و حدّ وسط می باشد.

۲- معانی ذاتی بی نیاز از سبب اند، به این معنا که در تحقیقشان به علتی علاوه بر علت ماهیتی که جزئی از آنهاست، نیاز ندارند. بنابر این، علت وجودی یک ماهیت، خودش علت اجزاء ذاتی آن نیز هست.

۳- اجزاء ذاتی یک ماهیت بر آن ماهیت تقدم دارند.

تتقدّم على نفسها؟!»، مندفع بأنّ الاعتبارَ مختلفٌ، فالأجزاء بالأسرّ متقدّمة على الأجزاء بوصفِ الاجتماعِ والكلّية؛ على: أنّها إنّما سُمّيت أجزاءً، لكونِ الواحدِ منها جزءاً من الحدِّ، وإلّا فالواحدُ منها عينُ الكلِّ، أعني ذِي الذاتِ.

الفصل الرابع

فى الجنس و الفصل و النوع و بعض ما يلحق بذلك

الماهيةُ التامةُ، التى لها آثارٌ خاصّةٌ حقيقيّةٌ، من حيثُ تماهيا تُسمى «نوعاً» كالانسانِ والفريس.

نسبت به ویژگی سوم ممکن است اشکال شود که: مجموعه اجزاء، همان کل است؛ پس چگونه می توانند بر کل، که در واقع چیزی جز همان اجزاء نیست، مقدم شوند؟ در جواب باید گفت: این دو [اگر چه ذاتاً یکی هستند ولی] اختلاف اعتباری با یکدیگر دارند، [اجزاء اگر در ارتباط با یکدیگر و به شرط اجتماع با هم ملاحظه شوند، «کل» خواهند بود؛ و بنابر این، تقدم اجزاء بر کل به این معناست که] همه اجزاء [در صورتی که لا بشرط نسبت به اجتماع با یکدیگر در نظر گرفته شوند] تقدم بر اجزائی که با وصف اجتماع ملاحظه شده اند، دارند. علاوه بر آنکه ذاتیات ماهیت از آن جهت که هر کدام جزئی از تعریف ماهیتند، «جزء» نامیده می شوند، والّا [نسبت به اصل ذات] هر یک از آنها عین آن ماهیت می باشد [و بنابر این، نه جزئیتی مطرح می شود، و نه تقدم جزء بر کل].

- ۴ -

جنس، فصل، نوع و بعضی از احکام آنها

ماهیت تام که آثار حقیقی ویژه ای بر آن مترتب می گردد، از آن جهت که ماهیتی تام است [و آثار حقیقی خاصی دارد] نوع نامیده می شود، مانند: انسان و اسب.

ثمَّ إِنَّا نجدُ بعضَ المعانی الذاتیة التي فی الأنواعِ يشتركُ فيه أكثرُ من نوعٍ واحدٍ، كالحيوانِ المشتركِ بين الإنسانِ والفريسِ وغيرِهما، كما أنَّ فيها ما يختصُّ بنوعٍ، كالناطقِ المختصِّ بالإنسانِ؛ ويسمى المشتركُ فيه «جنساً» والمختصُّ «فصلاً». وبنقسمُ الجنسُ والفصلُ إلى قريبٍ وبعيدٍ؛ وأيضاً ينقسمُ الجنسُ والنوعُ إلى عالٍ ومتوسطٍ وسافلٍ، وقد فصلُ ذلك في المنطقي.

ثمَّ إِنَّا إذا أخذنا ماهيةَ «الحيوانِ» مثلاً، وهي مشتركٌ فيها أكثرُ من نوعٍ، وعقلناها بأنّها: جسمٌ نام حسّاسٌ متحرّكٌ بالارادة، جاز أن نعقلها وحدها - بحيثُ يكونُ كلُّ ما يقارنُها من المفاهيمِ زائداً عليها خارجاً من ذاتها، وتكونُ هي مباينةً للمجموعِ غيرِ محمولةٍ عليه، كما أنّها غيرُ محمولةٍ على المقارنِ الزائدي - كانتِ الماهيةُ المفروضةُ «مادّةً» بالنسبةِ إلى ما يقارنُها و«علةٌ مادّيةٌ» للمجموعِ؛ و جاز أن نعقلها متقبسةً إلى عدّةٍ من الأنواعِ، كأنَّ نعقلُ

اجزاء ذاتی یک نوع، بر دو قسمند: ۱- معانی ذاتی مشترک بین چند نوع، نظیر: حیوان که مشترک میان انسان، اسب و مانند آن است. ۲- معانی ذاتی مختص به یک نوع، مانند: ناطق که اختصاص به انسان دارد. قسم اول، جنس و قسم دوم، فصل نامیده می شود.

و هر یک از جنس و فصل به دو قسم قریب و بعید تقسیم می شوند، چنانکه هر یک از جنس و نوع به سه قسم تقسیم می شوند: عالی، متوسط و سافل. در علم منطق به طور مفصل درباره این اقسام سخن رفته است.

هرگاه ماهیتی، مانند ماهیت حیوان را، که مشترک میان چند نوع است، در نظر بگیریم و آن را به عنوان «جسم نموّ داری که دارای حس و حرکت ارادی است» تعقل کنیم، تعقل ما نسبت به این ماهیت مشترک به دو گونه می تواند صورت بندد: ۱- اینکه آن را به تنهایی تعقل کنیم، به گونه ای که هر مفهومی که در کنار آن قرار می گیرد، زاید بر آن و بیرون از ذات آن بوده، و این ماهیت مشترک، مابین با مجموع و غیر قابل حمل بر آن باشد؛ همان گونه که بر مفهومی که در کنار آن قرار گرفته، و

ماهية الحيوان بأنها: الحيوان الذي هو إما إنسان، وإما فرس، وإما بقرة، وإما غنم، فتكون ماهية ناقصة غير محصلة حتى ينضم إليها فصل أحد تلك الأنواع فيحصلها نوعاً تاماً فتكون هي ذلك النوع بعينه، وتسمى الماهية المأخوذة بهذا الاعتبار «جنساً» و الذي يحصله فصلاً.

و الاعتباران في الجزء المشترك جاريان بعينهما في الجزء المختص، و يُسمى بالاعتبار الأول «صورة» و يكون جزءاً لا يُحمل على الكلّ و لا على الجزء الأخير، و بالاعتبار الثاني «فصلاً» يحصل الجنس و يتمم النوع و يُحمل عليه حملاً أولياً. و يظهر مما تقدم أولاً: أنّ الجنس هو النوع مبهماً، و أنّ الفصل هو النوع محصلاً، و

مقارن با آن شده، حمل نمی‌گردد. در این صورت ماهیت مورد نظر، نسبت به آن مفهوم مقارن، «ماده» و نسبت به مجموع، «علت مادی» خواهد بود.

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

دو نحوه لحاظ و اعتباری که نسبت به جزء مشترک بیان شد، در جزء مختص نیز جریان دارد. پس اگر جزء مختص یک ماهیت به نحو اول اعتبار شود، «صورت» نامیده می‌شود، که نه بر مجموع قابل حمل است و نه بر جزء دیگر؛ و اگر به شکل دوم اعتبار شود، نامش فصل خواهد بود، که به جنس تعین داده، و نوع را کامل می‌سازد و به حمل اولی، بر آن حمل می‌گردد.

النوع هو الماهية التامة من غير نظر إلى إبهام أو تحصيل.
 و ثانياً: أن كلاً من الجنس و الفصل محمول على النوع حملاً أولياً؛ و أما النسبة
 بينهما أنفسهما: فالجنس عرض عام بالنسبة إلى الفصل، و الفصل خاصة بالنسبة إليه.
 و ثالثاً: أن من الممتنع أن يتحقق جنسان في مرتبة واحدة، و كذا فصلان في مرتبة
 واحدة، لنوع؛ لاستلزام ذلك كون نوع واحد نوعين.
 و رابعاً: أن الجنس و المادة متحدان ذاتاً، مختلفان اعتباراً، فالمادة إذا أخذت لا
 بشرط، كانت جنساً، كما أن الجنس إذا أخذ بشرط لا، كان مادة، و كذا الصورة فصل إذا
 أخذت لا بشرط، كما أن الفصل صورة إذا أخذ بشرط لا.

از آنچه گذشت روشن می شود که:

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

ثانياً: هر یک از جنس و فصل به حمل اولی بر نوع حمل می شوند؛ و نسبت بین
 خودشان چنین است که: جنس، عرض عام برای فصل و فصل، عرض خاص برای
 جنس می باشد.

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

رابعاً: جنس و ماده ذاتاً یکی هستند، و اختلافشان اعتباری است؛ یعنی اگر ماده به
 نحو لا بشرط اعتبار شود، جنس می باشد؛ همچنانکه اگر جنس به صورت بشرط لا
 لحاظ شود، همان ماده خواهد بود. و نیز اگر صورت به نحو لا بشرط اعتبار شود، فصل
 می باشد؛ و اگر فصل به نحو بشرط لا در نظر گرفته شود، همان صورت خواهد بود.

وَ اعْلَمُ أَنَّ الْمَادَّةَ فِي الْجَوَاهِرِ الْمَادِّيَّةِ مَوْجُودَةٌ فِي الْخَارِجِ، عَلَى مَا سَيَأْتِي؛ وَ أَمَّا الْأَعْرَاضُ فَهِيَ بَسِيطَةٌ غَيْرُ مَرْكَبَةٍ فِي الْخَارِجِ، مَا بِهِ الْإِشْتِرَاكُ فِيهَا عَيْنٌ مَا بِهِ الْإِمْتِيَازُ، وَ أَمَّا الْعَقْلُ يَجُودُ فِيهَا مَشْتَرَكَاتٍ وَ مَخْتَصَّاتٍ فَيَعْتَبَرُهَا أَجْنَاساً وَ فِصُولاً؛ ثُمَّ يَعْتَبَرُهَا بِشَرَطِ لَا، فَتَصِيرُ مَوَادَّ وَ صَوَراً عَقْلِيَّةً.

الفصل الخامس في بعض أحكام الفصل

ينقسم الفصل، نوع انقسام، إلى المنطقي والاشتقائي.
فالفصل المنطقي هو أخص اللوازم التي تعرض النوع و أعرؤها، و هو إنما يؤخذ و يوضع في الحدود مكان الفصول الحقيقية لصعوبة الحصول غالباً على الفصل الحقيقي الذي يقوم النوع، كالناطق للإنسان، و الصاهل للفريس، فإن المراد بالنطق مثلاً، إنما النطق بمعنى التكلم و هو من الكيفيات المسموعة، و إنما النطق بمعنى إدراك الكليات و هو

نکته دیگری که باید دانست آن است که ماده در جوهرهای مادی [یعنی اجسام] وجود خارجی دارد، که توضیح آن خواهد آمد.^۴ اما اعراض اموری بسیط بوده، اجزاء خارجی ندارند، و وجه اشتراکشان در خارج همان جهت امتیازشان می باشد؛ فقط عقل [در تحلیلهای ذهنی خود] مفاهیم مشترک و مختصی از آنها به دست می آورد، و آن مفاهیم را به عنوان جنس و فصل برای اعراض در نظر می گیرد، و آنگاه آنها را به نحو بشرط لا اعتبار کرده، و به شکل ماده و صورت عقلی در می آورد.

- ۵ -

برخی از احکام فصل

فصل در یک تقسیم بندی به دو گروه منطقی و اشتقائی منقسم می شود.
فصل منطقی خاص ترین و معروف ترین لازمی است که عارض بر نوع می گردد.
در حقیقت دشواری دست یابی بر فصل حقیقی، که سازنده و نگه دارنده نوع است،

عندهم من کیفیات النفسانیة؛ و کیفیة کیفما كانت من الاعراض، و العرض لا یقوم الجوهر؛ و کذا الصَّهیل؛ و لذا ربما كان أخص اللوازم أكثر من واحد، فتوضع جميعاً مؤویع الفصل الحقیقی، كما یؤخذ «الحساس» و «المتحرک بالارادة» جميعاً فصلاً للحيوان، ولو كان فصلاً حقیقیاً لم یکن إلا واحداً، كما تقدّم.

و الفصل الاشتقاقی مبدأ الفصل المنطقی، و هو الفصل الحقیقی المقوم للنوع، کكون الانسان ذانفس ناطقة فی الانسان، و کون الفرس ذانفس صاهلة فی الفرس. ثم إن حقیقة النوع هی فصله الأخير، و ذلك: لأن الفصل المقوم هو محصل نوعه،

موجب گردیده که یکی از لوازم نوع، به جای فصل حقیقی، در حدّ و تعریف به کار رود؛ مانند ناطق برای انسان و صاهل (شبهه کش) برای اسب؛ زیرا ناطق از نطق گرفته شده، و مراد از نطق یا سخن گفتن است، که یک کیف مسموع می باشد؛ و یا فهم کلیات، که نزد حکما کیف نفسانی به شمار می آید؛ و در هر حال «کیف» از اعراض است، و عرض نمی تواند جزء سازنده و نگهدارنده جوهر باشد؛ و همین طور در مورد صهیل (شبهه). از این رو، گاهی که لازم اخص یک نوع را، مجموع دو یا چند چیز تشکیل می دهد، همان مجموع را به جای فصل حقیقی قرار می دهند، مانند «حساسی که با اراده حرکت می کند» که مجموعاً فصل حیوان واقع می شود، و روشن است که یک فصل حقیقی نیست؛ زیرا فصل حقیقی، چنانکه گذشت^۵، همیشه یک چیز است، نه مجموع چند چیز.

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

مطلب دیگر آنکه حقیقت نوع را همان فصل اخیر آن تشکیل می دهد؛ به دلیل آنکه فصل، سازنده و نگهدارنده و تحقق دهنده نوع خود می باشد؛ و از این روی،

فما أخذ في أجناسه و فصوله الآخر على نحو الإبهام مأخوذ فيه على وجه التحصيل. و يتفرع عليه : أن هديّة النوع به، فنوعيّة النوع محفوظةً به، و لو تبدّل بعض أجناسه، و كذا لو تجرّدت صورته، التي هي الفصل بشرط لا، عن المادّة، التي هي الجنس بشرط لا، بقيّ النوع على حقيقة نوعيّة، كما لو تجرّدت النفس الناطقة عن البدن. ثمّ أنّ الفصل غير مندرج تحت جنسيه، بمعنى أنّ الجنس غير مأخوذ في حدّه، و إلّا احتاج إلى فصلٍ يقوّمه، و نقلُ الكلام إليه و يتسلسلُ بترتيب فصولٍ غير متناهية.

تمام چیزهایی را که در سایر اجناس و فصول نوع بطور مبهم قرار گرفته، فصل اخیر به طور محصّل دارا است.

نتیجه‌ای که از مطلب فوق بدست می‌آید آن است که: نوعیت نوع را همان فصل اخیر آن تشکیل می‌دهد؛ و تا وقتی فصل اخیر باقی است، آن نوع خاص هم محفوظ خواهد بود، اگر چه بعضی از اجناسش تغییر کرده باشند، حتی اگر صورت آن - که همان فصل بشرط لا است - از ماده‌اش - که همان جنس بشرط لا است - جدا گردد، نوع، حقیقت خویش را از دست نمی‌دهد، نظیر روح انسان آنگاه که از بدن جدا می‌گردد.

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

الفصل السادس في النوع و بعض احكامه

الماهية النوعية تُوجدُ أجزاءها في الخارجِ بوجودِ واحدٍ، لأنَّ الحملَ بينَ كليِّ منها وبينَ النوعِ أوليٌّ، والنوعُ موجودٌ بوجودِ واحدٍ؛ و أما في الذهنِ فهي متغايرةٌ بالابهامِ والتحصُّلِ، و لذلك كانَ كلُّ من الجنسِ و الفصلِ عرضياً للأخِرِ زائداً عليه، كما تقدَّمَ.

و من هنا ما ذكروا: أنَّه لا بدُّ في المركباتِ الحقيقيةِ - اي الأنواعِ الماديةِ المؤلفةِ من مادَّةٍ و صورةٍ - أن يكونَ بينَ أجزائها فقرٌ و حاجةٌ من بعضها إلى بعضٍ حتَّى ترتبطَ و تتحدَّ حقيقةً واحدةً، و قد عدُّوا المسألةَ ضروريةً لا تفتقرُ إلى برهانٍ.

و يمتازُ المركَّبُ الحقيقيُّ من غيرهِ بالوحدةِ الحقيقيةِ، و ذلك بأن يحصلَ من تألُّفِ الجزئينِ مثلاً أمرٌ ثالثٌ، غيرُ كلِّ واحدٍ منهما، له آثارٌ خاصةٌ غيرُ آثارِهما الخاصةِ؛

- ۶ -

نوع و برخی از احكام آن

اجزاء یک ماهیت نوعی در خارج با «یک وجود» موجودند؛ به دلیل آنکه هر کدام از آنها به حمل اولی بر نوع حمل می شوند، و نوع با یک وجود، موجود است. اما در ذهن، این اجزاء از جهت ابهام و تحصيل با هم مغایرت پیدا می کنند؛ و لذا هر کدام از جنس و فصل نسبت به دیگری، امری عرضی و زائد می باشد، همانطور که گذشت.

و لذا گفته اند: اجزاء مرکب حقیقی - یعنی انواع مادی که از ماده و صورت تشکیل یافته اند - باید نیازمند و محتاج به یکدیگر باشند، تا با هم مرتبط و متحد شوند و حقیقت واحدی را به وجود آورند. حکما این مسأله را بدیهی و بی نیاز از برهان به شمار آورده اند.

امتیاز مرکب حقیقی از سایر مرکبات در وحدت حقیقی آن نهفته است؛ به این صورت که مثلاً از ترکیب دو جزء، پدیدهٔ سومی تحقق می یابد مغایر با هر یک از آن دو جزء و همراه با آثار ویژه ای متفاوت با آثار هر یک از آن دو جزء، مانند مرکبات

کالأمور المعدنیة التي لها آثارٌ خاصّةٌ غيرُ آثارِ عناصرِها، لا كالعسکرِ المركّبِ من أفرادٍ، و البيتِ المؤلّفِ من اللبنِ و الجصّ و غيرِهما. و من هنا أيضاً، يترجّحُ القولُ بأنَّ التركيبَ بينَ المادّةِ و الصورةِ اتحاديٌّ لا انضماميٌّ، كما سيأتي.

ثمَّ إنَّ من الماهياتِ النوعيةِ ما هي كثيرةُ الأفرادِ، كالأنواعِ التي لها تعلقٌ ما بالمادّةِ، مثلُ الانسانِ، و منها ما هو منحصَرٌ في فردٍ، كالأنواعِ المجرّدةِ تجرّداً تامّاً، من العقولِ؛ و ذلك لأنَّ كثرةَ أفرادِ النوعِ إمّا أن تكونَ تمامَ ماهيةِ النوعِ، أو بعضُها، أو لازمةٌ لها، و على جميعِ هذه التقاديرِ لا يتحقّقُ لها فردٌ، لوجوبِ الكثرةِ في كلّ ما صدقتُ عليه، و لا كثرةٌ إلاّ مع الواحدِ، هذا خلفٌ؛ و إمّا أن تكونَ لعرضٍ مفارقٍ يتحقّقُ بانضماميه و عدمِ انضماميه الكثرةُ، و من الواجبِ حينئذٍ أن يكونَ في النوعِ إمكانُ العروضِ و الانضمامِ، و لا يتحقّقُ

معدنی که هر یک، آثار خاصی غیر از آثار عناصر تشکیل دهنده شان دارند، نه چون لشگر که مرکب از افراد است، یا خانه که مرکب از آجر و گچ و ... می باشد.

از همین جا اعتقاد به اینکه ترکیب بین ماده و صورت یک ترکیب اتحادی است، نه انضمامی، رجحان پیدا می کند، همان طور که خواهد آمد.^۶

مطلب دیگر آنکه ماهیات نوعی دو دسته هستند؛ یک دسته دارای افراد متعدّدند، مانند انواعی که به نحوی تعلق به ماده دارند، نظیر انسان؛ و دسته دوم انواعی هستند که بیش از یک فرد نمی توانند داشته باشند، مانند مجردات تامّ، یعنی عقول. دلیل آنکه مجردات تامّ بیش از یک فرد نمی توانند داشته باشند؛ آن است که تعدد افراد یک نوع، یا همه ماهیت آن نوع است، و یا جزئی است، و یا عرض لازم آن می باشد. لازمه هر کدام از این صور آن است که هرگز «یک فرد» از آن نوع موجود نشود؛ زیرا طبق هر یک از صور، هر مصداقی از آن نوع را که در نظر بگیریم لزوماً متعدّد خواهد بود، در حالی که تا «فرد واحد» نباشد افراد متعدّد بوجود نمی آیند؛ این خلاف فرض است. احتمال دیگری نیز وجود دارد؛ و آن اینکه

ذلك إلا بمادّة، كما سيأتي فـ «كلُّ نوع كثير الأفراد فهو مادّي»، و ينعكس إلى أنّ ما لا مادّة له، و هو النوع المجرّد، ليس بكثير الأفراد، و هو المطلوب.

الفصل السابع

في الكلي و الجزئي و نحو وجودهما

ربما ظنَّ: أنّ الكليّة و الجزئيّة إنّما هما في نحو الإدراك، فالإدراك الحسّي لقوّته يدرك الشياء بنحو يمتاز من غيره مطلقاً، و الإدراك العقليّ لضعفه يدركه بنحو لا يمتاز مطلقاً و يقبل الانطباق على أكثر من واحد؛ كالشبح المرئي من بعيد، المحتمل أن يكون

منشأ تعدد افراد، عرض مفارق [يعنى عرضى كه قابل انفكاك از نوع است] باشد، عرضى كه ضميمه شدن و ضميمه نشدنش به آن نوع، موجب پيدایش كثرت در آن نوع می گردد. این فرض مستلزم آن است كه نوع مورد نظر امکان استعدادی برای پذیرش آن عرض را داشته باشد؛ و این استعداد - همان طور كه خواهد آمد^۷ - جز با ماده تحقق نمی یابد. بنابر این، هر نوعی كه افراد متعدد دارد، مادی می باشد. و عكس نقیض این قضیه آن است كه: آنچه ماده ندارد - یعنی نوع مجرد - دارای افراد متعدد نیست. و این همان نتیجه مورد نظر ماست.

- ۷ -

کلی و جزئی و نحوه وجودشان

به گمان برخی کلیت و جزئیت دو وصفند كه فقط مربوط به نحوه علم و ادراك می باشند؛ به این صورت كه ادراك حسی، به دلیل قوّت و دقتش، شیء را به گونه ای درك می كند كه به طور كامل از دیگر امور جدا و ممتاز می شود؛ بر خلاف ادراك عقلي، كه چون ادراك ضعیفی است، آن را به نحوی درك نمی كند كه كاملاً از دیگر امور جدا گردد؛ و لذا می تواند بر موارد عدیده انطباق یابد، نظیر شبیحی كه از دور دیده می شود و احتمال می رود حسن یا حسین یا یک قطعه چوب نصب شده و یا

هو زیداً، او عمراً، او خشباً منصوباً، أو غیرِ ذلك، و هو أحدُها قطعاً؛ و كالدراهم الممسوحِ القابلِ الانطباقِ علی دراهمِ مختلفه. و يدفعه: أن لازمه أن لا یصدق المفاهیم الكلیة؛ كالإنسانِ مثلاً، علی أزيدَ من واحدٍ من أفرادها حقيقةً، و أن یكذب القوانینُ الكلیةُ المنطبقةُ علی مواردِها اللامتناهية إلا فی واحدٍ منها، كقولنا: الأربعةُ زوجٌ، و كلُّ ممكنٍ فوجوده علتهُ، و صریحُ الوجدانِ یُطله؛ فالحقُّ أن الكلیةَ و الجزئيةَ نحوانِ من وجودِ الماهیاتِ.

الفصل الثامن

فی تمییز الماهیاتِ و تشخُّصِها

تمییز ماهیة من ماهیة أخرى بینوتتها منها، و مغایرتها لها، بحيث لا تتصادقان؛ كتمییز الإنسانِ من الفریسِ باشماليه علی الناطق. و التشخُّصُ كونُ الماهیةِ بحيثُ یمتنعُ صدقُها

غیر آن باشد، در حالی که قطعاً فقط یکی از آنهاست، و مانند سکه سائیده شده ای [که چون نقش رویش پاک شده] قابل انطباق بر سکه های مختلفی می باشد. در ردّ این پندار می گوئیم: لازمه چنین اعتقادی آن است که مفاهیم کلی، نظیر مفهوم انسان، بیش از یک مصداق واقعی نداشته باشند؛ و قوانین کلی - مانند: عدد چهار زوج است و هر ممکنی وجودش علتی دارد - که بر موارد بی شماری انطباق می یابند، فقط نسبت به یک مورد صادق بوده، و در بقیه موارد کاذب باشند. در حالی که وجدان آدمی با صراحت و وضوح چنین چیزی را ابطال می کند. حقیقت آن است که کلیت و جزئیت بیانگر دو نحوه وجود ماهیاتند.

- ۸ -

تمییز ماهیات و تشخُّص آنها

«تمییز» یک ماهیت از ماهیت دیگر، عبارت است از جدا بودنش از آن ماهیت و مغایرتش با آن، به نحوی که بر یکدیگر منطبق نشوند، مانند: ماهیت انسان که چون

على كثيرين، كتشخص الانسان الذي هو زيد.
 و من هنا يظهر أولاً: أنّ التميّز وصفٌ إضافيٌّ للماهية؛ بخلاف التشخيص، فانه نفسيٌّ
 غيرٌ إضافيٌّ.

و ثانياً: أنّ التميّز لا ينافي الكليّة، فإنّ انضمام كليّ إلى كليّ لا يوجب الجزئية، و لا
 ينتهي إليها و إن تكرر؛ بخلاف التشخيص.

ثم إنّ التميّز بين ماهيتين: إما بتمام ذاتيهما؛ كالأجناس العالیه البسيطة، إذ لو كان بين
 جنسين عاليتين مشترك ذاتي، كان جنساً لهما واقعاً فوقهما، و قد فرضا جنسين عاليتين، هذا
 خلف.

مشمتمل بر «ناطق» است از ماهیت اسب، متمایز و مغایر با آن می باشد. اما
 «تشخیص» آن است که یک ماهیت به گونه ای باشد که نتواند بر مصادیق متعدد
 منطبق گردد؛ مانند تشخیص ماهیت انسان در صورتی که در ضمن یک فرد خاصی
 چون حسین، در خارج موجود باشد.

از اینجا دو نکته روشن می شود:

۱- تمیز، یک وصف نسبی و اضافی برای ماهیت است [که در مقایسه با ماهیت
 دیگر به آن متصف می گردد]، بر خلاف تشخیص که یک وصف نفسی می باشد.

۲- تمیز، منافاتی با کلیت ندارد؛ زیرا پیوستن یک مفهوم کلی به مفهوم کلی دیگر
 [گرچه آن را از دیگران متمایز می کند، اما] آن را تبدیل به یک مفهوم جزئی نمی کند؛
 و هر چند مفاهیم کلی متعددی به آن ضمیمه کنیم، به یک مفهوم جزئی نخواهیم
 رسید. بر خلاف تشخیص که با کلیت جمع نمی شود.

گونه های مختلف تمیز بین دو ماهیت

تمایز میان دو ماهیت چند گونه می تواند باشد:

۱- گاهی دو ماهیت با تمام ذاتشان از یکدیگر متمایزند [به نحوی که هیچ جزء
 ذاتی مشترکی ندارند]. به عنوان مثال اجناس بسیطی که در صدر سلسله اجناس

و إما ببعض الذات، و هذا فيما كان بينهما جنس مشترك، فتمايزان بفصلين، كالانسان و الفرس.

و إما بالمخارج من الذات، و هذا فيما إذا اشتركتا في الماهية النوعية فتمايزان بالأعراض المفارقة، كالانسان الطويل المتميز بطوله من الانسان القصير. و ههنا قسم رابع، أثبتته من جواز التشكيك في الماهية، و هو: اختلاف نوع واحد بالشدة و الضعف، و التقدم و التأخر، و غيرها، في عين رجوعها إلى ما به الاشتراك؛ و الحق أن لا تشكيك إلا في حقيقة الوجود، و فيها يجري هذا القسم من الاختلاف و التمايز.

قرار گرفته‌اند، و به آنها اجناس عالی می‌گویند، چنین می‌باشند؛ زیرا اگر بین دو جنس عالی، جزء ذاتی مشترکی باشد، همان جزء مشترک جنس آن دو خواهد بود، و باید در سلسله اجناس، بالاتر از آن دو قرار گیرد، و این با جنس عالی بودن آنها منافات دارد. (خلف در فرض خواهد بود.)

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

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

۴- قسم چهارم را کسانی به اثبات رسانده‌اند که تشکیک در ماهیت را روا می‌دانند، و آن به این صورت است که اموری مثل شدت و ضعف، تقدم و تأخر و مانند آن، در عین حال که به یک امر مشترکی بازگشت می‌کنند، مایه اختلاف در یک نوع واحد شوند. اما واقعیت آن است که تشکیک فقط در حقیقت وجود راه دارد، و این نحوه اختلاف و تمایز فقط در آن جاری می‌شود.

و أما الشخصُ: فهو في الأنواع المجردة من لوازم نوعيتها؛ لما عرفت أن النوع المجرد منحصر في فرد، و هذا مرادهم بقولهم: «إنها مكتفية بالفاعل تُوجد بمجرد إمكانها الذاتي»، و في الأنواع المادية، كالعنصریات، بالأعراض اللاحقة، و عمدتها: الأئین، و منی، و الوضع؛ و هي تشخص النوع بلحوقها به في عرض عريض بين مبدأ تكوّنیه إلى انتهاءه، كالفرد من الانسان الواقع بين حجم كذا و حجم كذا، و مبدأ زمني كذا إلى مبدأ زمني كذا، و على هذا القياس. هذا هو المشهور عندهم.

و الحق - كما ذهب إليه المعلم الثاني و تبعه صدر المتألهين - أن التشخص بالوجود،

[عوامل تشخص]

آنچه گفتیم مربوط به تمیز بود، و اما تشخص نیز عوامل مختلفی دارد. در انواع مجرد از ماده، تشخص از لوازم نوع آنها محسوب می شود؛ چون همانطور که قبلاً ذکر شد، هر نوع از انواع مجرد بیش از یک فرد نمی تواند داشته باشد، و همین است مقصود حکما از اینکه گفته اند: این انواع به علت فاعلی بسنده کرده [بدون نیاز به علت مادی و امکان استعدادی] به محض امکان ذاتیشان به وجود می آیند. ولی در انواع مادی، مانند عنصریات [= جماد، نبات و حیوان] تشخص به وسیله اعراضی است که به آنها ملحق می شوند، بخصوص مقوله مکان، زمان و وضع، که در این رابطه سهم به سزایی دارند. این اعراض در محدوده وسیعی، یعنی از آغاز پیدایش یک پدیده تا پایان آن، به ماهیت ملحق شده، موجب تشخص آن می گردند. مانند یک فرد از انسان که با حجم خاصی و در زمان معینی به وجود می آید، و با حجم معین و در زمان خاصی هم می میرد، و در طول حیاتش بین آن دو حجم و آن دو زمان قرار می گیرد؛ و به همین صورت است سایر موارد.

آنچه گفتیم نظری بود که نزد حکما شهرت دارد، ولی در حقیقت - همان طور که معلم ثانی معتقد بوده و صدر المتألهین نیز به پیروی از او پذیرفته - عامل تشخص همان «وجود» است؛ زیرا پیوستن یک کلی به کلی دیگر، موجب جزئی شدن آن

لأنّ انضمام الكلّي إلى الكلّي لا يبيد الجزئية؛ فما سمّوها أعراضاً مشخّصة هي من لوازم التشخيص و أماراته.

نمی‌گردد. لذا آنچه نامش را اعراض تشخّص دهنده گذارده‌اند، در واقع از همراهان و نشانه‌های تشخّص می‌باشد.

* * *

پاورقیهای متن فارسی :

- ۱- مثلاً ماهیت انسان موجود است، و ماهیت سیمرغ معدوم است؛ ماهیت شمس واحد است، و ماهیت انسان کثیر است - از باب وجود کلی طبیعی در افرادش - و نیز ماهیت مطلق انسان کلی است، و ماهیت انسان بشرط انضمامش به خصوصیات زید، فرد است. (مترجم).
- ۲- مقصود از تقابل، معنای لغوی آن است، نه معنای اصطلاحی آن. زیرا چنانکه در فصل دهم از بخش هشتم خواهد آمد، واحد و کثیر را متقابل (به معنای اصطلاحی آن) نمی‌داند. (مترجم).
- ۳- عوارض بر دو قسم است: الف: عوارض ماهیت؛ یعنی عوارضی که بر ماهیت، از آن جهت که ماهیت است، عارض می‌شود. ب: عوارض وجود؛ یعنی عوارضی که بر ماهیت به لحاظ وجودش عارض می‌گردد. (مترجم).
- ۴- ر.ک: فصل چهارم از بخش ششم.
- ۵- ر.ک: فصل چهارم از همین بخش.
- ۶- ر.ک: فصل هفتم از بخش ششم.
- ۷- ر.ک: فصل چهارم از بخش ششم.

بخش ششم:

مقوله‌های دهگانه یا اجناس عالی
که
انواع ماهیات بدانها ختم می‌شود

الفصل الأول

تعريف الجوهر والعرض - عدد المقولات

تَنَقِّسُمُ الْمَاهِيَّةُ، انقساماً أَوْلِيّاً، إلى جوهرٍ و عرضٍ؛ فإنها إما أن تكونَ بحيثُ «إذا وُجِدَتْ في الخارجِ وُجِدَتْ لا في موضوعٍ مستغنٍ عنها في وجوده»؛ سواءً وُجِدَتْ لا في موضوعٍ أصلاً، كالجواهرِ العقليةِ القائمةِ بنفسِها، أو وُجِدَتْ في موضوعٍ لا يستغني عنها في وجوده، كالصورِ العنصريةِ المنطبعةِ في المادةِ المتقوِّمةِ بها؛ وإما أن تكونَ بحيثُ «إذا وُجِدَتْ في الخارجِ وُجِدَتْ في موضوعٍ مستغنٍ عنها»، كما هيَّةِ القُرْبِ و البُعدِ بينَ

- ١ -

تعريف جوهر و عرض - شمار مقولات

ماهیت در اولین دسته بندی، به جوهر و عرض تقسیم می شود؛ زیرا ماهیت وقتی در خارج موجود شد، نحوه وجودش از دو حال خارج نیست: ١- آنکه وجودش در ضمن موضوعی که در تحققش بی نیاز از آن ماهیت است، نباشد؛ خواه اساساً وجودش در ضمن هیچ موضوعی نباشد، مانند جواهر عقلی که قائم به خود هستند، یا آنکه وجودش در ضمن یک موضوع باشد، اما موضوعی که برای موجود شدن نیاز به آن ماهیت دارد؛ مانند صور عنصری، که وجودشان در ضمن ماده

الأجسام، وكالقيام والقعود، والاستقبال والاستدبار، من الانسان.
 ووجود القسمين في الجملة ضروري، فمن أنكر وجود الجوهر لزمه جوهرية
 الاعراض؛ فقال بوجوده من حيث لا يشعر.
 والاعراض تسعة هي المقولات والأجناس العالیه، ومفهوم العرض عرض عام لها،
 لا جنس فوقها؛ كما أن المفهوم من الماهية^۲ عرض عام لجميع المقولات العشر، وليس
 بجنس لها.
 والمقولات التسع العرضية هي: الكم، والكيف، والأين، ومتى، والوضع، والجدة،
 والاضافة، وأن يفعل، وأن يفعل. هذا ما عليه المشأؤون من عدد المقولات، و
 مستندهم فيه الاستقراء.
 وذهب بعضهم إلى أنها أربع، بجعل المقولات النسيية، وهي المقولات السبع

است، و در عين حال وجود آن ماده نيز متكى به آن صور مى باشد. ۲ - آنكه
 وجودشان در ضمن چنین موضوعی باشد، یعنی موضوعی بی نیاز از آن ماهیت.
 مانند ماهیت نزدیکی و دوری بین اجسام، و نیز مانند نشستن، ایستادن، روی آوردن
 و پشت کردن انسان.

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

شمار اعراض به «نه» می رسد، که مقولات و اجناس عالی را تشکیل می دهند، و
 مفهوم «عرض» خود عرض عام آنها می باشد^۱، نه جنسی که فوق آنها قرار گرفته باشد؛
 همانطور که مفهوم ماهیت^۲، عرض عام همه مقولات دهگانه است، نه جنس آنها.
 مقولات نه گانه عرض عبارتند از: کم (چندی)، کیف (چگونگی)، این (کجایی)،
 متى (چه گاهی)، وضع (نهاد)، جده (داشت)، اضافه، فعل (کنش) و انفعال (اثر
 پذیری). این عقیده حکمای مشاء در مورد تعداد مقولات بود، و مدرکشان هم

الأخيرة، واحدة. و ذهب شيخ الاشراق إلى أنها خمس، و زاد على هذه الأربعة الحركة^۳. و الأبحاث في هذه المقولات و انقساماتها إلى الأنواع المندرجة تحتها طويلة الذيل جداً؛ ونحن نلخص القول على ما هو المشهور من مذهب المشائين، مع اشارات إلى غيره.

الفصل الثاني في اقسام الجوهر

فسموا الجوهر، تقسيماً أولياً، إلى خمسة أقسام: المادّة، و الصورة، و الجسم و النفس، و العقل. و مستند هذا التقسيم في الحقيقة استقراء ما قام على وجوده البرهان من الجواهر. فالعقل هو «الجوهر المجرد عن المادّة ذاتاً و فعلاً»؛ و النفس هي «الجوهر

استقراء می باشد.

در برابر، گروهی با یکی کردن همه مقولات نسبی (هفت مقوله اخیر)، شمار آنها را به چهار مقوله تقلیل داده‌اند. در این میان شیخ اشراق با افزودن مقوله حرکت بر این چهار مقوله، شمار آنها را به پنج مقوله رسانده است.^۳ گفت و گو درباره این مقولات و تقسیم هر یک از آنها به انواع مختلفشان، بحثی است طولانی؛ و ما کلام را به ذکر آراء مشائین، که مشهور بین حکما است، اختصاص می دهیم، همراه با اشاراتی به آراء دیگران.

- ۲ -

اقسام جوهر

جوهر را در اولین دسته بندی به پنج گروه تقسیم کرده‌اند: ماده، صورت، جسم، نفس و عقل. این اقسام از راه گردآوری جوهرهایی که با برهان وجودشان اثبات شده، بدست آمده است. تعریف هر یک از این اقسام چنین است: عقل: جوهری است که ذاتاً و فعلاً [یعنی هم در مقام ذات و هم در مقام کار] جدا از ماده می باشد.

المجردُ عن المادّة ذاتاً المتعلّقُ بها فعلاً؛ و المادّةُ هي «الجوهرُ الحاملُ للقوّة»؛ و الصورةُ الجسميّةُ هي «الجوهرُ المفيدُ لفعليّةِ المادّةِ من حيث الامتداداتِ الثلاث»؛ و الجسمُ هو «الجوهرُ الممتدُّ في جهاتِهِ الثلاث».

و دخولُ الصورةِ الجسميّةِ في التقسيمِ دخولٌ بالمرض، لأنَّ الصورةَ هي الفصلُ مأخوذاً بشرطِ لا، و فصولُ الجواهرِ غيرُ مندرجةٍ تحتَ مقولةِ الجوهرِ، و إن صدّقَ عليها الجوهرُ، كما عرفتَ في بحثِ الماهية؛ و يجري نظيرُ الكلامِ في النفس.^۴

الفصل الثالث

في الجسم

لا ريبَ أنّ هناك اجساماً مختلفةً تشتركُ في أصلِ الجسميّةِ، التي هي الجوهرُ الممتدُّ

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

ماده: جوهری است که حامل قوه و استعداد می باشد.

صورت جسمانی: جوهری است که فعلیت ماده از جهت امتداد در جهات سه گانه را [طول و عرض و عمق] تأمین می کند.

جسم: جوهری است که در جهات سه گانه امتداد دارد.

ورود صورت جسمانی در این اقسام با مسامحه همراه است؛ زیرا صورت، همان فصل است که به نحو «بشرط لا» اعتبار شده است، و همانگونه که قبلاً دانستیم^۴، فصلهای جواهر از مقوله جوهر خارجند، گرچه جوهر بر آنها صدق می کند. نظیر این سخن در مورد نفس هم می آید.^۵

- ۳ -

«جسم»

بی شک در جهان خارج، اجسام گوناگونی هست که در همگی آنها جسمیت، به

فی الجهات الثلاث، فالجسم بما هو جسم قابل للانقسام في جهاته المفروضة، ولهُ وحدة اتصالية عند الحس؛ فهل هو متصل واحد في الحقيقة كما هو عند الحس، أو مجموعة أجزاء ذات فواصل على خلاف ما عند الحس؟

و على الأول، فهل الأقسام التي له بالقوة متناهية، أو غير متناهية؟ و على الثاني، فهل الأقسام التي هي بالفعل - و هي التي انتهى التجزي إليها - لا تقبل الانقسام خارجاً، لكن تقبله وهماً و عقلاً، لكونها أجساماً صغيراً ذات حجم، أو أنها لا تقبل الانقسام لا خارجاً و لا وهماً و لا عقلاً، لعدم اشتغالها على حجم، وإنما تقبل الإشارة الحسية، و هي متناهية أو غير متناهية؟ و لكل من الشقوقي المذكورة قائل؛ فالأقوال خمسة.

عنوان یک اصل مشترک، حضور دارد؛ و چون جسم، جوهری است که در جهات سه گانه امتداد و کشش دارد، لذا هر جسمی، از آن جهت که جسم است، در جهات سه گانه مذکور قابل انقسام می‌باشد. و چون ما با حواس خویش جسم را به صورت یک واحد یکپارچه درک می‌کنیم، این سؤال مطرح می‌شود که آیا در واقع هم جسم، یک واحد یکپارچه می‌باشد، و همانگونه است که ما آن را احساس می‌کنیم؛ یا آنکه بر خلاف احساس ما، مجموعه‌ای از ذرات با فاصله می‌باشد؟

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

الأول: أَنَّ الجسم متصل بحسب الحقيقة، كما هو عند الحس، و له أجزاء بالقوة متناهية؛ و نُسب إلى الشهرستاني.

الثاني: أَنَّهُ متصل حقيقة كما هو متصل حساً، و هو منقسم انقسامات غير متناهية - بمعنى لا يقف، أي: أَنَّهُ يقبل الانقسام الخارجي بقطع او باختلاف عرضين و نحوه؛ حتى إذا لم يعمل الآلات القطاعة في تقسيمه لصغره، قسّمه الوهم؛ حتى إذا عجز عن تصويره، لصغره البالغ، حكّم العقل كلياً بأنه كلما قسّم إلى أجزاء كان الجزء الحاصل، لكونه ذا حجم له طرف غير طرف، يقبل القسمة، من غير وقوف، فإن ورود القسمة لا يعدم الحجم؛ و نُسب إلى الحكماء.

الثالث: أَنَّهُ مجموعة أجزاء صغار صلبة لا تخلو من حجم، يقبل القسمة الوهمية

۱- جسم در واقع نیز یک واحد متصل است، همانطور که حواس درک می‌کنند، و قابل انقسام به اجزای محدودی می‌باشد. این نظر منسوب به شهرستانی است.

۲- جسم، همانطور که در حواس متصل و یکپارچه می‌نماید، در واقع هم چنین است؛ و نیز می‌تواند بطور نامحدود به اجزای کوچک‌تر تقسیم شود؛ به این معنا که قابلیت انقسام آن در یک حدّ خاص متوقف نمی‌شود. تفصیل مطلب آن است که: جسم در ابتدا با برش یا بواسطه دو عرض مختلف [مانند سفیدی و سیاهی] و غیر آن، تقسیم خارجی می‌شود، تا آنجا که به خاطر کوچک شدنش، ابزار خارجی نتواند آن را تقسیم کنند، که در این صورت توسط «وهم» تقسیم می‌گردد، تا جائی که به خاطر نهایت کوچکی آن، وهم نتواند آن را تصور کند. و در این صورت مشمول حکم کلی عقلی خواهد بود که: هرگاه جسم به چند جزء تقسیم بشود، جزء بدست آمده قابل تقسیم می‌باشد، و این روند همین طور ادامه پیدا می‌کند؛ چرا که همان جزء به دست آمده نیز حجمی دارد؛ به دلیل آنکه تقسیم، حجم را از بین نمی‌برد؛ و لذا دو طرف مختلف خواهد داشت. این رأی منسوب به حکما است.

۳- جسم مجموعه‌ای از ذرات ریز و سخت است که حجم اندکی دارند، و لذا

والعقلیَّة، دونَ الخارجیَّة؛ و نُسِبَ إلى ذی مقراطیس.

الرابعُ : أَنَّهُ مؤلَّفٌ من أجزاء لا تتجزَّأ، لا خارجاً و لا وهماً و لا عقلاً، و إِنَّمَا تقبلُ الاشارة الحسیَّة، و هی متناهیة، ذوات فواصل فی الجسم، تمرُّ الآلة القطاعة من مواضع الفصل؛ و نُسِبَ إلى جمهور المتکلمین.

الخامسُ : تألیفُ الجسم منها، كما فی القولِ الرابع، إلا أَنَّها غیر متناهیة. و یدفعُ القولین، الرابع و الخامس : أَنَّ ما ادَّعی من الأجزاء التي لا تتجزَّأ، إنَّ لَمْ تُکُنْ ذواتِ حجم، امتنعَ أن یتحقَّقَ من اجتماعها جسمٌ ذو حجم بالضرورة، و إن كانت ذواتِ حجم، لَزِمَها الانقسام الوهمی و العقلی بالضرورة، و إن فُرِضَ عَدَمُ انقسامها الخارجی لِنهاية صغرها.

على أَنَّها لو كانت غیر متناهیة، كانَ الجسمُ المتکوَّنُ من اجتماعها غیر متناهی الحجم

گرچه قابل انقسام خارجی نیستند، ولی انقسام وهمی و عقلی در آنها راه دارد. این قول منسوب به ذی مقراطیس (دمکریت) است.

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

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

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

علاوه بر آنکه اگر این ذرات را غیر محدود بدانیم، جسمی که از آنها تشکیل یافته

بالضرورة. و قد أُقيمت على بطلان الجزء الذي لا يتجزئ وجوه من البراهين المذكورة في المطولات.

و يدفع القول الثاني، وهن الوجوه التي أُقيمت على كون الجسم البسيط^ه ذا اتصال واحد جوهري من غير فواصل كما هو عند الحس؛ و قد تسلّم علماء الطبيعة أخيراً بعد تجربات علمية ممتدة: أن الأجسام مؤلفة من اجزاء صغار ذرية، مؤلفة من اجزاء أخرى، لا تخلو من نواة مركزية ذات جرم؛ وليكن أصلاً موضوعاً لنا.

و يدفع القول الأول: أنه يرد عليه ما يرد على القول الثاني والرابع والخامس، ليجمعه بين القول باتصال الجسم بالفعل، و بين انقسامه بالقوة إلى اجزاء متناهية تقف القسمة دونها على الاطلاق.

نیز دارای حجم نامحدودی خواهد بود. البته براهین دیگری نیز برای ابطال ذره غیر قابل تجزیه بیان شده که در کتب مفصل آمده است.

نظر دوم نیز قابل قبول نیست؛ زیرا از طرفی، ادله‌ای که با آن خواسته‌اند اثبات کنند جسم بسیط^ه، همانطور که حواس درک می‌کند، یک واحد جوهري متصل و بدون فاصله است، ادله‌ای سست و موهون می‌باشد؛ و از طرف دیگر، دانشمندان علوم طبیعی بعد از آزمایشهای علمی دامنه‌دار سرانجام پذیرفتند که اجسام از ذرات کوچکی تشکیل یافته‌اند، و هر یک از آن ذرات نیز از ذرات دیگری که گرداگرد یک هسته مرکزی جرم‌دار قرار گرفته‌اند، تألیف شده‌اند. این مطلب را باید به عنوان یک اصل موضوعی از آنان پذیرفت.

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

فالجسم، الذي هو جوهرٌ ذواتٌصالٍ يُمكنُ أن يُفرضَ فيه الامتداداتُ الثلاثُ، ثابتٌ لازيماً فيه؛ لكن مصداقهُ الأجزاءُ الأُولَيَّةُ الَّتِي يَحْدُثُ فِيهَا الامتدادُ الجرميُّ وإليها تَجزُّأُ الأَجسامُ التَّوَعِيَّةُ، دونَ غيرها، على ما تقدَّمتِ الإشارةُ إليه؛ وهو قولُ ذِي مقراطيس مع اصلاحٍ ما.

الفصل الرابع

في اثبات المادة الأولى و الصورة الجسمية

إنَّ الجسمَ من حيثُ هوَ جسمٌ - ونَعْنى بِهِ ما يَحْدُثُ فِيهِ الامتدادُ الجرميُّ أولاً و بالذاتِ - أمرٌ «بالفعل»، و من حيثُ ما يُمكنُ أن يَلْحَقَ بِهِ شَيْءٌ من الصُّورِ التَّوَعِيَّةِ و لَواحِقِهَا أمرٌ «بالقوة» و حَيثِيَّةُ الفِعْلِ غَيْرُ حَيثِيَّةِ القُوَّةِ، لِأَنَّ الفِعْلَ مَتَقَوِّمٌ بِالوَجْدانِ و القُوَّةُ مَتَقَوِّمَةٌ بِالفَقْدانِ؛ فَفِيهِ جَوْهَرٌ هُوَ قُوَّةُ الصُّورِ الجِسمائِيَّةِ، بِحَيْثُ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ مِنَ الفِعْلِيَّةِ الأُ

از آنچه گفته شد به دست می آید: جسم، که یک جوهر متصل است و می توان امتدادهای سه گانه را در آن فرض کرد، بی شک وجود دارد؛ اما مصداقش همان اجزاء نخستین است که واجد امتداد جرمی بوده، و انواع مختلف اجسام به آنها تجزیه می گردند؛ و این همان نظر ذی مقراطیس است، همراه با کمی اصلاح.

- ۴ -

اثبات ماده نخستین و صورت جسمانی

جسم از آن جهت که جسم است - یعنی چیزی که خودش ذاتاً امتداد جرمی دارد [نه آنکه به طفیل امر دیگری واجد امتداد شده باشد] - یک امر بالفعل و متحقق می باشد؛ و از آن جهت که یکی از صور نوعی، همراه تبعاتش، می تواند به آن ملحق شود، یک امر بالقوه و استعداد صرف می باشد. از طرف دیگر، جهت فعلیت و تحقق، مغایر با جهت قوه و استعداد بوده [و ما بازاء آنها مختلف است]؛ زیرا قوام فعلیت به وجدان و دارائی، و قوام قوه به فقدان و نداری می باشد، نتیجه آنکه

فعلیة أنه قوّة محضة، و هذا نحو وجودها، و الجسمیة التي بها الفعلیة صورة مقومة لها؛ فتبیّن أنّ الجسم مؤلّف من مادّة و صورة جسمیة؛ و المجموع المركب منهما هو الجسم. تتمّة: فهذه هی المادّة الشائعة فی الموجودات الجسمانیة جمیعاً، و تسمی المادّة الأولى و الهیولی الأولى.

ثم هی مع الصورة الجسمیة مادة قابلة للصورة النوعیة اللاحقة، و تسمی المادّة الثانیة.

الفصل الخامس

فی اثبات الصور النوعیة

الأجسام الموجودة فی الخارج تختلف اختلافاً بیناً من حیث الأفعال و الآثار، و هذه

جوهری در جسم است که استعداد صور جسمانی بوده، و به گونه ای است که هیچ فعلیتی ندارد جز استعداد محض، و نحوه وجودش جز این چیز دیگری نیست. و جسمیت که جنبه فعلیت و تحقق جسم را تأمین می کند، صورت قوام بخش آن می باشد. بنابراین، روشن می شود که جسم از ماده و صورت جسمانی تشکیل شده، و در واقع مجموع مرکب از آن دو، همان جسم خواهد بود.

[ماده نخستین و ماده دوم]

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

سپس همین جوهر، با پیوستن به صورت جسمی، ماده ای را تشکیل می دهد که صور نوعیة ملحق شونده به جسم را می پذیرد؛ و به آن ماده دوم گویند.

- ۵ -

اثبات صور نوعی

اجسامی که در خارج موجودند، از جهت افعال و آثارشان، اختلاف روشنی با یکدیگر دارند، این آثار لزوماً برخاسته از یک مبدأ جوهری است. و آن مبدأ را

الأفعال لها مبدأ جوهری لا محالة؛ و ليس هو المادة الأولى، لأنَّ شأنها القبول والانفعال دون الفعل؛ و لا الجسمیة المشتركة، لأنها واحدة مشتركة و هذه الأفعال كثيرة مختلفة؛ فلها مبادئ مختلفة؛ و لو كانت هذه المبادئ اعراضاً مختلفة وَّجَبَ إنتهاؤها إلى جواهر مختلفة، و ليست هي الجسمیة لما سمعت من اشتراكها بين الجميع؛ فهي جواهر متنوعه تنوع بها الأجسام، تسمى «الصور النوعیة».

تتمة: أول ما تنوع الجواهر المادیة، بعد الجسمیة المشتركة، إنما هو بالصور النوعیة التي تتكون بها العناصر؛ ثم العناصر مواداً لصور أخرى تلحق بها. و كان القدماء من علماء الطبيعة يعدون العناصر أربعة، و أخذ الالهیون ذلك أصلاً موضوعاً؛ و قد أنهاها الباحثون

نمی توان ماده نخستین دانست؛ چراکه منزلتش فقط پذیرش و انفعال است، نه تأثیر و فعل از طرف دیگر، صورت جسمی، که مشترک بین همه اجسام است، نیز نمی تواند مبدأ آن آثار باشد؛ زیرا این آثار گوناگونند، و لذا مبادئ گوناگونی را نیز می طلبند؛ حال آنکه صورت جسمی یک امر مشترک بین همه اجسام است.

حال اگر مبادئ این افعال و آثار را اعراض مختلف در نظر بگیریم، باز باید در پی مبادئ برای همان اعراض برآئیم؛ و تا به یک مبدأ جوهری نرسیم، کار خاتمه نمی یابد، اما نه صورت جسمی، زیرا دانستیم صورت، مشترک بین همه اجسام است. در نتیجه آن مبادئ، جواهر گوناگونی هستند که اجسام را در قالب انواع مختلف در می آورند، و «صور نوعی» نامیده می شود.

تکمیل بحث :

جوهرهای مادی در اولین مرحله، پس از صورت جسمی مشترک، توسط صور نوعی بوجود آورنده عناصر، به انواع مختلف تبدیل می شوند؛ و سپس همین عناصر، ماده صور دیگری می شوند که به آنها ملحق می گردند. دانشمندان علوم طبیعی در زمانهای سابق شمار عناصر را به چهار می رساندند، و فلاسفه الهی نیز آن را به عنوان یک اصل موضوع از ایشان پذیرفته بودند؛ اما اخیراً پژوهندگان تعداد

أخيراً إلى ما يقرب من مائة و يضع عنصر.

الفصل السادس

في تلازم المادة و الصورة

المادة الأولى و الصورة متلازمتان لا تنفك احدهما عن الأخرى.
 أما أن المادة لا تعزى عن الصورة، فلأن المادة الأولى حقيقتها أنها بالقوة من جميع الجهات، فلا توجد الا متقومةً بفعليّة جوهريّة متحدة بها، اذ لا تحقّق لموجود الا بفعليّة، و الجوهر الفعليّ الذي هذا شأنه هو الصورة؛ فإذن المطلوب ثابت.
 و أما أن الصوّر التي من شأنها أن تُقارن المادة لا تتجرّد عنها، فلأن شيئاً من الأنواع التي ينالها الحسّ و التجربة لا يخلو من قوّة التغيّر و امكان الانفعال، و هذا أصل

آنها را به نزدیک صد و اندی رسانده اند.

- ۶ -

عدم انفکاک ماده و صورت از یکدیگر

ماده نخستین و صورت همیشه همراه هم بوده، و هرگز از یکدیگر جدا نمی شوند.

اما اینکه ماده از صورت جدا نمی شود، دلیلش آن است که حقیقت ماده نخستین چیزی جز قوه و استعداد محض نیست؛ و از این رو برای تحقق یافتن باید به یک فعلیت جوهری اتکا داشته باشد، تا با آن متحد گردد؛ زیرا هیچ موجودی بدون فعلیت، تحقق پیدا نمی کند؛ و از طرف دیگر، تنها صورت است که می تواند چنین نقشی را ایفاء کند؛ و بنابراین بخش اول مدعا ثابت می گردد.

و اما اینکه صورتی که شأنیت مقارنت با ماده را دارد، از آن جدا نمی گردد؛ دلیلش آن است که هر نوعی که حس و تجربه بدان دست یافته، به نحوی مستعد تغییر و قابل تحول بوده است. این یک اصل موضوع است که از علوم طبیعی گرفته

موضوع مأخوذ من العلوم الطبيعية، و ما فيه القوّة و الامكان لا يخلو من مادّة؛ فإذن المطلوب ثابت.

الفصل السابع

في أن كلا من المادة و الصورة محتاجة الى الأخرى

بيان ذلك أمّا اجمالاً: فإنّ التركيب بين المادّة و الصورة تركيب حقيقي اتحادي، ذو وحدة حقيقية، و قد تقدّم أنّ بعض اجزاء المركّب الحقيقي محتاج الى بعض. و أمّا تفصيلاً: فالصورة محتاجة الى المادّة في تعيينها، فإنّ الصورة إنّما يتعيّن نوعها باستعداد سابق تحمّل المادّة، و هي تقارن صورة سابقة، و هكذا. و أيضاً: هي محتاجة الى المادّة في تشخيصها، اي في وجودها الخاص بها، من حيث

شده است. و از طرفی هر چه دارای قوه و استعداد باشد، از ماده خالی نخواهد بود. بنابراین، بخش دوم مدعا هم ثابت می‌شود.

- ۷ -

هر یک از ماده و صورت محتاج یکدیگرند

بيان اجمالی این مطلب آن است که: ترکیب بین ماده و صورت یک ترکیب حقیقی اتحادی است، با یک وحدت واقعی؛ و قبلاً گذشت^۷ که اجزاء مرکب حقیقی محتاج یکدیگرند.

اما بیان تفصیلی مطلب این است که: صورت در تعیین نوع خویش نیاز به ماده دارد؛ چرا که تعیین نوع صورت منوط به یک استعداد قبلی است که ماده آن را حمل می‌کند، ماده‌ای که خود مقارن با یک صورت دیگری بوده است؛ و همینطور (تعیین آن صورت قبلی هم منوط به یک استعداد قبلی است ...).

صورت در تشخیص خود نیز محتاج به ماده است؛ یعنی در وجود خاص به خودش، از آن جهت که همراه با عوارضی به نام عوارض مشخصه می‌باشد؛ مانند:

ملازمیتها للعوارض المسماة بالعوارض المشخصة، من الشكل، والوضع، والاین، ومتی، و غیرها.

و أمّا المادّة، فهي متوقّفة الوجود حدوثاً و بقاءً على صورة ما من الصور الواردة عليها، تقوم بها، و ليست الصورة علة تامّة و لا علة فاعليّة لها، لحاجتها في تعيّنها و في تشخيصها الى المادّة، و العلة الفاعليّة أنّما تفعل بوجودها الفعليّ؛ فالفاعل لوجود المادّة جوهرٌ مفارقٌ للمادّة من جميع الجهات، فهو عقلٌ مجردٌ أوجد المادّة، وهو يستحفظها بالصورة بعد الصورة التي يوجدُها في المادّة. فالصورة جزءٌ للعلة التامّة، و شريكٌ للعلة للمادّة، و شرطٌ لفاعليّة وجودها. و قد شبّهوا استبقاء العقل المجرد المادّة بصورة ما، بمن يستحفظ سقف بيتٍ بأعمدة متبدلة، فلا يزال يُزيلُ عموداً و ينصب مكانه آخر.

شکل، وضع، این، متی، و مانند آن.

و ماده نیز در اصل پیدایش و همچنین در استدامه وجودش محتاج به یک صورت از صورتهایی است که بر او وارد می شود، به نحوی که قوامش به آن صورت می باشد. اما چنین نیست که صورت نسبت به ماده، علت تامه و یا علت فاعلی (وجود بخش) به شمار آید؛ زیرا صورت در تعین و تشخیص محتاج به ماده است، حال آنکه علت فاعلی با اتکاء به وجود فعلیش ایجاد می کند. بنابراین، جوهر ایجاد کننده ماده باید از هر جهت مجرد از ماده باشد. پس علت فاعلی عقل مجردی است که ماده را بوجود آورده، و آن را به کمک یکسری صور پیاپی، که در ماده ایجاد می کند، نگه می دارد.

بنابر این صورت، جزئی از علت آن و شرط فعلیت وجودش می باشد. فلاسفه گفته اند: این کار عقل، یعنی نگهداری ماده بوسیله صور پیاپی، نظیر کار کسی است که سقف خانه ای را با ستونهای پیاپی نگه می دارد، تا فرو نریزد، که بطور مستمر ستونی را بر می دارد، و ستون دیگری را جایگزین آن می کند.

و اعترض عليه : بأنهم ذهبوا الى كون هيلوى عالم العناصر واحده بالعدد، فكون صورة ما، و هي واحده بالعموم، شريكة العلة لها يوجب كون الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد و هو اقوى وجوداً من الواحد بالعموم، مع أن العلة يوجب أن تكون اقوى من معلولها.

و لو أغمضنا عن ذلك، فلا ريب: أن تبدل الصور يستوجب بطلان الصورة السابقة و تحقق اللاحقة في محلها، و إذ فرض أن الصورة جزء العلة التامة للمادة، فبطلانها يوجب بطلان الكل، أعنى العلة التامة، و يبطل بذلك المادة؛ فأخذ صورة ما شريكة العلة لوجود المادة يؤدى ال نفي المادة.

و الجواب : أنه سيأتى في مرحلة القوة و الفعل: أن تبدل الصور في الجواهر المادية

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

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

پاسخ این اعتراض آن است که: در بخش قوه و فعل خواهد آمد^۸ که تبدیل

ليس بالكون و الفساد و بطلان صورة و حدوثٍ أُخرى؛ بل الصورُ المتبدّلة موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ سيالٍ يتحرّكُ الجوهرُ المادّي فيه، وكلُّ واحدٍ منها حدٌّ من حدودٍ هذه الحركة الجوهريّة؛ فهي موجودةٌ متصلةٌ واحدةٌ بالخصوص، و ان كانت و حدةً مبهمّةً تناسبُ ابهامَ ذاتِ المادّةِ التي هي قوّةٌ محضّةٌ؛ و قولنا: إن صورة ما واحدةً بالعموم شريكَةُ العلةِ للمادّةِ، إنّما هو باعتبار ما يطرء عليها من الكثرة بالانقسام.

الفصل الثامن

النفس والعقل موجودان

أما النفس، و هي الجوهرُ المجرّدُ من المادّةِ ذاتاً، المتعلّقُ بها فعلاً، فَلَمّا نجدُ في

صورتها به يكديگر در جوهرهای مادی، به شکل کون و فساد نیست، که صورتی نابود شود و صورت دیگر آن بوجود آید؛ بلکه صورتهائی که به یکدیگر تبدیل می شوند همگی با یک وجود سیال و متحرک موجودند، وجودی که جوهر مادی در آن حرکت می کند، و هر یک از این صورتهای در واقع مرحله ای از مراحل این حرکت جوهری می باشند. و لذا این صور مختلف، یک موجود واحد یکپارچه اند که وحدتش یک وحدت عددی است، گرچه این وحدت همراه با ابهامی است که البته با ابهام ذات ماده تناسب دارد، ماده ای که استعداد صرف است. و اما اینکه گفتیم «یک صورت مبهم، که واحد عمومی است، شریک علت ماده می باشد.» سخنی بود با توجه به کثرتی که در اثر انقسام، بر صورت عارض می گردد.

- ۸ -

اثبات وجود نفس و عقل

نفس - یعنی جوهری که در مقام ذات مجرد از ماده ولی در مقام فعل وابسته به آن است - وجود دارد، زیرا ما در خود چیزی را به نام علم می یابیم، و در بخش عاقل و معتدل خواهد آمد^۹ که صور علمی، مجرد از ماده اند، و وجودشان برای

النفوس الانسانية من خاصية العلم و سيأتي، في مرحلة العاقل والمعقول: أن الصور العلمية مجردة من المادة، موجودة للعالم، حاضرة عنده، و لو لا تجرد العالم بتزئجه عن القوة و محوضته في الفعلية، لم يكن معنى لحضور شيء عنده؛ فالنفس الانسانية العاقلة مجردة من المادة؛ و هي جوهر، لكونها صورة لنوع جوهري، و صورة الجوهر جوهر، على ما تقدم.

و أما العقل، فلما سيأتي: أن النفس في مرتبة العقل الهولاني أمر بالقوة بالنسبة إلى الصور المعقولة لها، فالذي يفيض عليها الفعلية فيها يمتنع أن يكون نفسها و هي بالقوة، و لا أي أمر مادي مفروض، فمفيضها جوهر مجرد منزّه عن القوة و الامكان، و هو العقل. و أيضاً، تقدم: أن مفيض الفعلية لأنواع المادية، بجعل المادة و الصورة و استحفاظ المادة بالصورة، عقل مجرد؛ فالمطلوب ثابت. و على وجودهما براهين كثيرة أخرى،

عالم و نزد آن حاضر می‌باشد. حال اگر نفسی که عالم به آن صور است، با مبرا بودن از قوه و فعلیت صرف داشتن، مجرد نباشد، حضور چیزی نزد او معنا نخواهد داشت. بنابراین، نفس تعقل کننده آدمی، مجرد از ماده است؛ و از طرف دیگر، نفس آدمی جوهر است، نه عرض؛ زیرا صورت یک نوع جوهري می‌باشد، و چنانکه گذشت^۱، صورت جوهر لزوماً جوهر خواهد بود.

عقل نیز وجود دارد؛ زیرا خواهد آمد^{۱۱} که نفس در مرتبه عقل هیولانی، فقط استعداد دریافت صور معقوله را دارد. [ولذا نفس برای آنکه واجد آن صور شود نیاز به چیزی دارد که به آن فعلیت دهد] و خود نفس که طبق فرض، بالقوه است، نمی‌تواند این نقش را ایفا کند، و نه هیچ امر مادی دیگری. بنابراین، فعلیت دهنده به نفس، جوهري است مجرد و مبری از قوه و استعداد، و این جوهر مجرد همان عقل است.

و نیز قبلاً گفتیم که آنچه با ایجاد ماده و صورت، و نگه‌داری ماده بوسیله صورت، انواع مادی را به وجود می‌آورد، عقل مجرد می‌باشد. پس آنچه در پیش بودیم ثابت

ستأتي الإشارة إلى بعضها.

خاتمة: من خواص الجواهر: أنه لا تضاد فيه، لأن من شرط التضاد تحقق موضوع
يعتوره الضدان، ولا موضوع للجواهر.

الفصل التاسع

في الكم وانقساماته وخواصه

الكم عرض يقبل القسمة الوهمية^{١١} بالذات. وقد قسموه قسمة أولية إلى المتصل و
المنفصل.

و المتصل ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء بينها حد مشترك؛ والحد المشترك ما إن اعتبر
بداية لأحد الجزئين أمكن أن يعتبر بداية للآخر، وإن اعتبر نهاية لأحدهما أمكن أن

می شود.

براهین دیگری نیز برای اثبات وجود نفس و عقل ذکر شده که در آینده به بعضی
از آنها اشاره می شود.

سخنی در خاتمه

یکی از ویژگیهای جوهر آن است که در آن تضاد راه ندارد؛ زیرا برای تحقق تضاد
باید موضوعی وجود داشته باشد که دو امر متضاد بدنبال هم بر آن وارد شوند؛ حال
آنکه جوهر موضوع ندارد.

- ۹ -

مقوله کم، تقسیمات و خواص آن

کم، عرضی است که ذاتاً قابل تقسیم وهمی^{۱۲} می باشد [نه به تبع موضوع یا امر
دیگری]؛ و آن را در اولین دسته بندی، به متصل و منفصل تقسیم کرده اند.

کم متصل آن است که میان اجزاء مفروضش حد مشترکی بتوان یافت. مراد از حد
مشترک چیزی است که اگر به عنوان آغاز یکی از دو جزء در نظر گرفته شود، بتوان آن را

يعتبر نهايةً للآخر؛ كالنقطة بين جزئي الخط؛ والخط بين جزئي السطح؛ والسطح بين جزئي الجسم التعليمي؛ والآن بين جزئي الزمان. والمنفصل ما كان بخلافه؛ كالخمسة مثلاً، فإنها إن قسمت إلى ثلاثة واثنين لم يوجد فيها حد مشترك، وإلا فإن كان واحداً منها عادت الخمسة أربعة، وإن كان واحداً من خارج عادت ستة، هذا خلف.

الثاني، اعني المنفصل، هو العدد الحاصل من تكرار الواحد، وإن كان الواحد نفسه ليس بعدد، لعدم صدق حد الكم عليه؛ وقد عدوا كل واحد من مراتب العدد نوعاً على حدّه، لأختلاف الخواص.

والأول؛ اعني المتصل، ينقسم إلى: قار، و غير قار. والقار: ما لأجزائه المفروضة

آغاز جزء دیگر هم دانست؛ و اگر پایان یک جزء اعتبار شود بتوان آن را پایان جزء دیگر هم به شمار آورد؛ مانند نقطه میان دو پاره خط، و خط میان دو جزء سطح، و سطح میان دو جسم تعلیمی، و نیز لحظه که بین دو جزء زمان واقع می‌شود.

و کمّ منفصل، کمی است که چنین حدّ مشترکی میان اجزاء آن نتوان در نظر گرفت؛ مانند عدد پنج که اگر آن را به سه و دو تقسیم کنیم، حدّ مشترکی بین آنها نخواهد بود؛ زیرا اگر حدّ مشترکی وجود داشته باشد، یا جزئی از آنهاست، که در این صورت باید عدد پنج، چهار بشود؛ و یا خارج از آنهاست، که در این صورت عدد پنج، شش می‌شود؛ و این هر دو، خلاف فرض است.

قسم دوم (کمّ منفصل) همان «عدد» است، که در اثر تکرار «یک» پدید می‌آید؛ گرچه «یک» خودش «عدد» نیست؛ زیرا تعریف کمّ بر آن منطبق نمی‌شود. فلاسفه هر یک از مراتب عدد را یک نوع خاص شمرده‌اند؛ بدلیل آنکه خواص هر مرتبه با خواص سایر مراتب تفاوت دارد.

قسم اول، یعنی کمّ متصل، به دو قسم قارّ و غیر قارّ منقسم می‌شود. قارّ آن است که اجزاء مفروضش با هم موجود باشند، مانند خط؛ و غیر قارّ به عکس، اجزایش با هم موجود نمی‌شوند. کمّ غیر قارّ همان زمان است که هر جز مفروضش، وقتی

اجتماع فی الوجود؛ کالخطّ مثلاً، و غیر القارّ بخلافیه، و هو الزمان؛ فإنّ کلّ جزء منه مفروض لا یوجد إلا و قد انصرم السابق علیه و لئلا یوجد الجزء اللاحق. و المتصل القارّ علی ثلاثة أقسام: جسم تعلیمی، و هو الكمّیة الساریة فی الجهات الثلاث من الجسم الطبیعی المنقسمة فیها؛ و سطح، و هو نهاية الجسم التعلیمی المنقسمة فی جهتين؛ و خطّ، و هو نهاية السطح المنقسمة فی جهة واحدة.

و للقائلین بالخلاء - بمعنی الفضاء الخالی من کلّ موجودٍ شاغلٍ یملؤه - شكّ فی الكمّ المتصل القارّ؛ لكنّ الشانّ فی اثبات الخلاء بهذا المعنی.

تتمة: یختصّ الكمّ بخواصّ: الأولى: أنّه لا تضادّ بین شیء من أنواعه، لعدم اشتراكها فی الموضوع، و لإشتراک فی الموضوع من شرط التضادّ. الثانية: قبول القسمة الوهمیة بالفعل، كما تقدّم.

تحقق می باید که جزء قبلی سپری شده و جزء بعدی هنوز بوجود نیامده باشد.

کمّ متصل قارّ بر سه قسم است:

- ۱- جسم تعلیمی: مقداری است که در جهات سه گانه جسم طبیعی (طول، عرض و عمق) سریان داشته، و در هر سه جهت قابل انقسام می باشد.
 - ۲- سطح: پایان جسم تعلیمی است، و در دو جهت قابل انقسام می باشد.
 - ۳- خط: پایان سطح است، و فقط در یک جهت منقسم می گردد.
- کسانی که اعتقاد به خلأ - به معنای فضائی که هیچ موجودی آن را اشغال و پر نکرده است - دارند، در تحقق کمّ متصل قارّ دچار شک و تردید شده اند. ولی تمام سخن در اثبات خلأ به این معنا است.

ویژگیهای کم

کمیت دارای ویژگیهایی به شرح زیر است:

- ۱- بین هیچ یک از انواع آن تضاد بر قرار نیست؛ زیرا هیچ کدامشان موضوع مشترک ندارند؛ حال آنکه برای تحقق تضاد، اشتراک در موضوع ضروری است.

الثالثة: وجود ما يعدُّه، أى يُفنيهِ بإسقاطِهِ مِنْهُ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ؛ فَالْكَمُّ الْمَنْفَصِلُ وَهُوَ الْعَدْدُ مَبْدُؤُهُ الْوَاحِدُ، وَهُوَ عَادٌ لِجَمِيعِ أَنْوَاعِهِ، مَعَ أَنَّ بَعْضَ أَنْوَاعِهِ عَادٌ لِبَعْضٍ؛ كَالْإِثْنَيْنِ لِلْأَرْبَعَةِ، وَالثَّلَاثَةِ لِلتَّسْعَةِ؛ وَالْكَمُّ الْمَتَّصِلُ مَنْقَسِمٌ ذُو أَجْزَاءٍ، فَالْجِزْءُ مِنْهُ يَعْدُّ الْكُلَّ. الرَّابِعَةُ: الْمَسَاوَاةُ وَاللَّمْسَاوَاةُ، وَهُمَا خَاصَّتَانِ لِلْكَمِّ، وَتَعْرِضَانِ غَيْرُهُ بَعْرُوضِهِ. الْخَامِسَةُ: النِّهَايَةُ وَاللَّانِّهَايَةُ، وَهُمَا كَسَابِقَتِيهِمَا.

الفصل العاشر

فى الكيف

و هو «عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته». وقد قسّموه بالقسمة الأولى إلى

۲- ذاتاً قابل تقسيم وهمى است، چنانکه گذشت.

۳- دارای چیزی است که شماره گر آن می باشد؛ یعنی چیزی که با حذف مکررش از کم، آن را نابود می کند. [به عبارت دیگر کم قابل قسمت بر آن می باشد.] به این صورت که «یک» به عنوان مبدأ کم متصل یعنی عدد، همه انواع آن را شماره می کند؛ و علاوه بر آن برخی از اعداد شماره گر برخی دیگرند؛ مانند عدد دو که شماره گر «چهار»، و عدد سه که شماره گر «نه» می باشند. کم متصل نیز قابل انقسام است؛ زیرا اجزاء مفروضی دارد که کل را شماره می کند.

۴- تساوی و عدم تساوی از ویژگیهای کم اند، و اتصاف سایر امور به آنها بواسطه کم می باشد.

۵- تناهی (امتداد محدود) و عدم تناهی (امتداد نامحدود) نیز از ویژگیهای کم اند، و این دو مانند تساوی می باشند.

- ۱۰ -

مقوله کيف

کيف عرضی است که ذاتاً نه قسمت پذیر است، و نه نسبت پذیر. و آن را در

أربعة أقسام: أحدها: الكيفيات النفسانية؛ كالعلم، و الإرادة، و الجبن، و الشجاعة، و اليأس، و الرجاء.

و ثانيها: الكيفيات المختصة بالكميات؛ كالاستقامة، و الإنحناء، و الشكلي، مما يختص بالكم المتصل؛ و كالزوجة و الفردية في الأعداد، مما يختص بالكم المنفصل. و ثالثها: الكيفيات الاستعدادية؛ و تسمى أيضاً القوة و اللاقوة، كالإستعداد الشديد نحو الإنفعال، كاللين؛ و الإستعداد الشديد نحو اللانفعال، كالصلابة. و ينبغي أن يُعدّ منها مطلق الإستعداد القائم بالمادة. و نسبة الإستعداد إلى القوة الجوهرية التي هي المادة، نسبة الجسم التعليمي، الذي هو فعلية الامتداد في الجهات الثلاث، إلى الجسم الطبيعي، الذي فيه امكانه.

و رابعها: الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة، وهي إن كانت سريعة

دسته بندی نخستین به چهار گروه تقسیم کرده اند:

۱- کیفیات نفسانی [که همان کیفیات عارض بر نفس می باشند] مانند: علم، اراده، ترس، شجاعت، یأس و امید.

۲- کیفیات ویژه کمیات مانند: استقامت، انحناء و شکل، که ویژه کم متصلند؛ و همینطور زوج بودن و فرد بودن، که از کیفیات مختص به کم منفصلند.

۳- کیفیات استعدادی که به آن قوه [= مقاومت در برابر عامل مؤثر] و لاقوه [= عدم مقاومت] نیز گفته می شود؛ مانند: آمادگی زیاد برای اثر پذیری - مثل نرم بودن - و آمادگی زیاد برای اثر ناپذیری، مثل سخت بودن. و بجاست هر نوع استعداد قائم به ماده از این قسم به شمار آید. استعداد قائم به ماده در مقایسه با قوه جوهری (یعنی ماده)، نظیر جسم تعلیمی (که تحقق بالفعل امتداد در جهات سه گانه است) در مقایسه با جسم طبیعی (که امکان این امتداد در آن است) می باشد.^{۱۳}

۴- کیفیاتی که توسط حواس ظاهری پنجگانه درک می شوند، که خود بر دو قسم می باشند: الف - کیفیاتی که زود بر طرف می شوند، مانند سرخی چهره شخص

الزوال، كحمره الخجل و صفره الرجل، سُميت «انفعالات»؛ وإن كانت راسخة، كصفره الذهب و حلاوة العسل، سُميت «انفعاليات».

و لعلماء الطبيعة اليوم تشكيك في: كون الكيفيات المحسوسة موجودة في الخارج، على ما هي عليه في الحس، مشروح في كتبهم.

الفصل الحادي عشر

في المقولات النسبية

و هي: الأين، و متى، و الوضع، و الجدة، و الإضافة، و الفعل، و الانفعال.

أما الأين: فهو هيئة حاصله من نسبة الشيء إلى المكان.

و أما متى: فهو هيئة حاصله من نسبة الشيء إلى الزمان؛ و كونه فيه أعم من كونه

شرمسار، و زردی چهره انسان بيمناك، که انفعالات نامیده می شود. ب - کیفیاتی که ثابتند، مانند زردی طلا و شیرینی عسل، که انفعالیات نامیده می شود.

امروزه دانشمندان علوم طبیعی نسبت به وجود خارجی کیفیات محسوس، به این صورتی که در حواس منعکسند، دچار شک و تردید هستند؛ و در کتابهای مربوط شرح آن آمده است.

- ۱۱ -

مقولات نسبی

مقولات نسبی عبارتند از: این (= کجایی)، متى (= چه گاهی)، وضع (= نهاد)، جده (= داشت)، اضافه، فعل (= کنش) و انفعال (= پذیرش).

این: هیأتی است که بواسطه انتساب شیء به مکان تحقق پیدا می کند.

متی: هیأتی است که در اثر انتساب شیء به زمان و بودنش در آن، بوجود می آید؛ خواه آن شیء در متن زمان واقع باشد، مانند حرکات، و یا در حاشیه زمان (یعنی لحظه) قرار گرفته باشد، مانند موجوداتی که وجودشان لحظه ای است؛ چون

فی نفس الزمان، کالحركات؛ او فی طرفه، و هو الآن، کالموجودات الآنیة الوجود، من الاتصال و الانفصال و المماسة و نحوها؛ و أعم أيضاً من کونه علی وجه الانطباق، کالحركة القطعیة، او لا علی وجهه، کالحركة التوسیة.

و أما الوضع: فهو هیأة حاصلة من نسبة أجزاء الشیء بعضها إلى بعض، و المجموع الی الخارج، کالقیام الذی هو هیأة حاصلة للانسان من نسبة خاصة بین أعضائه نفسها، و بینها و بین الخارج، من کون رأسه إلى فوق و قدمیه إلى تحت.

و أما الجدة و یقال له: الملك: فهو هیأة حاصلة من إحاطة شیء بشیء، بحيث یتقل المحيط بانتقال المحاط؛ سواء كانت الإحاطة تامة، کالتجلیب؛ او احاطة ناقصة، کالتقمص و التنعیل.

و أما الإضافة: فهي هیأة حاصلة من تکرر النسبة بین شئین، فإن مجرد النسبة لا

پدیده اتصال، انفصال و مماس شدن دو چیز و نظائر آن؛ و خواه بگونه ای باشد که بر اجزاء زمان منطبق شود، مانند حرکت قطعی، و یا اینگونه نباشد، مانند حرکت توسی.

وضع: هیاتی است که از نسبت اجزاء یک شیء به یکدیگر، و نسبت مجموع آن اجزاء به خارج پدید می آید؛ مانند ایستاده بودن، که هیأت خاصی برای انسان است، و از نسبت خاصی که بین خود اعضاء انسان با یکدیگر و نیز بین آنها با خارج برقرار است، پدید می آید؛ به این صورت که سرش بالا و پاهایش پائین قرار گرفته است.

جده: که به آن ملک هم گفته می شود، هیاتی است که از احاطه یک شیء بر شیء دیگر، به نحوی که احاطه کننده با جابجائی احاطه شده جابجا شود، پدید می آید؛ خواه این احاطه بطور کامل باشد، مانند چادر بر سر داشتن؛ و یا بطور ناقص باشد، مانند پیراهن به تن داشتن، و یا کفش به پا داشتن.

اضافه: هیاتی است که از تکرار نسبت بین دو چیز بوجود می آید، پس نسبت به

یوجب إضافة مقولته، وإنما تُفيدُها نسبة الشيء الملحوظ من حيث إنه متسبب إلى شيء، هو متسبب إليه لهذا المتسبب؛ كالأب المنسوب، من حيث إنه أب لهذا الابن، اليه من حيث إنه ابن له.

و تنقسم الإضافة إلى متشابهة الأطراف كالأخوة والأخوة، و مختلفة الأطراف كالأبوة والبُوة، و الفوقية و التحتية.

و من خواص الإضافة: أن المضافين متكافئان وجوداً و عدماً، و فعلاً و قوّة، لا يختلفان من حيث الوجود و العدم، و الفعل و القوّة.

و اعلم: أن المضاف قد يُطلق على نفس الإضافة كالأبوة و البُوة؛ و يُسمى «المضاف الحقيقي»، و قد يُطلق على معروضها كالأب و الابن؛ و يُسمى

تنهائي، اضافة مقولى را بوجود نمى آورد؛ بلکه آن را نسبت شىء مورد نظر، از آن جهت که منتسب به چیزی است که آن چیز، منسوب اليه آن شىء مى‌باشد، بوجود مى‌آورد؛ مانند پدر، که از آن جهت که پدر این فرزند است، به او، از آن جهت که فرزند اوست، نسبت دارد.

اضافه بر دو قسم مى‌باشد: اضافه‌ای که دو طرف آن شبیه یکدیگرند (متشابهة الاطراف)، مانند برادری و برادری [که اگر حسین برادر حسن باشد، حسن هم برادر او خواهد بود]؛ و اضافه‌ای که دو طرف آن مختلف‌اند، مانند پدری و فرزندی، و نیز بالائی و پائینی.

از جمله ویژگیهای اضافه آن است که دو مفهوم متضایف از جهت وجود و عدم، و نیز قوه و فعل برابرند؛ اگر یکی موجود باشد، دیگری نمى‌تواند معدوم باشد؛ و اگر یکی بالفعل باشد، دیگری نمى‌تواند بالقوه باشد.

نکته‌ای که باید دانست آن است که مضاف گاهی بر خود اضافه اطلاق مى‌گردد، مثلاً به خود پدری و فرزندی مضاف گفته مى‌شود، و آن را مضاف حقیقی مى‌نامند؛ و گاهی بر معروض اضافه اطلاق مى‌شود، مانند پدر و فرزند، و به آن

«المضاف المشهورى».

و أما الفعل : فهو الهيئة الحاصلة من تأثير المؤثر، مادام يؤثر؛ كالهيئة الحاصلة من تسخين المسخن، مادام يُسخن.
 و أما الانفعال : فهو الهيئة الحاصلة من تأثير المتأثر مادام يتأثر؛ كالهيئة الحاصلة من تسخين المتسخن مادام يتسخن. و اعتبار التدرج فى تعريف الفعل و الانفعال لاجراج الفعل و الانفعال الابداعيين، كفعل الواجب، تعالى، ياخراج العقل المجرد من العدم إلى الوجود، و انفعال العقل بخروجه من العدم إلى الوجود بمجرد امكانه الذاتى.

مضاف مشهورى گویند.

فعل: عبارت است از هیأت بدست آمده از تأثیر عامل مؤثر در زمان تأثیر، مانند هیأت پدید آمده از گرم کردن ماده گرم کننده در زمان گرم کردن.
 انفعال: هیأتی است که از اثر پذیری شیء متأثر در حال اثر پذیری بوجود می آید، مانند: هیأتی که از گرم شدن آب مثلاً تا وقتی در حال گرم شدن است، پدید می آید. قرار دادن قید «تدریج» در تعریف مقوله فعل و انفعال، برای آن است که فعل و انفعالی که ابداعی هستند، از تعریف خارج شوند، مانند: فعل واجب تعالى، که با بیرون کردن عقل از عدم و آوردنش به وجود، کاری انجام داده و تأثیری کرده، [که البته از مقوله فعل نمی باشد]؛ و مانند انفعال و اثرپذیری عقل، که از عدم خارج شده، و تنها بخاطر امکان ذاتیش موجود می گردد، [که البته از مقوله انفعال نخواهد بود].

پاورقیهای متن عربی :

- ۱- و إلا انحصرت المقولات فی مقولتین، والمروض قیام وجود شیء بشیء آخر یستغنی عنه فی وجوده، فهو نحو الوجود.
- ۲- و هو ما یقال فی جواب ما هو .
- ۳- فالمقولات عنده هی : الجوهر والکم والکیف والنسبة والحركة.
- ۴- لأن النفس، فیما له نفس، صورة للنوع الجوهری، و فصول الجواهر لیست مندرجة تحت مقولة الجوهر.
- ۵- و هو الجسم غیرالمؤلف من اجسام مختلفة الطبائع، كأجسام العناصر الأولية.
- ۶- و اما القسمة الخارجیة، فهي تعدم الکم وتفنیه.

پاورقیهای متن فارسی :

- ۱- در غیر این صورت مقولات منحصر در دو مقوله خواهد بود. از طرف دیگر، عروض عبارت است از وابستگی وجود یک چیز به چیز دیگری که در وجود خود بی نیاز از آن می باشد، بنابراین عروض نحوه وجود شیء را بیان می کند [نه ذات آن را و لذا خود، یک مفهوم ماهوی نمی باشد].
- ۲- یعنی آنچه در پاسخ سؤال از «چیستی» می آید.
- ۳- بنابراین، به عقیده شیخ اشراق مقولات عبارتند از: جوهر، کم، کیف، نسبت و حرکت.
- ۴- ر.ک : فصل پنجم از بخش پنجم.
- ۵- به دلیل آنکه نفس در واقع صورت انواع جوهری است که دارای نفس می باشند؛ و فصلهای جواهر، مندرج در مقوله جوهر نیستند.
- ۶- و آن جسمی است که متشکل از چند جسم با طبیعتهای گوناگون نیست، مانند: اجسام عناصر اولیه.
- ۷- ر.ک : فصل ششم از بخش پنجم.
- ۸- فصل یازدهم از بخش دهم.
- ۹- ر.ک : فصل اول و دوم از بخش یازدهم.
- ۱۰- ر.ک : فصل دوم.
- ۱۱- ر.ک : فصل پنجم از بخش یازدهم.
- ۱۲- و اما تقسیم خارجی، کمیت را معدوم و نابود می سازد.
- ۱۳- ر.ک : فصل اول و سیزدهم از بخش دهم.

بخش هفتم:

علت و معلول

الفصل الأول فی اثبات العلیة و المعلولیة و أنهما فی الوجود

قد تقدّم أنّ الماهیة فی ذاتها ممکنة تَسْتَوِي نسبتها إلى الوجود و العدم؛ و أنّها فی رجحانٍ أحدِ الجانبین محتاجةٌ إلى غیرها؛ و عرفت أنّ القول بحاجتها فی رجحانٍ عدمها إلى غیرها نوعٌ تجوّز، و إنّما الحاجةُ فی الوجود، فلو وجودها توقّف علی غیرها. و هذا التوقّف لا محالةٌ علی وجود غیر، فإنّ المعدوم من حیث هو معدومٌ لا شیئیة

- ۱ -

اثبات علیت و معلولیت در «هستی»

گفتیم^۱ که ماهیت با نظریه ذاتش ممکن بوده و نسبتش به هستی و نیستی یکسان می باشد، و نیز ماهیت برای آنکه یکی از آن دو برایش رجحان یابد نیاز به شیء دیگری دارد. البته اینکه می گوییم: ماهیت برای رجحان عدمش نیاز به شیء دیگری دارد، همانطور که قبلاً دانستیم^۲، گفتاری بر طریق مجاز است، و حاجت و نیاز واقعی فقط در وجود مطرح می شود. بنابراین، وجود ماهیت متوقف بر غیر خود می باشد.

از طرف دیگر این توقف به ناچار بر وجود شیء دیگر است، زیرا معدوم از آن

له؛ فهذا الموجود المتوقف عليه في الجملة هو الذي نُسَمِّيهِ «علّة»، و الماهية المتوقفة عليه في وجودها معلولتها.

ثم إنَّ المجموع للعلّة، و الأثر الذي تُصعّهُ في المعلوم، إمّا أن يكون هو وجوده، أو ماهيته، أو صيرورة ماهيته موجودة، لكن يستحيل أن يكون المجموع هو الماهية، لما تقدّم أنّها اعتبارية، و الذي للمعلوم من علّته أمرٌ أصيل، على أنّ الذي تستقرُّ فيه حاجة الماهية المعلولة و يرتبط بالعلّة هو وجودها، لا ذاتها.^۱

و يستحيل أن يكون المجموع هو الصيرورة؛ لأنّها معنويّ نسبيّ قائم بطرفيه، و من المحال أن يقوم أمرٌ أصيلٌ خارجيّ بطرفين اعتباريين غير أصيلين؛ فالمجموع من المعلوم و الأثر الذي تفيده العلة هو وجوده، لا ماهيته و لا صيرورة ماهيته موجودة؛ و هو المطلوب.

جهت که معدوم است، هیچ ثبوت و تحققى ندارد. ما این موجود را که هستی ماهیت به نحوی بر آن توقف دارد، علت می نامیم؛ و ماهیتی که وجودش وابسته به آن می باشد، معلول آن خواهد بود.

حال باید دید علت، چه چیزی را جعل و ایجاد می کند؟ و اثری که در معلول خویش به جای می گذارد، چیست؟ آیا این اثر، وجود معلول است، یا ماهیت آن و یا رابطه بین ماهیت و وجود؟ [در جواب گوئیم] اثر جعل شده، ماهیت نیست؛ زیرا چنانکه قبلاً گفتیم^۲: «ماهیت یک امر اعتباری است»، در حالی که اثر علت در معلول، یک امر اصیل می باشد؛ علاوه بر آنکه آنچه نیاز ماهیت معلول در آن استقرار یافته، و با علت ارتباط پیدا می کند، همان وجود معلول است، نه ماهیت آن.^۴

این اثر مجعول، ارتباط ماهیت با وجود، و اتصاف آن به وجود هم نمی تواند باشد؛ زیرا این ارتباط یک معنای نسبی و وابسته به دو طرف خویش است، و هرگز یک امر اصیل خارجی نمی تواند وابسته به دو طرف اعتباری و غیر اصیل باشد. در نتیجه، آنچه در معلول از ناحیه علت، جعل و ایجاد می شود، و آن اثری که از علت تراوش می کند، همان وجود معلول است، نه ماهیت آن، و نه ارتباط ماهیت با وجود.

الفصل الثانی فی انقسامات العلة

تنقسم العلة إلى تامّة و ناقصة، فإنها إما أن تشتمل على جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول، بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يوجد، و هي «العلة التامة»؛ و إما أن تشتمل على البعض دون الجميع، و هي «العلة الناقصة»؛ و تفرقان من حيث إن العلة التامة يلزم من وجودها وجود المعلول، و من عدمها عدمه؛ و العلة الناقصة لا يلزم من وجودها وجود المعلول، و لكن يلزم من عدمها عدمه.

و تنقسم أيضاً إلى الواحدة والكثيرة.

و تنقسم أيضاً إلى البسيطة، و هي ما لاجزاء لها، و المركبة، و هي بخلافها؛ و البسيطة: إما بسيطة بحسب الخارج، كالعقل المجرد و الاعراض؛ و إما بحسب العقل، و هي ما لا

- ۲ -

تقسيمات علت

در یک دسته بندی، علت به تامه و ناقصه تقسیم می شود. علت تامه، در بردارنده همه چیزهایی است که وجود معلول متوقف بر آن است، به گونه ای که با بودن آن، معلول راهی جز موجود شدن ندارد؛ ولی علت ناقصه در بردارنده برخی از چیزهایی است که معلول به آن وابسته است. تفاوت این دو در آن است که وجود علت تامه مستلزم وجود معلول، و نیز عدمش مستلزم عدم معلول می باشد؛ بر خلاف علت ناقصه، که وجودش لزوماً وجود معلول را در پی ندارد، گرچه عدمش بطور حتم، عدم معلول را بدنبال خواهد داشت.

علت همچنین تقسیم می شود به واحد و کثیر.

همچنین علت به بسیط و مرکب تقسیم می شود. علت بسیط آن است که از چند جزء تشکیل نشده باشد، به خلاف علت مرکب. علت بسیط هم بر سه قسم است: ۱- آنچه فقط در خارج بسیط است، مانند: عقل مجرد و اعراض. ۲- آنچه در تحلیل

ترکیب فيه خارجاً من مادّة و صورّة، و لا عقلاً من جنس و فصل، و أبسط البسائط ما لم يترکّب من وجود و ماهیّة، و هو الواجب، عزّاسمه.

و تنقسم أيضاً إلى قریبة و بعيدة؛ و القریبة: ما لا واسطة بینها و بین معلولها؛ و البعيدة بخلافها، كعلة العلة.

و تنقسم العلة إلى داخلیّة و خارجیّة؛ و العلل الداخليّة - و تسمی أيضاً «علل القوام» - هی المادّة و الصورة المقوّمتان للمعلول؛ و العلل الخارجیّة - و تسمی أيضاً «علل الوجود» - هی الفاعل و الغایة، و ربّما سُمی الفاعل «ما به الوجود»، و الغایة «مالأجله الوجود».

و تنقسم العلة إلى العلل الحقیقیّة و المعدّات؛ و فی تسمية المعدّات عللاً تجوّز، فلیست عللاً حقیقیّة، و إنّما هی بمقرّبات تُقرّب المادّة إلى افاضة الفاعل؛ کورود

عقلی بسیط می باشد؛ و آن علتی است که نه در خارج مرکب از ماده و صورت باشد، و نه در ذهن مرکب از جنس و فصل. ۳- بسیط ترین بسائط آن است که مرکب از وجود و ماهیت نباشد، و چنین علتی همان واجب الوجود - عزّاسمه - است.

و نیز علت به قریب و بعید تقسیم می شود. علت قریب علتی است که واسطه‌ای میان آن و معلول نباشد، و علت بعید برخلاف آن است، مانند علت علت.

در یک تقسیم دیگر علت به داخلی و خارجی منقسم می‌گردد. علل داخلی، که علل قوام نیز نامیده می‌شوند، همان ماده و صورتند، که [اجزاء تشکیل دهنده و] قوام دهنده معلول می‌باشند. و علل خارجی، که علل وجود هم نامیده می‌شود، همان فاعل و غایت هستند. چه بسا به علت فاعلی، ما به الوجود (= آنچه سبب وجود معلول است)، و به علت غایی مالأجله الوجود (= آنچه وجود معلول به خاطر آن است) نیز گفته می‌شود.

در دسته بندی دیگری، علت به حقیقی و مُعدّ (آماده کننده) تقسیم می‌شود. البته نام علت بر مُعدّ نهادن، نوعی مجازگویی است؛ زیرا مُعدّ حقیقتاً علت نیست، بلکه چیزی است که ماده را برای تأثیر علت فاعلی آماده و به آن نزدیک می‌کند؛

المتحرک في كلِّ حدٍّ من حدود المسافة، فإنه يقربُه إلى الورود في حدِّ يتلوه؛ وكانصرام القطعات الزمائية، فإنه يقرب موضوع الحادث إلى فعلية الوجود.

الفصل الثالث

في وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة،

و وجوب وجود العلة عند وجود المعلول

إذا كانت العلة التامة موجودة، وجب وجود معلولها؛ وإلا جاز عدمه مع وجودها، و
لازمه تحقق عدمه المعلول لعدم العلة من دون علة.
و إذا كان المعلول موجوداً، وجب وجود علة؛ وإلا جاز عدمها مع وجود المعلول، و
قد تقدم أن العلة، سواء كانت تامة أو ناقصة، يلزم من عدمها عدم المعلول.

مانند ورود متحرک به یک مقطع از مسافت، که آن را برای وارد شدن به مقطع بعدی آماده می‌کند؛ و نیز مانند سپری شدن لحظه‌های زمان، که موضوع و ماده پدیده را به تحقق بالفعل آن پدیده نزدیک می‌سازد.

- ۳ -

وجوب وجود معلول در ظرف وجود علت

و وجوب وجود علت در ظرف وجود معلول

اگر علت تامة موجود باشد وجود معلول، واجب و لازم خواهد بود؛ زیرا در غیر این صورت، نبود معلول همراه با وجود علت، ممکن می‌باشد؛ و لازمه چنین چیزی آن است که نبود معلول - که خودش ناشی از عدم علت است - بدون علت واقع شود.

و همچنین اگر معلول، موجود باشد، وجود علت واجب و لازم خواهد بود؛ زیرا در غیر این صورت، نبود علت همراه با وجود معلول، ممکن می‌باشد؛ حال آنکه

و من هنا يظهر: أن المعلول لا ينفك وجوده عن وجود علته، كما أن العلة التامة لا تنفك عن معلولها.

فلو كان المعلول زمانياً، موجوداً في زمانٍ بعينه، كانت علته موجودةً واجبةً في ذلك الزمان بعينه؛ لأن توقف وجوده على العلة في ذلك الزمان، فترجيح العلة لوجوده وإفاضتها له في ذلك الزمان؛ ولو كانت العلة موجودةً في زمانٍ آخر معدومةً في زمانٍ وجود المعلول، والإفاضة قائمةً بوجودها، كانت مفيضةً للمعلول وهي معدومة، هذا محال.^٢

برهان آخر: حاجة الماهية المعلولة إلى العلة ليست إلا حاجة وجودها إلى العلة، وليست الحاجة خارجةً من وجودها، بمعنى أن يكون هناك «وجود» و «حاجة»؛ بل هي

پیش از این آوردیم^٥: عدم علت، خواه تامه و خواه ناقصه، لزوماً عدم معلول را در پی خواهد داشت.

از اینجا روشن می‌گردد که وجود معلول از وجود علتش جدا نیست، همانطور که علت تامه قابل انفکاک از معلولش نمی‌باشد.

بنابر این، اگر معلول، پدیده‌زمانندی است که در زمان خاصی بوجود آمده، علتش نیز باید در همان زمان موجود باشد؛ زیرا وجود معلول در همان زمان متوقف بر علت است؛ و لذا علت هم در همان وقت، وجود معلول را ترجیح داده و به آن افاضه می‌کند. و اگر علت بطور همزمان با معلول موجود نباشد، با توجه به آنکه افاضه هستی اتکاء بر وجود علت دارد، لازم می‌آید علت در حال عدم خود، افاضه وجود به معلول کرده باشد؛ و این محال و نشدنی است.^٦

برهانی دیگر:

نیاز ماهیت معلول به علت در واقع همان نیاز وجودش به علت است، نه چیز دیگر، و اینگونه نیست که این نیازمندی امری خارج از وجود آن باشد، به این معنا که یک وجودی باشد و یک نیازی؛ بلکه حاجت و نیاز در نهاد هستی ماهیت

مستقرّة في حدّ ذاتِ وجودِها، فوجودُها عينُ الحاجةِ والارتباطِ؛ فهو «وجودُ رابطٍ» بالنسبةِ إلى علّتهِ، لا استقلالاً له دونها، و هي مقوّمةٌ له؛ و ما كانَ هذا شأنه استحالَ أن يُوجدَ إلاّ متقوّماً بعلّتهِ، معتمداً عليها؛ فعند وجودِ المعلولِ يجبُ وجودُ علّتهِ؛ و هو المطلوبُ.

الفصل الرابع قاعدة «الواحد»

الواحد لا يصدُرُ عنه إلاّ الواحدُ و ذلك: أنّ من الواجبِ أن يكونَ بينَ العلةِ و معلولها نسخةٌ ليستَ بينَ الواحدِ منها و غيرِ الآخرِ، وإلاّ جازَ كونُ كلِّ شيءٍ علةً لكلِّ شيءٍ و كلِّ شيءٍ معلولاً لكلِّ شيءٍ، ففى العلةِ جهةٌ مسانخةٌ لمعلولها، هى المخصّصةُ لصدوره

استقرار دارد؛ لذا هستی معلول عین نیاز و ارتباط است. بنابراین، وجود معلول یک وجود رابط نسبت به علتش می باشد، و هیچ استقلالی از آن ندارد؛ و از آن طرف هم علت، مقوم آن می باشد. و چیزی که چنین منزلتی دارد، محال است جز با اتکاء و اعتماد به علتش تحقق پیدا کند. در نتیجه، در ظرف وجود معلول، وجود علت لازم و ضروری است. و این همان نتیجه مورد نظر ماست.

- ۴ -

قاعدة «الواحد»

از علتِ واحد جز یک معلول به وجود نمی آید؛ به دلیل آنکه بین علت و معلول لزوماً سنخیت ذاتی برقرار است، به نحوی که هر یک از آنها با هیچ چیز دیگری چنین سنخیتی ندارند؛ و اگر چنین نباشد، باید هر شیئی بتواند، علت هر چیزی واقع شود؛ و نیز هر شیئی بتواند معلول هر چیزی قرار بگیرد. و لذا در علت، جهت مسانختی با معلول وجود دارد که آن معلول را به صدور از آن علت اختصاص می دهد. بنابراین، اگر از علتِ واحد - یعنی علتی که در ذاتش فقط یک جهت

عنها؛ فلو صدرت عن العلة الواحدة، وهي التي ليست لها في ذاتها إلا جهة واحدة، معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة غير راجعة إلى جهة واحدة بوجه من الوجوه، لزمه تفرُّج جهات كثيرة في ذاتها، وهي ذات جهة واحدة وهذا محال. و يتبين بذلك: أن ما يصدر عنه الكثير من حيث هو كثير، فإن في ذاته جهة كثيرة؛ و يتبين أيضاً: أن العلة الكثيرة لا تتوارد على معلول واحد.

الفصل الخامس

في استحالة الدور و التسلسل في العلل

أما استحالة الدور - وهو توقُّف وجود الشيء على ما يتوقف عليه وجوده؛ إما بلا واسطة؛ و هو الدور المصرح؛ و إما بواسطة أو أكثر، و هو الدور المضمَّر - فلأنه يستلزم توقُّف وجود الشيء على نفسه، و لازمه تقدُّم الشيء على نفسه بالوجود، لتقدُّم وجود

وجود دارد - معلولهای متعددی بوجود آید، معلولهایی از هم جدا که هیچ جهت مشترکی بین آنها نیست، لازم می آید علت، دارای جهات متعدد در ذات باشد؛ حال آنکه طبق فرض، یک جهت واحد بیشتر ندارد. با این بیان آشکار می گردد که در ذات علتی که از آن معلولهای متعدد، از آن جهت که متعددند، به وجود آمده، به طور حتم جهت کثرت وجود دارد؛ و نیز آشکار می گردد که علتهاى متعدد نمی توانند بر یک معلول وارد شوند.

- ۵ -

محال بودن دور و تسلسل

دور عبارت است از آنکه وجود یک شیء متوقف و وابسته باشد بر چیزی که وجودش توقف بر همان شیء دارد؛ خواه توقف بدون واسطه باشد که «دور مصرح» است، و خواه با یک واسطه یا بیشتر باشد که «دور مضمَّر» خواهد بود. دلیل محال بودن دور آن است که مستلزم توقف وجود شیء بر خودش است، که

العلّة علی وجود المعلول بالضرورة.

و أمّا استحالة التسلسل - و هو ترتّب العلی لا إلى نهاية - فمن أسدّ البراهین علیها ما أقامه الشیخ فی إلهیات الشفاء؛ و محصله: أنّا إذا فرضنا معلولاً، و علته، و علّة علّیه، و أخذنا هذه الجملة، وجدنا كلاً من الثلاثة ذا حکم ضروری یختصّ به؛ فالمعلول المفروض، معلول فقط؛ و علته، علّة لما بعدها معلولة لما قبلها؛ و علّة العلّة، علّة فقط غیر معلولة؛ فكان ما هو معلول فقط طرفاً، و ما هو علّة فقط طرفاً آخر، و كان ما هو علّة و معلول معاً وسطاً بین طرفین؛ ثم إذا فرضنا الجملة أربعة مترتبة، كان للطرفین ما تقدّم من حکم الطرفین، و كان الاثنان الواقعان بین الطرفین مشترکین فی حکم الوسط - و هو أنّ لهما العلّیّة و المعلولیّة معاً بالتوسط بین طرفین - ثمّ کلماً زدنا فی عدد الجملة إلى ما

لازمه اش تقدم وجودی آن شیء بر خودش می باشد؛ زیرا علت، لزوماً تقدم وجودی بر معلول دارد.

تسلسل آن است که مجموعه ای از علل، هر یک بر دیگری مترتب باشند، بدون آنکه به یک نقطه ختم گردند. و از استوارترین براهینی که برای اثبات استحالة آن بیان شده، برهانی است که ابن سینا در الهیات شفا آورده است؛ و خلاصه اش آن است که:

اگر مجموعه ای را متشکل از یک معلول و علت آن و علت علّتش در نظر بگیریم، هر یک از اعضاء این مجموعه را دارای یک حکم قطعی مختص به خود خواهیم یافت؛ به این صورت که: اولین عضو مفروض، فقط معلول است و دومین عضو، علت بعدی و معلول قبلی می باشد و عضو سوم، فقط علت آن علت است و دیگر معلول چیزی نیست. بنابراین، عضوی که فقط معلول است یک طرف این سلسله، و عضوی که فقط علت است طرف دیگر آن را تشکیل می دهد؛ و آنکه هم معلول است و هم علت، وسط و میان این دو طرف قرار می گیرد. حال اگر مجموعه ای را با چهار عضو در نظر بگیریم، دو طرف آن همان حکمی را دارد که

لانهاية له كان الأمر جارياً على مجرى واحد، وكان مجموع ما بين الطرفين - وهي العدة التي كل واحد من آحادها علة و معلول - وسطاً له حكمه.

فلو فرضنا سلسلة من العلل مترتبة إلى غير النهاية، كان ما وراء المعلول الأخير من الجملة غير المتناهية وسطاً لا طرف له؛ وهو محال.

و هذا البرهان يجري في كل سلسلة مترتبة من العلل التي لا تفارق وجودها وجود المعلول، سواء كانت تامة أو ناقصة، دون العلل المعدية.

و يدل على وجوب تناهي العلل التامة خاصة؛ ما تقدم أن وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى علية؛ فإنه لو ترتبت العلية و المعلولة في سلسلة غير متناهية من غير أن تنتهي

برای دو طرف مجموعه سه عضوی بیان کردیم، و دو عضوی که میان دو طرف قرار گرفته اند، بطور مشترک، حکم عضو میانی را دارند - یعنی با واقع شدن میان دو طرف، هم علتند و هم معلول - و هر چه بر تعداد این مجموعه بیافزاییم، [به هر مقدار که باشد] گرچه در حساب نیاید، امر بر یک روال جریان خواهد داشت: آنچه در میان دو طرف قرار می گیرد - یعنی همان اعضای که هر کدامشان هم علتند و هم معلول - «وسط» بوده، و حکم «وسط» را هم خواهند داشت.

حال اگر سلسله ای از علت های مترتب را در نظر بگیریم که تا بی نهایت ادامه دارد، لازم می آید همه اعضا این مجموعه، به استثناء معلول اخیر، وسط بدون طرف باشند و این محال است.

این برهان در تمام سلسله های تشکیل یافته از علت های مترتبی که وجودشان از وجود معلول جدا نمی شود، جاری است - خواه آن علل تامة باشند و یا ناقصه - اما در سلسله متشکل از علل معدّه، جاری نمی باشد.

[برهانی دیگر:]

در گذشته گفته بودیم^۷: «وجود معلول، نسبت به علتش وجودی است رابط.» از این مطلب می توان برای اثبات استحالة تسلسل در خصوص سلسله علل تامة بهره

إلى علّةٍ غيرِ معلولةٍ، كانتْ وجوداتُ رابطةً متحققةً من غيرِ وجودِ نفسيٍّ مستقلٍّ تقومُ به؛ و هو محالٌ.

و لهم على استحالةِ التسلسلِ حججٌ أُخرى، مذكورةٌ في المطوّلات.

الفصل السادس

العلّة الفاعلية و أقسامها

العلّة الفاعليّة، و هي التي تُفِيضُ وجودَ المعلولِ و تفعّله، على أقسام. و قد ذكروا في وجهِ ضبطها: أنّ الفاعلَ إمّا أن يكونَ له علمٌ بفعليه، اولا؛ و الثاني إمّا أن يلائمَ فعله طبعه، و هو «الفاعلُ بالطبع»، او لا يلائمُ و هو «الفاعلُ بالقسر»؛ و الأوّل - و هو الذي له علمٌ بفعليه - إن لم يكنْ فعله بارادته، فهو «الفاعلُ بالجبر»، و إن كانَ بها، فامّا أن يكونَ علمه

برد؛ به این بیان که: اگر ترتب علیت و معلولیت در یک سلسله تا بی نهایت ادامه پیدا کند، بدون آنکه به علتی برسد که خود دیگر، معلول نباشد، لازم می آید مجموعه ای از وجودهای رابط داشته باشیم، بدون هیچ وجود نفسی ای که تکیه گاه آنها باشد؛ و این محال است.

حکما ادله دیگری نیز برای محال بودن تسلسل دارند، که در کتابهای مفصل ذکر شده است.

- ۶ -

علت فاعلی و اقسام آن

علت فاعلی - یعنی آنچه افاضه وجود به معلول کرده و آن را تحقق می دهد - اقسامی دارد. در بیان ضابطه تنظیم این اقسام گفته اند: فاعل یا به فعل خویش آگاه است و یا نیست.

فاعلی که به فعل خویش آگاه نیست، فعلش یا موافق طبیعتش هست، که در این صورت فاعل طبیعی است؛ و یا موافق طبیعتش نیست، که فاعل قسری می باشد.

بفعلیه فی مرتبۀ فعلیه، بل عین فعلیه، و هو «الفاعل بالرضا»، و إما أن يكون علمه بفعلیه قبل فعلیه؛ و حينئذٍ إما أن يكون علمه مقروناً بداع زائده، و هو «الفاعل بالتصديق» و إما أن لا يكون علمه مقروناً بداع زائده، بل يكون نفس العلم فعلياً منشأً لصدور المعلول؛ و حينئذٍ فإما أن يكون علمه زائداً على ذاته، و هو «الفاعل بالعناية»، او غير زائد على ذاته، و هو «الفاعل بالتجلی»؛ و الفاعل في ما تقدم إذا نُسب إلى فعلیه من جهة أنه و فعله فعلٌ لفاعلٍ آخر، كان «فاعلاً بالتسخير».

فللفاعلِ أقسامٌ ثمانية: أحدها: الفاعل بالطبع، و هو الذي لا علم بفعلیه، مع كون الفعل ملائماً لطبيعیه؛ كالنفس في مرتبة القوى البدنية الطبيعية، تفعل أفعالها بالطبع.
الثاني: الفاعل بالقسر، و هو الذي لا علم له بفعلیه، و لا فعله ملائم لطبيعیه؛ كالنفس

فاعلي که به فعل خود آگاه است، اگر فعلش ارادی نباشد، فاعل جبری خواهد بود؛ و اگر فعلش ارادی باشد، آگاهی او به فعلش یا در مرتبۀ فعل و بلکه عین فعل است، که در این صورت فاعل بالرضا خواهد بود، و یا پیش از فعل است؛ که در این صورت، اگر آگاهی او همراه با انگیزۀ زائد بر ذات باشد، فاعل قصدی بوده؛ و اگر آگاهی او همراه با انگیزۀ زائد بر ذات نباشد، بلکه فعلی و منشأ صدور معلول باشد، دو حالت دارد: یا آگاهی او زائد بر ذاتش است، که فاعل بالعناية خواهد بود؛ و یا زائد بر ذاتش نیست، که در این صورت فاعل بالتجلی می باشد.

فاعل در همه این موارد، اگر از آن جهت که همراه با فعلش، فعل فاعل دیگری است، به فعلش نسبت داده شود، فاعل بالتسخير خواهد بود.

بنابر این فاعل دارای هشت قسم می باشد:

۱- فاعل طبیعی: و آن فاعلی است که آگاهی به فعلش ندارد، ولی فعلش موافق با طبیعت اوست؛ همچون نفس در مرتبۀ قوای بدنی، که افعالش را به مقتضای طبیعت انجام می دهد.

۲- فاعل قسری: و آن فاعلی است که نه آگاهی به فعلش دارد، و نه فعلش موافق

فی مرتبة القوى عند المرض، فانّ الأفعال تنحرف فيه عن مجرى الصحة لعوامل قاسية. الثالث: الفاعل بالجبر، وهو ما له علم بفعليه، وليس بارادته؛ كالإنسان يُكره على فعل ما لا يُريده.

الرابع: الفاعل بالرضا، وهو الذي له إرادة، و علمه التفصيلي بالفعل عين الفعل، وليس له قبل الفعل إلا علم إجمالي به بعلمه بذاته؛ كالإنسان يفعل الصور الخيالية، و علمه التفصيلي بها عينها، وله قبلها علم إجمالي بها بعلمه بذاته؛ وكفاعلية الواجب للأشياء عند الاشراقين. الخامس: الفاعل بالقصد، وهو الذي له إرادة و علم بفعليه قبل الفعل، بداع زائد؛ كالإنسان في أفعاليه الاختيارية.

السادس: الفاعل بالعناية، وهو الذي له إرادة و علم سابق على الفعل زائد على ذات الفاعل، نفس الصورة العلمية منشأ لصدور الفعل، من غير داع زائد؛ كالإنسان الواقع على

با طبیعت او می باشد؛ مانند نفس بیمار در همان مرتبة قواى بدنى؛ چرا که افعال، هنگام بیماری، در اثر عوامل فشارآور، از مسیر صحیح خود خارج می شوند.

۳- فاعل جبرى: و آن فاعلى است که به فعل خویش آگاه باشد، ولى بدون اراده آن را انجام دهد، مانند انسانی که ملزم می شود بر انجام کاری که نمی خواهد.

۴- فاعل بالرضا: و آن فاعلى است با اراده که علم تفصیلیش به فعل، عين فعل بوده، و پیش از آن فقط علم اجمالی ذاتی به آن دارد؛ مانند انسان که صور خیالی را می سازد، در حالی که علم تفصیلیش به آنها عين آنها است و پیش از آن صور، فقط علم اجمالی ذاتی به آنها دارد. فاعلیت واجب تعالی نسبت به اشیاء، به اعتقاد حکمای اشراقی از همین قبیل است.

۵- فاعل قصدی: و آن فاعلى است با اراده که پیش از فعل، آگاه به آن بوده و آن را با انگیزه زائد بر ذات انجام می دهد، مانند انسان در افعال اختیاریش.

۶- فاعل بالعناية: و آن فاعلى است با اراده و آگاهی قبلی به کار، که علمش زائد بر ذاتش بوده و همان صورت علمی، منشأ صدور فعل می باشد؛ بدون انگیزه زائد

جذع عالٍ، فأنه بمجرد توهم السقوط يسقط على الأرض؛ وكالواجب في إيجاده على قول المشائين.

السابع: الفاعل بالتجلى، وهو الذي يفعل الفعل، وله علم سابق تفصيلي به هو عين علمه الاجمالي بذاته؛ كالنفس الانسانية المجردة فأنها لما كانت الصورة الأخيرة لنوعها، كانت على بساطتها هي المبدأ لجميع كمالاتها و آثارها الواجدة لها في ذاتها، و علمها الحضورى بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها، و إن لم يتميز بعضها من بعض؛ و كالواجب، تعالى، بناء على ما سيجيء، من أن له تعالى علماً إجمالياً في عين الكشف التفصيلي.

الثامن: الفاعل بالتسخير، وهو الفاعل إذا نسب إليه فعله من جهة أن لنفس الفاعل فاعلاً آخر، إليه يستند هو و فعله؛ فهو فاعل مسخر في فعله؛ كالفقوى الطبيعية و النباتية و الحيوانية المسخرة في أفعالها للنفس الانسانية؛ و كالفواعل الكونية المسخرة للواجب،

بر ذات؛ مانند انسانی که بر شاخه بلند درختی قرار گرفته، و به مجرد توهم سقوط، سقوط می‌کند، و نیز مانند واجب -تعالی- در آفرینش، طبق نظر حکمای مشاء.

۷- فاعل بالتجلی: و آن فاعلی است که با علم تفصیلی قبلی به کار، آن را انجام می‌دهد، علمی که عین علم اجمالی او به ذاتش است؛ مانند نفس مجرد آدمی که چون صورت اخیر نوع خویش است، با آنکه بسیط است، مبدأ همه کمالات و آثاری است که در ذاتش واجد آنها می‌باشد؛ و از طرفی، علم حضوریش به ذات خویش، علم تفصیلی به همه آن کمالات است، گرچه میان آنها تمایزی نیست؛ و نیز مانند واجب -تعالی- زیرا همانطور که خواهد آمد^۸، علم او در عین حال که آگاهی تفصیلی به همه چیز است، اجمالی و بسیط می‌باشد.

۸- فاعل بالتسخیر: فاعل هنگامی فاعل بالتسخیر خواهد بود که فعلش از آن جهت به او نسبت داده شود که او را فاعل دیگری است که او و فعلش هر دو به آن فاعل مستند می‌باشند. چنین فاعلی در فعل خویش، مسخر می‌باشد، مانند قوای طبیعی، نباتی و حیوانی که در کارهای خویش تحت سلطه نفس آدمی هستند؛ و نیز

تعالی، فی أفعالها.

و فی کونِ الفاعلِ بالجبرِ و الفاعلِ بالعنايةِ مباینینِ للفاعلِ بالقصدِ مباینهً نوعیةً - علی ما یقتضیه التّقسیم - کلام.

الفصل السابع فی العلة الغائية

و هی الكمالُ الأخيرُ الَّذی یتوجّهُ إلیه الفاعلُ فی فعلیه. فان كان لعلمِ الفاعلِ دخلٌ فی فاعلیّته، كانتِ الغایةُ مرادّةً للفاعلِ فی فعلیه؛ و إن شئتَ فقل: كانَ الفعلُ مرادّله لأجلِها، ولهذا قیل: إنّ الغایةَ متقدّمةً علی الفعلِ تصوّراً، و متأخّرةً عنه وجوداً. و إن لم یکنْ للعلمِ دخلٌ فی فاعلیّةِ الفاعلِ، كانتِ الغایةُ ما یتهیّ إلیه الفعلُ؛ و ذلك: أنّ لکمالِ الشیءِ نسبةً

مانند همه فاعل‌های جهان هستی که کارهایشان تحت تسخیر واجب - تعالی - است. البته در اینکه فاعل جبری و فاعل بالعناية دو نوع جداگانه از فاعل قصدی باشند - آنگونه که تقسیم اقتضاء دارد - مجال برای مناقشه هست.

- ۷ -

علت غائی

علت غایی همان کمال اخیر است که فاعل در فعل خود توجه به آن دارد. حال اگر آگاهی فاعل در فاعلیت او مؤثر باشد، آن غایت، مقصود فاعل در فعلی که انجام می‌دهد، خواهد بود؛ و به عبارت دیگر، فاعل به خاطر آن غایت، اراده‌اش به انجام آن کار تعلق گرفته است. از این رو، گفته‌اند: تصور غایت، پیش از انجام کار و تحققش پس از آن می‌باشد؛ و اگر علم مدخلیتی در فاعلیت فاعل نداشته باشد، غایت همان منتهای فعل خواهد بود.

توضیح آنکه: کمال یک شیء، رابطه ثابت و برقراری با آن دارد؛ و لذا آن شیء مقتضی و خواهان کمال خویش می‌باشد، و وجود عامل بازدارنده از تحقق این

ثابتةً إليه، فهو مقتضٍ لکماله؛ و منعه من مقتضاه دائماً او فی اکثر اوقات وجوده، قسرٌ دائمی او اکثری، ینافی العنایة الإلهیة بإیصالِ کُلِّ ممکنٍ إلى کماله الذی اودعَ فیهِ استدعاؤه؛ فلکُلِّ شیءٍ غایةٌ هی کماله الأخیر الذی یقتضیه؛ و أما القسرُ الأقلُّ، فهو شرٌّ قلیلٌ، یتدارکُهُ ما بحذائِهِ من الخیرِ الکثیر، و إنما یقعُ فیما یقعُ فی نشأةِ المادّةِ بمزاحمةِ الأسبابِ المختلفةِ.

الفصل الثامن

فی اثبات الغایة فیما یعد لعباء،

او جزافاً، او باطلاً، و الحركات الطبيعية، و غیر ذلك

ربما یظنُّ: أنَّ الفواعلَ الطبیعیةَ لا غایةَ لها فی أفعالها، ظناً؛ أنَّ الغایةَ یجبُ أن تكونَ

مقتضی به طور همیشگی یا در اکثر اوقات، به معنای تحقق دائمی یا اکثری مانع خواهد بود، که با عنایت و حکمت الهی منافات دارد؛ زیرا به مقتضای حکمت الهی باید هر ممکنی به کمالی که تقاضای آن در نهادش به ودیعت نهاده شده، برسد. بنابراین، هر شیء را غایتی است که کمال اخیر آن را تشکیل می دهد، کمالی که آن شیء، خواهان و طالب آن می باشد. اما تحقق مانع در بعضی از اوقات و بطور محدود، همان شرّ اندکی است که خیر فراوانی که در افزایش قرار دارد، آن را جبران می کند؛ و پیدایش همین مقدار از شرّ در عالم ماده ناشی از تراحم و برخورد اسباب مختلف با یکدیگر است.

- ۸ -

اثبات غایت در حرکات طبیعی و آنچه بازی یا گزاف

یا باطل بشمار می آید و مانند آن

چه بسا گمان می شود فاعل‌های طبیعی غایتی در افعال خویش ندارند، به گمان

معلومه مراده للفاعل، لكنك عرفت: أن الغاية أعم من ذلك، و أن للفواعل الطبيعية غاية في افعالها، هي ما ينتهي إليه حركاتها.

و ربما يُظنُّ: أن كثيراً من الأفعال الاختيارية لا غاية لها؛ كملاعِب الصبيان بحركات لا غاية لهم فيها؛ و كاللعب باللحية؛ و كالتنفيس؛ و كالتقال المريض النائم من جانب إلى جانب؛ و كوقوف المتحرك إلى غاية عن غايته، بعروض مانع يمنعه عن ذلك؛ إلى غير ذلك من الأمثلة.

و الحقُّ: أن شيئاً من هذه الأفعال لا يخلو عن غاية؛ توضيح ذلك: أن في الأفعال الإرادية مبدءاً قريباً للفعل، هو القوة العاملة المنبئة في العضلات؛ و مبدءاً متوسطاً قبله، و هو الشوق المستتبع للإرادة و الاجماع؛ و مبدءاً بعيداً قبله، هو العلم و هو تصوُّر الفعل على

أنكه غاية بايد متعلق علم و ارادة فاعل باشد؛ لكن دانستيم دايرة غايت و سيع تراز اين بوده، و فاعلهای طبیعی نیز در کارهایشان دارای غایت هستند؛ و این غایت همان مرحله پایانی حرکات آنهاست.

و نیز برخی توهم کرده اند که بسیاری از افعال اختیاری غایت ندارند، افعالی چون: بازی کودکان با انجام حرکاتی که هیچ هدفی از آن ندارند، بازی با محاسن، نفس کشیدن، انتقال بیمار خوابیده به تخت از این پهلو به آن پهلو، متوقف شدن متحرک در مرحله ای و بازماندنش از غایت اصلی خود، در اثر وجود مانعی که او را از رسیدن به آن هدف باز می دارد و مثالهای دیگر.

اما حقیقت آن است که هیچ یک از موارد مذکور بدون غایت نمی باشند. توضیح اینکه: در افعال ارادی، یک مبدء نزدیک به فعل وجود دارد، که همان قوه عامله و نیروی کارگزاری است که بطور گسترده در عضلات حضور دارد؛ و یک مبدء متوسط پیش از آن، که همان اشتیاقی است که اراده و تصمیم را در پی دارد؛ و مبدء بعدی که پیش از این دو موجود است، همان علم و تصور کار بنحو جزئی و خاص است، که چه بسا تصدیق به خیر بودن فعل برای فاعل را در پی دارد.

وجه جزئی: الذي ربما قارن التصديق بأنَّ الفعلَ خيرٌ للفاعل. و لكلٍ من هذه المبادئ الثلاثة غاية؛ و ربما تطابقت أكثر من واحدٍ منها في الغاية، و ربما لم يتطابق. فإذا كان المبدأ الأول - و هو العلم - فكرياً، كان للفعل الارادى غايةً فكريةً؛ و إذا كان تخيلاً من غير فكر؛ فربما كان تخيلاً فقط، ثم تعلق به الشوق، ثم حركتِ العاملة نحوه العضلات، و يُسمى الفعل عندئذٍ «جزافاً»، كما ربما تصوّر الصبي حركةً من الحركات فيشتاق إليها فيأتى بها، و ما انتهت إليه الحركة حينئذٍ غايةً للمبادئ كلها. و ربما كان تخيلاً مع خلقٍ و عادةً، كالتعبث باللحية، و يُسمى «عادةً»؛ و ربما كان تخيلاً مع طبيعة، كالتنفس، او تخيلاً مع مزاج، كحركات المريض، و يُسمى «قصداً ضرورياً»،

هر يك از این مبادئ سه گانه غایت و هدفی دارند؛ و گاهی غایت مشترکی بین دو یا هر سه آنها وجود دارد؛ و گاهی نیز هر کدام غایت خاص خود را دارند. حال اگر مبدأ اول - یعنی علم - فکری باشد، فعل ارادی، یک غایت فکری خواهد داشت؛ و اگر تخیل بدون فکر باشد [چند حالت می تواند وجود داشته باشد، به این شرح که:] ممکن است تخیل تنها باشد، که بعد شوق به آن تعلق گرفته، و سپس نیروی عامل [کارگزار] عضلات را به طرف آن تحریک کرده است؛ و در این صورت آن فعل «گراف» نامیده می شود. به عنوان مثال گاهی کودک، حرکتی از حرکات را در نظر می آورد، و بعد مشتاق به آن می گردد، و سپس آن را انجام می دهد. در این صورت آنچه حرکت بدان پایان می یابد غایت همه مبادئ خواهد بود. و ممکن است تخیل همراه با خوی و عادت باشد، چون بازی با محاسن که به آن «عادت» گفته می شود؛ و یا اینکه همراه با طبیعت باشد، مانند نفس کشیدن؛ یا همراه با مزاج باشد، مانند حرکات بیمار که به آن «قصداً ضروری» می گویند. در همه این کارها مبادئ کار، غایت خاص خویش را دارند؛ و همگی این غایات در اینکه منتهی الیه حرکتند، با هم مشترک می باشند. البته در این موارد، غایت فکری تحقق ندارد؛ چرا که فعل، مبدأ فکری ندارد تا آن مبدأ، غایت فکری خویش را داشته

و فی کُلِّ من هذه الأفعالِ لمبادئها غاياتُها، و قد تطابقتْ في آتِها: «ما انتهتْ إليه الحركةُ»؛ و أما الغايةُ الفكريةُ فليس لها مبدأً فكريُّ، حتَّى تكونَ له غايتهُ.
و كُلُّ مبدأٍ من هذه المبادئ إذا لم يُوجدْ غايتهُ، لانقطاعِ الفعلِ دونَ البلوغِ إلى الغايةِ بِعروضِ مانعٍ من الموانعِ، سُمِّيَ الفعلُ بالنسبةِ إليه «باطلاً»؛ و انقطاعُ الفعلِ بسببِ مانعٍ يحولُ بينه و بين الوصولِ إلى الغايةِ غيرُ كونِ الفاعلِ لاغايةً له في فعله.

الفصل التاسع

في نفى القول بالاتفاق، و هو انتفاء الربطة بين

ما يعد غاية للأفعال و بين العلل الفاعلية

ربما يظنُّ: أنّ من الغاياتِ المترتبةِ على الأفعالِ ما هي غيرُ مقصودةٍ لفاعلها، و لا مرتبطةٍ به؛ و مثلاً له بمن يحفرُ بئراً ليصلَ إلى الماءِ فيعثرُ على كنزٍ؛ و العثورُ على الكنزِ ليس غايةً لحفرِ البئرِ مرتبطةً به، و يُسمَّى هذا النوعُ من الاتفاقِ «بختاً سعيداً»؛ و بمن يأوى إلى

باشد.

اگر غایت هر یک از این مبادی، در اثر طرّو یک مانع و متوقف شدن فعل قبل از تمامیت آن، تحقق پیدا نکند، کار نسبت به آن مبدأ «باطل» نامیده می شود. در عین حال متوقف شدن کار بخاطر وجود چیزی که مانع رسیدنش به غایت شده، به معنای بی هدف بودن فاعل نمی باشد.

- ۹ -

نفی اعتقاد به اتفاق

اتفاق عبارت است از متنفی بودن رابطه بین علل فاعلی و آنچه غایت افعال محسوب می گردد. بعضی گمان کرده اند برخی از غاياتِ مترتب بر کارها، نه مقصود فاعل است و نه مرتبط با آن؛ و مثال زده اند به کسی که برای رسیدن به آب، چاهی

بیت لیستظّل، فینهدمُ علیه فیموتُ و یسمی هذا النوعُ من الاتفاقِ «بختاً شقیّاً».
و علی ذلك بنی بعضُ علماء الطبيعة کینونة العالم، فقال: إنّ عالم الأجسام مرکبة من
أجزاء صغار ذرّیة مبنوثة فی خلاء غیر متناهٍ، و هی دائمة الحركة؛ فاتفق أن تصادمت
جملةً منها، فاجتمعت فكانت الأجسام، فما صلح للبقاء بقی، و ما لم یصلح لذلك فنی
سريعاً او بطیئاً.

والحق: أن لا اتفاق فی الوجود. و لنقدّم لتوضیح ذلك مقدّمة، هی: أنّ الامور الكائنة
یمكن أن تتصورَ علی وجوه أربعة: منها ما هو دائم الوجود؛ و منها ما هو أكثرى
الوجود؛ و منها ما یحصل بالتساوی، كقیام زید و قعوده مثلاً؛ و منها ما یحصل نادراً

حفر می کند، ولی به گنج دست می یابد؛ حال آنکه رسیدن به گنج، یک هدف مرتبط
با کندن چاه نبود. این نوع از اتفاق را بخت سعید (خوش شانسی) نامیده اند؛ و یا
کسی که پناه به خانه ای می برد تا از سایه آن بهره مند گردد، اما خانه بر سرش خراب
شده، می میرد؛ و این نوع از اتفاق را بخت شقی (بد شانسی) می نامند.

[استناد پیدایش عالم طبیعت به اتفاق]

برخی از دانشمندان علوم طبیعی، تحقق جهان را با همین مبنا توجیه کرده اند، و
گفته اند: جهان اجسام، مرکب از ذرات ریزی است که در فضای بی پایانی پراکنده، و
در یک حرکت دائمی بسر می برند، و اتفاقاً دسته ای از آنها با هم برخورد کرده، و
مجموعه ای را که همان اجسام باشند، پدید آوردند؛ و از این میان آنچه صلاحیت
ماندن داشت، ماند؛ و بقیه به تندی یا کندی از بین رفت.

[نقد و بررسی نظریه اتفاق]

حقیقت آن است که در هستی، اتفاق در بین نیست. برای توضیح این مطلب
مقدمتاً باید دانست: پدیده های جهان به چهار صورت قابل تصور می باشند:
۱- پدیده هایی که وجودشان همیشگی است. ۲- آنها که وجودشان اکثری است.
۳- اموری که بطور متساوی تحقق پیدا می کنند، مانند نشست و برخاست یک فرد.

وعلی الأقل، کوجود الإصبع الزائد فی الانسان.

و الأمر الأكثرى الوجود بفارق الدائمى الوجود بوجود معارضٍ يعارضه فى بعض الأحيان، كعدد أصابع اليد، فأنها خمسة على الأغلب، وربما أصابت القوة المصورة للإصبع مادة زائدة صالحة لصورة الإصبع، فصورتها أصبعاً؛ و من هنا يُعلم: أن كون الأصابع خمسة مشروط بعدم مادة زائدة، و أن الأمر بهذا الشرط دائمى الوجود، لا أكثرية؛ و أن الأقلى الوجود مع اشتراط المعارض المذكور أيضاً دائمى الوجود، لا أقلية؛ و إذا كان الأكثرى و الأقلى دائمين بالحقيقة، فالأمر فى المساوى ظاهراً؛ فالأمور كلها دائمية الوجود جارية على نظام ثابت لا يختلف و لا يتخلف.

و إذا كان كذلك، فلو فرض أمر كمالى مترتب على فعلٍ فاعلٍ ترتباً دائماً لا يختلف

۴- چیزهایی که به ندرت واقع می شوند، مانند وجود انگشت اضافی در آدمی. فرق وجود اکثری با آنچه هستی اش همیشگی است، در وجود معارضی است که گاهی در برابر آن قرار می گیرد؛ مانند تعداد انگشتان دست، که غالباً پنج تاست، ولی چه بسا قوة تصویرگر انگشتان با ماده اضافی، که صلاحیت پذیرش صورت انگشت را دارد، برخورد می کند، و آن را به صورت انگشت درمی آورد. و از اینجا معلوم می گردد پنج تا بودن انگشتان، مشروط است به نبودن ماده اضافی؛ و اگر ما آن را با همین شرط در نظر بگیریم، یک امر همیشگی خواهد بود، نه اکثری. و نیز معلوم می شود آنچه وجودش نادر است، در صورت مشروط کردنش به معارض مذکور، وجودش همیشگی خواهد بود، نه یک امری که به ندرت واقع می شود. حال که اکثری و اقلی هر دو در واقع امور دائمی هستند، مطلب در مورد قسم سوم، یعنی متساوی، روشن خواهد بود. بنا بر این، همه پدیده ها وجودشان همیشگی است، و بر طبق یک نظام ثابتی جریان دارند، نظامی که نه تغییر پذیر است، و نه استثناء بردار.

و لا يتخلف، حکم العقل حکماً ضرورياً فطرياً بوجودِ رابطةٍ وجوديةٍ بين الأمرِ الكمالِ المذكورِ و بين فعلِ الفاعلِ، رابطةٌ تقضى بنوعٍ من الاتحادِ الوجودي بينهما يستهى إليه قصدُ الفاعلِ لفعله، و هذا هو الغايةُ.

و لو جاز لنا أن نرتاب في ارتباطِ غاياتِ الأفعالِ بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتيب، جاز لنا أن نرتاب في ارتباطِ الأفعالِ بفواعلها و توقفِ الحوادثِ و الامورِ على علّةٍ فاعليةٍ، إذ ليس هناك إلا ملازمةٌ وجوديةٌ و ترتبٌ دائمٌ؛ و من هنا ما أنكر كثيرٌ من القائلين بالانفاقِ، العلّةُ الفاعليةُ، كما أنكر العلّةُ الغائيةُ، و حصرَ العلّةُ في العلّةِ الماديةِ، و ستجىء الاشارةُ إليه.

فقد تبين من جميع ما تقدّم: أنّ الغاياتِ النادرةِ الوجودِ المعدودةِ من الانفاقِ غاياتُ

[اثبات غايت]

با توجه به مقدمه فوق، اگر یک کمالی فرض شود که بطور دائمی و بدون هیچ تغییر یا استثنایی مترتب بر فعل یک فاعل می باشد، در این صورت عقل، حکم بدیهی فطری می کند به تحقق یک رابطه و جودی بین کمال مذکور و فعل فاعل، رابطه ای که حکم به نوعی اتحاد و جودی بین آن دو می کند، اتحادی که فاعل در پس اراده فعل نظر به آن دارد.

و اگر با توجه به آنچه گفته شد - یعنی ترتب همیشگی غايات بر افعال - باز در ارتباط غايات افعال با فاعلهاى آنها شک کنیم، باید در ارتباط کارها با فاعلهايشان، و توقف پدیده ها و اشیاء بر علت فاعلی، نیز تردید به خود راه دهیم؛ زیرا در آنجا نیز جز ملازمه در وجود و ترتب همیشگی، چیزی نیست. و از همین رو، بسیاری از معتقدین به انفاق، همانطور که علت غایی را انکار کرده اند، علت فاعلی را نیز نپذیرفته اند، و علت را در علت مادی منحصر دانسته اند، که اشاره به آن خواهد آمد.^۹

[ماحصل سخن]

از تمام آنچه تاکنون گذشت آشکار می گردد: غایاتی که به ندرت واقع می شوند،

دائمیة ذاتیة لعلیها، و إنما تُنسبُ إلى غیرها بالعرض؛ فالحافرُ لأرضٍ تحتها کنزٌ یعثرُ علی الكنزِ دائماً، و هو غایةٌ له بالذاتِ، و إنما تنسبُ إلى الحافرِ للوصولِ إلى الماءِ بالعرض؛ و کذا البیتُ الذی اجتمعتُ علیه أسبابُ الانهدامِ ینهدمُ علی من فیهِ دائماً، و هو غایةٌ للمتوقفِ فیهِ بالذاتِ، و إنما عُدَّتْ غایةً للمستظلِّ بالعرضِ، فالقولُ بالاتفاقِ من الجهلِ بالسببِ.

الفصل العاشر

فی العلة الصوریة و المادیة

أما العلةُ الصوریةُ : فهي الصورةُ، بمعنى ما به الشیءُ هو هو بالفعل، بالنسبةِ إلى النوعِ المركَّبِ منها و من المادَّةِ، فإنَّ لوجودِ النوعِ توقُّفاً علیها بالضرورة، و أما بالنسبةِ

و از نوع اتفاق به شمار می روند، غایات همیشهگی هستند و رابطه ذاتی با عللشان دارند، و نسبت آنها به غیر عللشان مجازی می باشد. پس کسی که زمینی را که در آن گنج نهفته، می کاود، همیشه به گنج دست می یابد. و این در حقیقت غایت چنین کسی است، و اگر به کسی که زمین را برای رسیدن به آب، حفر می کند، نسبت داده شود، نسبتش مجازی خواهد بود. و همینطور خانه ای که عوامل خراب شدن در آن جمع است، همیشه روی سر کسی که داخل آن است، خراب می شود؛ و انهدام در واقع غایت کسی است که در آن توقف دارد، و غایت دانست آن برای شخص طالب سایه، توأم با مسامحه و مجاز می باشد. بنابر این، منشأ اعتقاد به اتفاق، جهل به سبب است.

- ۱۰ -

علت صوری و مادی

صورت - به معنای آنچه شیئیت و هویت یک چیز منوط به آن است - نسبت به نوع تشکیل یافته از انضمام آن با ماده، علت صوری است؛ زیرا لزوماً تحقق نوع متوقف بر آن می باشد؛ و همان چیز نسبت به ماده، صورت و مشارک علت فاعلی

الی المادّة، فهی صورةٌ و شریکةُ العلةِ الفاعلیّةِ علی ما تقدّم، و قد تطلّق الصورةُ علی معانٍ
أخرَ خارجةٍ من غرضنا.

و أمّا العلةُ المادیّةُ؛ فهی المادّةُ، بالنسبةِ إلی النوعِ المركّبِ منها و من الصورةِ؛ فإنّ
لوجودِ النوعِ توقُّفاً علیها بالضرورة؛ و أما بالنسبةِ إلی الصورةِ فهی مادةٌ قابلةٌ معلولةٌ لها
علی ما تقدّم.

و قد حصّرَ قومٌ من الطبيعيّین العلةَ فی المادّةِ؛ و الاصولُ المتقدّمةُ تردهُ، فإنّ المادّةُ،
سواءً كانتِ الأولى أو الثانیةً، حیثیها القوّةُ، و لازمها الفقدانُ، و من الضروريّ أنّه لا
یکفی لاعطاءِ فعلیّةِ النوعِ و ایجادها، فلا یبقی للفعلیّةِ إلاّ أن توجدَ من غیرِ علةٍ، و هو
محالٌ.

و أيضاً، قد تقدّم: أنّ الشیءَ ما لم یجبَ لم یوجدَ، و الوجوبُ الذی هو الضرورةُ و

است، همانطور که گذشت^{۱۰}. البته گاهی صورت بر معانی دیگر نیز اطلاق
می‌گردد، که خارج از محل بحث ما می‌باشد.

ماده نیز نسبت به نوع ترکیب یافته از آن و صورت، علت مادی است؛ زیرا وجود
نوع لزوماً توقف بر آن دارد؛ و همین امر نسبت به صورت، ماده قبول کننده‌ای است
که معلول آن می‌باشد، چنانکه گذشت.

گروهی از مادیگراها علت را منحصر در ماده دانسته‌اند؛ اما با توجه به اصول و
قواعد پیشین، چنین نظری مردود است؛ چرا که ماده، خواه ماده نخستین یا ماده
دوم، حیثیتی جز قوه ندارد، که لازمه آن فقدان و نداری می‌باشد؛ و روشن است که
چنین چیزی برای فعلیت و تحقق بخشیدن به نوع کفایت نمی‌کند. بنابراین، لازمه
سخن ایشان آن است که فعلیت نوع بدون علت تحقق یافته باشد؛ و این محال است.
علاوه بر آن، چنانچه قبلاً آوردیم^{۱۱}، یک شیء تا وقتی وجوب نیافته، تحقق پیدا
نمی‌کند. و وجوب، که همان لزوم و ضرورت است، نمی‌تواند مستند به ماده‌ای
باشد که حیثیتی جز قبول و امکان ندارد. و لذا باید چیزی در پس ماده باشد که آن

اللزوم لامجال لاستنادیه إلى المادّة التي حیثیئها القبول و الامكان، فوراء المادّة أمرٌ یوجب الشیء و یوجدّه، و لو اتفتت رابطة التلازم التي إنما تتحقّق بین العلة و المعلول او بین معلولین علةً ثالثة و ارتفعت من بین الأشياء، بطلّ الحکم باستتباع أيّ شیء لایّ شیء، و لم یجز الاستناد إلى حکم ثابت، و هو خلاف الضرورة العقلیة، و للمادّة معانٍ أخر غیر ما تقدّم خارجةً من غرضنا.

الفصل الحادی عشر

فی العلة الجسمانیة

العلل الجسمانیة متناهیة أثراً، من حیث العِدّة و المُدّة و الشِدّة، قالوا: لأنّ الأنواع الجسمانیة متحرّكة بالحركة الجوهریة، فالطباع و القوی التي لها منحلّة منقسمة إلى حدود و أبعاض، كلّ منها محفوف بالعدمین محدود ذاتاً و اثرأ.

شیء را وجوب داده، و موجود گرداند. و اگر رابطه تلازم، که فقط بین علت و معلول یا دو معلول یک علت سوم برقرار است، منتفی شده و از میان برداشته شود، لازم می آید حکم به اینکه چیزی مستلزم چیز دیگری است، باطل باشد، و نیز استناد به یک حکم ثابت، جایز نباشد؛ و این خلاف ضرورت عقلی است. ماده، علاوه بر آنچه گذشت، معانی دیگری نیز دارد، که از محل بحث ما خارج می باشد.

- ۱۱ -

علل جسمانی

آثار علت‌های جسمانی از جهت تعداد، مدت و شدت، محدود و متناهی می باشند. فلاسفه در تعلیل این مطلب آورده‌اند: انواع جسمانی دارای حرکت جوهری هستند؛ و لذا صور نوعیه و قوای آنها به بخشها و قسمتهایی انحلال می یابد، که هر کدام بین دو عدم واقع شده، و از جهت ذات و اثر محدود می باشند.

و أيضاً، العلل الجسمانيّة لا تفعل إلا مع وضع خاص بينها وبين المادّة، قالوا: لأنّها لمّا احتاجت في وجودها إلى المادّة، احتاجت في إيجادها إليها؛ والحاجة إليها في الإيجاد هي بأن يحصل لها بسببها وضع خاص مع المعلول، ولذلك كان للقرب والبعد والأوضاع الخاصّة دخل في تأثير العلل الجسمانيّة.

مطلب دیگر آنکه: علت‌های جسمانی فقط در صورتی می‌توانند تأثیر و عمل کنند، که بین آنها و ماده، وضع و موقعیت خاصی برقرار باشد. در تعلیل این مطلب آورده‌اند: علل جسمانی چون در وجود خویش نیازمند به ماده هستند، در ایجاد کردن نیز محتاج به آن می‌باشند؛ و این نیاز به ماده در ایجاد کردن به این صورت است که باید آنها توسط ماده، وضع و موقعیت خاصی با معلول پیدا کنند. و به همین دلیل است که نزدیکی و دوری و موقعیتهای خاص در تأثیر کردن علل جسمانی مداخلیت دارند.

* * *

پاورقیهای متن عربی :

- ۱- لأنّ الماهیة فی حدّ نفسها هی هی، من غیر أنّ ترتبط بشیء وراء نفسها.
- ۲- الفرق بین هذه المسألة و مسألة : أنّ الشیء ما لم یجب لم یوجد، أنّ المراد بالوجوب ههنا، الوجوب بالقیاس إلى الغیر، و فی تلك المسألة، الوجوب بالغیر.

پاورقیهای متن فارسی :

- ۱- ر.ک : فصل هفتم از بخش چهارم.
- ۲- ر.ک : فصل دهم از بخش نخست.
- ۳- ر.ک : فصل چهارم از بخش اول.
- ۴- چراکه ماهیت با نظر به ذاتش، خودش خودش است، و با چیزی و رای خودش ارتباط ندارد.
- ۵- در فصل پیشین.
- ۶- فرق بین این مسأله و مسأله اینکه «یک پدیده تا واجب نگردد موجود نمی‌شود» در آن است که مراد از وجوب در اینجا وجوب بالقیاس الی الغیر می‌باشد، ولی در آنجا وجوب غیری مراد است.
- ۷- ر.ک : فصل سوّم از همین بخش.
- ۸- ر.ک : فصل پنجم از بخش دوازدهم.
- ۹- در فصل آینده.
- ۱۰- ر.ک : بخش ششم، فصل هفتم.
- ۱۱- ر.ک : فصل هفتم از بخش ششم.

بخش هشتم:

تقسیم موجود به واحد و کثیر

الفصل الأول فی معنی الواحد و الكثير

الحقُّ أنَّ مفهومي الوحدة و الكثرة من المفاهيم العامّة التي تتنقّش في النفس انتقاشاً
أولياً، كمفهوم الوجود و مفهوم الامكان و نظائريهما، و لذا كان تعريفهما بأنّ «الواحد ما
لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم» و «الكثير ما ينقسم من حيث إنه ينقسم» تعريفاً لفظياً؛ و
لو كانا تعريفيين حقيقيين، لم يخلوا من فساد، لتوقّف تصوّر مفهوم الواحد على تصوّر

- ۱ -

معنى واحد و كثير

دو مفهوم وحدت و کثرت، از مفاهیم گسترده‌ای هستند که صورت آنها در نفس
ابتداءً [و بدون نیاز به مفهوم دیگری] پدید می‌آید، بسان مفهوم وجود و مفهوم
امکان و نظائر آن؛ و از این رو، تعریف آن دو به این که: «واحد چیزی است که تقسیم
نمی‌شود از همان جهت که تقسیم نمی‌شود، و کثیر آن است که منقسم می‌شود از
همان جهت که منقسم می‌گردد»، تعریفی است لفظی؛ و اگر آن را به عنوان تعریف
حقیقی در نظر بگیریم، خالی از اشکال نخواهد بود؛ چرا که تصور مفهوم واحد
متوقف بر تصور مفهوم «آنچه تقسیم می‌شود» می‌باشد، که همان مفهوم کثیر است؛

مفهوم ما ينقسم، و هو مفهوم الكثير، و توقّف تصوّر مفهوم الكثير على تصوّر مفهوم المنقسم، الذي هو عينه، و بالجملة: الوحدة هي حيثية عدم الانقسام، و الكثرة حيثية الانقسام.

تنبيه: الوحدة تساوق الوجود مصداقاً، كما أنّها تباينه مفهوماً؛ فكلّ موجود، فهو من حيث إنّهُ موجود؛ واحد؛ كما أنّ كلّ واحد، فهو من حيث إنّهُ واحد، موجود.

فان قلت: انقسام الموجود المطلق إلى الواحد و الكثير يوجب كون الكثير موجوداً كالواحد، لأنه من أقسام الموجود، و يوجب أيضاً كون الكثير غير الواحد مبانياً له، لأنهما قسيمان، و القسيمان متباينان بالضرورة؛ فـ «بعض الموجود - و هو الكثير من حيث هو كثير - ليس بواحد»، و هو يناقض القول بأنّ «كلّ موجود فهو واحد».

و تصور مفهوم كثير نیز متوقف بر تصور مفهوم «أنچه منقسم است» می باشد، که همان مفهوم «كثير» است. خلاصه آنکه وحدت، همان جهت «عدم تقسیم شوندگی» و کثرت، همان جهت «تقسیم شوندگی» می باشد.

یاد آوری

وحدت و وجود از جهت مصداق با یکدیگر برابر و مساوق اند؛ اگر چه به لحاظ مفهوم مابین و از هم جدا می باشند. بنابراین، هر موجودی، از همان جهت که موجود است، واحد است؛ همچنانکه هر واحدی، از آن جهت که واحد است، موجود می باشد.

ممکن است توهم شود که: تقسیم موجود مطلق به واحد و كثير، ایجاب می کند كثير هم، مانند واحد، تحقق داشته باشد؛ زیرا یکی از اقسام موجود می باشد؛ و نیز ایجاب می کند كثير غیر از واحد و جدای از آن باشد؛ چرا که آنها دو قسم از یک چیزند، و دو قسم یک چیز باید مابین و کاملاً جدای از یکدیگر باشند. بنابراین، برخی از موجودات - یعنی كثير از آن جهت که كثير است - واحد نخواهد بود. و این نقیض این گفتار است که: هر موجودی، واحد است.

قلتُ : للواحد اعتباران: اعتباره في نفسه، من دون قياس الكثير إليه، فيشمل الكثير؛ فان الكثير من حيث هو موجود فهو واحد، له وجود واحد؛ ولذا يعرض له العدد، فيقال مثلاً: عشرة واحدة و عشرات وكثرة واحدة و كثرات؛ واعتباره من حيث يقابل الكثير، فيباينه.

توضیح ذلك : انا كما نأخذ الوجود تارة من حيث نفسه و وقوعه قبال مطلق العدم، فيصير عين الخارجية و حيثية ترتب الآثار؛ و نأخذ تارة أخرى، فنجد في حال ترتب عليه آثاره، و في حال أخرى لا ترتب عليه تلك الآثار، و إن ترتب عليه آثار أخرى، فنعد وجوده المقيس وجوداً ذهنياً لا ترتب عليه الآثار، و وجوده المقيس عليه وجوداً خارجياً ترتب عليه الآثار، و لا ينافي ذلك قولنا: إن الوجود يساوق العينية و الخارجية

پاسخ این توهم آن است که: واحد را دو گونه می توان لحاظ کرد: اول آنکه آن را به تنهایی مورد توجه قرار دهیم، بدون مقایسه کثیر با آن. در این دیدگاه، واحد شامل کثیر هم می گردد؛ چرا که کثیر نیز، از آن جهت که موجود است، «یکی» است و دارای یک وجود می باشد؛ و از همین رو معروض عدد قرار می گیرد، و گفته می شود: یک ده تایی، چند ده تایی و یک کثرت و چند کثرت. و دوم آنکه آن را از آن جهت که در مقابل کثیر قرار گرفته، مورد توجه قرار دهیم، که در این صورت مابین با آن خواهد بود.

توضیح آنکه: ما همانطور که وجود را، گاهی از آن جهت که خودش هست، و در مقابل مطلق عدم قرار گرفته، مورد توجه قرار می دهیم؛ و در نتیجه وجود، عین خارجیت و جهت ترتب آثار می شود؛ و گاهی نیز وجودی را [که در ذهن است در مقایسه با آنچه بیرون از ذهن است] مورد توجه قرار داده، و می یابیم در یک حالت، آثارش بر آن مترتب می گردد، و در حالت دیگر آن آثار را ندارد، گرچه واجد آثار دیگری می باشد. و بعد آن وجود مقایسه شده را وجود ذهنی به شمار می آوریم، که آثار بر آن مترتب نمی گردد، و آن وجود مقیاس را وجود خارجی محسوب می کنیم،

وأنه عينُ ترتبِ الآثارِ.

كذلك، ربما نأخذ مفهوم الواحد باطلاقه من غير قياس، فنجدُه يساوقُ الوجودَ مصداقاً، فكلُّ ما هو موجودٌ فهو من حيثُ وجوده واحدٌ؛ ونجدُه تارةً أخرى وهو متصفٌ بالوحدة في حالٍ، وغير متصفٍ بها في حالٍ أخرى؛ كالإنسان الواحد بالعدد، والإنسان الكثير بالعدد المقيس إلى الواحد بالعدد، فنعدُّ المقيس كثيراً مقابلاً للواحد الذي هو قسيمُه، ولا يُنافي ذلك قولنا: الواحد يساوقُ الموجودَ المطلق، والمرادُ به الواحدُ بمعناه الأعمُّ المطلق من غير قياس.

که واجد آثار می باشد، بدون آنکه منافاتی با این سخن داشته باشد که: وجود با عینیت و خارجیت برابر است، و عین ترتب آثار می باشد.

همچنین ما مفهوم واحد را گاهی بطور مطلق و بدون مقایسه با چیزی، مورد توجه قرار می دهیم، و بعد آن را از جهت مصداق برابر با وجود می یابیم، و لذا هر چه موجود است از همان جهت وجودیش، «واحد» می باشد؛ و همین وجود را در یک ملاحظه دیگر می بینیم که در یک حال متصف به وحدت است، و در حال دیگر متصف به آن نیست؛ مانند یک فرد انسان و چند فرد انسان که با یک فرد از آن مقایسه شده است؛ و بعد آن وجود مقایسه شده را کثیر به شمار می آوریم، کثیری که در مقابل واحدی قرار گرفته است که قسیمش می باشد، بدون آنکه منافاتی با این سخن ما داشته باشد که: «واحد با موجود مطلق برابر است.» با توجه به آنکه مراد از واحد در این سخن معنای گسترده آن می باشد که بطور مطلق و بدون مقایسه با چیزی ملحوظ است.

الفصل الثانی فی اقسام الواحد

الواحدُ إمَّا حقیقیٌّ، و إمَّا غیر حقیقیٌّ، و الحقیقیُّ: ما اتصف بالوحدة بنفسه، من غیر واسطه فی العروض، كالانسان الواحد؛ و غیر الحقیقیُّ بخلافه، كالانسان و الفرس المتحدین فی حیوانیة.

و الواحد الحقیقیُّ: إمَّا ذات متصفة بالوحدة، و إمَّا ذات هی نفس الوحدة؛ الثانی هی الوحدة الحققة، كوحدة الصرف من كل شیء، و اذا كانت عین الذات، فالواحد و الوحدة فیه شیء واحد؛ و الأول هو الواحد غیر الحق، كالانسان الواحد.
و الواحد بالوحدة غیر الحققة: إمَّا واحد بالخصوص، و إمَّا واحد بالعموم؛ و الأول

- ۲ -

اقسام واحد

واحد یا حقیقی است و یا غیر حقیقی. واحد حقیقی آن است که خودش واقعاً متصف به وحدت می باشد، بدون آنکه واسطه در عروض و اتصاف داشته باشد؛ [و به عبارت دیگر وحدت را از غیر به عاریت نگرفته است]؛ برخلاف واحد غیر حقیقی، مانند انسان و اسب، که در حیوانیت «یکی» هستند.

واحد حقیقی نیز یا ذاتی است که متصف به وحدت می باشد، و یا ذاتی است که عین وحدت بوده، و هیچ مغایرتی با آن ندارد. در صورت دوم آن ذات «وحدت حقه» خواهد بود؛ مانند وحدت چیزی که از غیر خود، هر چه باشد، خالص و مبری می باشد. و چون وحدت عین ذات است، واحد و وحدت در این قسم یک چیز می باشند. و در صورت اول «واحد غیر حق» خواهد بود، مانند: یک انسان.

واحدی که وحدتش غیر حقه می باشد، یا واحد خصوصی است، یا واحد عمومی. واحد خصوصی همان واحد عددی است، که با تکرار خود، عدد را می سازد؛ و واحد عمومی، مانند نوع واحد و جنس واحد.

هو الواحد بالعدد، و هو الذى يفعل بتكريره العدد؛ والثانى كالنوع الواحد و الجنس الواحد.

و الواحد بالخصوص: إما أن لا ينقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة أيضاً، كما لا ينقسم من حيث وصف وحدته، وإما أن ينقسم؛ و الأول: إما نفس مفهوم الوحدة و عدم الانقسام، و إما غيره، و غيره: إما وضعي كالنقطة الواحدة، و إما غير وضعي، كالمفارق، و هو: إما متعلق بالمادة بوجه، كالنفس؛ و إما غير متعلق، كالعقل.

و الثانى، و هو الذى يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة: إما أن يقبله بالذات، كالمقدار الواحد؛ و إما أن يقبله بالعرض، كالجسم الطبيعي الواحد من جهة مقداره.

و الواحد بالعموم: إما واحد بالعموم المفهومي، و إما واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية؛ و الأول إما واحد نوعي، كوحدة الانسان؛ و إما واحد جنسي، كوحدة

واحد خصوصي يا، همانطور که از جهت وصف وحدتش قابل انقسام نیست، از جهت طبیعت معروض وحدت هم تقسیم نمی شود؛ و یا آنکه تقسیم می شود. قسم اول نیز یا خود مفهوم وحدت و عدم انقسام است، و یا غیر آن؛ و اگر غیر آن باشد، یا وضع خارجی دارد [و قابل اشاره حسی می باشد]، مانند یک نقطه، و یا چنین نیست، مانند موجودات مجرد؛ که این قسم نیز یا به نوعی ارتباط با ماده دارد، مانند نفس، یا ندارد، مانند عقل.

و قسم دوم یعنی آنچه به لحاظ موصوف وحدت، قابل انقسام می باشد، یا ذاتاً چنین است، مانند یک مقدار، و یا بالعرض و به واسطه دیگری، مانند یک جسم طبیعی که از جهت مقدارش قابل انقسام می باشد.

واحد عمومی نیز یا عمومیتش یک عمومیت مفهومی است (واحد به عموم مفهومی)، و یا عمومیت آن به معنای سعه و گستره وجودی می باشد. در صورت اول نیز یا واحد نوعی است، مانند وحدت انسان؛ و یا واحد جنسی است، مانند وحدت حیوان؛ و یا واحد عرضی است، مانند وحدت رونده و خندان.

الحيوان؛ وإما واحدٌ عرضيٌّ، كوحدة الماشي و الضاحك. و الواحدُ بالعموم، بمعنى السعةِ الوجودية، كالوجود المنبسط.

والواحدُ غيرُ الحقيقيِّ: ما اتصفَ بالوحدةِ بعرضٍ غيره، بأن يتحدَّ نوعٌ اتحادٍ مع واحدٍ حقيقيٍّ؛ كزبيدٍ و عمرو، فانهما واحدٌ في الانسان؛ والانسانُ والفرسُ، فانهما واحدٌ في الحيوان. و تختلفُ أسماءُ الواحدِ غيرِ الحقيقيِّ باختلافِ جهةِ الوحدةِ بالعرض؛ فالوحدةُ في معنى النوع، تُسمَّى تماثلاً، و في معنى الجنس، تجانساً؛ و في الكيف، تشابهاً؛ و في الكلم، تساويًا؛ و في الوضع، توازيًا؛ و في النسبة، تناسباً. و وجودُ كلِّ من الأقسام المذكورةِ ظاهرٌ؛ كذا قرروا.

و نمونه قسم دوم، یعنی واحد عمومی به معنای گستردگی وجودی، وجود منبسط می باشد [که همان فیض گسترده الهی است، که با آنکه یکی است، با مراتب مختلفش همه موجودات را در بر می گیرد].

و اما واحد غیر حقیقی چیزی است که بواسطه شیء دیگری متصف به وحدت می گردد؛ به این صورت که یک نوع اتحادی با واحد حقیقی پیدا می کند. چون نفی و نفی که در انسانیت یکی هستند، و انسان و اسب که در حیوانیت یکی می باشند. وحدت غیر حقیقی در اثر اختلاف جهت وحدت عرضی آن، نامهای متفاوتی پیدا می کند، به این شرح که: وحدت در معنای نوع، «تماثل» و وحدت در معنای جنس، «تجانس» و در کيف، «تشابه» و در کم، «تساوی» و در وضع، «توازی» و در نسبت، «تناسب» نام دارد. وجود هر یک از این اقسام بیان شده، روشن است. اینها مطالبی است که حکما در بحث اقسام واحد آورده اند.

الفصل الثالث الهوهویة و هو الحمل

من عوارض الوحده، الهوهویة؛ كما أنّ من عوارض الكثرة، الغیریة. ثم الهوهویة: هی الاتحاد فی جهة ما، مع الاختلاف من جهة ما؛ و هذا هو الحمل؛ و لازمة صحّة الحمل فی كلٍ مختلفین بینهما اتحاداً؛ لكنّ التعارف خصّ إطلاق الحمل علی موردين من الاتحاد بعد الاختلاف.

أحدّهما: أن يتحدّ الموضوع و المحمول مفهوماً و ماهیةً، و يختلفا بنوع من الاعتبار؛ كالاختلاف بالاجمال و التفصیل فی قولنا: «الانسان حیوان ناطق»، فإنّ الحدّ عین المحدود مفهوماً، و إنّما يختلفان بالاجمال و التفصیل؛ و كالاختلاف بفرض انسلاب

- ۳ -

این همانی و حمل

یکی از عوارض و لوازم وحدت «این همانی» است، همانطور که مغایرت [و دو یا چندگانگی] از لوازم کثرت می باشد.

«این همانی» همواره دارای یک جهت اتحاد و نیز یک جهت اختلاف می باشد، و عبارت دیگری است از حمل؛ و از این رو هرگاه دو چیز مختلف در یک جهت اتحاد داشته باشند، باید حمل صحیح باشد. اما معمول و متعارف آن است که حمل را فقط بر دو مورد از موارد اتحاد بعد از اختلاف بکار می برند.

۱- موردی که موضوع و محمول، مفهوماً و به لحاظ ماهیت متحدند، و فقط یک نوع اختلاف اعتباری با یکدیگر دارند؛ مانند اختلاف در اجمال [= ابهام] و تفصیل [= وضوح] در قضیه: «انسان حیوان ناطق است.» چرا که مفهوم معرّف [= شناساننده] همان مفهوم معرّف [= شناخته شده] می باشد، و اختلاف آن دو فقط در اجمال و تفصیل می باشد. و نیز مانند اختلاف حاصل از فرض نفی چیزی از خودش، که باعث مغایرت یک شیء با خودش می شود، و بعد برای دفع توهم

الشیء عن نفسه، فتغایر نفسه نفسه، ثم یحمل علی نفسه لدفع توهم المغایرة، فیقال: «الانسان انسان» و یسمی هذا الحمل بـ «الحمل الذاتى الأولی»^۱.
و ثانیهما: أن یختلف أمران مفهوماً و یتحدا وجوداً، کقولنا: «الانسان ضاحك» و «زید قائم»؛ و یسمی هذا الحمل بـ «الحمل الشایع الصناعی»^۲.

الفصل الرابع

تقسیمات للحمل الشایع

و ینقسم الحمل الشایع إلى «حمل هو هو»، و هو: أن یحمل المحمول علی الموضوع بلا اعتبار امر زائد، نحو «الانسان ضاحك» و یسمی أيضاً «حمل المواطة»؛ و «حمل ذی هو» و هو: أن یتوقف اتحاد المحمول مع الموضوع علی اعتبار زائد، کتقدير ذی، او الاشتقاق؛ کزید عدل، ای ذو عدل او عادل.

دوگانگی بر آن حمل می‌گردد، و گفته می‌شود: انسان، انسان است. این نوع حمل، حمل ذاتی اولی^۱ نامیده می‌شود.

۲- اینکه دو چیز از نظر مفهوم مختلف بوده، اما یک هستی داشته باشند، مانند: «انسان خندان است»، این نوع حمل، حمل شایع صناعی^۲ نامیده می‌شود.

- ۴ -

تقسیماتی برای حمل شایع

حمل شایع به حمل «هو هو» و حمل «ذی هو» تقسیم می‌شود. حمل «هو هو» آن است که محمول بدون در نظر گرفتن امر زائدی بر موضوع حمل می‌گردد، مانند: «انسان خندان است»؛ و به آن حمل «مواطات» نیز می‌گویند. حمل «ذی هو» جایی است که اتحاد محمول با موضوع، متوقف بر لحاظ یک امر زائد باشد، مانند در نظر گرفتن «دارای» و یا «اشتقاق» مانند: «حسن عدالت است». یعنی دارای عدالت و یا عادل است.

و ينقسم أيضاً، إلى «بتي» و «غير بتي»؛ و البتي: ما كانت لموضوعه أفراداً محققةً يصدق عليها عنوانه، كالانسان ضاحكٌ و الكاتب متحرك الأصابع؛ و غير البتي: ما كانت لموضوعه أفراداً مقدرةً غير محققة، كقولنا: «كلُّ معدومٍ مطلقٍ فانه لا يُخبرُ عنه» و «كلُّ اجتماعِ النقيضينِ محالٌ».

و ينقسم أيضاً، إلى «بسيط» و «مركب»؛ و يسميان: «الهلية البسيطة» و «الهلية المركبة»؛ و الهلية البسيطة: ما كان المحمول فيها وجود الموضوع، كقولنا: الانسان موجود؛ و المركبة: ما كان المحمول فيها أثراً من آثار وجوده، كقولنا: الانسان ضاحك.

و بذلك يندفع ما استشكل على قاعدة الفرعية - و هي أن «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» - بأن ثبوت الوجود للانسان مثلاً في قولنا: الانسان موجود، فرع ثبوت الانسان قبله، فله وجود قبل ثبوت الوجود له، و تجري فيه قاعدة الفرعية، و هلم جراً، فيتسلسل.

همچنین حمل شایع به «بتي» و «غير بتي» منقسم می‌گردد. بتي آن است که موضوعش افراد موجودی دارد که عنوان موضوع بر آنها صدق می‌کند، مانند: انسان خندان است؛ و نویسنده انگشتانش حرکت می‌کند. و غير بتي آن است که افراد موضوعش فرضی و غير موجود باشند، مانند: هر معدوم مطلقى غير قابل اخبار می‌باشد، و هر اجتماع نقيضينى محال است.

و نیز تقسیم می‌شود به بسيط و مرکب، که به آن «هلیة بسیطه» و «هلیة مرکبه» نیز می‌گویند. هلیة بسیطه آن است که محمول قضیه همان وجود موضوع باشد، مانند: انسان موجود است. و هلیة مرکبه آن است که محمول قضیه اثری از آثار وجود موضوع باشد، مانند: انسان خندان است.

با این بیان اشکالی که بر قاعدة فرعية (= ثبوت شیئی برای شیء دیگر فرع ثبوت شیء دیگر است) شده برطرف می‌گردد. اشکال این است که مثلاً در قضیه «انسان موجود است» ثبوت وجود برای انسان، فرع ثبوت قبلی انسان می‌باشد؛

وجه الاندفاع: أَنَّ قاعدة الفرعية إنما تجري في ثبوت شيء لشيء؛ و مفاد الهللية البسيطة ثبوت الشيء، لا ثبوت شيء لشيء، فلا تجرى فيها القاعدة.^۳

الفصل الخامس في الغيرية و التقابل

قد تقدّم: أنّ من عوارض الكثرة، الغيرية؛ و هي تنقسم إلى غيرية ذاتية، و غير ذاتية؛ و الغيرية الذاتية هي: كون المغايرة بين الشيء و غيره لذاته، كالمغايرة بين الوجود و العدم، و تسمى «تقابلاً»؛ و الغيرية غير الذاتية هي كون المغايرة لأسبابٍ أُخرى، غير ذات الشيء، كافتراق الحلاوة و السواد في السكر و الفحيم، و تسمى «خلافاً». و ينقسم التقابل، و هو الغيرية الذاتية - و قد عرّفوه بامتناع اجتماع شيئين في محل

پس انسان قبل از ثبوت وجود برای او، وجودی دارد؛ و قاعدة فرعية در آن وجود هم جاری می شود؛ و همینطور ادامه می یابد ... و این مستلزم تسلسل می باشد. نکته برطرف شدن اشکال آن است که قاعدة فرعية فقط در مورد ثبوت شیئی برای شیء دیگر جاری می شود، حال آنکه مفاد هلیة بسیطة ثبوت شیء است، نه ثبوت چیزی برای آن شیء؛ و بنابر این، قاعدة مذکور در آن جاری نمی شود.^۳

- ۵ -

مغايرت و تقابل

قبلاً آوردیم که مغايرت از عوارض و لوازم کثرت می باشد؛ و آن بر دو قسم است: مغايرت ذاتی و مغايرت غير ذاتی. مغايرت ذاتی آن است که مغايرت یک شیء با شیء دیگر بخاطر ذات آنها باشد، مانند مغايرت بين هستی و نیستی؛ و به آن «تقابل» گویند. مغايرت غير ذاتی آن است که امور دیگری غير از ذات شیء، سبب آن باشد، مانند: جدایی شیرینی شکر و سیاهی ذغال از یکدیگر، و به آن «خلاف» گویند. تقابل که همان مغايرت ذاتی می باشد - و در تعریف آن گفته اند: امتناع اجتماع

واحد، من جهة واحدة، في زمان واحد - إلى أربعة أقسام: فإن المتقابلين: إما أن يكونا وجوديين، أولاً، و على الأول إما أن يكون كل منهما معقولاً بالقياس إلى الآخر، كالعلو و السفلي، فهما «متضائفان» و التقابل تقابل التضاييف، أو لا يكونا كذلك، كالسواد و البياض، فهما «متضادان» و التقابل تقابل التضاد؛ و على الثاني يكون أحدهما وجودياً و الآخر عدمياً، إذ لا تقابل بين عدميين؛ و حينئذ، إما أن يكون هناك موضوع قابل لكل منهما، كالعمى و البصر و يسمى تقابلهما «تقابل العدم و الملكة»، و إما أن لا يكون كذلك، كالنفي و الاثبات، و يسميان «متناقضين» و تقابلهما تقابل التناقض؛ كذا قرروا.

و من أحكام مطلق التقابل: أنه يتحقق بين طرفين، لأنه نوع نسبة بين المتقابلين، و النسبة تتحقق بين طرفين.^۴

دو چیز است در یک محل، از یک جهت و در یک زمان - به چهار قسم تقسیم می شود؛ به این بیان که: دو امر متقابل یا هر دو وجودی هستند، یا نه. در فرض اول، یا هر کدام در مقایسه با دیگری تصور می شود، مانند بالایی و پایینی، که در این صورت آنها «متضایفین»، و تقابل میان آنها تقابل تضایف خواهد بود؛ و یا چنین نیستند، مانند سیاهی و سفیدی، که در این صورت آنها «متضادین» بوده، و تقابلشان تقابل تضاد می باشد. و در فرض دوم، لزوماً یکی از آنها وجودی و دیگری عدمی خواهد بود؛ چرا که تقابل، بین دو امر عدمی تحقق ندارد؛ حال یا هر کدام از آنها موضوعی دارند که در آن تحقق می یابند، مانند: کوری و بینایی، که تقابلشان را «تقابل عدم و ملکه» نامند؛ و یا ندارند، مانند نفی و اثبات که «متناقضین» نامیده می شوند، و تقابلشان را هم تقابل تناقض گویند. به این صورت فلاسفه اقسام تقابل را بیان کرده اند.

یکی از احکام جاری در همه اقسام تقابل آن است که: تقابل همیشه بین دو طرف تحقق پیدا می کند؛ چرا که تقابل یک نوع نسبت و رابطه میان متقابلین است، و نسبت همیشه بین دو طرف می باشد.^۴

الفصل السادس فی تقابل التضایف

من أحكام التضایف: أن المتضایفین متكافئان وجوداً و عدماً، و قوّة و فعلاً؛ فإذا كان أحدهما موجوداً كان الآخر موجوداً بالضرورة، وإذا كان أحدهما بالفعل أو بالقوّة كان الآخر كذلك بالضرورة؛ و لازم ذلك أنّهما معانٍ، لا يتقدّم أحدهما على الآخر، لاذهنأ و لا خارجاً.

الفصل السابع فی تقابل التضاد

التضادّ على ما تحصّل من التقسيم السابق: كون أمرين وجوديين غير متضائفين متغاييرين بالذات، ای غير مجتمعين بالذات.

- ۶ -

تقابل تضایف

از جمله احکام تضایف آن است که دو امر متضایف در وجود و عدم و قوه و فعل، برابر و یکسانند. پس اگر یکی از آن دو موجود باشد، دیگری نیز لزوماً موجود می باشد؛ و اگر یکی از آن دو معدوم باشد، دیگری نیز حتماً همانطور خواهد بود. و لازمه چنین چیزی آن است که آن دو همیشه با یکدیگر بوده، و یکی بر دیگری تقدم نیابد، نه در ذهن و نه در خارج.

- ۷ -

تقابل تضاد

تضاد، آنگونه که از تقسیم سابق بدست می آید، عبارت است از آنکه دو امر وجودی غیر متضایف، تغایر ذاتی داشته باشند، یعنی ذاتاً قابل اجتماع نباشند.

و من أحكامه: أن لا تضاداً بين الأجناس العالية، من المقولات العشر، فإن الأكثر من واحد منها تجتمع في محل واحد، كالكم والكيف وغيرهما في الأجسام؛ وكذا أنواع كل منها مع أنواع غيره؛ وكذا بعض الأجناس المندرجة تحت الواحد منها مع بعض آخر، كاللون مع الطعم مثلاً؛ فالتضاد بالاستقراء إنما يتحقق بين نوعين مندرجين تحت جنس قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون؛ كذا قرروا.

و من أحكامه: أنه يجب أن يكون هناك موضوع يتواردان عليه، إذ لو لا موضوع شخصي مشترك لم يمتنع تحققهما في الوجود، كوجود السواد في جسم والبياض في آخر.

ولازم ذلك أن لا تضاداً بين الجواهر، إذ لا موضوع لها توجد فيه، فالتضاد إنما يتحقق في الأعراض؛ وقد بدّل بعضهم الموضوع بالمحل حتى يشمل مادة الجواهر، و على هذا يتحقق التضاد بين الصور الجوهرية الحالة في المادة.

احكام تضاد:

۱- فلاسفه گفته‌اند: بين اجناس عالی از مقولات دهگانه تضاد راه ندارد؛ زیرا تعدادی از آنها می‌توانند در یک محل جمع شوند، مانند کم و کیف و غیر آن، که در اجسام با هم جمع می‌شوند؛ و همچنین انواع هر کدام از مقولات می‌توانند با انواع دیگری جمع شوند؛ و نیز بعضی از اجناس مندرج در یکی از آنها با برخی دیگر، مانند رنگ که با طعم جمع می‌گردد. بنابراین، تضاد با توجه به بررسی موارد مختلف، فقط بین دو نوع اخیر که در یک جنس قریب داخلند، تحقق می‌یابد؛ مانند سیاهی و سفیدی که داخل در جنس رنگ می‌باشند.

۲- از دیگر احکام تضاد آن است که باید موضوعی باشد که متضادان متتابعاً بر آن وارد شوند؛ زیرا اگر یک موضوع مشترک در کار نباشد، تحقق هر دوی آنها با هم ممتنع نخواهد بود؛ مثل تحقق سیاهی در یک جسم، و سفیدی در جسم دیگر. مقتضای این حکم آن است که رابطه تضاد میان جواهر برقرار نباشد؛ چون آنها

و من أحكامه: أن يكون بينهما غاية الخلاف؛ فلو كان هناك أمور وجودية متغايرة، بعضها أقرب إلى بعضها من بعض، فالمتضادان هما الطرفان اللذان بينهما غاية البعد و الخلاف، كالسواد و البياض الواقع بينهما ألوان أخرى متوسطة، بعضها أقرب إلى أحد الطرفين من بعض، كالصفرة التي هي أقرب إلى البياض من الحمرة مثلاً. و مما تقدم يظهر: معنى تعريفهم المتضادين بأنهما: «أمران وجوديان، متواردان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف».

موضوعی که در آن موجود شوند، ندارند. بنابراین، تضاد فقط در اعراض راه دارد. البته برخی از فلاسفه به جای موضوع تعبیر به «محل» کرده‌اند تا شامل ماده جواهر هم بشود؛ و بنابراین، تضاد بین صورتهای جوهری، که در ماده حلول می‌کنند، نیز واقع می‌شود.

۳- از دیگر احکام تضاد آن است که باید بین متضادان بالاترین حد اختلاف وجود باشد؛ بنابراین، اگر چند امر وجودی داشته باشیم که نزدیکی بعضی از آنها به برخی بیش از نزدیکی بعض دیگر باشد، در این صورت آن دو جانبی که نهایت دوری و اختلاف را از یکدیگر دارند، متضاد خواهند بود؛ بسان سفیدی و سیاهی که بین آن دو رنگهای دیگری واقع شده، که قرب برخی از آنها به یکی از دو جانب، بیش از بعض دیگر آنها می‌باشد، مانند زردی که نزدیکی به سفیدی بیش از نزدیکی مثلاً قرمزی می‌باشد.

از آنچه گذشت معنای آنچه در تعریف متضادان آورده‌اند، روشن می‌گردد؛ و آن اینکه: متضادان دو امر وجودی می‌باشند، که بطور پی در پی بر یک موضوع وارد شده، و داخل در جنس قریب بوده، و بینشان نهایت اختلاف می‌باشد.

الفصل الثامن فی تقابل العدم و الملكة

و یسَمی أيضاً: «تقابل العدم و القنیة»، و هما: امرٌ وجودی لموضوعٍ من شأنه أن يتصف به؛ و عدمٌ ذلك الأمر الوجودی فی ذلك الموضوع، كالبصرِ و العمی، الذي هو فقدُ البصرِ للموضوع الذي من شأنه أن يكون ذا بصرٍ.

فان أخذ موضوع الملكة هو الطبيعة الشخصية او النوعية او الجنسية التي من شأنها أن تتصف بالملكة فی الجملة من غير تقييد بوقتٍ خاص، سميًا ملكةً و عدمًا حقیقین؛ فعدمُ البصرِ فی العقربِ عمی و عدمُ ملكة، لكون جنسیه و هو الحيوان موضوعاً قابلاً للبصرِ، و إن كان نوعه غير قابلٍ له، كما قيل؛ وكذا مرودة الانسان قبل أوان التحايط من عدم الملكة، و إن كان صنفه غير قابلٍ للالتحايط قبل أوان البلوغ.

- ۸ -

تقابل عدم و ملكه

به آن تقابل عدم و قنيه [= دارایی] نیز گفته می شود؛ و آنها عبارتند از: یک امر وجودی برای موضوعی که صلاحیت اتصاف به آن را دارد، و عدم آن امر وجودی در همان موضوع؛ مانند بینایی و کوری که همان نبود بینایی است برای آن موضوعی که صلاحیت بینایی در او هست.

اگر موضوع ملكه، طبیعت نوعی یا جنسی که صلاحیت اتصاف به ملكه تا حدی در او هست، بدون مقید کردن به زمان خاصی، در نظر گرفته شود «ملكه و عدم حقیقی» نامیده می شوند. بنابر این، نابینایی عقرب، کوری و عدم ملكه خواهد بود؛ چرا که جنس عقرب (یعنی حیوان) یک موضوع قابل بینایی می باشد، اگر چه عقرب، آنطور که گفته اند، قابلیت بینایی ندارد. و همینطور مرودت انسان [= بی ریش بودن او] قبل از رسیدن زمان روئیدن مو بر صورتش، عدم ملكه می باشد، اگر چه قبل از رسیدن زمان بلوغ، در این گروه خاص از انسانها قابلیت

و إن أُخِذَ الموضوعُ هو الطبيعة الشخصية، و قُتِدَ بوقتِ الانتصافِ سُمِّيَا عدماً و ملكةً مشهورين؛ و عليه فَقَدْ الأكمه - و هو الممسوحُ العين - للبصر، و كذا المرودة، ليسا من العدم و الملكة في شيء.

الفصل التاسع في تقابل التناقض

و هو تقابلُ الايجابِ و السلبِ، بأن يَرَدَ السلبُ على نفسِ ما وَرَدَ عليه الايجابُ، فهو بحسبِ الأصلِ في القضايا، و قد يحولُ مضمونُ القضيةِ إلى المفردِ، فيقالُ: التناقضُ بينَ وجودِ الشيءِ و عدمه، كما قد يُقالُ: نقيضُ كلِّ شيءٍ رفعه.^۵
و حكمُ النقيضينِ، أعنى الايجابِ و السلبِ، أنهما لا يجتمعانِ معاً، و لا يرتفعانِ

روئیدن محاسن وجود ندارد.

و اگر موضوع را همان طبیعت خاص در نظر بگیریم، و آن را مقید به وقت اتصاف نیز بکنیم، «عدم و ملکه مشهوری» نامیده می شوند. و بنا بر این، فاقد چشم بودن اکمه - یعنی کسی که کاسه چشمش صاف می باشد - و نیز بی ریش بودن جوان نابالغ، به هیچ وجه عدم ملکه نخواهند بود.

- ۹ -

تقابل تناقض

و آن تقابل بین اثبات و نفی است، به این صورت که نفی به همان چیزی که مورد اثبات قرار گرفته، تعلق بگیرد. بنا بر این، تناقض در اصل رابطه ای است که در میان قضایا برقرار می باشد؛ ولی گاهی مضمون قضیه به مفرد تبدیل می گردد؛ و آنگاه گفته می شود: تناقض بین وجود یک چیز و عدم آن می باشد، همانطور که گاهی گفته می شود: نقيض هر چیز، رفع^۵ آن است.

معاً، علی سبیلِ القضية المنفصلة الحقیقیة؛ و هی من البديهيات الأولیة التي علیها يتوقف صدق كل قضية مفروضة، ضرورية كانت او نظرية؛ إذ لا يتعلق العلم بقضية إلا بعد العلم بامتناع نقيضها، فقولنا: الأربعة زوج، إنما يتم تصدیقه إذا علم كذب قولنا: ليست الأربعة زوجاً؛ ولذا سميت قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما «أولى الأوائل».

و من أحكام التناقض: أنه لا يخرج عن حكم النقيضين شيء البتة؛ فكل شيء مفروض، إما أن يصدق عليه زيد أو اللازيد؛ وكل شيء مفروض، إما أن يصدق عليه البياض أو اللابياض، وهكذا.

و أما ما تقدم في مرحلة الماهية: أن النقيضين مرتفعان عن مرتبة الذات، كقولنا: الانسان من حيث إنه انسان ليس بموجود ولا لا موجود، فقد عرفت: أن ذلك ليس بحسب الحقيقة من ارتفاع النقيضين في شيء، بل ماله إلى خروج النقيضين معاً عن مرتبة

حكم دو نقيض، یعنی اثبات و نفی، آن است که نه هر دو با هم جمع می شوند، و نه هر دو با هم بر طرف می گردند، به صورت یک قضیه منفصله حقیقیه. و این از بديهيات اولیه ای است که صدق هر قضیه مفروضی، خواه بدیهی و یا نظری، بر آن متوقف می باشد؛ چرا که علم [و یقین] به یک قضیه تعلق نمی گیرد مگر بعد از علم به ممتنع بودن نقيض آن؛ پس این سخن ما که: «چهار زوج است» در صورتی تصدیقش تمام خواهد بود که بدانیم قضیه: «چهار زوج نیست» دروغ می باشد. و از این رو، قضیه ممتنع بودن اجتماع دو نقيض و ارتفاع آن دو را اولی الاوائل [نخستین قضیه اولی] نامیده اند.

از دیگر احکام تناقض آن است که هرگز چیزی از حکم دو نقيض خارج نمی باشد. به عنوان مثال بر هر چیز مفروضی یا «حسن» صادق است و یا «غیر حسن»؛ و نیز هر چیز مفروضی یا «سفیدی» است و یا «غیر سفیدی» و همینطور... اما آنچه در بخش ماهیت^۷ بدان اشارت رفت که: «دو نقيض از مرتبه ذات سلب می گردند؛ مثلاً انسان، از آن جهت که انسان است، نه موجود است، و نه غیر

ذاتِ الشیء، فلیس یُحدُّ الانسانُ بآته «حیوانٌ ناطقٌ موجودٌ»؛ و لا یُحدُّ بآته «حیوانٌ ناطقٌ معدومٌ».

و من احکامیه: اَنْ تحقُّقه فی القضا یا مشروطٌ بشمانِ وحداتٍ معروفةٍ، مذکوره فی کتب المنطق؛ و زاد علیها صدرُ المتألهین علیهم السلام وحدة الحمل، بأن یكون الحملُ فیهما جمعاً حملاً أوّلیاً، او فیهما معاً حملاً شایعاً، من غیر اختلاف؛ فلا تناقض بین قولنا: «الجزئی جزئی» ای مفهوماً، و قولنا: «لیس الجزئی بجزئی» ای مصداقاً.

الفصل العاشر

فی تقابل الواحد والكثیر

اختلفوا فی تقابل الواحد و الكثیر، هل هو تقابل بالذات، او لا؟ و علی الأوّل، ذَهَبَ

موجود» در واقع ربطی با مسأله ارتفاع دو نقیض ندارد؛ بلکه بازگشت آن سخن به این است که: هر دو نقیض از مرتبه ذات شیء خارج می باشند؛ یعنی در تعریف انسان نمی گویند: «او حیوان ناطق موجود است» و نیز نمی گویند: «حیوان ناطق معدوم است.»

و از جمله احکام تناقض این است که تحقق تناقض در قضا یا مشروط به وحدت های هشتگانه معروفی است که در کتاب های منطق آمده است. مرحوم صدر المتألهین وحدت حمل را نیز بر آنها افزوده است؛ به این صورت که: حمل در هر دو قضیه مورد نظر، اولی و یا در هر دو، شایع باشد؛ و دو قضیه در این جهت با هم اختلاف نداشته باشند. بنابراین، بین دو قضیه: «جزئی، جزئی است»، یعنی از جهت مفهوم، و «جزئی، جزئی نیست»، یعنی از جهت مصداق، تناقضی وجود ندارد.

- ۱۰ -

تقابل واحد و کثیر

در تعیین نوع تقابل واحد و کثیر اختلاف است که آیا تقابل آن دو ذاتی است یا

بعضهم إلى آتھما متضائفان، و بعضھم إلى آتھما متضائفان، و بعضھم إلى أن تقابلھما نوعٌ خامس، غير الأنواع الأربعة المذكورة.

و الحق: أن ما بين الواحد و الكثير من الاختلاف ليس من التقابل المصطلح في شيء؛ لأن اختلاف الموجود المطلق، بانقسامه إلى الواحد و الكثير، اختلاف تشكيكي، يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق؛ نظير انقسامه إلى الوجود الخارجي و الذهني؛ و انقسامه إلى ما بالفعل و ما بالقوة؛ و الاختلاف و المغايرة التي في كل من أقسام التقابل الأربع يمتنع أن يرجع إلى ما به الاتحاد، فلا تقابل بين الواحد و الكثير بشيء من أقسام التقابل الأربعة.

تمتة: التقابل بين الايجاب و السلب ليس تقابلاً حقيقياً خارجياً، بل عقلياً بنوع من الاعتبار، لأن التقابل نسبة خاصة بين المتقابلين، و النسب و جودات رابطة قائمة بطرفين موجودين محققين، و أحد الطرفين في التناقض هو السلب، الذي هو عدم و بطلان، لكن

نه؟ و بر فرض ذاتي بودن نیز، برخی آن دو را متضایف، و برخی دیگر متضاد دانسته اند، و دستة سومی معتقدند تقابل آن دو، نوع پنجمی از تقابل (غير از انواع چهارگانه مذکور) می باشد.

حقیقت آن است که اختلاف بین واحد و كثير ربطی با تقابل اصطلاحی ندارد؛ چرا که اختلافی که در موجود مطلق با تقسیم شدنش به واحد و كثير حاصل می گردد یک اختلاف تشکیکی است، که وجه اختلاف در آن به وجه اشتراک باز می گردد؛ مانند تقسیم موجود مطلق به وجود خارجی و ذهنی، و نیز تقسیم آن به بالفعل و بالقوه. و حال آنکه اختلاف و مغایرتی که بین دو شیء در هر یک از اقسام چهارگانه تقابل وجود دارد، امکان ندارد به وجه اتفاق و اتحاد آن دو برگردد. بنابر این، بین واحد و كثير هیچ یک از اقسام تقابل، وجود ندارد.

سخنی در تکمیل بحث

تقابل بین اثبات و نفی یک تقابل حقیقی خارجی نیست؛ بلکه با یک نحوه

العقل يعتبر السلب طرفاً للإيجاب فيرى عدم جواز اجتماعيهما لذاتيهما.
و أما تقابلُ العدم و الملكة، فللعدم فيه حظُّ من التحقُّق، لكونه عدمَ صفةٍ من شأنِ
الموضوع أن يتصفَ بها، فيتنزَعُ عدمُها منه، و هذا المقدارُ من الوجودِ الانتزاعي كافٍ في
تحقُّقِ النسبةِ.

اعتبار، تقابل عقلی بین آن دو وجود دارد؛ چرا که تقابل دو چیز، نسبت خاصی
است بین آن دو، و نسبتها وجودهای رابط و متکی به دو طرف موجود و محقق
می باشند. حال آنکه یکی از دو طرف تناقض «نفی» است که عدم و بطلان می باشد،
ولی عقل همین نفی را به عنوان یک طرف برای اثبات در نظر می گیرد.
اما در تقابل عدم و ملکه، عدم، بهره ای از تحقق و ثبوت دارد؛ زیرا نبود
وصفی است که موضوع صلاحیت انصاف به آن را دارد؛ و لذا عدم این وصف
از آن موضوع انتزاع می شود، و همین مقدار از ثبوت انتزاعی در تحقق نسبت
کفایت می کند.



پاورقیهای متن عربی :

- ۱- سَمَى ذاتياً، لكون المحمول فيه ذاتياً للموضوع؛ و أولياً ، لأنه من الضروريات الأولية، التي لا يتوقف التصديق بها على أزيد من تصوّر الموضوع والمحمول.
- ۲- سَمَى شائعاً لأنه الشائع في المحاورات و صناعاتاً لأنه المعروف والمستعمل في الصناعات والعلوم.
- ۳- هذا الجواب لصدرا المتألهين (ره). و قد تخلص الدواني عن الاشكال بتبديل الفرعية بالاستلزام، فقال: ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له، فلا إشكال في الهلية البسيطة، لأن ثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهية بهذا الوجود. و فيه: أنه تسليم لورود الاشكال على القاعدة، و عن الامام الرازي أن القاعدة مخصصة بالهلية البسيطة؛ و فيه: أنه تخصيص في القواعد العقلية.
- ۴- اي: إن مفهوم التقابل بما هو و إن كان يعم التضائيف و غيره، و لكن مصداقه مندرج تحت خصوص التضائيف.
- ۵- فالمراد برقع الشيء طرده و إبطاله، فرغ الانسان، اللانسان. كما أن طرد اللانسان الانسان، لا كما توهمه بعضهم: أن رفع الشيء نفيه و أن نقيض الانسان اللانسان، و نقيض اللانسان اللانسان و أن الانسان لازم النقيض و ليس به.

پاورقیهای متن فارسی :

- ۱- آن را «ذاتی» می نامند، چرا که محمول در آن حمل، ذاتی موضوع می باشد؛ و به آن اولی گویند، به دلیل آنکه این حمل از بدیهیات اولیه می باشد که تصدیق به آنها جز تصور موضوع و محمول، نیاز به چیز دیگری ندارد.
- ۲- این حمل را حمل شایع می گویند، چون در گفت و گوها شیوع و رواج دارد، و به آن صناعتی گفته می شود، چرا که این نوع حمل در علوم و فنون مختلف رائج و مستعمل است.
- ۳- این جواب از آن صدرا المتألهین (ره) می باشد. اما محقق دوانی با تبدیل فرعیته به استلزام خود را از اشکال رهانید و گفت: ثبوت چیزی برای شیء دیگر مستلزم ثبوت شیء دیگر است؛ و بنا بر این اشکالی در هلیه بسیطه بوجود نمی آید؛ زیرا ثبوت وجود برای ماهیت مستلزم ثبوت ماهیت توسط همین وجود می باشد. این جواب در واقع قبول وارد بودن اشکال بر قاعده می باشد، و لذا جواب تامی نیست. و از فخر رازی نیز نقل شده که هلیه بسیطه از حکم قاعده فرعیته استثناء می شود. اشکال این جواب در این است که چنین چیزی تخصیص زدن قواعد عقلی می باشد. [و قواعد عقلی غیر قابل تخصیصند.]
- ۴- یعنی مفهوم تقابل از آن جهت که مفهوم تقابل است، گرچه شامل تضایف و غیر آن می شود، اما مصداق تقابل داخل در خصوص تضایف است.
- ۵- مراد از رفع یک چیز، طرد و ابطال آن می باشد، پس رفع انسان، لا انسان است؛ همانطور که طرد لانسان، انسان می باشد؛ نه آنطور که بعضی توهم کرده اند: «رفع یک چیز نفی آن است و نقيض انسان، لا انسان بوده، و نقيض لا انسان نیز لا لانسان می باشد، و انسان در واقع لازم نقيض است، نه خود آن.»
- ۶- آن قضیه منفصله عبارت است از اینکه: یا ایجاب صادق است، و یا سلب صادق است.
- ۷- ر.ک: فصل اول از بخش پنجم.

بخش نهم:

سبق و لحوق - قدم و حدوث

الفصل الأول

في معنى السبق و اللحق و اقسامهما و المعية

إن من عوارض الموجود بما هو موجود: «السبق» و «اللحق»؛ و ذلك أنه ربما كان لشيين، بما هما موجودان، نسبة مشتركة إلى مبدئ وجودي، لكن لأحدهما منها ما ليس للآخر؛ كنسبة الاثنين و الثلاثة إلى الواحد، لكنَّ الاثنين أقرب إليه، فيسمي سابقاً و

- ١ -

معناى سبق و لحق و اقسام آن و معناى معيت

يكي از عوارض موجود، از آن جهت كه موجود است [= مطلق وجود]، سبق و لحق [= پیشی و پس] می باشد. توضیح آنكه: گاهی دو چیز، از آن جهت كه موجودند، دارای نسبت مشتركی با يك مبدأ وجودی هستند، با این تفاوت كه یکی از آن دو بهره‌ای از آن نسبت دارد كه دیگری فاقد آن می باشد؛ مانند نسبت عدد دو و عدد سه به «يك» [كه گرچه هر دو با «يك» نسبت دارند] اما عدد دو به آن نزدیک‌تر می باشد، و لذا آن را سابق و متقدم [= پیش] و عدد سه را لاحق و متأخر [= پس] می نامند. و گاهی نیز هیچ تفاوتی بین آن دو در نسبت مشتركشان وجود ندارد، كه در این صورت، حالت خاص آن دو را نسبت به آن مبدأ، معیت [=

متقدماً، و تُسمى الثلاثة لاحقةً و متأخرةً. وربما كانت النسبة المشتركة من غير تفاوت بين المتسبين، فتسمى حالهما بالنسبة إليه «معية» و هما معانٍ.
و قد عدوا للسبق و اللحق أقساماً، عثروا عليها بالاستقراء.

۱- منها: السبقُ الزمانيُّ، و هو السبقُ الذي لا يجمعُ فيه السابقُ اللاحقُ، كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض، كالأمس على اليوم، و تقدم الحوادث الواقعة في الزمان السابق على الواقعة في الزمان اللاحق؛ و يقابله اللحقُ الزمانيُّ.

۲- و منها: السبقُ بالطبع و هو تقدمُ العلةِ الناقصةِ على المعلولِ، كتقدم الاثنین على الثلاثة.

۳- و منها: السبقُ بالعلية، و هو تقدمُ العلةِ التامةِ على المعلولِ.

۴- و منها: السبقُ بالماهية، و يُسمى أيضاً التقدّم بالتجوهر، و هو تقدمُ عللِ القوامِ على معلولها، كتقدم أجزاء الماهية النوعية على النوع؛ و عدّ منه تقدمُ الماهية على لوازمها،

همراهی] و خود آن دورا معان [= دو چیز همراه] می نامند.

فلاسفه با بررسی موارد گوناگون، به انواع مختلفی از سبق و لحوق دست یافته اند. آن انواع عبارتند از:

۱- سبق زمانی: و آن یک نحو تقدمی است که متقدم و متأخر، در آن با هم جمع نمی شوند؛ مانند تقدم بعضی از اجزاء زمان بر بعض دیگر آن، مثل تقدم دیروز بر امروز، و نیز مانند تقدم پدیده های واقع در زمان قبل، نسبت به آنچه در زمان بعد تحقق می یابد. در مقابل آن هم لحوق زمانی می باشد.

۲- سبق بالطبع [سبق طبیعی]: و آن تقدم علت ناقصه است بر معلول؛ مانند تقدم عدد دو بر عدد سه.

۳- سبق بالعلية [سبق علی]: یعنی تقدم علت تامه بر معلول.

۴- سبق بالماهية [سبق ماهوی]: که به آن تقدم بالتجوهر نیز گفته می شود؛ و آن تقدم علل داخلی نسبت به معلولشان می باشد؛ مانند تقدم اجزاء ماهیت نوعی بر

كتقدم الأربعة على الزوجية؛ و يقابله اللحوق و التأخر بالماهية و التجوهر.
و تسمى هذه الأقسام الثلاثة، أعني؛ ما بالطبع، و ما بالعلية، و ما بالتجوهر، سبقاً و
لحوقاً بالذات.

۵- و منها: السبق بالحقيقة، و هو أن يتلبس السابق بمعنى من المعاني بالذات، و
يتلبس به اللاحق بالعرض؛ كتلبس الماء بالجريان حقيقةً و بالذات، و تلبس الميزاب به
بالعرض؛ و يقابله اللحوق بذاك المعنى، و هذا القسم مما زاده صدر المتألهين.

۶- و منها: السبق و التقدم بالدهر، و هو تقدم العلة الموجبة على معلولها، لكن لا من
حيث ايجابها لوجود المعلول و افاضتها له، كما في التقدم بالعلية، بل من حيث انفكاك
وجودها و انفصاله عن وجود المعلول، و تقرّر عدم المعلول في مرتبة وجودها، كتقدم

نوع. تقدم ماهيت بر لوازمش نیز از این قسم محسوب می‌گردد، مانند تقدم عدد
چهار بر زوجیت. در مقابل این سبق، لحوق و تأخر بالماهية و التجوهر قرار دارد.
اقسام سه گانه فوق، یعنی سبق و لحوق طبعی و علّی و ماهوی، را سبق و لحوق
بالذات می‌گویند.

۵- سبق بالحقيقة: که عبارت است از آنکه اتصاف شیء سابق به یکی از معانی،
حقیقی و اتصاف شیء لاحق به همان معنا، مجازی و بالعرض باشد؛ مانند آب که
اتصافش به جريان، حقیقی و بالذات است و ناودان که اتصافش به جريان، مجازی
و بالعرض می‌باشد. در مقابل این نوع سبق، لحوق بالحقيقة قرار دارد. این قسم از
سبق و لحوق را مرحوم صدر المتألهين افزوده است.

۶- سبق و تقدم بالدهر [سبق دهري]: و آن تقدم علت ايجاب کننده بر معلولش
می‌باشد، اما نه از آن جهت که وجود آن را ايجاب کرده و افاضه می‌کند، آنطور که در
تقدم بالعلیه بیان شد، بلکه از جهت انفکاک وجود علت و جدائی آن از وجود
معلول، و قرار گرفتن عدم معلول در مرتبه وجود علت؛ مانند تقدم عالم مجرد عقلی
بر عالم ماده، و در مقابل آن هم تأخر دهري قرار دارد.

نشأة التجرد العقلي على نشأة المادة. ويقابله اللحوق والتأخر الدهري.
وهذا القسم قد زاده السيد داماد (ره)، بناءً على ما صوره من الحدوث والقدم الدهريين، وسيجيء بيانه.

۷- ومنها: السبق والتقدم بالرتبة، أعم من أن يكون الترتيب بحسب الطبع، أو بحسب الوضع والاعتبار؛ فالأول: كالأجناس والأنواع المترتبة، فانك إن ابتدأت آخذاً من جنس الأجناس، كان سابقاً متقدماً على ما دونه، ثم الذي يليه، وهكذا حتى ينتهي إلى النوع الأخير؛ وإن ابتدأت آخذاً من النوع الأخير، كان الأمر في التقدّم والتأخر بالعكس.
والثاني: كالامام والمأموم، فانك إن اعتبرت المبدأ هو المحراب، كان الامام هو السابق على من يليه من المأمومين، ثم من يليه على من يليه؛ وإن اعتبرت المبدأ هو الباب، كان أمر السبق واللاحق بالعكس.
ويقابل السبق والتقدم بالرتبة، اللحوق والتأخر بالرتبة.

این قسم را سید داماد (ره) بنا بر حدوث و قدم دهری که آن را تصویر نموده، افزوده است، و ما در آینده از آن بحث خواهیم کرد.

۷- سبق و تقدم بالرتبة [تقدم رتبی]: اعم از آنکه ترتیب به مقتضای طبع بوده باشد، یا بر حسب وضع و قرار داد. قسم اول مانند: اجناس و انواع مترتب، که اگر از سرسلسله اجناس شروع شود، جنس الاجناس، مقدم و پیش از دیگر جنسها خواهد بود؛ و اگر از نوع اخیر شروع شود، تقدم و تأخر اجزاء آن وارونه می شود.
و قسم دوم مانند: امام و مأموم، که اگر مبدأ را محراب در نظر بگیرید امام، سابق و مقدم بر همه خواهد بود؛ و در مرتبه بعد مأموم پشت سر او، و در مرتبه بعد از آن مأمومین ردیف بعدی قرار می گیرند. و اگر مبدأ را در مسجد قرار دهیم، امر پیشی و پسی به عکس خواهد بود.

در مقابل سبق و تقدم بالرتبه لحوق و تأخر بالرتبه قرار دارد.

۸- ومنها: السبق بالشرف، وهو السبق في الصفات الكمالية، كتقدم العالم على الجاهل، والشجاع على الجبان.

الفصل الثاني في ملاك السبق في أقسامه

و هو الأمر المشترك فيه بين المتقدم والمتأخر، الذي فيه التقدم.
ملاك السبق في السبق الزماني هو النسبة إلى الزمان، سواء في ذلك نفس الزمان والأمر الزماني؛ وفي السبق بالطبع هو النسبة إلى الوجود، وفي السبق بالعلية هو الوجود، وفي السبق بالماهية والتجوهر هو تفرز الماهية؛ وفي السبق بالحقيقة هو مطلق التحق، الأعم من الحقيقي والمجازي؛ وفي السبق الدهري هو الكون بمتن الواقع؛ وفي السبق بالرتبة النسبة إلى مبدء محدود، كالمحراب أو الباب في الرتبة الحسية، وكالجنس العالي أو

۸- سبق بالشرف: و آن عبارت است از پیشی در صفات کمالی؛ مانند: تقدم دانا بر نادان، و تقدم دلیر بر ترسو.

- ۲ -

ملاك سبق در هر يك از اقسام آن

ملاك تقدم، همان امر مورد اشتراك میان متقدم و متأخر است، که تقدم در آن واقع می شود.

ملاك پیشی در سبق زمانی همان انتساب به زمان است، و از این جهت میان خود زمان و حادثه واقع در ظرف زمان تفاوتی وجود ندارد. و نیز ملاک پیشی در سبق طبعی، انتساب به وجود؛ و در سبق علی، وجود؛ و در سبق ماهوی، تشکیل ماهیت؛ و در سبق بالحقیقه، مطلق تحقق، اعم از تحقق واقعی و تحقق مجازی؛ و در سبق دهری، بودن در متن واقع؛ و در سبق رتبی، انتساب به یک مبدء مشخصی چون محراب و درب در موارد چینش حسی، و جنس عالی یا نوع اخیر در موارد

النوع الأخير في الرتبة العقلية؛ و في السبق بالشرف هو الفضل و المزية.

الفصل الثالث

في القدم و الحدوث و اقسامهما

كانت العامة تُطلق اللفظتين: «القديم» و «الحادث» على أمرين يشتركان في الانطباق على زمان واحد، اذا كان زمان وجود أحدهما أكثر من زمان وجود الآخر، فكان الأكثر زماناً هو القديم و الأقل زماناً هو الحادث و الحديث. وهما وصفان إضافيان؛ اي، إنَّ الشيء الواحد يكون حادثاً بالنسبة إلى شيء، و قديماً بالنسبة إلى آخر؛ فكان المحصل من مفهوم الحدوث هو: مسبوقة الشيء بالعدم في زمان، و من مفهوم القدم: عدم كونه مسبوقةً بذلك.

ثم عمّموا مفهوم اللفظين، بأخذ عدم مطلقاً يعمّ عدم المقابل، و هو العدم الزماني

چینش عقلی؛ و نیز در سبق بالشرف ملاک سبق، فضیلت و امتیاز می باشد.

- ۳ -

قدم و حدوث و اقسام آن دو

توده مردم لفظ قدیم و حادث را به دو چیز اطلاق کردند که زمان مشترکی داشته، ولی زمان وجود یکی از آن دو، بیش از دیگری می باشد؛ آنکه زمانش طولانی تر است قدیم، و آنکه زمانش کمتر است حادث و حدیث خوانده می شد. قدیم و حادث در این استعمال دو وصف اضافی و نسبی هستند، یعنی یک شیء نسبت به شیئی، حادث و نسبت به شیء دیگر قدیم می باشد. بنابراین آنچه از معنای حدوث بدست می آید، آن است که شیء قبلاً در یک مقطع زمانی معدوم بوده است؛ و آنچه از مفهوم قدم بدست می آید، آن است که شیء چنین سابقه ای ندارد.

آنگاه مفهوم این دو لفظ را توسعه دادند، به این صورت که عدم را بطور مطلق در

الذی لا یجامع الوجود، والعدم المجمع، الذی هو عدم الشیء فی حد ذاته المجمع لوجوده بعد استناده الی العلة.

فکان مفهوم الحدوث: مسبوقة الوجود بالعدم، و مفهوم القدم: عدم مسبوقة بالعدم. والمعنیان من الأعراض الذاتية لمطلق الوجود، فان الوجود بما هو موجود، اما مسبوقة بالعدم، و اما لیس بمسبوقة به، و عند ذلك صحَّ البحث عنهما فی الفلسفة. فمن الحدوث: الحدوث الزماني، وهو مسبوقة وجود الشیء بالعدم الزماني، كمسبوقة الیوم بالعدم فی أمس، و مسبوقة حوادث الیوم بالعدم فی أمس؛ و یقابلهُ القدم الزماني، و هو عدم مسبوقة الشیء بالعدم الزماني، كمطلق الزمان الذی لا یقتدمه زمان و لا زماني، و إلا تبت الزمان من حیث انتفی، هذا خلف.

نظر گرفتند، بنحوی که هم شامل عدم مقابل باشد - عدم زمانی که با وجود جمع نمی شود - و هم عدم مجامع. عدم مجامع، نیستی شیء در مرتبه ذاتش است که بعد از استناد به علت با وجود آن جمع می گردد.

در نتیجه مفهوم حدوث، آن شد که وجود سابقه عدم داشته باشد؛ و مفهوم قدم، آن شد که وجود سابقه عدم نداشته باشد. و این دو معنا از عوارض ذاتی مطلق وجود می باشند؛ زیرا موجود از آن جهت که موجود است [= مطلق وجود] یا سابقه عدم دارد، و یا ندارد. و چون چنین است بحث از آن دو در فلسفه [که از عوارض ذاتی مطلق وجود بحث می کند] روا می باشد.

[بنابراین، حدوث چند قسم دارد.] یک قسم آن «حدوث زمانی» است؛ یعنی آنکه وجود یک چیز، سابقه عدم زمانی داشته باشد؛ مانند امروز که سابقه نیستی در دیروز دارد؛ و نیز پدیده های امروز که دیروز نبودند. در برابر آن هم «قدم زمانی» قرار دارد که عبارت است از آنکه شیء سابقه عدم زمانی نداشته باشد؛ مانند مطلق زمان که پیش از آن نه زمانی وجود دارد، و نه پدیده زمانندی؛ چرا که در غیر این صورت، همراه با نفی زمان آن را اثبات کرده ایم؛ و این خلاف فرض می باشد.

و من الحدوث: الحدوث الذاتى، وهو مسبوقة وجود الشيء بالعدم في ذاته، كجميع الموجودات الممكنة، التي لها الوجود بعلة خارجية من ذاتها، وليس لها في ماهيتها و حد ذاتها إلا العدم.

فان قلت: الماهية ليس لها في حد ذاتها إلا الامكان، ولازمه تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم و خلو الذات عن الوجود والعدم جميعاً، دون التلبس بالعدم، كما قيل.
قلت: الماهية و إن كانت في ذاتها خالية عن الوجود والعدم، مفتقرة في تلبسها بأحدهما إلى مرجح؛ لكن عدم مرجح الوجود و علتة كاف في كونها معدومة؛ و بعبارة أخرى: خلوها في حد ذاتها عن الوجود و العدم و سلتهما عنها إنما هو بحسب الحمل الأولي و هو لا يتنافى اتصافها بالعدم حينئذ بحسب الحمل الشائع.
و يقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الذاتى، و هو عدم مسبوقة الشيء بالعدم في

قسم دیگر حدوث، «حدوث ذاتی» است که عبارت است از آنکه وجود شیء، سابقه عدم و نیستی در مرتبه ذاتش داشته باشد؛ مانند همه موجودات ممکن که وجودشان بواسطه علتی خارج از ذات آنها می باشد، و خودشان در مرتبه ماهیت و ذاتشان جز نیستی چیزی ندارند.

اگر اعتراض کنید که: ماهیت در مرتبه ذات خود جز امکان چیز دیگری ندارد، و لازمه امکان هم آن است که نسبت ماهیت به وجود و عدم یکسان بوده و ذات، از هستی و نیستی خالی باشد، نه آنطور که گفته شد متصف به نیستی باشد.
در جواب گوئیم: گر چه ماهیت در مرتبه ذات از وجود و عدم تهی بوده، و در اتصاف به یکی از آن دو نیاز به مرجح دارد، اما صرف نبود مرجح و علت وجود برای معدوم بودن آن کافی است. و به دیگر سخن: تهی بودنش در مرتبه ذات از وجود و عدم و نفی هر دوی اینها از ذات در واقع به صورت حمل اولی می باشد، و این منافاتی با آن ندارد که در همان حال به حمل شایع متصف به عدم گردد.
در برابر این معنا از حدوث، «قدم ذاتی» قرار دارد؛ و آن عبارت است از آنکه

حد ذاتیه؛ و إنما يكون فيما كانت الذات عين حقيقة الوجود الطارد للعدم بذاته، وهو الوجود الواجبي الذي «ماهيته إتيته».

و من الحدوث: الحدوث الدهري، الذي ذكره السيد المحقق الداماد (ره)، وهو مسبوقه وجود مرتبه من مراتب الوجود بعدمه المتقرر في مرتبه هي فوقها في السلسله الطولية، و هو عدم غير مجامع، لكنه غير زمني؛ كمسبوقه عالم الماده بعدمه المتقرر في عالم المثال، ويقابله القدم الدهري، وهو ظاهر.

شيء سابقه عدم در مرتبه ذات خود نداشته باشد. اين نوع از قدم فقط در جائي است که ذات شيء، عين حقيقت وجود باشد، که ذاتا طردکننده عدم می باشد؛ و اين حقيقت همان وجود واجب است که هويتش را تحقق و ثبوت تشكيل می دهد. قسم ديگر حدوث، «حدوث دهري» است که محقق داماد (ره) آن را بيان کرده است و آن عبارت است از آنکه مرتبه ای از وجود، سابقه نیستی در یک مرتبه بالاتری از سلسله طولی وجود داشته باشد. و اين عدم، عدم غير مجامع است، اما در عين حال عدم زماني هم نیست؛ نظير مسبوق بودن عالم ماده به نیستی در عالم مثال. و در برابرش «قدم دهري» قرار دارد که نیاز به توضیح ندارد.

بخش دهم:

قوه و فعل

مقدمة

وجود الشيء في الأعيان، بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه، يسمّى «فعلاً» ويقال: إن وجوده بالفعل؛ وإمكانه الذي قبل تحقيقه يسمّى «قوة»، ويقال: إن وجوده بالقوة بعد؛ وذلك كالماء يمكن أن يتبدّل هواءً فأنه مادام ماءً ماءً بالفعل و هواءً بالقوة، فاذا تبدّل هواءً صار هواءً بالفعل وبطلت القوة؛ فمن الوجود: ما هو بالفعل، ومنه: ما هو بالقوة. و القسمان هما المبحوث عنهما في هذه المرحلة. وفيها ستّة عشر فصلاً.

تحقق یک شیء در خارج بگونه ای که آثار مورد انتظار بر آن مترتب گردد، «فعل» نامیده می شود، و می گویند: وجودش «بالفعل» می باشد. و امکان تحقق آن شیء،

الهواء، و قامت الصورة الهوائية مقامها، فتقومت بها المادة التي كانت تحمل إمكانها. و مادة الفعلية الجديدة الحادثة و الفعلية السابقة الزائلة واحدة، و إلا كانت حادثة بحدوث الفعلية الحادثة، فاستلزم إمكاناً آخر و مادة أخرى، و هكذا، فكانت لحادث واحد مواد و إمكانات غير متناهية، و هو محال؛ و نظير الأشكال لازم فيما لو فرض للمادة حدوث زمني.

و قد تبين بما مر أيضاً أولاً: أن كل حادث زمني فله مادة تحمل قوة وجوده. و ثانياً: أن مادة الحوادث الزمانية واحدة مشتركة بينها.

و ثالثاً: أن النسبة بين المادة و قوة الشيء التي تحملها نسبة الجسم الطبيعي و الجسم التعليمي؛ فقوة الشيء الخاص تعين قوة المادة المبهمة، كما أن الجسم التعليمي تعين

بخاری جای آن فرار می‌گیرد؛ و از این پس، ماده‌ای که حامل امکان آن بود، به آن متکی می‌گردد.

[مطلب دیگر آنکه] ماده فعلیت جدید که پدید آمده و ماده فعلیت پیشین که از بین رفته یکی می‌باشد؛ چرا که در غیر این صورت، باید آن ماده همزمان با پدید آمدن فعلیت جدید، به وجود آمده باشد، و در این صورت، امکان دیگری و نیز ماده دیگری را می‌طلبید، و این روند همچنان ادامه پیدا می‌کرد؛ و در نتیجه برای امکانهای بی‌شماری نیاز بود؛ و این محال است. نظیر

الامتدادات الثلاث المبهمة في الجسم الطبيعي.
ورابعاً: أنّ وجود الحوادث الزمانية لا ينفك عن تغير في صورها إن كانت جواهر، او في أحوالها إن كانت أعراضاً.
وخامساً: أنّ القوة تقوم دائماً بفعليّة، و المادّة تقوم دائماً بصورة تحفظها؛ فاذا حدثت صورة بعد صورة، قامت الصورة الحديثة مقام القديمة، و قومت المادّة.
وسادساً: يتبيّن بما تقدّم: أنّ القوّة تتقدّم على الفعل الخاص تقدماً زمانياً، و أنّ مطلق الفعل يتقدّم على القوّة بجميع أنحاء التقدّم، من علّي، و طبعي، و زمني، و غيرها.

الفصل الثاني في تقسيم التغير

قد عرفت، أنّ من لوازم خروج الشيء من القوّة إلى الفعل حصول التغير، إمّا في ذاته، او

شيء خاص نیز ماده مبهم را معین و مشخص می سازد.

- ۴- وجود جوهرهای زمانمند همراه با تغییر دائمی صورتهای آنها، و نیز وجود عرضهای زمانمند همراه با تحول همیشگی حالات آنها می باشد.
- ۵- قوه همیشه متکی به ماده است، و ماده نیز اتکاء دائم به صورتی دارد که حافظ و نگه دار آن می باشد. و آنگاه که صورتی به دنبال صورت دیگر پدید می آید، صورت جدید جایگزین صورت قدیم گشته، و ماده را قوام می دهد.
- ۶- از آنچه گذشت روشن می شود قوه، تقدم زمانی نسبت به فعلیت خاص دارد؛ اما مطلق فعلیت با همه انواع تقدم - تقدم علّی، طبعی، زمانی و غیر آن - بر قوه مقدم می باشد.

- ۲ -

تقسیم تغییر

دانستید که پیدایش تغییر در ذات یک شیء، یا در حالات آن از لوازم خروجش

فی احوال ذاته؛ فاعلم: أنّ حصول التغيّر إمّا «دفعی»، و إمّا «تدریجی»؛ و الثاني: هو الحركة، و هی نحو وجود تدریجی للشیء، ینبغی أن یبحث عنها من هذه الجهة فی الفلسفة الأولى.

الفصل الثالث

فی تحدید الحركة

قد تبین فی الفصل السابق: أنّ الحركة خروج الشیء من القوة إلى الفعل تدریجاً؛ و إن شئت فقل: هی تغيّر الشیء تدریجاً (و التدریج معنی بدهی التصوّر باعانة الحس علیه)؛ و عرفها المعلم الاول بانها: «کمال اول لما بالقوة من حیث أنه بالقوة»؛ و توضیحه: أنّ حصول ما یمکن أن یحصل للشیء کمال له، و الشیء الذي یقصد بالحركة حالاً من

از قوه به سوی فعل می باشد. پیدایش این تغییر یا دفعی است و یا تدریجی. قسم دوم همان حرکت است. و چون حرکت نوعی وجود تدریجی برای یک شیء می باشد، سزاوار است از این جهت در فلسفه نخستین مورد بحث قرار گیرد.

- ۳ -

تعریف حرکت

در فصل پیشین روشن گشت که حرکت خروج تدریجی شیء از قوه به سوی فعل است: و به عبارت دیگر، حرکت تغییر تدریجی یک شیء می باشد (تدریج نیز با کمک حواس، تصور روشنی در ذهن دارد). معلم اول در تعریف حرکت آورده است حرکت کمال اول است برای آنچه بالقوه می باشد، از آن جهت که بالقوه است. توضیح آنکه: تحقق آنچه امکان حصولش برای یک شیء وجود دارد، کمالی برای آن شیء است؛ و نسبت به چیزی که با حرکت خود، حالت خاصی را هدف قرار می دهد [هم حرکت کمال است، و هم آن حالت خاص] مانند جسم که مثلاً مکانی را هدف قرار می دهد تا در آن مستقر گردد، و لذا به طرف آن می رود، که هم «رفتن»

الأحوال، كالجسم مثلاً، يقصدُ مكاناً لیتمكنَ فيه، فيسلكُ إليه، كان كلُّ من السلوكِ و التمكنِ في المكانِ الذي يسلكُ إليه كمالاً لذلك الجسم؛ غيرَ أنَّ السلوكَ كمالٌ أوَّل، لتقدُّمِهِ، و التمكنُ كمالٌ ثانٍ؛ فاذا شرعَ في السلوكِ فقد تحقَّق له كمالٌ، لكن لا مطلقاً، بل من حيثُ إنَّه بعدُ بالقوَّة بالنسبةِ إلى كمالِهِ الثاني، و هو التمكنُ في المكانِ الذي يريدُهُ؛ فالحركةُ كمالٌ أوَّل لما هو بالقوَّة بالنسبةِ إلى الكمالين، من حيثُ إنَّه بالقوَّة بالنسبةِ إلى الكمالِ الثاني.

و قد تبيَّن بذلك: أنَّ الحركةَ تتوقفُ في تحقيقها على امورٍ ستَّة: المبدأ الذي منه الحركةُ؛ و المتسهي الذي إليه الحركةُ؛ و الموضوع الذي له الحركةُ، و هو المتحركُ؛ و الفاعلُ الذي يوجدُ الحركةَ، و هو المحرِّكُ؛ و المسافةُ التي فيها الحركةُ؛ و الزمانُ الذي ينطبقُ عليه الحركةُ نوعاً من الانطباق؛ و سيجيُّ توضيحُ ذلك.

كمال برای آن است و هم «استقرار» در مکانی که به طرف آن می رود، با این تفاوت که «رفتن» بخاطر تقدمش کمال اول است و «استقرار» کمال دوم می باشد. بنابراین، هنگامی که جسم شروع به رفتن می کند، کمالی برای آن تحقق پیدا خواهد کرد، اما رفتن بطور مطلق کمال آن جسم محسوب نمی شود، بلکه از آن جهت کمال او است که او هنوز نسبت به کمال دوم - یعنی استقرار در مکانی که خواهان آن است - بالقوه می باشد. پس حرکت کمال اول است برای چیزی که نسبت به هر دو کمال بالقوه می باشد، و کمال اول بودنش از آن جهت است که شیء نسبت به کمال دوم، بالقوه می باشد.

با این بیان روشن می شود که تحقق حرکت بر شش امر توقف دارد: مبدأ که حرکت از آن آغاز می شود؛ منتها که حرکت بسوی آن است؛ موضوع که حرکت برای آن است، و در واقع همان متحرک می باشد؛ فاعل که بوجود آورنده حرکت است، و همان محرک می باشد؛ مسافت که حرکت در آن واقع می شود؛ و زمان که حرکت به نوعی بر آن منطبق می گردد؛ و توضیح آن خواهد آمد.

الفصل الرابع فی انقسام الحركة إلى توسطة و قطعية

تعتبر الحركة بمعنيين: أحدهما: كون الجسم بين المبدأ و المنتهى، بحيث كل حد فرض في الوسط فهو ليس قبله ولا بعده فيه؛ و هو حالة بسيطة ثابتة لا انقسام فيها، و تسمى «الحركة التوسطة».

و ثانيهما: الحالة المذكورة، من حيث لها نسبة إلى حدود المسافة، من حد تركها و من حد لم يبلغها؛ أي، إلى قوة تبدلت فعلاً، و إلى قوة باقية على حالها بعد يريد المتحرك أن يبدلها فعلاً، و لازمه الانقسام إلى الأجزاء و الانصرام و التقصّي تدريجاً، كما أنه خروج من القوة إلى الفعل تدريجاً؛ و تسمى «الحركة القطعية». و المعنيان جميعاً

- ۴ -

تقسيم حرکت به توسطيه و قطعيه

حرکت را از دو دیدگاه می توان در نظر گرفت:

۱- بودن جسم بین مبدء و منتها، به گونه ای که هر نقطه ای که در وسط فرض شود، متحرک قبل از آن و بعد از آن در آن نقطه نباشد. حرکت از این دیدگاه یک حالت بسیط و ثابت است که هیچ تقسیمی در آن راه ندارد، و «حرکت توسطی» نامیده می شود.

۲- همان حالت از جهت نسبی که با نقاط مسافت دارد، که نقطه ای را رها کرده و به نقطه دیگر نرسیده است؛ و به عبارت دیگر: قوه ای تبدیل به فعل شده، و قوه ای هنوز بر حال خود باقی مانده، و متحرک می خواهد آن را تبدیل به فعل کند. لازمه این دیدگاه، تقسیم شدن آن به اجزاء و سپری شدن و گذشتن تدریجی آن است، همانطور که خروج تدریجی از قوه به فعل می باشد؛ و آن را «حرکت قطعی» می نامند. این دو معنا هر دو در خارج وجود دارند؛ چرا که با همه ویژگیهایشان بر خارج منطبق می شوند.

موجودان فی الخارج، لانطباقهما عليه بجميع خصوصياتهما.
 و أما الصورة التي يأخذها الخيال من الحركة، بأخذ الحد بعد الحد من الحركة و
 جمعها فيه صورة متصلة مجتمعة منقسمة إلى الاجزاء، فهي ذهنية لا وجود لها في
 الخارج، لعدم جواز اجتماع الأجزاء في الحركة، وإلا كان ثباتاً لا تغيراً.
 وقد تبين بذلك: أن الحركة - ونعني بها القطعية - نحو وجود سيال، منقسم إلى اجزاء،
 تمتزج فيه القوة و الفعل، بحيث يكون كل جزء مفروض فيه فعلاً لما قبله من الأجزاء
 و قوة لما بعده، و ينتهي من الجانبين إلى قوة لا فعل معها و إلى فعل لا قوة معه.

الفصل الخامس

في مبدأ الحركة و منتهاها

قد عرفت: أن في الحركة انقساماً لذاتها؛ فاعلم أن هذا الانقسام لا يقف على حد

اما تصویری که خیال از حرکت می‌گیرد، به این شکل که مقاطع مختلف حرکت
 را گرفته و بعد همه آنها را به شکل متصل و همراه با هم و قابل انقسام در خود جمع
 می‌کند، یک امر ذهنی است و وجود خارجی ندارد؛ به دلیل آنکه اجتماع اجزاء
 حرکت ممکن نیست؛ چرا که در این صورت ثبات خواهد بود، نه تغییر.
 از آنچه گذشت روشن می‌شود که حرکت - یعنی حرکت قطعی - یک نوع وجود
 پویا است که به اجزاء مختلف، تقسیم می‌گردد، و قوه و فعل در آن با هم
 آمیخته‌اند، به گونه‌ای که هر جزء مفروض آن، فعلیت اجزاء قبلی و قوه اجزاء بعدی
 می‌باشد، و از یک طرف به قوه‌ای که هیچ فعلیتی ندارد، و از طرف دیگر به فعلیتی
 که هیچ قوه‌ای ندارد، منتهی می‌گردد.

- ۵ -

مبدأ حرکت و منتهای آن

دانستیم^۱ که حرکت ذاتاً منقسم می‌شود؛ و باید توجه داشت که این انقسام در

نظیر الانقسام الذي في الكميات المتصلة القارة، من الخط و السطح و الجسم، إذ لو وَقَفَ على حدِّ كان «جزءاً لا يتجزأ»، و قد تقدّم بطلانه.

و أيضاً: هو انقسام بالقوة لا بالفعل، إذ لو كان بالفعل بطلت الحركة، لانتهاه القسمة إلى أجزاء دفعية الوقوع.

و بذلك يتبين: أنه لا مبدأ للحركة و لا منتهى لها، بمعنى الجزء الأول الذي لا ينقسم من جهة الحركة و الجزء الآخر الذي كذلك، لما عرفت آنفاً؛ أن الجزء بهذا المعنى دفعي الوقوع غير تدريجيّه، فلا ينطبق عليه حدُّ الحركة لأنها تدريجية الذات.

و أمّا ما تقدّم: أن الحركة تنتهي من الجانبين إلى قوة لا فعل معها و فعل لا قوة معه، فهو تحديد لها بالخارج من ذاتها.

هیچ مرحله‌ای متوقف نمی‌گردد، همانند انقسامی که در کمیات متصل قارّ - یعنی خط، سطح و جسم - وجود دارد؛ زیرا اگر تقسیم در یک مرحله متوقف گردد [و به جزئی برسد که دیگر قابل تقسیم نباشد، آن جزء] جزء غیر قابل تجزیه خواهد بود؛ و پیش از این بطلان آن را یادآور شدیم.^۲

و نیز این انقسام، بالقوه می‌باشد، [به این معنا که حرکت قابل انقسام است نه آنکه بالفعل منقسم باشد]؛ چرا که اگر بالفعل منقسم باشد، حرکت منتهی می‌گردد؛ چون تقسیم، به اجزائی می‌رسد که بطور آئی تحقق پیدا کرده‌اند.

با این بیان روشن می‌شود که حرکت، مبدأ و منتها ندارد، البته مبدأ به معنای جزء نخستین غیر قابل تقسیم از جهت حرکت، و منتها نیز به معنای آخرین جزء اینچنینی؛ بدلیل آنکه جزء به این معنا، وقوعش آئی و غیر تدریجی می‌باشد، و لذا تعریف حرکت بر آن صادق نخواهد بود؛ چون حرکت ذاتاً تدریجی است.

و این با آنچه قبلاً گفتیم^۳ - که حرکت از یک طرف به قوه‌ای که هیچ فعلیتی ندارد، و از طرف دیگر به فعلیتی که هیچ قوه‌ای ندارد، منتهی می‌گردد - منافاتی ندارد؛ زیرا آن بیان در واقع تحدید حرکت با یک امر خارج از ذات آن می‌باشد.

الفصل السادس

في موضوع الحركة و هو المتحرك الذي يتلبس بها

قد عرفت: أنّ الحركة: خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً، و أنّ هذه القوة يجب أن تكون محمولة في أمرٍ جوهرى قائمة به، و هذا الذي بالقوة كمال بالقوة للمادة متحد معها؛ فإذا تبدلت القوة فعلاً، كان الفعل متحداً مع المادة مكان القوة؛ فمادة الماء مثلاً هواءً بالقوة، و كذا الجسم الحامض حلوً بالقوة؛ فإذا تبدلت الماء هواءً، و الحموضة حلاوة، كانت المادة التي في الماء هي المتلبسة بالهوائية، و الجسم الحامض هو المتلبس بالحلاوة؛ ففي كل حركة موضوع، نعتة الحركة و تجرى عليه.

و يجب أن يكون موضوع الحركة أمراً ثابتاً، تجرى و تتجدد عليه الحركة، و إلا كان ما بالقوة غير ما يخرج إلى الفعل، فلم تتحقق الحركة التي هي خروج الشيء من القوة

- ٦ -

موضوع حركت

موضوع حركت همان متحرك متصف به حركت است. دانستيم^۴ كه حركت خروج تدريجى شىء است از قوه به سوى فعل؛ و نيز معلوم گشت اين قوه بايد در يك امر جوهرى قرار گرفته و متكى به آن باشد؛ و نيز آن شىء بالقوه، كمال بالقوه اى است براى ماده و با آن متحد مى باشد. و آنگاه كه قوه تبديل به فعليت مى گردد، آن فعليت به جاي قوه با ماده، متحد مى شود. به عنوان مثال ماده آب، بالقوه بخار است؛ و نيز جسم ترش مزه، بالقوه شيرين مى باشد؛ و وقتى آب به بخار و ترشى به شيرينى تبديل گرديد، همان ماده اى كه در آب بود، دربردارنده صورت بخارى مى گردد؛ و نيز همان جسم ترش مزه دربردارنده شيرينى مى شود. بنا بر اين هر حركتى را موضوعى است كه حركت به آن وصف داده و بر آن جارى مى گردد.

موضوع حركت لزوماً بايد يك امر ثابتى باشد، تا حركت بر آن جارى شود، و به مرور تحقق يابد؛ چون در غير اين صورت آنچه بالقوه است با آنچه به فعليت تبديل

إلى الفعل تدریجاً.

و یجب أن لا یكون موضوع الحركة أمراً بالفعل من كل جهة، كالعقل المجرد، إذ لا حركة إلا مع قوة ما، فما لا قوة فيه فلا حركة له؛ و لا أن یكون بالقوة من جميع الجهات، إذ لا وجود لما هو كذلك؛ بل أمراً بالقوة من جهة و بالفعل من جهة، كالمادة الأولى التي لها قوة الأشياء، و فعلية أنها بالقوة؛ و كالجسم الذي هو مادة ثانية، لها قوة الصور النوعية و الأعراض المختلفة و فعلية الجسمية و بعض الصور النوعية.

الفصل السابع

في فاعل الحركة و هو المحرك

یجب أن یكون المحرك غیر المتحرك، إذ لو كان المتحرك هو الذي یوجد الحركة

گشته مغایر خواهد بود، و بنا براین حرکت، که خروج تدریجی شیء از قوه به فعل می باشد، تحقق پیدا نکرده است.

و نیز لازم است موضوع حرکت، چیزی نباشد که از هر جهت بالفعل است، مانند عقل مجرد؛ زیرا حرکت بدون قوه، تحقق نخواهد یافت؛ و لذا آنچه قوه ندارد، حرکت نیز ندارد. و همچنین موضوع حرکت نباید از همه جهات بالقوه باشد؛ چون چنین چیزی تحقق پیدا نمی کند؛ بلکه باید امری باشد که از یک سو بالقوه است و از سوی دیگر بالفعل، مانند ماده نخستین که هم قوه اشیا را داراست، و هم فعلیت دارد؛ البته فعلیتش همان بالقوه بودنش است. و نیز مانند جسم که ماده دوم است، و قوه صور نوعی و أعراض گوناگون را همراه با فعلیت جسمیت و فعلیت بعضی از صور نوعی دارا می باشد.

- ۷ -

فاعل حرکت یا محرک

محرک لزوماً مغایر با متحرک می باشد؛ چون اگر متحرک خودش محرک خویش

فی نفسیه، لزم أن يكون شيء واحد فاعلاً و قابلاً من جهة واحدة؛ و هو محال، فانَّ حیثیة «الفعل» هی حیثیة «الوجدان» و حیثیة «القبول» هی حیثیة «الفقدان»؛ و لا معنى لكون شيء واحد و اجداً و فاقداً من جهة واحدة.

و أيضاً: المتحرك هو بالقوة بالنسبة إلى الفعل الذي يحصل له بالحركة و فاقد له، و ما هو بالقوة لا يفيد فعلاً.

و يجب أن يكون الفاعل القريب للحركة أمراً متغيراً متجدد الذات؛ إذ لو كان أمراً ثابت الذات من غير تغیر و سیلان، كان الصادر منه أمراً ثابتاً فی نفسیه، فلم يتغير جزء من الحركة إلى غيره من الأجزاء، لثبات علیة من غير تغیر فی حالها، فلم تكن الحركة حركة، هذا خلف.

باشد، باید یک شیء از جهت واحد، هم ایجاد کننده باشد و هم قبول کننده؛ و این محال است. زیرا حیثیت فعل و ایجاد همان حیثیت دارائی، و حیثیت قبول و پذیرش همان حیثیت نداری است؛ و معنا ندارد یک شیء از یک جهت واحد هم دارا باشد و هم ندارد.

و نیز متحرک نسبت به فعلیتی که با حرکت بدان دست می یابد، بالقوه بوده و فاقد آن می باشد؛ و آنچه بالقوه است نمی تواند فعلیتی را افاده کند.

فاعل نزدیک حرکت باید خود متغیر بوده و ذاتش در حال نوشدن باشد؛ زیرا اگر ذاتش ثابت و بدون تحول و پویائی باشد، آنچه از او تراوش می کند نیز خود بخود حرکتی نخواهد داشت؛ پس جزئی از حرکت تبدیل به جزء دیگر نمی گردد، چون علتش ثابت است و هیچ تحولی در حالش واقع نشده است؛ و در نتیجه حرکتی در واقع رخ نداده است؛ و این خلاف فرض می باشد.

الفصل الثامن في ارتباط المتغير بالثابت

ربما قيل: إنَّ وجوب استناد المتغير المتجدد إلى علّة متغيرة متجددة مثله، يوجب استناد علّته المتغيرة المتجددة أيضاً إلى مثلها في التغير والتجدد، وهلمّ جرأً، و يستلزم ذلك: إما التسلسل، أو الدور، أو التغير في المبدأ الأول، تعالى عن ذلك. و أجيب: بأنَّ التجدد والتغير ينتهي إلى جوهر متحرك بجوهره، فيكون التجدد ذاتياً له، فيصح استناده إلى علّة ثابتة توجد ذاته، لأنَّ إيجاد ذاته عينُ إيجاد تجدده.

- ٨ -

ربط متغير با ثابت

چه بسا گفته شود: اگر پدیده متحول و پویا لزوماً مستند به یک علت متحول و پویائی همچون خودش می باشد، باید همان علت نیز به چیزی که چون خودش متحول و پویا است، مستند باشد؛ و این روند همینطور ادامه می یابد. و لازمه چنین چیزی یا تسلسل است، و یا دور، و یا وقوع تحول در منشأ نخستین هستی، که ذاتش برتر از این امور است.

در جواب گفته اند: پویائی و تحول به جوهری که حرکت در نهادش نهفته است، خاتمه می یابد. در واقع حرکت و پویائی برای آن جوهر، ذاتی است؛ و لذا استناد آن به علتی ثابت که ذاتش را آفریده روا خواهد بود؛ زیرا ایجاد ذات آن جوهر همان ایجاد حرکت و پویائی آن است.

* * *

الفصل التاسع

في المسافة التي يقطعها المتحرك بالحركة

مسافة الحركة هي: «الوجود المتصل السَّيَّالُ الذي يجري على الموضوع المتحرك» و
 يتترع منه لا محالة مقولة من المقولات، لكن لا من حيث إنه متصل واحد متغير، فإن
 لازمه وقوع التشكيك في الماهية، وهو محال؛ بل من حيث إنه منقسم إلى أقسام آتية
 الوجود، كل قسم منه نوع من أنواع المقولة مبائن لغيره؛ كنمو الجسم مثلاً، فإنه حركة منه
 في الكم، يرد عليه في كل آن من آتات الحركة نوع من أنواع الكم المتصل مبائن للنوع
 الذي ورد عليه في الآن السابق و النوع الذي سيرد عليه في اللاحق.
 فمعنى حركة الشيء في المقولة: أن يرد على الموضوع في كل آن نوع من أنواع
 المقولة مبائن للنوع الذي يرد عليه في آن غيره.

- ۹ -

مسافتي كه متحرك با حرکت می پیماید

مسافت حرکت همان وجود یکپارچه و پویائی است که بر موضوع متحرك
 جاری می شود، و لزوماً مقوله ای از مقولات از آن انتزاع و گرفته می شود؛ اما نه از آن
 جهت که یک امر یکپارچه متحول است؛ چون در این صورت وقوع تشکیک در
 ماهیت لازم می آید، که امری محال و نشدنی است؛ بلکه از آن جهت که آن وجود به
 اجزائی تقسیم می شود که تحققشان آتی است، و هر یک از این اجزاء، نوع خاصی
 از انواع مقوله را تشکیل می دهد، که جدا از دیگر انواع می باشد. مانند رشد کردن
 جسم، که حرکت جسم در مقوله کم است، و در هر لحظه از لحظات حرکت، یک
 نوع از انواع کم متصل بر آن وارد می شود، که مباین و جدا از نوع وارد شده در لحظه
 قبل و نیز نوع وارد شونده در لحظه بعد می باشد.
 بنابراین، معنای حرکت شیء در یک مقوله آن است که: در هر لحظه، نوعی از انواع
 مقوله، که مباین با نوع وارد شده در لحظه دیگر می باشد، بر آن شیء وارد شود.

الفصل العاشر

في المقولات التي تقع فيها الحركة

المشهور بين قدماء الفلاسفة: أنّ المقولات التي تقع فيها الحركة أربع مقولات: الأين، والكيف، والكم، والوضع.

أما الأين: فوقع الحركة فيه ظاهر، كالحركات المكانية التي في الاجسام؛ لكن في كون الأين مقولة برأسها كلام، وإن كان مشهوراً بينهم؛ بل الأين ضرب من الوضع، و عليه فالحركة الأيتية ضرب من الحركة الوضعية.

وأما الكيف: فوقع الحركة فيه، وخاصة في الكيفيات غير الفعلية، كالكيفيات المختصة بالكميات، كالاستواء و الاعوجاج و نحوهما، ظاهر؛ فإن الجسم المتحرك في كنهه يتحرك في الكيفيات القائمة بكمه.

- ۱۰ -

مقولاتی که حرکت در آنها واقع می شود

بنابر مشهور بین فلاسفه پیشین، حرکت در چهار مقوله واقع می شود: مقولات این، کیف، کم و وضع.

۱- مقوله این: وقوع حرکت در «این» امری آشکار است، بسان حرکات مکانی که در اجسام واقع می شود. اما در اینکه آیا «این» مقوله مستقلی را تشکیل می دهد؟ جای بحث هست؛ اگر چه بنابر مشهور بین فلاسفه، «این» مقوله مستقلی است، ولی [به نظر می رسد] قسمی از اقسام مقوله وضع باشد؛ و بنابراین، حرکت واقع در «این»، یک نوع حرکت وضعی خواهد بود.

۲- مقوله کیف: وقوع حرکت در این مقوله واضح است، بویژه در کیفیات غیر فعلی، مانند کیفیات ویژه مقوله کم، همچون راستی و کجی و نظائر آن؛ زیرا جسم متحرک در مقدار خود، در کیفیات متکی به مقدارش نیز حرکت می کند.

و أما الكمّ: فالحركة فيه «تغيّر الجسم في كميّه تغيّراً متصلاً بنسبة منتظمة تدريجاً»، كالنموّ الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادةً متصلةً منتظمةً تدريجاً. و قد أورد عليه: أن التّموّ إنّما يتحقّق بانضمام أجزاء من خارج إلى أجزاء الجسم، فالكمّ الكبير اللاحق هو الكمّ العارض لمجموع الأجزاء الأصليّة و المنضمّة، و الكمّ الصغير السابق هو الكمّ العارض لنفس الأجزاء الأصليّة؛ و الكمان متباينان غير متصلين، لتباين موضوعيهما، فلا حركة في كمّ، بل هو زوال كمّ و حدوث آخر. و أجيبت عنه: أنّ انضمام الضمائم لا ريب فيه، لكنّ الطبيعة تُبدّل الأجزاء المنضمّة بعدّ الضم إلى صورة الأجزاء الأصليّة، و لا تزال تُبدّل؛ و تزيد كميّة الأجزاء الأصليّة تدريجاً بانضمام الأجزاء و تغيّرها إلى الأجزاء الأصليّة، فيزاد الكمّ العارض للأجزاء الأصليّة

۳- مقوله كمّ: حرکت در این مقوله همان تغییر جسم در مقدارش است، که بطور پیوسته با نسبتی منظم به مرور به وقوع می پیوندند، مانند رشد کردن که افزایش جسم در حجمش به صورت پیوسته، منظم و تدریجی است.

بر این مثال اعتراض شده که رشد کردن، در اثر پیوستن اجزاء خارجی به اجزاء اصلی جسم حاصل می شود؛ و لذا کمیت بزرگ بعدی در واقع کمیتی است که بر مجموع اجزاء اصلی و اجزاء ضمیمه شده عارض می شود، حال آنکه کمیت کوچک قبلی، یک کمیت عارض بر خصوص اجزاء اصلی بوده است. و این دو کمیت جدا و نا پیوسته اند، چون دو موضوع جدا از هم دارند؛ و لذا حرکتی در کمّ واقع نشده، بلکه کمّی از بین رفته و کم دیگری پدید آمده است.

در جواب گفته اند: در اینکه اجزائی از خارج ضمیمه می شود، تردیدی نیست؛ اما طبیعت [یعنی صورت نوعی شیء] اجزاء ملحق شده را بعد از ضمیمه شدن، به صورت اجزاء اصلی در می آورد، و این تبدیل مستمراً ادامه پیدا می کند، و مقدار اجزاء اصلی به مرور، با پیوستن اجزاء خارجی و تبدیل آنها به اجزاء اصلی، افزوده می شود؛ و لذا کمّ طاری بر اجزاء اصلی بطور پیوسته و به مرور افزایش می یابد؛

زیادة متصله تدریجیه، و هی حرکت. و اما الوضع: فالحرکه فیہ أيضاً ظاهر، کحرکه الكرة علی محورہا، فانه تبدل بها نسبة النقاط المفروضة علیها إلى الخارج عنها، و هو تغیر تدریجی فی وضعها. قالوا: و لا تقع حرکت فی باقی المقولات، و هی الفعل، و الانفعال، و متی، و الاضافة، و الجدة، و الجوهر.

أما الفعل و الانفعال: فانه قد أخذ فی مفهومین التدریج، فلا فرد آتی الوجود لهما، و وقوع حرکت فیہما یقتضی الانقسام إلى أقسام آتی الوجود، و لیس لهما ذلك. و کذا الكلام فی متی، فانه: «الهیأة الحاصلة من نسبة الشیء إلى الزمان»، فهی تدریجیه تنافی وقوع حرکت فیہا، المقتضیه للانقسام إلى أقسام آتی الوجود.

و اما الاضافة: فانه انتزاعیه تابعه لطرفیها، فلا تستقل بشیء، کالحرکه؛ و کذا الجدة،

و این همان حرکت است.

۴- مقوله وضع: وقوع حرکت در این مقوله نیز روشن است، مانند حرکت گره بر گرد محور خویش که در اثر آن، نسبت نقاط فرضی گره به خارج از آن تغییر می کند، و این یک تحول تدریجی در وضع گره است.

گفته اند: حرکت در دیگر مقولات (یعنی فعل و انفعال و متی و اضافه و جده و جوهر) واقع نمی شود.

در مقوله فعل و انفعال به این دلیل حرکت واقع نمی شود که در مفهوم آن دو تدریج معتبر است؛ و لذا فردی که وجودش لحظه ای باشد، ندارند؛ حال آنکه وقوع حرکت در آنها خواهان انقسامشان به اجزائی است که وجودشان لحظه ای باشد.

در مورد مقوله متی نیز همین سخن می آید؛ چون متی، هیأت بدست آمده از نسبت یک شیء به زمان است؛ و لذا تدریجی است. و این تدریجی بودن با وقوع حرکت در آن منافات دارد؛ چرا که حرکت خواهان انقسام به اجزائی است که وجودشان لحظه ای می باشد.

فانّ التغيّر فيها تابعٌ لتغيّر موضوعها، كتغيّر النعلِ او القدمِ عمّا كانا عليه. و أمّا الجوهرُ: فوقوعُ الحركةِ فيه يستلزمُ تحقّقَ الحركةِ من غيرِ موضوعٍ ثابتٍ، و قد تقدّم: أنّ تحقّقَ الحركةِ موقوفٌ على موضوعٍ ثابتٍ باقٍ مادامتِ الحركةُ.

الفصل الحادى عشر

في تعقيب ما مر في الفصل السابق

ذهب صدر المتألهين (ره) إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر؛ و استدللّ عليه بامور، أوضحها: أنّ وقوعَ الحركةِ فى المقولاتِ الأربعِ العرضيةِ يقضى بوقوعها فى مقولة

اما مقولة اضافه يك امر انتزاعى است، و تابع طرفين خویش می باشد؛ و لذا در حرکت نیز چون دیگر امور، استقلالى از خود ندارد؛ و همینطور مقولة جده که تحولش بدنبال تحول موضوعش می باشد؛ مانند آنکه کفش و یا پای داخل آن، از حالتی که داشتند به حالت دیگری درآیند.

در مورد مقولة جوهر باید گفت: وقوع حرکت در آن مستلزم آن است که حرکت بدون یک موضوع ثابت تحقق پیدا کند؛ حال آنکه همانگونه که یاد آور شدیم^۵: تحقق حرکت متوقف است بر وجود موضوع ثابتی که تا حرکت هست، باقی باشد.

- ۱۱ -

پیگیری آنچه در فصل پیشین گذشت

صدر المتألهين به وقوع حرکت در مقولة جوهر معتقد گشت، و به اموری چند برای اثبات آن تمسک جست، که روشن ترین آنها بدین شرح است: پیدایش حرکت در مقولات چهارگانه عرضی ایجاب می کند حرکت در مقولة جوهر نیز واقع باشد؛ چرا که اعراض تابع جواهر و وابسته به آنهایند، و این وابستگی از قبیل وابستگی معلول به علت فاعلی است؛ لذا افعال جسمانی متکی و وابسته به طبایع و صورتهای نوعی اند، و این طبایع سببهای نزدیک آنها هستند. و از طرف دیگر،

الجوهر، لأنّ الأعراض تابعة للجواهر، مستندة إليها استناد الفعل إلى فاعله، فالأفعال الجسمانيّة مستندة إلى الطبائع والصور النوعيّة، وهى الأسباب القريبة لها؛ وقد تقدّم: أنّ السبب القريب للحركة أمرٌ تدريجى كمثليها؛ فالطبائع والصور النوعيّة فى الأجسام المتحركة فى الكم والكيف والأين والوضع متغيرة سيّالة الوجود كأعراضها؛ و لو لا ذلك لم يتحقق سبب لشيء من هذه الحركات.

و أورد عليه: أنا ننقل الكلام إلى الطبيعة المتجددة، كيف صدرت عن المبدأ الثابت و هى متجددة؟! و

و أجب عنه: بأنّ الحركة لما كانت فى جوهرها، فالتغير والتجدد ذاتى لها، والذاتى لا يعلل؛ فالجاعل إنما جعل المتجدد، لا أنّه جعل المتجدد متجدداً.

و أورد عليه: أنا نوجه استناد الأعراض المتجددة إلى الطبيعة بهذا الوجه بعينه، من غير حاجة إلى جعل الطبيعة متجددة؛ فالتجدد ذاتى للمعرض المتجدد، و الطبيعة

همانطور که گذشت^۶، سبب نزدیک حرکت باید مانند خود حرکت یک امر تدریجی باشد. بنابراین، طبایع و صورتهای نوعی اجسامی که در کم و کیف و این و وضع، حرکت می کنند، وجودی متغیر و پویا دارند، همانند اعراضشان، و اگر چنین نباشد تمام این حرکات بدون سبب و علت خواهد بود.

بر این کلام اشکال کرده اند که ما بحث را متوجه خود طبیعت پویا می کنیم، و می پرسیم: چگونه از یک مبدأ ثابت پدید آمد، در حالی که خود، متحول است؟ در جواب گفته اند: حرکت چون در نهاد آن است، لذا تغییر و تحوّل، ذاتی آن می باشد؛ و یک امر ذاتی نیاز به علت ندارد؛ زیرا آفریننده، موجود متحول، آفریده است نه آن که موجود متحول را متحول کرده باشد.

بر این سخن نیز اشکال شده که: ما وابستگی اعراض پویا به طبیعت را دقیقاً به همین نحو توجیه می کنیم، بدون آنکه نیازی به متحول ساختن طبیعت باشد. سبب این تجدد، یک امر ذاتی برای عرض پویا است، و طبیعت نیز عرض پویا را

جعلت العرض المتجدد، و لم تجعل المتجدد متجدداً.
و أُجيب عنه: بأنّ الأعراض مستندة في وجودها إلى الجوهر و تابعة له، فالذاتية لا بدّ أن
تتم في الجوهر.

و أورد عليه أيضاً: أنّ القوم صحّحوا ارتباط هذه الأعراض المتجددة إلى المبدأ
الثابت، من طبيعة و غيرها، بنحو آخر، و هو: أنّ التغيّر لاحق لها من خارج، كتجدد مراتب
قرب و بعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية؛ و كتجدد أحوال أخرى في
الحركات القسرية التي على خلاف الطبيعة؛ و كتجدد إرادات جزئية منبعثة من النفس في
كلي حد من حدود الحركات النفسانية التي مبدؤها النفس.

و أُجيب عنه: بأننا نقلّ الكلام إلى هذه الأحوال و الإرادات المتجددة، من أين
تجددت؟ فإنها لا محالة تنتهي في الحركات الطبيعية إلى الطبيعة؛ و كذا في القسرية، فإنّ

می آفریند، نه آنکه پویا را پویا کرده باشد.

در جواب گفته‌اند: اعراض در وجود خویش وابسته به جوهر و تابع آن
می‌باشند؛ و لذا تحول ذاتی را باید در جوهر یافت.

همچنین اشکال کرده‌اند که: فلاسفه ارتباط این اعراض پویا با یک مبدأ ثابت را،
طبیعت باشد یا غیر آن، به این صورت تبیین کرده‌اند که منشأ تحول آنها امور
خارجی است، مانند تغییر درجات نزدیکی و دوری از هدف مطلوب در حرکات
طبیعی؛ و نیز دگرگونی حالات دیگر در حرکات قسری، که بر خلاف طبیعت
می‌باشد؛ و همچنین بوجود آمدن پیاپی اراده‌های خاص برخاسته از نفس، در
مقاطع مختلف حرکات نفسانی، یعنی حرکاتی که مبدأشان نفس است.

در جواب گفته شده: ما سخن را متوجه همین حالات و اراده‌های متحول
می‌کنیم، و می‌پرسیم: منشأ تحولشان چیست؟ اینها نیز به ناچار در حرکات طبیعی
و حتی در حرکات قسری به طبیعت منتهی می‌شوند؛ چرا که قسر نیز به طبیعت
می‌انجامد؛ و همینطور در حرکات نفسانی؛ زیرا چنانکه خواهد آمد^۷، فاعل

القسرَ ينتهى إلى الطبيعة؛ وكذا فى النفسانية، فإنّ الفاعلَ المباشرَ للتحريكِ فيها أيضاً الطبيعة، كما سيجئ.

و يمكن أن يستدلّ على الحركة فى الجوهر بما تقدّم: أنّ وجودَ العريض من مراتب وجودِ الجوهر، من حيث كون وجوده فى نفسه عين وجوده للجوهر، فتغيّره و تجددّه تغيّر للجوهر و تجدد له.

و يتفرّع على ما تقدّم أولاً: أنّ الصورَ الطبيعيةَ المتبدّلة صورةً بعد صورة على المادّة، بالحقيقة صورةً جوهريةً واحدةً سيّالة، تجرى على المادّة، و يتترع من كل حدٍ من حدودها مفهوم مغاير لما يتترع من غيره.

هذا فى تبدّل الصور الطبيعية بعضها من بعض؛ و هناك حركة اشتدادية جوهرية أخرى، هى حركة المادّة الأولى إلى الطبيعة، ثم النباتية، ثم الحيوانية، ثم الانسانية. و ثانياً: أنّ الجوهر المتحرك فى جوهره متحرك بجميع أعضائه، لما سمعت من

بى واسطة تحريك در این حرکات نیز طبیعت است.

برای اثبات حرکت در جوهر می توان به آنچه پیش از این گفتیم^۸ نیز تمسک کرد، و گفت: وجود عرض از مراتب وجود جوهر است، از آن جهت که وجود نفسی آن همان وجودش برای جوهر می باشد؛ و لذا تغییر و تحولش در واقع تغییر و تحول جوهر نیز هست.

از آنچه گذشت نتایجی به این شرح بدست می آید:

۱- صورتهای طبیعی، که یکی پس از دیگری بر ماده واقع می شوند، در واقع یک صورت جوهری واحد و پویا است، که بر ماده جاری شده و از هر مقطع آن مفهومی انتزاع می شود که با مفهوم انتزاع شده از مقطع دیگر مغایر می باشد.

این سخن درباره تبدیل بعضی از صور طبیعی به بعض دیگر بود، اما در اینجا یک حرکت جوهری اشتدادی دیگری نیز هست که همان حرکت ماده نخستین به سوی صورت طبیعی، و بعد نباتی، و بعد حیوانی، و سپس انسانی می باشد.

حديث كون وجود الاعراض من مراتب وجود الجوهر الموضوع لها. و لازم ذلك: كون حركة الجوهر في المقولات الأربع او الثلاث من قبيل الحركة في الحركة؛ و على هذا ينبغي أن تسمى هذه الحركات الأربع او الثلاث «حركات ثانية»، و ما لمطلق الاعراض من الحركة يتبع الجوهر لا بعرضه «حركات أولى». و ثالثاً: أن العالم الجسماني بمادته الواحدة حقيقة واحدة سيالة، متحركة بجميع جواهرها و أعراضها، قافلة واحدة، إلى غاية ثابتة لها الفعلية المحضة.

۲- جوهری که در نهاد خویش متحرک است، با همه اعراضش در حال حرکت می باشد، به خاطر واقعیتی که یادآور آن شدیم، یعنی اینکه وجود اعراض از مراتب وجود جوهری است که موضوع آنها می باشد.

لازمه چنین چیزی آن است که حرکت جوهر در مقولات چهارگانه یا سه گانه^۹ از قبیل حرکت در حرکت باشد. و از این رو شایسته است این حرکات چهارگانه یا سه گانه را حرکات دوم، و حرکتی که همه اعراض به تبعیت از جوهر دارند - نه به عرض آن - حرکت نخستین بنامیم.

۳- جهان جسمانی با ماده یگانه ای که دارد یک حقیقت واحد پویاست، که با همه جواهرها و اعراضش در حال حرکت می باشد، و کاروان یگانه ای را بوجود آورده که به سوی غایت برقراری، که صرف فعلیت است، در حرکت می باشد.

الفصل الثانی عشر

فی موضوع الحركة الجوهریة و فاعلها

قالوا: إنَّ موضوعَ هذه الحركةِ هو المادَّةُ المتحصَّلةُ بصورةٍ ما من الصوَرِ المتعاقبةِ المتحدَّةِ بالاتصالِ و السیلانِ، فوحدةُ المادَّةِ و شخصيَّتها محفوظةٌ بصورةٍ ما من الصوَرِ المتبدِّلةِ؛ و صورةٌ ما و إن كانت مبهمَةً، لكنَّ وحدتها محفوظةٌ بجوهرٍ مفارقٍ، هو الفاعلُ للمادَّةِ، الحافظُ لها و لوحديتها و شخصيَّتها بصورةٍ ما، فصورةٌ ما شريكةُ العلةِ للمادَّةِ؛ و المادَّةُ المتحصَّلةُ بها هي موضوعُ الحركةِ.

و هذا، كما أنَّ القائلينَ بالكونِ و الفسادِ النافينَ للحركةِ الجوهریةِ قالوا: إنَّ فاعلَ المادَّةِ هو صورةٌ ما، محفوظةٌ وحدتها بجوهرٍ مفارقٍ يفعلُها و يفعلُ المادَّةَ بواسطتها، فصورةٌ ما شريكةُ العلةِ بالنسبةِ إلى المادَّةِ، حافظةٌ لتحصُّلها و وحدتها.

- ۱۲ -

موضوع حرکت جوهری و فاعل آن

گفته‌اند: موضوع این حرکت ماده‌ای است که تحصیل و تعینش بوسیله یکی از صور بیایی می‌باشد، صوری که در اثر پیوستگی و پویائی، با هم متحدند. بنابراین وحدت و تشخیص ماده بوسیله یک صورت نامعین از صورتهائی که جایگزین یکدیگر می‌شوند، حفظ می‌گردد. یک صورت نامعین، گرچه امر مبهمی است، اما وحدت آن بوسیله جوهر مجردی تأمین می‌شود که علت فاعلی ماده است و آن را همراه با وحدت و شخصیتش حفظ می‌کند. بنابراین، همین صورت نامعین، شریک علت ماده خواهد بود، و ماده‌ای که بوسیله آن تعین یافته موضوع حرکت می‌باشد. همانطور که نفی‌کنندگان حرکت جوهری و معتقدان به کون و فساد [وجود و تباهی دفعی] گفته‌اند: علت فاعلی ماده، صورتی است نامعین که وحدتش بوسیله یک جوهر مجرد حفظ می‌گردد، جوهری که صورت را می‌آفریند و ماده را نیز بواسطه آن صورت ایجاد می‌کند. پس آن صورت نامعین، شریک علت برای ماده و

و التحقیق: أنّ حاجة الحركة إلى موضوع ثابت باقي ما دامت الحركة، إن كانت لأجل أن تنحفظ به وحدة الحركة و لا تتلّم بطرؤ الانقسام عليها و عدم اجتماع أجزائها في الوجود، فاتصال الحركة في نفسها و كون الانقسام و همياً غير فكّي كافٍ في ذلك؛ و إن كانت لأجل أنها معنئ ناعتئ يحتاج إلى أمرٍ موجودٍ لنفسه، حتى يوجد له و ينعته؛ كما أنّ الأعراض و الصور الجوهرية المنطبعة في المادة تحتاج إلى موضوع كذلك، توجد له و تنعته، فموضوع الحركات العرضية أمرٌ جوهری غیرها، و موضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة، إذ لا نعني بموضوع الحركة إلا ذاتاً تقوم به الحركة و توجد له؛ و الحركة الجوهرية لمتا كانت ذاتاً جوهرية سيالة، كانت قائمة بذاتها موجودة لنفسها، فهي حركة

نگه دارنده تعین و وحدت آن می باشد.

تحقیق در این مطلب آن است که: نیاز حرکت به یک موضوع ثابت که تا حرکت هست پایدار باشد، اگر بدین سبب است که وحدت حرکت بوسیله آن تأمین گردد، و در اثر رخنه انقسام در آن و تفرق اجزایش در وجود، شکافی در وحدت آن ایجاد نشود، باید گفت: اتصال فی نفسه حرکت و اینکه انقسام آن وهمی است - نه آنکه اجزایش در خارج منفصل از یکدیگر باشند - برای تأمین این جهت کافی می باشد؛ و اگر بدین جهت است که حرکت، چون یک معنای وصف دهنده است، نیازمند امری است که موجودیتش برای خودش باشد، تا موجودیت حرکت برای آن بوده و آن را متصف به خود کند - همان گونه که اعراض و صور جوهری منطبع در ماده نیاز به چنین موضوعی دارند تا موجودیتشان برای آن باشد و آن را متصف به خود کنند - باید گفت: موضوع حركات عرضی، جوهری است مغایر با خود حرکت، ولی موضوع حرکت جوهری، خود حرکت است، چون مراد ما از موضوع حرکت ذاتی است که حرکت متکی به آن است و وجودش برای آن می باشد؛ و چون حرکت جوهری، یک ذات جوهری پویاست، این حرکت قائم به خود بوده و موجودیتش برای خود می باشد؛ و بنابراین در عین حال که حرکت

و متحرّکة فی نفسِها.

و إسنادُ الموضوعيةِ إلى المادّةِ التي تجری علیها الصورُ الجوهريةُ علی نحوِ الاتصالِ و السیلانِ لمکانِ اتحادِها معها، و إلاّ فهي فی نفسِها عاريةٌ عن کلِّ فعليةٍ.

الفصل الثالث عشر

فی الزمان

إنّا نجدُ الحوادثَ الواقعةَ تحتَ الحركةِ منقسمةً إلى قطعانٍ، لا تجامعُ قطعةٌ منها القطعةَ الأخرى فی فعليةِ الوجودِ، لما أنّ فعليةَ الوجودِ وجودُ القطعةِ المفروضةِ ثانياً متوقفةٌ علی زوالِ الوجودِ الفعلي للقطعةِ الأولى؛ ثم نجدُ القطعةَ الأولى المتوقفَ علیها منقسمةً فی نفسِها إلى قطعَتینِ كذلك، لا تجامعُ إحداهما الأخرى، و هكذا کَلَّمَا حَصَلْنَا قِطْعَةً قَبَلَتْ القسمةَ إلى قطعَتینِ كذلك، من دونِ أن تَقِفَ القسمةُ علی حدٍّ.

است، متحرک در خودش نیز می باشد.

و نکته اینکه ماده ای که صور جوهری به شکل پیوسته و پویا بر آن جاری می شوند، به عنوان موضوع معرفی می شود، اتحادی است که با حرکت دارد؛ و اگر این اتحاد نباشد، ماده به تنهایی از هر فعلیتی تهی است.

- ۱۳ -

زمان

ما مشاهده می کنیم پدیده های واقع در حرکت، قابل انقسام به تکه هایی هستند که وجود فعلی یکی با وجود فعلی دیگری جمع نمی شود؛ چون وجود فعلی قطعه فرضی دوم، متوقف بر از بین رفتن وجود فعلی تکه نخستین می باشد. خود تکه نخستین، که قطعه دوم بر آن توقف دارد، نیز به تنهایی به دو تکه تقسیم می گردد که آنها نیز با هم جمع نمی شوند؛ و به همین ترتیب: هرگاه به یک قطعه دست باییم، آن قطعه به دو تکه این چنینی تقسیم می شود، بدون آنکه این تقسیم در یک مرحله متوقف گردد.

و لا يتأتى هذا إلا بعروض امتداد كمي على الحركة، تتقدّر به و تقبل الانقسام؛ و ليس هذا الامتداد نفس حقيقة الحركة، لأنه امتداد متعین، و ما في الحركة في نفسها امتداد مبهم، نظير الامتداد المبهم الذي في الجسم الطبيعي و تعينه الذي هو الجسم التعليمي. فهذا الامتداد، الذي به تعین امتداد الحركة، كم متصل عارض للحركة؛ نظير الجسم التعليمي، الذي به تعین امتداد الجسم الطبيعي، للجسم الطبيعي؛ إلا أن هذا الكم العارض للحركة غير قار و لا يجمع بعض أجزائه المفروضة بعضاً، بخلاف كمية الجسم التعليمي فإنها قارة مجتمعة الأجزاء.

و هذا هو الزمان العارض للحركة و مقدارها، و كل جزء منه، من حيث إنه متوقف عليه لأخر، متقدم بالنسبة إليه؛ و من حيث إنه متوقف، متأخر بالنسبة إلى ما توقف عليه.

و این تقسیم امکان پذیر نیست مگر بواسطه آنکه یک امتداد کمی بر حرکت طاری گردد، تا حرکت بوسیله آن اندازه گیری شده و قابل انقسام شود. از طرف دیگر این امتداد، خود حقیقت حرکت نیست؛ چون این امتداد دارای اندازه معینی است؛ و آنچه حرکت از خودش دارد، امتدادی است نامعین، مانند امتداد مبهمی که در جسم طبیعی وجود دارد و تعین آن که همان جسم تعلیمی می باشد.

پس این امتداد که به وسیله آن، مقدار کشش حرکت معین می شود، کم متصلی است که عارض بر حرکت می شود؛ مانند جسم تعلیمی نسبت به جسم طبیعی، که بوسیله آن میزان کشش جسم طبیعی مشخص می گردد، با این تفاوت که کم عارض بر حرکت، غیر قار است و اجزای مفروض آن با یکدیگر جمع نمی شوند؛ بر خلاف کمیت جسم تعلیمی که قار است، و اجزای آن با یکدیگر جمع می شوند.

این کمیت همان زمان است که بر حرکت عارض می شود، و در واقع اندازه حرکت است؛ و هر جزئی از آن جهت که جزء دیگر بر آن توقف دارد، مقدم بر آن است؛ و از آن جهت که خود، متوقف بر جزء دیگری است، متأخر از آن می باشد. جانب و طرف زمان نیز، که در اثر تقسیم آن بدست می آید، «لحظه» می باشد.

و الطرف منه الحاصل بالقسمة هو «الآن».

وقد تبین بما تقدّم أولاً: أنّ لكل حركة زماناً خاصاً بها هو مقدار تلك الحركة؛ وقد أطبق الناس على تقدير عامّة الحركات و تعیین النسب بينها بالزمان العامّ، الذي هو مقدار الحركة اليومية، لكونه معروفاً عندهم مشهوداً لهم كافّة؛ وقد قسّموه إلى: القرون، و السنين، و الشهور، و الأسابيع، و الايام، و الساعات، و الدقائق، و الثواني، و غيرها، لتقدير الحركات بالتطبيق عليها.

و الزمان الذي له دخل في الحوادث الزمانيّة، عند المثبتين للحركة الجوهرية، هو زمان الحركة الجوهرية.

و ثانياً: أنّ التقدّم و التأخّر ذاتيان بين أجزاء الزمان، بمعنى أنّ كون وجود الزمان سبباً غير قارّ، يقتضى أن ينقسم، لو انقسم، إلى جزء يتوقّف على زواله و وجود جزء آخر بالفعل، و المتوقّف عليه هو المتقدم و المتوقّف هو المتأخّر.

از آنچه گذشت اموری چند به این شرح روشن می شود:

۱- هر حرکتی، زمانی خاص به خود دارد، که مقدار آن حرکت می باشد. البته مردم به اتفاق، همه حركات را با زمان عمومی، یعنی مقدار حرکت شبانه روزی، اندازه گیری کرده و بوسیله آن، نسبت بین آنها را مشخص می کنند؛ چراکه این زمان، نزد ایشان شناخته و مشهود است. و آن را به قرن‌ها و سالها و ماهها و هفته‌ها و روزها و ساعات و دقیقه‌ها و ثانیه‌ها و غیر آن تقسیم کرده‌اند، تا بتوانند اندازه حركات را با تطبیق بر این اجزاء بدست آورند.

در نظر کسانی که حرکت جوهری را اثبات کرده‌اند، زمانی که در پدیده‌های زمانمند مدخلیت دارد، همان زمان حرکت جوهری می باشد.

۲- پیشی و پسی بین اجزاء زمان، ذاتی است؛ بدین معنا که پویائی و بی قرار بودن وجود زمان، اقتضای آن را دارد که بر فرض انقسامش، به جزئی منقسم گردد که فعلیت وجود جزء دیگر متوقف بر زوال و نابودی آن می باشد؛ و آن جزء که دیگری

و ثالثاً: أنّ الآن، و هو طرف الزمان و الحدّ الفاصل بين الجزئين لو انقسم، هو أمرٌ عديمٌ؛ لكون الانقسام وهمياً غير فکّی.
و رابعاً: أنّ تالی الأناث - و هو اجتماع حدّین عدمیین او أكثر من غیر تخلل جزء من الزمان فاصل بينهما - محال، و هو ظاهر؛ و مثله الكلام فی تالی الأیّات المنطبقة علی طرف الزمان، كالوصول و الافتراق.
و خامساً: أنّ الزمان لا أوّل له و لا آخر له، بمعنی الجزء الذی لا ینقسم من مبتدئه او متناه، لأنّ قبول القسمة ذاتی له.

الفصل الرابع عشر فی السرعة و البطؤ

إذا فرضنا حرکتین و اعتبرنا النسبة بينهما، فإن تساوتا زماناً، فأكثرهما قطعاً للمسافة

متوقف بر زوالش است، متقدم و جزء دیگر متأخر می باشد.

- ۳- لحظه - که در صورت انقسام زمان، جانب و مرز مشترک میان دو جزء آن می باشد - یک امر عدمی است؛ زیرا تقسیم زمان در وهم صورت می گیرد، نه در خارج.
- ۴- توالی لحظه ها - یعنی آنکه دو مرز عدمی یا بیشتر در کنار هم قرار گیرند بدون آنکه زمانی بین آنها فاصله ایجاد کند - محال می باشد و نیاز به توضیح ندارد. در مورد توالی پدیده های لحظه ای که منطبق بر جانب زمانند نیز همین کلام می آید، مانند: رسیدن و جدا شدن.
- ۵- زمان، اوّل و آخر - به معنای جزئی از ابتداء یا انتهاء که قابل تقسیم نیست - ندارد، چون قابل قسمت بودن، ذاتی زمان می باشد.

- ۱۴ -

تندی و کندی

اگر دو حرکت را فرض کنیم، و نسبت بین آن دو را در نظر بگیریم، در صورتی که

أسرعهما، وإن تساوتا مسافة فأقلهما زماناً أسرعهما؛ فالسرعة قطع مسافة كثيرة في زمان قليل، و البطؤ خلافه.

قالوا: إن البطؤ ليس بتخلل السكون، بأن تكون الحركة كلما كان تخلل السكون فيها أكثر كانت أبطأ، وكلما كان أقل كانت أسرع؛ وذلك لاتصال الحركة بامتزاج القوة و الفعل فيها، فلا سبيل إلى تخلل السكون فيها.

وقالوا: إن السرعة و البطؤ متقابلان تقابل التضاد؛ وذلك لأنهما وجوديان، فليس تقابلهما تقابل التناقض، او العدم و الملكة؛ و ليسا بالمتضادين، وإلا كانا كلما ثبت أحدهما ثبت الآخر، و ليس كذلك؛ فلم يبق إلا أن يكونا متضادين، وهو المطلوب.

زمان هر دو مساوی باشد، آن که مسافت بیشتری را طی کرده سریع تر می باشد؛ و در صورت مساوی بودن مسافت طی شده، آن که زمانش کمتر بوده سریع تر خواهد بود. بنابراین، سرعت (تندی) عبارت است از: پیمودن مسافت زیاد در زمان اندک، و بطؤ (کندی) به عکس آن است.

گفته اند: کندی بواسطه فرار گرفتن سکون میان حرکت نیست، به این شکل که هر چه سکون بیشتری در خلال حرکت فرار گرفته باشد، حرکت کندتر و هر چه سکون کمتری در خلال آن واقع شده باشد، حرکت تندتر باشد، به دلیل آنکه حرکت در اثر آمیخته بودن قوه و فعل در آن، یک واحد پیوسته را تشکیل می دهد، و از این رو راهی برای تخلل سکون در آن نیست.

و نیز گفته اند: تقابل تندی و کندی، از نوع تقابل تضاد است؛ چرا که دو امر وجودی هستند، و لذا تقابلشان از نوع تناقض یا عدم و ملکه نخواهد بود؛ و از طرف دیگر، متضایف نیز نیستند؛ چون در این صورت هر گاه یکی ثابت و محقق باشد، باید دیگری نیز تحقق داشته باشد، حال آنکه چنین نیست. پس فقط یک احتمال باقی می ماند، و آن اینکه متضاد باشند؛ و این همان است که در پی اثباتش بودیم.

و فيه: أن من شرط المتضادين أن يكون بينهما غاية الخلاف، و ليست بمنحقة بين السرعة و البطؤ، إذ ما من سريع إلا و يمكن أن يفرض ما هو أسرع منه، و كذا ما من بطيء إلا و يمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه.

و الحق: أن السرعة و البطؤ و صفان إضافيان، فسرعة حركة بالنسبة الى أخرى بطؤ بعينها بالنسبة الى ثالثة، و كذلك الأمر في البطؤ. و السرعة بمعنى الجريان و السيلان خاصة لمطلق الحركة، ثم تشتد و تضعف، فيحدث باضافة بعضها الى بعض السرعة و البطؤ الاضافيان.

الفصل الخامس عشر

في السكون

يُطلق السكون على: خلو الجسم من الحركة قبلها او بعدها؛ و على: ثبات الجسم

اشكال اين سخن آن است که از جمله شرائط دو امر متضاد آن است که میانشان نهایت اختلاف باشد، حال آنکه تندی و کندی چنین نیستند؛ چرا که هیچ حرکت سریعی نیست مگر آنکه سریع تر از آن را می توان فرض کرد و همینطور هیچ حرکت کندی نیست مگر آنکه کندتر از آن را می توان در نظر گرفت.

حقیقت آن است که تندی و کندی دو وصف نسبی و اضافی هستند؛ زیرا تندی یک حرکت نسبت به حرکت دیگر، هنگام مقایسه با حرکت سومی، کندی خواهد بود. در مورد کندی نیز مطلب از همین قرار است. البته سرعت به معنای جریان و پویائی، ویژگی هر حرکتی است. سرعت به این معنا گاهی شدید و گاهی ضعیف است؛ و در اثر سنجش بعضی از حرکات با بعضی دیگر، تندی و کندی به عنوان دو وصف اضافی پدید می آید.

- ۱۵ -

سکون

سکون در دو مورد بکار می رود: ۱- اینکه یک جسم پیش از حرکت یا پس از آن

على حاله التي هو عليها؛ و الذي يقابل الحركة هو المعنى الأول، و الثاني لازمه، و هو معنى عدمي، بمعنى انعدام الصفة عن موضوع قابل هو الجسم، فيكون هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك؛ فالتقابل بينه و بين الحركة تقابل عدم و الملكة. و لا يكاد يخلو عن الحركة جسم أو أمر جسماني، إلا ما كان آتياً الوجود، كالوصول إلى حد المسافة، و انفصال شيء من شيء، و حدوث الأشكال الهندسية، و نحو ذلك.

الفصل السادس عشر

في انقسامات الحركة

تنقسم الحركة بانقسام الامور الستة التي تتعلق بها ذاتها.
فانقسامها بانقسام المبدأ و المنتهى: كالحركة من مكان كذا إلى مكان كذا، و الحركة

بدون حركة باشد. ۲- اینکه جسم بر همان حالت خود باقی بماند. معنای اول سکون است که در مقابل حرکت قرار می‌گیرد؛ و معنای دوم، لازمه آن محسوب می‌گردد. معنای نخستین، یک مفهوم عدمی است، بدین صورت که نبود یک صفت است در موضوع قابل، یعنی جسم. پس نبود حرکت است در یک امر صلاحیت‌دار برای حرکت؛ و از این رو، تقابل بین آن و حرکت، تقابل عدم و ملکه خواهد بود. و هیچ جسم یا امر جسمانی خالی از حرکت نیست، مگر اموری که وجودشان لحظه‌ای است؛ مانند: رسیدن به انتهای مسافت، جدا شدن شیئی از شیء دیگر، و پیدایش اشکال هندسی، و مانند آن.

- ۱۶ -

تقسیمات حرکت

حرکت تقسیماتی دارد که منشأ آن، انقسام امور ششگانه‌ای است که ذات حرکت به آنها تعلق می‌گیرد. و شرح آن چنین است:
۱ و ۲- به لحاظ مبدأ و منتها اقسامی نظیر: حرکت از مکان فلانی به فلان مکان، و

من لون كذا إلى لون كذا، و حركة النبات من قدر كذا إلى قدر كذا.
 و انقسامها بانقسام الموضوع: كحركة النبات، و حركة الحيوان، و حركة الانسان.
 و انقسامها بانقسام المقولة: كالحركة في الكيف، و الحركة في الكم، و الحركة في الوضع.
 و انقسامها بانقسام الزمان: كالحركة الليلية، و الحركة النهارية، و الحركة الصيفية، و
 الحركة الشتوية.

و انقسامها بانقسام الفاعل: كالحركة الطبيعية، و الحركة القسرية، و الحركة الارادية؛ و
 يلحق بها بوجه: الحركة بالعرض؛ فانّ الفاعل إما أن يكون ذا شعور و ارادة بالنسبة إلى
 فعله، ام لا؛ و الأوّل هو الفاعل النفساني، و الحركة نفسانية، كالحركات الارادية التي
 للانسان و الحيوان؛ و الثاني إما أن تكون الحركة منبعثة عن نفسه لو خلّي و نفسه، و إما أن
 تكون منبعثة عنه لقهراً فاعل آخر إياه على الحركة؛ و الأوّل هو الفاعل الطبيعي و الحركة

از رنگ خاصی به رنگ دیگر، و حرکت گیاه از اندازه‌ای به اندازه دیگر.

- ۳- به لحاظ موضوع اقسامی نظیر: حرکت نبات، حرکت حیوان و حرکت انسان.
 ۴- به لحاظ مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود، مانند: حرکت در کیف،
 حرکت در کم و حرکت در وضع.
 ۵- به لحاظ زمان، مانند: حرکت شبانه، حرکت روزانه، حرکت تابستانی و
 حرکت زمستانی.

۶- به لحاظ فاعل نظیر: حرکت طبیعی، حرکت قسری و حرکت ارادی؛ حرکت
 عرضی نیز به نحوی به این اقسام ملحق می‌شود. پیدایش این اقسام به این صورت
 است که فاعل یا آگاهی و اراده نسبت به فعل خود دارد، و یا ندارد. در فرض اول
 فاعل، نفسانی و حرکتش، حرکت نفسانی است؛ نظیر: حرکات ارادی انسان و
 حیوان؛ و در فرض دوم، حرکت یا برخاسته از خود فاعل است، بدون دخالت
 عامل خارجی، و یا در اثر قهر و غلبه عامل خارجی، و ادار بر حرکت شده است. در
 صورت اول فاعل، طبیعی و حرکت نیز حرکت طبیعی خواهد بود، و در صورت

طبیعیة، و الثانی هو الفاعل القاسر و الحركة قسریة، كالحجر المرمی إلى فوق.
 قالوا: إنَّ الفاعل القریب للحركة فی جمیع هذه الحركات هو طبیعة المتحرك، عن
 تسخیر نفسانی، او اقتضاء طبیعی، او قهر طبیعة القاسرة لطبیعة المقسور علی الحركة؛ و
 المبدأ المباشر المتوسط بین الفاعل و بین الحركة هو مبدأ الميل، الذي یوجدُه الفاعل فی
 طبیعة المتحرك، و تفصیل الكلام فیهِ فی الطبیعیات.
 خاتمة

لیعلم: أن «القوة» او «ما بالقوة» كما تطلق علی حیثیة القبول، كذلك تطلق علی حیثیة
 الفعل إذا كانت شديدة؛ و كما تطلق علی مبدأ القبول القائم به ذلك، كذلك تطلق علی مبدأ
 الفعل، كما تطلق «القوى النفسانیة» و یرادُ بها: مبادئ الآثار النفسانیة، من إِبصارٍ و سَمعٍ
 و تخیلٍ و غیر ذلك؛ و كذلك القوى الطبیعیة لمبادئ الآثار الطبیعیة.
 و هذه القوة الفاعلة إذا قارنت العلمَ و المشیة، سمیت «قدرة الحيوان»؛ و هی «علّة

دوم فاعل، قاسر و حرکت، حرکت قسری می باشد، مانند سنگ پرتاب شده به بالا.
 گفته اند: در تمام این حرکات، فاعل نزدیک حرکت همان طبیعت است، که
 تحت سلطه نفس، یا به اقتضای خودش و یا در اثر قهر و غلبه عامل فشار آورنده بر
 طبیعت، به حرکت درآمده است. و مبدأ بی واسطه ای که بین فاعل و حرکت قرار
 می گیرد، همان میل و شوق است که فاعل، در طبیعت متحرک قرار می دهد. بسط
 کلام در این باره در طبیعات آمده است.

سخنی در پایان

باید توجه داشت که تعبیر «قوه» یا «آنچه بالقوه است»، همانگونه که بر حیثیت
 قبول و پذیرش اطلاق می شود، بر حیثیت فعل و تأثیر نیز در صورت شدید بودنش
 اطلاق می گردد؛ و همانگونه که در مورد مبدأ قبول بکار می رود، در مورد مبدأ فعل
 نیز استعمال می شود. مثلاً به مبادئ آثار نفسانی - آثاری چون دیدن، شنیدن، خیال
 کردن و غیر آن - قوای نفسانی؛ و به مبادئ آثار طبیعی، قوای طبیعی اطلاق می شود.

فاعله»، تحتاج في تمام عليتها و وجوب الفعل بها إلى امور خارجية، كحضور المادّة القابلة و صلاحية أدوات الفعل و غيرها، تصيرُ باجتماعها «علّة تامّة»، يجبُ معها الفعلُ. و من هنا يظهرُ أولاً: عدمُ استقامة تحديد بعضهم للقدرة بأنّها: «ما يصحُّ معه الفعلُ و الترك»، فإنَّ نسبة الفعل و الترك إلى الفاعلِ إنّما تكونُ بالصحة و الإمكانِ إذا كانَ جزءاً من العلة التامة، لا يجبُ الفعلُ به وحدّه، بل به و ببقية الأجزاء التي تتمُّ بها العلة التامة؛ و أمّا الفاعلُ التامُ الفاعليّة، الذي هو وحدّه علة تامّة: كالواجبِ، تعالى، فلا معنى لكونِ نسبة الفعلِ و التركِ إليه بالامكانِ.

و لا يوجبُ كونُ فعله واجباً أن يكونَ موجباً مجبراً على الفعلِ غيرِ قادرٍ عليه، إذ هذا

[قدرت حيوان]

این قوه فاعل (نیروی انجام دهنده) در صورت مقارنت با علم و اراده، قدرت حیوان نامیده می شود، که یک علت فاعلی است؛ و برای آنکه علت تامه گردد و تحقق کار را ضروری کند، نیاز به امور خارجی دارد، اموری چون حضور ماده پذیرنده، صلاحیت ابزار کار و غیر آن. علت فاعلی با بودن این شرائط به صورت علت تامه درآمده و وقوع فعل با آن ضروری می گردد.

از اینجا چند مطلب روشن می شود:

۱- اینکه برخی در تعریف قدرت گفته اند: «قدرت چیزی است که با آن فعل و ترک هر دو جائز باشد» سخن استواری نیست؛ بدلیل آنکه نسبت فعل و ترک به فاعل، در صورتی به نحو امکان و جواز خواهد بود که فاعل جزء علت تامه باشد. در این فرض است که فاعل به تنهایی فعل را ضروری نمی گرداند، و ضرورت فعل علاوه بر آن، نیازمند به فراهم شدن سایر اجزای علت تامه است. اما فاعلی که فاعلیت آن کامل است و به تنهایی علت تامه است، مانند واجب تعالی، معنا ندارد نسبت فعل و ترک به آن به صورت امکان باشد.

و واجب و ضروری بودن فعل او مستلزم آن نیست که او مقهور و مجبور بر کار و

الوجوب لاحقاً بالفعل من قبله، و هو أثره؛ فلا يضطره إلى الفعل، و لا أن هناك فاعلاً آخر يؤثر فيه بجعله مضطراً إلى الفعل.

و ثانياً: بطلان ما قال به قوم: إن صحة الفعل متوقفة على كونه مسبوقاً بالعدم الزماني، فالفعل الذي لا يسبقه عدم زماني ممتنع؛ و هو مبني على القول بأن علة الاحتياج إلى العلة هي الحدوث دون الامكان، و قد تقدم إبطاله و إثبات أن علة الحاجة إلى العلة هو الامكان دون الحدوث، على أنه منقوض بنفس الزمان.

و ثالثاً: بطلان قول من قال: إن القدرة إنما تحدث مع الفعل، و لا قدرة على فعل قبله. و فيه: أنهم يرون أن القدرة هي كون الشيء بحيث يصح منه الفعل و الترك، فلو ترك الفعل زماناً ثم فعل، صدق عليه قبل الفعل أنه يصح منه الفعل و الترك، و هي القدرة.

غير قادر بر آن باشد؛ چرا که این وجوب از ناحیه او به فعل ملحق شده، و اثر او می باشد؛ و لذا این وجوب [برخاسته از او]، او را مقهور و مضطر بر کار نمی کند؛ و فاعل دیگری نیز در کار نیست تا با مجبور کردن خداوند بر کار، در او تأثیر کند.

۲- اینکه برخی گفته اند: «صحت و امکان یک فعل منوط به آن است که سابقه عدم زمانی داشته باشد؛ و لذا فعلی که سابقه عدم زمانی ندارد ممتنع می باشد»، سخن ناروایی است؛ و مبتنی بر آن است که منشأ نیاز به علت، حدوث باشد نه امکان؛ و پیش از این^{۱۰} بطلان آن را روشن ساختیم؛ و اثبات کردیم منشأ نیاز به علت، امکان است نه حدوث؛ علاوه بر اینکه خود «زمان» ناقض کلام ایشان است.

۳- اینکه برخی گفته اند: «قدرت همراه با فعل حادث می شود، و فاعل پیش از فعل، قادر بر آن نیست»، سخن باطلی است؛ زیرا ایشان خود معتقدند: قدرت آن است که یک شیء بگونه ای باشد که هم بتواند انجام دهد و هم بتواند ترک کند؛ پس اگر فاعل کار را در زمانی ترک کرد و سپس انجام داد، قبل از انجام دادن کار، این سخن در حق او صادق است که: می تواند انجام دهد و می تواند ترک کند، و این همان قدرت است.

پاورقیهای متن فارسی :

- ۱- در فصل پیشین.
- ۲- در فصل سوم از بخش ششم.
- ۳- در فصل پیشین .
- ۴- مطلب نخست در فصل سوم، و مطلب دوم در فصل اول بیان شد.
- ۵- در فصل ششم.
- ۶- در فصل هفتم.
- ۷- در فصل شانزدهم.
- ۸- در فصل سوم از بخش سوم.
- ۹- اینکه سه گانه گفته شد، به اعتبار بازگشت مقولهٔ این به مقولهٔ وضع است.
- ۱۰- در فصل هشتم از بخش چهارم.

بخش یازدهم:

علم، عالم و معلوم

مقدمة

قد تحصل مما تقدم: أن الموجود ينقسم إلى ما بالقوة و ما بالفعل، والأول هو المادة و الماديات و الثاني غيرهما و هو المجرد؛ و مما يعرض المجرد عروضاً أولياً أن يكون علماً و عالماً و معلوماً، لأن العلم - كما سيجيء بيانه - حضور و جود مجرد لوجود مجرد، فمن الحرى أن نبحت عن ذلك في الفلسفة الأولى، و فيها اثنا عشر فصلاً.

از آنچه گفته شد بدست آمد که: موجود، به موجود بالقوه و موجود بالفعل تقسیم می‌گردد؛ قسم اول، همان ماده و مادیات و قسم دوم، موجودات غیر مادی، یعنی مجرد، می‌باشد. و از جمله اموری که ابتداءً [بدون واسطه در عروض] بر مجرد عارض می‌شود، علم، عالم و معلوم بودن آن است، زیرا علم - همانطور که خواهد آمد - حضور یک وجود مجرد برای وجود مجرد دیگر است؛ و لذا سزاوار خواهد بود در فلسفه نخستین از آن بحث کنیم.

* * *

الفصل الأول في تعريف العلم و انقسامه الاولي

حصول العلم لنا ضروري، وكذلك مفهومه عندنا؛ وإنما نريد في هذا الفصل معرفة ما هو أظهر خواصه، لتمييز بها مصاديقه و خصوصياتها.
فنقول: قد تقدم في بحث الوجود الذهني: أن لنا علماً بالامور الخارجة عنا في الجملة، بمعنى أنها تحصل لنا و تحضر عندنا بماهياتها، لا بوجوداتها الخارجية التي ترتب عليها الأثار؛ فهذا قسم من العلم، و يسمى «علماً حصولياً».
و من العلم: علم الواحد منا بذاته، التي يشير إليها بـ «أنا»، فإنه لا يغفل عن نفسه في حال من الأحوال؛ سواء في ذلك الخلاء و الملاء، و النوم و اليقظة، و أية حال أخرى.

- ۱ -

تعريف علم و اولين تقسيم آن

حصول علم و آگاهی برای ما و نیز مفهوم آن نزد ما، امری بدیهی و ضروری است؛ لذا ما در این فصل [نمی‌خواهیم با تعریف کردن آن، مفهوم آن را روشن سازیم بلکه] در صدد آنیم که واضح‌ترین ویژگی آن را بشناسیم، تا بدین وسیله بتوانیم مصادیقش و خصوصیات مصادیقش را تشخیص دهیم.

[علم حصولی و علم حضوری]

در بحث وجود ذهنی گفتیم: ما اجمالاً به امور خارج از خود آگاهی داریم، بدین معنا که آنها برای ما حاصل شده، و نزد ما حضور می‌یابند. البته آنچه از آنها نزد ما حاضر می‌شود، ماهیات آنهاست، نه وجود خارجیشان که آثار بر آن مترتب می‌گردد؛ و این یک قسم علم است، که آن را علم حصولی می‌نامند.

قسم دیگر، علم هر یک از ما به ذات خویش است، همان که بالفظ «من» به آن اشاره می‌کنیم. انسان در هیچ حالی از خود غفلت نمی‌ورزد، در تنهائی باشد یا با دیگران، خواب باشد یا بیدار و یا در هر حال دیگری.

و لیس ذلك بحضور ماهیة ذاتنا عندنا حضوراً مفهوماً و علماً حصولياً؛ لأن المفهوم الحاضر فی الذهن کیفما فرض لا یأتی الصدق علی کثیرین و إنما یتشخص بالوجود الخارجی، و هذا الذی نشاهدہ من أنفسنا و نعبرُ عنه بـ«أنا» أمرٌ شخصی لذاته لا یقبل الشركة، و التشخص شأن الوجود، فعلمنا بذواتنا إنما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجی الذی هو ملاک الشخصیة و ترتب الآثار؛ و هذا قسم آخر من العلم و یسمی «العلم الحضوری».

و هذان قسمان ینقسم إليهما العلم قسمه حاصره، فان حصول المعلوم للعالم؛ إما بماهیة، او بوجوده؛ و الأول هو العلم الحصولی، و الثانی هو العلم الحضوری. ثم أن کون العلم حاصلًا لنا، معناه: حصول المعلوم لنا، لأن العلم عین المعلوم

اما این آگاهی بدین نحو نیست که ماهیت ذات ما، حضور مفهومی نزد ما داشته باشد و علم ما به آن، علم حصولی باشد؛ زیرا مفهوم حاضر در ذهن، به هر صورت فرض شود، از انطباق بر موارد متعدد اباء ندارد و فقط با وجود خارجی، تشخص پیدا می‌کند؛ ولی آنچه ما از خود می‌یابیم و از آن به «من» تعبیر می‌کنیم، امری است که ذاتاً تشخص داشته و شرکت‌ناپذیر می‌باشد؛ و تشخص هم فقط از آن وجود است. بنابراین، علم ما به ذات خویش به واسطه حضور وجود خارجی آن نزد ما می‌باشد، همان وجودی که ملاک شخصیت و ترتب آثار است. و این قسم دیگری از علم است به نام علم حضوری.

تقسیم علم به این دو قسم، حاضر [و در برگیرنده همه موارد آن] می‌باشد؛ چون تحقق معلوم برای عالم یا با ماهیتش است و یا با وجودش. قسم اول، علم حصولی و قسم دوم، علم حضوری می‌باشد.

[اتحاد علم، عالم و معلوم]

معنای حاصل بودن علم برای ما چیزی جز حصول معلوم برای ما نیست؛ زیرا علم همان معلوم بالذات است [یعنی چیزی که حقیقتاً متعلق علم و آگاهی ما می‌باشد]،

بالذات، إذ لا نعنې بالعلم إلا حصولَ المعلومِ لنا، و حصولُ الشيء و حضوره ليس إلا وجوده، و وجوده نفسه.

و لا معنى لحصولِ المعلومِ للعالمِ إلا اتحادُ العالمِ معه، سواءً كان معلوماً حضورياً أو حصولياً؛ فإنَّ المعلومَ الحضورى: إن كان جوهراً قائماً بنفسه، كان وجوده لنفسه، و هو مع ذلك للعالمِ، فقد اتحدَ العالمُ مع نفسه؛ و إن كان أمراً وجوده لموضوعه، و المفروضُ أنَّ وجوده للعالمِ، فقد اتحدَ العالمُ مع موضوعه، و العرضُ أيضاً من مراتبِ وجودِ موضوعه غيرُ خارجٍ منه، فكذلك مع ما اتحدَ مع موضوعه، و كذا المعلومُ الحصولى موجودٌ للعالمِ، سواءً كان جوهراً موجوداً لنفسه أو أمراً موجوداً لغيره، و لازمُ كونه موجوداً للعالمِ اتحادُ العالمِ معه.

على: أنه سيجىء: أن العلمَ الحصولى علمٌ حضورى فى الحقيقة.

چون مقصود ما از علم چیزی جز حصول معلوم برای ما نیست؛ و حصول و حضور یک شیء، همان وجودش است، و وجود یک شیء نیز خود آن شیء می باشد. و از طرفی، حصول معلوم برای عالم، معنائی جز اتحاد عالم با آن ندارد، خواه معلوم حضورى باشد و یا حصولی؛ چون معلوم حضورى، اگر جوهراً قائم به خود باشد، وجودش برای خودش خواهد بود، و در عین حال وجودش برای عالم نیز هست؛ پس باید عالم با او متحد باشد؛ و اگر [عرض بوده و] وجودش برای موضوعش باشد، با توجه به آنکه طبق فرض، وجودش برای عالم نیز هست، نتیجه می گیریم عالم و موضوع آن متحد هستند. و چون عرض از مراتب وجود موضوع خویش است، و خارج از آن نیست، باید نسبت به آنچه با موضوعش اتحاد دارد نیز همینگونه باشد. و همچنین معلوم حصولی موجودیتش برای عالم است، خواه جوهرى باشد که وجودش برای خودش هست، و یا وجودش برای دیگری باشد؛ و چون وجودش برای عالم هست، لازم می آید عالم با معلوم متحد باشد. علاوه بر آنکه خواهد آمد که علم حصولی در واقع علم حضورى است.

فحصول العلم للعالم من خواص العلم، لكن لا كل حصول كيف كان، بل حصول أمر بالفعل فعلية محضة لا قوة فيه لشيء مطلقاً؛ فإنا نشاهد بالوجدان: أن المعلوم من حيث هو معلوم لا يقوى على شيء آخر، ولا يقبل التغيير عما هو عليه؛ فهو حصول أمر مجرد عن المادة خالٍ من غواشي القوة، ونسَمي ذلك «حضوراً».

فحضور المعلوم يستدعي كونه أمراً تاماً في فعليته، من غير تعلّق بالمادة والقوة يوجب نقصه و عدم تمايه من حيث كماله التي بالقوة.

و مقتضى حضور المعلوم: أن يكون العالم الذي يحصل له العلم أمراً فعلياً تاماً الفعلية، غير ناقص من جهة التعلّق بالقوة، و هو كون العالم مجرداً عن المادة خالياً عن القوة.

فقد بان: أن العلم حضورٌ موجودٌ مجردٌ لموجودٍ مجردٍ؛ سواء كان الحاصل عين ما

[علم، حضور یک مجرد برای مجرد دیگر است]

بنابراین، یکی از ویژگیهای علم، حصول آن برای عالم است؛ اما نه هر نوع حصولی، بلکه حصول یک امر بالفعل محض که قوه هیچ چیزی در آن نیست؛ زیرا ما وجداناً می‌یابیم معلوم از آن جهت که معلوم است نمی‌تواند تبدیل به شیء دیگری گردد، و از وضع فعلی خویش متحول شود. در نتیجه علم، حصول امری مجرد از ماده و تهی از پیرایه قوه است، و ما این نوع حصول را «حضور» می‌نامیم. پس حضور معلوم، خواهان آن است که معلوم امری باشد با فعلیت کامل و بدون تعلق به ماده و قوه، تعلق که موجب نقص آن و ناتمام بودنش از جهت کمالات بالقوه‌اش می‌باشد.

حضور معلوم همچنین اقتضا دارد عالم، که علم برای او حاصل می‌گردد، یک امر بالفعل با فعلیت کامل باشد، و نقصی از جهت تعلق به قوه در آن راه نیافته باشد؛ و این همان مجرد بودن از ماده و خالی بودنش از قوه می‌باشد.

پس روشن گردید که علم، حضور یک موجود مجرد برای موجود مجرد دیگر است، خواه معلوم (آنچه حصول یافته) عین عالم (آنچه معلوم برای او حصول

حَصَلَ لَهُ، کَمَا فِي عِلْمِ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ؛ أَوْ غَيْرِهِ بِوَجْهِهِ، كَمَا فِي عِلْمِ الشَّيْءِ بِالْمَاهِيَّاتِ الْخَارِجَةِ عَنْهُ.

و تَبَيَّنَ أَيْضاً أَوَّلًا: أَنَّ الْمَعْلُومَ، الَّذِي هُوَ مُتَعَلِّقُ الْعِلْمِ، يَجِبُ أَنْ يَكُونَ أَمْرًا مُجَرَّدًا عَنِ الْمَادَّةِ؛ وَ سَيَجِيءُ مَعْنَى تَعَلُّقِ الْعِلْمِ بِالْأُمُورِ الْمَادِيَّةِ. وَ ثَانِيًا: أَنَّ الْعَالِمَ، الَّذِي يَقُومُ بِهِ الْعِلْمُ، يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُجَرَّدًا عَنِ الْمَادَّةِ أَيْضًا.

الفصل الثاني

ينقسم العلم الحصولي إلى كلي و جزئي

و الكلي: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، كالعلم بماهية الانسان، و يسمى «عقلاً» و «تعللاً»؛ و الجزئي: ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، كالعلم بهذا الانسان بنوع من الاتصال بمادته الحاضرة، و يسمى «علمًا إحساسياً»، و كالعلم بالانسان الفرد من غير

يافته) باشد، مانند علم شيء به خودش، و یا به نحوی مغایر با آن باشد، مانند علم شيء به ماهیات خارج از خودش.

و نیز آشکار شد:

أَوَّلًا: مَعْلُومٌ، كَمَا هُمَا مُتَعَلِّقُ عِلْمٍ اسْتِ، لِزُومًا بَآئِدٍ مُجَرَّدٍ اَزْ مَادَةٍ بَآئِدٍ؛ وَ اَمَّا تَوْضِيحُ اَيْنَكِهْ چگونِهْ عِلْمٍ مَا بِهْ اُمُورِ مَادِي تَعَلُّقِ مِي گيرِد، خِوَاهِدْ اَمَد. ۲. وَ ثَانِيًا: عَالِمٌ نِيْزْ كِهْ عِلْمٌ قَائِمٌ بِهْ اَنِّ اسْتِ، بَآئِدٍ مُجَرَّدٍ اَزْ مَادَةٍ بَآئِدٍ.

- ۲ -

تقسيم علم حصولي به كلي و جزئي

کلی آن است که فرض انطباقش بر موارد متعدد محال نباشد، مانند علم به ماهیت انسان، و آن را عقل و تعقل نامند؛ و جزئی آن است که فرض انطباقش بر موارد متعدد محال باشد؛ مانند علم به این انسان خاص همراه با یک نحو ارتباط با ماده خارجی آن که حضور دارد، و به آن علم احساسی گویند؛ و نیز مانند علم به

حضور مادّته، و یسّمی «علماً خیالیّاً»؛ و عدّه هذین القسّمین ممتنع الصدق علی کثیرین إنّما هو من جهة اتصال ادوات الاحساس بالمعلوم الخارجی فی العلم الاحساسی، و توقّف العلم الخیالی علی العلم الاحساسی؛ و إلاّ فالصورة الذهنیّة، کیفما فرضت، لا تأبى أن تصدق علی کثیرین.

و القسّمین جمیعاً مجردان عن المادّة، لما تقدّم: من فعلیّة الصورة العلمیّة فی ذاتها و عدم قبولها للتغییر.

و أيضاً: الصورة العلمیّة، کیفما فرضت، لا تمتنع عن الصدق علی کثیرین، و کُلّ أمرٍ مادّی متشخص ممتنع الصدق علی ازیّد من شخص واحد.

و أيضاً: لو كانت الصورة الحسیّة او الخیالیّة مادّیّة، منطبعة بنوع من الانطباع فی جزء بدنی، لكانت منقسمة بانقسام محلّها، و لكان فی مکان و زمان، و لیس كذلك؛ فالعلم

یک فرد انسان بدون حضور ماده آن، که علم خیالی نامیده می شود. البته محال شمردن انطباق این دو علم بر موارد متعدد، بخاطر آن است که در علم احساسی ادوات احساس با معلوم خارجی تماس دارند، و علم خیالی نیز متوقف بر علم احساسی می باشد؛ و گرنه صورت ذهنی، به هر شکل فرض شود، از انطباق بر موارد متعدد ابا ندارد.

[تجرد علوم احساسی و خیالی]

این دو قسم هر دو مجرد از ماده اند؛ چون گفتیم^۳: صورت علمی ذاتاً، بالفعل و تغیییر ناپذیر می باشد.

و نیز صورت علمی به هر شکلی فرض شود، انطباقش بر موارد متعدد محال نخواهد بود، حال آنکه هر امر مادی دارای تشخیص بوده، و انطباقش بر بیش از یک شخص محال می باشد.

و نیز اگر صورت حسی یا خیالی مادی بوده، و به نحوی در یک جزء بدنی نقش یافته بودند، باید همراه با تقسیم محلشان تقسیم شده، و مکان و زمان خاصی داشته

لا يقبل القسمة، و لا یشارُ إليه إشارةً وضعیةً مکانیةً، و لا أنه مقید بزمان، لصحة تصورنا الصورة المحسوسة في وقت، بعد أمید بعيد، على ما كانت عليه، من غير تغیر فيها؛ و لو كانت مقیدةً بالزمان لتغیرت بتقصیه.

و ما يتوهم: من مقارنة حصول العلم للزمان إنما هو مقارنة شرائط حصول الاستعداد له، لا نفس العلم.

و أمّا توطُّط أدوات الحس في حصول الصورة المحسوسة، و توقُّف الصورة الخیالیة على ذلك، فأنما هو لحصول الاستعداد الخاص للنفس لتقوى به على تمثیل الصورة العلمیة؛ و تفصیل القول في علم النفس.

و مما تقدم يظهر أن قولهم:

«إنَّ التعقلَ إنما هو بتفسيرِ المعلومِ عن المادَّةِ و الأعراضِ المشخصةِ له حتى لا يبقى

باشند؛ حال آنکه چنین نیستند؛ زیرا علم، تقسیم پذیر نیست، و اشاره مکانی به آن نمی شود، و مقید به زمان هم نمی باشد؛ چون ما می توانیم صورتی را که در زمان خاصی احساس کرده ایم، پس از سپری شدن یک زمان طولانی، به همان صورت و بدون هیچ تغییری در آن، دوباره تصورش کنیم؛ و اگر آن صورت مقید به زمان بود، با گذشت آن زمان لزوماً تغییر می کرد.

ممکن است توهم شود که: پیدایش علم، مقارن با زمان خاصی می باشد. ولی باید دانست که شرائط پیدایش استعداد حصول علم، مقارن با زمان است، نه خود علم.

و نیز وساطت آلات احساس در پیدایش صورت محسوس و توقف صورت خیالی بر آن، فقط برای تحقق یافتن استعداد خاصی است برای نفس، تا با آن بتواند صورت علمی را بوجود آورد، که تفصیل آن مربوط به علم نفس (روانشناسی) می باشد.

از آنچه گذشت روشن می گردد اینکه گفته اند:

«تعقل، با بیرون آوردن معلوم از پوسته ماده و اعراض تشخص دهنده به آن تحقق می یابد، به گونه ای که جز ماهیت برهنه از این پوسته ها چیزی باقی نماند؛

إلا الماهية المعرأة عن القشور، كالإنسان المجرد عن المادة الجسمية والمشخصات الزمانية والمكانية والوضعية وغيرها، بخلاف الاحساس المشروط بحضور المادة و اكتناف الأعراض والهيئات الشخصية، والخيال المشروط ببقاء الأعراض والهيئات المشخصة، من دون حضور المادة، قول على سبيل التمثيل للتقريب، وإلا فالمحسوس صورة مجردة علمية، واشتراط حضور المادة و الاكتناف بالأعراض المشخصة لحصول الاستعداد في النفس للاحساس، وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخييل، وكذا اشتراط التفسير في التعقل للدلالة على اشتراط تخيل أزيد من فرد واحد في حصول استعداد النفس لتعقل الماهية الكلية، المعبر عنه بانتزاع الكلي من الأفراد. و تبين مما تقدم أيضاً: أن الوجود ينقسم، من حيث التجرد عن المادة و عدمه، إلى

مانند انسان جدا شده از ماده جسمانی و خصوصیات زمانی و مکانی و وضعی و غیر آن، بر خلاف احساس، که مشروط به حضور ماده و همراهِش با اعراض و هیئتهای خاص است؛ و نیز بر خلاف خیال، که مشروط به بقاء اعراض و هیئتهای خاص بدون حضور ماده است.»

کلامی تمثیل گونه است که برای نزدیک کردن مطلب به اذهان ناآشنایان با فلسفه گفته شده است؛ و گرنه آنچه محسوس ماست، یک صورت علمی مجرد است، و حضور ماده و همراهِش با اعراض تشخیص دهنده، در واقع، شرط پیدایش استعداد احساس کردن در نفس می باشد؛ و نیز همراهِی با مشخصات، در حقیقت، شرط حصول استعداد تخیل کردن است؛ و همچنین ذکر بیرون آوردن معلوم از پوسته ماده و اعراض تشخیص دهنده آن به عنوان شرط تعقل، در واقع برای نشان دادن آن است که آمادگی نفس برای تعقل ماهیت کلی - که به آن، انتزاع کلی از فرد گفته می شود - مشروط به تخیل بیش از یک فرد می باشد.

[عوالم سه گانه هستی]

از آنچه گذشت نتیجه می گیریم: وجود از جهت تجرد و عدم تجرد از ماده، به سه

ثلاثة عوالم کلیّة: أحدها: عالم المادّة و القوّة؛ و الثانی: عالم التجرد عن المادّة دون آثارها، من الشکل و المقدار و الوضع و غيرها، ففيه الصور الجسمانیة و أعراضها و هیئاتها الكمالیة من غیر مادّة تحمّل القوّة و الانفعال، و یسمی «عالم المثل» و «البرزخ» بین عالم العقل و عالم المادّة؛ و الثالث: عالم التجرد عن المادّة و آثارها، و یسمی عالم العقل.

و قد قسّموا عالم المثل إلى: المثل الأعظم القائم بذاته، و المثل الأصغر القائم بالنفس، الذي تصرف فيه النفس کیف تشاء بحسب الدواعی المختلفة الحقیة و الجزائیة، فتأتی أحياناً بصور حقیة صالحة و أحياناً بصور جزائیة تعبت بها. و العوالم الثلاثة المذكورة مرتبة طویلاً؛ فأعلاها مرتبة، و أقواها و أقدمها وجوداً،

عالم کلی تقسیم می شود:

۱- عالم ماده و قوه.

۲- عالمی که از ماده مجرد است، اما آثار ماده را (شکل، مقدار، موقعیت و غیر آن) دارا می باشد؛ و لذا در این عالم صور جسمانی و اعراض و هیئتهای کمالی آن وجود دارند، بدون ماده ای که حامل قوه و انفعال باشد؛ و آن را عالم مثال، و برزخ بین عالم عقل و عالم ماده می نامند.

۳- عالم تجرد از ماده و آثار آن، که عالم عقل نامیده می شود.

و نیز عالم مثال را به دو قسم تقسیم کرده اند: مثال اعظم که قائم به خود است، و مثال اصغر که قائم به نفس می باشد، و نفس به هر نحو که بخواهد، با انگیزه های گوناگون به حق یا گزاف، در آن تصرف می کند؛ و لذا گاهی صورتهای حق و صالحی می آورد، و گاهی صورتهای گزافی که با آنها بازی می کند.

عوالم سه گانه مذکور ترتیب طولی دارند، و آنکه از همه مرتبه اش بالاتر و وجودش قوی تر و قدیم تر و قریب تر به مبدأ اول بیشتر است، عالم عقول مجرد می باشد؛ زیرا فعلیتشان کامل و ذاتشان از آمیخته گی با ماده و قوه مبری می باشد؛ و

و أقربها من المبدأ الأول، تعالى، عالم العقول المجردة، لتنام فعليتها و تنزه ذواتها عن شوب المادة و القوة؛ و يليه عالم المثال، المنتزه عن المادة دون آثارها؛ و يليه عالم المادة موطن كل نقص و شر، و لا يتعلق بما فيه علم إلا من جهة ما يحاذيه من المثال و العقل.

الفصل الثالث

ينقسم العلم انقساماً آخر الى كلي و جزئي

و المراد بالكلي: ما لا يتغير بتغير «المعلوم بالعرض»، كصورة البناء التي يتصورها البناء في نفسه لينبني عليها، فالصورة عنده على حالها قبل البناء، و مع البناء، و بعد البناء، و إن خرب و انهدم؛ و يسمى «علم ما قبل الكثرة»، و العلوم الحاصلة من طريق العلي كلية من هذا القبيل دائماً، كعلم المنجم بأن القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى مدة كذا يعود

پس از آن، عالم مثال قرار دارد، که از ماده منزه است و نه از آثار آن؛ و پس از آن عالم ماده قرار دارد، که محل هر نقص و شری است، و علم به آنچه در آن است تعلق نمی‌گیرد مگر از جهت مثال و عقلی که در ازای آن قرار دارد.

- ۳ -

تقسیم دیگری برای علم به: کلی و جزئی

مراد از «کلی»، علمی است که تحول معلوم بالعرض [مطابق و محکی صورت علمی] موجب تحول آن نمی‌شود؛ مانند شکل ساختمان که معمار آن را نزد خود تصور می‌کند تا بر طبق آن، بناء را بسازد. این شکل، پیش از ساختن بناء و همراه با آن و پس از آن، بر همان حال باقی می‌ماند، گرچه بناء خراب و منهدم گردد. چنین علمی را علم پیش از کثرت نامند. علوم بدست آمده از راه علل و اسباب یک پدیده، همیشه کلی است، و از همین قبیل می‌باشد، مانند: آگاهی ستاره‌شناس به اینکه در فلان روز و فلان ساعت تا لان مدت، ماه گرفتگی بوجود می‌آید، و موقعیت منظومه شمسی به گونه‌ای می‌شود که موجب حائل شدن زمین بین ماه و

فيه الوضع السماوي بحيث يوجب حيلولة الأرض بينه وبين الشمس؛ فعلمه ثابت على حاله قبل الخسوف، و معه، و بعده.

و المراد بالجزئي: ما يتغير بتغير المعلوم بالعرض، كما إذا علمنا من طريق الابصار بحركة زيد؛ ثم إذا وقف عن الحركة، تغيرت الصورة العلمية من الحركة إلى السكون؛ و يسمى «علم ما بعد الكثرة».

فان قلت: التغير لا يكون إلا بقوة سابقة، و حاملها المادة؛ و لازمه كون العلوم الجزئية مادية، لا مجردة.

قلنا: العلم بالتغير غير تغير العلم، و المتغير ثابت في تغيره، لا متغير؛ و تعلق العلم به، أعنى حضوره عند العالم، من حيث ثباته لا تغيره؛ و إلا لم يكن حاضراً، فلم يكن العلم حضوراً شياً لشيء؛ هذا خلف.

- رشيد می گردد. این آگاهی، پیش از ماه گرفتگی و همراه با آن و پس از آن، به حال خود باقی خواهد بود.

و مراد از «جزئی» علمی است که با تحول معلوم بالعرض متحول می گردد؛ مانند آنکه از راه دیدن، علم به حرکت کردن کسی پیدا کنیم، که چون او از حرکت بایستد، صورت علمی نیز از حرکت به سکون تبدیل می شود و آن را علم پس از کثرت نامند. اگر اعتراض شود که: تغییر بدون یک قوه پیشین، میسر نیست؛ و حامل قوه نیز ماده است؛ و بنابراین، لازمه تغییر یافتن علوم جزئی، آن است که این علوم مادی . . . نه مجرد.

در پاسخ گوئیم: علم به تغییر، غیر از تغییر علم است؛ و متغیر در تغییر خویش ثابت و برقرار می باشد؛ و مراد از تعلق گرفتن علم به تغییر، حضور تغییر نزد عالم است از جهت ثبات آن، نه از جهت تغییرش؛ چون در غیر این صورت، حضور نخواهد داشت و در نتیجه علم، حضور چیزیی برای چیزی نخواهد بود؛ و این خلاف فرض است.

الفصل الرابع في انواع التعقل

ذكروا أنّ التعقل على ثلاثة أنواع:
أحدها: أن يكون «العقل بالقوة»، أي لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل، ولا له شيء من المعقولات بالفعل، لخلو النفس عن عامة المعقولات.
الثاني: أن يعقل معقولاً أو معقولات كثيرة بالفعل، مميّزاً لبعضها من بعض، مرتباً لها؛ وهو «العقل التفصيلي».
الثالث: أن يعقل معقولات كثيرة عقلاً بالفعل من غير أن يتميّز بعضها من بعض، وإنما هو عقل بسيط إجمالي فيه كل التفاصيل؛ ومثلاً له بما إذا سألك سائل عن عدّة من المسائل التي لك علم بها، فحَضَرَكَ الجواب في الوقت؛ فأنت في أوّل لحظة تأخذ في

- ۴ -

انواع تعقل

گفته اند: تعقل بر سه نوع است:

- ۱- اینکه «عقل بالقوه» باشد؛ یعنی نه خود بالفعل چیزی از معقولات است، و نه بالفعل برای او معقولی حاصل شده است؛ چون نفس از همه معقولات نهی می باشد.
- ۲- اینکه یک یا چند معقول را بالفعل همراه با تمییز آنها از یکدیگر با ترتیب خاصی تعقل کند، که در این صورت «عقل تفصیلی» خواهد بود.
- ۳- اینکه معقولات متعددی را بالفعل تعقل کند، بدون تمییز آنها از یکدیگر، بلکه به صورت یک تعقل بسيط و إجمالي که واجد همه تفصیل می باشد؛ و برای آن مثال زده اند به هنگامی که سؤال کننده ای چند مسأله را، که پاسخ آنها را می دانید، از شما بپرسد و بلافاصله پاسخ آنها در ذهنتان حاضر شود. در این فرض، شما در اولین لحظه ای که شروع به پاسخ دادن می کنید، همه مطالب را تفصیلاً بطور جزمی و یقینی می دانید، اما نه بطور تفصیلی و به نحوی که از یکدیگر متمایز

الجوابِ تعلمُ بها جميعاً علماً يقينياً بالفعل، لكن لا تميّز لبعضها من بعض، و لا تفصیل، وإنما يحصل التميّز و التفصیل بالجواب، كأن ما عندك منبع تنبع و تجري منه التفاصيل؛ ويسمى «عقلاً إجمالياً».

الفصل الخامس في مراتب العقل

ذكروا أنّ مراتب العقل أربع:

إحداها: كونه بالقوّة بالنسبة إلى جميع المعقولات، و يسمى «عقلاً هيولانياً»، لشباهته في خلوه عن المعقولات «الهيولي»، في كونها بالقوّة بالنسبة إلى جميع الصور. و ثانيها: «العقل بالملكة»، و هي المرتبة التي تعقل فيها الامور البدئية من التصورات و التصديقات؛ فان تعلق العلم بالبدئيات أقدم من تعلقه بالنظريات.

باشند، بلکه هنگام پاسخ گفتن است که تفصیل و تمییز آنها از یکدیگر حاصل می‌گردد. گویا آنچه دارید، چشمه‌ای است که می‌جوشد، و علوم تفصیلی از آن جاری می‌گردد. این عقل را «عقل اجمالی» نامند.

- ۵ -

مراتب عقل

گفته‌اند: عقل چهار مرتبه دارد:

۱- اینکه نسبت به همه معقولات بالقوه باشد، و آن را «عقل هیولانی» نامند؛ چون به جهت تهی بودنش از معقولات، شبیه هیولا است که نسبت به همه صور، بالقوه می‌باشد.

۲- «عقل بالملکه»؛ و آن مرتبه‌ای است که تصورات و تصدیقات بدیهی در آن، تعقل می‌شود؛ زیرا آگاهی به بدیهیات پیش از آگاهی به مطالب نظری صورت می‌پذیرد.

و ثالثها: «العقل بالفعل»، و هو تعقله النظريات بتوسيط البديهيات و إن كانت مرتبة بعضها على بعض.

ورابعها: عقله لجميع ما استفاده من المعقولات البديهية النظرية، المطابقة لحقائتي العالم العلوي و السفلي، باستحضاره الجميع و التفاته إليها بالفعل، فيكون عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني؛ و يسمى «العقل المستفاد».

الفصل السادس

في مفيض هذه الصور العلمية

أما الصور العقلية الكلية: فإن مفيضها، المخرج للانسان مثلاً من القوة إلى الفعل، عقل مفارق للمادة، عنده جميع الصور العقلية الكلية؛ و ذلك: أنك قد عرفت أن هذه الصور، بما أنها علم، مجردة عن المادة؛ على: أنها كلية، تقبل الاشتراك بين كثيرين، و كل أمر

۳- «عقل بالفعل»؛ و آن عبارت است از تعقل مطالب نظری با وساطت علوم بدیهی، گرچه بین خود مطالب نظری ترتیب خاصی برقرار است.

۴- اینکه تمام آنچه را بدست آورده تعقل کند، اعم از معقولات بدیهی و نظری که مطابقند با واقعیات جهان بالا و پائین؛ بدین نحو که همه را حاضر کرده و به همه توجه داشته باشد. و در این صورت یک جهان علمی شبیه جهان عینی خواهد بود و «عقل مستفاد» نامیده می شود.

- ۶ -

آفریننده صور علمی

علتی که صور عقلی را افاضه می کند، و مثلاً انسان را از قوه خارج نموده و به فعلیت می رساند، عقلی است جدا از ماده که همه صور عقلی نزد او هست؛ زیرا دانستیم این صور به لحاظ علم بودنشان، مجرد از ماده اند؛ علاوه بر آنکه کلی و قابل اشتراک بین موارد متعدد می باشند، و چیزی که در ماده حلول کرده است، واحد

حالّ فی المادّة واحدٌ شخصی لا یقبل الاشتراک، فالصورة العقلیة مجردة عن المادّة، ففاعلمها المفیض لها أمرٌ مجردٌ عن المادّة، لأنّ الأمر المادّی ضعیفٌ الوجود، فلا یصدر عنه ما هو أقوى منه وجوداً؛ علی: أنّ فعل المادّة مشروطٌ بالوضع الخاصّ، و لا وضع للمجرّد.

و لیس هذا المفیض المجرّد هو النفس العاقلة لهذه الصور المجرّدة العلمیة، لأنّها بعد بالقوّة بالنسبة إليها، و حیثیّتها حیثیة القبول دون الفعل، و من المحال أن یرجّح ما بالقوّة نفسه من القوّة إلى الفعل.

فمفیض الصورة العقلیة جوهرٌ عقلی مفارقٌ للمادّة، فیهِ جمیع الصور العقلیة الكلّیة علی نحو ما تقدّم من العلم الاجمالي العقلی، تتحدّ معه النفس المستعدة للتعقل علی قدر استعدادها الخاصّ، فیفیض علیها ما تستعدّ له من الصور العقلیة، و هو المطلوب.

شخصی و غیرقابل اشتراک می باشد. بنابراین، صورت عقلی، مجرد از ماده است؛ و لذا ایجاد کننده و آفریننده آن نیز باید یک امر مجرد از ماده باشد؛ چون یک امر مادی، وجود ضعیفی دارد و نمی تواند علت برای وجود قوی تر از خود باشد؛ علاوه بر آنکه تأثیرگذاری ماده، مشروط به وضع خاص است و موجود مجرد، وضع ندارد.

از طرف دیگر، این موجود مجرد که صور را می آفریند، نمی تواند همان نفس تعقل کننده این صور علمی مجرد باشد؛ زیرا نفس هنوز نسبت به آنها بالقوه است و حیثیتش، حیثیت پذیرش می باشد نه فعل؛ و محال است یک امر بالقوه خودش را از قوه بیرون آورد، و به فعلیت برساند.

در نتیجه افاضه این صور عقلی را جوهر عقلی جدا از ماده ای به عهده دارد که همه صور عقلی کلی، نزد او حاضر است، به همان شکل که پیش از این گفتیم، یعنی به صورت علم اجمالی عقلی. و نفسی که آمادگی تعقل را کسب کرده، به مقدار استعداد خاص خود با او متحد می گردد، و آنگاه عقل مجرد، صور عقلیه ای را که نفس آمادگی دریافت آنها را بدست آورده، به او افاضه می کند.

و بنظیر بیان السابق یتبین: آن مفیض الصور العلمیة الجزئیة جوهر مثالی مفارق، فیہ جمیع الصور المثالیة الجزئیة علی نحو العلم الاجمالی، متحد مع النفس علی قدر مالها من الاستعداد.

الفصل السابع

ینقسم العلم الحسولی الی تصور و تصدیق

لأنه إما صورةٌ حاصلَةٌ من معلومٍ واحدٍ أو كثيرٍ من غيرٍ إيجابٍ أو سلبٍ، و یسمى «تصوراً» كتصورِ الإنسانِ و الجسمِ و الجوهرِ؛ و إما صورةٌ حاصلَةٌ من معلومٍ معها إيجابٌ شیءٍ لشیءٍ أو سلبٌ شیءٍ عن شیءٍ، كقولنا: الإنسانُ ضاحكٌ، و قولنا: ليس الإنسانُ بحجرٍ، و یسمى «تصدیقاً»، و باعتبار حکمه «قضیةً». ثم إنَّ القضیةَ، بما تشتملُ علی إثباتِ شیءٍ لشیءٍ أو نفيِ شیءٍ عن شیءٍ، مركبةٌ من

و با بیانی شبیه بیان مذکور، روشن می شود که آفریننده صور علمی جزئی، یک جوهر مجرد مثالی است، که همه صور مثالی جزئی به نحو علم اجمالی در آن است، و نفس به اندازه آمادگی خویش با آن متحد می گردد.

- ۷ -

تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق

[علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می شود]؛ زیرا علم حصولی یا صورتی است که از یک یا چند معلوم پدید آمده، بدون آنکه همراه با اثبات یا نفی باشد، که در این صورت «تصور» نامیده می شود، مانند: تصور انسان، جسم و جوهر؛ و یا صورتی است که همراه با آن شیئی برای شیء دیگر اثبات و یا از آن نفی می گردد، مانند: «انسان خندان است»، «انسان سنگ نیست». و آن را «تصدیق» می نامند؛ و به لحاظ حکمی که در آن است؛ به آن «قضیه» می گویند.

[اجزای قضیه]

قضیه از آن جهت که دربردارنده اثبات شیئی برای شیء دیگر، یا نفی آن از شیء

أجزاء فوق الواحد.

و المشهور: أنّ القضية الموجبة مؤلفة من «الموضوع» و «المحمول» و «النسبة الحكمية»؛ و هي نسبة المحمول إلى الموضوع، و «الحكم باتحاد الموضوع مع المحمول»؛ هذا في الهليات المركبة، التي محمولاتها غير وجود الموضوع، و أمّا الهليات البسيطة، التي محمولها وجود الموضوع، كقولنا: «الإنسان موجود»، فأجزاؤها ثلاثة: «الموضوع» و «المحمول» و «الحكم» إذ لا معنى لتخلل النسبة، و هي الوجود الرابط، بين الشيء و نفسه.

و: أنّ القضية السالبة مؤلفة من «الموضوع» و «المحمول» و «النسبة الحكمية الايجابية»، و لا حكم فيها، لا أنّ فيها حكماً عديمياً، لأنّ الحكم جعل شيء شيئاً، و سلب الحكم عدم جعله، لا جعل عدمه. و الحق: أنّ الحاجة إلى تصور النسبة الحكمية إنما هي من جهة الحكم: بما هو فعل

دیگر است، بیش از یک جزء دربردارد.

بنا بر مشهور، اجزاء قضیه موجب عبارتند از: موضوع، محمول، نسبت حکمی (یعنی نسبت محمول به موضوع) و حکم به اتحاد موضوع با محمول. البته این بیان مربوط به هلیات مرکبه است، که محمول آن چیزی غیر از وجود موضوع است؛ اما هلیات بسیطه - که محمول آنها همان وجود موضوع است مانند: «انسان موجود است» - سه جزء دارند: موضوع و محمول و حکم؛ زیرا معنا ندارد نسبت، که یک وجود رابط است، میان یک شیء و خودش قرار گیرد.

و نیز مشهور آن است که قضیه سالبه از موضوع و محمول و نسبت حکمی ایجابی تشکیل شده، و حکم ندارد، نه آنکه حکم عدمی در آن باشد؛ زیرا حکم آن است که چیزی را چیزی دیگری قرار دهیم [و آن دو را با هم متحد کنیم]، و سلب حکم آن است که این رابطه را میان آن دو برقرار نکنیم، نه آنکه عدم آن را برقرار کنیم. ولی حقیقت آن است که نیاز به تصور نسبت حکمی، از آن جهت است که

النفیس، لا بما هو جزء القضية، ای، إن القضية إنما هي الموضوع و المحمول و الحكم، و لا حاجة في تحقق القضية، بما هي قضية، إلى تصور النسبة الحكمية، وإنما الحاجة إلى تصورهما لتحقيق الحكم من النفس و جعلها الموضوع هو المحمول؛ و يدل على ذلك: تحقق القضية في الهليات البسيطة بدون النسبة الحكمية التي تربط المحمول بالموضوع. فقد تبين بهذا البيان: أولاً، أن القضية الموجبة ذات أجزاء ثلاثة: الموضوع و المحمول و الحكم، و السالبة ذات جزئين: الموضوع و المحمول؛ و أن النسبة الحكمية تحتاج إليها النفس في فعلها الحكم، لا القضية بما هي قضية في انعقادها.

و ثانياً؛ أن «الحكم» فعل من النفس في ظرف الإدراك الذهني، و ليس من الانفعال التصوري في شيء؛ و حقيقة الحكم في قولنا: زيد قائم، مثلاً، أن النفس تنال من طريق

حكم، یک فعل نفسانی است، نه از آن جهت که یک جزء قضیه را تشکیل می دهد؛ و به عبارت دیگر: قضیه، همان موضوع و محمول و حکم است؛ و در تشکیل قضیه، از آن جهت که قضیه است، نیازی به تصور نسبت حکمی نیست، و احتیاج به تصور آن فقط برای صدور حکم از ناحیه نفس است، و اینکه نفس بتواند موضوع را با محمول متحد سازد. دلیل این مدعا آن است که در هلیات بسیطه، قضیه بدون یک نسبت حکمی رابط بین موضوع و محمول تحقق می یابد.

با این بیان چند امر روشن می گردد:

۱- قضیه موجبه سه جزء دارد: موضوع، محمول و حکم! و قضیه سالبه دو جزء: موضوع و محمول؛ و این صدور حکم از نفس است که نیاز به نسبت حکمی دارد، نه تشکیل قضیه، از آن جهت که قضیه است.

۲- حکم یک فعل نفسانی در ظرف ادراک ذهنی است، نه یک انفعال تصوری. و حقیقت حکم در جمله: «حسین ایستاده است»، آن است که نفس از راه حس به یک موجود، یعنی «حسین ایستاده»، دست یافته است، و آنگاه آن را به دو مفهوم «حسین» و «ایستاده» تفکیک کرده، و این دو مفهوم را در خود نگه می دارد؛ و آنگاه

الحس موجوداً واحداً، هو «زید القائم»، ثم تُجزئهُ إلى مفهومی «زید» و «القائم» و تخزنهُما عندها؛ ثم إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج، أخذت صورتی زید و القائم من خزائنها، و هما اثنتان، ثم جعلتهما واحداً ذا وجودٍ واحدٍ، و هذا هو الحكم، الذي ذكرنا: أنه فعلٌ للنفس تحكى به الخارج على ما كان.

فالحكم: فعلٌ للنفس، و هو مع ذلك من الصورِ الذهنيةِ الحاكية لما وراءها؛ و لو كان الحكم تصوراً مأخوذاً من الخارج، كانت القضية غير مفيدة لصحة السكوت، كما في كلٍ من المقدم و التالي في القضية الشرطية؛ و لو كان تصوراً أنشأته النفس من عندها من غير استعانة من الخارج، لم يحك الخارج.

و ثالثاً: ان التصديق يتوقف على تصور الموضوع و المحمول، فلا تصديق الآ عن

تصور.

که می خواهد از آنچه در خارج یافته، حکایت کند، مفهوم حسین و ایستاده را از خزانه ذهن خود، در حالی که دو مفهوم جداگانه اند، خارج کرده، و سپس آن دو را متحد و دارای یک وجود می کند؛ و این همان حکمی است که گفتیم فعلی برای نفس است و نفس با آن، خارج را آنچنان که هست، حکایت می کند.

بنابراین، حکم در عین حال که فعل نفسانی است، یک صورت ذهنی می باشد که خارج از خود را نشان می دهد. و اگر حکم، تصویری برگرفته از خارج بود، قضیه نمی توانست معنایی را افاده کند که در قبال آن سکوت روا باشد، مانند هر یک از مقدم و تالی در قضیه شرطیه؛ و نیز اگر تصویری بود که نفس آن را از پیش خود و بدون استعانت از خارج، ایجاد کرده بود، نمی توانست خارج را نشان دهد.

۳- تصدیق متوقف بر تصور موضوع و محمول است؛ و از این رو هیچ تصدیقی

بدون تصور نخواهد بود.

الفصل الثامن

و ينقسم العلم الحسولى الى بديهى و نظرى

و البديهى منه: ما لا يحتاج فى تصوّره او التصديق به إلى اكتساب و نظير، كتصوّر مفهوم الشىء والوحدة و نحوهما، و كالتصديق بأن الكُلَّ أعظم من جزئه و أنّ الأربعة زوج؛ والنظريّ: ما يتوقف فى تصوّره او التصديق به على اكتساب و نظير، كتصوّر ماهية الانسان و الفرس، و التصديق بأنّ الزوايا الثلاث من المثلث مساوية لقائمتين، و أنّ الانسان ذو نفس مجردة.

و العلوم النظرية تنتهى إلى العلوم البديهية، و تبيّن بها، و إلاّ ذهب الأمر إلى غير النهاية، ثم لم يُفد علماء على ما يبيّن فى المنطق.
و البديهيات كثيرة مبيّنة فى المنطق؛ و أولها بالقبول: الأوّليات، و هى القضايا التى

- ۸ -

تقسيم علم حصولى به بديهى و نظرى

[علم حصولى به بديهى و نظرى تقسيم مى شود.]

علم حصولى بديهى آن است که برای تصور یا تصدیق به آن، نیاز به اندیشه و فکر نباشد، مانند تصور مفهوم شىء و وحدت و نظائر آن، و مانند تصدیق به اینکه: کل بزرگتر از جزئش است، و چهار زوج است. و نظری آن است که تصور و یا تصدیق به آن، متوقف بر فکر و اندیشه باشد، مانند تصور ماهیت انسان و اسب، و تصدیق به اینکه: زوایای سه گانه مثلث، مساوی دو زاویه قائمه می باشد، و انسان دارای نفس مجرد است.

علوم نظری به علوم بديهى ختم مى گردند، و توسط آنها تبیین مى شوند؛ و اگر چنین نباشد، سلسله علوم نظری به مبدهئى نمی رسد، و [اندیشه و فکر] علمى بدست نمی دهد، همانطور که در منطق بیان شده است.

بديهيات فراوانند، و در منطق بیان شده اند؛ ولی در میان آنها اولیات، به قبول و

یکفې فی التصدیقِ بها تصوّرُ الموضوعِ و المحمولِ، کقولنا الكلُّ اعظمُ من جزئه، و قولنا: الشیءُ لا یسلُبُ عن نفسه.

و اولی الأولیّاتِ بالقبولِ: قضیة استحالة اجتماع النقیضین و ارتفاعهما، و هی قضیة منفصلة حقیقیة: «إما أن یرصدّق الایجاب او یرصدّق السلب»، و لا تستغنی عنها فی إفادة العلم قضیة نظریة و لا بدیهیة، حتّی الأولیّاتِ، فانّ قولنا: «الكلُّ اعظمُ من جزئه» إنما یرفیدُ علماً إذا کان نقیضه، و هو قولنا: لیس الكلُّ بأعظمَ من جزئه، کاذباً.

فهی أوّل قضیة مصدّق بها، لا یرتابُ فیها ذو شعورٍ، و تبتنی علیها العلومُ؛ فلو وقّع فیها شكٌ، سرى ذلك فی جمیع العلومِ و التصدیقاتِ.

تتمة: السوفسطی، المنکر لوجود العلم، غیر مسلّم لتقضیة «أولی الأوائلی»، إذ فی

پذیرش سزاوارترند؛ یعنی قضایائی که برای تصدیق به آنها کافی است موضوع و محمولشان را تصور کنیم، مانند: کل بزرگ تر از جزئش است، و شیء از خودش نفی نمی‌گردد.

در میان اولیات نیز از همه سزاوارتر به پذیرش، قضیه محال بودن اجتماع و ارتفاع دو نقیض است، که یک قضیه منفصله حقیقی است به این شکل: «یا ایجاب صادق است و یا نفی صادق می‌باشد»، و هیچ قضیه‌ای در افاده علم بی‌نیاز از آن نخواهد بود، اعم از قضایای نظری و بدیهی و حتی اولیات؛ چرا که قضیه «کل بزرگ تر از جزئش است» در صورتی مفید علم است که نقیضش یعنی «کل بزرگ تر از جزئش نیست» دروغ باشد.

بنابراین، قضیه فوق مورد تصدیق همگان است؛ و هیچ صاحب فهمی در آن تردید نمی‌کند؛ و همه علوم مبتنی بر آن می‌باشند؛ و لذا اگر تردیدی در آن شود، این تردید به همه علوم و تصدیقات سرایت خواهد کرد.

سخنی در تکمیل [بررسی سخن سوفسطی]

سوفسطی، که منکر وجود علم است، نخستین قضیه از قضایای اولی را

تسليمها اعتراف بان کُلّ قضيتين متناقضتين فان احدهما حقة صادقة.

ثم السوفسطي، المدعى لاتفاء العلم و الشاك في كل شيء، ان اعترف بأنه يعلم: أنه شاك، فقد اعترف بعلم ما، و سلم قضية أولى الأوائل، فامكن أن يلزم بعلم كثيرة تماثل علمه بأنه شاك، كعلمه بأنه يرى، و يسمع، و يلمس، و يذوق، و يشم، و أنه ربما جاع فقصد ما يشبعه، او ظمأ فقصد ما يرويه؛ و إذا ألزم بها ألزم بما دونها من العلوم، لأن العلم ينتهي إلى الحس كما تقدم.

و إن لم يعترف بأنه يعلم: أنه شاك، بل أظهر: أنه شاك في كل شيء، و شاك في شكه، لا يدري شيئاً، سقطت معه المحاجة، و لم ينجح فيه برهان؛ و هذا الانسان إما مبتلى

نمی پذیرد؛ زیرا پذیرش آن، اعتراف به این است که در هر دو قضیه متناقض، یک قضیه راست و صادق وجود دارد.

سوفسطی، که ادعای نبود علم را دارد و در همه چیز تردید می کند، اگر اعتراف کند که به شک خویش آگاه است، در این صورت به تحقق یک علم اعتراف کرده، و نخستین قضیه اولی را نیز پذیرفته است؛ و لذا می توان او را به علوم فراوانی ملتزم نمود، علومی که شبیه علم او به شکش می باشند، مانند علمش به اینکه می بیند، می شنود، لمس می کند، می چشد، می بوید، و نیز علمش به اینکه چه بسا گرسنه می شود و بدنبال چیزی که سیرش کند، می رود؛ یا تشنه می گردد و در پی چیزی که سیرایش سازد روانه شود. و وقتی ملزم به پذیرش این علوم شد، ناگزیر از پذیرش مراتب پائین تر علم خواهد بود؛ زیرا همانگونه که پیش از این گفتیم^۴، علوم به حس ختم می گردند.

و اگر اعتراف نکرد که به شک خویش علم دارد، بلکه نسبت به همه چیز، حتی تردیدش، اظهار شک نمود، و مدعی شد که هیچ نمی داند، در این صورت استدلال با او مجالی ندارد، و برهانی در او اثر نمی کند. چنین انسانی یا مبتلا به نوعی بیماری است که دستگاه ادراک او را بر هم زده و در این صورت، باید به پزشک مراجعه کند؛

بمرضٍ أورتُهُ اختلالاً في الإدراك، فليراجع الطبيب، وإما معاندٌ للحقِّ يظهرُ ما يظهرُ لدحضِهِ، فليضربْ وليؤلمْ، وليمنعْ ممّا يقصدهُ ويريدُهُ، وليؤمزْ بما يبغضُهُ ويكرهُهُ، إذ لا يرى حقيقةً لشيءٍ من ذلك.

نعم، ربما راجعَ بعضهم هذه العلومَ العقليةَ، وهو غيرُ مسلحٍ بالاصولِ المنطقيةِ ولا متدرّبٍ في صناعةِ البرهانِ، فشاهدَ اختلافَ الباحثينَ في المسائلِ بينَ الاثباتِ و النفيِ والحججِ التي أقاموها على كلِّ من طرفي النقيضِ، ولم يقدرْ لقلّةِ بضاعتهِ على تمييزِ الحقِّ من الباطلِ، فتسلّمَ طرفي النقيضِ في مسألةٍ بعدَ مسألةٍ، فأساءَ الظنَّ بالمنطقِ، وزعمَ أنّ العلومَ نسبيةٌ غيرُ ثابتةٍ، والحقيقةُ بالنسبةِ إلى كلِّ باحثٍ ما دلّت عليه حجّتهُ.

وليعالجَ أمثالَ هؤلاء بايضاحِ القوانينِ المنطقيةِ وإراءةِ قضايا بديهيةٍ لا تقبلُ التريديَ

و يا با حق در ستيز است، و آنچه اظهار می کند صرفاً برای کوبیدن آن است، و در این صورت باید زده شود، و آزار داده شود، و از آنچه می خواهد و می طلبد، منع گردد، و نیز باید فرمانش داد آنچه را بدش می آید و مبعوض دارد انجام دهد، چرا که برای هیچ یک از این امور، واقعیتی نمی بیند.

بله، چه بسا گروهی از ایشان بدون آنکه به اصول منطقی، مجهز و در فن منطق، آزموده باشند، سراغ علوم عقلی آمده، و آنگاه اختلاف دانش پژوهان را در مسائل علمی بین نفی و اثبات، و ادله ای را که هر دسته برای اثبات یک طرف نقيض اقامه کرده، مشاهده کردند، و بخاطر کمبود سرمایه علمی نتوانستند حق را از باطل جدا کنند؛ و از این رودر مسائل، یکی پس از دیگری دو طرف نقيض را پذیرفتند؛ و آنگاه به منطق بدگمان شدند؛ و پنداشتند علوم نسبی و ناپایدارند، و حقیقت نسبت به هر جوینده ای همان است که دلیلش بر آن دلالت دارد.

ایشان باید با روشنگری قوانین منطقی و نشان دادن قضایای بدیهی، که به هیچ روی قابل تردید نیستند، علاج گردند؛ قضایائی مانند: «لزوم ثبوت شیء برای خود» و «محال بودن سلب آن از خود» و دیگر قضایا؛ و باید سعی فراوان در فهماندن

فی حال من الأحوال، كضرورة ثبوت الشيء لنفسه، و استحالة سلبه عن نفسه، و غیر ذلك، و لیبالغ فی تفهیم معانی اجزاء القضايا، و لیؤمروا أن يتعلموا العلوم الرياضية. و ههنا طائفتان أخريان من الشكاكين؛ فطائفة: يتسلمون الانسان و إدراكاته، و يظهرن الشك فی ماوراء ذلك، فيقولون: «نحن و إدراكنا و شك فيما وراء ذلك»؛ و طائفة أخرى: تفتنوا بما فی قولهم: «نحن و إدراكنا» من الاعتراف بحقائق كثيرة، من أناسی و إدراكات لهم، و تلك حقائق خارجية، فبدلوا الكلام بقولهم: «أنا و إدراكاتي و ماوراء ذلك مشكوك».

و يدفعه: أن الانسان ربما يخطيء في إدراكاته، كما فی موارد أخطاء الباصرة و اللامسة و غيرها من أغلاط الفكر، و لولا أن هناك حقائق خارجة من الانسان و إدراكاته تطبق عليها إدراكاته أولا تنطبق، لم يستقم ذلك بالضرورة.

معانی اجزای قضایا به آنها شود، و نیز باید فرمانشان داد که علوم ریاضی را فراگیرند.

اینجا دو گروه دیگر از شکاکها وجود دارند: یک گروه انسان و ادراکات او را می پذیرند، و در غیر آن اظهار شک و تردید می کنند، می گویند: «مائیم و ادراکاتمان و نسبت به آنچه در پس آن است شک داریم». گروه دوم، چون پی بردند جمله «مائیم و ادراکاتمان» خود، حاوی اعتراف به واقعیات فراوانی است، مانند مردم و ادراکاتشان که خود، حقایقی خارجی است، تعبیر را تغییر دادند و گفتند: «منم و ادراکاتم و آنچه در پس آن است، مشکوک می باشد».

آنچه این کلام را ابطال می کند آن است که انسان چه بسا در آنچه می فهمد، به خطا می رود، مانند موارد اشتباه قوه بینائی و قوه لمس کننده و موارد دیگر از اشتباهات فکر. حال اگر حقایقی، خارج از انسان و ادراکات او نباشد که گاهی این ادراکات با آن مطابق و گاهی غیر مطابق باشد، بوضوح چنین چیزی راست نمی آمد.

و ربما قيل: إن قول هؤلاء ليس من السفسطة في شيء، بل المراد أن من المحتمل: أن لا تنطبق الصور الظاهرة للحواس، بعينها على الامور الخارجية، بمآلها من الحقيقة، كما قيل: إن الصوت بمآله من الهوية الظاهرة على السمع ليس له وجود في خارجه، بل السمع إذا اتصل بالارتعاش بعدد كذا، ظهر في السمع في صورة الصوت؛ وإذا بلغ عدد الارتعاش كذا ارتعاشاً، ظهر في البصر في صورة الضوء و اللون، فالحواس، التي هي مبادئ الادراك، لا تكشف عما وراءها من الحقائق، و ساير الادراكات متهيبة إلى الحواس. و فيه: أن الادراكات إذا فرضت غير كاشفة عما وراءها، فمن أين علم أن هناك حقائق وراء الادراك لا يكشف عنها الادراك؟! ثم من أدرك أن حقيقة الصوت في خارج السمع ارتعاش بعدد كذا؟! و حقيقة المبصر في خارج البصر ارتعاش بعدد كذا؟! و هل يصل

ممکن است گفته شود: سخن این گروه ربطی با سفسطه ندارد؛ بلکه مراد ایشان آن است که: احتمال دارد صورتی که برای حواس جلوه گر می شود، با همان خصوصیات، منطبق بر حقائق خارجی نباشد؛ چنانکه گفته شده: صدا، بدان نحوه که برای شنوایی جلوه می کند، وجود خارجی ندارد؛ بلکه وقتی شنوایی با ارتعاش خاصی برخورد می کند، صورت صدا در آن پدید می آید؛ و هنگامی تعداد ارتعاش به حد خاصی برسد، در بینایی، صورت نور و رنگ جلوه گر می شود. و بنابراین، حواس، که منشأ ادراکات ما هستند، حقائق خارج از خود را به ما نمی نمایند؛ و سایر ادراکات نیز به حواس ختم می گردند.

اشکال این سخن آن است که: وقتی فرض شد ادراکات نمایانگر خارج از خود نیستند، از کجا می توان دانست حقایقی در پس ادراک هست ولی ادراک ما نمایانگر آنها نیست؟ و آنگاه چه کسی دانست که حقیقت صوت در بیرون از قوه شنوایی، ارتعاش به فلان مقدار است؟ و نیز حقیقت آنچه دیده می شود در خارج از بینایی، ارتعاش به فلان مقدار دیگر است؟ و آیا انسان جز از راه ادراک خویش می تواند به صحیح آنچه حواس در آن خطا کرده است، برسد؟

الانسان إلى الصواب، الذي يخطئ فيه الحواش، إلا من طريق الإدراك الانساني؟! و بعد ذلك كله، تجویز: أن لا ينطبق مطلق الإدراك على ما وراءه، لا يحتمل إلا السفسطة، حتى أن قولنا: «يجوز أن لا ينطبق شيء من إدراكاتنا على الخارج» لا يؤمن أن لا يكشف، بحسب مفاهيم مفرداته و التصديق الذي فيه، عن شيء.

الفصل التاسع

و ينقسم العلم الحصولي الى حقيقي و اعتباري

و الحقيقي: هو المفهوم الذي يوجد تارة بوجود خارجي فيترتب عليه آثاره، و تارة بوجود ذهني لا يترتب عليه آثاره، و هذا هو «الماهية»؛ و الاعتباري: ما كان بخلاف ذلك، و هو إما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الخارج، كالوجود و

و سرانجام، پذیرفتن آنکه هر ادراکی ممکن است مطابق با خارج از خود نباشد، چیزی جز سفسطه نیست؛ حتی این جمله که: «ممکن است هیچیک از ادراکات ما مطابق با خارج نباشد» ایمن از این نیست که نه مفرداتش و نه تصدیقی که در آن است، نمایانگر هیچ واقعیتی نباشد.

- ۹ -

تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری

علم حصولی حقیقی، مفهومی است که گاهی در خارج موجود می شود، و آثارش بر آن مترتب می گردد؛ و گاهی در ذهن موجود می شود، و آثارش بر آن مترتب نمی گردد. چنین مفهومی همان ماهیت است. اما علم حصولی اعتباری اینگونه نیست، و [خود بر دو قسم می باشد، به این نحو که: یا از مفاهیمی است که حیثیت مصداقشان، حیثیت در خارج بودن است، مانند: وجود و اوصاف حقیقی آن، چون وحدت و فعلیت و دیگر اوصافش؛ و در این صورت به ذهن نخواهد آمد، و گرنه انقلاب در حقیقت آن رخ می دهد؛ و یا از مفاهیمی است که حیثیت مصداق

صفاته الحقیقیة كالوحدۃ و الفعلیة و غیرهما، فلا یدخل الذهن، و إلا لآنقلب؛ و إما من المفاهیم التي حیثیة مصداقها حیثیة أنه فی الذهن، كمفهوم الكلی و الجنس و النوع، فلا یوجد فی الخارج، و إلا لآنقلب.

و هذه المفاهیم إنما یعملها الذهن بنوع من التعمل، و یوقعها علی مصادیقها، لكن لا کوقوع الماهیة و حملها علی أفرادها، بحیث تؤخذ فی حدّها.
و ممّا تقدّم یظهر أولاً: أنّ ما كان من المفاهیم محمولاً علی الواجب و الممكن معاً، كالوجود و الحیاة، فهو اعتباری؛ و إلا لكان الواجب ذا ماهیة تعالی عن ذلك.
و ثانیاً: أنّ ما كان منها محمولاً علی أزيد من مقولة واحدة، كالحرکة، فهو اعتباری؛ و إلا كان مجتسماً بجنسین فأزید، و هو محال.
و ثالثاً: أنّ المفاهیم الاعتباریة لاحدّها، و لا تؤخذ فی حدّ ماهیة من الماهیات.

آنها حیثیت در ذهن بودن است، مانند مفهوم کلی، جنس و نوع. و در این صورت، در خارج تحقق نخواهد یافت، و گرنه انقلاب در حقیقت آن بوجود می آید.
این مفاهیم را ذهن با فعالیت خاصی می سازد، و بر مصادیقشان منطبق می کند؛ اما نه مانند تطبیق ماهیت و حمل آن بر افرادش، به گونه ای که در حدّ آن مصادیق قرار گیرد.
از آنچه گذشت چند امر به شرح زیر روشن می گردد:

۱- مفهومی که هم بر واجب حمل می شود و هم بر ممکن، مانند: وجود و حیات، مفهومی است اعتباری؛ زیرا اگر مفهومی حقیقی باشد، واجب دارای ماهیت خواهد بود، و او برتر از این امور است.

۲- مفهومی که بر بیش از یک مقوله حمل می شود، مانند: حرکت، یک مفهوم اعتباری است؛ زیرا در غیر این صورت، آن مفهوم باید دو یا چند جنس داشته باشد، و این محال است.

۳- مفاهیم اعتباری «حدّ» ندارند، و در حدّ ماهیتی نیز قرار نمی گیرند.
واژه اعتباری معانی دیگری نیز دارد، که از بحث ما خارج است از جمله:

و للاعتباری معانیِ أُخری، خارجةً عن بحثنا؛ منها: الاعتباری مقابل الأصيل، كالماهیة مقابل الوجود؛ و منها: الاعتباری بمعنى ما لیس له وجودٌ منحاژٌ، مقابل ما له وجودٌ منحاژٌ، كالأضافة الموجودة بوجودِ طرفیها، مقابل الجوهر الموجود بنفسه؛ و منها: ما یوقَع و یُحمَلُ على الموضوعاتِ بنوعٍ من التشبیهِ و المناسبةِ، للحصولِ على غایةٍ عملیةٍ، كإطلاقِ الرأسِ على زیدٍ، لكونِ نسبیتهِ إلى القومِ كنسبِةِ الرأسِ إلى البدنِ، حیثُ یدبُرُ أمرهم، و یصلحُ شأنهم، و یشیرُ إلى كلِّ بما یخصُّه من واجبِ العملِ.

الفصل العاشر في احكام متفرقة

منها: أنّ المعلومَ بالعلمِ الحصولي يتقسمُ إلى «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض»؛

- ۱- اعتباری در برابر اصیل، مانند ماهیت در برابر وجود.
- ۲- اعتباری به معنای آنچه وجود جداگانه‌ای ندارد، در برابر آنچه وجود جداگانه‌ای دارد؛ مانند اضافه که هستی آن وابسته به هستی دو طرفش است، در مقابل جوهر که وجودش قائم به خویش است.
- ۳- آنچه همراه با نوعی تشبیه و مناسبت برای دست‌یابی به یک هدفِ عملی بر موضوعات حمل می‌شود؛ مانند اطلاق «رأس» بر حسین، بخاطر آنکه نسبتش با دیگران مانند نسبت سر به بدن است، از آن جهت که امور ایشان را تدبیر کرده و سامان می‌دهد، و وظائف هر کس را مشخص می‌کند.

- ۱۰ -

احكام متفرقة

- ۱- معلوم، در علم حصولی به دو قسم: معلوم بالذات و معلوم بالعرض تقسیم می‌گردد. معلوم بالذات صورتی است که خودش نزد عالم حضور دارد؛ و معلوم بالعرض، همان امر خارجی است که صورت علمی، آن را نشان می‌دهد؛ و چون یک

والمعلوم بالذات هو: الصورة الحاصلة بنفسها عند العالم؛ و المعلوم بالعرض هو: الأمر الخارجی الذي يحكيه الصورة العلمية؛ و يسمى معلوماً بالعرض و المجاز، لاتحاد ماله مع المعلوم بالذات.

و منها: أنه تقدّم: أن كل معقولٍ فهو مجرد، كما أن كل عاقلٍ فهو مجرد؛ فليعلم أن هذه المفاهيم الظاهرة للقوة العاقلة، التي تكتسب بحصولها لها الفعلية، حيث كانت مجردة، فهي أقوى وجوداً من النفس العاقلة التي تستكمل بها و آثارها مترتبة عليها، فهي في الحقيقة: موجودات مجردة، تظهر بوجودها الخارجية للنفس العالمية، فتتحد النفس بها إن كانت صور جواهر، و بموضوعاتها المتصفة بها إن كانت أعراضاً؛ لكننا، لاتصالنا من طريق أدوات الإدراك بالمواد، نتوهم أنها نفس الصور القائمة بالمواد، نزعناها من المواد من دون آثارها المترتبة عليها في نشأة المادة، فصارت وجودات ذهنية للأشياء، لا يترتب عليها آثارها.

نحو اتحاد با معلوم بالذات دارد، آن را معلوم بالعرض و معلوم مجازی می نامند.

۲- گفتیم هر معقولی مجرد است، همانطور که هر عاقلی مجرد می باشد. اکنون می گوئیم: مفاهیمی که برای قوة عاقله پدیدار می شوند، و با تحقق آنها قوة عاقله به فعلیت می رسد، چون مجردند، وجودشان از نفس تعقل کننده ای که توسط آنها کامل می شود، قوی تر است، و آثاری دارند که بر آنها مترتب می گردد. در نتیجه این مفاهیم، در واقع موجودات مجردی هستند که با وجود خارجی خویش برای نفس آگاه پدیدار می شوند؛ و اگر صورت جوهر باشند، نفس با آنها متحد می گردد؛ و اگر صورت عرض باشند، نفس با موضوعی که متصف به آنهاست، متحد می گردد. اما ما بخاطر ارتباطی که از راه آلات ادراک با مواد داریم، توهم می کنیم این مفاهیم همان صورتهای متقوم به موادند که آنها را بدون آثاری که در عالم ماده دارند، برگرفته ایم؛ و در نتیجه به صورت وجودهای ذهنی فاقد اثر درآمده اند.

فقد تبينَ بهذا البيان: أنَّ العلومَ الحصوليةَ في الحقيقةِ علومٌ حضوريةٌ.
و بأنَّ أيضاً: أنَّ العقولَ المجردةَ عن المادَّة لا علمٌ حصولياً عندها، لانقطاعها عن
المادَّة ذاتاً و فعلاً.

الفصل الحادي عشر

كل مجرد فهو عاقل

لأنَّ المجردَ تامَّ ذاتاً، لا تعلقُ له بالقوَّة، فدائه التامَّة حاضرةٌ لذاته موجودةٌ لها، و لا
نعني بالعلم إلاَّ حضورَ شيءٍ بالمعنى الذي تقدَّم، هذا في علمه بنفسه؛ و أمَّا علمه بغيره،
فإنَّ له، لتمامِ ذاته، إمكانُ أن يعقلَ كلَّ ذاتٍ تامِّ يمكنُ أن يعقلَ، و ما للموجودِ المجردِ
بالإمكانِ فهو له بالفعل، فهو عاقلٌ بالفعل لكلِّ مجردٍ تامِّ الوجود؛ كما أنَّ كلَّ مجردٍ فهو

با بیان فوق آشکار شد که علوم حصولی در واقع، علوم حضوری می باشند.
و نیز روشن شد که عقول مجرد از ماده، چون هم از جهت ذات و هم از جهت
فعل جدای از ماده اند، فاقد علم حصولی می باشند.

- ۱۱ -

هر مجردی عاقل است

موجود مجرد، چون از جهت ذات تام و کامل است و تعلقی به قوه ندارد، در
نتیجه ذات کامل او برای خویش حضور دارد، و موجودیتش برای خودش می باشد.
مراد ما هم از علم چیزی نیست جز حضور شیئی برای شیء دیگر، به همان معنا که
گذشت^۵. این کلامی بود درباره علم مجرد به خودش، اما در مورد آگاهی او از
دیگران باید گفت: موجود مجرد می تواند هر ذات کامل دیگری را که تعقلش [فی
نفسه] ممکن است، درک کند؛ زیرا ذاتش تام و کامل است؛ و از طرف دیگر، هر چه
را موجود مجرد بتواند داشته باشد، بالفعل دارد. در نتیجه او بالفعل هر مجردی را
که وجودش تام است، درک می کند، همانطور که هر موجود مجردی، هم معقول

معقول بالفعل و عقل بالفعل.

فان قلت: مقتضى ما ذكر كون النفس الانسانية عاقلة لكل معقول، لتجردها؛ و هو خلاف الضرورة.

قلت: هو كذلك، لكن النفس مجردة ذاتاً لا فعلاً، فهي لتجردها ذاتاً تعقل ذاتها بالفعل، لكن تعلقها فعلاً يوجب خروجها من القوة إلى الفعل تدريجاً بحسب الاستعدادات المختلفة؛ فاذا تجردت تجرداً تاماً، و لم يشغلها تديير البدن، حصلت لها جميع العلوم حصولاً بالمعقل الاجمالي، و تصير عقلاً مستفاداً بالفعل.

و غير خفي: أن هذا البرهان إنما يجري في الذوات المجردة الجوهرية، التي وجودها لنفسها؛ و أما أعراضها، التي وجودها لغيرها، فلا، بل العاقل لها موضوعاتها.

بالفعل است و هم عقل بالفعل.

اگر اعتراض شود که: به مقتضای این کلام باید نفس انسانی بخاطر تجردش هر معقولى را بداند، و این برخلاف بداهت است.

در جواب گوئیم: همینطور است؛ اما نفس از جهت ذات، مجرد است نه از جهت فعل. و چون از جهت ذات، مجرد است، بالفعل خود را درک می کند، ولی وابستگی او از جهت فعل، موجب می گردد به تناسب استعدادهای گوناگون، به مرور از قوه بیرون آید و به فعلیت برسد؛ و آنگاه که مجرد کامل گشت، و دیگر مشغول اداره امور بدن نبود، همه علوم به صورت عقل اجمالی برای او حاصل می گردد، و او بالفعل عقل مستفاد می شود.

پوشیده نیست که این برهان در ذاتها مجرد جوهری، که موجودیتشان برای خودشان است، جاری می شود؛ اما اعراض آنها، که موجودیتشان برای دیگری است، مجرای این برهان نخواهد بود، بلکه آنها را همان موضوعاتشان تعقل می کنند.

* * *

الفصل الثانی عشر

في العلم الحضورى، و انه لا يختص بعلم الشىء بنفسه

قد تقدّم: أنّ الجواهر المجردة لتمايمها و فعليتها حاضرة في نفسها لنفسها، فهي عالمة بنفسها علماً حضورياً؛ فهل يختص العلم الحضورى بعلم الشىء بنفسه، او يعنه و علم العلة بمعلولها إذا كانا مجردين، و بالعكس؟ المشاؤون على الأول؛ والاشراقيون على الثانى، و هو الحق.

و ذلك: لأن وجود المعلول، كما تقدّم، رابط لوجود العلة، قائم به، غير مستقل عنه؛ فهو، إذا كانا مجردين، حاضر بتمام وجوده عند علة، لاحتال بينهما، فهو بنفس وجوده معلوم لها، علماً حضورياً.

- ۱۲ -

علم حضورى و عدم انحصار آن در علم شىء به خودش

گفتیم: جوهرهای مجرد، به خاطر تمامیت و فعلیتشان، در خود و برای خود حضور دارند؛ و لذا به خودشان علم حضورى خواهند داشت. حال می پرسیم: آیا علم حضورى منحصر است در علم شىء به خودش، یا آنکه علاوه بر آن، شامل علم علت به معلولش - در صورتی که هر دو مجرد باشند - و نیز علم معلول به علتش هم می شود؟ حکمای مشاء رأى اول، و حکمای اشراقى رأى دوم را برگزیده اند؛ و به اعتقاد ما حق با حکمای اشراقى است.

به دلیل آنکه، همانطور که پیش از این گذشت، وجود معلول نسبت به وجود علت، رابط و قائم به وجود علت و وابسته به آن می باشد؛ و لذا اگر علت و معلول هر دو مجرد باشند، معلول با تمام هستی اش نزد علت خویش حضور خواهد داشت، بدون آنکه حجابی بین آن دو باشد؛ و در نتیجه معلول با همان هستی خویش معلوم حضورى علتش می باشد.

و كذلك: العلة حاضرة بوجودها لمعلولها القائم بها المستقل باستقلالها، إذا كانا مجردين، من غير حائل يحول بينهما، فهي معلومة لمعلولها علماً حضورياً، و هو المطلوب.

و نیز اگر علت و معلول هر دو مجرد باشند، علت با هستی خویش برای معلولی که قائم به او بوده و استقلالش بواسطه استقلال او می باشد، حاضر خواهد بود، بدون حجابی که بین آن دو قرار گرفته باشد. بنابراین علت، معلوم حضوری معلول خویش خواهد بود. و در نتیجه علم حضوری منحصر در علم شیء به خودش نیست.

پاورقی متن فارسی

- ۱- در فصل دهم .
- ۲- در فصل دوم .
- ۳- در فصل اول .
- ۴- در فصل دوم .
- ۵- در فصل اول .
- ۶- در فصل سوم از بخش هفتم .

بخش دوازدهم:

اثبات ذات ، صفات و افعال واجب الوجود

الفصل الأول في اثبات ذاته تعالى

حقيقة الوجود - التي هي أصيلة لا أصيل دونها، و صفة لا يخالطها غيرها، لبطلان
الغير، فلا ثانی لها، كما تقدّم في المرحلة الأولى - واجبة الوجود، لضرورة ثبوت الشيء
لنفسه، و امتناع صدق نقيضه - و هو العدم - عليه؛ و وجوبها إما بالذات او بالغير، لكن

- ۱ -

اثبات ذات واجب تعالى

[برهان صدیقین صدرائی]

تنها حقیقت وجود، اصیل است و هیچ امر دیگری در برابر آن بهره‌ای از اصالت
ندارد. و نیز این حقیقت، خالص و ناب بوده، مخلوط با چیزی نیست؛ زیرا غیر او،
همه پرچند و باطل؛ و در نتیجه او ثانی ندارد، همانگونه که در بخش اول گذشت.
حقیقت مذکور، واجب الوجود است؛ زیرا ثبوت شیء برای خودش ضروری
است، و انطباق نقيض شیء بر آن محال می‌باشد، و نقيض حقیقت وجود، عدم
است. حال، وجوب این حقیقت یا ذاتی است و یا غیري. احتمال دوم خلاف فرض
است؛ چون غیري درکار نیست و حقیقت هستی ثانی ندارد. در نتیجه این حقیقت،

کون وجوبها بالغير خلف، إذ لا غير هناك، و لا ثاني لها؛ فهي واجبة الوجود بالذات.
حجة اخرى

الماهيات الممكنة المعلولة موجودة، فهي واجبة الوجود، لأن «الشيء ما لم يجب لم يوجد»؛ و وجوبها بالغير، إذ لو كان بالذات، لم يحتج إلى علة؛ والعلّة، التي بها يجب وجودها موجودة، واجبة؛ و وجوبها إما بالذات، او بالغير و ينتهي إلى الواجب بالذات، لاستحالة الدور والتسلسل.

الفصل الثاني

في اثبات وحدانيته تعالى

كون واجب الوجود، تعالى، حقيقة الوجود الصرف، التي لا ثاني لها، يثبت وحدانيته، تعالى، بالوحدة الحقة، التي يستحيل معها فرض التكثير فيها، إذ كل ما فرض ثانياً لها

واجب الوجود بالذات می باشد.

[برهان صدیقین سینوی]

ماهيات ممكن و معلول موجودند، و چون موجودند واجب الوجود هستند؛ زیرا شيء تا واجب نگرده تحقق نمی یابد. و از طرفی، وجوبشان غیري است؛ زیرا اگر ذاتی بود، نیاز به علت نداشتند. و علتی که به آنها وجوب داده، نیز موجودی است واجب، که وجوبش یا ذاتی است و یا غیري. و اگر غیري باشد، باید به واجب ذاتی ختم گردد تا دور یا تسلسل، که هر دو محالند، لازم نیاید.

- ۲ -

اثبات یگانگی واجب الوجود - تعالى -

همین که واجب الوجود - تعالى - حقیقت وجود است، حقیقتی صرف و بدون ثانی، برای اثبات وحدت حقه او کافی است، وحدتی که حتی فرض راه یافتن کثرت را در آن نمی توان کرد؛ زیرا هر چه را به عنوان ثانی برای آن فرض کنیم [همان

عاداً اولاً، لعدم المميز، بخلاف الوحدة العددية، التي إذا فرض معها ثانٍ عاد مع الأول اثنين، وهكذا.

حجة اخرى

لو كان هناك واجبان فصاعداً، امتاز أحدهما من الآخر بعد اشتراكهما في وجوب الوجود؛ و ما به الامتياز غير ما به الاشتراك بالضرورة، و لازمه تركب ذاتيهما متا به الاشتراك و ما به الامتياز، و لازم التركب الحاجة إلى الاجزاء، و هي تنافي الوجوب الذاتي، الذي هو مناط الغنى الصّرف.

تتمة

أورد ابن كمونة على هذه الحجة: أنه لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان، مجهولتا الكنه، مختلفتان بتمام الماهية، يكون كل منهما واجب الوجود بذاته، و يكون

خواهد بود و [به آن باز می‌گردد، چون امتیازی از یکدیگر ندارند. اما وحدت عددی به گونه دیگری است. در آنجا آنچه را به عنوان دوم فرض می‌کنیم، در کنار شیء اول قرار گرفته، و مجموعاً دوتا می‌شوند، و به همین ترتیب.

برهانی دیگر

اگر دو واجب یا بیشتر در کار باشد، هر یک از آنها بعد از اشتراک در وجوب وجود، باید ویژگی خاصی داشته باشد که او را از دیگری جدا سازد. و از طرفی، آنچه مایه امتیاز آنهاست، باید با آنچه میانشان مشترک است، مغایر باشد. و لازمه چنین چیزی آن است که ذات آنها، از چیزی که مایه اشتراکشان است و چیزی که مایه امتیازشان است، ترکیب یافته باشد. حال آنکه لازمه ترکیب، نیاز به اجزاء است؛ و این با وجوب ذاتی، که مناط غنای محض است، ناسازگار می‌باشد.

[شبهه ابن کمونه]

ابن کمونه در ردّ این استدلال گفته است: چه مانعی دارد دو ذات بسیط، که حقیقت ذاتشان نامعلوم و به تمام ذات مباین یکدیگرند، وجود داشته و هر دو

مفهوم واجب الوجود متزاعاً منهما، مقولاً علیهما قولاً عرضياً.
و أُجیب عنه: بأنّ فيه انتزاع مفهوم واحدٍ من مصادیق مختلفه، بما هی مختلفه، و هو غیر جائز.

علی: أنّ فيه إثبات الماهية للواجب، و قد تقدّم إثبات أنّ ماهیته تعالی وجوده؛ و فيه أيضاً اقتضاء الماهية للوجود، و قد تقدّم أصالته و اعتباریته، و لا معنی لاقتضاء الاعتباری للاصیل.

و یتفرّع علی وحدانیته، تعالی، بهذا المعنی: أنّ وجوده، تعالی، غیر محدودٍ بحدی عدمی یوجب انسلابه عمّا وراءه.
و یتفرّع أيضاً: أنّ ذاته تعالی بسیطة، منفی عنها التركيب، بأی وجه فرض؛ إذ

واجب الوجود ذاتی باشند، به نحوی که مفهوم واجب الوجود از آنها انتزاع شده و به صورت عرضی بر آنها حمل گردد.

در جواب آورده‌اند: این فرض مستلزم آن است که از مصادیق گوناگون، از آن جهت که گوناگونند، مفهوم یگانه‌ای برگرفته شود؛ و چنین چیزی نشدنی است.
علاوه بر آنکه در این فرض، اثبات ماهیت برای واجب شده، در حالی که پیش از این^۲ ثابت گشت که ماهیت واجب - تعالی - همان وجودش است. و نیز این کمونه در فرض خویش، ماهیت را مقتضی وجود دانسته است؛ در صورتی که پیش از این گفته بودیم: وجود، اصیل و ماهیت، اعتباری است. و معنا ندارد امر اعتباری مقتضی حقیقت اصیل باشد.

از وحدت خاصی که برای واجب ثابت شد، دو نتیجه بدست می‌آید:
۱- وجود واجب تعالی هیچ مرز عدمی ندارد، که موجب خلّو ذات او از کمالات خارج از خودش گردد.

۲- ذات واجب تعالی بسیط است، و هر نوع ترکیبی از آن نفی می‌گردد؛ زیرا ترکیب، هرگونه که فرض شود، جز با اجزایی که مرکب از آنها تشکیل یافته، تحقق

التركيب، بأي وجه فرض، لا يتحقق إلا بأجزاء يتألف منها الكل و يتوقف تحققه على تحققها، وهو الحاجة إليها، و الحاجة تنافي الوجوب الذاتي.

الفصل الثالث

في ان الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود و كمال وجودي

كل موجود غيره، تعالى، ممكن بالذات، لانحصار الوجوب بالذات فيه، تعالى، وكل ممكن فان له ماهية هي التي تستوي نسبتها إلى الوجود و العدم، و هي التي تحتاج في وجودها إلى علة، بها يجب وجودها فتوجد؛ و العلة إن كانت واجبة بالذات فهو، و إن كانت واجبة بالغير انتهى ذلك إلى الواجب بالذات؛ فالواجب بالذات هو الذي يفيض عنه وجود كل ذي وجود من الماهيات.

نمی یابد. بنابراین، تحقق مرکب متوقف بر پیدایش اجزایش است. و این همان نیاز به اجزا است. و نیاز با وجوب ذاتی سازگار نیست.

- ۳ -

واجب - تعالى - مبدأ آفرینش هر وجود و کمال وجودی است

[اثبات مدعا از راه امکان ماهوی]

همه موجودات به استثنای خداوند سبحان، به حسب ذات خویش ممکن اند؛ زیرا وجوب ذاتی منحصر در اوست. از طرف دیگر، هر ممکنی ماهیتی دارد که نسبتش با هستی و نیستی یکسان می باشد. و همین ماهیت در هستی خویش نیازمند علتی است که به وسیله آن، وجودش ضروری گردد و آنگاه موجود شود. حال، علت مفروض اگر خود، وجوب ذاتی داشته باشد، مدعای ما ثابت است؛ و اگر وجوبش غیري باشد، باید به واجب بالذات منتهی گردد. پس این واجب بالذات است که هستی هر ماهیت صاحب وجودی را می آفریند، و به او افاضه می کند.

و من طریق آخر

ما سواه تعالی، من الوجودات الامکانیة، فقراء فی أنفسها، متعلقات فی حدود ذواتها، فهي وجودات رابطة، لا استقلال لها حدوداً و لا بقاءً و إنما تنقوم بغيرها، و ينتهي ذلك إلى وجود مستقل فی نفسه، غني فی ذاته، لا تعلق له بشيء تعلق الفقر و الحاجة، و هو الواجب الوجود، تعالی و تقدس.

فتبين أن الواجب الوجود، تعالی، هو المفيض لوجود ماسواه. و كما أنه مفيض لها مفيض لا تارها القائمة بها و النسب و الروابط التي بينها، فان العلة، الموجبة للشيء المقومة لوجوده، علة موجبة لا تار و النسب القائمة به و مقومة لها. فهو، تعالی، وحده المبدأ الموجد لما سواه، المالك لها، المدبر لأمرها؛ فهو رب العالمين، لارب سواه.

[اثبات مدعا از راه امکان و جودی]

وجودهای امکانی، نظر به ذاتشان فقر محضند، و نیاز و وابستگی به غیر در ذات آنها قرار گرفته است. و لذا وجودشان، وجود رابط می باشد، که نه در پیدایش و نه در بقاء وجودشان، استقلالی برای خود ندارند؛ بلکه قائم به دیگری می باشند. [و آن دیگری نیز در صورتی که خود ذاتاً غنی نباشد، متکی به امر سومی است.] و این سلسله نهایتاً به وجودی می رسد که ذاتاً مستقل و غنی است، و هیچ نحوه وابستگی و نیازی به غیر خود ندارد؛ یعنی واجب الوجود سبحانه و تعالی.

از اینجا روشن می شود که واجب الوجود سبحانه و تعالی، هستی بخش سایر موجودات است؛ و همانگونه که اصل هستی آنها را می آفریند، تمام آثار قائم به آنها و نسبتها و روابط میان آنها را نیز افاضه می کند؛ زیرا علتی که وجود یک شیء را ایجاد کرده و آن را پیا می دارد، به آثار و نسبتهای قائم به آن نیز وجوب و قوام می بخشد.

بنابراین، خداوند سبحان به تنهایی مبدأ آفرینش سایر موجودات و مالک و مدبر امور آنها است. و در نتیجه او پروردگار جهانیان است، و جز او پروردگاری نیست.

تتمه

قالت الثنویة: إنَّ فی الوجودِ خیراً و شرّاً، و هما متضادان، لا یستندانِ إلى مبدأ واحدٍ؛ فهناكُ مبدئان: مبدأ الخیراتِ، و مبدأ الشرورِ.

و عن أفلاطون فی دفعه: أنَّ الشرَّ عدمٌ، و العدمُ لا یحتاجُ إلى علَّةٍ قیاضیه، بل علتهُ عدمُ الوجودِ. و قد بین الصغری بأمثلهُ جزئیة، كالقتلِ الذی هو شرٌّ مثلاً، فإنَّ الشرَّ لیس هو قدرةُ القاتلِ علیه، فأنه کمالٌ له، و لا جدَّةُ السیفِ مثلاً و صلاحیتهُ للقطع، فأنه کمالٌ فیهِ، و لا انفعالٌ رقیبةُ المقتولِ من الضریبة، فأنه من کمالِ البدنِ، فلا یبقى للشرِّ إلا بطلانُ حیاةِ المقتولِ بذلك، و هو أمرٌ عدمیٌّ؛ و علی هذا القیاسِ فی سائرِ المواردِ.

و عن أرسطو: أنَّ الاقسامَ خمسةٌ: ما هو خیرٌ محضٌ، و ما خیرُهُ کثیرٌ و شرُّه قلیلٌ؛

[گفتار دو گانه پرستان و نقد آن]

ثنوی ها می گویند: خیر و شرّ، هر دو، در جهان هستی تحقق دارند. و چون با هم در تضادند، نمی توانند به مبدأ واحدی مستند باشند. و در نتیجه دو مبدأ وجود دارد: مبدأ خیرات و مبدأ شرور.

پاسخی که از افلاطون در برابر این شبهه نقل شده، آن است که: شرّ، نیستی و عدم است، و عدم، نیاز به علت آفریننده ندارد؛ بلکه علت عدم، همان نبود هستی است. صغرای این استدلال با بررسی موارد جزئی شرّ، تبیین شده است. مثلاً یکی از شرور «کشتن» است. باید تحلیل کرد و دید، در این مثال واقعاً چه چیزی شرّ است. آیا قدرت و توان قاتل بر کشتن؟ خیر، چرا که این امر، کمالی است برای قاتل. آیا تیزی و صلابت شمشیر برای بریدن؟ خیر، زیرا این هم کمالی است برای شمشیر. آیا شرّ، همان انفعال و تأثر گردنِ مقتول در برابر ضریبۀ قاتل است؟ باز هم پاسخ منفی است؛ چون حالت پذیرش و انفعال، کمالی است برای بدن. چیزی را نمی توان به عنوان شر معرفی کرد، مگر نابودی زندگی مقتول در اثر قتل. و این یک امر عدمی است. و سایر موارد هم بر همین منوال است.

وماخیزه و شره متساویان، و ما شره کثیر و خیره قلیل، و ما هو شر محض؛ و اول الأقسام موجود، کالعقول المجردة التي ليس فيها إلا الخير؛ و كذا القسم الثاني، كسائر الموجودات المادية، التي فيها خير كثير بالنظر إلى النظام العام، فإن في تركه إيجاده شرأ كثيراً؛ و أما الأقسام الثلاثة الباقية، فهي غير موجودة؛ أما ماخیزه و شره متساویان، فإن في إيجاده ترجيحاً بلا مرجح؛ و أما ما شره کثیر و خیره قلیل، فإن في إيجاده ترجيح المرجوح على الراجح؛ و أما ما هو شر محض، فأمره واضح؛ و بالجملة لم يستند بالذات إلى العلة إلا الخير المحض و الخير الكثير، و أما الشر القليل فقد استند إليها بعرض الخير الكثير الذي يلزمه.

از ارسطو نقل است که در جواب از شبهه فوق گفته است: اشیاء بر پنج قسمند: ۱- آنچه خیر محض است. ۲- آنچه خیرش فراوان و شرش اندک است. ۳- چیزی که خیر و شرش مساوی است. ۴- چیزی که شرش فراوان و خیرش اندک است. ۵- آنچه شر محض است.

قسم اول تحقق دارد؛ مانند عقول مجرد که در آنها جز خیر چیزی نیست. قسم دوم نیز تحقق دارد؛ چون در نیافریدن آن شر فراوانی نهفته است. موجودات مادی، که با توجه به نظام کلی شان خیر فراوانی دارند، از همین قبیلند. ولی سه قسم اخیر تحقق ندارند. اما قسم سوم (آنچه خیر و شرش یکسان است) بدین جهت وجود ندارد که آفریدن آن ترجیح بدون مرجح است [برگزیدن یک طرف بدون آنکه امتیازی نسبت به طرف مقابل داشته باشد]. و ایجاد قسم چهارم (آنچه شرش فراوان و خیرش اندک است) نیز برگزیدن طرف مرجوح [فاقد امتیاز] برطرف راجح [واجد امتیاز] است. قسم پنجم (آنچه شر محض است) نیز وضعیت معلوم است. خلاصه آنکه: فقط خیر محض و آنچه خیرش فراوان است، استناد ذاتی به علت دارند؛ و استناد شر اندک به علت در واقع به واسطه خیر فراوانی است که مستلزم این مقدار از شر می باشد.

الفصل الرابع

في صفات الواجب الوجود تعالى و معنى اتصافه بها

تنقسم الصفات الواجبية، بالقسمة الأولى، إلى ما تكفى في ثبوته الذات المتعالية، من غير حاجة إلى فرض أمر خارج، كحياته تعالى و علمه بنفسه، و تسمى «الصفة الذاتية»؛ و ما لا يتم الاتصاف به إلا مع فرض أمر خارج من الذات، كالخلق و الرزق و الاحياء، و تسمى «الصفة الفعلية».

والصفات الفعلية كثيرة، و هي على كثرتها متزعة من مقام الفعل، خارجة عن الذات. و الكلام في هذه الفصول في الصفات الذاتية. فنقول:

قد عرفت: أنه، تعالى، هو المبدأ المفيض لكل وجود و كمال وجودي، و قد ثبت في المباحث السابقة: أن العلة المفيضة لشيء واجدة لحقيقة ذلك الشيء بنحو أعلى

- ۴ -

صفات واجب الوجود - تعالى - و نحوه اتصاف واجب به أنها

صفات واجب الوجود در نخستین دسته بندی به دو گروه تقسیم می شود:

۱- صفاتی که برای اثبات آنها ذات واجب الوجود کفایت می کند، و نیاز به فرض هیچ امری خارج از ذات او نیست؛ چون حیات او و آگاهی نسبت به خویش. این گونه صفات را صفات ذاتی می نامند.

۲- صفاتی که اتصاف به آنها نیازمند فرض امری خارج از ذات واجب است؛ مانند: آفریدن، روزی دادن و زنده کردن. این گونه صفات را صفات فعلی می نامند. صفات فعلی فراوانند؛ و جملگی از مقام فعل، که خارج از ذات است، برگرفته شده اند. سخن ما در این فصول درباره صفات ذاتی است، به این شرح:

[اتصاف واجب به همه کمالات]

دانستیم واجب تعالى مبدأ آفرینش هر وجود و کمال وجودی است. و نیز در بحثهای گذشته ثابت شد که علت آفریننده یک شیء به شکل برتر و بالاتری در

وَأَشْرَفَ، فَمُعْطَى الشَّيْءِ غَيْرُ فَاقِدٍ لَهُ، فَلَهُ سُبْحَانَهُ، اتَّصَفَ مَا بِصِفَاتِ الْكَمَالِ، كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَيَاةِ.

فلننظر في أقسام الصفات و نحو اتصافه بها فنقول:

تنقسم الصفة إلى «ثبوتية»، كالعالم و القادر، و «سلبية» تفيد معنى سلبياً؛ لكنك عرفت أنفاً أنه لا يجوز سلب كمال من الكمالات منه تعالى لكونه مبدأ كل كمال، فصفاته السلبية ما دل على سلب النقص و الحاجة، كمن ليس بجاهل، و من ليس بعاجز، و ما ليس بجوهر؛ و لما كان النقص و الحاجة في معنى سلب الكمال، كانت الصفة السلبية المفيدة لسلب النقص راجعة إلى سلب الكمال و هو إيجاب الكمال، فمعنى «ليس بجاهل»: سلب سلب العلم، و معناه: إيجاب العلم.

بردارنده حقیقت آن شیء می باشد؛ و موجودی که چیزی را می بخشد هرگز خودش فاقد آن نمی باشد. در نتیجه واجب سبحانه باید به نحوی متصف به همه صفات کمالی باشد، صفاتی چون علم، قدرت و حیات. حال باید انواع این صفات و نحوه اتصاف واجب به آنها را مورد پژوهش قرار دهیم.

[صفات ثبوتی و سلبی]

صفت یا ثبوتی است - مانند: عالم و قادر - و یا سلبی است، یعنی بیانگر یک مفهوم منفی می باشد. و چون دانستیم واجب تعالی مبدأ همه کمالات است، و هیچ کمالی را نمی توان از او نفی کرد، نتیجه می گیریم: صفات سلبی در واقع بر نفی کمبود و نیاز دلالت دارند، مانند این تعابیر: کسی که نادان نیست، کسی که ناتوان نیست، چیزی که جوهر نیست. و چون کمبود و نیاز به معنای سلب کمال است، در نتیجه صفات سلبی، که بیان کنندۀ نفی کمبودند، در واقع «نفی نفی کمال» می باشند. و این در حقیقت همان اثبات کمال است. پس معنای: نادان نیست، نفی نبود علم، یعنی همان اثبات علم است.

ثم الصفات الثبوتية تنقسم إلى «حقیقیة»، كالعالم، و «إضافیة» كالقادرية و العالمیة، و تنقسم الحقیقیة إلى «حقیقیة محضة»، كالحی، و «حقیقیة ذات إضافة»، كالعالم بالغير. و لا ریب فی زیادة الصفات الاضافیة علی الذات المتعالیة، لأنها معانٍ اعتباریة، و جلت الذات أن تكون مصداقاً لها؛ و الصفات السلیبیة ترجع إلى الثبوتیة الحقیقیة، فحكمها حكمها.

و أما الصفات الحقیقیة، أعم من الحقیقیة المحضة و الحقیقیة ذات الإضافة، ففيها أقوال:

أحدها: أنها عين الذات المتعالیة، و كل منها عين الأخرى.
و ثانیها: أنها زائدة علی الذات لازمة لها، فهي قديمة بقدمها.

صفات ثبوتیة نیز به دو گروه تقسیم می‌گردد: حقیقی مانند: عالم، و اضافی چون: قادریت و عالمیت. و همچنین صفات حقیقی تقسیم می‌شود به حقیقی محض مانند حی، و حقیقی دارای اضافه مثل: عالم به غیر خود. بی‌تردید صفات اضافی زائد بر ذات واجب تعالی هستند؛ زیرا آنها مفاهیمی اعتباری هستند، و ذات واجب برتر از آن است که مصداق چنین مفاهیمی قرار گیرد. صفات سلبی نیز در واقع به صفات ثبوتی حقیقی باز می‌گردند؛ و لذا حکم همانها را دارند.

[آراء اندیشمندان درباره صفات حقیقی و بررسی آنها]

نظرات مختلفی درباره صفات حقیقی (اعم از حقیقی محض و حقیقی دارای اضافه) ابراز شده است، که به نقل و بررسی آنها می‌پردازیم:

۱- صفات حقیقی عين ذات متعالی واجبند، و نیز هرکدام عين دیگری می‌باشد.

۲- این صفات، زائد بر ذات و همیشه همراه با آن هستند؛ و لذا به واسطه قدیم بودن ذات واجب آنها نیز قدیم می‌باشند.

و ثالثها : آتيا زائدة على الذاتِ حادثَةٌ.

و رابعها : أن معنى اتصافِ الذاتِ بها كونُ الفعلِ الصادرِ منها فعلٌ من تلبَّسَ بها، فمعنى كونها عالمَةٌ: آتيا تفعلُ فعلَ العالمِ في إتقائِهِ وإحكامِهِ ودقَّةِ جهاتِهِ، و هكذا: فالذاتُ نائبةٌ منابِ الصفاتِ.

و الحقُّ هو الأوَّلُ، المنسوبُ إلى الحكماءِ، لما عرفت: أن ذاته المتعاليةَ مبدأً لكلِّ كمالٍ وجوديٍّ، و مبدأ الكمالِ غيرِ فاقدٍ له، ففي ذاته حقيقةُ كلِّ كمالٍ يفيضُ عنه، و هو العينيةُ.

ثم حيثُ كانت كلُّ من صفاتِ كمالِهِ عينَ الذاتِ الواجدةِ للجميعِ، فهي أيضاً واجدةٌ للجميعِ و عينها، فصفاً كمالِهِ مختلفةٌ بحسبِ المفهومِ واحدةٌ بحسبِ المصداقِ الذي هو الذاتُ المتعاليةُ.

۳- این صفات، زائد بر ذات و حادث اند.

۴- معنای اتصاف ذات واجب به این صفات آن است که افعالش همچون افعال دارنده آنهاست. در نتیجه معنای عالم بودن واجب آن است که فعلش نظیر فعل یک عالم، استوار و مستحکم و از هر جهت دقیق است، و همینطور در مورد سایر صفات. بنابراین، ذات، جانشین صفات می باشد.

در میان این آراء، نظر اوّل، که منسوب به حکما است، صحیح و بقیه باطل است؛ زیرا همانگونه که دانستیم، ذات متعالی واجب، مبدأ همه کمالات وجودی است؛ و مبدأ کمال هرگز تهی از کمال نیست. در نتیجه حقیقت همه کمالات پدیده آمده از او، در ذات او وجود دارد. و این همان عینیت صفات با ذات است. و چون هر یک از صفات کمال، عین ذات کسی است که دارنده همه آنهاست، هر یک از آن صفات نیز واجد سایر صفات و عین آنها می باشد. بنابراین، صفات کمال، اگرچه در مفهوم مختلفند، اما یک مصداق بیشتر ندارند، و آن ذات متعالی واجب است.

و قول بعضهم: «إنَّ عِلَّةَ الْإِبْجَادِ مَشِيئَتُهُ وَإِرَادَتُهُ، تَعَالَى، دُونَ ذَاتِهِ»، كَلَامٌ لَمْ يَحْصُلْ لَهُ، فَانَّ الْإِرَادَةَ عِنْدَ هَذَا الْقَائِلِ إِنْ كَانَتْ صِفَةً ذَاتِيَّةً هِيَ عَيْنُ الذَّاتِ، كَانَتْ نِسْبَةَ الْإِبْجَادِ إِلَى الْإِرَادَةِ عَيْنَ نِسْبَتِهِ إِلَى الذَّاتِ؛ فَلَمْ يَأْتِ بِطَائِلٍ، وَإِنْ كَانَتْ مِنْ صِفَاتِ الْفِعْلِ الْمَمْتَزِعَةِ مِنْ مَقَامِ الْفِعْلِ، فَلِلْفِعْلِ تَقَدُّمٌ عَلَيْهَا، وَاسْتِنَادُهُ فِي وَجُودِهِ إِلَيْهَا تَقَدُّمُ الْمَعْلُولِ عَلَى الْعِلَّةِ، وَهُوَ مُحَالٌّ؛ عَلَيَّ: أَنَّ لَازِمَ هَذَا الْقَوْلِ كَوْنُ نِسْبَةِ الْإِبْجَادِ وَالْخَلْقِ إِلَيْهِ تَعَالَى مُجَازًا.

وَأَمَّا الْقَوْلُ الثَّانِي، وَهُوَ مَنْسُوبٌ إِلَى الْإِشَاعِرَةِ، فَبِهِ: أَنَّ هَذِهِ الصِّفَاتِ، وَهِيَ - عَلَيَّ مَا عَدَّوْهَا - الْحَيَاةُ وَالْقُدْرَةُ وَالْعِلْمُ وَالسَّمْعُ وَالْبَصْرُ وَالْإِرَادَةُ وَالْكَلَامُ، إِمَّا أَنْ تَكُونَ مَعْلُولَةً أَوْ غَيْرَ مَعْلُولَةٍ لَشَيْءٍ.

فَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَعْلُولَةً لَشَيْءٍ وَكَانَتْ مَوْجُودَةً فِي نَفْسِهَا وَاجِبَةً فِي ذَاتِهَا، كَانَتْ هُنَاكَ

أَمَّا أَيْنَكِهِ بَعْضِي كَفْتَهُ أَنْد: «عَلَّتْ بِبِدَائِشِ كِمَالَاتِ، هِمَانِ خَوَاسْتِ وَارَادَةُ وَاجِبِ تَعَالَى اسْتِ، نَهْ ذَاتِ أَوْ»، سَخْنِ غَيْرِ قَابِلِ قَبُولِي اسْتِ؛ زَيْرَا أَكْرَ إِشَانِ ارَادَهْ رَا يَكْ وَصْفِ ذَاتِي بَدَانَنْدِ كِهْ عَيْنِ ذَاتِ وَاجِبِ اسْتِ، دَرِ اَيْنِ صَوْرَتِ نَسْبَتِ آفَرِينِشِ بَهْ ارَادَهْ، عَيْنِ نَسْبَتِشِ بَهْ ذَاتِ مِي بَاشَدِ؛ وَ دَرِ نَتِيْجَهْ اَيْنِ سَخْنِ نَكْتَهْ جَدِيدِي دَرَبِرِ نَخَوَاحِدِ دَاشْتِ. وَ أَكْرَ اَنْ رَا اَزْ صِفَاتِ فِعْلِ وَ بَرِگَرَفْتَهْ اَزْ مَقَامِ فِعْلِ بِشِمَارِ آوَرَنْدِ، دَرِ اَيْنِ صَوْرَتِ فِعْلِي وَاجِبِ، مَقْدَمِ بَرِ ارَادَهْ اَوْ مِي بَاشَدِ؛ وَ دَرِ نَتِيْجَهْ اسْتِنَادِ وَجُودِ فِعْلِ بَهْ اَنْ مَسْتَلْزِمِ تَقْدَمِ مَعْلُولِ بَرِ عَلْتِ خَوَاحِدِ بُوْدِ كِهْ اَمْرِي اسْتِ نَشْدَنْي. عِلَاوَهْ بَرِ اَنْكِهْ لَازِمَهْ اَيْنِ سَخْنِ اَنْ اسْتِ كِهْ نَسْبَتِ آفَرِينِشِ بَهْ ذَاتِ خَدَاوَنْدِ، يَكِ نَسْبَتِ مُجَازِي بَاشَدِ.

نَظَرِ دَوْمِ اَزْ اَيْنِ اِشَاعِرَهْ اسْتِ، وَ اَشْكَالِشِ اَنْ اسْتِ كِهْ: صِفَاتِ مَوْرَدِ نَظَرِ (كِهْ بَهْ عَقِيدَهْ اِشَانِ عِبَارَتَنْدِ اَزْ: حَيَاتِ، قُدْرَتِ، عِلْمِ، سَمْعِ، بَصْرِ، ارَادَهْ وَ كَلَامِ) يَا مَعْلُولَنْدِ وَ يَا مَعْلُولِ نِيْسْتَنْدِ.

اِگَرِ كَفْتَهْ شُوْدِ: اَنْهَا مَعْلُولِ چِيْزِي نِيْسْتَنْدِ وَ وَجُوبِ ذَاتِي دَارَنْدِ، نَتِيْجَهْ اَشِ اَنْ اسْتِ كِهْ هَشْتِ وَاجِبِ الْوُجُودِ بِالذَّاتِ (يَكِ ذَاتِ وَ هَفْتِ صِفَتِ) دَرِ كَارِ بَاشَدِ، وَ اَيْنِ بَرِ خِلَافِ بَرَاهِينِي اسْتِ كِهْ تَوْحِيدِ وَاجِبِ الْوُجُودِ رَا اِثْبَاتِ مِي كَنْدِ.

واجبات ثمان، و هي الذات و الصفات السبع، و أدلة وحدانية الواجب تُبطله.
 و إن كانت معلولة، فاما أن تكون معلولة لغير الذات المتصفة بها او معلولة لها.
 و على الأول، كانت واجبة بالغير، و ينتهي وجوبها بالغير إلى واجب بالذات
 غير الواجب بالذات الموصوف بها، و أدلة وحدانية الواجب تُبطله كالشقي السابق؛ على: أن
 فيه حاجة الواجب الوجود لذاته في اتصافه بصفات كماله إلى غيره، و هو محال.
 و على الثاني، يلزم كون الذات المفضية لها متقدمة عليها بالعلية، و هي فاقدة لما تُعطيه
 من الكمال، و هو محال.
 على: أن فيه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال، و قد تقدم: أنه صرف الوجود،
 الذي لا يشذ عنه وجود و لا كمال وجودي، هذا خلف.
 و أما القول الثالث، و هو منسوب إلى الكرامية، فلازم ما فيه من كون الصفات

اما اگر گفته شود: این صفات معلولند، می پرسیم آیا آنها معلول چیزی غیر از
 ذاتی که به آنها متصف است، می باشند، یا آنکه معلول همان ذاتند؟ در فرض اول
 این صفات وجوب غیري دارند، و این وجوب غیري به یک واجب ذاتی، غیر از
 واجبی که موصوف به این صفات است، منتهی می گردد؛ و براهین توحید واجب،
 این فرض را نیز، همانند فرض سابق، ابطال می کند. افزون بر اینکه این فرض
 مستلزم آن است که واجب الوجود ذاتی در اتصافش به اوصاف کمال، محتاج به
 دیگری باشد؛ و این امری است محال.

در فرض دوم لازم می آید آفریننده این صفات، در حالی که فاقد آنهاست، تقدم
 علی بر آنها داشته باشد، و این نشدنی است.

علاوه بر اینکه به مقتضای این فرض، واجب الوجود در مرتبه ذات، تهی از صفات
 کمال است؛ حال آنکه، همانگونه که پیش از این گذشت، او وجود محض است و از هیچ
 وجود و کمال وجودی خالی نیست. بنابراین، چنین چیزی خلاف فرض است.
 درباره قول سوم، که منسوب به طائفه کرامیه است و صفات را حادث و زائد بر

زائده حادثه، کون الذات المتعالیه ذات مَادَّةٍ قابله للصفات التي تحدث فيها، و لازمه تركب الذات، و هو محال، و کون الذات خالیة فی نفسها عن الکمال، و هو محال. و اما القول الرابع، و هو منسوب إلى المعتزلة، فلازم ما فيه من نیابة الذات عن الصفات، خلؤها عنها، و هو - كما عرفت - وجود صرف، لا يشذ عنه وجود و لا کمال وجودی، هذا خلف.

الفصل الخامس فی علمه تعالی

قد تقدم: أن لكل مجرد عن المادّة علماً بذاته، لحضور ذاته عند ذاته، و هو علمه بذاته.

ذات می داند، باید گفت: این نظر مستلزم حادث بودن ذات متعالی الهی است و اینکه آن وجود متعالی دارای ماده‌ای است که پذیرای صفات پدید آمده در اوست. و لازمه چنین چیزی آن است که اولاً: ذات واجب الوجود مرکب باشد؛ و ثانیاً: واجب در مرحله ذات، تهی از کمال باشد. و این دو لازم، هر دو، محال‌اند. و درباره نظر چهارم، که به معتزله نسبت داده شده و ذات را جانشین صفات می‌داند، باید گفت: لازمه آن، خالی بودن ذات واجب الوجود از صفات کمال است؛ در حالی که واجب تعالی وجود محضی است که دربردارنده هر وجود و کمال وجودی می‌باشد. این خلاف فرض است.

- ۵ -

علم واجب الوجود - سبحانه و تعالی -

همانگونه که قبلاً آوردیم، موجود مجرد از ماده عالم به خویش است؛ زیرا ذات او نزد خودش حضور دارد؛ و همین حضور، علم او به خودش می‌باشد.

و تقدّم أيضاً: أنّ ذاته المتعالیة صرف الوجود، الذی لا یحدّه حدّ ولا یشدّ عنه وجود و لا کمال وجودی، فما فی تفاصيل الخلق من وجود او کمال وجودی بنظامها الوجودی، فهو موجود عنده بنحو أعلى و أشرف، غیر متمیّز بعضها من بعض، فهو معلوم عنده علماً إجمالياً فی عین الكشف التفصیلی.

ثمّ إنّ الموجودات، بما هی معالیل له، قائمة الذوات به قیام الرابطة بالمستقل، حاضرة بوجوداتها عنده، فهي معلومة له علماً حضورياً فی مرتبة وجوداتها، المجردة منها بأنفسها، و المادیة منها بصورها المجردة.

فقد تحقّق: أنّ للواجب تعالی علماً حضورياً بذاته؛ و علماً حضورياً تفصیلیاً بالأشیاء فی مرتبة ذاته قبل ایجادها، و هو عین ذاته؛ و علماً حضورياً تفصیلیاً بها فی مرتبتها، و هو خارج من ذاته. و من المعلوم أنّ علمه بمعلولاته یتوجب العلم بما عندها

و نیز آوردیم: ذات برتر الهی وجود محض است؛ هیچ مرزی او را محدود نساخته و دربردارنده هر وجود و کمال وجودی می باشد. در نتیجه هر وجود یا کمال وجودی در گستره آفرینش همراه با نظام وجودی خاصش، نزد او به صورت برتر و بالاتر تحقق دارد، بدون آنکه امتیازی از یکدیگر داشته باشند. بنابراین، او علم اجمالی به همه آنها دارد، علمی که عین کشف تفصیلی آنها می باشد.

از طرف دیگر، همه موجودات از آن جهت که معلول اویند، وجوداتی رابطند، و ذاتشان قائم به وجود مستقل او و حاضر نزد او می باشد. در نتیجه همه موجودات در مرتبه وجودی خویش معلوم حضوری واجب الوجودند: آنها که وجودشان مجرد است مستقیماً، و آنها که وجودشان مادی است به واسطه صور مجردشان.

با بیان فوق ثابت گشت اولاً: واجب تعالی علم حضوری به خویش دارد. ثانیاً: در مرتبه ذات خود و قبل از ایجاد اشیاء، علم حضوری و تفصیلی به همه اشیاء دارد، علمی که عین ذات او است. ثالثاً: در مرتبه ذات اشیاء، که مرتبه خارج از ذات اوست، نیز علم حضوری و تفصیلی به آنها دارد. و روشن است که علم او به

من العلم.

تتمة

ولما كانت حقيقة السمع و البصر هي العلم بالمسموعات و المبصرات، كانا من مطلبي العلم، و ثبتا فيه تعالى، فهو تعالى سمیع بصیر، كما أنه علیم خبیر.

تنبيه و اشارة

للناس في علمه تعالى أقوال مختلفة و مسالك مشتتة آخر، نشير إلى ما هو المعروف

منها:

أحدها: أن لذاته تعالى علماً بذاته، دون معلولاته، لأن الذات أزلية و لا معلول إلا

حادثاً.

وفيه: أن العلم بالمعلول في الأزل لا يستلزم وجوده في الأزل بوجوده الخاص به،

كما عرفت.

معلولهايش مستلزم آگاهيش نسبت به معلومات آنها نیز هست.

[سمع و بصر]

سمع و بصر در واقع همان آگاهی نسبت به شنیدنیها و دیدنیهاست. و لذا علم به طور مطلق آنها را نیز شامل می شود، و دو وصف برای ذات الهی بشمار می روند. بنابراین، واجب تعالی همانگونه که علیم خبیر است، سمیع بصیر هم می باشد.

[بررسی معروف ترین آراء در تفسیر علم الهی]

مردم درباره علم الهی عقائد گوناگونی دارند. ما در اینجا تنها اشاره ای داریم به

معروف ترین آنها:

۱- خداوند در ذات خویش فقط به خودش آگاه است نه به معلولاتش؛ زیرا

ذات، قدیم و همیشگی است ولی معلولات جملگی حادثند.

اشکال این سخن آن است که: علم ازلی به معلول مستلزم آن نیست که معلول با

وجود خاصش از ازل موجود بوده باشد.

الثانی : ما نُسب إلى المعتزلة: أنّ للماهیياتِ ثبوتاً عینياً فی العدم، و هی التي تعلقُ بها علمهُ تعالی قبلَ الایجادِ.

و فيه : أنّه تقدّم بطلانُ القولِ بثبوتِ المعدوماتِ.

الثالثُ : ما نُسب إلى الصوفیة: أنّ للماهیياتِ الممكنةِ ثبوتاً علمياً بتبعِ الأسماءِ و الصفاتِ، هو المتعلقُ لعلمیه تعالی قبلَ الایجادِ.

و فيه : أنّ القولَ بأصالةِ الوجودِ و اعتباریةِ الماهیياتِ ینفی أیّ ثبوتِ مفروضِ للماهیةِ قبلَ وجودِها العینی الخاصِ بها.

الرابعُ : ما نُسب إلى افلاطن: أنّ علمه تعالی التفصیلی بالأشیاءِ هو المفارقاتُ النوریةُ و المُثلُ الإلهیةُ، التي تنجمُ فیها کمالاتُ الأنواعِ.

و فيه : أنّ ذلك علی تقدیرِ ثبوتِها إنّما یکنی لتصویرِ العلمِ التفصیلی بالأشیاءِ فی

۲- نظر منسوب به معتزله که گفته اند: ماهیات در حال عدم، ثبوت خارجی دارند. و علم الهی، قبل از ایجاد آنها، به ثبوت خارجی آنها تعلق گرفته است. ما در گذشته^۳ بطلان اعتقاد به ثبوت معدومات را بیان کردیم. و لذا این نظر نیز [که مبتنی بر آن عقیده است] ابطال می شود.

۳- از صوفیه نقل است که: ماهیات به پیروی از اسماء و صفات، از یک ثبوت علمی برخوردارند. و علم الهی پیش از ایجاد ماهیات به همان ثبوت علمی آنها تعلق گرفته است.

در جواب گوئیم: بنا بر اعتباریت ماهیت و اصالت وجود، ماهیت پیش از وجود خارجی خاصش هیچ نحوه ثبوتی ندارد.

۴- از افلاطون نقل است که: علم تفصیلی خداوند به اشیاء همان مجردات نوری و مُثل الهی است، که همه کمالات انواع را دربردارند.

اشکال این سخن آن است که چنین چیزی بر فرض صحت، تنها علم تفصیلی به اشیاء در مرتبه خودشان را تبیین می کند، و برای تصویر علم تفصیلی به آنها در مرتبه

مرتبتهای، لا فی مرتبه ذات، فبقی الذات خالیة من الکمال العلمی و هو وجود صرف لا یشد عنه کمال وجودی، هذا خلف.

الخامس: ما نسب إلى شیخ الاشراق، و تبعه جمع من المحققین: أن الأشياء بأسرها، من المجردات و المادیات، حاضرة بوجودها عنده تعالی، غیر غائبة عنه، و هو علمه التفصیلی بالأشياء.

و فيه: أن المادیة لا تجامع الحضور، كما تقدم فی مباحث العلم و المعلوم، علی: أنه إنما یکنی لتصور العلم التفصیلی فی مرتبة الأشياء، فبقی الذات خالیة فی نفسها عن الکمال العلمی، كما فی القول الرابع.

السادس: ما نسب إلى تالیس الملطی، و هو أنه تعالی یعلم العقل الأول، و هو المعلوم الأول، بحضور ذاته عنده، و یعلم سائر الأشياء بارتسام صورها فی العقل الأول.

ذات واجب الوجود کفایت نمی کند. در نتیجه ذات واجب تهی از کمال علمی خواهد بود؛ در حالی که او وجود نابی است که هر کمال وجودی را بدون استثناء دارا می باشد. این خلاف فرض است.

۵- شیخ اشراق و گروهی از دانش پژوهان به پیروی از او معتقدند: همه اشياء، اعم از مجردات و مادیات، با وجود خاصشان نزد خداوند حاضرند، و هیچ غیبتی بین آنها و خداوند نیست. و همین حضور، علم تفصیلی واجب تعالی به اشياء می باشد. همانگونه که در مباحث علم و معلوم آوردیم^۴، مادیت با حضور جمع نمی شود. علاوه بر آنکه این سخن تنها برای تصویر علم تفصیلی خداوند در مرتبه اشياء کافی است؛ و لذا طبق این نظر، همانند نظر چهارم، خداوند در مرتبه ذات، فاقد کمال علمی خواهد بود.

۶- به اعتقاد تالیس ملطی، علم خداوند به عقل اول (معلول نخستین) به واسطه حضورش نزد خداوند، و علمش به سایر موجودات به واسطه نقش بستن صور آنها در آن عقل می باشد.

و فيه : أنه يرُدُّ عليه ما وُرِّدَ على سابقِهِ.
 السابعُ : قولُ بعضهم إنَّ ذاته تعالى علمٌ تفصيليٌّ بالمعلولِ الأوَّلِ و إجماليٌّ بما دونَهُ، و
 ذاتُ المعلولِ الأوَّلِ علمٌ تفصيليٌّ بالمعلولِ الثاني و إجماليٌّ بما دونَهُ، و هكذا.
 و فيه : ما في سابقه.

الثامنُ : ما نُسِبَ إلى فرفوروس : أنَّ علمَهُ تعالى باتحادِهِ مع المعقولِ.
 و فيه : أنه إنَّما يكفى لبيانِ نحوِ تحقُّقِ العلمِ، و أنه بالاتحادِ دونَ العرويضِ و نحوه، و
 أمَّا كونهُ علماً تفصيلياً بالأشياءِ قبلَ الإيجادِ مثلاً فلا، ففيه ما في سابقِهِ.
 التاسعُ : ما نُسِبَ إلى أكثرِ المتأخرينَ : أنَّ علمَهُ بذاتِهِ علمٌ إجماليٌّ بالأشياءِ، فهو تعالى
 يعلمُ الأشياءَ كلَّها إجمالاً بعلمِهِ بذاتِهِ، و أمَّا علمُهُ بالأشياءِ تفصيلاً فبعدَ وجودِها،

اشکال پیشین بر این نظر هم وارد است.

۷- گروهی معتقدند: ذات واجب الوجود - سبحانه و تعالی - علم تفصیلی به معلول اول و علم اجمالی به موجودات پس از اوست؛ و نیز ذات معلول اول، علم تفصیلی به معلول دوم و علم اجمالی به موجودات پس از او می باشد، و به همین ترتیب.

اشکال پیشین بر این نظر هم وارد است.

۸- از فرفوروس نقل است که علم خداوند متعال به صورت اتحاد با معقول می باشد. این سخن فقط چگونگی تحقق علم را بیان می کند، و این را که علم در اثر اتحاد حاصل می گردد، نه عروض و مانند آن. اما این را بیان نمی کند که مثلاً: این آگاهی، علم تفصیلی به اشیاء، پیش از ایجاد آنها است یا نه. و لذا همان اشکال پیشین، اینجا هم مطرح می شود.

۹- غالب محققین اخیر بر آنند که آگاهی خداوند به ذاتش، علم اجمالی به اشیاء است، و او با علم به ذات خویش، آگاهی اجمالی نسبت به همه اشیاء دارد. و اما علم تفصیلی اش به اشیاء، پس از وجود آنها می باشد؛ زیرا علم تابع معلوم است و

لأنَّ العلمَ تابعٌ للمعلوم، و لا معلومَ قبلَ وجودِ المعلوم.
و فيه: ما فی سابقه؛ علی آن کونَ علمیه تعالی علی نحو الارتسام و الحصولِ ممنوع،
کما سیأتی.

العاشرُ: ما نُسبَ إلى المشائین: أنَّ علمَهُ تعالی بالأشیاء قبلَ ایجادِها بحضورِ ماهیاتِها
علی النظامِ الموجودِ فی الوجودِ لذاتِهِ تعالی، لعلی نحوِ الدخولِ فیها و الاتحادِ بها، بل
علی نحوِ قیامِها بها بالثبوتِ الذهنی علی وجهِ کلیة، بمعنی: عدمِ تغیرِ العلمِ بتغیرِ المعلوم،
فهو علمٌ عنائی حصولُهُ العلمی مستتبعٌ لحصولِهِ العینی؛ و قد جرى علی هذا القولِ اکثرُ
المتکلمین، و إن خطأوه و طعنوا فیهِ من حیثِ إثباتِ کلیة فی العلم، فاتهم جَرَّوا علی
کونِهِ علماً حصولیاً قبلَ ایجادِ، و آتَه علی حالِهِ قبلَ وجودِ الأشياءِ و بعده.
و فيه: ما فی سابقه؛ علی: أنَّ فیهِ إثباتُ العلمِ الحصولی لموجودِ مجردِ ذاتاً و فعلاً،

پیش از بوجود آمدن معلوم، معلومی در کار نیست.

همان محذور پیشین بر این نظر نیز مترتب می‌گردد. علاوه بر آنکه، همانگونه که
خواهد آمد، علم خداوند به این نحو نیست که صور اشیاء در او منقش گردند.
۱۰- به اعتقاد حکمای مشاء، علم خداوند متعال به اشیاء پیش از ایجاد آنها،
بدین گونه است که ماهیات اشیاء با همان نظام خارجی شان، نزد ذات متعالی
واجب حضور دارند، اما نه به نحو دخول در ذات یا اتحاد با آن، بلکه با ثبوت
ذهنی که بر وجه کلیت - به این معنا که علم با تغییر معلوم متحول نمی‌شود - دارند،
قائم به آن ذات می‌باشند. بنابراین علم واجب، علم عنائی است که ثبوت عینی
معلوم را به دنبال دارد. اکثر متکلمین نیز همین نظر را پذیرفته‌اند، گرچه از جهت
کلی بودن علم الهی آن را تخطئه و مورد طعن قرار داده‌اند. [ولی حرفشان همان
حرف است] زیرا ایشان نیز معتقدند علم الهی پیش از ایجاد اشیاء به صورت علم
حصولی بوده و بر همان حال پس از وجود اشیاء باقی می‌ماند.

اشکال پیشین اینجا هم مطرح می‌شود، علاوه بر دو اشکال دیگر: یکی اینکه

وقد تقدّم فی مباحث العلم و المعلوم أنّ الموجود المجرد ذاتاً و فعلاً لا یتحقّق فیہ علم حصولی؛ علی: أنّ فیہ إثبات وجود ذہنی من غیر وجود عینی یقاس إلیہ، و لازمہ أن یعود وجوداً عینیّاً آخر للموجود الخارجی قبل وجوده العینی الخاصّ به و منفصلاً عنه تعالی، و یرجع لامحالة إلی القول الرابع.

الفصل السادس

فی قدرته تعالی

قد تقدّم: أنّ القدرة: كون الشيء مصدراً للفعلي عن علم، و من المعلوم أنّ الذی یتهی إلیہ الموجودات الممكنة هو ذاته المتعالیة، إذ لا یبقی وراء الوجود الممكن إلا الوجود الواجب من غیر قید و شرط، فهو المصدر للجمیع، و علمه عین ذاته الّتی هی المبدأ

طبق این نظر موجودی که هم از جهت ذات و هم از جهت فعل مجرد است، دارای علم حصولی می باشد، حال آنکه در مباحث علم و معلوم^۵ آوردیم: علم حصولی در مجرد تام راه ندارد. و دیگر آنکه، بیان مذکور وجود ذہنی را بدون یک وجود خارجی که با آن سنجدہ شود، اثبات می کند؛ و لازمه اش آن است که این وجود ذہنی در واقع وجود عینی دیگری برای موجود خارجی باشد، پیش از وجود عینی خاص آن و جدا از ذات الهی. و این سخن در واقع به قول چهارم برمی گردد.

- ۶ -

قدرت واجب الوجود

گفته بودیم^۶ «قدرت» آن است که شیء آگاهانه مبدأ فعل باشد. و چون به وضوح سلسله همه موجودات امکانی به ذات برتر الهی می رسد - زیرا در پس وجود امکانی چیزی نیست جز واجب الوجود بدون هیچ قید و شرطی. و لذا مبدأ هستی همه، اوست - و از طرف دیگر، علم واجب، عین ذاتی است که مبدأ پیدایش معلولهای ممکن می باشد، نتیجه می گیریم: او قدرتی دارد که عین ذاتش است.

لصدور المعاليل الممكنة، فله القدرة، و هي عينُ ذاته.

فان قلت : أفعال الانسان الاختيارية مخلوقة لنفس الانسان، لأنها منوطه باختياره، إن شاء فَعَلَ و إن لم يشأ لم يفعل؛ و لو كانت مخلوقة لله سبحانه مقدورة له، كان الانسان مجبراً على الفعل لامختاراً فيه، فأفعال الانسان الاختيارية خارجة عن تعلّق القدرة، فالقدرة لا تعم كل شيء.

قلت : ليس معنى كون الفعل اختيارياً تساوى نسبتة إلى الوجود و العدم حتى حين صدور، فمن المحال صدور الممكن من غير ترجيح و تعين لأحد جانبي وجوده و عدمه، بل الفعل الاختياري لكونه ممكناً في ذاته يحتاج في وجوده إلى علتة تامة لا يتخلف عنها، نسبتة إليها نسبة الوجود، و أما نسبتة إلى الانسان الذي هو جزء من أجزاء علتة التامة، فبالامكان، كسائر الأجزاء التي لها، من المادة القابلة و سائر الشرائط الزمانية

[نفوذ قدرت الهی در افعال اختیاری انسان]

اگر گفته شود: افعال اختیاری انسان آفریده انسانند؛ زیرا دایره مدار انتخاب او هستند، به گونه ای که اگر بخواهد، انجام می دهد و اگر نخواهد، انجام نمی دهد؛ در حالی که اگر آفریده خداوند سبحانه و تحت قدرت او بودند انسان در افعال خویش مجبور بود و نه مختار. بنابراین، افعال اختیاری انسان از حیطة قدرت الهی بیرونند و قدرت او دربرگیرنده همه امور نمی باشد.

در پاسخ می گوئیم: معنای اختیاری بودن فعل آن نیست که حتی هنگام صدور، نسبتش با وجود و عدم یکسان باشد؛ زیرا آفرینش یک شیء ممکن، در صورتی که یکی از دو طرف وجود و عدمش رجحان نیابد، ممتنع است؛ بلکه وجود و تحقق فعل اختیاری، به دلیل امکان ذاتی اش، نیازمند علت تامی است که هرگز از آن انفکاک نیافته و نسبتش با آن به نحو ضرورت می باشد. در حالی که نسبت فعل اختیاری به انسان، که یکی از اجزای علت تامه آن است، به نحو امکان می باشد؛ همانند دیگر اجزای علت تامه، چون ماده قبول کننده و سایر شرائط زمانی و

والمكانية و غيرها.

فالفعل الاختياري لا يقع إلا واجباً بالغير، كسائر المعلولات؛ ومن المعلوم أن الوجوب بالغير لا يتحقق إلا بالانتهاء إلى واجب بالذات، ولا واجب بالذات إلا هو تعالى، فقدرته تعالى عامة حتى للأفعال الاختيارية.

ومن طريق آخر: الأفعال، كغيرها من الممكنات، معلولة؛ وقد تقدم في مرحلة العلة والمعلول: أن وجود المعلول رابط بالنسبة إلى علته، ولا يتحقق وجود رابط إلا بالقيام بمستقل بقومه، ولا مستقل بالذات إلا الواجب بالذات، فهو مبدأ أول لصدور كل معلول متعلق الوجود بعلته، وهو على كل شيء قدير.

فان قلت: الالتزام بعموم القدرة للأفعال الاختيارية التزام بكونها جبرية، فإن لازمه

مكانى غير آن.

بنا براین، فعل اختیاری، همانند سایر معلولها، جز به نحو وجوب غیرى تحقق نمی یابد. و روشن است که وجوب غیرى تحقق نمی یابد مگر آنکه به واجب ذاتی ختم شود. و واجب ذاتی هم فقط اوست. در نتیجه قدرت واجب تعالی همه چیز را فرا می گیرد، حتی افعال اختیاری را.

برهانی دیگر بر توسعه قدرت الهی

افعال انسان همانند دیگر ممکنات، معلول هستند. و در بخش علت و معلول^۷ آوردیم که وجود معلول نسبت به علت خویش یک وجود رابط است. و وجود رابط هم جز با اتکا به یک وجود مستقل و قوام دهنده به آن، تحقق نمی یابد. و چون وجود مستقل بالذات همان واجب الوجود بالذات است، نتیجه می گیریم که او مبدأ نخستین پیدایش همه معلولهایى است که وجودشان وابسته به علت است، و قدرت او همه چیز را فرا می گیرد.

[تعلق قدرت و علم الهی به افعال اختیاری مستلزم جبر نیست]

ممکن است توهم شود: اعتقاد به نفوذ قدرت الهی در افعال اختیاری، اعتقاد به

القول بتعلُّق الارادة الإلهية بالفعل الاختياري، و هي لا تتخلَّف عن المراد، فيكون ضروري الوقوع، و يكون الانسان مجبراً عليه، لا مختاراً فيه.

و بوجه آخر: ما وقع من الفعل متعلق لعلمه تعالى فوقه ضرورة، و لإعاد علمه جهلاً، تعالى عن ذلك، فالفعل جبري لا اختياري.

قلت: كلاً فالارادة الإلهية إنما تعلقت بالفعل على ما هو عليه في نفسه، و الذي عليه الفعل هو أنه منسوب إلى الانسان الذي هو جزء علية التامة بالامكان، و لا يتغيَّر بتعلُّق الارادة عما هو عليه، فقد تعلقت الارادة بالفعل من طريق اختيار الانسان، و مرادة تعالى أن يفعل الانسان الفعل الفلاني باختياريه، و من المحال أن يتخلَّف مرادة تعالى عن إرادته.

و الجواب عن الاحتجاج بتعلُّق العلم الأزلي بالفعل كالجواب عن تعلُّق الارادة به،

جبري بودن آنهاست؛ زیرا لازمه اش تعلق ارادة الهی به آنهاست، اراده ای که به هر چه تعلق بگیرد، وجودش را ضروری می گرداند. و در نتیجه صدور این افعال، ضروری بوده و انسان مجبور بر آنها می باشد، نه مختار.

و از طرف دیگر، هر فعلی که تحقق می یابد، متعلق علم الهی است. و لذا پیدایش آن ضروری می باشد؛ زیرا اگر پدید نیاید، علم خداوند در واقع جهل است. و خداوند برتر از آن است که علمش جهل باشد. پس انسان مجبور بر کار است، نه مختار.

در جواب باید گفت: چنین نیست؛ زیرا فعل همانگونه که هست، متعلق ارادة الهی واقع می شود، یعنی به نحوی که نسبتش با انسانی که جزء علت تامة اوست، نسبت امکانی می باشد. و این فعل به واسطه تعلق ارادة الهی از آنچه بر آن است، خارج نمی شود. پس خواست خداوند آن است که کار از مسیر اختیار انسان تحقق یابد، و انسان فلان کار را با اختیار خود انجام دهد، و محال است که خواسته خداوند تحقق نیابد.

و در مورد تعلق علم ازلی خداوند به فعل نیز همان پاسخی را که درباره تعلق

فالعلم إنما تعلّق بالفعل على ما هو عليه، و هو أنّه فعلٌ اختياريٌّ يتمكّن الإنسان منه و من تركه، و لا يُخرج العلم المعلوم عن حقيقته، فلو لم يقع اختياريّاً، كان علمه تعالى جهلاً.
فان قلت: السلوك إلى بيان عموم القدرة من طريق: توقّف وجود المعلول الممكن على وجوبه بالغير و انتهاء ذلك إلى الواجب بالذات، ينتج خلاف المطلوب، فانّ كون فعله تعالى واجباً يستلزم كونه تعالى موجباً - بفتح الجيم - اي واجباً عليه الفعل ممتنعاً عليه الترك، و لا معنى لعموم القدرة حينئذ.

قلت: الوجوب - كما تعلم - منتزَع من الوجود، فكما أنّ وجود المعلول من ناحية العلّة كذلك وجوبه بالغير من ناحيتها، و من المحال أن يعود الأثر المترتب على وجود

اراده داديم، تکرار می کنیم که: فعل آن گونه که هست متعلق علم خداوند می باشد؛ یعنی به صورت یک کار اختیاری که انسان قادر بر انجام و ترک آن می باشد. و علم خداوند هم از علم بودن، بیرون نمی رود، بلکه اگر کار از غیر مجرای اختیار واقع شود، علم الهی، جهل می گردد.

[آیا وجوب غیری معلول، نفی قدرت از فاعل می کند؟]

ممکن است گفته شود: قدرت فراگیر خداوند را اگر بخواهیم از این طریق اثبات کنیم که: «وجود معلول ممکن، متوقف بر وجوب غیری آن است؛ و این وجوب غیری باید به یک واجب ذاتی ختم گردد.» نتیجه معکوس به دست می آید؛ زیرا واجب بودن فعل الهی مستلزم آن است که خداوند فاعل موجب باشد - یعنی فاعلی که باید انجام دهد و نمی تواند انجام ندهد - و این به معنای نفی قدرت فراگیر الهی است.

جواب این سخن آن است که: وجوب، برگرفته از وجود است. و همانگونه که وجود معلول از جانب علت است، وجوب غیری آن نیز از سوی علت می باشد. و هرگز اثر مترتب بر وجود شیء نمی تواند در وجود پدید آورنده آن شیء تأثیری داشته باشد. بنابراین، ایجابی که خداوند سبحان به فعل می بخشد، هرگز نمی تواند بازگردد و کار را بر خداوند، واجب و ضروری گرداند، و با ایجاب کار بر او، قدرت

الشیء مؤثراً فی وجود مؤثره، فالایجاب الجائی من ناحیته تعالیٰ إلى فعله يستحيل أن يرجع فیوجب علیه تعالیٰ فعله، و یسلب عنه بذلك عموم القدرة، و هی عین ذاته. و یتبین بما تقدّم: أنه تعالیٰ مختار بالذات، إذ لا إيجاب إلا من أمر وراء الفاعل، یحمله علی خلاف ما یقتضیه او علی ما لا یقتضیه، و لیس وراءه تعالیٰ إلا فعله، و الفعل ملائم لفاعله، فما فعله من فعل هو الذی تقتضیه ذاته و یختاره بنفسه.

الفصل السابع فی حیاته تعالیٰ

الحی عندنا هو «الدراک الفعل»؛ فالحیة مبدأ الادراک و الفعل، ای مبدأ العلم و القدرة، او أمر یلازمه العلم و القدرة. و إذ كانت الحیة تُحمل علينا و العلم و القدرة

فراگیری را که عین ذات الهی است، از آن سلب کند.

از آنچه گذشت به دست می آید که: خداوند سبحانه ذاتاً مختار است؛ زیرا الزام همیشه از سوی موجود خارج از ذات بر فاعل تحمیل می شود، موجودی که فاعل را برکاری که خلاف مقتضایش است، و یا اقتضای آن را ندارد، می گمارد؛ در حالی که در پس وجود الهی چیزی جز فعل او نیست؛ و فعل نیز همیشه هماهنگ با ذات فاعل است. و در نتیجه هر فعلی که او انجام می دهد، به مقتضای ذاتش بوده و خود، آن را اختیار نموده است.

- ۷ -

حیات واجب الوجود - تعالیٰ -

به اعتقاد ما حی همان موجود درک کننده فعال است. بنابراین حیات، مبدأ ادراک و فعل می باشد. و به عبارت دیگر: حیات، مبدأ علم و قدرت است؛ یا چیزی است که با علم و قدرت ملازم می باشد. و چون حیات بر ما اطلاق می شود، با آنکه علم و قدرت در ما دو امر زائد بر ذاتند، نتیجه می گیریم که اطلاق آن بر موجودی که

فینا زائدتان علی الذات، فحملها علی ما کانتا فیہ موجودتین للذات علی نحو العینیة، کالذات الواجبة الوجود بالذات، اولی و احق، فهو تعالی حیاة و حی بالذات. علی : أنه تعالی مفیض لحیاة کل حی، و معطى الشیء غیر فاقده له.

الفصل الثامن

فی ارادته تعالی و کلامه

قالوا: ارادته تعالی علمه بالنظام الأصلح؛ و بعبارة أخرى: علمه بكون الفعل خيراً فهی وجه من وجوه علمه تعالی، كما أن السمع، بمعنى العلم بالمسموعات، و البصر، بمعنى العلم بالمبصرات، و جهان من وجوه علمه، فهو عين ذاته تعالی. و قالوا: الكلام فيما نتعارفه: لفظ دال علی ما فی الضمیر کاشف عنه؛ فهناك موجود اعتباری - و هو اللفظ الموضوع - يدل دلالة وضعیة اعتباریة علی موجود آخر، و هو

عين علم و قدرت است، اولی و سزاوارتر می باشد. بنابراین، خداوند متعال حیات و حی بالذات می باشد.

علاوه بر آنکه: او آفریننده حیات هر موجود زنده ای است. و آفریننده شیء هرگز فاقد آن نخواهد بود.

- ۸ -

اراده و کلام واجب الوجود - تعالی -

گفته اند: «اراده» خداوند همان علم به نظام اصلح، و به دیگر سخن: علم به خیر بودن فعل است. بنابراین، اراده الهی چهره ای از علم او خواهد بود، همانگونه که سمع (به معنای آگاهی نسبت به شنیدنیا) و بصر (به معنای آگاهی نسبت به دیدنیا) دو چهره علم او می باشند. در نتیجه، اراده واجب تعالی عین ذاتش می باشد.

و نیز گفته اند: «کلام» به معنای متعارفش، لفظی است که آنچه را در خاطر

الذی فی الذهن؛ ولو کان هناك موجود حقیقی دالّ بالدلالة الطبعیة علی موجود آخر كذلك، کالأثر الدالّ علی مؤثره، وصفة الكمال الأتم فی علیته، کان اولی و أحقّ بأن یشتمی کلاماً، لقوة دلالتیه؛ و لو کان هناك موجود أحدی الذات ذوصفات کمال فی ذاتیه، بحيث یکشف بتفاصيل کمالیه و ما یرتب علیه من الآثار عن وجودیه الأحدی، و هو الواجب تعالی، کان اولی و أحقّ باسم الکلام؛ و هو متکلم لوجود ذاته لذاته.

أقول: فیہ إرجاع تحلیلی لمعنی الارادة و الکلام إلی وجه من وجوه العلم و القدرة، فلا ضرورة تدعوا إلی إفرادهما عن العلم و القدرة، و ما نُسب إلیه تعالی فی الکتاب و

می‌گذرد بیان کرده و بر آن دلالت می‌کند. پس یک موجود اعتباری - یعنی همان لفظ وضع شده برای معنا - در کار است که با دلالت وضعی اعتباری، بیانگر موجود دیگری - یعنی آنچه در ذهن است - می‌باشد. بنابراین، اگر یک موجود حقیقی داشته باشیم که با دلالت طبعی، کاشف از موجود حقیقی دیگری است - مانند اثری که دلالت بر مؤثر خویش دارد، و نیز صفت کمالی معلول که کاشف از کمال بالاتری در علت خویش می‌باشد - چنین موجودی اولی و سزاوارتر است به اینکه «کلام» نامیده شود؛ زیرا دلالتش از آن لفظ قوی‌تر می‌باشد. حال اگر موجود یگانه‌ای باشد با صفات کمالی ذاتی، به گونه‌ای که با کمالات تفصیلی خویش و آثار مترتب بر آنها، دلالت بر وجود یگانه خویش کند - که واجب الوجود چنین است - اولی و سزاوارتر به نام «کلام» می‌باشد. و چون ذاتش برای خودش ثابت است، متکلم نیز خواهد بود.

[نظر ما]

این سخن در واقع تحلیلی است درباره معنای اراده و کلام. و نتیجه‌اش ارجاع معنای آنهاست به چهره‌ای از علم و قدرت. و لذا لزومی ندارد آنها را جدای از علم و قدرت [به عنوان دو صفت ذاتی جداگانه] در نظر بگیریم. و مراد از اراده و کلامی که در کتاب و سنت به خداوند نسبت داده شده، معنایی است که از اوصاف فعلی

السنة من الارادة و الكلام اريد به صفة الفعل، بالمعنى الذى سيأتى إن شاء الله.

الفصل التاسع فى فعله تعالى و انقساماته

لفعله تعالى - بمعنى المفعول - ، و هو الوجود الفاضل منه، انقسامات بحسب ما تحضل من الأبحاث السابقة، كانقسامه إلى مجرد و مادى و انقسامه إلى ثابت و سىال، و إلى غير ذلك.

و المراد فى هذا الفصل الاشارة إلى ما تقدم سابقاً: أن العوالم الكلية ثلاثة: عالم العقل، و عالم المثال، و عالم المادة.

فعالم العقل مجرد عن المادة و آثارها.

و عالم المثال مجرد عن المادة دون آثارها، من الأبعاد و الأشكال و الأوضاع و

خداوند مى باشد، و توضیحش خواهد آمد. انشاء الله.

- ۹ -

فعل واجب الوجود - تعالى - و اقسام آن

فعل خداوند - يعنى همان آفریده اش که وجود تراویده از اوست - طبق آنچه از بحثهای گذشته به دست آمد، دارای تقسیماتی است، مانند: تقسیم به مجرد و مادى از طرفى، و ثابت [برقرار] و سىال [پویا] از طرف دیگر، و سایر تقسیمات.

مقصود ما در این فصل اشاره ای است به آنچه گذشت^۸ که: عوالم کلی بر سه بخشند، عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده.

عالم عقل : عالمى است مجرد از ماده و آثار آن.

عالم مثال : عالمى است مجرد از ماده ولى دارای آثار آن؛ آثاری چون ابعاد سه گانه و اشکال گوناگون و نیز وضعهای مختلف و غیر آن. لذا در این عالم، شبیهای جسمانى - يعنى موجوداتی که اوصاف اجسام عالم ماده در آنها تمثّل

غیرها، ففیه أشباح جسمانیة، متمثلة فی صفة الأجسام التي فی عالم المادّة علی نظام يشبه نظامها فی عالم المادّة، غیر أنّ تعقّب بعضها لبعض بالترتیب الوجودیّ بینها، لا بتغیّر صورة إلى صورة، او حال إلى حال، بالخروج من القوّة إلى الفعل من طریق الحركة، علی ما هو الشأن فی عالم المادّة، فحال الصور المثالیة فی ترتیب بعضها علی بعض حال الصور الخیالیة من الحركة و التغیّر، و العلم مجرد لا قوّة فیهِ و لا تغیّر، فهو علم بالتغیّر لا تغیّر فی العلم.

و عالم المادّة، بجواهرها و أعراضها، مقارن للمادّة.

و العوالم الثلاثة مترتبة وجوداً، فعالم العقل قبل عالم المثال، و عالم المثال قبل عالم المادّة وجوداً، و ذلك لأن الفعلیة المحضّة التي لا تشوبها قوّة أقوى و أشدّ وجوداً ممّا هو بالقوّة محضاً أو تشوبه قوّة، فالمفارق قبل المقارن للمادّة، ثمّ العقل المفارق أقلّ

یافته - با نظامی شبیه نظام اجسام در عالم ماده، تحقق دارند؛ با این تفاوت که آنها به واسطه ترتب وجودی که میانشان هست در پی یکدیگر می آیند، نه به واسطه تغییر در صورت یا تغییر در حالت به این نحو که از راه حرکت، از قوه به در آمده و به فعلیت برسند، آن گونه که شأن عالم ماده است. در نتیجه ترتب بعضی از صور مثالی بر بعض دیگر، همانند حرکت و تغییر در صور خیالی است، با توجه به آنکه علم، مجرد است و هیچ قوه و تغییر حقیقی در آن راه ندارد، و آنچه هست در واقع علم به تغییر است، نه تغییر در علم.

عالم ماده: عالمی است که همه جوهرها و عرضهایش همراه با ماده می باشد. عالمهای سه گانه مذکور، چینش وجودی خاصی نسبت به یکدیگر دارند. به این صورت که وجود عالم عقل پیش از عالم مثال، و وجود عالم مثال نیز پیش از عالم ماده است. زیرا فعلیت خالص، که هیچ شائبه ای از قوه در آن راه ندارد، دارای وجودی قوی تر و شدیدتر از موجودی است که قوه محض یا مخلوط با قوه می باشد. در نتیجه موجود جدا از ماده پیش از موجود همراه با ماده است. و از

حدوداً و قیوداً و أوسع و أبسط وجوداً من المثالی المجرد، و کلاً ما کان الوجود أقوى و أوسع، كانت مرتبته فی السلسلة المترتبة من حقيقة الوجود المشککة أقدم، و من المبدأ الأول، الذی هو وجود صرف لیس له حدٌ یحدّه و لا کمال یفقده، أقرب؛ فعالم العقل أقدم وجوداً من الجمیع، و یلیه عالم المثالی، و یلیه عالم المادّة.

و یتبیّن بما ذکر: أنّ الترتیب المذكور ترتیب فی العلیّة؛ ای: إنّ عالم العقل علّة مفیضة لعالم المثالی، و عالم المثالی علّة مفیضة لعالم المادّة.

و یتبیّن أيضاً بمعونة ما تقدّم، من أنّ العلة مشتملة علی کمال المعلول بنحو أعلى و أشرف: أنّ العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة، ففی عالم المثالی نظام مثالی یضاهی النظام المادّی، و هو أشرف منه، و فی عالم العقل ما یطابقه، لکنّه موجود بنحو أبسط

طرفی، حدود و قیود عقل مجرد کمتر از مثال مجرد و گسترش و بساطت وجودیش بیش از آن است. و هر چه وجود، قوی تر و گسترده تر باشد از مرتبه بالاتری، در سلسله‌ای که با ترتیب خاصی از حقیقت مشکک وجود تشکیل یافته، برخوردار و به مبدأ نخستین - که وجود صرف و بی حدّ و واجد همه کمالات است - نزدیک تر می‌باشد. و لذا عالم عقل، مقدم بر همه و پس از آن، عالم مثال و به دنبالش عالم ماده قرار گرفته است.

نتایج بحث

- ۱- ترتیب یاد شده ترتیبی است در علّیت، یعنی عالم عقل، علت و آفریننده عالم مثال است، و عالم مثال نیز علت و بوجود آورنده عالم ماده می‌باشد.
- ۲- چون علت، کمال معلول را به صورتی برتر و والاتر دربر دارد، بنابراین عالمهای سه‌گانه باید مطابق و هماهنگ با یکدیگر باشند. پس در عالم مثال یک نظام مثالی وجود دارد شبیه نظام مادی، اما والاتر از آن، و در عالم عقل نیز نظامی هست منطبق بر آن، اما به صورت بسیط‌تر و اجمالی‌تر، که نظام ربوبی موجود در علم الهی مطابق با آن می‌باشد.

و أجمل، و يطابقه النظام الربوبى الموجود فى علم الواجب تعالى.

الفصل العاشر

فى العقل المفارق و كيفية حصول الكثرة فيه، لو كانت فيه كثرة

و ليعلم: أنّ الماهية لا تتكثر تكثراً أفرادياً إلا بمقارنة المادة؛ و البرهان عليه: أنّ الكثرة العددية إما أن تكون تمام ذات الماهية، أو بعض ذاتها، أو خارجة من ذاتها إما لازمة أو مفارقة؛ و الأقسام الثلاثة الأولى يستحيل أن يوجد لها فرد، إذ كلما وجد لها فرد كان كثيراً، و كل كثير مؤلف من آحاد، و الواحد منها يجب أن يكون كثيراً، لكونه مصداقاً للماهية، و هذا الكثير أيضاً مؤلف من آحاد، فيتسلسل، و لا ينتهى إلى واحد، فلا يتحقق كثير، هذا خلف؛ فلا تكون الكثرة إلا خارجة مفارقة، يحتاج لحوقها إلى مادة قابلة، فكل ماهية

- ۱۰ -

عقل مجرد و نحوه راهبى كثر در آن

باید دانست که ماهیت جز با همراهی ماده نمی تواند تعدد افرادی پیدا کند. برهان این مدعا آن است که: کثرت عددی یا تمام ذات ماهیت را تشکیل می دهد، یا جزء ذات را و یا امری خارج از آن می باشد، که یا ملازم با ماهیت است و یا قابل انفکاک از آن می باشد. در سه فرض اول، تحقق حتی یک فرد از ماهیت هم امکان ندارد؛ زیرا تحقق هر فرد توأم با کثرت آن می باشد و هر کثیری، متشکل از چند فرد است؛ در حالی که هر فرد از ماهیت، چون مصداقی از ماهیت است، باید کثیر باشد، و خود این کثیر نیز باید از چند فرد تشکیل شده باشد؛ و در نتیجه تسلسل لازم می آید، و هرگز به فرد نخواهیم رسید. و وقتی فرد تحقق نیابد کثیر هم پدید نمی آید؛ و این خلاف فرض است. پس کثرت باید امری خارج از ماهیت و قابل انفکاک از آن باشد، به گونه ای که پیوستنش به ماهیت نیاز به ماده قبول کننده داشته باشد. لذا هر ماهیتی که دارای افراد متعدد است، مادی می باشد. عکس نقیض این

کثیرة الافراد فهی مادیة، و ینعکس عکس النقیض إلى أن کُل ماهیة غیر مادیة، و هی المجرّدة وجوداً، لا تتکثر تکثراً أفرادياً؛ و هو المطلوب.

نعم، تمکن الکثرة الأفرادیة فی العقلی المفارقی فیما لو استکملت أفراداً من نوع مادی، کالانسان، بالحركة الجوهریة من مرحلة المادیة و الامکان إلى مرحلة التجرد و الفعلیة فتستصحَب التمیّز الفرديّ الذی کان لها عند کونها مادیة.

ثم إنه، لما استحالت الکثرة الأفرادیة فی العقلی المفارقی، فلو كانت فیہ کثرة فهی الکثرة النوعیة، بأن توجد منه أنواع متباينة کُل نوع منها منحصر فی فرد، و يتصور ذلك على أحد وجهین: إما طولاً، و إما عرضاً؛ و الکثرة طولاً، أن يوجد هناك عقل ثم عقل إلى عددٍ معین، کُل سابق منها علّة فاعلةً للاحقیة مباینٌ له نوعاً؛ و الکثرة عرضاً: أن يوجد هناك أنواع کثیرة متباينة، لیس بعضها علّة لبعض و لا معلولاً، و هی جميعاً معلولات

قضیه آن است که: هیچ ماهیت غیر مادی - یعنی ماهیتی که وجودش مجرد است - کثرت افرادی ندارد.

بله، ممکن است کثرت عددی به این نحو در عقل مجرد راه یابد که افراد یک نوع مادی، مثل نوع انسان، با حرکت جوهری از مرحله مادیت و امکان به درآمده و به آستانه تجرد و فعلیت بار یابند؛ که در این صورت تمیز فردي دوران مادیت را در حال تجرد نیز همراه خواهند داشت.

و چون وقوع کثرت افرادی در عقل مجرد ممتنع است، اگر در آنجا کثرتی باشد، کثرت نوعی خواهد بود؛ به این نحو که انواع جداگانه ای از عقل مجرد هستند که هر کدام تنها یک فرد دارند. و این کثرت به دو شکل قابل تصور است: طولی و عرضی. کثرت طولی آن است که یک عقل به وجود آید، و در پس آن، عقل دیگری و همینطور ادامه یابد تا به تعداد معینی برسند، به صورتی که هر عقلی که در رتبه پیشین قرار گرفته است، علت فاعلی برای عقل پسین بوده، و یک نوع مباین با آن باشد. کثرت عرضی نیز آن است که انواع متعدد جداگانه ای باشند، که نه علتند برای

عقل واحد فوقها.

الفصل الحادى عشر

في العقول الطولية و اول ما يصدر منها

لَمَّا كَانَ الْوَاجِبُ تَعَالَى وَاحِدًا بَسِيطًا مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ، امْتَنَعَ أَنْ يَصْدُرَ مِنْهُ الْكَثِيرُ، سِوَاهُ كَانَ الصَّادِرُ مَجْرَدًا كَالْعَقُولِ الْعَرَضِيَّةِ، أَوْ مَادِيًا كَالْأَنْوَاعِ الْمَادِيَّةِ، لِأَنَّ الْوَاحِدَ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ، فَأَوَّلُ صَادِرٍ مِنْهُ تَعَالَى عَقْلٌ وَاحِدٌ، يَحَاكِي بِوُجُودِهِ الْوَاحِدِ الظَّلْمِيَّ وَجُودَ الْوَاجِبِ تَعَالَى فِي وَحْدِيَّتِهِ.

و لَمَّا كَانَ مَعْنَى أَوَّلِيَّتِهِ هُوَ تَقَدُّمُهُ فِي الْوُجُودِ عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الْوُجُودَاتِ الْمُمْكِنَةِ، وَ هُوَ الْعَلِيَّةُ، كَانَ عَلَةً مُتَوَسِّطَةً بَيْنَهُ تَعَالَى وَ بَيْنَ سَائِرِ الصَّوَادِرِ مِنْهُ، فَهُوَ الْوَاسِطَةُ فِي صُدُورِ مَادُونَتِهِ، وَ لَيْسَ فِي ذَلِكَ تَحْدِيدُ الْقُدْرَةِ الْمَطْلُوقَةِ الْوَاجِبِيَّةِ الَّتِي هِيَ عَيْنُ الذَّاتِ الْمُتَعَالِيَةِ

يكديگر و نه معلول، بلکه جملگی معلول عقلی هستند که در رتبه بالاتری قرار گرفته است.

- ۱۱ -

عقول طولی و نخستین آفریده آنها

چون واجب تعالی، وجودی یگانه و از هر جهت بسیط است، صدور کثیر از او محال است، خواه موجود صادر شده همچون عقول عرضی، مجرد باشد و یا مانند انواع مادی، مادی باشد؛ زیرا از موجود یگانه، جز یک موجود پدید نمی آید. بنابراین، نخستین آفریده واجب تعالی عقل یگانه ای است که با وجود واحد ظلّی خویش، حکایت از وحدت وجود واجب می کند.

و چون معنای نخستین بودن این موجود، آن است که تقدم وجودی بر دیگر موجودات ممکن دارد؛ و از طرفی، تقدم وجودی در جایی است که علیت مطرح باشد، بنابراین صادر اول علتی خواهد بود که میان واجب و دیگر مخلوقات قرار

على ما تقدّم البرهان عليها، و ذلك: لأنّ صدور الكثير من حيث هو كثير من الواحد من حيث هو واحد ممتنع، على ما تقدّم، و القدرة لا تتعلّق إلاّ بالممكن، و أمّا المحالات الذاتية الباطلة الذوات، كسلب الشيء عن نفسه و الجمع بين النقيضين و رفعهما مثلاً، فلا ذات لها حتّى تتعلّق بها القدرة، فحرمانها من الوجود ليس تحديداً للقدرة و تقييداً لاطلاقها.

ثمّ، إنّ العقل الأوّل، و إن كان واحداً فى وجوده بسيطاً فى صدوره، لكنّه لمكان إمكانيه تلمّذه ماهيّة اعتباريّة غير أصيلة، لأنّ موضوع الامكان هى الماهيّة؛ و من وجه آخر، هو يعقل ذاته و يعقل الواجب تعالى، فيتعدّد فيه الجهة، و يمكن أن يكون لذلك مصدراً لأكثر من معلول واحد.

گرفته است، و لذا واسطه آفرینش اشياء پس از خود می باشد.

توهم نشود که: این سخن، قدرت بی حدّ واجب را، که عین ذات برتر اوست، محدود می سازد؛ زیرا پیدایش مخلوقات متعدد از آن جهت که متعددند، از یک موجود واحد از آن جهت که واحد است، همانگونه که گذشت^۹، محال و ممتنع می باشد، و قدرت فقط به امور ممکن تعلق می گیرد، نه محال ذاتی - همچون نفی شیء از خودش و جمع یا رفع دو نقیض - که ذاتش بوج است، و در واقع ذاتی ندارد تا قدرت به آن تعلق بگیرد. بنابراین، محروم بودن این گونه امور از وجود، به معنای محدود بودن قدرت و مقید کردن اطلاق آن نیست.

مطلب دیگر آن که عقل اوّل، اگرچه وجود واحدی دارد و صدورش به نحو بسیط می باشد، اما چون ممکن است، همراه با یک ماهیت اعتباری و غیر اصیل می باشد؛ زیرا موضوع امکان، همان ماهیت است. و از جهت دیگر، او هم خود را تعقل می کند و هم واجب الوجود را. و در نتیجه جهات متعددی در او پدید می آید؛ و به همین خاطر می تواند مبدأ آفرینش بیش از یک معلول باشد.

لكنَّ الجهاتِ الموجودةَ في عالمِ المثالِ، الذي دونَ عالمِ العقلِ، بالغةٌ مبلغاً لا تُفَى بصدورها الجهاتُ القليلةُ التي في العقلِ الأوَّلِ، فلا تُدَّ من صدورِ عقلٍ ثانٍ ثم ثالثٍ و هكذا، حتى تبلغَ جهاتُ الكثرةِ عدداً يُفَى بصدورِ العالمِ الذي يتلوه من المثالِ. فتبيِّنُ: أنَّ هناكَ عقولاً طويلةً كثيرةً، وإن لم يكنْ لنا طريقٌ إلى إحصاءِ عددها.

الفصل الثاني عشر في العقول العرضية

أثبتَ الاشراقيونَ في الوجودِ عقولاً عرضيةً، لاعلِيَّةً و لا معلولِيَّةً بينها، هي بحذاءِ الأنواعِ الماديةِ التي في هذا العالمِ المادِّي، يدبِّرُ كُلَّ منها ما يحاذيه من النوعِ؛ و تسمى «أربابَ الأنواعِ» و «المُثَلِّ الأفلاطونيَّة»، لأنَّه كانَ يُصِرُّ على القولِ بها؛ و أنكرَها

اما جهات موجود در عالم مثال که پس از عالم عقل است، فراوانند. و چند جهت اندک در عقل اول، برای آفرینش آنها کفایت نمی کند. لذا باید عقول متوالی در کار باشد، تا حدی که جهات کثرت به مقداری رسد که برای آفرینش عالم پس از خود - یعنی عالم مثال - کفایت کند.

نتیجه آنکه: عقول طولی فراوانی وجود دارند، گرچه ما راهی به سوی شمارش آنها نداریم.

- ۱۲ -

عقول عرضی

حکمای اشراقی وجود عقول عرضی را که هیچ رابطه علیت و معلولیتی میان آنها نیست، به اثبات رسانده اند، عقولی که هر یک از آنها در ازای یک نوع مادی از انواع موجود در عالم ماده قرار داشته و عهده دار تدبیر آن می باشد. این عقول را ارباب انواع می نامند، و چون افلاطون بر وجود آنها اصرار و پافشاری داشت، به آنها مثل افلاطونی نیز می گویند. ولی حکمای مشاء منکر وجود این عقولند، و تدبیر

المشاورون، و نسبوا التدابير المنسوبة إليها إلى آخر العقول الطولية، الذي يسمونه «العقل الفعّال».

و قد اختلفت أقوال المثبتين في حقيقتها؛ و أصحّ الأقوال فيها - على ما قيل - هو أنّ لكلّ نوع من هذه الأنواع المادية فرداً مجرداً في أول الوجود، واجداً بالفعل جميع الكمالات الممكنة لذلك النوع، يعنى بأفراجه المادية، فيدبّرُها بواسطة صورته النوعية، فيخرجها من القوة إلى الفعل بتحركها حركةً جوهريةً بما يتبعها من الحركات العرضية. و قد احتجوا لاثباتها بوجوه:

منها: أنّ القوى النباتية، من الغاذية و النامية و المولدة، أعراض حالة في جسم النبات، متغيرة بتغيره، متحللة بتحليله، ليست لها شعور و إدراك، فيستحيل أن تكون هي المبادئ

منسوب به آنها را از آن آخرین فرد از سلسله عقول طولی می دانند، و آن را عقل فعال می نامند.

کسانی که این عقول را به اثبات رسانده اند، تفسیرهای گوناگونی درباره حقیقت آن ارائه داده اند؛ و صحیح ترینش - آن طور که گفته اند - این است که: هر یک از انواع مادی دارای فرد مجردی در آغاز وجود است که بالفعل تمام کمالات ممکن آن نوع را دارا می باشد، و با التفات به افراد مادی اش آنها را به واسطه صورت نوعی خویش می پروراند، و با اعطای حرکت جوهری، و حرکات عرضی که پیرو آن می آید، آنها را از قوه به در آورده و به فعلیت می رساند.

براهین دال بر وجود عقول عرضی و بررسی آنها

۱- قوای نباتی - یعنی قوه تغذیه کننده، رشد کننده و تولید کننده - اعراضی هستند که در جسم گیاه حلول و همراه با تغییر آن، تغییر می کنند؛ و نیز با تحلیل رفتن آن، رو به تحلیل می روند؛ و هیچ گونه فهم و ادراکی ندارند. و لذا محال است که قوای یاد شده، مبادی بوجود آورنده ترکیبات و افعال گوناگون و شکلها و خطوط نیکو و زیبایی باشند [که در آنها مشاهده می گردد]، با آن نظام و انسجام دقیق و

الموجدة لهذه التراكيب و الأفاعيل المختلفة و الأشكال و التخاطيب الحسنة الجميلة، على ما فيها من نظام دقيق متقن تحيّر فيه العقول و الألباب، فليس إلا أنّ هناك جوهرًا مجردًا عقليًا يدبّر أمرها و يهديها إلى غايتها فتستكمل بذلك.

و فيه : أنّ من الجائر أن يُنسب ما نسبوه إلى ربّ النوع إلى غيره، فإنّ أفعال كلّ نوع مستندة إلى صورته النوعية، و فوقها العقل الأخير الذي يشبّه المشاؤون، و يستمونه «العقل الفعّال».

و منها : أنّ الأنواع الواقعة في عالمنا هذا، على النظام الجارى فى كلّ منها دائماً من غير تبدّل و تعيّر، ليست واقعة بالاتفاق، فلها و لنظامها الدائمى المستمر علل حقیقیة، و ليست إلا جواهر مجردة توجد هذه الأنواع و تعنى بتدبير أمرها، دون ما يتخزّضون به من نسبة الأفاعيل و الآثار إلى الأمزجة و نحوها من غير دليل، بل لكلّ نوع مثال كليّ

استواری که افکار و اندیشه‌ها را در دریایی از حیرت غوطه‌ور می‌سازد. پس چاره‌ای نیست جز آنکه بگوئیم: یک جوهر مجرد عقلانی وجود دارد که آنها را می‌پروراند، و به غایاتشان رهنمون می‌سازد، و بدین صورت آنها تکامل می‌یابند.

مناقشه‌ای که بر این دلیل داریم آن است که: آنچه را مربوط به ربّ النوع دانستند می‌توان به چیز دیگری نسبت داد؛ زیرا افعال هر نوع، مستند به صورت نوعی آن است و در رتبه بالاتر از آن، عقل اخیر قرار گرفته است؛ یعنی همان عقل فعال که حکمای مشاء به اثبات رسانده‌اند.

۲- انواع موجود در این عالم با نظام خاصی که بدون تبدیل و تغییر در هر کدام از آنها جاری است، به طور اتفاقی به وجود نیامده است. پس خود آنها و نیز نظام مستمرشان، معلول یک سری علل حقیقی‌اند. و این علل همان جوهرهای مجردی هستند که این انواع را به وجود آورده و اهتمام به تدبیر و پرورش آنها دارند، نه آنچه دیگران با حدس و گمان خویش، بدون هیچ دلیلی، بافته‌اند که این افعال و آثار، مستند به مزاج و امثال آن می‌باشد. بنابراین، هر یک از این انواع یک مثال کلی دارند

یدبّر أمره، و ليس معنى كَلْتِيهِ: جواز صدقهِ على كثيرين، بل إنه لتجرّدِهِ تستوى نسبتُهُ إلى جميع الأفراد.

و فيه : أنّ الافعال و الآثار المترتبة على كلّ نوع مستندة إلى صورته النوعية، و لولا ذلك لم تتحقّق نوعيّة لنوع، فالأعراض المختصّة بكلّ نوع هي الحجة على أنّ هناك صورة جوهرية هي المبدأ القريب لها، كما أنّ الأعراض المشتركة دليل على أنّ هناك موضوعاً مشتركاً.

ففاعل النظام الجارى فى النوع هو صورته النوعية، و فاعل الصورة النوعية - كما تقدّم - جوهر مجرد يُفيضها على المادة المستعدّة، فتختلف الصور باختلاف الاستعدادات؛ و أمّا أنّ هذا الجوهر المجرد عقل عرضي يخصّ النوع و يوجدّه و يدبّر

که او را می پروراند. البته مراد از کلی بودن آن، صحت انطباقش بر موارد متعدد نیست. بلکه می خواهیم بگوئیم آن موجود، چون مجرد است، نسبتش با همه افراد حشر یکسان می باشد.

شکل این استدلال آن است که: افعال و آثار مترتب بر هر نوع، ناشی از صورت نوعی است. و اگر این صورت نوعی نبود، نوعیت هیچ نوعی تحقق پیدا نمی کرد. بنابراین اعراض ویژه هر نوع، خود حجتی است بر وجود یک صورت جوهری که مبدأ قریب آن اعراض می باشد، همانگونه که اعراض مشترک نیز دلیل بر آن است که بای یک موضوع مشترک در میان می باشد.

در نتیجه، علت فاعلی برای نظام جاری در یک نوع همان صورت نوعی آن است. و علت فاعلی آن صورت نوعی نیز جوهر مجردی است که آن صورت را بر ماده مستعد، افاضه می کند، و بدین نحو در اثر تنوع آمادگیها و استعدادها، صورتهای پدید آمده نیز مختلف و گوناگون می شوند. اما اینکه آیا این جوهر مجرد، یک عقل عرضی است که به یک نوع اختصاص دارد، و آن را به وجود آورده و می پروراند، یا آنکه جوهر مجردی از سلسله عقولی طولی است که امور همه انواع

أمره، أو أنه جوهرٌ عقليٌّ من العقولِ الطوليةِ إليه ينتهي أمرُ عامّةِ الأنواعِ، فليست تكفي في إثباته هذه الحجّة.

و منها: الاحتجاجُ على إثباتها بقاعدة إمكانِ الأشرف؛ فإنّ الممكنَ الأخسَّ إذا وُجدَ، وَجَبَ أن يوجدَ الممكنُ الأشرفُ قبله، و هي قاعدةٌ مبرهنٌ عليها؛ و لا ريبُ في أنّ الانسانَ المجرّدَ، الذي هو بالفعلِ في جميعِ الكمالاتِ الانسانيةِ مثلاً، أشرفٌ وجوداً من الانسانِ المادّي، الذي هو بالقوّةِ في معظّمِ كمالاته؛ فوجودُ الانسانِ المادّي، الذي في هذا العالمِ، دليلٌ على وجودِ مثاليه العقلي، الذي هو ربُّ نوعه.

و فيه: أنّ جريانَ قاعدةِ إمكانِ الأشرفِ مشروطٌ بكونِ الأشرفِ و الأخسِ مشتركينِ في الماهيةِ النوعيةِ، حتى يدلّ وجودُ الأخسِّ في الخارجِ على إمكانِ الأشرفِ بحسبِ ماهيته؛ و مجردُ صدقِ مفهومٍ على شيءٍ لا يستلزمُ كونَ المصادقِ فرداً نوعياً له كما أنّ

به او ختم می‌گردد؟ سؤالی است که این استدلال برای پاسخ به آن کافی نیست.

۳- در این استدلال تمسک به قانون «امکان اشرف» شده است که می‌گوید: «هر گاه ممکنی که درجه وجودی آن پست‌تر است، تحقق یابد، باید پیش از آن، ممکنی که والاتر و شریف‌تر از آن است به وجود آمده باشد.» این قاعده در جای خود، با برهان به اثبات رسیده است. و از طرفی، تردیدی نیست که مثلاً وجود انسان مجرد که همه کمالات انسانی در او فعلیت دارد، والاتر از وجود انسان مادی است که نسبت به بسیاری از کمالات بالقوه می‌باشد. بنابراین، وجود انسان مادی که در این عالم تحقق دارد، دلیلی است بر وجود مثال عقلمی آن، که پرورنده نوعش می‌باشد. درباره این استدلال باید گفت: قانون «امکان اشرف» در صورتی جاری می‌گردد که موجود شریف‌تر و موجود پست‌تر، دارای یک ماهیت نوعی مشترک باشند، تا تحقق خارجی فرد پست‌تر دلالت داشته باشد بر آنکه فرد اشرف، از جهت ماهیتش، امکان تحقق دارد. و صدق یک مفهوم بر یک شیء به تنهایی دلیل بر این نیست که آن شیء یک فرد نوعی برای مفهوم مورد نظر می‌باشد. همانطور که صدق

صدق مفهوم العلم على العلم الحضورى لا يستلزم كونه كيفاً نفسانياً؛ فمن الجائز أن يكون مصداق مفهوم الانسان الكلى الذى نعقله مثلاً، عقلاً كلياً من العقول الطولية، عنده جميع الكمالات الأولية والثانوية التى للأنواع المادية، فيصدق عليه مفهوم الانسان مثلاً، لوجدانه كماله الوجودى، لا لكونه فرداً من أفراد الانسان.

و بالجملة: صدق مفهوم الانسان مثلاً على الانسان الكلى المجرد الذى نعقله، لا يستلزم كون معقولنا فرداً للماهية النوعية الانسانية، حتى يكون مثلاً عقلياً للنوع الانسانى.

الفصل الثالث عشر فى المثال

و يُسمى البرزخ، لتوسطه بين العقل المجرد و الجوهر المادى، و الخيال المنفصل،

مفهوم علم بر علم حضورى، مستلزم أن نبود که علم حضورى، كيف نفسانى باشد. بنا براین، مانعى ندارد که مثلاً مصداق مفهوم انسان کلى که ما آن را تعقل می کنیم، یک عقل کلى از سلسله عقول طولی باشد، عقلى که همه کمالات اولی و ثانوی انواع مادی را داراست؛ و از این روی مفهوم انسان مثلاً بر او صدق می کند که کمال وجودی انسان را داراست، نه به خاطر اینکه فردی از افراد انسان می باشد.

و خلاصه آنکه: صدق مفهوم انسان به عنوان مثال، بر انسان کلى و مجردی که ما آن را تعقل می کنیم، مستلزم آن نیست که معقول ما فردی برای ماهیت نوعی انسان باشد تا بتواند مثال عقلى برای نوع انسان بوده باشد.

- ۱۳ -

عالم مثال

عالم مثال را برزخ هم می نامند؛ زیرا میان عقل مجرد و جوهر مادی قرار گرفته است؛ و به آن خیال منفصل نیز می گویند؛ زیرا از خیال حیوانی که متصل به حیوان

لاستقلالیه عن الخیالی الحيوانی المتصل به. و هو كما تقدّم مرتبةً من الوجود مفارقٌ للمادّة دون آثارها، وفيه صورٌ جوهريةٌ جزئيةٌ صادرةٌ من آخرِ العقول الطولية، و هو العقلُ الفعّالُ عندَ المشائين، او من العقولِ العرضيةِ على قولِ الاشراقيين، و هي متكرّرةٌ حسبَ تكثُرِ الجهاتِ في العقلِ المفيضِ لها، متمثلةٌ لغيرها ببيئاتٍ مختلفةٍ، من غيرِ أن ينثلمَ باختلافِ الهيئاتِ في كلّ واحدٍ منها وحدتهُ الشخصيةُ.

الفصل الرابع عشر في العالم المادی

و هو العالمُ المشهودُ، أنزلُ مراتبِ الوجودِ وأخسّها، و يتميّزُ من غيره بتعلّقِ الصورِ الموجودةِ فيه بالمادّةِ و ارتباطها بالقوّةِ و الاستعداد؛ فما من موجودٍ فيه إلا و عامّةٌ

است، مستقل می باشد.

عالم مثال، همانطور که گفته شد، درجه‌ای از هستی است که فاقد ماده، ولی واجد آثار آن می باشد. در این عالم، صورتهای جوهری جزئی تحقق دارد، که آفریننده آنها به اعتقاد حکمای مشاء آخرین فرد عقول طولی (عقل فعال) است؛ ولی به اعتقاد حکمای اشراقی آنها را عقول عرضی پدید آورده‌اند. و تعدادشان متناسب با تعدد جهاتی است که در عقلی به وجود آورنده آنها راه یافته است. این جواهر به صورت هیأت‌های گوناگونی برای دیگران نمودار می گردند، بدون آنکه اختلاف هیأت‌های هر یک از آنها خللی در وحدت شخصی آنها وارد آورد.

- ۱۴ -

عالم مادی

عالم مادی همین عالم مشهود است، که فروترین و پست‌ترین مراتب هستی را تشکیل می دهد. و امتیازش از دیگر عوالم به آن است که صورتهای موجود در آن

کمالاً به فی اول وجوده بالقوة، ثم يخرج إلى الفعلية بنوع من التدرج والحركة، وربما عاقه من ذلك عائق، فالعالم عالم التزاحم والتمانع.

وقد تبين بالأبحاث الطبيعية والرياضية إلى اليوم شيء كثير من أجزاء هذا العالم والأوضاع والنسب التي بينها والنظام الحاكم فيها، ولعل ما هو مجهول منها أكثر مما هو معلوم.

وهذا العالم، بما بين أجزائه من الارتباط الوجودي، واحد سيال في ذاته متحرك بجوهره، ويتبعه أعراضه، وعلى هذه الحركة العامة حركات جوهرية خاصة نباتية وحيوانية وإنسانية؛ والغاية التي تقف عندها هذه الحركة هي التجرد التام للمتحرك، كما تقدم في مرحلة القوة والفعل.

همگی متعلق به ماده و مرتبط با قوه و استعداد است. موجودی در این عالم نیست مگر آنکه در آغاز وجود، همه کمالانش بالقوه بوده، و سپس در اثر حرکت به مرور از قوه به فعلیت می رسد؛ و چه بسا در بین راه مانعی از رسیدنش به کمال جلوگیری کند. و لذا این عالم، عالم تزاخم و برخورد با یکدیگر است.

تحقیقات علوم طبیعی و ریاضی تاکنون، اجزاء فراوانی از این عالم را روشن ساخته و تا حدودی پرده از اوضاع و روابط جاری میان آنها و نظام حاکم بر آنها برداشته است و شاید آنچه مجهول مانده بیش از آنی باشد که تاکنون دانسته شده.

این عالم با ارتباط وجودی که میان اجزای آن برقرار است یک واحد ذاتاً پویا را که با جوهر خویش در حال حرکت است، تشکیل می دهد، و به پیروی از این حرکت جوهری، اعراض آن نیز در حرکتند. البته در ضمن این حرکت عمومی، حرکات جوهری خاصی - در جواهر گیاهی و حیوانی و انسانی - نیز وجود دارد. هدفی که این حرکت با رسیدن به آن متوقف می گردد، همانگونه که در بخش قوه و فعل^{۱۰} آوردیم، تجرد تام متحرک می باشد.

و لما كانَ هذا العالمُ متحرّكاً بجوهره سبباً في ذاته، كانتْ ذاته عينَ التجدّدِ و التغيّر؛ و بذلك صحَّ استنادُه إلى العلة الثابتة، فالجاعلُ الثابتُ جعلَ المتجدّدَ، لا أنّه جعلَ الشيءَ متجدّداً، حتى يلزم محذورُ استنادِ المتغيّرِ إلى الثابتِ و ارتباطِ الحادثِ بالقديمِ.

تم الكتاب و الحمد لله. و وقع الفراغ من تأليفه في اليوم السابع من شهر رجب من شهور سنة ألف و ثلاث مائة و تسعين قمرية هجرية في العتبة المقدسة الرضوية على صاحبها أفضل السلام و التحية.

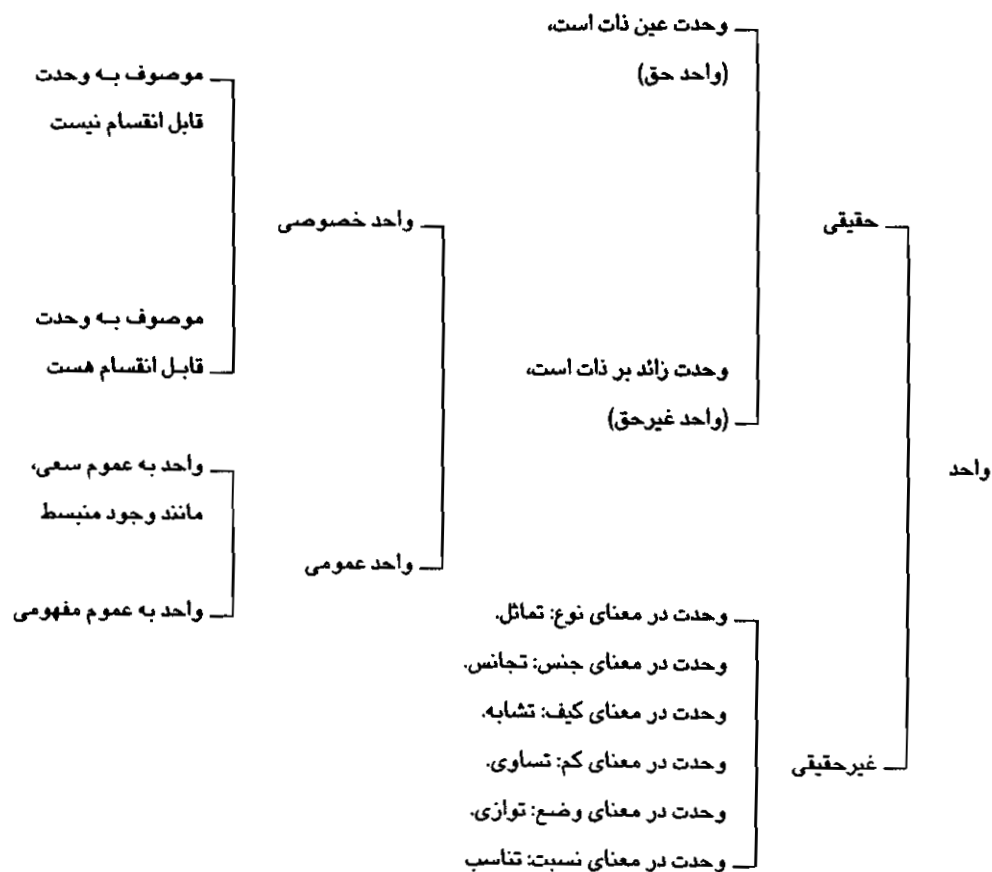
و چون این عالم، دارای حرکت جوهری بوده و ذاتاً پویا است، ذاتش عین تحول و تغییر می باشد. و به همین دلیل استناد آن به علت ثابت جایز است. به این صورت که آفریننده ای که خودش ثابت است، موجود متحول را می آفریند، نه اینکه شیء را متحول گرداند، تا مشکل استناد متغیر به ثابت و ارتباط حادث با قدیم پیش آید.

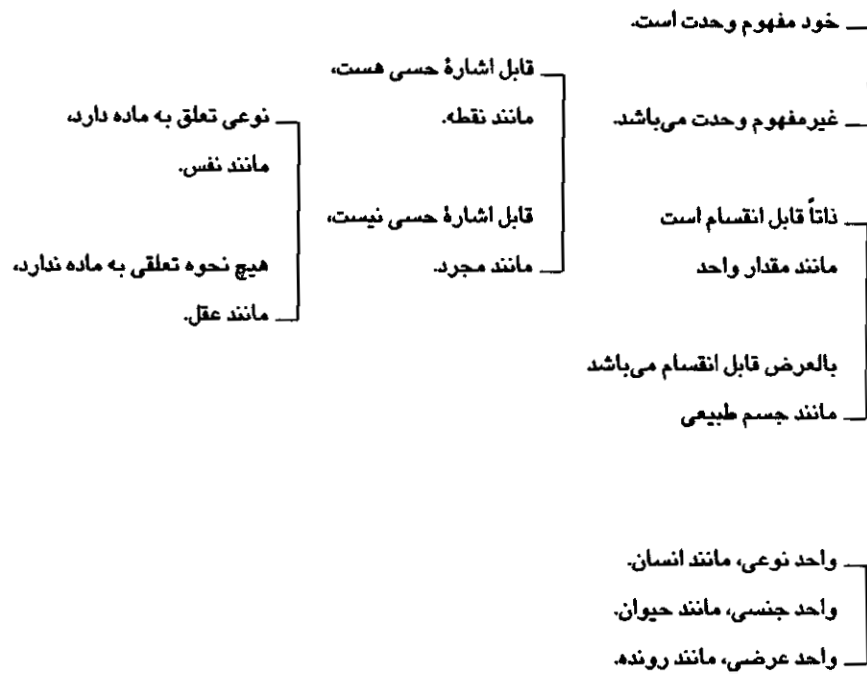
کتاب به پایان رسید، و سپاس از آن خداوند است. زمان اتمام آن، هفتم ماه رجب سال هزار و سیصد و نود هجری قمری و مکان اتمام آن، مشهد مقدس رضوی است، که بر صاحب آن بهترین سلام و درود باد.

پاورقیهای متن فارسی

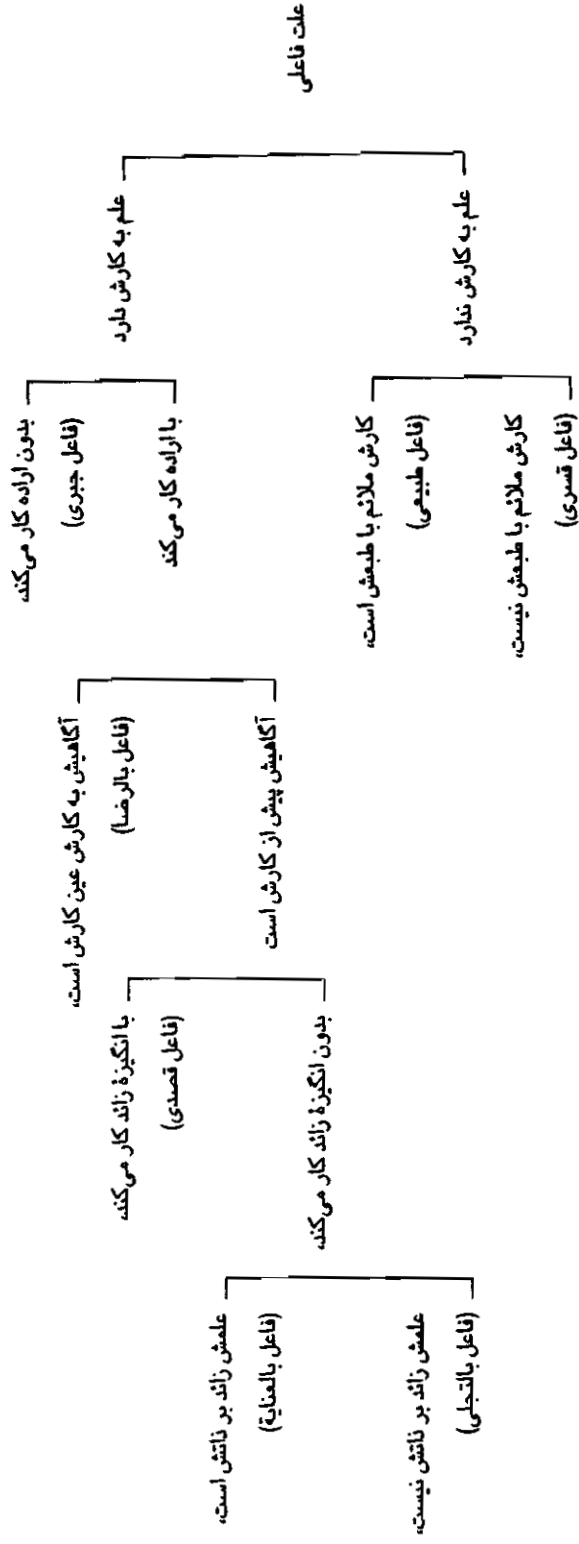
- ۱- فصل چهارم و هفتم.
- ۲- فصل سوم از بخش چهارم.
- ۳- فصل نهم از بخش اول.
- ۴- فصل اول و هشتم از بخش یازدهم.
- ۵- فصل دهم از بخش یازدهم.
- ۶- خاتمه بخش دهم.
- ۷- فصل سوم از بخش پیشین.
- ۸- فصل دوم از بخش یازدهم.
- ۹- فصل چهارم از بخش هفتم.

نمودار اقسام واحد





نمودار اقسام علت فاعلی



فرهنگ مصطلحات
بداية الحكمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بی شک نخستین گام برای فراگیری یک رشته علمی و مطالعه کتابهای مربوط به آن، آشنایی با اصطلاحات خاصی است که در آن رشته علمی متداول است، یعنی واژه‌های مخصوصی که صاحب نظران و پدیدآورندگان آن رشته علمی به تدریج و در طول سالیان دراز آنها را برای معانی و مقاصد خاصی وضع کرده و بکار برده‌اند. اصطلاحات هر علمی در واقع کلیدهایی است که اگر در اختیار دانش پژوه باشد به خوبی می‌تواند در بهای ناگشوده مضامین و معانی مورد نظر از نوشتارها و گفتارهای مربوط به آن دانش خاص را بگشاید و حقایق مورد نظر نویسنده و گوینده را به روشنی دریابد.

اصطلاحات یک علم به منزله فرمولهایی است که در عین کوتاهی و اختصار، مطالب فراوانی را در خود می‌گنجاند. مثلاً با گفتن اینکه در اینجا حمل، اولی است و در آنجا حمل، شایع است، و یا در اینجا واسطه در عروض است و در آنجا واسطه در ثبوت می‌باشد؛ و یا ترکیب در اینجا اتحادی است و در آنجا انضمامی است و مانند آن، با بکار بردن چند کلمه کوتاه، مطالب بسیاری یکجا القا می‌شود و تنها کسی آن همه معنا را به وضوح در می‌یابد که با این اصطلاحات به خوبی آشنا باشد.

باری، نوشتار حاضر با توجه به همین نکات تنظیم شده است. برای آنکه خواننده گرامی در این دیباچه آشنایی بیشتری با این مکتوب حاصل کند تقدیم اموری لازم است:

- ۱- مخاطب اصلی در این فرهنگ، آغازگران و نوآموزان فلسفه اسلامی، به ویژه حکمت متعالیه هستند.
- ۲- در تنظیم این فرهنگ فلسفی عمدتاً کتاب «بدایة الحکمة» و «نهایة الحکمة» مد نظر بوده است، و تقریباً تمام اصطلاحات فلسفی موجود در این دو کتاب شریف، شرح و توضیح داده شده است. و علت این انتخاب آن است که هم‌اکنون، هم در حوزه‌های علمیه و هم دانشگاهها عمدتاً این دو کتاب متن درسی فلسفه اسلامی است. و از این روی سعی شده است در مواردی که علامه طباطبائی رحمته الله علیه در معنای یک اصطلاح نظر خاصی دارد، آن نظر خاص منعکس شود.
- ۳- این فرهنگ علاوه بر دانشجویان فلسفه، برای کلیه کسانی که در زمینه معارف اسلامی مطالعه می‌کنند، سودمند است، چرا که کتابهایی که در این زمینه نوشته شده، آکنده از اصطلاحات فلسفی است، که بدون آشنایی با آن نمی‌توان مقصود نویسنده را دریافت.
- ۴- در شرح اصطلاحات سعی شده است مطالب حتی الامکان ساده، روان و گویا عرضه شود، و از بکار بردن اصطلاحات فنی و طرح مباحث پیچیده اجتناب شده است تا نقض غرض نشود، مگر در مواردی که گریزی از آن نبود.
- ۵- علاوه بر اصطلاحات فلسفی، واژه‌های منطقی و غیر منطقی نیز که در کتابهای فلسفی فراوان بکار می‌رود، و در بدایه و نهایه نیز استعمال شده، تبیین شده است.

والسلام علی عبادالله الصالحین

والحمد لله رب العالمین

علی شیروانی

آ

آن

حدّ فاصل میان گذشته و آینده و یا حدّ مشترک میان ماضی و مستقبل را در عرف «آن» می‌گویند. و در اصطلاح، حدّ و طرف زمان را آن گویند. نسبت آن به زمان مانند نسبت نقطه به خط است.

الف

آبد

ابد در لغت به معنای همیشگی است و در اصطلاح به زمان نامتناهی در طرف آینده، یا به هستی پیوسته در زمان نامتناهی گویند، و مقابل ازل است.

آبدی

آبدی، منسوب به ابد است، و به هستی فناپذیر و چیزی که در ابد یافت شود اطلاق می‌شود. حکما گفته‌اند هستی بر سه نوع است: ۱- ازلی آبدی، و آن وجود حق تعالی است که همیشه بوده و هست و خواهد بود. و نیز موجودات مجردی که از ازل بوده‌اند و تا ابد خواهند بود. ۲- نه ازلی و نه آبدی. موجودات مادی که دائماً کائن و فاسد می‌شوند، وجودشان مقطعی است، نه از ازل بوده‌اند و نه تا ابد خواهند بود. ۳- آبدی غیر ازلی. نفوس انسانی در این گروه جای دارند که اگرچه وجودشان قدیم و ازلی نیست، اما آبدی و غیرفانی است.

اتفاق

«اتفاق» از واژه‌هایی است که اطلاقات گوناگون دارد، و در موارد مختلف معانی متفاوتی از آن اراده می‌شود. در زیر به پاره‌ای از این معانی اشاره شده است:

۱- اتفاق به معنای نفی علت فاعلی، مانند آنجا که مادی مسلکان و ملحدان می‌گویند: «پیدایش جهان هستی اتفاقی است» یعنی جهان هستی خود به خود پدید آمده است، بی‌آنکه علتی آن را به وجود آورده باشد.

۲- اتفاق به معنای نفی ایجاب فاعل. کسانی که منکر رابطه ضروری میان علت و معلول‌اند، و وجود معلول در ظرف وجود علت را حتمی و تخلف‌ناپذیر نمی‌دانند، می‌گویند: «اگر علت تحقق داشته باشد، بوجود آمدن معلول اتفاقی است.»

۳- اتفاق به معنای نفی علت غایی. برخی معتقدند که میان فاعل و غایت رابطه‌ای ضروری و تخلف‌ناپذیر برقرار نیست؛ بدین معنا که فاعل چه بسا کاری را برای رسیدن به یک هدف و غایت خاص انجام می‌دهد، اما فعل او به غایت دیگری منتهی می‌گردد، که مقصود فاعل نبوده، و فعل برای آن انجام نیافته است. و یا در مورد فاعلهای طبیعی می‌گویند: این فاعلها در فعل خود هیچ

قصدی ندارند، و متوجه جهت و هدف خاصی نمی‌باشند، و در آنها اقتضای رسیدن به نقطه خاصی وجود ندارد.

۴- گاهی نیز مقصود از اتفاق یک امر حقیقی است که علت و سبب برای پاره حوادث می‌باشد. گروهی معتقد بوده‌اند که غیر از علل چهارگانه (علت فاعلی، علت صوری، علت مادی و علت غایی) علت دیگری نیز در عالم وجود دارد به نام «اتفاق».

بنابر اصطلاح اول، امر اتفاقی پدیده ممکن است که علت فاعلی ندارد؛ و بنابر اصطلاح دوم، امر اتفاق معلولی است که بی‌آنکه وجودش ضروری و واجب شده باشد، از علت خود صدور یافته است؛ و بر طبق اصطلاح سوم، امر اتفاقی غایت و نتیجه‌ای است که بر فعل مترتب شده است، اما مقصود فاعل نبوده، و فعل برای رسیدن به آن انجام نیافته است؛ و بر طبق اصطلاح چهارم، امر اتفاقی پدیده‌ای است که مستند به اتفاق است، و اتفاق به عنوان یک علت مغایر با علل چهارگانه، آن را بوجود آورده است.

«اتفاق» در همه معانی چهارگانه آن امری باطل و مردود است، و بطلان هر یک از آنها جداگانه اثبات شده است.

اختلاف تشکیکی

امتیاز به شدت و ضعف، تقدم و تأخر، زیادت و نقصان و مانند آن، اصطلاحاً اختلاف تشکیکی نامیده می‌شود. در این نوع امتیاز، مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک باز می‌گردد و مغایر با آن نمی‌باشد، بر خلاف امتیاز به تمام ذات، امتیاز به جزء ذات و امتیاز به اعراض خارج از ذات.

برای توضیح این نوع از اختلاف، نور شمع و نور خورشید را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم. بی‌شک این دو، در حقیقت نور با یکدیگر مشترک‌اند، یعنی خودبخود روشن و آشکارند و مایه آشکاری

و روشنی دیگر امور می‌شوند. و حقیقت نور چیزی جز این نیست. در واقع اختلاف این نورها، در همان نور بودن آنهاست، یعنی اگر ضعیفی در نور شمع مشاهده می‌شود، این ضعف - که مابه‌الامتیاز نور شمع از نور خورشید است - مربوط به همان جنبه نوریت آن می‌شود که مابه‌الاشتراک میان آن دو است. و همچنین اگر شدتی در نور خورشید دیده می‌شود این هم مربوط به همان جنبه نور بودن آن می‌باشد. و از طرفی درجات گوناگون شدت و ضعف، مقوم حقیقت نور نیست چون در این صورت حقیقت نور باید به یک درجه خاصی از شدت و یا ضعف اختصاص داشته باشد، و بر دیگر درجات و مراتب آن صدق نکند. حال آنکه به وضوح همه این مراتب نوراند، همچنین این درجات و مراتب گوناگون شدت و ضعف، خارج از حقیقت نور و عارض بر آن هم نیست. خلاصه آنکه نور شمع چیزی جز نور نیست، و نور خورشید نیز چیزی جز نور نیست، و در نتیجه هر دو در نور بودن با یکدیگر مشترکند و در همین نور بودن با یکدیگر اختلاف دارند. یعنی همان چیزی که میان آن دو مشترک است موجب امتیاز آن دو از هم می‌گردد، چون بهره یکی از این حقیقت بیش از دیگری است. به این نحوه از اختلاف، اختلاف تشکیکی گفته می‌شود. برای آن که مسأله امتیاز تشکیکی روشن‌تر شود و خوب معلوم گردد که چگونه مابه‌الامتیاز می‌تواند همان مابه‌الاشتراک باشد و نیز چگونه خصوصیت هر مرتبه‌ای می‌تواند مقوم همان مرتبه باشد نه مقوم اصل حقیقت و نه بیرون از آن، اعداد و امیاز میان آنها را مورد توجه قرار می‌دهیم. مراتب اعداد که کثرت غیر متناهی را تشکیل می‌دهند مابه‌الامتیازشان از سنخ مابه‌الاشتراک است. زیرا اعداد از ۲ تا بی‌نهایت، مابه‌الاشتراکشان همان عددیت است و عدد یعنی

مابه الامتیاز به مابه الاشتراک.

ارباب انواع

ر.ک: عقول عرضی.

ازل

ازل، در لغت به معنای بدون اول و آغاز است. ازلی یعنی آنچه آغاز ندارد، و وجودش از طرف گذشته بی ابتدا است.

استنتاج

استنتاج در جایی گفته می‌شود که ذهن از یک حکم کلی، یک حکم جزئی نتیجه بگیرد. و به اصطلاح از کلی به جزئی پی ببرد. مثلاً پس از آنکه بر ما ثابت شد هر موجود طبیعی فناپذیر است، نتیجه می‌گیریم که درخت هم که موجود طبیعی است فناپذیر است، و اگر بخواهیم ترتیب منطقی آن را بیان کنیم، می‌گوئیم: «درخت موجودی طبیعی است و هر موجود طبیعی فناپذیر است. پس درخت فناپذیر است.» در اینجا اگر درست دقت شود معلوم می‌شود که علم به جزئی از علم به کلی زاییده شده است و مولود و نتیجه آن به شمار می‌رود.

البته باید توجه داشت که گاهی استنتاج به معنای اعمی به کار می‌رود، و هر گونه سیر عقلانی و انتقال از معلوم به مجهولی را شامل می‌شود.

اسناد بالعرض

وقتی گفته می‌شود: «الف» بالعرض به «ب» اسناد داده می‌شود، مقصود آن است که این اسناد مجازی است، و «الف» محمول واقعی و حقیقی «ب» نیست. مثلاً وقتی می‌گوئیم «رودخانه جاری شد»، اسناد جریان به رودخانه، بالعرض است، زیرا در واقع جریان از آن آب رودخانه است، نه خود رودخانه. بر همین قیاس گفته می‌شود: اسناد واقعیت و تحقق به ماهیت، بنا بر اصالت وجود، بالعرض است؛ زیرا واقعیت، در حقیقت، تنها از آن وجود است. بنابراین، اسناد بالعرض، اسناد

مجموعه‌ای از واحدها. پس هر عددی با عدد دیگر در این جهت شریک است که هر دو، مجموعه‌ای از واحدها هستند و البته هر عددی از عدد دیگر متمایز است، زیرا واضح است که عدد چهار غیر از عدد پنج و عدد شش غیر از عدد هفت است و به همین ترتیب دیگر اعداد. اما مابه الامتیاز هر عددی از عدد دیگر با مابه الاشتراک آنها مغایر نیست، یعنی از دو سنخ و از دو جنس نیست، زیرا امتیاز هر عددی از عدد دیگر به اضافه شدن واحد یا واحدهایی است، یعنی همان چیزی که مناط عددیت و مناط اشتراک اعداد است مناط اختلاف و کثرت و امتیاز آنها واقع شده و روی همین خاصیت است که اعداد بالطبع در طول یکدیگر قرار می‌گیرند، نه در عرض هم، و مراتب تشکیل می‌دهند، و هر عددی مرتبه‌ای را اشغال می‌کند که فوق بعضی و دون بعضی دیگر است، یعنی افراد ماهیت عدد افراط طولی است نه عرضی و البته اگر مابه الامتیاز از غیر سنخ مابه الاشتراک بود افراد طولی معنا نداشت، بلکه هیچگاه کمال و نقص در افراد نوع عدد معنا نداشت. بلکه می‌توان گفت که کمال و نقص در هیچ موردی مصداق نداشت.

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

شیء به غیر ماهوله است، در برابر اسناد شیء به ماهوله.

اشاره حسیه

مقصود امتداد خط موهومی است که از اشاره کننده شروع و به نقطه‌ای از مشارالیه پایان می‌یابد.

اشتراک معنوی و اشتراک لفظی

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

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

۱- مایع سفید رنگ خوراکی که از پستان حیوان ماده می‌دوشند.

۲- حیوان درنده خاصی که ضرب‌المثل شجاعت است.

۳- دستگاهی که وسیله باز و بسته کردن آب است. در هر سه مورد لفظ «شیر» بکار می‌رود و با اشاره به هر کدام از آنها می‌گوییم «این شیر است». اما در هر مورد یک معنای خاصی مورد نظر است و این سه مورد تنها در لفظ شیر با هم مشترک‌اند. از این رو گفته می‌شود که شیر، «مشترک لفظی» در این سه چیز است.

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

بنابراین، مشترک معنوی یک لفظ است که با یک وضع برای یک معنای کلی که دارای مصادیق متعددی است، وضع شده است، بر خلاف

مشترک لفظی که یک لفظ است که با چند وضع برای چند معنا وضع شده و اطلاقش بر هر مورد به اعتبار یکی از آن معانی می‌باشد. و از اینجا دانسته می‌شود که لفظی که مشترک معنوی است می‌تواند احیاناً بر موارد بی‌شماری اطلاق شود بر خلاف مشترک لفظی که طبعاً از نوعی محدودیت برخوردار است.

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

اصالت وجود

مقصود از اصالت وجود این است که آن حقیقت عینی و واقعیت خارجی که بالبداهة آن را می‌پذیریم و به آن اذعان می‌کنیم همان وجود است. و به بیان دیگر: واقعیت خارجی مصداق بالذات وجود است و بالعرض به ماهیت نسبت داده می‌شود. و به عبارت سوم: آنچه متن خارج را پر کرده و منشأ آثار است و حقیقتاً و بدون هیچ واسطه‌ای موجود است همان وجود است.

درست است که هم مفهوم «وجود» و هم مفاهیم «ماهوی» بر واقعیت خارجی منطبق می‌شوند و مثلاً می‌گوییم «این فرد، انسان است، و موجود است» ولی آیا واقعیت خارجی، مصداق حقیقی کدامیک از این دو است. و به دیگر سخن آیا

واسطه دقیق فلسفی، از واقعیت عینی حکایت می‌کند. آیا باید واقعیت عینی را همان حیثیت ماهوی دانست که مفهوم وجود با عنایت عقلی و با وساطت مفهوم ماهوی، بر آن، حمل می‌شود و از این روی جنبه فرعی و ثانوی دارد یا اینکه واقعیت عینی همان حیثیتی است که با مفهوم وجود، از آن حکایت می‌شود و مفهوم ماهوی تنها انعکاسی ذهنی از حدود و قالب واقعیت و وجود عینی است که با عنایت دقیقی خود آن محسوب می‌شود و در واقع، مفهوم ماهوی است که جنبه فرعی و ثانوی دارد.

اضافه

اضافه گاهی به معنای نسبت، و گاهی به معنای خصوص نسبت ایجاد می‌شود که در صورت دوم به آن اضافه اشراقی گفته می‌شود. اما اضافه‌ای که از مقولات محسوب می‌شود، عبارت است از: «هیأتی که از نسبت یک شیء به شیء دیگری که منسوب به شیء نخست است، پدید می‌آید.» مانند هیأتی که برای سقف، از آن جهت که بالای سطحی است که آن سطح در زیر سقف قرار دارد، برای آن سقف به وجود می‌آید.

از اینجا دانسته می‌شود نسبتی که در مقوله اضافه تحقق دارد، نسبت متکراس است. و همین است فرق میان مطلق نسبت و نسبتی که در اضافه است. توضیح اینکه: وجود مطلق نسبت، یک وجود واحد است که همیشه قائم به دو طرف می‌باشد؛ اما نسبت در مقوله اضافه تکرار می‌شود، و برای هر یک از دو طرف اضافه نسبتی است، غیر از آن نسبتی که در طرف دیگر تحقق دارد، اگرچه این دو نسبت ملازم یکدیگرند، و نه در ذهن و نه در خارج از یکدیگر جدا نمی‌شوند.

اضافه متشابه الاطراف و اضافه مختلف الاطراف
اضافه از یک جهت بر دو قسم است: یک قسم اضافه‌ای است که دو طرف آن شبیه یکدیگرند،

«وجود» و «ماهیت» هر دو در خارج تحقق دارند، یا آنکه یکی از آنها تحقق داشته و دیگری از آن انتزاع می‌شود.

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

معنای اصالت وجود این است که آنچه متن واقعیت را تشکیل می‌دهد و حقیقتاً در خارج تحقق دارد، همان «هستی» است و معنای اعتباری بودن ماهیت این است که ماهیت، حد وجود است، یک قالب ذهنی است که از واقعیت خارجی در ذهن منعکس می‌شود و البته اگر چیزی را در نظر بگیریم که هیچ محدودیتی ندارد، مانند واجب تعالی، آن چیز ماهیت هم نخواهد داشت. به دیگر سخن، اعتباری بودن ماهیت به این معناست که ماهیت مجازاً تحقق داشته، و به عرض «وجود»، از واقعیت برخوردار است، و از وجود انتزاع می‌شود.

حاصل آنکه منظور از دو مفهوم متقابل «اصیل» و «اعتباری» در اینجا این است که کدامیک از دو مفهوم ماهوی و مفهوم وجود، ذاتاً و بدون هیچ

مضاف‌الیه که یک امر سومی به نام رابطه و نسبت میانشان تحقق پیدا کرده باشد، بلکه مضاف است که با افاضه و ایجاد خود، مضاف‌الیه را می‌آفریند و وجود آن مضاف‌الیه چیزی جز همان ایجاد نیست. از اینجا دانسته می‌شود که اضافه اشراقی از سنخ وجود است و داخل در هیچیک از مقولات نیست نه مقوله اضافه، نه مقوله کیف و نه دیگر مقولات.

البته باید یادآور شد که اضافه مقولی گاهی به خود مقوله اضافه اطلاق می‌شود و در این صورت مقصود از آن «هیأتی است که از نسبت یک شیء به شیء دیگری که منسوب به شیء نخست است، پدید می‌آید.»

اعاده معدوم

اعاده معدوم یعنی اینکه یک شیء پس از آنکه یکبار وجود پیدا کرد و سپس از بین رفت، دوباره بوجود آید، یعنی دقیقاً همان شیء با همان تشخیص و تعینی که داشت دوباره موجود گردد به گونه‌ای که بتوان گفت این همان شیئی است که معدوم شده بود. فرض کنید کسی دست خود را از بالا به پائین حرکت می‌دهد و این حرکت ۵ ثانیه به طول می‌انجامد و بعد با توقف دست، این حرکت تمام می‌شود و از بین می‌رود. اعاده معدوم یعنی آنکه همان حرکت با همان تشخیص دوباره موجود شود.

از اینجا معلوم می‌شود که میان اعاده و تکرار باید فرق نهاد. تکرار امری است ممکن که فراوان رخ می‌دهد. در مثال فوق، اگر شخص مفروض دوباره دست خود را به همان صورت و با همان سرعت حرکت دهد، حرکت نخست را تکرار کرده است یعنی مثل آن را بوجود آورده است نه عین آن را. تکرار یعنی آنکه افراد متعدد یک ماهیت که هر یک جدا و متمایز از دیگری می‌باشند و وجود خاص خود را دارند و در عین حال شبیه یکدیگرند، در طول زمان موجود شوند؛ و اعاده

مانند اضافه برادری و برادری، مجاورت و مجاورت، نزدیکی و نزدیکی و مانند آن. به این قسم از اضافه، اضافه متشابه الاطراف گفته می‌شود. و این در حقیقت در جایی است که نسبتی که «الف» به «ب» دارد، از سنخ همان نسبتی است که «ب» به «الف» دارد.

و قسم دوم اضافه‌ای است که دو طرف آن شبیه یکدیگر نیستند. مانند اضافه پدری و فرزندی، بالایی و پایینی، تقدم و تأخر. در این قسم اضافه، نسبتی که «الف» به «ب» دارد، مغایر با نسبتی است که «ب» به «الف» دارد، و از سنخ دیگری می‌باشد. مثلاً «الف» نسبت بالایی به «ب» دارد، در حالی که «ب» نسبت پایینی به «الف» دارد.

اضافه مقولی و اضافه اشراقی

اضافه مقولی آن است که دو شیء مستقل از هم موجود باشند و میان آنها رابطه‌ای برقرار باشد، مانند دو برادر، که هر کدام وجودی مستقل از دیگری دارد، و این دو وجود مستقل، رابطه اخوت با یکدیگر دارند، یا سقف اتاق و کف اتاق که هر کدام مستقل از دیگری وجودی برای خود دارد ولی در عین حال اضافه فوقیت و تحتیت میان آنها برقرار می‌باشد. حاصل آنکه اضافه مقولی رابطه‌ای است که میان دو شیء مستقل برقرار می‌شود. بنابراین، در جایی که نسبت مقولی تحقق می‌یابد سه امر وجود دارد. این سه امر عبارتند از: مضاف، مضاف‌الیه و اضافه.

اما اضافه اشراقی یک اضافه یک طرفی است که در آن، اضافه و مضاف‌الیه در واقع یک چیزند، و تغایرشان اعتباری است. اضافه اشراقی همان اضافه ایجادیی است که علت هستی بخش نسبت به معلول خود پیدا می‌کند. این اضافه که همان ایجاد معلول است، عین مضاف‌الیه یعنی وجود معلول می‌باشد. بنابراین، در اضافه اشراقی دو چیز مستقل نداریم یکی مضاف و دیگری

انضمام هر آنچه بیرون از ذاتش است؛ و لذا به این اعتبار، «اعتبار بشرط لا» می‌گویند؛ یعنی اعتبار ماهیت به گونه‌ای که مشروط است به فاقد بودن هر چه بیرون از آن است؛ و ماهیتی را که بدین گونه اعتبار می‌شود، «ماهیت مجرده» (یعنی ماهیتی که عاری و برهنه و جدا از هر امر عارض بر آن است) می‌نامند.

۳- نحوه سوم لحاظ آن است که ماهیت انسان را به طور مطلق و رها در نظر بگیریم، نه مشروط به اینکه واجد عوارض و لواحق خاصی باشد، و نه مشروط به آنکه فاقد آن عوارض و لواحق باشد. انسان هر گاه بدین نحو لحاظ شود، بر همه افرادش صدق خواهد کرد، هم بر انسانی که عالم است و هم بر انسانی که جاهل است؛ هم بر انسانی که سفید است و هم بر انسانی که سیاه است؛ هم بر انسانی که چاق است و هم بر انسانی که لاغر است. زیرا انسان در این اعتبار نه مقید است به عالم بودن، و نه مقید است به عالم نبودن؛ و نیز نه مقید است به سفید بودن و نه مقید است به سفید نبودن؛ نه مقید است به چاق بودن و نه مقید است به چاق نبودن؛ بلکه مطلق و رها است، به گونه‌ای که هر چیزی می‌تواند با آن همراه و یا جدا و منفک از آن باشد، و به همین دلیل آن را «ماهیت مطلقه» می‌گویند. بنابراین، ماهیت مطلقه در همه جا حضور دارد، و بر همه افراد ماهیت صدق می‌کند. البته صدق ماهیت مطلقه بر فرد، با صدق ماهیت مخلوطه بر آن تفاوت دارد؛ زیرا ماهیت مخلوطه بر کل، یعنی ذات به علاوه خصوصیات ملحق به آن، صدق می‌کند؛ اما ماهیت مطلقه تنها بر حیثیت ذات فرد منطبق می‌گردد. مثلاً انسان اگر لابلشروط اعتبار شود، بر «حسین» به اعتبار ذاتش صدق می‌کند، و خصوصیتی که حسین واجد آن است، از حیطة این مفهوم بیرون است.

اهتباریت ماهیت

معدوم یعنی اینکه یک فرد و یک شخص در طول زمان دوبار موجود شود.

اعتبار

رک: مفاهیم اعتباری.

اعتبارات ماهیت

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

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

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

انسان در این لحاظ مشروط و مقید است به عدم

مقصود از اعتباری بودن ماهیت آن است که ماهیت حدّ وجود است، یعنی یک قالب ذهنی است که از واقعیت خارجی در ذهن منعکس می‌شود. ر.ک: اصالت وجود.

اعراض ذاتیه و غریبه

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

ر.ک: موضوع علم.

افاضه

مرادف با جعل است، به معنای تراوش فیض که باعث وجود ممکنات می‌شود.

امتناع بالذات

امتناع بالذات در جایی است که وجود برای چیزی ذاتاً محال باشد. یعنی ذات شیء به گونه‌ای باشد که ابای از موجود شدن داشته باشد و عدم برایش ضروری باشد؛ محالات ذاتی همه از این قبیل‌اند. مانند شریک باری (واجب الوجود دوم)؛ چرا که به مقتضای ادله توحید، واجب الوجود، ثانی بردار نیست، و اساساً فرض ثانی برای آن یک فرض محالی می‌باشد. و نیز مانند اجتماع نقیضین که حکم به امتناع آن بدیهی‌ترین قضیه نزد عقل است.

امتناع بالغير

امتناع بالغير در جایی است که ذات شیء فی نفسه ممکن است، اما عامل بیرونی وجودش را محال ساخته است. معلول در صورتی که علت وجودش، تحقق نداشته باشد، وجودش ممتنع

خواهد بود و این امتناع، امتناع بالغير است، چرا که نبود علت وجود یک شیء، خود، علت تامه برای عدم آن می‌باشد، و همانگونه که علت تامه وجود شیء، وجود آن شیء را واجب می‌گرداند، علت تامه عدم شیء نیز، عدم آن شیء را ضروری و وجودش را ممتنع می‌گرداند. زیرا همانگونه که شیء تا واجب نگردد موجود نمی‌شود، همچنین شیء تا ممتنع نگردد، معدوم نمی‌شود.

از بیان فوق همچنین دانسته می‌شود که معلول در اثر بودن علت وجودش، عدمش ممتنع و محال می‌گردد، چرا که بودن علت وجود یک شیء، وجود آن را ضروری می‌گرداند و چیزی که وجودش ضروری باشد، عدمش ممتنع می‌باشد. و این امتناع نیز بالغير است.

امتناع بالقياس

اگر یک چیز با چیز دیگر قابل اجتماع نباشد، نسبت به آن امتناع بالقياس دارد. هر گاه میان وجود دو چیز رابطه و جوب بالقياس برقرار باشد، میان وجود هر یک و عدم دیگری رابطه امتناع بالقياس برقرار خواهد بود. بنابراین، وجود هر یک از متضایفین در فرض عدم دیگری، و نیز عدمش در فرض وجود دیگری امتناع بالقياس دارد. مثلاً: اگر بالایی موجود نباشد محال است پائینی موجود باشد؛ و اگر بالایی موجود باشد محال است پائینی موجود نباشد.

همین بیان درباره معلول و علت تامه‌اش نیز جاری است، یعنی وجود هر یک از اینها در فرض عدم دیگری و نیز عدم هر یک در فرض وجود دیگری ممتنع و محال می‌باشد. رابطه میان دو معلول یک علت ثالث نیز به همین صورت است.

امکان اخص

امکان اخص در برابر ضرورت ذاتیه، وصفیه و وقتی است، و هر سه ضرورت را نفی می‌کند. توضیح اینکه در قضیه، محمول گاهی برای ذات

امکان استعدادی

با ملاحظهٔ اشیاء موجود در عالم طبیعت دانسته می‌شود که هر یک از این اشیاء به گونه‌ای هستند که قابلیت و آمادگی تبدیل به اشیاء دیگر در آنها وجود دارد، و در غیر این صورت جهان طبیعت فاقد هر گونه تغییر و تحولی می‌بود. اما نکته‌ای که باید بدان توجه داشت اینکه ارتباط مذکور میان هر شیئی با هر شیئی برقرار نیست، یعنی چنان نیست که هر بذری فرضاً قابلیت آن را داشته باشد که هر گیاهی را برویاند، بلکه از دانهٔ گندم، تنها بوتهٔ گندم و از دانهٔ جو، فقط بوتهٔ جو می‌روید.

حاصل آنکه هر شیئی در عالم طبیعت دارای خصوصیتی است که به واسطهٔ آن خصوصیت می‌تواند تبدیل به شیء یا اشیاء خاصی شود. مثلاً نطفهٔ انسان دارای خصوصیتی است که به واسطهٔ آن خصوصیت می‌تواند تبدیل به انسان شود. این خصوصیت از یک طرف به نطفه مربوط است و از طرف دیگر به انسان. حال اگر آن خصوصیت را به نطفه نسبت دهیم، یعنی آن را وصف برای نطفه قرار دهیم، «استعداد» نامیده می‌شود و می‌گوئیم: «نطفه استعداد انسان شدن دارد». اما اگر همین خصوصیت را به انسان نسبت دهیم، یعنی آن را وصف برای انسان در نظر بگیریم، «امکان استعدادی» نامیده می‌شود و می‌گوئیم: «انسان امکان دارد در نطفه به وجود آید».

بنابراین، امکان استعدادی ذاتاً همان استعداد است و مغایرتش با آن اعتباری می‌باشد یعنی یک حقیقت است که به اعتبار اضافه‌اش به مستعد، استعداد نامیده می‌شود و به اعتبار اضافه‌اش به مستعدله، امکان استعدادی خوانده می‌شود.

امکان استقبالی

امکان استقبالی علاوه بر ضرورت ذاتیه، وصفیه و وقتیه، ضرورت به شرط محمول را نیز نفی می‌کند، و لذا معنای آن اخص از دیگر معانی امکان

موضوع ضرورت دارد، مانند قضیهٔ «انسان ناطق است» این نوع ضرورت را ضرورت ذاتیه می‌نامند، اما گاهی محمول برای ذات موضوع ضرورت ندارد، ولی موضوع قضیه، مقید به وصفی شده است که با توجه به آن وصف، محمول برای موضوع ضروری می‌باشد. فی‌المثل، متحرک بودن انگشتان دست برای ذات انسان ضرورت ندارد، اما اگر انسان مقید به نویسندگی شود، و گفته شود: «انسان نویسنده مادامی که نویسنده است، انگشتانش در حرکت می‌باشد» در این صورت حرکت انگشتان برای او ضروری می‌باشد؛ و این ضرورت را «ضرورت وصفیه» می‌نامند.

و نیز گاهی محمول برای ذات موضوع ضرورت ندارد، اما موضوع مقید به زمان خاصی شده که با توجه به آن زمان محمول برای موضوع ضرورت می‌یابد. مثل آنکه گفته شود: «کرهٔ زمین وقتی که نور آفتاب بر آن بتابد بالضروره روشن است». این ضرورت را «ضرورت وقتیه» می‌نامند.

امکان اخص بیانگر آن است که محمول نه برای ذات موضوع ضرورت دارد، و نه آنکه موضوع مقید به وصف و یا وقتی شده است که به لحاظ آن وصف و یا وقت، محمول برایش ضروری باشد. مانند قضیهٔ «انسان ممکن است نویسنده باشد». بنابراین، امکان اخص هم ضرورت ذاتیه را نفی می‌کند و هم ضرورت وصفیه و وقتیه را.

از اینجا دانسته می‌شود که هرگاه امکان اخص صادق باشد، امکان خاص نیز صادق است، اما چنین نیست که هرگاه امکان خاص صادق باشد، امکان اخص نیز صدق کند، زیرا که سلب ضرورت ذاتی مستلزم سلب ضرورت وقتی و وصفی نیست. بنابراین، امکان اخص، اخص از امکان خاص می‌باشد، و به همین دلیل، این نام را بر آن نهاده‌اند.

است، حتی امکان اخص.

برای روشن شدن معنای امکان استقبالی باید معنای ضرورت به شرط محمول توضیح داده شود. بازگشت ضرورت به شرط محمول به آن است که شیء از آنچه بر آن است دگرگون نمی شود. حوادث مربوط به زمان گذشته و یا حال، وجوداً یا عدماً تعیین یافته اند، و امکان ندارد که غیر از آنچه هستند، باشند. مثلاً اگر در فلان ساعت در فلان خیابان تصادفی رخ داد، این تصادف با حفظ همه قیودش ضرورتاً تحقق دارد، و محال است از آن مرتبه وجودی که اشغال کرده حذف گردد، یعنی محال است تصادفی که در فلان ساعت در فلان خیابان رخ داده، در همان ساعت در همان خیابان رخ نداده باشد. این ضرورت را ضرورت به شرط محمول می نامند. در طرف عدم نیز مسأله از همین قرار است، مثلاً اگر من در دو قرن پیش معدوم هستم، ضرورتاً معدوم هستم و محال است در آن مقطع زمانی موجود باشم، چرا که محال است عدم منقلب به وجود شود و یا وجود منقلب به عدم گردد.

همه اموری که مربوط به زمان گذشته و یا حال هستند، از این نوع ضرورت برخوردارند، چرا که وجوداً و یا عدماً تعیین یافته اند، و از این رو یا وجودشان ضروری است و یا عدمشان. اما حادثه‌ای که مربوط به آینده است، مانند وقوع زلزله در یک ماه بعد، وجوداً و یا عدماً تعیین نیافته است، و لذا ضرورت به شرط محمول ندارد، ممکن است واقع شود و ممکن است واقع نشود. این امکان را امکان استقبالی می نامند.

امکان بالذات

امکان بالذات، در جایی است که چیزی با نظر به ذاتش نه اقتضای وجود داشته باشد نه اقتضای عدم، یعنی خود بخود نه موجود بودن برایش ضرورت دارد و نه معدوم بودن. اگر موجود باشد

یک علت بیرونی وجودش را ضروری کرده است و اگر هم معدوم باشد، علت بیرونی عدمش را ضروری ساخته است. همه ماهیات از این قبیل اند. مفاهیم ماهوی همه ممکن بالذات هستند، زیرا ذاتاً نه اقتضای وجود دارند و نه اقتضای عدم، بلکه نسبت به هستی و نیستی بی تفاوت و لااقتضاء می باشند.

امکان بالقیاس

امکان بالقیاس در جایی است که تلازم و یا تعاندی میان دو شیء برقرار نباشد، اگر «الف» و «ب» به گونه‌ای بودند، که وجود یکی در فرض وجود دیگری نه وجوب داشت و نه امتناع، در این صورت رابطه میان آنها امکان بالقیاس خواهد بود، و این در جایی است که اولاً رابطه علیت و معلولیت میان آنها برقرار نباشد و ثانیاً هر دو معلول یک علت ثالث نباشند، چرا که در غیر این صورت، وجود هر یک در فرض وجود دیگری، واجب می باشد.

امکان خاص یا خاصی

امکان خاص به معنای سلب ضرورت وجود و عدم از ذات موضوع است و قسیم وجوب ذاتی و امتناع ذاتی می باشد. در این اصطلاح وقتی می گوئیم: «انسان ممکن است» معنایش آن است که انسان نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، و به عبارتی، نه وجود برایش ضرورت ذاتی دارد و نه عدم.

این معنای از امکان به دلیل آنکه نسبت به معنای دیگر آن محدودتر است، «امکان خاص» نامیده شده است، و چون در تعبیرات خواص به کار می رود، به آن «امکان خاصی» (منسوب به خاصه) نیز می گویند.

امکان عام یا عامی

امکان عام سلب ضرورت از جانب مخالف قضیه می کند، در این اصطلاح وقتی گفته می شود:

علا- می‌باشد. امکان در این اصطلاح وصف برای حقیقت عینی وجودهای معلولی است، و عین الربط بودن آنها نسبت به وجود علی را بیان می‌کند.

امکان وجودی

ر.ک: امکان فقری.

امکان وقوعی

امکان وقوعی در برابر امتناع وقوعی است، همانگونه که امکان ذاتی در برابر امتناع ذاتی است. یک شیء گاهی به گونه‌ای است که ذاتش ملاک و مناط حکم عقل به استحاله می‌باشد، یعنی وقتی عقل خودش را با قطع نظر از هر امر دیگری ملاحظه می‌کند، درش تناقض می‌یابد و حکم به امتناع وقوعش می‌کند، مانند: تقدم شیء بر خود، تسلسل در سلسله علل و توقف شیء بر خود. چنین چیزی ممتنع ذاتی می‌باشد. در برابر ممکن ذاتی، که ذاتش مناط و ملاک حکم عقل به امتناع نیست.

اما گاهی ذات شیء مناط حکم عقل به استحاله نیست، یعنی در ذاتش تناقضی وجود ندارد، ولی اگر تحقق پیدا کند مستلزم محال می‌باشد. یعنی شرایطی وجود دارد که اگر در آن شرایط آن شیء تحقق پیدا کند، وقوعش مستلزم یک امر محال می‌باشد. مثلاً حرارت در صورت نبودن آتش و هر وسیله گرمازای دیگری، امتناع وقوعی دارد، زیرا اگر این حرارت تحقق یابد، معلول بدون علت تحقق یافته است. و تحقق معلول بدون علت ممتنع ذاتی است. حال اگر شینی نه امتناع ذاتی داشته باشد و نه امتناع وقوعی، دارای امکان وقوعی می‌باشد، یعنی علاوه بر آنکه ذاتش ممکن است، وقوعش نیز ممکن می‌باشد.

از اینجا دانسته می‌شود که امکان وقوعی بیانگر سلب امتناع بالذات و امتناع بالغیر از طرف موافق قضیه می‌باشد. یعنی اگر گفته شود: «الف امکان

«انسان ممکن است» معنایش آن است که سلب وجود از انسان (یعنی جانب مخالف قضیه) ضرورت ندارد، و به عبارتی، وجود انسان ممتنع نمی‌باشد. اما بیان نمی‌کند که ثبوت وجود برای انسان (یعنی جانب موافق قضیه) ضروری است، یا نه. بنابراین هر دو احتمال در مورد آن می‌رود.

حاصل آنکه امکان عام در قضیه موجب، فقط نفی امتناع می‌کند، اما وجود را نه اثبات می‌کند و نه سلب، و لذا هم با وجوب جمع می‌شود، مانند: «خداوند ممکن است» و هم با امکان خاص جمع می‌شود، مانند: «انسان ممکن است». و در قضیه سالبه فقط وجوب را نفی می‌کند، اما امتناع را نه اثبات می‌کند و نه سلب، و لذا هم با امتناع جمع می‌شود، مانند: «شریک باری ممکن است موجود نباشد»، و هم با امکان خاص سازگار است، مانند: «انسان ممکن است موجود نباشد». مفاد این دو قضیه آن است که وجود برای شریک باری، و انسان ضرورت ندارد، اما بیان نمی‌کند که آیا امتناع هم ندارد و یا دارد.

از اینجا دانسته می‌شود که هر کجا امکان خاص صادق باشد، امکان عام نیز صادق است، اما در بعضی از موارد، امکان عام صادق است ولی امکان خاص صادق نیست، و در نتیجه این امکان، اعم از امکان خاص می‌باشد و به همین دلیل به آن «امکان عام» گفته‌اند.

و چون در زبان عامه مردم، مقصود از امکان همین اصطلاح دوم می‌باشد - مثلاً وقتی می‌گویند: ممکن است روح وجود داشته باشد، مقصودشان آن است که وجود روح محال نیست - به آن «امکان عامی» (منسوب به عامه) نیز می‌گویند.

امکان فقری

مقصود از امکان فقری، تعلق و وابستگی وجود معلولی به وجود علی و خاصیت فقر ذاتی وجود امکانی و وابستگی‌اش به وجود واجبی - جل و

وقوعی دارد»، معنایش آن است که وجودش نه امتناع ذاتی دارد و نه امتناع غیری؛ همانطور که امکان عام سلب ضرورت از طرف مخالف قضیه می‌کند، یعنی اگر گفته شود: «الف امکان عام دارد»، معنایش آن است که عدمش ضروری نمی‌باشد، که لازم‌هاش سلب امتناع از طرف موافق قضیه است.

امور عامه

امور عامه بخشی از فلسفه (به معنای گسترده آن) است که از مسایلی بحث می‌کند که اختصاص به یک قسم خاص از موجودات ندارد، مانند: وحدت، شیئیت، کلیت و جزئیت، علیت و معلولیت. در کتابهایی مانند بدایة الحکمة و نهایة الحکمة، به استثنای بخش آخر که درباره واجب بحث می‌کند، بقیه مباحث همان امور عامه فلسفه را تشکیل می‌دهد. و بنا بر اعتباری همان بخش آخر نیز جزء امور عامه به شمار می‌رود.

ان یفعل (=کنش)

مقوله «فعل» که به آن «ان یفعل» نیز گفته می‌شود، و آن را به «کنش» ترجمه کرده‌اند، عبارت است از هیأتی تدریجی و غیر قار که در شیء مؤثر، تا وقتی در حال اثر کردن است، پدید می‌آید. مثلاً وقتی ظرف آبی روی آتش است، و آتش آن را به تدریج گرم می‌کند، حالت خاصی که در زمان گرم شدن آب از تأثیر تدریجی آتش در آب، برای آتش پدید می‌آید، «فعل» می‌باشد. ر.ک: ان یفعل.

ان یتفعل (=کنیدن)

مقوله «انفعال» که به آن «ان یتفعل» نیز گفته می‌شود و به «کنیدن» و «پذیرش» ترجمه شده، عبارت است از هیأتی غیر قار و تدریجی که در شیء متأثر، تا وقتی در حال اثرپذیری است، پدید می‌آید. مانند حالت خاص آبی که بر روی آتش است که تا وقتی بر روی آتش است و در حال گرم شدن می‌باشد، آن حالت را دارد.

قید «غیر قار و تدریجی» که در تعریف مقوله فعل

و انفعال آمده است، برای آن است که فعل و انفعال ابداعی را که به یکباره صورت می‌گیرد، از تعریف خارج کند؛ مانند ایجاد کردن خداوند عقل را، و موجود شدن عقل به ایجاد خداوند. این دو امر هیچکدام از مقوله فعل و یا انفعال به شمار نمی‌روند؛ زیرا اساساً ماهیت نیستند، بلکه از صفات وجود می‌باشند. وجود معلول وقتی با ذات و ماهیت معلول (=قابل) سنجیده شود، انفعال؛ و وقتی با علت (=فاعل) سنجیده شود، فعل خواهد بود.

و به دیگر سخن، فعل و انفعال ابداعی همان ایجاد و وجود است؛ و ایجاد در حقیقت همان وجود می‌باشد، و تفاوتشان در اعتبار است. و وجود، ماهیت نیست، و نمی‌توان آن را در مقوله‌ای مندرج ساخت.

انتزاع

انتزاع در فلسفه معمولاً به یک عمل خاص ذهنی گفته می‌شود، بدین شرح که ذهن پس از آنکه چند چیز مشابه را درک کرد، آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کند، و صفات مختص هر یک را از صفت مشترک آنها تمیز می‌دهد و از آن صفت مشترک یک مفهوم کلی می‌سازد که بر همه آن افراد کثیر صدق می‌کند. در این هنگام گفته می‌شود این مفهوم کلی از این افراد انتزاع شده است مثل مفهوم انسان که از حسن و حسین و غیره انتزاع شده است. به این عمل خاص ذهنی، تجرید نیز گفته می‌شود.

انقلاب در ماهیت

انقلاب یعنی آنکه یک شیء بدون آنکه تغییری در آن رخ دهد، و چیزی بر آن افزوده یا از آن کاسته شود، چیزی دیگری گردد. انقلاب به معنای یاد شده امری محال و ممتنع است و محال بودن آن، روشن و واضح است زیرا که مستلزم اجتماع نقیضین است.

دیگری نخواهد داشت، خواه این اولویت ذاتی باشد یا غیر. البته در میان متکلمان مسلمان کسی قائل به اولویت ذاتی کافی برای اشیاء نشده است، زیرا این نحوه از اولویت موجب استغناء از علت می‌باشد و چنین پدیده‌ای در واقع، خودبخود موجود می‌باشد و از این جهت فرقی با واجب‌الوجود بالذات ندارد.

اولیات

اولیات قضایی است که اگر حملیه باشند انسان با صرف تصور موضوع و محمول و نسبت حکمی به آن تصدیق می‌کند، و آن را می‌پذیرد؛ مانند قضیه «کل بزرگ‌تر از جزأش است»؛ و اگر شرطیه باشند، تصور مقدم و تالی و نسبت حکمی برای اذعان به آن کفایت می‌کند، مانند قضیه: «عدد یا زوج است و یا فرد است».

ایجاب عدولی

مقصود قضیه‌ای است که به صورت موجبه معدوله تشکیل می‌شود، مثل آنکه گفته شود: «ماهیت غیر ضروری الوجود و غیر ضروری العدم است.» محمول در چنین قضایی یک امر منفی است که بر موضوع حمل می‌شود، و مضمون چنین قضیه‌ای، اگر چه منفی است، اما در شکل و قالب موجبه بیان می‌شود.

به طور کلی امور منفی به دو صورت ممکن است بیان شوند؛ یکی به صورت سلب تحصیلی، مانند: حسن بینا نیست. و دیگری به نحو ایجاب عدولی، مانند: حسن نابینا است. فرق سالبه محصله با موجبه معدوله المحمول در آن است که سالبه محصله در صورت انتفاء موضوع نیز صادق است؛ یعنی اگر اساساً فردی به نام حسن در عالم وجود نداشته باشد، باز این قضیه که «حسن بینا نیست» صادق می‌باشد؛ بر خلاف موجبه معدوله المحمول که تنها در صورتی صادق است که موضوعش موجود باشد.

اولویت

نام نظریه‌ای است در باب علیت که از سوی متکلمان ابراز شده است. بنابراین نظریه، علت برای به وجود آوردن معلول، لزومی ندارد و وجود معلول را ضروری گرداند، بلکه همین اندازه که طرف وجود را بر عدم رجحان دهد و ممکن را از حالت استواء نسبت به وجود و عدم خارج گرداند برای موجود شدن آن کفایت می‌کند.

اولویت ذاتی

اولویت ذاتی آن است که اولویت وجود و یا عدم از ذات ممکن نشأت گرفته باشد نه آنکه علت، آن را به او داده باشد. پس چیزی که ذاتاً نسبتش به وجود و عدم یکسان نیست، بلکه به وجود نزدیک‌تر از عدم است، و موجود شدن ذاتاً برایش رجحان دارد، اولویت ذاتی نسبت به وجود دارد، و همچنین چیزی که به مقتضای ذاتش عدم برایش رجحان دارد، اولویت ذاتی نسبت به عدم دارد.

اولویت غیرکافی

اولویت غیرکافی آن اولویتی است که برای تحقق طرف رجحان یافته کفایت نمی‌کند، به گونه‌ای که تعیین آن طرف رجحان یافته نیاز به عامل دیگری دارد.

اولویت غیر

اولویت غیر آن است که رجحان وجود و یا عدم از ناحیه غیر، که همان علت است، به شیء داده شود. یعنی ذات شیء نسبتش به وجود و عدم یکسان است ولی یک عامل خارجی یکی از آن دو طرف را برای شیء راجح می‌گرداند، و آن را به وجود و یا عدم نزدیک‌تر می‌سازد.

اولویت کافی

اولویت کافی آن اولویتی است که برای تحقق طرف رجحان یافته کفایت می‌کند. پس اگر وجود شیء، اولویت کافی بر عدمش داشته باشد، آن شیء موجود می‌گردد، و وجودش نیاز به هیچ چیز

می‌گوئیم: حسن در اتاق است. اتاق مکان حقیقی حسن نیست، و بودن در اتاق نیز این حقیقی او نمی‌باشد. همچنین است: بودن حسن در خانه، و بودن حسن در شهر.

ب

بخت

بخت یعنی محض، و وجود بخت به معنای وجود محض و غیر مشوب با ماهیت است، چنانکه گویند ذات حق وجود بخت است، یعنی وجود محض و غیر مشوب با ماهیت است، و چنین نیست که مرکب از وجود و ماهیت باشد.

بدیهی و نظری

از جمله تقسیماتی که در مورد علم حصولی انجام پذیرفته، تقسیم آن به بدیهی و نظری است. و باید توجه داشت که هر دو قسم علم حصولی، یعنی هم تصور و هم تصدیق، هر یک یا بدیهی هستند و یا نظری. تقریباً همه منطقی‌دانان اتفاق نظر دارند که ملاک بدیهی بودن یک علم آن است که انسان برای بدست آوردن آن نیاز به فکر و اندیشه نداشته باشد. بنابراین، تصور بدیهی، تصویری است که انسان برای دستیابی به آن نیازمند آن نیست که سراغ معلومات تصویری خود رود و از آنها معرفی بسازد، و با آن معرفت، تصور مورد نظر خود را به روشنی دریابد. و نیز تصدیق بدیهی، تصدیقی است که برای حصول آن در نفس نیاز به آن نیست که دو یا چند معلوم تصدیقی دیگر را کنار هم قرار دهیم، و با ترتیب یک دلیل و حجت به آن برسیم. به بیان دیگر: تصور بدیهی تصویری است که انسان برای تحصیل آن نیاز به استمداد از دیگر معلومات تصویری خود ندارد، بلکه بدون استمداد از آنها، خود به خود و یا از طریق دیگری آن تصور در نفس پدید می‌آید.

و نیز تصدیق بدیهی قضیه‌ای است که انسان برای

این (= کجایی)

این یا کجایی عبارت است از هیأتی که از نسبت جسم به مکان و بودنش در مکان، برای آن جسم حاصل می‌شود.

برای روشن شدن این مقوله، باید مفهوم «مکان» توضیح داده شود. به طور کلی، درک عمومی آن است که هر جسمی مکانی و جایی دارد، تا آنجا که مکان به عنوان یکی از ویژگیهای امور مادی معرفی می‌شود. مکان چیزی است که جسم می‌تواند از آن منتقل شود، به سوی آن روانه گردد و در آن قرار گیرد. مکان چیزی است که دارای وضع می‌باشد، یعنی می‌توان با واژه‌های «اینجا» و «آنجا» بدان اشاره نمود. مکان چیزی است که قابل اندازه‌گیری است و دارای نصف، ثلث و ربع می‌باشد. و سرانجام، مکان به گونه‌ای است که یک واحد از آن، دو جسم را در زمان واحد در خود نمی‌گنجاند.

در عین مسلم بودن ویژگیهای یاد شده در مورد مکان، فلاسفه اختلاف نظر فراوانی در بیان حقیقت آن دارند، و تعریف‌های گوناگونی برای آن ارائه داده‌اند، که اکنون مجال پرداختن به آنها نیست. اما ظاهراً مناسب‌ترین تعریف برای مکان آن است که بگوئیم: «مکان حقیقی هر شیء عبارت است از مقداری از حجم جهان که مساوی با حجم جسم منسوب به مکان باشد، از آن جهت که در آن گنجیده است.»

شایان ذکر است که گاهی «این» تقسیم می‌شود به «این اول و حقیقی»، و «این ثانی و غیر حقیقی». این اول عبارت است از بودن شیء در مکان خاص به آن شیء، مکانی که با بودن آن شیء در آن، گنجایش چیز دیگری را ندارد؛ مانند بودن آب در کوزه. و این ثانی موردی است که مکانی که شیء به آن منسوب است، فراخ‌تر از آن شیء است، و گنجایش اشیاء دیگر را نیز دارد؛ مانند آنجا که

بُعد

مقصود از بُعد هر گونه امتداد است، اعم از آنکه بتوان امتداد دیگری در آن فرض کرد، یا نتوان. تا پیش از صدرالمتهلین، فلاسفه جسم را دارای سه امتداد می‌دانستند: طول، عرض و عمق، اما صدرالمتهلین بر اساس حرکت جوهری، زمان را به عنوان بعد چهارم جسم، مطرح کرد.

ت

تجربیات

تجربیات قضایایی است که در اثر مشاهدات مکرر، انسان بدان اذعان می‌کند، و آن را می‌پذیرد؛ همانند اذعان به اینکه: هر آتشی گرم است.

تجرید

تجرید عبارت است از برهنه کردن مفهوم جزئی از قیود و خصوصیات، و بدست آوردن یک مفهوم عام از آن. ر.ک: انتزاع.

تجوهر

مقصود، جوهریت و حقیقت جوهری اشیاء است. و مراد از تجوهر اشیاء همان ذاتیات و جنس و فصل و ماهیت اشیاء است.

تخصّص وجود

مراد از تخصّص، خاص شدن و امتیاز یافتن و جدا شدن چیزی از چیزی است. و مراد از وجود، حقیقت خارجی وجود می‌باشد نه مفهوم ذهنی آن. بنابراین، مقصود از این عنوان تخصّص و امتیازی است که در حقیقت خارجی وجود راه دارد. این تخصّص به سه نحو می‌باشد.

اولاً: حقیقت وجود ذاتاً در برابر عدم قرار می‌گیرد و با نفس ذات خود از آن امتیاز می‌یابد. اگر کل هستی را در نظر بگیریم، با همه مراتب و درجاتش به عنوان یک حقیقت اصیلی که متکی به خود می‌باشد و نیاز به غیر ندارد - زیرا هر چه مغایر و بیرون از آن حقیقت باشد پوچ و باطل خواهد بود

اذغان به آن و پذیرش آن نیاز به مراجعه به تصدیقات دیگر خود ندارد؛ بلکه یا خود به خود به آن اذعان دارد، و یا از طریق دیگری، غیر از مراجعه به تصدیقات از پیش دانسته شده، آن را می‌پذیرد.

و اما تصور و یا تصدیق نظری آن تصور و تصدیقی است که دستیابی به آن، نیازمند مراجعه به معلومات پیشین و برقراری ترتیب خاصی میان آنهاست.

برهان انی

برهان انی بر دو قسم است:

۱- برهانی که در آن از معلول به علت سیر می‌شود، و به وسیله معلول، وجود علت اثبات می‌گردد، و اصطلاحاً به آن «دلیل» گفته می‌شود. این قسم از برهان انی مفید یقین نیست، و لذا در فلسفه که باید از ادله یقین‌آور استفاده شود، بکار نمی‌رود. و از اینجا دانسته می‌شود، برهان نامیدن این قسم، از باب تسامح است.

۲- برهانی است که در آن بر ملازمات عامه تکیه می‌شود و از یک ملازم، وجود ملازم دیگر اثبات می‌شود. این قسم از برهان انی مفید یقین است و در فلسفه تنها همین قسم از برهان بکار می‌رود.

برهان لمی

برهانی را که در آن از علت به معلول سیر می‌شود، و به وسیله علت، معلول اثبات می‌گردد، برهان لمی گویند، مانند «آب کتری داغ است و هر آب داغی بخار می‌شود، پس آب کتری بخار می‌شود.» بطوّ (= کندی)

بطوّ به معنای کندی است؛ و در برابر سرعت است. در اینکه چه نوع رابطه‌ای میان سرعت و بطوّ تحقق دارد، اختلاف است. برخی آن دو را متضادان و برخی دیگر عدم و ملکه دانسته‌اند، اما علامه طباطبایی^{رحمته‌الله} اختلاف آن دو را از نوع اختلاف تشکیکی می‌داند.

- در برابر عدم مطلق واقع شده و با تمام ذات خود نسبت به آن تخصص می‌یابد.

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

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

ترجیح بدون مرجح

ترجیح بدون مرجح بدین معناست که فعل و اثری

در حدّ قوه و امکان باشد و بدون اینکه علت و عاملی دخالت کند، خود به خود آن فعل از عدم به وجود برسد. ترجیح بدون مرجح محال و ممتنع است. ر.ک: استحالته ترجیح بدون مرجح.

ترجیح بدون مرجح

ترجیح بدون مرجح آن است که فاعل نسبت به دو اثر مختلف، حالت تساوی داشته باشد و هر دو برای او به یک نحو ممکن باشد و در عین حال او به یکی از آنها انتساب پیدا کند و آن را به وجود آورد. ترجیح بدون مرجح محال است و مستلزم ترجیح بدون مرجح می‌باشد. زیرا فاعل در چنین فرضی اگر بخواهد خود به خود و بدون دخالت هیچ عامل دیگری به یکی از دو فعل نسبت بیشتری پیدا کند و آن را، بدون آنکه مرجحی داشته باشد، بر دیگری ترجیح دهد، باید خودش خود به خود از قوه به فعلیت برسد و بدون آنکه مرجحی در کار باشد یک حالت برای او ترجیح پیدا کند و فعلیتی در او حاصل گردد. و این همان ترجیح بدون مرجح است.

ترکیب اتحادی

نوع ترکیبی است که اجزاء ترکیب کننده آن هر یک به طور جداگانه، وجود مستقلی ندارند. و به دیگر سخن، این نوع ترکیب میان دو یا چند موجودی است که در تقرر وجودی متحد باشند و همه موجود به یک وجود باشند.

ترکیب اعتباری

در ترکیب اعتباری، وحدت حاکم بر اجزاء، یک وحدت اعتباری است نه حقیقی؛ و به دیگر سخن: از مجموع اجزاء، یک واقعیت جدیدی که دارای آثار ویژه‌ای باشد، بوجود نمی‌آید. مانند ترکیب خانه از گچ و آجر و آهن و... و یا ترکیب ساعت از چرخ دنده‌ها و عقربه‌ها و دیگر اجزای ساعت. اثر یک مرکب اعتباری همان مجموع آثار اجزای آن است و به اصطلاح اثر مجموع اجزاء مساوی

است که یک شیء با آنکه در خارج متصل و یکپارچه می‌باشد ولی دارای اجزای بالقوه‌ای است که می‌تواند به آنها تقسیم شود. این نوع ترکیب در اشیایی راه می‌یابد که دارای امتداد و کشش باشند. و امتداد، یا زمانی است و یا مکانی؛ و امتداد مکانی نیز یا فقط در یک جهت (طول) است مانند خط، و یا در دو جهت (طول و عرض) است مانند سطح، و یا در سه جهت (طول و عرض و عمق) است مانند جسم تعلیمی.

اجزای مرکب عقلی (یعنی جنس و فصل) را جزء عقلی، و اجزای مرکب خارجی (یعنی ماده و صورت) را جزء خارجی، و اجزای مرکب مقداری را جزء مقداری می‌نامند.

علامه طباطبایی قسم دیگری نیز برای ترکیب بیان می‌کنند و آن عبارت است از ترکیب وجودهای محدود و امکانی، از وجود و عدم. این نوع از ترکیب در همه موجودات راه دارد، و تنها واجب تعالی از آن مبرئ می‌باشد.

تسلسل

تسلسل در لغت به معنای آن است که اموری به دنبال هم زنجیروار واقع شوند، خواه حلقه‌های این زنجیر متناهی باشد یا نامتناهی، و خواه میان آنها رابطه علی و معلولی برقرار باشد، یا نباشد.

اما در اصطلاح عبارت است از ترتب و توقف و وابستگی یک شیء موجود بر شیء دیگری که همراه با او بالفعل موجود می‌باشد، و ترتب آن موجود دوم بر شیء سومی که همراه با او بالفعل موجود است، و ترتب آن موجود سوم بر موجود چهارم، و به همین نحو تا بی‌نهایت؛ خواه این سلسله به همین ترتیب در هر دو طرف، یعنی هم در ناحیه علل و هم در ناحیه معلولها، تا بی‌نهایت ادامه یابد، یا فقط در یک طرف تا بی‌نهایت ادامه یابد.

از اینجا دانسته می‌شود که تسلسل سه صورت

است با مجموع آثار آنها. در ترکیب اعتباری، وجود مرکب یک وجود اعتباری است و آنچه واقعاً هست و منشاء اثر می‌باشد همان اجزاء است و نه کل.

ترکیب انضمامی

نوع ترکیبی است که هر یک از اجزای آن از لحاظ وجودی مستقل می‌باشند، در برابر ترکیب اتحادی که اجزاء مرکب در خارج با یک وجود موجود می‌باشند.

ترکیب حقیقی

در ترکیب حقیقی میان اجزای گوناگون مرکب، وحدت حقیقی حاکم است مانند ترکیب انسان از روح و بدن و یا ترکیب جسم از ماده و صورت جسمیه. ترکیب حقیقی خود بر سه قسم است: ترکیب عقلی، ترکیب خارجی، ترکیب مقداری.

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

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

۳- ترکیب مقداری: ترکیب مقداری در جایی

دارد:

۱- تسلسل هم در ناحیه علل و هم در ناحیه معلولها. در چنین سلسله‌ای، نه علت آغازین، یعنی علتی که خودش معلول چیزی نباشد، وجود دارد، و نه معلول پایانی، یعنی معلولی که خودش علت برای چیزی نباشد، بلکه هر علتی، خودش معلول علت دیگری است، و هر معلولی خودش علت معلول دیگری است. چنین سلسله‌ای از هر دو سو تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد، و آغاز و پایانی برای آن نیست.

۲- تسلسل در ناحیه علل، و نه در ناحیه معلولها. و این در جایی است که سلسله، نقطه پایانی داشته باشد، اما نقطه آغازین نداشته باشد؛ یعنی معلولی که خودش علت چیزی نباشد، و فقط معلول غیر باشد در آن یافت می‌شود، اما علتی که خودش معلول علت دیگری نباشد، در آن وجود ندارد. در چنین سلسله‌ای، هر علتی، معلول علت دیگری است؛ اما چنین نیست که هر معلولی، علت معلول دیگری باشد.

۳- تسلسل در ناحیه معلولها، و نه در ناحیه علل. و این در جایی است که سلسله مفروض، نقطه آغازین داشته باشد، اما نقطه پایانی نداشته باشد. چنین سلسله‌ای از علت اولی و علت نخستین آغاز می‌شود، ولی هرگز به معلول نهایی نمی‌رسد. تسلسل مصطلح، که محال و ممتنع می‌باشد، دارای سه ویژگی اساسی است، که از آن به شروط تسلسل تعبیر می‌شود. و اگر زنجیره‌ای از حوادث، یکی از آن ویژگیها را فاقد باشد، تسلسل در آن زنجیره محال نبوده، و ادله امتناع تسلسل شامل آن نخواهد شد. این شروط عبارتند از:

۱- باید اجزای سلسله بالفعل موجود باشند. با توجه به این شرط، در سلسله اعداد - اگر چه نامحدود است، و پس از هر عدد، عدد دیگری می‌توان در نظر گرفت، و هرگز به آخرین عدد و

بزرگترین عدد نمی‌توان دست یافت - تسلسل مصطلح تحقق ندارد؛ زیرا همه اجزای این سلسله بالفعل موجود نیستند، و آنچه از آن بالفعل موجود است، همیشه محدود و متناهی است.

۲- باید اجزای سلسله با هم موجود باشند. در نتیجه سلسله اجزای زمان و نیز حوادث زمانی، اگر چه نامحدود و غیرمتناهی باشند، تسلسل مصطلح را تشکیل نمی‌دهند، زیرا اجزای آن به تدریج تحقق می‌یابند، و وجود برخی از اجزای آن همراه با عدم برخی دیگر می‌باشد.

۳- باید میان اجزای سلسله ترتب باشد. بنابراین، مجموعه‌ای از پدیده‌های نامحدود که ترتب و وابستگی به یکدیگر ندارند، تسلسل مصطلح را تشکیل نمی‌دهند. مقصود از ترتب اجزای سلسله، توقف و وابستگی برخی از آنها به برخی دیگر می‌باشد، و وجودی که وجود دیگری بر آن توقف دارد، علت نامیده می‌شود، و آن دیگری معلول خوانده می‌شود.

از مجموع این امور نتیجه می‌شود که تسلسل مصطلح اختصاص به سلسله علل و معالیل دارد.

تشخیص

تشخیص در لغت معنایی قریب و نزدیک به تمییز دارد؛ اما در اصطلاح فلسفی به معنای «امتناع صدق بر کثیرین» می‌باشد. هر گاه ماهیت به گونه‌ای باشد که صدقش بر کثیرین ممتنع باشد، گفته می‌شود: آن ماهیت متشخص است. البته مقصود امتناع صدق بر کثیرین به نحو سلب تحصیلی است نه به نحو ایجاب عدولی. به عبارت دیگر: متشخص به چیزی گفته می‌شود که بر چند شیء صدق نکند، خواه اساساً قابل صدق و انطباق بر چیزی نباشد، حتی بر یک شیء؛ و یا آنکه صدق و انطباق داشته باشد، اما فقط بر یک فرد. در واقع مقصود از متشخص بودن یک ماهیت، آن است که ماهیت به گونه‌ای باشد که امکان اشتراک دو یا چند

اما حکم و اذعانی را به همراه نداشته باشد، و ایجاب و سلبی در آن نباشد. تصور ممکن است بسیط باشد، مانند تصور انسان، و ممکن است از چند جزء ترکیب یافته باشد، مانند تصور «کتاب حسن»، «کتاب مفید» و «اگر باران ببارد».

و اما تصدیق در لغت به معنای «راست شمردن» و «اعتراف کردن» است، و در اصطلاح منطق و فلسفه به معنای آن صورت ذهنی و ادراکی است که همراه با حکم یعنی اثبات چیزی برای چیزی و یا سلب چیزی از چیزی - می‌باشد.

استاد مظفر در کتاب «المنطق» بیان رسایی درباره تصور و تصدیق دارد. او می‌گوید:

«اگر بر روی یک صفحه کاغذ شکل مثلثی را ترسیم کنید، صورتی از آن مثلث در ذهن شما پدید می‌آید، که این صورت همان علم شما به آن مثلث است. این علم را که یک صورت ذهنی تنها است و جزم و اعتقادی را به همراه ندارد، «تصور» می‌نامند. حال اگر به زوایای این مثلث توجه کنید، صورتی از آن نیز در ذهن شما پدید خواهد آمد، که این هم یک تصور مجرد می‌باشد. و اگر در کنار آن مثلث دو خط عمود بر هم ترسیم کنید، دو زاویه قائمه تشکیل می‌شود، و تصویر آن دو خط و دو زاویه قائمه نیز در ذهن مرتسم خواهد شد. و این نیز یک تصور مجرد است.

حال اگر نسبت میان این دو زاویه قائمه و مجموع زوایای مثلث را بسنجید و از خود بپرسید: آیا این دو مساوی یکدیگرند؟ و در این امر شک و تردید داشته باشید، در این حالت نیز صورتی از نسبت تساوی میان آن دو در ذهن ترسیم خواهد شد که آن هم «تصور مجرد» است.

اما هنگامی که با دلیل تساوی آن دو را ثابت می‌کنید، حالت جدیدی، مغایر با حالات پیشین، در نفس پدید می‌آید؛ و این حالت همان ادراکی مطابق بودن نسبت تساوی میان آن دو با واقع

چیز در آن وجود نداشته باشد: «کون الشيء بحیث یمتنع الاشتراک فیہ».

ماهیت مخلوطه، یعنی ماهیت به شرط کلیه عوارض و لواحقش، یک امر متشخص است. مثلاً انسان به شرط خصوصیات زید، که در واقع همان زید است و تنها بر او منطبق می‌گردد، یک ماهیت متشخص است؛ و همچنین انسان به شرط خصوصیات عمرو، یا بکر. دو تفاوت میان اصطلاح تشخیص و تمیز وجود دارد.

۱- تمیز یک وصف اضافی برای ماهیت است؛ اما تشخیص یک وصف نفسی برای آن می‌باشد.

۲- تمیز با کلیت جمع می‌شود برخلاف تشخیص.

تصدیقات نفس الامری

قضایایی است که نه مطابق خارجی دارند، و نه مطابق ذهنی. و به دیگر سخن: تصدیقات نفس الامری، قضایایی است که محکمی آنها نه در خارج ثبوت دارد، و نه در ذهن، بلکه در وعائی اوسع از آن دو ثابت است که همان «نفس الامر» است؛ مانند قضیه «عدم علت، علت است برای عدم معدوم».

تصور نظری

تصور نظری، مفهومی است که انسان یک تصور اجمالی از آن دارد، و تبیین کامل آن با کمک تجزیه و تحلیل آن مفهوم و به مدد مفاهیم بسیط‌تری که اجزای آن مفهوم را تشکیل می‌دهند، صورت می‌پذیرد. ر.ک: تصور بدیهی.

تصور و تصدیق

علم حصولی در یک تقسیم نخستین، به تصور و تصدیق منقسم می‌شود. ابتکار این تقسیم را به معلم ثانی، حکیم فارابی نسبت می‌دهند.

تصور در لغت به معنای «نقش بستن» و «صورت‌پذیرفتن» است، و در اصطلاح اهل معقول عبارت است از: پدیده ذهنی ساده‌ای که شأنیت حکایت از ماورای خودش را داشته باشد،

و میانشان نهایت خلاف و جدایی است.» قیودی که در تعریف حکمای مشاء اضافه شده است، عبارت است از:

۱- متضادان مندرج در یک جنس قریب می‌باشند.
۲- متضادان دارای موضوع واحد و مشترکی هستند.

۳- میان متضادان نهایت خلاف و جدایی است. با توجه به این قیود، تضاد نزد حکمای مشاء تنها در میان دو نوع اخیر از اعراض که تحت یک جنس قریب مندرج‌اند، و میانشان نهایت خلاف است، واقع می‌شود؛ و نیز به همین دلیل است که ایشان وقوع تضاد در میان بیش از دو طرف را محال می‌دانند.

صدرالمعالمین - قدس سره - این اختلاف میان قدما و حکمای مشاء را مجرد اختلاف در اصطلاح دانسته است. یعنی قدما تضاد را به گونه‌ای تعریف کرده‌اند، و حکمای مشاء به گونه‌ای دیگر؛ و اصطلاح تضاد نزد حکمای مشاء اخص از اصطلاح آن نزد قدما می‌باشد.

اما علامه طباطبائی رحمته‌الله معتقد است اعتبار قیود یاد شده، در تعریف تضاد از سوی حکمای مشاء بنحیث آن است که ایشان اساساً موارد تحقق تضاد، به معنای مغایرت ذاتی میان دو امر وجودی غیر متضایف، را منحصر در جایی می‌دانند که قیود سه گانه فوق تحقق داشته باشد؛ و بنابراین، اصطلاح مشائین در تضاد اگر مشتمل بر قیود اضافه‌ای است، و مفهوماً ضیق‌تر از اصطلاح قدما است، اما مورداً مساوی آن است؛ درست مانند مفهوم ناطق و مفهوم حیوان ناطق، که اگرچه در خود مفهوم ناطق، قید حیوان مأخوذ نیست، اما ناطقی که حیوان نباشد نیز تحقق ندارد.

تضایف

متضایفان دو امر وجودی هستند که تعقل هر یک از آنها بدون تعقل دیگری ناممکن است. از اینجا

است؛ و این ادراک مطابقت، مستلزم حکم نفس و اذعان و تصدیق آن به مطابقت است. این حالت جدید، یعنی صورت مطابق با واقع که شما آن را تعقل و ادراک کرده‌اید، «تصدیق» نامیده می‌شود؛ زیرا ادراکی است که مستلزم تصدیق و اذعان نفس است. و این نامگذاری در واقع از باب نامگذاری شیء به اسم لازمه آن شیء است.

بنابراین، ادراک زوایای مثلث، و ادراک دو زاویه قائمه، و نیز ادراک نسبت تساوی میان آن دو، همه، تصورات مجرد و تنها هستند، و حکم و اذعان و تصدیقی را بدنبال ندارند؛ اما ادراک اینکه این تساوی صحیح و مطابق با واقع است، یک «تصدیق» می‌باشد. و همچنین اگر بیابید که نسبت واقع در یک خبر، غیر مطابق با واقع است، باز هم ادراک شما یک ادراک تصدیقی خواهد بود.»

تضاد

تعریفی که قدما از فلاسفه برای تضاد ذکر کرده‌اند، عبارت است از: «دو امر وجودی غیر متضایف که تغایر ذاتی داشته باشند»، یعنی ذاتاً در محل واحد و در زمان واحد و از جهت واحد قابل جمع شدن نباشند. و بنابراین، متضادان عبارت خواهند بود از «دو امر وجودی غیر متضایف که در محل واحد، زمان واحد و از جهت واحد با یکدیگر جمع نمی‌شوند».

حکمای پیشین در مقام تعریف تضاد به همین مقدار بسنده کرده‌اند، و لذا وقوع تضاد در میان جواهر را جایز دانسته‌اند، و نیز گفته‌اند اطراف تضاد می‌تواند بیش از دو چیز باشد؛ یعنی مانعی ندارد سه چیز یا چهار چیز یا بیشتر با یکدیگر متضاد باشند.

اما حکمای مشاء قیود دیگری را بر تعریف تضاد افزودند و گفتند: «متضادان عبارتند از دو امر وجودی غیر متضایف که بی در پی بر یک موضوع وارد می‌شوند، تحت یک جنس قریب قرار دارند

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

۲- حدّ ناقص: و آن تعریفی است که از جنس بعید و فصل قریب و یا فقط فصل قریب فراهم می‌آید.

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

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

تعریف لفظی

تعریف لفظی آن است که معنای لفظی را به وسیله لفظ دیگری بیان کنند. مثلاً به کسی که نمی‌داند غضنفر و عصفور یعنی چه؟ گفته شود: غضنفر به معنای شیر، و عصفور به معنای گنجشک است. آنچه در کتابهای لغت انجام می‌گیرد از همین قبیل می‌باشد. در تعریف لفظی، معنا و مفهوم - مثلاً حیوان دژنده‌ای که ضرب‌المثل شجاعت است - در ذهن ما هست ولی نمی‌دانیم که فلان لفظ خاص - مثلاً لفظ غضنفر - برای آن معنایی که در ذهن ما هست وضع شده است یا نه. کاری که تعریف لفظی می‌کند آن است که رابطه لفظ با معنا را مشخص می‌سازد و شنونده را آگاه می‌کند که لفظ غضنفر برای آن حیوان کذایی وضع شده است، نه آنکه معنا و مفهوم جدیدی برای انسان فراهم سازد و بر اندوخته‌های تصویری او چیزی بیفزاید، بر خلاف تعریف حقیقی که یک مجهول تصویری را معلوم می‌کند.

تغییر

تغییر از ماده «غیر» گرفته شده، و به معنای دیگر شدن و دگرگون شدن است؛ و معنایی نزدیک به معنای تحول و تبدل دارد.

تغییر دفعی و تغیر تدریجی

تغییر بر دو قسم است: الف - تغیر تدریجی. ب - تغیر دفعی. تغیر تدریجی، دگرگونی و تحولی است که در طول زمان تحقق می‌یابد. یعنی میان

دانسته می‌شود که متضایفان از اموری هستند که اگرچه در یک شیء از جهت واحد جمع نمی‌شوند، ولی بدون یکدیگر قابل تعقل و تصور نمی‌باشند؛ مانند پدری و فرزند، علیت و معلولیت، برادری، محاذات، بالایی و پائینی.

سرّ این مطلب آن است که متضایفین دو نسبت هستند که در مفهوم آنها وابستگی به یکدیگر اخذ شده است؛ و لذا همراه با هم تعقل می‌شوند، و تصور یکی بدون دیگری غیر ممکن می‌باشد. مثلاً بالایی نسبتی است که سقف به کف دارد از آن جهت که کف، نسبت پائینی به آن دارد، و پائینی هم نسبتی است که کف به سقف دارد از آن جهت که سقف بالای آن است. و لذا بالایی را بدون پائینی، و پائینی را بدون بالایی نمی‌توان تعقل کرد. و نیز به همین دلیل است که متضایفین در یک شیء از جهت واحد جمع نمی‌شوند؛ زیرا نسبت هرگز میان شیء و خودش برقرار نمی‌گردد.

تعریف اسمی

تعریف اسمی مانند تعریف حقیقی از جنس و فصل و یا عرض خاصه تشکیل می‌شود و تنها فرقی که در این است که تعریف اسمی پیش از علم به تحقق خارجی معرّف است و تعریف حقیقی پس از علم به تحقق آن می‌باشد. ر.ک: شرح الاسم و تعریف حقیقی.

تعریف حقیقی

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

تعریف حقیقی از جنس و فصل و عرض خاصه تشکیل می‌شود، زیرا همانطور که در منطق بیان شده است، تعریف حقیقی بر چهار قسم است:

متبدل و متبدل‌الیه یک فاصله زمانی وجود دارد؛ مانند آنگاه که شیء از نقطه الف به نقطه ب منتقل می‌شود. تغییر تدریجی، حرکت نامیده می‌شود. اما تغییر دفعی دگرگونی و تحولی است که دفعتاً و آن‌ا صورت می‌پذیرد. یعنی هیچ فاصله زمانی میان موقعیت سابق و موقعیت جدید وجود ندارد، بلکه در یک نقطه مشخص، یک شیء تبدیل به شیء دیگر می‌شود؛ مانند رسیدن متحرک به نقطه پایان حرکت. متحرک اگر چه مسافت میان نقطه آغاز حرکت و نقطه پایانی را به تدریج و در طول زمان طی می‌کند، اما رسیدنش به نقطه پایانی، دفعی و در یک آن می‌باشد. و حتی تبدیل حالت سکون به حالت حرکت نیز دفعتاً انجام می‌گیرد. شیء ساکن وقتی شروع به حرکت می‌کند، و حالت قرار و ثبات خود را به تغییر و تحول تبدیل می‌کند، این تبدیل سکون به حرکت آن‌ا و بدون هیچ فاصله زمانی میان حالت سکون و حالت حرکت انجام می‌پذیرد.

نکته‌ای که در اینجا شایان ذکر است اینکه تغییر دفعی هرگز بدون حرکت تحقق نمی‌یابد؛ بلکه همیشه در ضمن یک حرکت، و به طفیل یک تغییر تدریجی و مستمر است که تغییرات دفعی و آنی پدید می‌آیند.

تقابل

تعریف فنی و دقیق تقابل چنین است: «تقابل عبارت است از امتناع اجتماع دو شیء در محل واحد و از جهت واحد و در زمان واحد».

در این تعریف «امتناع اجتماع» به «دو شیء»، به طور مطلق و بدون مقید کردن آن به یک حیثیت خاص، نسبت داده شده تا نشان دهد که این امتناع، بخاطر ذات آنها می‌باشد. یعنی تقابل در جایی است که دو شیء با هم جمع نمی‌شوند، و این جمع نشدن آنها مستند به شیئیت و ذات آنها می‌باشد، نه امور بیرون از ذات. بنابراین، غیریت

غیر ذاتی از تعریف فوق بیرون خواهد بود.

همچنین مقصود از «محل واحد» در تعریف فوق، مطلق محل است؛ که محل حقیقی و محل اعتباری، هر دو را شامل می‌شود. و محل حقیقی نیز اعم از موضوع به معنای خاص آن - یعنی محلی که بی‌نیاز از حال است - می‌باشد.

بنابراین، تعریف فوق شامل تقابل سلب و ایجاب نیز می‌گردد؛ زیرا متن قضیه، یعنی مجموع موضوع و محمول، به منزله موضوع و محلی است که سلب و ایجاب بر آن وارد می‌آید.

و قید از «جهت واحد» برای بیان این نکته است که اجتماع دو امر متقابل در یک محل از دو جهت مختلف، هیچ مانعی ندارد، و منافاتی با متقابل بودن آنها ندارد؛ مثل آنکه عقل فعال علت عالم ماده و در عین حال معلول خداوند است؛ یعنی نسبت به عالم ماده علت و نسبت به خداوند معلول می‌باشد. در اینجا علیت و معلولیت که دو امر متقابل هستند، با هم جمع شده‌اند، و یک شیء هم علت است و هم معلول، اما از او دو جهت مختلف. پس دو امر متقابل از جهت واحد در یک شیء جمع نمی‌شوند، اما از دو جهت مختلف ممکن است با هم جمع شوند.

و اما قید «زمان واحد» برای آن است که تعریف شامل مواردی که متقابلین از امور زمانمند هستند، نیز بشود. و با توجه به این قید، اگر دو امری که ضد یکدیگرند، در دو زمان مختلف بر یک موضوع عارض شوند، تعریف یاد شده نقض نخواهد شد.

حکما بر آنند که اقسام تقابل منحصر در چهار قسم است: تقابل تناقض، تقابل عدم و ملکه، تقابل تضاد و تقابل تضایف.

تقابل تناقض

تقابل تناقض همان تقابل سلب و ایجاب، و یا نفی و اثبات است. این نوع تقابل میان هر شیء با عدم

ما هوله است؛ اما اگر بگوییم: خوب یا ناودان جباری می‌باشد، در اینجا انصاف، مجازی و بالعرض است، و اسناد جریان به خوب و ناودان، اسناد شیء به غیر ماهوله است. در اینجا گفته می‌شود: آب در انصاف به جریان تقدم بالحقیقه بر خوب و ناودان دارد.

چنانکه از توضیح فوق دانسته می‌شود، ملاک تقدم و تأخر در اینجا «اصل ثبوت و تحقق، اعم از ثبوت حقیقی و مجازی» است. ثبوت حقیقی از آن متقدم و ثبوت مجازی از آن متأخر است.

برخی از موارد تقدم و تأخر به حقیقت، روشن و نزد همگان معلوم است؛ اما برخی از موارد آن خفی است و تنها با تأملات عقلی بدست می‌آید. مثلاً گچ سفید است، سفیدی نیز سفید است؛ اما انصاف گچ به سفید، در واقع یک انصاف مجازی است. اگرچه در نظر عرف گچ حقیقتاً سفید است - و در نظر عقل آنچه حقیقتاً سفید است، همان سفیدی است. و بنابراین، سفیدی در انصاف به سفید، تقدم به حقیقت بر گچ دارد.

همچنین وجود بر ماهیت، در انصاف به موجود، تقدم به حقیقت دارد؛ زیرا بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، آنچه حقیقتاً و اولاً و بالذات موجود است، همان وجود است؛ و انصاف انسان و درخت و سنگ و چوب به موجود، یک انصاف مجازی و بالعرض است. چراکه در حقیقت وجود انسان و وجود درخت و سنگ و چوب، موجود است، نه خود انسان و...

تقدم و تأخر به شرف

تقدم و تأخر به شرف در امور معنوی که زیادت و نقصان می‌پذیرد، مطرح می‌شود. ملاک تقدم و تأخر در اینجا همان «فضیلت و برتری در ارزشهای متعالی» است. مثلاً انسان دلیر و انسان ترسو هر دو بهره‌ای از شجاعت دارند - زیرا انسان ترسو لااقل قوه و استعداد شجاعت را در خود

آن برقرار می‌باشد. هر گاه یک امر ثبوتی را نفی کنیم، در واقع نقیض آن امر ثبوتی را بدست داده‌ایم. مثلاً نقیض «همه انسانها عالم‌اند» آن است که «چنین نیست که همه انسانها عالم‌اند.» و نقیض «زید ایستاده است» آن است که «زید ایستاده نیست.» به طور کلی هر گاه یک امر ثبوتی را بدون کم و زیاد، نفی و سلب کنیم و آنگاه آن دورا با هم مقایسه کنیم، میان آنها رابطه تناقض برقرار خواهد بود.

تقدم و تأخر

هر گاه دو چیز را به یک امر سومی نسبت دهیم و در نسبت، اختلاف در کمی و زیادی پیدا شود، تقدم و تأخر پیش خواهد آمد. و به دیگر سخن: هر گاه چیزی را که دو شیء دیگر مشترکاً با آن نسبت دارند، به عنوان مبدأ در نظر بگیریم و آن دو شیء به گونه‌ای باشند که آن مقدار از نسبت خاص را که شیء دوم با آن مبدأ مفروض دارد، شیء اول نیز واجد باشد، اما همه آنچه را شیء اول دارد، شیء دوم نداشته باشد، در این صورت حالت خاص شیء نخست، یعنی بیشتر بودن نسبتش با مبدأ، «تقدم» نامیده می‌شود. و آن حالت خاص شیء دوم، یعنی کمتر بودن نسبتش با مبدأ، تأخر خوانده می‌شود. از تقدم و تأخر، به سبق و لحوق و پیشی و پسی نیز تعبیر می‌شود.

تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز

تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز در جایی است که دو چیز در انصاف به یک وصف مشترک باشند، و آن وصف به هر دوی آنها اسناد داده شود، با این تفاوت که انصاف یکی از آن دو، بالذات و حقیقی است، اما انصاف دیگری بالعرض و مجازی می‌باشد. مثلاً هنگامی که آب در خوب یا ناودان جریان می‌یابد، اگر بگوییم: آب خوب یا آب ناودان جاری می‌باشد، در اینجا انصاف، حقیقی و بالذات است، و اسناد جریان به آب، اسناد شیء به

دارد. اما این شجاعت در انسان دلیر به فعلیت رسیده و در انسان ترسو به فعلیت نرسیده است. و یا دو فقیه که یکی اعلم از دیگری است، هر دو در ملکه فقاقت مشترک‌اند، اما بهره اعلم از آن ملکه بیش از دیگری است، و لذا بر وی تقدم دارد. و از این رو هر جا که یک افعال تفضیل را توان بکار برد، و بتوان گفت که این یکی مبدأ اشتقاق را بیشتر از دیگری دارد، این نوع از تقدم و تأخر هم برقرار خواهد بود. مانند: اعلم، اشجع، اتقی و اورع.

تقدم و تأخر دهری

این قسم از تقدم و تأخر را برای نخستین بار محقق داماد بیان کرده است. تقدم و تأخر دهری از یک جهت شبیه تقدم و تأخر زمانی است، و آن اینکه در هر دو متقدم و متأخر از هم منفک و جدا می‌باشند، و با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ و از این جهت با تقدم و تأخر علی و طبعی تفاوت دارد؛ چرا که متقدم و متأخر در تقدم علی و طبعی با یکدیگر جمع می‌شوند. اما تفاوت تقدم و تأخر دهری با تقدم و تأخر زمانی در آن است که انفکاک در اولی، طولی است ولی در دومی، عرضی می‌باشد.

«مافیہ التقدّم» در این نوع از تقدم و تأخر عبارت است از «تحقق داشتن در متن عالم وجود». بنابراین، آنچه میان متقدم و متأخر مشترک است، همان «تحقق داشتن در متن عالم وجود» است، و در عین حال بهره و نصیب متقدم از این تحقق و «کون در متن واقع» بیش از متأخر است. فی المثل عالم مجرد عقلی بر عالم ماده تقدم دهری دارد؛ زیرا این دو عالم، هر دو، بخشی از جهان هستی را اشغال کرده‌اند، و در متن عالم وجود تحقق دارند، و از این جهت با هم مشترک‌اند؛ اما فرقشان در این است که عالم مجرد عقلی، چون علت مفیض عالم ماده است، و بر آن احاطه وجودی دارد، هر چه از متن عالم وجود را عالم ماده اشغال کرده، عالم

تجرد عقلی نیز در آنجا تحقق دارد؛ اما عالم مجرد عقلی مرتبه‌ای از متن عالم وجود را اشغال کرده است که عالم ماده به لحاظ حدّ وجودی خاص خود، آن را اشغال نکرده است، و از این جهت عالم مجرد عقلی متقدم، و عالم ماده متأخر است.

بنابراین می‌توان گفت: تقدم و تأخر دهری عبارت است از تقدم علت تامه بر معلولش، و تأخر معلول از علت تامه‌اش، اما نه از آن جهت که علت تامه به معلولش وجوب و ضرور می‌دهد، آنگونه که در تقدم و تأخر علی ملاحظه شد؛ بلکه از آن جهت که وجود علت منفک و جدا از وجود معلول است، و عدم معلول در مرتبه وجود علت تقرر دارد.

تقدم و تأخر رتبی

در تقدم و تأخر رتبی، ملاک تقدم و تأخر عبارت است از: «نسبت قرب و نزدیکی به یک مبدأ معین و محدوده». این نوع از تقدم و تأخر در جایی تصویر می‌شود که چینش و ترتیب خاصی میان چند شیء برقرار شود، و آنگاه آن اشیاء با مبدأ خاصی سنجیده و نسبت دوری و نزدیکی آنها به آن مبدأ لحاظ شود؛ پس آنچه به مبدأ نزدیک‌تر باشد، متقدم و سابق خواهد بود، و آنچه از مبدأ دورتر باشد، متأخر و لاحق خواهد بود. مبدهی که برای چند امر مترتب در نظر گرفته می‌شود، جهت ترتیب میان آن امور را مشخص می‌سازد؛ و این مبدأ در این نوع از تقدم و تأخر یک امر اعتباری است؛ یعنی به نحوه لحاظ و قرارداد ما وابسته است. اما اصل ترتیب و چینش گاهی طبعی است، و گاهی وضعی و قراردادی، و نیز این ترتیب گاهی عقلی است، و گاهی حسی می‌باشد.

به عنوان مثال ترتیب میان اجناس و انواع مترتب بر یکدیگر، یک ترتیب طبعی و عقلی است. در سلسله اجناس و انواع مانند سلسله: جوهر، جسم، جسم نامی، حیوان و انسان، ترتیب میان اجزاء یک ترتیب طبعی و خارج از دایره وضع و قرارداد

تقدم و تأخیری است که میان اجزای زمان و نیز میان پدیده‌های واقع در زمان (= حوادث زمانی) وجود دارد که به آن تقدم و تأخر زمانی گفته می‌شود. دیروز بر امروز، و امروز بر فردا تقدم دارد، فروردین بر اردیبهشت تقدم دارد، و سال ۷۰ بر سال ۷۱ تقدم دارد؛ همچنین حوادثی که در دیروز رخ داده بر حوادثی که در امروز واقع می‌شود تقدم دارد، و به همین ترتیب، تقدم و تأخر میان اجزای زمان و امور زمانی، اگرچه محسوس نیست، اما در وضوح و روشنی همانند امور محسوس است؛ همچون اصل زمان، که اگرچه پدیده‌ای محسوس نیست، اما حقیقتی واضح و آشکار است، و لذا شبه محسوس خوانده می‌شود. تقدم و تأخر میان اجزای زمان و امور زمانی، تقدم و تأخر انفکاک‌ی نیز خوانده می‌شود؛ زیرا در این نوع تقدم و تأخر، متقدم و متأخر هرگز با هم وجود و تحقق نمی‌یابند؛ بلکه وجود متأخر پس از معدوم شدن متقدم امکان‌پذیر است. در این نوع از تقدم و تأخر، ترتیب میان اجزاء و نیز جهت ترتیب آنها یک امر حقیقی است، و به هیچ وجه بستگی به اعتبار و قرارداد ما ندارد یعنی اولاً: دیروز و امروز حقیقتاً متعاقب و پی در پی هستند، چه ما بدان توجه بکنیم یا نکنیم، و چه آن را اعتبار بکنیم یا نکنیم و ثانیاً: دیروز حقیقتاً پیش از امروز و قبل از آن است. ابتدا دیروز تحقق می‌یابد و سپس امروز. بر خلاف تقدم و تأخر مکانی که اولاً: چینش اجزاء ممکن است تغییر کند، و ثانیاً: تعیین جهت این چینش کاملاً قراردادی و وابسته به نظر ما می‌باشد. و نکته دیگر اینکه تقدم و تأخر اجزاء زمان بر یکدیگر، یک امر ذاتی برای آنها است. یعنی دیروز از آن جهت که زمان خاصی است بر امروز، از آن جهت که زمان خاصی است، تقدم دارد. و برای اتصاف این دو جزء از زمان، به تقدم و تأخر،

است. یعنی جسم نامی طبعاً میان جسم و حیوان قرار می‌گیرد، و نمی‌توان جای آن را تغییر داد، مانند عدد سه که طبعاً میان عدد دو و عدد چهار قرار می‌گیرد، و اگر جای آن تغییر کند، دیگر عدد سه نخواهد بود. اما چنانکه گفتیم تعیین مبدأ، بسته به قرارداد و اعتبار ما است. اگر در سلسله یاد شده، مبدأ را جنس عالی، یعنی جوهر، قرار دهیم، در این صورت جسم متقدم بر جسم نامی، و جسم نامی متقدم بر حیوان، و حیوان نیز متقدم بر انسان خواهد بود؛ اما اگر مبدأ را نوع‌الانواع، یعنی انسان، در نظر بگیریم، حیوان متقدم بر جسم نامی، و جسم نامی متقدم بر جسم، و جسم نیز متقدم بر جوهر خواهد بود.

اما تربیتی که میان امام و مأمومین، و نیز میان صفوف متعدد مأمومین در نماز جماعت برقرار می‌شود، نمونه‌ای است از یک ترتیب وضعی و قراردادی؛ زیرا امام می‌تواند جای خود را به یکی از مأمومین بدهد، و هر یک از مأمومین نیز می‌توانند جای خود را تغییر دهند؛ و هیچ لزومی ندارد که مثلاً حسن در جلو باشد و حسین پشت سر او بایستد، بلکه ممکن است حسین جلو بایستد و حسن پشت سر او واقع شود؛ مضافاً بر اینکه اصل جلو قرار گرفتن امام یک امر قراردادی است که شارع مقدس آن را جعل کرده است. در مثال یاد شده اگر محراب مسجد را مبدأ در نظر بگیریم امام، متقدم و مأموم، متأخر خواهد بود؛ زیرا امام و مأموم هر دو نسبت قرب و نزدیکی به آن مبدأ دارند، و در اصل این نسبت مشترک‌اند، اما امام بهره بیشتری از نسبت قرب به محراب دارد. و اگر مبدأ را درب مسجد فرض کنیم، قضیه به عکس می‌شود، و آخرین صف مأمومین متقدم بر همه، و امام متأخر از همه خواهد بود.

تقدم و تأخر زمانی

از روشن‌ترین موارد و مصادیق تقدم و تأخر،

ویژگی متقدم (= علت ناقصه) آن است که وجود متأخر (= معلول) متوقف و وابسته به وجود آن می‌باشد. و به دیگر سخن: معلول تنها در صورتی می‌تواند وجود داشته باشد که علت ناقصه آن موجود باشد. بنابراین، نسبت علت ناقصه به وجود بیش از نسبت معلول به آن است، و از این رو، علت ناقصه بر معلول تقدم دارد.

تقدم و تأخر علی

علت تامه نوعی تقدم بر معلول خود دارد که «تقدم علی» خوانده می‌شود؛ و از آن طرف، معلول، نسبت به علت تامه خود، «تأخر علی» دارد. ملاک و معیار در این نوع از تقدم و تأخر همان «وجوب وجود» است. یعنی علت تامه و معلول، هر دو در اصل وجوب وجود با هم مشترک‌اند؛ اما نسبت علت تامه به آن بیش از معلول است، و از این جهت، علت تامه بر معلول تقدم دارد.

توضیح اینکه: بر اساس قاعده فلسفی «الشیء مالم یجب لم یوجد» (= شیء تا وجوب و ضرورت نیابد، موجود و محقق نمی‌گردد)، معلول تا وجوب و ضرورت نیابد، و همه ابواب عدم آن بسته نشود، موجود نمی‌گردد. و از طرفی، می‌دانیم معلول این وجوب و ضرورت را از علت تامه خود دریافت می‌کند، و علت تامه تا خودش وجوب و ضرورت نداشته باشد، نمی‌تواند به معلول خود وجوب بدهد؛ زیرا «فاقد شیء هرگز معطی آن نتواند بود». پس علت تامه و معلول هر دو در اصل وجوب وجود مشترک‌اند، با این تفاوت که معلول، وجوب وجود خود را از علت کسب کرده اما علت، وجوب وجود خود را از معلول کسب نکرده است؛ بلکه با توجه به اصل «فاقد شیء هرگز معطی آن نتواند بود» علت تامه باید در رتبه مقدم بر معلول، وجوب وجود داشته باشد، تا بتواند وجود معلول را واجب گرداند. بنابراین، انتساب علت تامه به وجوب وجود مقدم

هیچ چیز دیگری جز زمان، مدخلیت ندارد. و لذا گفته می‌شود تقدم و تأخر میان اجزای زمان، یک تقدم و تأخر ذاتی است. و حتی تقدم و تأخر میان حوادث زمانی در واقع به تبع تقدم و تأخر زمانی است که این حوادث بر آن منطبق می‌شوند. یعنی چون دیروز بر امروز تقدم دارد، حوادث واقع در دیروز بر حوادث واقع در امروز تقدم دارند؛ و چون قرن هفتم قبل از قرن هشتم است، سعدی بر حافظ تقدم دارد. پس تقدم و تأخر اولاً و بالذات از آن اجزای زمان است، و ثانیاً و بالتبع حوادث واقع در زمان، بدان متصف می‌شوند.

تقدم و تأخر طبیعی

تقدم و تأخر طبیعی میان علت ناقصه و معلول آن برقرار می‌باشد. علت ناقصه چیزی است که وجودش برای وجود معلول لازم و ضروری است، اما کافی نیست. یعنی اگر علت ناقصه شیء وجود نداشته باشد، امکان ندارد آن شیء وجود یابد، ولی اگر علت ناقصه وجود داشته باشد، ممکن است معلول وجود داشته باشد، و ممکن است وجود نداشته باشد، بر خلاف علت تامه که وجود معلول در ظرف وجود آن، ضروری و قطعی است. پس وجود معلول بدون وجود علت ناقصه ناممکن است، اما علت ناقصه می‌تواند وجود داشته باشد، و در عین حال معلول آن موجود نباشد. از این رو می‌گویند: علت ناقصه بر معلول خود تقدم بالطبع دارد. یعنی ابتدا علت موجود می‌شود و آنگاه معلول آن تحقق می‌یابد. والبتة این اولیت، اولیت زمانی و یا مکانی و مانند آن نیست، بلکه اولیت بالطبع است.

ملاک در این قسم از تقدم و تأخر، همان «وجود» است. یعنی آن امر مشترکی که متقدم بهره بیشتری از آن دارد، و متأخر نصیب کمتری از آن برده است، همان «وجود» است. در اینجا متقدم و متأخر در اصل موجود بودن با هم مشترک‌اند، اما

تمیّز

تمیّز در لغت از مادهٔ تمیز (= جدا ساختن چیزی از چیزی) است و به معنای جدا شدن از غیر می‌باشد. و در اصطلاح فلسفی مصداق خاصی از انفصال و جدایی مورد نظر است؛ و مقصود از «تمیّز یک ماهیت از ماهیت دیگر» آن است که این دو ماهیت با هم مغایرت دارند، و به وجهی از یکدیگر جدایند که بر هم منطبق نمی‌شوند. مثلاً گفته می‌شود: ماهیت خط به واسطهٔ خصوصیت یک بُعدی بودنش از ماهیت سطح و جسم تعلیمی متمایز است؛ و یا به واسطهٔ قارالذات بودنش از ماهیت زمان متمایز می‌گردد؛ و یا گفته می‌شود: ماهیت انسان به واسطهٔ فصلش، که ناطق است، از ماهیت اسب تمیّز می‌یابد. تمایز میان دو ماهیت یا به تمام ذات آنهاست و یا به جزء ذات و یا به عوارض خارج از ذات.

ج

جده (= داشت)

مقولهٔ جده، که به آن «ملک» و «له» نیز گفته می‌شود، و ترجمهٔ فارسی آن همان «داشت» است، هیات و حالتی است که از احاطه شدن کامل یا ناقص یک شیء توسط شیء دیگر، برای آن شیء محاط حاصل می‌گردد، و این احاطه باید به گونه‌ای باشد که شیء احاطه کننده، با جابجا شدن شیء احاطه شده، جابجا شود. مانند حالت پوشیدگی بدن بوسیلهٔ لباس، یا پوشیدگی سر بوسیلهٔ کلاه، و یا پوشیدگی پا بوسیلهٔ کفش. باید توجه داشت که موضوع این مقوله، شیء محاط است، نه شیء محیط. و به دیگر سخن، جده حالتی است که برای محاط حاصل می‌شود، نه حالتی که برای محیط پدید می‌آید.

جزیی

جزیی تصویری است که عقل صدق آن بر بیش از

بر انتساب معلول به آن می‌باشد، با آنکه علت و معلول هر دو در اصل انتساب به وجود با هم به وجود با هم مشترک‌اند.

تقدم و تأخر ماهوی یا بالتجوهر

این نوع از تقدم و تأخر میان اجزای ماهیت، یعنی جنس و فصل، و خود ماهیت تشکیل یافته از آن جنس و فصل برقرار می‌باشد؛ بدین صورت که اجزای ماهیت تقدم بالتجوهر بر ماهیت دارند؛ و خود ماهیت تأخر بالتجوهر از اجزایش دارد. ملاک تقدم و تأخر بالتجوهر «تقرر ماهیت» است. توضیح مطلب آن است که اگر ما یک ماهیت نوعی را مانند انسان در نظر بگیریم، از آنجا که این ماهیت نوعی (= انسان) مرکب از دو جزء (= حیوان و ناطق) است؛ و از طرفی تحقق کل متوقف و منوط بر تحقق اجزایش می‌باشد، از این رو، در همان مرتبهٔ ذات انسان، تقرر و ثبوت ماهوی انسان متوقف بر ثبوت و تقرر ماهوی حیوان و ناطق می‌باشد؛ اما تقرر حیوان و ناطق متوقف بر تقرر انسان نیست. پس ماهیت نوعی و جنس و فصل آن ماهیت، در اصل ثبوت و تقرر ماهوی مشترک‌اند؛ اما نسبت اجزای ماهیت به این ثبوت و تقرر، بیش از نسبت خود ماهیت نوعی است؛ و از این رو اجزاء، متقدم و کل، متأخر است. و به دیگر سخن: اگر ما همان مرتبهٔ ذات ماهیت را مد نظر قرار دهیم، با قطع نظر از مرتبهٔ وجود، همانطور که در مرتبهٔ وجود، وجود کل متوقف بر وجود جزء است، در مرتبهٔ ذات نیز ذات کل متوقف بر ذات جزء می‌باشد. چون ذات کل از ذات اجزاء فراهم آمده است. بنابراین، اجزای ماهیت در جوهریت و در ماهیت و ذات بودن با یکدیگر مشترک‌اند. چرا که جزء ماهیت نیز ماهیت است. ولی جزء در همان ماهیت بودن و ذات بودن بر کل تقدم دارد.

یک مورد را تجویز نمی‌کند؛ و به دیگر بیان: جزئی ادراکی است که تنها نمایشگر یک موجود می‌تواند باشد. صورت جزئی، صورت ذهنی است که خودش فی نفسه قابلیت انطباق بر بیش از یک مصداق را ندارد. صورتهای جزئی، خود بر دو دسته‌اند: «صورتهای حسی» و «صورتهای خیالی».

جزء لایتجزی

جزء لایتجزی یعنی جزء تقسیم ناشدنی، که به آن جوهر فرد نیز گفته می‌شود. به عقیده متکلمان، اجسام محسوس از این جواهر فرد تشکیل شده‌اند. جزء لایتجزی یا جوهر فرد در نظر متکلمان دارای سه ویژگی است:

۱- این ذرات دارای وضع هستند، یعنی موقعیت مکانی دارند و می‌توان به آنها اشاره حسی کرد و مثلاً گفت: یکی بالا است، دیگری پایین است و یا در مقابل من قرار گرفته است.

۲- هیچ گونه تقسیمی در این ذرات راه ندارد، نه تقسیم خارجی، نه تقسیم وهمی و نه تقسیم عقلی. یعنی نه تنها در خارج نمی‌توان آن ذرات را تجزیه و خرد کرد، بلکه قوه و اهمه نیز نمی‌تواند در ذهن برای آنها دو قسمت در نظر بگیرد. و حتی عقل نیز حکم به قابلیت انقسام آنها صادر نمی‌کند.

۳- این اجزاء فاقد طول، عرض و عمق هستند.

جسم

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

محصول ترکیب حقیقی صورت جسمی و ماده می‌دانند. شایان ذکر است که جسم به معنای یادشده، غیر از جسم تعلیمی است. جسم تعلیمی در واقع حجمی است که جوهر جسمانی را احاطه می‌کند و از این رو، برای آنکه با جسم تعلیمی اشتباه نشود، به آن، جسم طبیعی گفته می‌شود.

جسم تعلیمی

جسم تعلیمی در برابر جسم طبیعی است. جسم طبیعی همان جوهر ممتد در جهات سه گانه است، که یکی از اقسام جوهر است. جسم تعلیمی در واقع حجمی است که جسم طبیعی را احاطه می‌کند، و مقدار امتداد آن در جهات سه گانه را معین می‌سازد. بنابراین، جسم طبیعی یک امتداد جوهری است، ولی جسم تعلیمی یک امتداد عرضی است. جسم طبیعی موضوع علوم طبیعی است، اما جسم تعلیمی موضوع هندسه است. جسم طبیعی یک امتداد مبهم است، اما جسم تعلیمی مقدار و اندازه امتداد جسم طبیعی است، و نسبتش به جسم طبیعی، مانند نسبت زمان به حرکت است، یعنی نسبت یک امر معین به یک امر مبهم.

از آنچه گفته دانسته می‌شود که جسم تعلیمی در سه جهت: طول، عرض و عمق امتداد دارد؛ و چون امتداد ملازم با قابلیت انقسام است، جسم تعلیمی در سه جهت طول، عرض و عمق قابل انقسام می‌باشد.

جمل

در لغت به معنای قرار دادن، آفریدن، گردانیدن و غیر آن آمده است و در فلسفه به معنای ایجاد بکار می‌رود. مثلاً پرسیده می‌شود «مجموع علت چیست؟» و مقصود آن است که آنچه علت ایجاد می‌کند و به آن تحقق می‌بخشد چیست؟ وجود است یا ماهیت و یا نسبت میان وجود و ماهیت (یعنی صیرورة الماهیه موجوده)؟ و پاسخ صحیح

جواب «جسم» است؛ اما اگر بپرسیم: «انسان و اسب چیستند؟» پاسخ حیوان است. در نتیجه جسم، جنس بعید انسان می‌باشد.

جنس سافل

جنس سافل آن است که زیر آن جنسی نباشد، بلکه فقط نوع باشد، مانند: حیوان.

جنس عالی

جنس عالی که به آن جنس الاجناس نیز می‌گویند، جنسی است که زیر آن جنس باشد، ولی بالاتر از آن جنسی نباشد؛ مانند: جوهر.

جنس قریب

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

جنس متوسط

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

جوهر

ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود وجودش در موضوعی که بی‌نیاز از آن است، نمی‌باشد. و این، خود، دو حالت دارد: یکی آنکه ماهیت اساساً حال در چیز دیگری نباشد، و به اصطلاح وجودش لئفسه و برای خود باشد، نه لغيره. مانند جوهرهای مجرد تام، و نیز مانند ماهیت سنگ و چوب و انسان که موجود لئفسه هستند، و وجود ناعتی و لغيره ندارند.

و دوم آنکه: ماهیت بگونه‌ای باشد که در یک محل حلول می‌کند، اما محلی که خود نیازمند به آن حال

آن است که معجول همان وجود است.

جعل بسیط و جعل مرکب

جعل به دو معنا بکار می‌رود. یکی به معنای آفریدن و خلق کردن، که در این صورت به آن جعل بسیط گفته می‌شود، و دیگری به معنای قرار دادن چیزی برای چیزی، یا ایجاد چیزی برای چیزی، که به آن جعل مرکب گفته می‌شود. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «جعل الله الانسان» مقصود آن است که خدا انسان را آفرید و وجود را به او اضافه کرد. اما وقتی گفته می‌شود: «جعل الله زيدا» شجاعاً مقصود آن است که خداوند شجاعت را به زيد اضافه کرد و او را شجاع گرداند. در جمله نخست جعل، بسیط است و در جمله دوم، مرکب است. جعل بسیط یک مفعول می‌گیرد و جعل مرکب دو مفعول دارد. جعل بسیط به وجود نفسی تعلق می‌گیرد و جعل مرکب به وجود رابط.

بنابراین، وقتی گفته می‌شود میان ذات و لوازم ذات، جعل مرکب متخلل نمی‌شود، و فقط جعل بسیط به آن تعلق می‌گیرد، مقصود آن است که ایجاد و آفرینش فقط به ذات تعلق می‌گیرد و با همان جعل، لوازم ذات نیز آفریده می‌شود، مثلاً با آفرینش عدد، زوجیت آن نیز آفریده می‌شود.

جنس

جنس کلی ذاتی‌ای است که مشترک میان چند نوع است. و به دیگر سخن: جنس مفهومی است که بیانگر جزء اعم از اجزاء ذاتی نوع خود می‌باشد.

جنس بعید

جنس نسبت به نوع اگر به گونه‌ای باشد که چون آن نوع را با هر یک از انواع مشارک در آن جنس ضمیمه کنیم، و بپرسیم چیستند؟ همیشه آن جنس در جواب نیاید، آن جنس بعید خواهد بود. مثلاً جسم برای انسان، جنس است و انسان در این جنس انواع مشارکی دارد، مانند: اسب، درخت و سنگ. حال اگر بپرسیم: انسان و سنگ چیستند؟

به چیز دیگری عمر کمتری داشته باشد، آن چیز را حادث، یعنی تازه می خوانند؛ و آن شیء دوم که زمان بیشتری را اشغال کرده، و عمرش طولانی تر است، قدیم و کهنه می خوانند. مثلاً کتاب «شرح منظومه» نسبت به کتاب «اسفار» یک کتاب حادث و جدید است، و کتاب «اسفار» نسبت به کتاب «شرح منظومه» یک کتاب قدیمی و کهنه به شمار می رود؛ چراکه از زمان تألیف «اسفار» چهار قرن می گذرد، اما از زمان تألیف «شرح منظومه» فقط دو قرن می گذرد. به دیگر سخن: معنای عرفی قدم عبارت است از: طولانی تر بودن امتداد یکی از دو وجود در طرف ازل، و حدوث عبارت است از کوتاه تر بودن امتداد یکی از دو وجود در طرف ازل.

از تحلیل معنای عرفی حدوث و قدم دانسته می شود که: «قدیم» چیزی است که در بخشی از زمانی که حادث در آن هنوز بوجود نیامده است، وجود دارد؛ و به دیگر سخن: وجود حادث مسبوق است به نبودن در زمانی که قدیم در آن موجود می باشد؛ بر خلاف قدیم که وجودش مسبوق نیست به نبودن در زمانی که حادث در آن موجود می باشد. در همان مثال بالا، کتاب «اسفار» در قرن یازدهم و دوازدهم وجود داشته است، اما کتاب «شرح منظومه» در این دو قرن هنوز پدید نیامده است. پس کتاب «شرح منظومه» مسبوق است به نبودن در زمانی (= قرن یازدهم و دوازدهم) که کتاب «اسفار» در آن موجود بوده است؛ بر خلاف «اسفار» که مسبوق نیست به نبودن در زمانی که «شرح منظومه» در آن موجود بوده است.

از اینجا دانسته می شود که مفهوم عرفی حدوث و قدم دارای دو ویژگی است:

۱- حدوث و قدم عرفی دو مفهوم نسبی و اضافی هستند.

۲- در مفهوم عرفی حدوث و قدم تنها سبق و

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

حاصل آنکه جوهر بر دو قسم است: ۱- جوهری که وجودش لافسه است، و اساساً در چیز دیگری حلول نمی کند. ۲- جوهری که وجودش لغیره است، و صورتهای منطبع در ماده همه از این قبیل اند.

ح

حال

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

حدوث و قدم

در عرف عامه مردم حدوث به معنای «تازگی»، و قدم به معنای «کهنگی» است. اگر یک چیز نسبت

می‌توان گفت: هر معلولی وجودش مسبوق به عدم در یک مرتبه بالاتری از سلسله طولی وجود است، و این همان حدوث دهری است؛ زیرا حدوث دهری عبارت است از: «مسبوقه وجود مرتبه من مراتب الوجود بعدمه المتقرر فی مرتبه هی فوقها فی السلسله الطولیه».

و به دیگر سخن: در سلسله طولی وجود، علت شیء در مرتبه‌ای مقدم بر آن شیء قرار دارد؛ زیرا وجود علت لزوماً قوی‌تر و شدیدتر از وجود معلول بوده، و مرتبه بالاتری از کمال را دارا می‌باشد. بنابراین، معلول با حد وجودی خاص خود، در مرتبه علت خود وجود ندارد؛ پس در آن مرتبه معدوم می‌باشد. و چون مرتبه علت مقدم بر مرتبه معلول است، عدم معلول در آن مرتبه نیز مقدم بر وجود معلول خواهد بود. بنابراین، وجود خاص معلول، مسبوق است به عدم آن در مرتبه علت، مانند عالم ماده که وجودش مسبوق به عدمش است، عدمی که در عالم مثال مقرر است. اما علت نسبت به معلول خود چنین رابطه‌ای را ندارد، یعنی علت مسبوق به عدم مقرر در مرتبه معلول خود نمی‌باشد؛ چرا که اولاً: مرتبه معلول متأخر از مرتبه علت است، نه مقدم بر آن؛ و ثانیاً: علت در مرتبه معلول موجود می‌باشد، نه معدوم؛ و از این رو، علت نسبت به معلول خود قدیم دهری می‌باشد.

حدوث و قدم ذاتی

حدوث ذاتی عبارت است از «مسبوق بودن وجود شیء به عدمی که در مرتبه ذات آن تقرر دارد». باید توجه داشت عدمی که در حدوث ذاتی مطرح می‌شود، یک عدم مجامع است؛ بر خلاف عدمی که در حدوث زمانی مطرح می‌شود، که عدم مقابل می‌باشد. توضیح اینکه: وقتی می‌گوییم: حدوث عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به عدم آن، این عدم بر دو قسم است: ۱- عدم مقابل ۲-

پیشی زمانی معتبر می‌باشد.

حکماً مفهوم عرفی حدوث و قدم را تغییر و در آن توسعه دادند. بدین صورت که اولاً: آن را از حالت نسبی و اضافی بودن درآورده و به شکل دو مفهوم نفسی درآوردند؛ و ثانیاً: مفهوم عام سبق و تقدم را در آن معتبر دانستند، نه خصوص سبق زمانی. بنابراین، حدوث در اصطلاح فلاسفه عبارت است از «مسبوق بودن وجود شیء به عدم آن شیء»، و قدم عبارت است از «مسبوق نبودن وجود شیء به عدم آن شیء».

حدوث و قدم دهری

این قسم از حدوث و قدم رابطه مستقیمی با مسأله تقدم و تأخر دهری دارد؛ و همانگونه که مُبدع بحث تقدم و تأخر دهری سید داماد است، بحث حدوث و قدم دهری نیز نخستین بار توسط او بیان شده است.

تقدم و تأخر دهری عبارت است از تقدم علت تامه بر معلولش، از آن جهت که وجود علت جدا و منفک از وجود معلول است و عدم معلول در رتبه وجود علت تقرر دارد. از اینجا می‌توان به تعریف حدوث دهری، یعنی مسبوق بودن وجود شیء به عدم دهری آن، پی برد.

برای روشن شدن معنای «حدوث دهری» باید مفهوم «عدم دهری» توضیح داده شود. به عقیده سید داماد، شیء همانگونه که یک عدم زمانی دارد که با وجود شیء جمع نمی‌شود - در برابر عدم ذاتی که با وجود شیء جمع می‌شود - همچنین یک عدم دهری نیز دارد که از مرتبه علت تامه شیء انتزاع می‌شود؛ و این عدم دهری نیز عدم غیر مجامع است، یعنی عدمی است که با وجود شیء جمع نمی‌شود؛ و چون مرتبه علت تامه شیء مقدم بر مرتبه وجود خاص شیء است؛ بنابراین عدم دهری شیء که در مرتبه علت تامه آن است، مقدم و سابق بر وجود خاص شیء می‌باشد؛ و در نتیجه

عدم مجامع.

«عدم مقابل» عدمی است که با وجود لاحق جمع نمی‌شود، مانند عدم زمانی. عدم زمانی یک شیء هرگز با وجود آن شیء جمع نمی‌شود، بلکه هر کدام رافع دیگری می‌باشد.

وقتی شیء موجود باشد، دیگر عدم زمانی نخواهد داشت، و وقتی عدم زمانی داشته باشد، دیگر موجود نخواهد بود. اما «عدم مجامع» عدمی است که با وجود لاحق جمع می‌شود. و عدم ذاتی از این قبیل است. پس در حدوث ذاتی، شیء حادث مسبوق به عدمی است که با وجود آن شیء جمع می‌شود؛ یعنی شیء در همان حال که موجود است، ذاتاً معدوم است، و این عدم، تقدم ذاتی بر وجود آن شیء دارد.

قدم ذاتی در برابر حدوث ذاتی است. بنابراین، قدیم ذاتی چیزی است که وجودش مسبوق به عدم در مرتبه ذات نیست. یک شیء تنها در صورتی می‌تواند قدیم ذاتی باشد که ماهیت نداشته باشد، و ذاتش عین حقیقت وجود باشد. و این موجود همان واجب تعالی است. زیرا هر موجود ماهیت‌داری، وجودش را از غیر دریافت می‌کند، و خودش ذاتاً معدوم می‌باشد، و لذا وجودش مسبوق به عدم در مرتبه ذات بوده و حادث ذاتی خواهد بود، نه قدیم ذاتی.

حدوث و قدم زمانی

حدوث زمانی عبارت است از «مسبوق بودن وجود شیء به عدم زمانی آن». پس اگر شیء به گونه‌ای باشد که در زمانی معدوم بوده، و سپس بوجود آمده است، در این صورت آن شیء حادث زمانی خواهد بود. مقصود از «عدم زمانی» عدمی است که تدریجی است و بر زمان منطبق می‌شود. در برابر حدوث زمانی به معنای یاد شده، «قدم زمانی» قرار دارد که عبارت است از: «مسبوق نبودن وجود شیء به عدم زمانی» و لازمه مسبوق

نبودن وجود شیء به عدم زمانی آن است که شیء مورد نظر در هر قطعه‌ای از زمان که پیش از قطعه دیگر فرض شود، موجود باشد، و وجودش بر آن منطبق گردد.

حرکت

حرکت یک مفهوم ماهوی نیست، و لذا حد ندارد، و نمی‌توان برای آن یک تعریف حقیقی ارائه داد. و لذا آنچه در تعریف حرکت بیان می‌شود، در واقع تعریف لفظی است. اینجا سه تعریف برای حرکت بیان می‌شود.

تعریف اول: حرکت عبارت است از خروج تدریجی شیء از قوه به فعل.

تعریف دوم: حرکت عبارت است از تغیر تدریجی شیء.

این دو تعریف نزدیک به یکدیگرند؛ زیرا تغیر یک شیء جز به خارج شدن آن از قوه به فعل نیست. بنابراین دو تعریف، حرکت در واقع عبارت خواهد بود از «نحوه وجودی که شیء به واسطه آن به تدریج از قوه به سوی فعل می‌رود». و تدریجی بودن آن بدین معناست که اجزایی که برای آن وجود فرض می‌شود، در یک زمان واحد با هم جمع نمی‌شوند، بلکه در طول زمان بوجود می‌آیند. و به دیگر سخن: مقصود از تدریجی بودن حرکت این است که هر یک از اجزای فرضی آن، فعلیت جزء فرضی پیشین، و قوه جزء فرضی پسین می‌باشد.

تعریف سوم: حرکت، کمال اول است برای شیء بالقوه، از آن جهت که بالقوه است. این تعریف از ارسطو نقل شده است.

برای روشن شدن این تعریف باید ابتدا توضیحی درباره‌ی واژه «کمال» بدهیم. کمال در فلسفه به معنای فعلیت، دارایی و وجود است، و غیر از کمالی است که در علم اخلاق مطرح می‌شود. در علم اخلاق، کمال و نقص بر اساس معیارهای عقل.

یکی خود حرکت کردن و خارج شدن از نقطه «الف» و روانه شدن به سوی نقطه «ب». خود این گذر و جابجایی و تحول، در برابر سکون و قرار و رکود، فعلیتی از فعلیتهاست که جسم نسبت به آن بالقوه می‌باشد، و لذا حصولش برای جسم کمال می‌باشد؛ زیرا چنانکه فلاسفه گفته‌اند: «حصول ما یمکن ان یحصل للشیء کمال له» = حصول آنچه امکان حصول برای شیء دارد، برای آن شیء کمال به شمار می‌رود.

و کمال دیگر عبارت است از بودن و استقرار یافتن آن جسم در نقطه «ب»؛ زیرا استقرار در این مکان جدید نیز حالتی است که شیء ندارد، اما می‌تواند واجد آن شود؛ و لذا حصولش برای آن، کمال برای آن خواهد بود.

اگر این دو کمال را با هم مقایسه کنیم، می‌بینیم که گذر از نقطه «الف» به سوی نقطه «ب»، که همان حرکت است، مقدمه است برای رسیدن و استقرار در نقطه «ب». و لذا حرکت، کمال اول و غایت حرکت، کمال دوم به شمار می‌رود. توضیح اینکه: حرکت مطلوب بالذات نیست؛ و هر حرکتی برای رسیدن به یک هدف و غایتی تحقق می‌یابد. در واقع کل حرکت مقدمه برای وصول به غایت است. پس «کمال اول» بودن حرکت بدین معناست که حرکت کمالی است که وسیله است، نه هدف. حرکت کمالی است که وجودش وابسته و متعلق به هدف و غایت می‌باشد.

اما اینکه گفته شد: «حرکت کمال اول است برای شیء بالقوه» نکته‌اش آن است که حرکت، اگر چه خود یک فعلیت است - زیرا اگر آن را در برابر سکون قرار دهیم، فعلیتی از فعلیتهای خواهد بود - اما این تفاوت را با دیگر فعلیتهای دارد که آمیخته با قوه است. شیء تا وقتی در حرکت است، بالقوه است، و فعلیتی را پیش رو دارد. بنابراین، شیء تا حالت بالقوه نسبت به شیء دیگر - که همان کمال

عملی سنجیده می‌شود، اما در فلسفه مسائل ارزشی نقشی ندارد، و معیارهای عقل نظری در آن حاکم است. در فلسفه بحث بر سر وجدان و فقدان، هستی و نیستی است. آنچه وجدان و هستی است، کمال و آنچه فقدان و نیستی است، نقصان به شمار می‌رود؛ خواه از بایستی‌ها باشد و خواه از نبایستی‌ها، و خواه اساساً از حوزه علم اخلاق بیرون باشد.

اما باید توجه داشت که کمال شیء از آن جهت که آن شیء بالفعل است، با کمال آن شیء از آن جهت که بالقوه است، تفاوت دارد. اگر یک جسم را در نظر بگیریم، دو حیثیت در آن وجود دارد: یکی حیثیت فعلیت و دیگری حیثیت قوه. جسم چیزی دارد که بواسطه آن بالفعل است، و چیزی دارد که بواسطه آن بالقوه می‌باشد؛ و خلاصه دارای دو جهت و دو حیثیت مختلف است. جسم از آن جهت که یک شیء بالفعل است، کمال اولش همان صورت نوعی است که واجد آن است؛ و کمال دومش آثار و اعراضی است که در همان حال بر آن صورت نوعی مترتب می‌گردد. و نکته کمال اول نامیدن صورت نوعی شیء و کمال دوم نامیدن آثار و اعراض شیء، همین است که آثار و اعراض شیء در واقع آثار صورت نوعی آن شیء است، و لذا صورت نوعی، یک نحوه تقدم بر آن آثار دارد. روشن است که حرکت، صورت نوعی هیچ جسمی نیست، و به همین دلیل قید «من حیث انه بالقوه» در تعریف حرکت آورده شده است: «الحرکه کمال اول لما بالقوه من حیث انه بالقوه».

اما جسم از آن جهت که بالقوه است - یعنی از آن جهت که چیز یا چیزهایی را ندارد ولی می‌تواند داشته باشد - نیز کمال اول و کمال دومی دارد. اگر جسمی را در نظر بگیریم که در نقطه «الف» ساکن است، اما می‌تواند در نقطه «ب» قرار داشته باشد، برای این جسم دو کمال می‌توان در نظر گرفت:

ثانی و غایت و هدف است - نداشته باشد، نمی تواند حرکت داشته باشد.

حرکت ارادی یا نفسانی

حرکتی که از روی علم و شعور و اراده و اختیار سر می زند، حرکت ارادی یا نفسانی نامیده می شود، مانند افعال اختیاری انسان و حیوان.

حرکت بالذات و حرکت بالعرض

فلاسفه حرکت را بر دو قسم دانسته اند: ۱- حرکت بالذات یا حرکت ذاتی. ۲- حرکت بالعرض یا حرکت عرضی. مقصود از حرکت ذاتی حرکتی است که وصف برای خود متحرک است، بی آنکه متحرک در اتصاف به آن نیاز به واسطه در عروض داشته باشد. به دیگر سخن: حرکت ذاتی حرکتی است که حقیقتاً به شیء نسبت داده می شود. اما حرکت عرضی، حرکتی است که اسنادش به متحرک یک اسناد مجازی است، و در واقع وصف به حال متعلق موصوف می باشد.

وقتی مسافری در کشتی (در حال حرکت) نشسته است، اگر حرکت را به خود کشتی نسبت دهیم و بگوییم کشتی در حال حرکت مکانی است، این حرکت، حرکت ذاتی است؛ اما اگر حرکت را به مسافر نسبت دهیم، و بگوییم: مسافر در حال حرکت مکانی است، این حرکت، حرکت عرضی خواهد بود.

حرکت توسطی

حرکت توسطی عبارت است از «بودن شیء متحرک میان مبدأ و انتها، به نحوی که هر یک از حدود مسافت را در نظر بگیریم، متحرک در لحظه قبل و در لحظه بعد در آن حد وجود ندارد». حرکت توسطی یک حالت بسیط است که در همان لحظه نخست حرکت در متحرک پدید می آید، و تا لحظه آخر حرکت، در آن باقی و پایدار می ماند. حرکت توسطی حالتی است که در یک آن حادث می شود، و آنگاه در طول زمان حرکت باقی

می ماند. اتصاف شیء متحرک به حرکت توسطی، مانند اتصاف جسم به یک رنگ خاص است. همانگونه که جسم در یک لحظه سفید می شود، و آنگاه این سفیدی در طول زمان باقی می ماند، متحرک نیز وقتی از نقطه الف به نقطه ب منتقل می شود، در نخستین لحظه شروع انتقال، متصف به حرکت توسطی می شود، و آنگاه این وصف برای او تا پایان حرکت باقی می ماند؛ زیرا از همان لحظه نخست، شیء میان مبدأ و انتها است به گونه ای که در هر لحظه در یک حد قرار دارد. بنابراین، در هر لحظه می توان گفت: این شیء متوسط میان مبدأ و انتهاست.

حرکت توسطی یک حالت بسیط و غیرممتد است، یک امر ثابت و غیرقابل انقسام می باشد و برای او گذشته و آینده ای نیست. نسبت حرکت توسطی به هر یک از حدود مسافت، در واقع، نسبت کلی به افرادش است؛ و از این جهت حرکت توسطی مانند تغییر دفعی است، که بر حدود فرضی حرکت قطعی منطبق می گردد.

در حرکت توسطی، جسم متحرک در هر لحظه که در نظر گرفته شود، میان مبدأ و انتها در یک حد و نقطه ای قرار دارد که قبل از آن لحظه و بعد از آن لحظه، در آن نبوده است. و این وصف بدون هیچگونه تغییری برای متحرک ثابت می باشد. حدودی که جسم در آن قرار می گیریم، تغییر می کند، اما متحرک در هر حدی واقع باشد، اتصافش به «واقع بودن در میان مبدأ و انتها» ثابت است؛ و این وصف بر او صادق می باشد.

در مقام مثال، اگر فرض کنیم با یک قلم، خطی از نقطه «الف» به نقطه «ب» در حال رسم شدن می باشد، به گونه ای که نوک قلم هر لحظه از نقطه «الف» دور می شود و به نقطه «ب» نزدیک می گردد، در این صورت حرکت توسطی همان نقطه ای خواهد بود که هر لحظه با نوک قلم رسم

جسم که یک حرکت آینی یا کمی انجام می‌دهد، این حرکت برای متحرک، عارضی است. متحرک در مرتبه قبل از تحرک هویت و تحقیقی دارد، و در مرتبه بعد از تحقیق حرکت به آن ملحق می‌شود. چنین حرکتی، یک حرکت زاید بر ذات و عارضی است، و علت می‌خواهد و علتش هم باید متغیر باشد.

اما حرکت ذاتی، حرکتی است که متحرک قطع نظر از حرکت، هویتی ندارد، و چنین نیست که حرکت در مرحله پس از تحقیق متحرک به آن ملحق گردد، بلکه از حاق ذات آن انتزاع می‌شود. در حرکت ذاتی، نحوه وجود شیء، یک نحوه وجود سیلانی و گذراست، نه آنکه وجودش غیر از حرکت باشد، و حرکت بخواهد از خارج به آن ملحق شود.

حرکت طبیعی

حرکتی که بدون علم و اراده از فاعل سر می‌زند، اگر مطابق با طبیعت اولیه فاعل باشد، و بدون آنکه نیرویی از خارج بر فاعل وارد شود، از آن صدور یابد، حرکت طبیعی نامیده می‌شود، مانند سقوط جسم از بالا به پایین، و یا رشد گیاه.

حرکت قسری

حرکتی که بدون علم و اراده از فاعل صادر می‌شود، هرگاه در اثر قهر و غلبه نیروی بیرونی و عامل خارجی بر جسم تحمیل شود، حرکت قسری نامیده می‌شود، مانند جسمی که به بالا پرتاب می‌شود، و یا جسم سبکی که با فشار به داخل آب فرو می‌رود.

حرکت قطعی

حرکت قطعی عبارت است از «بودن شیء متحرک میان مبدأ و انتها، به گونه‌ای که نسبتی به هر یک از حدود فرضی مسافت دارد».

حرکت قطعی، بر خلاف حرکت متوسطی، یک وجود مستمر و کشش‌دار است؛ وجودی است که هر لحظه حادث می‌شود و هر لحظه فانی می‌گردد،

می‌شود (فرض کنید که خطی که این قلم رسم می‌کند، بلافاصله پس از رسم شدن محو می‌گردد). حدوث این نقطه و تحقیقش در یک لحظه صورت می‌پذیرد، و آنگاه باقی می‌ماند. (حدوثش در آن، و بقایش در زمان می‌باشد).

حرکت جوهری

حرکت جوهری، حرکتی است که در ذات و جوهر شیء واقع می‌شود. تا پیش از زمان صدرالمتألهین، فلاسفه عموماً حرکت را ویژه اعراض می‌دانستند و می‌گفتند اگر جسم حرکت می‌کند، این حرکت در کم، کیف، وضع و یا آیین است، و هرگز جسم نمی‌تواند در ذات و جوهر خود حرکت کند، زیرا قوام هر حرکتی به موضوع آن است. وقتی می‌گوییم کره زمین به دور خودش و به دور خورشید می‌چرخد، یا سیب از سبزی به زردی و سرخی تحول می‌یابد یا نهال درخت و نوزاد حیوان و انسان، رشد و نمو می‌کند، در همه این موارد، ذات ثابتی داریم که صفات و حالات آن تدریجاً دگرگون می‌شود. اما اگر بگوییم خود ذات هم ثابتی ندارد، و همانگونه که صفات و اعراض آن دگرگون می‌شوند، جوهر آن هم تحول می‌یابد، دیگر چیزی در دست نداریم تا این دگرگونی را به آن نسبت دهیم. این عقیده حکمای پیش از صدرالمتألهین بود. اما او با ادله متقنی ثابت کرد که اساساً اگر حرکت در جوهر جسم واقع نشود، حرکت در اعراض آن، توجیه معقولی نمی‌تواند داشته باشد، و به طور کلی حرکت در اعراض پرتو و جلوه حرکت در جوهر است.

حرکت ذاتی و حرکت عارضی

حرکت و تغیر بر دو قسم است: ۱- حرکت عارضی. ۲- حرکت ذاتی.

مقصود از حرکت عارضی حرکتی است که از حاق ذات متحرک انتزاع نمی‌شود، بلکه مانند یک امر خارج از ذات متحرک، باید به آن ملحق شود. مثلاً

بودن مشاهده کرده‌ایم، و از آن تصویری در ذهن ما نقش بسته است، که همان «حسین در حال ایستاده بودن» است.

پس از این مشاهده، ما فرد دیگری را در حالی که ایستاده است، و حسین را در حالی که نشسته است، مشاهده می‌کنیم، و این مشاهدات ما را مستعد و آماده می‌سازد تا صورت ذهنی واحدی که از «حسین در حال ایستاده بودن» داشتیم، و در خزانه خیال بایگانی کرده بودیم، به دو مفهوم جدا از هم تجزیه کنیم: یکی مفهوم «حسین» و دیگری مفهوم «ایستاده».

البته باید توجه داشت که مقصود از تجزیه کردن صورت ذهنی «حسین ایستاده» آن نیست که نفس، آن مفهوم را به دو قسم تقسیم می‌کند؛ چرا که تقسیم به هیچ وجه در صورت ذهنی، که یک امر مجرد است، راه ندارد. بلکه مراد آن است که نفس پس از آن مشاهدات، مستعد و آماده می‌شود تا دو مفهوم «حسین» و «ایستاده» را به طور جداگانه و مستقل ادراک کند، و این دو صورت را در خود به وجود آورد.

پس از آن، نفس این دو مفهوم را در خزانه خیال بایگانی می‌کند، و هر گاه بخواهد آنچه را قبلاً مشاهده کرده است، حکایت کند، آن دو مفهوم را، یعنی مفهوم «حسین» و «ایستاده» را در خود حاضر می‌آورد، و سپس آنها را «یکی» می‌کند؛ و این کار نفس، یعنی «یکی کردن دو مفهوم»، حقیقت «حکم» را تشکیل می‌دهد. از این بیان دانسته می‌شود که:

أولاً: حکم یک فعل نفسانی است. یعنی کاری است که از نفس صادر می‌شود، و از این جهت مانند اراده و تصمیم و خشم و غضب است که همگی جزء افعال نفسانی است.

بنابراین، حکم به طور عکس برداری، مانند دیگر صور، نزد ما نیامده است؛ بلکه یک فعل خارجی

یعنی از یک حدوث و فنای تدریجی برخوردار است. حرکت قطعی در طول زمان تحقق می‌یابد، نه در یک لحظه و آن؛ و لذا یک کل است که می‌توان برای آن اجزایی در نظر گرفت، و همان اجزاء را نیز می‌توان به اجزای کوچک‌تری تقسیم کرد، و این روند هرگز در نقطه‌ای متوقف نمی‌شود. حرکت قطعی در واقع یک وجود ممتد از مبدأ تا منتها دارد، و نسبتش به هر قطعه از آن، نسبت کل به جزء است، نه نسبت کلی به جزئی.

در همان مثال پیشین، حرکت قطعی در واقع خطی خواهد بود که قلم با انتقال از نقطه «الف» به سوی نقطه «ب» میان این دو نقطه ترسیم می‌کند. البته در صورتی که آن خط به گونه‌ای باشد که همانگونه که رسم می‌شود، پاک شود.

وجود این خط، یک وجود لحظه‌ای نیست، که در یک «آن» تحقق پیدا کند. بر خلاف نقطه‌ای که با نوک قلم رسم می‌شود. بلکه وجودی است که مثلاً در طول یک دقیقه به تدریج تحقق می‌یابد. این یک دقیقه، در واقع زمان حدوث و تحقق خط است، نه مدت بقای آن.

در حرکت قطعی قوه و فعل درهم آمیخته است، دائماً قوه‌ای به فعلیت می‌رسد، و فعلیتی منقضی می‌گردد. شیء متحرک، در حرکت قطعی، وجودی دارد که هر «آن» حادث می‌گردد، و فانی می‌شود؛ فعلیت جدیدی را به دست می‌آورد، و فعلیت پیشینی را از دست می‌دهد. وجودی است که در طول زمان حادث می‌گردد، اما باقی نیست.

حکم

برای روشن شدن حقیقت حکم، ابتدا مثالی بیان می‌کنیم، و آنگاه با توجه به آن مثال ویژگیهای حکم را ذکر می‌کنیم. ما وقتی حکم خود به «ایستاده بودن حسین» را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که ابتدا از راه حواس خود یک امر واحدی را مشاهده کرده‌ایم؛ یعنی حسین را در حالت ایستاده

موجودات و بلکه دیگر فلزات، دارای احکام ویژه‌ای می‌باشد: وزن مخصوصی دارد، نقطه ذوب و مقدار مقاومت خاصی دارد، رنگ خاص و نیز دهها و صدها حکم و اثر و حالت دارد که همه به «آهن بودن» آن مربوط می‌شود. اما همین پدیده دارای احکام دیگری نیز هست، مثلاً: معلول است، حادث است، ممکن است، منشاء اثر است و... این دسته از احکام به آهن بودن این شیء مربوط نیست، بلکه به «موجودیت» آن مربوط می‌شود. و به دیگر سخن: این شیء از آن جهت که موجود است این احکام را دارد، نه از آن جهت که آهن است. با روشن شدن تفاوت این دو دسته از احکام، مقصود از حکمت الهی روشن می‌شود.

حکمت الهی علمی است که دربارهٔ دستهٔ دوم از احکام یاد شده سخن می‌گوید. یعنی احکامی را بیان می‌کند که موجود از آن جهت که موجود است، آنها را دارا می‌باشد، نه احکامی که به تعیین خاصی مربوط می‌گردد، و طبعاً مخصوص بخشی خاص از موجودات می‌باشد، بر خلاف علوم تجربی.

حمل

حمل (یا این همانی) عبارت است از اتحاد میان موضوع و محمول. وقتی می‌گوییم: «الف، ب است» حکم به اتحاد میان الف (موضوع) و ب (محمول) کرده و یگانگی آن دو را بیان داشته‌ایم. از اینجا معلوم می‌شود که قوام حمل به آن است که از طرفی «دو چیز» در کار باشد که یکی موضوع و دیگری محمول واقع شود، و از طرف دیگر میان آن دو چیز، نوعی اتحاد و یگانگی وجود داشته باشد. و هر جا این دو شرط موجود باشد حمل محقق می‌شود، گرچه تنها دو نوع حمل در میان مردم معمول است، یکی حمل ذاتی و دیگری حمل شایع صناعی، اما موارد آن منحصر به این دو قسم نیست. رک: هو هویت و حمل.

است که البته از سنخ علم و ادراک می‌باشد؛ زیرا با تمام وجود خود نزد نفس حضور دارد. و به دیگر سخن: حکم خودش معلوم حضوری است نه معلوم حصولی. و چنانکه علامه طباطبایی در «اصول فلسفه» بیان کرده است: «حکم، فعل خارجی قوهٔ حاکمه است که با واقعیت خود روی قضیهٔ مدرک می‌آید، و نظر به اینکه معلوم نیز هست، باید گفت: معلوم با علم حضوری است.»
ثانیاً: حکم در عین حال که یک فعل نفسانی است، از ماوراء خود حکایت می‌کند، و خارج را نشان می‌دهد، و از این جهت یک «صورت ذهنی» به شمار می‌رود.

ثالثاً: این «صورت ذهنی» اگرچه یک صورت انفعالی نیست، اما در عین حال بی‌ارتباط با خارج نیز نمی‌باشد، بلکه صورتی است که نفس آن را با استمداد از خارج و با توجه به آنچه از خارج دریافته است، ایجاد می‌کند. چرا که اگر این صورت ذهنی بدون استمداد از خارج، و از پیش خود، ساخته شده باشد، هرگز حاکی از خارج نخواهد بود. در مثال یاد شده، نفس ابتدا «حسین را در حال ایستاده بودن» مشاهده کرده است، و بر اساس همین صورت دریافت شده از خارج بود، که توانست حکم کند که «حسین ایستاده است».

حکمت الهی

حکمت الهی علمی است که از احوال موجود از آن جهت که موجود است (یعنی موجود مطلق) بحث و گفت و گو می‌کند. توضیح آنکه: یک موجود احکام گوناگونی دارد. پاره‌ای از این احکام به شکل و قالب خاصی که آن موجود به خود گرفته، مربوط می‌شود، و بخش دیگر به شکل و قالب خاص آن موجود، مربوط نیست، بلکه در رابطه با اصل «موجودیت» آن است. به عنوان مثال، آهن از آن جهت که موجودی است در این قالب و با این ماهیت خاص و متمایز از دیگر

حمل بتی و حمل غیر بتی

حمل شایع بر دو قسم است: حمل بتی و حمل غیر بتی. این تقسیم در واقع به اعتبار موضوع قضیه و نحوه وجود مصادیق آن در خارج صورت پذیرفته است. توضیح اینکه وقتی گفته می‌شود: «الف، ب است»، چون حمل، بنابر فرض، حمل شایع است، حکمی که در آن قضیه است مربوط به مصادیق «الف» می‌باشد؛ یعنی مفاد آن قضیه آن است که مصادیق «الف»، دارای فلان حکم هستند. با توجه به این نکته می‌گوییم: «الف» ممکن است مفهومی باشد که بالفعل دارای مصادیق محقق می‌باشد، و یا لاقلاً امکان این را که مصادیقی از آن واقعاً تحقق یابد، دارد؛ و یا آنکه به گونه‌ای است که نه تنها مصادیق محقق ندارد، بلکه امکان اینکه مصادیقی از آن واقعاً تحقق یابد نیز، وجود ندارد. و به دیگر سخن: موضوع قضیه یا یک امر ذاتاً ممکن است، و یا یک امر ذاتاً ممتنع می‌باشد.

در صورت نخست، قضیه مورد نظر یک قضیه بتی خواهد بود؛ مانند قضیه انسان خندان است، یا سیمرغ پرنده است؛ کوهی از طلا زرین است؛ دریایی از حیوه بارد و خنک می‌باشد؛ و نظایر آن. در همه این قضایا حکم روی افراد و مصادیق واقعی موضوع می‌رود؛ خواه مصادیق واقعی محقق، و خواه مصادیق واقعی مقدر؛ و در مورد مصادیق مقدر هم، با فرض وجود موضوع حکم روی مصادیق می‌رود.

و اما در صورت دوم، قضیه مورد نظر یک قضیه غیر بتی خواهد بود؛ مانند قضیه «هر معدوم مطلق غیر قابل اخبار می‌باشد». مقصود از معدوم مطلق چیزی است که نه در خارج تحقق دارد، و نه در ذهن. بسیاری از چیزها هستند که نه تنها در خارج وجود ندارند، بلکه ما نیز از آنها تصویری نداریم؛ و روشن است که از چنین اموری نمی‌توان خبر داد و مطلبی بیان کرد. و این قضیه

یک قضیه غیر بتی است، زیرا معدوم مطلق از آن جهت که معدوم مطلق است، محال است تحقق یابد؛ چه اگر تحقق یابد دیگر معدوم مطلق نخواهد بود. و لذا حکم در این قضیه روی مصادیق واقعی موضوع نمی‌رود، بلکه حکم روی مصادیق فرضی و غیر واقعی می‌رود. در واقع ذهن آنچه را معدوم مطلق است، یعنی محض نابودی و نیستی است، به عنوان مصداق معدوم مطلق فرض می‌کند، و آنگاه بر همین مصداقهای فرضی و غیر واقعی حکم می‌کند. یعنی در واقع مفاد قضیه به این صورت است که اگر ما مصداقی برای معدوم مطلق فرض و اعتبار کنیم، آن مصداق غیر قابل خبر دادن است.

حمل بسیط و حمل مرکب

حمل شایع بر دو قسم است: حمل بسیط و حمل مرکب. و قضیه‌ای که حملش حمل بسیط باشد، هلیه بسیطه و یا قضیه ثنائی، و قضیه‌ای که حملش مرکب باشد، هلیه مرکبه یا قضیه ثلاثی می‌نامند. هلیه بسیطه قضیه‌ای است که محمول در آن «موجود» است؛ و لذا مفاد چنین قضیه‌ای اصل ثبوت و تحقق موضوع می‌باشد؛ مانند قضیه «خداوند موجود است»، «فرشته موجود است»، «جن موجود است». در همه این قضایا از اصل ثبوت و تحقق شیء اخبار داده می‌شود.

اما هلیه مرکبه قضیه‌ای است که بیانگر وصفی از اوصاف موضوع و حکمی از احکام آن، و خلاصه یکی از ویژگیهای آن می‌باشد، نه اصل ثبوت آن. در یک کلمه هلیه مرکبه حکایت از ثبوت چیزی برای چیزی می‌کند - بر خلاف هلیه بسیطه که حکایت از اصل ثبوت شیء می‌کند - مانند: آتش گرم است؛ خداوند کریم است؛ فرشته معصوم است؛ و جن دارای علم و اختیار است.

حمل حقیقت و رقیقت

مبنای این نوع حمل، اتحاد موضوع و محمول در

فصل ۳) می‌گویند: «چون این نوع حمل گاهی در وجود عینی اعتبار می‌شود، بهتر آن است که در تعریف آن [به جای مفهوم، ذات بکار رود و] گفته شود: «حمل اولی، حملی است که بیانگر اتحاد ذات موضوع با ذات محمول است.»

حمل شایع صناعی

حمل شایع صناعی در جایی است که موضوع و محمول مفهومان و ماهیتشان متفاوت و مختلف است، اما در وجود و هستی با یکدیگر اتحاد و یگانگی دارند؛ یعنی یک وجود است که هر دو مفهوم از آن انتزاع می‌شود. برخی از موارد حمل شایع صناعی عبارت است از:

۱- حمل ماهیت جوهری بر فردش، مانند: حسن انسان است.

۲- حمل مفهوم عرضی بر جوهر، مانند: زغال سیاه است.

۳- حمل یک مفهوم عرضی بر مفهوم عرضی دیگر، مانند: خندان رونده است.

وجه نامگذاری این حمل، به حمل شایع صناعی آن است که این حمل، اولاً: شیوع و رواج دارد. چه، غالب قضایایی که در میان مردم رد و بدل می‌شود، قضایایی است که تنها بیانگر اتحاد موضوع و محمول در وجود می‌باشد. و ثانیاً: تمام قضایایی که مسائل علوم و صناعات گوناگون را تشکیل می‌دهد، مشتمل بر این نوع حمل است؛ زیرا در هر علمی از عوارض ذاتی موضوع آن علم گفت و گو می‌شود؛ و عرض ذاتی، محمولی بیرون از ذات موضوع است که بدون واسطه در عروض بر آن حمل می‌گردد؛ و لذا حملش بر آن به صورت حمل شایع می‌باشد.

حمل ماهوی

مقصود قضیه حملیه‌ای است که موضوع آن یک مفهوم ماهوی، مانند انسان، سفیدی و حیوان می‌باشد.

اصل وجود و اختلافشان در کمال و نقص است. این نوع حمل بیانگر آن است که وجود ناقص در وجود کامل به نحو بالاتر و والاتر تحقق دارد و مرتبه عالی وجود، همه کمالات مراتب مادونش را دربر دارد. این نوع حمل میان وجود معلول و وجود علت برقرار می‌باشد، به این صورت که معلول در حالی که متقوم به علت است، بر علت حمل می‌شود، و در واقع مرتبه ضعیف علت و شأن و تجلی علت بر مرتبه قوی علت حمل می‌گردد. و این، حمل رقیقت بر حقیقت است. علت نیز بر معلول حمل می‌شود؛ به این صورت که علت بر معلول خود، در حالی که متقوم و وابسته به علت است حمل می‌شود. و در واقع مرتبه قوی و کامل علت بر مرتبه ضعیف آن حمل می‌شود.

حمل ذاتی اولی

حمل عبارت است از اتحاد دو امر مختلف. در صورتی که دو چیز اتحادشان در مفهوم و ماهیت باشد، و اختلافشان در اموری مانند اجمال و تفصیل بوده باشد، حمل میان آنها حمل ذاتی اولی نامیده می‌شود. مفاد و مضمون حمل ذاتی اولی آن است که مفهوم و ماهیت موضوع همان مفهوم و ماهیت محمول است؛ و به طور خلاصه مفاد آن اتحاد موضوع و محمول در مفهوم است.

حمل حدّ تام بر محدود از نوع حمل اولی است، مانند «انسان حیوان ناطق است.» و «خط کمیت متصل قارالذات یک بعدی است.» در تمام این موارد مفهوم موضوع همان مفهوم محمول است، و اختلاف میان آن دو تنها در اجمال و تفصیل است؛ یعنی محدود و معرّف به نحو اجمال و سر بسته بر یک ماهیت دلالت دارد؛ اما حدّ تام، آن ماهیت را به نحو باز و گشوده بیان می‌کند.

علامه طباطبایی حمل هر یک از جنس و فصل بر نوع را، حمل اولی به شمار می‌آورند. (بدایه مرحله ۵، فصل ۴). و نیز در نهایة الحکمة (مرحله ۷،

حمل مواطات و حمل اشتقاق

حمل مواطات در جایی است که شیء حقیقتاً و بدون واسطه بر موضوع حمل می‌شود، و به تعبیر دیگر: حمل شیء بر موضوع نیاز به اعتبار امر دیگری علاوه بر خود آن شیء ندارد؛ مانند آنجا که می‌گوییم: انسان ضاحک است. حمل ضاحک بر انسان، حمل ابیض (= سفید) بر پنبه، حمل حار (= گرم) بر آتش، همگی حمل مواطات است؛ زیرا می‌توان با اشاره به موضوع و محمول گفت: «این آن است». و از این رو، این نوع حمل را که در آن محمول با موضوع توافق و همراهی کامل دارد، و حقیقتاً بر آن منطبق می‌شود، حمل مواطات (= موافقت) نامیده‌اند، و نیز به آن حمل «هوهو» (= او اوست) گفته‌اند.

در برابر، حمل اشتقاق در جایی است که شیء حقیقتاً و بدون واسطه بر موضوع حمل نمی‌شود، بلکه حملش بر آن نیازمند آن است که «ذو» (= دارای) در تقدیر گرفته شود، و یا از آن شیء مشتقی گرفته شود، و آنگاه آن مشتق بر موضوع حمل شود. مثلاً حمل ضحک (= خنده) بر انسان، حمل بیاض (= سفیدی) بر پنبه، حمل حرارت (= گرما) بر آتش و حمل برودت (= سرما) بر یخ، همه از قبیل حمل اشتقاق می‌باشند. زیرا ضحک حقیقتاً خودش بر انسان حمل نمی‌شود؛ و اگر گفته شود: «انسان ضحک است» مقصود آن است که «ذو ضحک» یا «ضاحک» می‌باشد. بهاین نوع حمل، حمل «ذی هو» نیز گفته می‌شود؛ زیرا در آن، موضوع همان محمول نیست، و رابطه هوهو (این آن است) برقرار نمی‌باشد؛ بلکه موضوع دارای محمول است، و مفادش آن است که «این دارای آن است».

حیثیت اطلاقیه

در قضایایی مانند «انسان از آن جهت که انسان است ناطق است» عبارت «از آن جهت که انسان

است» حیثیت اطلاقیه قضیه را بیان می‌کند. این قید در عبارات عربی به صورت «من حیث هو هو» یا «من حیث هی هی» فراوان به چشم می‌خورد.

باید توجه داشت که حیثیت اطلاقیه، اگرچه در ظاهر به صورت قید در کلام ظاهر می‌شود، اما حقیقتاً چیزی را بر ذات موضوع نمی‌افزاید، بلکه تنها تکرار یا تأکیدی از همان موضوع قضیه است و بدین جهت در حقیقت، قید به شمار نمی‌رود.

در زبان عرف نیز اینگونه قضایا رایج است و در بسیاری از مناسبات گفته می‌شود: «او خود چنین کرد» یا «انسان خودش بهتر از هر کس خویشتر را می‌شناسد». الفاظ خودم، خود او و خودش جز تأکید یک موضوع بسیط برای قضیه نیست و قیدی بر ذات موضوع افزوده نمی‌کند.

تنها فایده حیثیت اطلاقیه این است که بیان می‌کند موضوع برای پذیرش محمول از هر قید و شرطی آزاد است، و هیچ امر مغایر با موضوع در ثبوت حکم برای موضوع و به دیگر سخن، در موضوعیت موضوع قضیه، نقشی ندارد.

حیثیت تعلیلیه

حیثیت تعلیلیه در قضایایی فرض می‌شود که حکم محمول برای موضوع مستند به علتی از علل می‌باشد، اما این استناد در متن قضیه مذکور نیست، و در نتیجه موضوع بدون تقید به آن علت، موضوع حکم قرار گرفته است. مثلاً در قضیه «انسان خندان است»، ثبوت خندان برای انسان، معلول علتی است (تعجب و شگفت زده شدن)، اما این علت در متن قضیه منعکس نشده است.

وظیفه‌ای که حیثیت تعلیلیه در قضایا بر عهده دارد آن است که همواره واسطه در ثبوت حکم برای موضوع است، نه واسطه در عروض آن. مانند گرما که واسطه در ثبوت انبساط برای فلز است، و یا واجب الوجود که واسطه در ثبوت وجود برای موجودات ممکن است.

وقتی می‌گوئیم: «انسان، حیوان است» یا «انسان ناطق است» یا «انسان، حیوان ناطق است»، و یا حتی هنگامی که می‌گوییم: «عدد دو زوج است» در همه این موارد موضوع قضیه، خصوصاً ماهیت (انسان، عدد دو) نیست، بلکه «انسان موجود» و «عدد موجود» موضوع است. و پرواضح است که در این موارد نمی‌توان گفت «وجود واسطه» در عروض؛ زیرا این احکام حقیقتاً از آن ماهیت است، نه وجود، اما ماهیتی که موجود است، نه ماهیتی که معدوم می‌باشد.

خ

خط

خط نهایت و پایان سطح است، و مرز میان دو سطح به هم پیوسته را تشکیل می‌دهد. خط کمی است متصل و قارذات که تنها در یک جهت امتداد دارد؛ و فقط در همان یک جهت قابل انقسام می‌باشد.

خلأ

مکان و فضایی است که از هر جوهری خالی است.

خَلَع و لَبَس

خلع در لغت به معنای کندن و درآوردن و لبس به معنای پوشیدن و بر تن کردن است و در اصطلاح، به معنای زوال صورت سابق و دریافت صورت جدید است. به عقیده حکمای مشاء تغییرات واقع در اجسام به گونه خلع و لبس است، یعنی صورتی دفعتاً زایل می‌گردد و صورت جدیدی دفعتاً حادث می‌شود که به آن «کون و فساد» نیز می‌گویند.

د

دور

«دور» در لغت به معنای حرکت شیء در یک مسیر منحنی است، به گونه‌ای که به نقطه نخستین باز گردد؛ و در اصطلاح عبارت است از آنکه وجود شیء توقف داشته باشد بر چیزی که آن چیز در

حیثیت تقییدیه

قیود و جهاتی که حقیقتاً در موضوعیت موضوع قضایا دخالت دارند، تا آنجا که بدون اعتبار آنها موضوع اصلاً فاقد شخصیت و عنوان موضوعیت می‌باشد، حیثیت تقییدیه نام دارد. در واقع حیثیت تقییدیه با ترکیبی که در طرف موضوع قضیه ایجاد می‌کند، بیان می‌کند که موضوع قضیه بسیط نیست و به تنهایی شایسته پذیرش محمول نمی‌باشد، بلکه علاوه‌ای باید دربر داشته باشد تا بتواند از وصف عنوانی محمول برخوردار شود.

به عنوان مثال در قضیه «جسم از آن جهت که رنگین است قابل رؤیت است»، مدلول قضیه آن است که جسم به علاوه رنگ، قابل رؤیت می‌باشد، و به دیگر سخن، رنگین بودن جسم در مرئی بودن آن دخالت موضوعی دارد. و جسم به تنهایی و منهای رنگ، قابل رؤیت نیست. و لذا جسمی که هیچ رنگی ندارد، هرگز دیده نمی‌شود.

در اینجا باید خاطر نشان کنیم که در برخی از کتابهای فلسفه حیثیت تقییدیه را همان واسطه در عروض معرفی می‌کنند اما این تفسیر صحیح نیست. زیرا واسطه در عروض در جایی است که اسناد محمول به موضوع، به صورت مجاز و اسناد به غیر ماهوله است، و اسناد آن به خصوص واسطه، حقیقی و از باب اسناد به ماهوله می‌باشد. به دیگر سخن، واسطه در عروض بیانگر آن است که محمول برای موضوع بیگانه است در حالی که حیثیت تقییدیه این مدلول را ندارد، بلکه مدلولش آن است که موضوع حقیقی قضیه، امری مرکب است و بسیط نمی‌باشد. بنابراین، در قضیه‌ای که حیثیت تقیید وجود دارد، محمول به مجموع مرکب قید و مقید اسناد داده می‌شود، نه به خصوص قید و نه به خصوص مقید.

از این روست که علامه طباطبائی می‌گوید «انّ الوجود حیثیة تقییدیه فی کل حمل ماهوی»، یعنی

ذاتی و عرضی

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

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

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

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

وجودش وابسته به همان شیء نخستین است. و به دیگر سخن: دور عبارت است از اینکه شیء، علتِ علتِ خودش، و یا از نظر دیگر، معلولِ معلولِ خودش باشد. و به بیان سوم، دور عبارت است از آنکه موجودی از آن جهت که علت و مؤثر در پیدایش موجود دیگری است، در همان جهت معلول و محتاج به آن باشد. تحقق دور محال است، زیرا مستلزم تقدم شیء بر خودش می‌باشد، و اجتماع نقیضین را در پی دارد.

دور مضمَر و دور مصرَح

دور، که عبارت است از توقف یک شیء بر شیء دیگری که متوقف بر شیء نخستین است، خود بر دو قسم است: دور مُصرَح و دور مُضمَر.

دور مصرَح در جایی است که شیء متوقف بر چیزی باشد که معلول بدون واسطه اوست؛ مانند اینکه «الف» متوقف بر «ب» و معلول آن باشد، و «ب» نیز مستقیماً متوقف بر «الف» و معلول آن باشد. در چنین فرضی، «الف» مستقیماً و بدون واسطه معلولِ معلولِ خودش می‌باشد. به چنین دوری، دور صریح نیز گفته می‌شود.

دور مُضمَر در جایی است که یک یا چند واسطه در کار است. مثل آنکه «الف» متوقف بر «ب»، و «ب» متوقف بر «ج»، و «ج» متوقف بر «الف» باشد. در این مثال «الف» با یک واسطه، معلولِ معلولِ خود می‌باشد. به این نحوه دور، دور ضمیر نیز گفته می‌شود.

ذ

ذات

ذات یعنی حقیقت هر چیز. مجموع مرکب از جنس و فصل را ذات گویند، و اجزای آن، یعنی خصوص جنس و یا فصل را ذاتی می‌نامند. البته ذاتی معنای اعمی نیز دارد که شامل خود ذات نیز می‌شود.

ریشه‌داری است که همواره محل اختلاف و نزاع میان متفکران و فلاسفه بوده است، و آراء متفاوتی درباره آن بیان شده است:

- ۱- برخی گفته‌اند: زمان همان خداوند است.
- ۲- به عقیده گروهی، زمان جوهری مجرد است.
- ۳- در نظر عده‌ای، زمان یک جوهر جسمانی (فلک) است.
- ۴- برخی می‌گویند: زمان مقدار وجود است.
- ۵- در نظر عده‌ای دیگر، زمان مقدار حرکت فلک اقصی است.
- ۶- رأی دیگر آن است که زمان مقدار حرکت است مطلقاً.
- ۷- و نظر دیگر آن است که زمان متزاع از ذات باری است.

۸- عده‌ای نیز گفته‌اند: زمان یک امر موهوم و خیالی است.

۹- اما رأی مشهور میان فلاسفه اسلامی آن است که زمان یک کم متصل غیر قار است که بواسطه حرکت بر جسم عارض می‌شود.

زیادت وجود بر ماهیت در خارج

زیادت وجود بر ماهیت در خارج به این معناست که ما در خارج دو چیز داریم: یکی ماهیت و دیگری وجود، و وجود در خارج عارض بر ماهیت می‌شود، مانند رنگی که در خارج عارض بر دیوار می‌شود. زیادت خارجی وجود بر ماهیت نزد همگان مطرود است و کسی از حکما آن را نپذیرفته است.

زیادت وجود بر ماهیت در ذهن

زیادت وجود بر ماهیت در ذهن، یعنی اینکه مفهوم وجود در ذهن غیر از مفهوم انسان و چوب و دیگر مفاهیم ماهوی است. یعنی نه عین آنهاست و نه جزء آنها. و به دیگر سخن: معنای زیادت وجود بر ماهیت آن است که عقل می‌تواند در ظرف تحلیلات خود، فی‌المثل مفهوم انسان را از

نتواند بود، عرضی آن ماهیت است. از کلام علامه طباطبائی رحمته‌الله دو تعریف برای ذاتی استفاده می‌شود:

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

تعریف دوم: ذاتی مفهومی است که ماهیت با زایل شدن آن، زایل می‌گردد.

ممکن است توهم شود که تعریف دوم لوازم ماهیت را نیز شامل می‌شود، مانند زوجیت برای اربعه؛ زیرا اگر زوجیت زایل و مرتفع شود، اربعه نیز زایل می‌گردد، چرا که نمی‌شود عددی زوج نباشد، اما اربعه باشد.

اما این اشکال وارد نیست؛ زیرا مقصود ایشان آن است که ذاتی، مفهومی است که ارتفاع آن همان ارتفاع ذات است، و این مطلب در مورد لوازم ماهیت صادق نیست. زیرا ارتفاع لوازم ذات، اگر چه مستلزم مرتفع شدن ذات و ماهیت است، اما چنین نیست که ارتفاع آن همان ارتفاع ذات باشد. به دیگر سخن: ذاتی مفهومی است که ماهیت در مرتبه ذاتش با زوال آن زایل می‌شود؛ در حالی که ارتفاع لازم ذات، ارتفاع یک امر بیرون از مرتبه ذات ماهیت است، اگر چه مستلزم ارتفاع ذات می‌باشد.

ذهن

در اصطلاح فلسفه اسلامی، ذهن به نیرویی گفته می‌شود که نفس برای اکتساب علوم و ارتباط با جهان بیرون از وجود خود دارد. از اینجا دانسته می‌شود که ذهن مرادف با نفس نیست بلکه از قوی و مراتب نفس است. ادراکات حسی، خیالی و عقلی همه به این نیرو مستند است.

ز

زمان

مسأله «زمان» و نحوه وجود آن از مسائل کهن و

سه دسته‌اند: الف - حرکات تند شونده، که سرعت آن (سرعت به معنای دوم) به تدریج افزایش می‌یابد. ب - حرکات کند شونده، که سرعت آن به تدریج کاهش می‌یابد. ج - حرکات یکنواخت، که سرعت آنها ثابت است.

۴- سرعت به معنای پیمودن مسافت زیاد در زمان کم، در برابر بطؤ به معنای طی مسافت کم در زمان زیاد.

سطح

سطح در واقع پایان جسم تعلیمی و نهایت آن است. اگر برای جسم تعلیمی دو قسمت فرض شود، حدّ مشترک و مرز میان آن دو جزء، سطح خواهد بود. سطح کمیتی است متصل و قارّ الذات که در دو جهت امتداد دارد، و در دو جهت قابل انقسام می‌باشد.

سکون

سکون دارای دو معنا و دو اطلاق است:

- ۱- خالی بودن جسم از حرکت.
- ۲- باقی بودن جسم بر حال خود در مدتی از زمان. پرواضح است که این دو معنا با یکدیگر ملازمند، یعنی هر گاه جسمی از حرکت در یک مقوله خاص خالی باشد، طبعاً ماهیت نوعی خاصی از آن مقوله را در خود نگاه خواهد داشت؛ و به تعبیری، بر حال خود باقی خواهد ماند. مثلاً اگر جسم فاقد حرکت مکانی باشد (معنای نخست سکون)، طبعاً نسبت مکانی آن و اینی که بر آن عارض می‌گردد، ثابت خواهد بود (معنای دوم سکون). همچنین اگر جسمی خالی از حرکت در مقوله کم باشد، کمیتی که بر آن عارض است، ثابت خواهد ماند. و بالعکس، اگر نسبت مکانی یک جسم ثابت باشد، آن جسم لزوماً خالی از حرکت مکانی خواهد بود؛ و اگر کمیت آن ثابت باشد، آن جسم لزوماً خالی از حرکت کمی خواهد بود.

حاصل آنکه این دو معنای سکون، ملازم با

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

سب

سبق و لحوق

سبق و لحوق تعبیر دیگری است از تقدم و تأخر. ر.ک: تقدم و تأخر.

سرعت

از جمله مفاهیمی که به حرکت تعلق می‌گیرد، مفهوم «سرعت» است. واژه سرعت معانی گوناگونی دارد، که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

- ۱- سرعت به معنای جریان، سیلان و گذرایی. علامه طباطبایی، سرعت بدین معنا را ویژگی همه حرکات به شمار می‌آورد.

- ۲- مفهومی که از نسبت مسافت حرکت به زمان حرکت بدست می‌آید؛ مانند آنجا که گفته می‌شود: اتومبیل با سرعت ۴۰ کیلومتر در ساعت حرکت می‌کند. هر حرکتی برای خود سرعت خاصی دارد که می‌توان آن را تعیین نمود. آبی که گرم می‌شود، جسمی که رنگش تغییر می‌کند، همه و همه، سرعت خاصی دارند.

- ۳- سرعت به معنای «تند شدن» حرکت، که به آن «شتاب» نیز گفته می‌شود. از این جهت حرکات بر

ش

شرح الاسم

شرح الاسم دو اصطلاح دارد. در یک اصطلاح به همان «تعریف لفظی» اطلاق می‌شود و مرادف با آن است، و اصطلاح دوم «شرح الاسم» که اصطلاح معروف و رایج آن است، مرادف با «تعریف اسمی» می‌باشد. تعریف اسمی درست مانند تعریف حقیقی از جنس و فصل و یا عرض خاصه تشکیل می‌شود و تنها فرقی که در این است که تعریف اسمی پیش از علم به تحقق خارجی معرّف است و تعریف حقیقی پس از علم به تحقق آن می‌باشد. پس اگر به کسی که نمی‌داند روح وجود دارد، گفته شود «روح جوهری است مجرد و متعلق به بدن...» تعریف اسمی خواهد بود و اگر همین عبارت به کسی که اذعان به وجود روح دارد گفته شود، تعریف حقیقی خواهد بود. در کلام علامه طباطبائی، شرح الاسم به معنای تعریف لفظی بکار رفته است.

ص

صفت نفسی و اضافی

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

یکدیگرند. اما وقتی سکون در برابر حرکت قرار می‌گیرد و گفته می‌شود: «حرکت و سکون»، مقصود از سکون همان معنای نخستین آن است.

سلب تحصیلی

مقصود قضیه‌ای است که به صورت سالبه محصله تشکیل می‌شود، مانند «ماهیت، ضروری الوجود و ضروری العدم نیست.» در سالبه محصله، محمول یک امر ثبوتی است که از موضوع سلب می‌شود، و با انتفاء موضوع نیز صادق می‌باشد. ر. ک: ایجاب عدولی.

سوفسطی

واژه سوفسطی از کلمه یونانی «سوفیست» گرفته شده است؛ و سوفیست در اصل به معنای حکیم و دانشور بوده است، اما از آنجا که گروهی از دانشمندانی که «سوفیست» خوانده می‌شدند، در دوران معاصر با سقراط و پیش از آن، به حقایق ثابت باور نداشته‌اند، بلکه هیچ چیزی را قابل شناخت جز می‌نامی دانستند، این واژه به تدریج معنای اصلی خود را از دست داد، و به عنوان رمز و علامتی برای شیوه تفکر و استدلال مغالطه‌آمیز درآمد.

علامه طباطبائی^{رحمته} در تعریف سوفسطی می‌گوید: «سوفسطی کسی است که وجود هر گونه علمی را به طور کلی انکار می‌کند.» سوفسطی‌ها اگر چه در بدو امر واقعیت خارجی را انکار می‌کنند، و ادعای علم به عدم واقعیت را بر زبان می‌رانند، اما پس از اندک توجّهی در می‌یابند که این ادعا، خود مستلزم واقعیت داشتن علم و عالم و کاشف بودن علم از عدم وجود واقع، و امور دیگر است، و لذا ناقض خودش می‌باشد. از این رو، کلام خود را تصحیح کرده، و مدعی می‌شوند که «همه چیز مشکوک و مردد است، و علم به هیچ واقعیتی امکان‌پذیر نیست.» ادله‌ای که سوفسطی اقامه می‌کند نیز در حقیقت متوجه انکار علم به واقعیت است، نه انکار اصل واقعیت.

ماهیت و نحوه وجودش نظر می‌کنیم. اما صفت اضافی به وصفی گفته می‌شود که تا یک شیء را با شیء یا اشیاء دیگری نسنجیم، به آن متصف نمی‌شود، مانند بزرگ‌تری، کوچک‌تری، بالایی، پائینی و مانند آن. انصاف یک ماهیت به تمیز نیز از این قبیل است. ماهیت وقتی متصف به این وصف می‌شود که با شیء دیگری که در یک مفهوم عامی با آن مشارکت دارد سنجیده شود، و آنگاه مغایرت و بینونت یکی از دیگری لحاظ و اعتبار شود.

صورت

صورت، یکی از اقسام اولیه جوهر است. صورت، جوهری است که فعلیت هر موجود جسمانی را افاده می‌کند و منشأ آثار ویژه هر نوع مادی است. در رأس همه صورتهای، صورت جسمی است که در همه جواهر جسمانی حضور دارد و هرگز از ماده و هیولا منفک نمی‌شود.

صورت جسمی

جوهری است که فعلیت ماده در امتدادهای سه گانه را افاده می‌کند.

ض

ضرورت به شرط محمول

میان اصطلاح ضرورت به شرط محمول در منطق و ضرورت به شرط محمول در فلسفه تفاوتی است که نباید از آن غافل بود. توضیح اینکه نظر منطقیین به عالم ذهن است. هر گاه موضوع قضیه‌ای مقید به محمول آن قضیه شود، ثبوت آن محمول برای آن موضوع ضروری خواهد بود، و منطقیین این ضرورت را ضرورت به شرط محمول می‌نامند. مثلاً اگر گفته شود: «حسن سفیدپوست است» ثبوت این محمول برای موضوع ممکن می‌باشد، یعنی ماده قضیه امکان است. ولی اگر گفته شود: «حسن به شرط آنکه

سفیدپوست باشد، سفیدپوست است» در اینجا ماده قضیه وجوب و ضرورت است، زیرا این حمل از قبیل حمل شیء بر نفس می‌باشد، و همانطور که می‌دانیم حمل شیء بر خودش ضروری و سلبش از آن ممتنع است.

اما نظر فلاسفه در ضرورت به شرط محمول به اعتبارات ذهنی نیست، بلکه نظرشان به متن واقعیت است. آنها می‌خواهند بگویند هر ماهیتی که متلبس به وجود است نسبت وجود بدان ماهیت ضروری است، زیرا ماهیت متلبس به وجود، بالضروره موجود است. و بازگشت این سخن به این گفتار حکیمانه است که «الشیء لا یتقلب عما هو علیه» شیء از آنچه بر آن است، دگرگون نمی‌شود.

ط

طبیعت

واژه طبیعت و مشتقات آن در فلسفه کاربردهای فراوانی دارد و در معانی مختلفی استعمال شده است که اهم آن به قرار زیر است:

الف - مبدأ قریب و مباشر حرکات و استحالات.

ب - مقوم جوهر و ذات اشیاء.

ج - حقیقت و ذات هر چیز.

د - قوه ساری در اجسام که افاده تخلیق و تشکیل می‌کند.

ه - مبدأ قریب فعل غیر ارادی. به عقیده برخی از حکما و از جمله علامه طباطبائی مبدأ قریب همه افعال، طبیعت است.

و - صفات ذاتی و اولی اشیاء.

ز - صورتهای نوعی اشیاء.

و طبیعی چیزی است که منسوب به طبیعت باشد، خواه طبیعت در آن باشد، مانند صورت و یا از آن باشد، مانند حرکات.

محض، و آن در صورتی صادق است که وجود و موجود، هیچ مصداق عینی و ذهنی در هیچ وعایی نداشته باشد.

عدم مقابل

عدم مقابل عدمی است که با وجود لاحق جمع نمی‌شود، مانند عدم زمانی. عدم زمانی یک شیء هرگز با وجود آن شیء جمع نمی‌شود، بلکه هر کدام رافع دیگری است. ر.ک: حدوث و قدم ذاتی.

عرض

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

عرض ذاتی

ر.ک: اعراض ذاتیه.

ع

عادت

آن فعلی است که مبدأ علمی آن، صورت خیالی با کمک خلق و خوی می‌باشد. یعنی تنها صورت خیالی موجب پیدایش شوق به فعل نشده است، بلکه خلق و خوی خاصی که انسان دارد همراه با آن صورت خیالی مبدأ پیدایش شوق به کار می‌شود، مانند بازی با ریش.

عالم عقلی

عالمی است که هم در مقام ذات و هم در مقام فعل از ساده و آثار ماده، هر دو عاری است. انواع موجود در این عالم، چون مجرد تامند، منحصر در یک فرداند، یعنی هر نوعی تنها یک فرد دارد. در این عالم دو گونه کثرت وجود دارد: یکی کثرت طولی و دیگری کثرت عرضی.

عدم دهری

شیء همانگونه که یک عدم زمانی دارد که با وجود آن جمع نمی‌شود، همچنین یک عدم دهری نیز دارد که از مرتبه علت تامه شیء انتزاع می‌شود، و این عدم دهری نیز عدم غیر مجامع است، یعنی عدمی است که با وجود شیء جمع نمی‌شود. و چون مرتبه علت تامه شیء مقدم بر مرتبه وجود خاص شیء است، بنابراین عدم دهری شیء، مقدم و سابق وجود خاص شیء است.

عدم زمانی

مقصود معدوم بودن شیء در مقطعی از زمان است. همه پدیده‌های مادی سابقه عدم زمانی دارند، یعنی زمانی بوده که آنها وجود نداشته‌اند.

عدم مجامع

عدم مجامع عدمی است که با وجود لاحق جمع می‌شود. عدم ذاتی، عدم مجامع است. ر.ک: حدوث و قدم ذاتی.

عدم مطلق

در برابر مطلق وجود است به معنای نیستی

عرض غریب

عرض غریب در برابر عرض ذاتی است، و آن امری است که به واسطه امر دیگری - خواه اعم از موضوع باشد یا اخص یا مساوی آن - عارض بر موضوع می شود. ر.ک: اعراض ذاتیه.

عروض مقولی

عروض مقولی یعنی عروض یکی از مقولات عرضی بر ماهیت. مانند عروض سفیدی بر جسم. در عروض مقولی، معروض با قطع نظر از عروض شیء مورد نظر و در مرتبه مقدم بر آن، دارای تحقق و ثبوت می باشد، و چنین نیست که ثبوت خود را مرهون عروض آن شیء باشد. بلکه به عکس، عارض در وجود و تحقق خود متکی و وابسته به معروض می باشد و لذا ثبوتش فرع بر ثبوت معروض است.

عقل

عقل در لغت به دو معنا آمده است یکی فهم و دیگری قید و بند. اما در اصطلاح معانی متعدد دارد. و در فلسفه بیشتر در دو معنای زیر بکار می رود:

۱- عقل به معنای جوهری که ذاتاً و فعلاً از ماده مجرد است.

۲- عقل به معنای نیروی ادراک کلیات.

عقل اجمالی

مرحله سوم از تعقل (= ادراک کلی) است. در این مرحله عقل، معقولهای فراوانی را تعقل می کند، اما بدون آنکه میان آنها تفکیک برقرار باشد. در این مرحله عقل یک وجود بسیط و اجمالی دارد که مشتمل بر همه تفاصیل است. مثلاً هنگامی که کسی چند مسأله را برای شما مطرح می کند، و شما پاسخ همه را می دانید، و جواب آنها در ذهنتان حاضر می گردد، در نخستین لحظه ای که شروع می کنید به پاسخ دادن، نسبت به همه آن مسائل، علم یقینی و بالفعل دارید، اما هیچ تفکیک و

تفصیلی میان آن پاسخها وجود ندارد. تفکیک این پاسخها و تفصیل میان آنها هنگامی صورت می پذیرد که یکایک آن مسائل را جداگانه پاسخ دهید. گویا علم بسیطی که از آغاز واجد آن هستید، چشمه ای است که می جوشد و پاسخهای تفصیلی از آن جاری می گردد.

عقل بالفعل

مرتبه سوم عقل (= قوه ادراک کلیات) است. در این مرتبه نفس، دانشهای نظری را با استنتاج از علوم بدیهی بدست می آورد و تعقل می کند. این مرتبه از عقل نظری را از آن جهت عقل بالفعل نامیده اند که معقولات نظری بالفعل در آن موجود است، و نیازی به اکتساب جدید آنها نیست. در حقیقت می توان گفت: عقل بالفعل، استعداد حاضر کردن معقولات نظری پس از حصول آن معقولات است.

عقل بالقوه

نخستین مرحله تعقل (= ادراک کلی) است. در این مرحله عقل، بالفعل چیزی از معقولات نیست، و بالفعل هیچ معقولی برای او حاصل نمی باشد.

عقل بالملکه

مرتبه دوم عقل (= قوه ادراک کلیات) است. در این مرحله نفس، بدیهیات را، اعم از تصورات و تصدیقات، تعقل می کند. این مرحله نخستین مرحله ای است که عقل در آن به فعلیت می رسد، زیرا علوم بدیهی پیش از سایر دانشها برای نفس حاصل می گردد، و علوم نظری متوقف بر آنها می باشند.

عقل بالملکه مرحله ای است که نفس از مرتبه عقل هیولانی گذشته، و از قابلیت و استعداد محض بیرون آمده است، و با دریافت معقولات بدیهی، آماده است که معقولات نظری را از راه فکر تحصیل کند. این مرتبه از نفس را از این روی عقل بالملکه می گویند که معقولات بدیهی حاصل

خالی می‌باشد. نفس در این مرحله همانند هیولای اولی است که از هر نوع فعلیتی خالی است، و تنها قوه و قابلیت دارا شدن فعلیات گوناگون را دارد، و به مناسبت همین شباهت است که آن را «عقل هیولانی» نامیده‌اند.

عکس‌الحمل

مرحوم علامه طباطبایی می‌فرمایند: «قضایای فلسفی به صورت «عکس‌الحمل» تنظیم شده‌اند. مقصود آن است که برای سهولت در امر تعلیم، جای موضوع و محمول در قضایای فلسفی عوض شده است، و به جای آنکه موضوع قضیه «موجود» باشد، و امور دیگر بر آن حمل شوند، موجود، محمول قرار می‌گیرد و بر امور دیگر حمل می‌شود. مثلاً به جای آنکه گفته شود، «بعضی از موجودات، جسم و یا نفس و یا عقل هستند»، گفته می‌شود: «جسم موجود است»، «نفس موجود است»، «عقل موجود است» و به همین ترتیب.

علت بسیط و علت مرکب

تقسیم علت به علت بسیط و مرکب در واقع به تقسیم موجود به موجود بسیط و موجود مرکب باز می‌گردد. موجود مرکب، موجودی است که از چند جزء تشکیل می‌شود. اما موجود بسیط موجودی است که مرکب از چند جزء نیست. باید توجه داشت که بسیط بودن و مرکب بودن یک موجود انحاء گوناگونی دارد، و لازم است میان آنها تفکیک شود.

علت تامه و علت ناقصه

علت، یعنی آنچه وجود معلول بر آن متوقف است، از دو حال بیرون نیست: یا وجودش برای وجود معلول کفایت می‌کند، و معلول بر چیز دیگری غیر از آن توقف ندارد؛ و یا آنکه وجودش برای وجود معلول کافی نیست، اگرچه لازم می‌باشد. در صورت نخست، آن علت، علت تامه است؛ و در صورت دوم، علت ناقصه می‌باشد.

گشته و استعداد انتقال از آنها به معقولات نظری در نفس، ملکه شده است.

عقل تفصیلی

دومین مرحله تعقل (= ادراک کلی) است. در این مرحله نفس پاره‌ای معقولات را بالفعل ادراک می‌کند، به گونه‌ای که هر یک جدا از دیگری بوده و ترتیب میان آنها محفوظ می‌باشد.

عقل فعال

حکمای مشاء معتقد بودند در هستی، ده عقل (= جوهری که ذاتاً و فعلاً از ماده مجرد است) در یک سلسله طولی وجود دارد به نام عقول عشره. آخرین این عقول دهگانه، عقل فعال نامیده می‌شود. به عقیده حکمای مشاء این عقل، نفوس و دیگر امور را از قوه به فعل بیرون می‌آورد، و اوست که نفوس و عقول جزئی را در این عالم افاضه می‌کند.

عقل مستفاد

چهارمین مرتبه عقل (= قوه ادراک کلیات) است. در این مرتبه، نفس، تمام معقولات بدیهی و نظری را که به دست آورده و با حقایق عالم بالا و عالم پایین مطابق است، تعقل می‌کند، بدین نحو که همه آنها نزد وی حاضر است، و نفس بدون هیچ مانع مادی به همه آنها توجه دارد. در نتیجه نفس در این مرتبه، یک عالم علمی است، شبیه عالم عینی. این مرتبه را از این رو عقل مستفاد نامیده‌اند که نفس در آن، علوم را از عقل دیگری که بیرون از نفس انسانی است، و عقل فعال نامیده می‌شود، کسب می‌کند. نفس انسانی هنگامی بدین مقام می‌رسد که تجردش تام گشته باشد و به تدبیر بدن اشتغال نداشته باشد.

عقل هیولانی

مرتبه نخست عقل (= قوه ادراک کلیات) است. و آن مرحله‌ای است که هنوز هیچ نقشی در نفس مرتسم نگشته است، و نفس از همه معقولات

شدن ساعتها، روزها و ماهها که ماده را به پیدایش آنچه قرار است در آن پدید آید، نزدیک می‌سازد. و مانند فعل و انفعالات مادی که نفس را برای ادراک صورتهای حسی آماده می‌سازد.

در تعریف علت معدّ آورده‌اند: «المعدّ هو ما يتوقف المعلول علی عدمه بعد وجوده»، در برابر علت حقیقی که در تعریف آن آورده‌اند: «هی ما يتوقف علیها وجود المعلول بحیث یعدم بانعدامها».

باید توجه داشت که علیت امور معدّ و زمینه‌ساز نسبت به آن حادثه‌ای که این امور زمینه‌ساز تحقق آن در ماده‌اند، یک علیت مجازی و بالعرض است، و به همین دلیل علل معدّ، قابل انفکاک از آن حادثه می‌باشند. و از این رو، باید گفت که مقسم در این تقسیم، علت به معنای عام و مجازی آن می‌باشد، که علل حقیقی و غیر حقیقی، هر دو را شامل می‌گردد؛ و گرنه این تقسیم از باب تقسیم شیء به خودش و غیرخودش بوده و مردود خواهد بود.

اما از آنجاکه در پس هر امر ما بالعرض یک مابالذات نهفته است، در اینجا نیز در ورای این علیت مجازی، یک علیت حقیقی وجود دارد؛ و آن عبارت است از: علیت امور معدّ نسبت به نفس استعداد ماده برای پذیرش حادثه جدید. پس امور معدّ اگر با نفس استعداد سنجیده شوند، نسبت به آن، علت حقیقی هستند؛ و اگر با «مستعدله» مقایسه شوند نسبت به آن، علت معدّ به شمار می‌روند. مثلاً انعکاس نور از شیء بیرونی به چشم و قرار گرفتن تصویر آن بر نقطه معینی از شبکیه، و انتقال رموزی از آنجا به مغز، علت حقیقی است برای مستعد شدن نفس برای حصول صورت حسی آن شیء در نفس و ادراک آن توسط نفس، اما نسبت به خود حصول صورت حسی و ادراک نفس، علت معدّ به شمار می‌رود.

بنابراین، علت تامه علتی است که بودنش برای وجود معلول لازم و کافی است؛ اما علت ناقصه، علتی است که بودنش برای وجود معلول لازم است، اما کافی نیست.

از اینجا دانسته می‌شود که در مورد علت تامه دو قضیه صادق است:

۱- اگر علت تامه نباشد، معلول ضرورتاً معدوم خواهد بود.

۲- اگر علت تامه وجود داشته باشد، معلول ضرورتاً موجود خواهد بود.

اما در مورد علت ناقصه فقط قضیه نخست صادق است، و قضیه دوم صادق نیست. و به دیگر سخن: تفاوت میان علت تامه و علت ناقصه در آن است که وجود علت تامه مستلزم وجود معلول می‌باشد؛ و با بودن علت تامه، وجود معلول ضروری و واجب است؛ اما وجود علت ناقصه مستلزم وجود معلول نیست، بلکه تنها عدمش مستلزم عدم معلول می‌باشد.

علت حقیقی و علت معدّ

تقسیم دیگری که برای علت صورت پذیرفته است، تقسیم علت است به علت حقیقی و علت معدّ. علت حقیقی عبارت است از موجودی که وجود معلول وابستگی حقیقی به آن دارد، به گونه‌ای که جدایی معلول از آن محال می‌باشد؛ مانند علیت نفس برای اراده و صورتهای ذهنی، که نمی‌توانند جدای از نفس تحقق یابند، و یا باقی بمانند.

و «علت معدّ» عبارت است از آنچه در فراهم آوردن زمینه پیدایش معلول مؤثر می‌باشد، ولی وجود معلول وابستگی حقیقی و جدایی‌ناپذیر به آن ندارد. شأن معدّات آن است که آمادگی پذیرش فیض از علت فاعلی را در ماده پدید می‌آورند. و بدین وسیله ماده را به افاضه وجود از فاعل نزدیک می‌سازند؛ مانند گذشت قطعات زمان و سپری

علت داخلی و علت خارجی

علت داخلی، علتی است که با معلول متحد می‌گردد، و در ضمن وجود آن باقی می‌ماند. از این رو، به علت داخلی، «علل قوام» نیز گفته می‌شود؛ زیرا جزء ذات معلول‌اند، و مقوم ماهیت آن می‌باشند. علت داخلی خود بر دو قسم است:

۱- ماده نسبت به نوعی که مرکب از ماده و صورت می‌باشد. ماده همان چیزی است که حیثیت قوه و استعداد شیء را تأمین می‌کند، و شیء به واسطه آن بالقوه می‌باشد. چنین چیزی اگر با صورت سنجیده شود، ماده برای آن می‌باشد، و اگر با آنچه از آن و صورت ترکیب می‌شود، یعنی با نوع مقایسه شود، علت مادی برای آن خواهد بود. و در یک کلمه «ما به الشیء بالقوه» ماده است برای صورت، و علت مادی است برای نوع.

۲- صورت نسبت به نوع که مرکب از ماده و صورت می‌باشد. صورت، چیزی است که شیء به واسطه آن بالفعل می‌باشد. آنچه جنبه فعلیت شیء را تشکیل می‌دهد، مانند نفس ناطقه انسان، اگر با ماده سنجیده شود، صورت می‌باشد؛ و اگر با مجموع ماده و صورت سنجیده شود، علت صوری خواهد بود.

و اما «علت خارجی» علتی است که وجود آن بیرون از وجود معلول می‌باشد، و خود بر دو قسم است:

۱- فاعل؛ و آن علتی است که وجود معلول را افزایه می‌کند، و هستی معلول از او صدور می‌یابد.

۲- غایت؛ علت غایی چیزی است که معلول به خاطر آن پدید می‌آید، مانند هدفی که انسان برای افعال اختیاری خودش در نظر می‌گیرد، و برای رسیدن به آن، کارهایش را انجام می‌دهد. تقریب به خدا، علت غایی عبادت است؛ آگاهی یافتن از حقایق هستی، علت غایی رفتن به مجلس درس و بحث و مطالعه است و مانند آن. به علت فاعلی و علت غایی، «علل وجود» نیز گفته می‌شود.

علت صوری

علت صوری همان صورت است، یعنی چیزی است که ملاک فعلیت جسم می‌باشد؛ و به تعبیری همان چیزی است که همه فعلیتهای یک جسم مستند به آن است، و منشأ و مبدأ همه خواص و آثار مترتب بر آن می‌باشد. هر جسمی مرکب از ماده و صورت است. علت بودن صورت برای جسم به خاطر آن است که صورت، جزئی از جسم می‌باشد؛ و لذا وجود جسم متوقف و وابسته به آن می‌باشد، از باب توقف کل بر جزء. و چنانکه می‌دانیم علت و معلولیت همان رابطه توقف و وابستگی یک شیء به شیء دیگر است.

علت غایی

علت غایی عبارت است از «کمالی آخری که فاعل در فعل خودش بدان توجه دارد»؛ و یا آنگونه که در «نهایة الحکمة» آمده است: علت غایی چیزی است که فاعل آن را اولاً و بالذات می‌خواهد، و مطلوب بالاصالة می‌باشد.

توضیح مطلب آن است که حکما در تعریف حرکت آورده‌اند: «حرکت، کمال نخستین است برای شیء بالقوه، از آن جهت که بالقوه است». از این تعریف بدست می‌آید که در مورد حرکت، کمال دومی وجود دارد که شیء متحرک با حرکتش به سوی آن توجه دارد، و حرکتش به آن منتهی می‌گردد. بنابراین، آن کمال دوم، کمال نهایی‌ای است که شیء متحرک به واسطه حرکت خود بدان می‌رسد؛ و در واقع حرکتش را وسیله‌ای برای رسیدن به آن قرار می‌دهد. و به دیگر سخن: آن کمال دوم، که منتهی‌الیه حرکت است، لافسه و ذاتاً مطلوب است، و حرکت بخاطر آن مطلوب می‌باشد. و از این روست که گفته‌اند: «حرکت ذاتاً و برای خودش مطلوب نیست، و مقتضای ذات شیء نمی‌باشد.» یعنی هیچ چیزی حرکت را برای حرکت نمی‌خواهد، بلکه برای

دستیابی به نتیجه و غایت آن بدان توسل می‌جوید، به گونه‌ای که اگر شیء می‌توانست بدون حرکت به آن غایت دست یابد، هرگز حرکت نمی‌کرد.

علت فاعلی

علت فاعلی دارای دو اصطلاح است. یک اصطلاح آن به طبیعیات و اصطلاح دیگر آن به فلسفه الهی مربوط می‌شود. در طبیعیات مقصود از علت فاعلی، محرک ماده موجود از حالی به حالی دیگر است؛ مثلاً بناً نسبت به ساختمان علت فاعلی است؛ زیرا مواد آن را جابجا کرده و با هیأتی خاص آنها را با هم مزوج نموده، و یا بر روی هم قرار می‌دهد. اما در فلسفه الهی مقصود از علت فاعلی، چیزی است که هستی معلول را افاضه می‌کند و به آن وجود می‌دهد.

علت قریب و علت بعید

علت قریب یا نزدیک، علتی است که مستقیماً در معلولش اثر می‌گذارد، و میان او و معلولش واسطه‌ای در کار نیست؛ مانند تأثیر انسان در حرکت دست خودش. هر یک از ما علت قریب و بی‌واسطه افعال و حرکات خود هستیم.

اما علت بعید یا دور، علتی است که غیر مستقیم در معلولش اثر می‌گذارد، و میان او و معلولش یک یا چند واسطه وجود دارد، و هر چه تعداد این وسایط بیشتر باشد، آن علت دورتر خواهد بود. مثلاً هر یک از ما با یک واسطه علت هستیم برای حرکت قلمی که در دست داریم؛ و با دو واسطه علت هستیم برای نوشتن که در اثر حرکت قلم بر صفحه کاغذ نقش می‌بندد؛ و با سه واسطه علت هستیم برای معنایی که در ذهن خواننده با مطالعه آن نوشته، پدید می‌آید.

علت مادی

ماده اعم از ماده اولی و ماده ثانیه، نسبت به نوع مادی‌ای که از ترکیب آن ماده با صورت تشکیل می‌شود، علت مادی می‌باشد. مثلاً هیولا علت

مادی برای جسم است؛ و جسم نیز علت مادی برای آهن است؛ زیرا وجود نوع مادی ضرورتاً وابسته و متوقف بر ماده است، و بدون ماده وجودش ناممکن می‌باشد. این وابستگی و توقف از قبیل وابستگی و توقف کل بر هر یک از اجزایش است. وجود کل مرکب از چند جزء، وابسته به وجود هر یک از اجزایش است، و بدون آنها وجودش ناممکن می‌باشد. و از طرفی، علت عبارت است از «چیزی که طرف وابستگی شیء دیگر است، و وجود آن شیء متوقف بر آن می‌باشد». پس ماده، علت خواهد بود برای نوع مادی مرکب از آن ماده و صورت. این نوع علت را «علت مادی» می‌نامند.

علت واحد و علل کثیر

علت گاهی واحد است و گاهی کثیر و متعدد می‌باشد. توضیح اینکه: گاهی یک معلول تنها از موجود خاص و معینی پدید می‌آید، به گونه‌ای که اگر آن موجود معین تحقق نیابد، هیچ موجود دیگری نمی‌تواند نقش آن را در بوجود آوردن معلول مورد نظر ایفا کند؛ در این صورت آن علت را «علت واحد» و یا «علت منحصر» می‌خوانند.

اما گاهی چند چیز هر کدام مستقلاً و به نحو علی‌البدل می‌توانند معلولی را ایجاد کنند، مانند جریان الکتریکی در سیم برق، حرکت مکانیکی، و فعل و انفعالات شیمیایی که هر کدام مستقلاً می‌توانند حرارت را به وجود آورند. بنابراین، حرارت دارای «علتهای کثیر» می‌باشد. چنین عللی را «علل جانشین پذیر» نیز می‌نامند.

علت و معلول

موجودی که به نحوی هستی ماهیت بر آن توقف دارد، علت نام دارد؛ و ماهیتی که در هستی خودش وابسته به آن علت می‌باشد، معلول خوانده می‌شود. بنابراین، علت چیزی است که به گونه‌ای در تحقق شیء دیگر مدخلیت دارد، خواه شرط

علم جزئی

در مورد ادراکات حسی، علمی که برای ما پدید می‌آید، همراه با تغییرات معلوم، تغییر می‌کند. فی المثل وقتی ماشینی را در حال حرکت مشاهده می‌کنیم، ما آن را در هر لحظه در یک مکان می‌بینیم. ابتدا آن را در نقطه «الف» مشاهده می‌کنیم؛ یک لحظه بعد آن را در نقطه «ب» می‌بینیم، و یک لحظه پس از آن در نقطه «ج»، و به همین ترتیب. یعنی همینطور که ماشین حرکت می‌کند و تغییر مکان می‌دهد، علم ما نیز همراه با تغییر آن، تغییر می‌کند؛ علمی می‌رود و علم دیگری می‌آید. در لحظه نخست می‌گفتیم: الآن می‌دانم که ماشین در نقطه «الف» است؛ اما در لحظه بعد دیگر نمی‌توانیم بگوییم: الآن می‌دانم که ماشین در نقطه «الف» است؛ بلکه باید بگوییم: الآن می‌دانم که ماشین در نقطه «ب» است. علم ما به اینکه «ماشین در نقطه «الف» است»، مربوط به همان لحظه‌ای است که ماشین در آن نقطه بود، و این علم نه پیش از آن و نه پس از آن، باقی نخواهد بود؛ بلکه بلافاصله جای خود را به علم دیگری می‌دهد. البته این در صورتی است که معلوم ما متغیر باشد، اما اگر ثابت باشد، علم ما نیز به تبع ثبات آن معلوم، ثابت خواهد بود؛ مانند هنگامی که ماشین در نقطه‌ای می‌ایستد. هر زمان در آن نقطه ایستاده و ثابت باشد، علم حسی ما به آن نیز ثابت خواهد بود.

این علم را «علم پس از کثرت» نیز می‌نامند. علم جزئی علمی است که از طریق انفعال از خارج در ما پدید می‌آید. و چون این علم بواسطه انفعال از خارج حاصل می‌گردد، ثبات و تغییر آن نیز تابع ثبات و تغییر معلوم خارجی است. به طور کلی علوم حسی، علوم جزئی هستند، زیرا این علوم متوقف بر ارتباط با خارج است، ارتباطی که از طریق ادوات حسی برقرار می‌شود. پس اگر آنچه

باشد، یا مقتضی باشد، و یا از دیگر انواع علت ناقصه بوده باشد. علت به این معنا یک مفهوم عام و فراگیر است، که همه امور یاد شده را دربرمی‌گیرد. اما باید یادآور شویم که علت در دو معنای دیگر نیز بکار می‌رود، که هر دو اخص از معنای یاد شده است:

۱- گاهی علت به معنای موجودی است که برای تحقق یافتن موجود دیگر کفایت می‌کند. بنابراین اصطلاح، تنها وقتی می‌توان گفت: «الف» علت است برای «ب» که همانگونه که از عدم «الف»، عدم «ب» لازم می‌آید، از وجود «الف» نیز وجود «ب» لازم آید. در حالی که بنابر اصطلاح نخست، همین اندازه که از عدم «الف»، عدم «ب» لازم آید، برای علت بودن «الف» نسبت به «ب» کافی است.

۲- گاهی نیز واژه «علت» اطلاق می‌گردد، و مقصود از آن خصوص علت فاعلی است، یعنی آنچه واقعیت و هویت معلول را افاضه می‌کند. مانند آنجا که گفته می‌شود: میان علت و معلول سنجیت برقرار است؛ و یا معلول عین ربط به علت است؛ و یا وجود علت شدیدتر و قوی‌تر از وجود معلول است. در همه این موارد مقصود از علت، علت فاعلی است؛ یعنی آنچه حقیقت و واقعیت معلول را جعل و افاضه می‌کند.

علل قوام

علت مادی و علت صوری را علل قوام می‌نامند. ر. ک: علت داخلی و علت خارجی.

علل وجود

علت فاعلی و علت غایی را علل وجود می‌خوانند. ر. ک: علت داخلی و علت خارجی.

علم اعلی

بخشی از فلسفه است که شامل امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص می‌شود. ر. ک: فلسفه، فلسفه اولی و حکمت الهی.

در خارج است بواسطه تغییری که در آن روی می‌دهد، زایل گردد، علم حسی نیز زایل خواهد شد.

علم حسی و علم خیالی

علم جزئی بر دو قسم است: تصور حسی و تصور خیالی. تصور حسی، پدیده ذهنی ساده‌ای است که در اثر ارتباط اندامهای حسی با واقعیت‌های مادی در لوح نفس حاصل می‌گردد. و به دیگر سخن: تصور حسی همان صورتی است که از اشیای مادی در حال مواجهه و ارتباط مستقیم ذهن با خارج با بکار افتادن یکی از حواس پنجگانه یا بیشتر، در ذهن منعکس می‌شود. مثلاً هم‌اکنون که خواننده گرامی چشم گشوده و این خطوط را در برابر دیدگان خود قرار داده است، و آنها را نظاره می‌کند، تصویری از این کلمات در ذهنش پدیدار می‌گردد، و این تصویر، همان حالت خاصی است که خواننده این کلمات حضوراً و وجداناً در خود مشاهده می‌کند. همچنین ادراکی که هنگام استماع سخنان یک سخنران در خود می‌یابیم، و یا طعمی که هنگام قرار گرفتن لقمه غذا در دهان می‌چشیم، و یا بویی که هنگام استشمام رائحه یک گل درک می‌کنیم، همه ادراک حسی هستند.

و اما تصور خیالی، پدیده ذهنی ساده‌ای است که در پی تصور حسی و ارتباط با خارج حاصل می‌گردد، ولی بقاء آن منوط به بقاء ارتباط با خارج نیست. توضیح اینکه: پس از پیدایش صورت حسی در قوه حاسه، صورت دیگری در قوه خیال پدید می‌آید؛ و در پی ناپدید گشتن صورت حسی، آن صورت خیالی باقی می‌ماند؛ و هرگاه انسان بخواهد، آن صورت را احضار کرده، و آن شیء خارجی را دوباره تصور می‌کند.

تفاوت‌های صورت حسی با صورت خیالی عبارت است از:

۱- صورت حسی غالباً و در حال عادی روشن‌تر از

صورت خیالی است.

۲- صورت حسی همیشه با وضع (=نسبت مخصوص با اجزای مجاور)، و جهت خاص (در طرف چپ یا راست یا پیش رو یا پشت سر و غیر آن) و نیز در مکان خاص احساس می‌شود. فی‌المثل آدمی هرگاه چیزی را می‌بیند آن را در جای معین و در جهت معین و در محیط خاصی مشاهده می‌کند. اما اگر بخواهد همان شیء را تخیل کند می‌تواند آن را به تنهایی پیش نظر خود مجسم سازد، بدون آنکه آن را در وضع و جهت و مکان خاص ملاحظه نماید.

۳- ادراک حسی مشروط به تماس و ارتباط اندامهای حسی و قوای حاسه با خارج است و پس از قطع ارتباط با خارج و فاصله کوتاهی (مثلاً یک دهم ثانیه) از بین می‌رود، اما ادراک خیالی در بقای خود نیازی به تداوم ارتباط با خارج ندارد، و از این رو، ادراک حسی بیرون از اختیار شخص ادراک کننده است. مثلاً آدمی معمولاً نمی‌تواند چهره کسی را که حضور ندارد، ببیند، یا سخنش را بشنود، یا بوی گلی را که موجود نیست استشمام نماید، اما همه اینها را هرگاه بخواهد با میل و اراده خود می‌تواند با استمداد از قوه خیال تصور نماید.

علم حصولی و علم حضوری

علم ما به یک شیء از دو حال بیرون نیست: یا علم به ماهیت آن شیء است و یا علم به وجود آن شیء. به دیگر سخن: وقتی ما به یک شیء علم پیدا می‌کنیم، آن شیء نزد ما، یعنی نزد عالیم، حاصل می‌گردد، و از طرفی می‌دانیم: در هر شیء دو جنبه و حیثیت وجود دارد: یکی حیثیت ماهیت و دیگری حیثیت وجود. حال می‌گوییم: آنچه از یک شیء هنگام علم به آن، نزد ما حاصل می‌گردد، یا ماهیت آن شیء است بدون وجود خارجی آن، و یا وجود خارجی آن است.

در صورت نخست علم به آن شیء «حصولی»

اندوه خودش را به هنگام شنیدن خبر رحلت حضرت امام خمینی یادآور می‌شود، در این هنگام علمش به آن شادی و این اندوه، علم حصولی است، در حالی که آگاهی‌اش به این حالات در ظرف تحقق آنها، حضوری بوده است.

از اینجا دانسته می‌شود که:

۱- علم حصولی عبارت است از حضور صورت و ماهیت معلوم نزد عالم، در حالی که علم حضوری عبارت است از حضور خود معلوم با وجود خارجی‌اش، نزد عالم.

۲- در علم حصولی، وجود علمی معلوم غیر از وجود عینی آن است؛ در حالی که در علم حضوری، وجود علمی معلوم عین وجود عینی آن است.

۳- علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود، بر خلاف علم حضوری که چنین تقییمی در آن راه ندارد.

۴- صواب و خطا تنها در مورد علم حصولی مطرح می‌شود، اما در مورد علم حضوری صواب و خطا اساساً موضوعیت نمی‌یابد زیرا صواب (= مطابقت علم با معلوم) و خطا (= عدم مطابقت علم با معلوم) فرع بر دوگانگی آن دو است، در حالی که در علم حضوری، علم و معلوم یکی هستند.

علم کلی

علم کلی، بر خلاف علم جزئی، علمی است که ثابت است، و پیش از وقوع معلوم و همراه با آن و پس از آن بر یک حال باقی می‌ماند. متعلق این علم می‌تواند یک امر متغیر باشد، یعنی امری باشد که در چند دقیقه و حتی در یک لحظه اتفاق می‌افتد و آنگاه معدوم می‌شود؛ مانند علم یک ستاره‌شناس به وقوع ماه گرفتگی در یک تاریخ معین. این علم، بر اساس محاسبات خاصی، نه در اثر مشاهده حسی برای ستاره‌شناس حاصل می‌شود، و ممکن است مدتها قبل از وقوع این حادثه، ستاره‌شناس

است؛ و در صورت دوم علم ما به آن شیء، «حضوری» می‌باشد. آنچه در بحث وجود ذهنی به اثبات می‌رسد، در حقیقت همان علم حصولی ما به اشیاء است. در آنجا بیان می‌شود که علم ما به اشیاء بیرون از خود، از طریق حصول ماهیات آنها نزد ما تحقق می‌یابد. ادراک من نسبت به سفیدی این کاغذ، به معنای حصول ماهیت سفیدی در ذهن من است، و همچنین ادراک من نسبت به بویی که استشمام می‌کنم، یا حرارتی که لمس می‌کنم، و مانند آن. پرواضح است که هنگام رؤیت آتش، وجود خارجی آن، که آثارناریت بر آن مترتب می‌شود، نزد من حاصل نمی‌گردد، و لذا این علم هیچ گرمایی در من ایجاد نمی‌کند؛ و یا هنگام تصور آب، وجود خارجی آب، که آثاری از جمله رفع عطش دارد، در اختیار من قرار نمی‌گیرد، بلکه من تنها واجد ماهیت آن می‌شوم، و ماهیت منهای وجود خارجی، اثری ندارد.

در برابر علم حصولی، علم حضوری است. علم حضوری به یک شیء، به معنای حضور وجود خارجی و هویت خارجی شیء نزد عالم است. علم ما به نفس خود و نیز علم ما به قوا و حالت نفسانی خود از این قبیل است. وقتی تصمیم می‌گیریم کاری انجام دهیم، به این تصمیم خود آگاهی داریم، اما این آگاهی یک آگاهی مستقیم و بی‌واسطه است؛ یعنی خود آن تصمیم، که یک فعل نفسانی است، با وجود خارجی خود، نزد ما تحقق دارد. علم ما به شادی و غم خود، لذت و درد خود، محبت و نفرت خود و دیگر حالات نفسانی، همگی علم حضوری است. یعنی آگاهی ما از این امور در ظرف تحقق این امور، به وجود خارجی این امور تعلق می‌گیرد، نه صرفاً به ماهیت آنها. آری، هنگامی که هر یک از ما درباره حالات ایام گذشته‌اش می‌اندیشد، و مثلاً شادمانی خودش را به هنگام شنیدن فتح خرمشهر تصور می‌کند، و یا

احیاناً موجود دیگری از آن منتفع گردد، بدان جهت است که کمال آن درخت به این است که به آن موجود دیگر متحوّل گردد؛ یعنی تبدّل به آن موجود دیگر در مسیر حرکت آن درخت واقع است، و الاّ صرف اینکه موجود دیگری از آن منتفع گردد، بدون آنکه آن درخت در مسیر طبیعی خود متوجّه به سوی جذب شدن در موجود دیگر و متحوّل شدن به آن باشد، غایت آن درخت محسوب نمی‌گردد.

و به دیگر سخن: غایت اگر به فعل نسبت داده شود، به معنی این است که این فعل، به سویی روان است، یعنی فی حد ذاته نوعی حرکت است، و لااقل از قوه به فعل رسیدن است، و این فعل با داشتن نیرویی باطنی، به سویی روان است، و آن سوی متمم و مکمل آن فعل است. این فعل جهت و نهایت دارد؛ و به عبارت دیگر: ما الیه الحركة دارد، اما نه ما الیه حركة الفاعل، بلکه ما الیه حركة الفعل. و اما اگر به فاعل نسبت داده شود، مفهوم مالا جله و مالا یه حركة الفاعل دارد.

غیریت

غیریت و «این نه آنی» از لوازم و عوارض کثرت می‌باشد. در جایی که کثرت برقرار است، کثیرین از آن جهت که کثیرین هستند، مغایر با هم‌اند، و از یکدیگر سلب می‌شوند. غیریت دارای دو قسم است: غیریت ذاتی و غیریت غیر ذاتی.

غیریت ذاتی آن است که مغایرت و انفکاک وجدایی میان دو شیء برخاسته از ذات آنها باشد؛ یعنی دو شیء به گونه‌ای باشند که ذاتاً تعاند و تنافر از یکدیگر داشته و ذاتاً یکدیگر را طرد کنند، مانند مغایرت هستی با نیستی، سفیدی با سیاهی، بالایی با پائینی، تقدم با تأخر، انسان با لائسان، علم با جهل، شجاعت با ترس. این نوع از مغایرت، تقابل نیز نامیده می‌شود.

اما غیریت غیر ذاتی آن است که جدایی و انفکاک

از وقوع آن در تاریخ خاص آگاه باشد. به چنین علمی، علم «پیش از کثرت» نیز می‌گویند.

این دسته از علوم حصولی، چون از طریق انفعال از خارج بدست نیامده است، تابع معلوم خارجی نیز نمی‌باشد، و از این رو، تغییر و تحوّل معلوم خارجی تأثیری در بقای آن نداشته، و موجب تحوّل و دگرگونی آن نخواهد شد.

هر گاه علم ما به یک شیء از طریق علم به علل آن شیء باشد، آن علم، یک علم ثابت و به اصطلاح «کلی» خواهد بود. به دلیل اینکه علیّت یک شیء برای شیء دیگر، یک امر ثابت و زایل نشدنی است؛ و از این رو، علم به علیّت یک شیء برای شیء دیگر نیز ثابت و زایل نشدنی خواهد بود. پس اگر بدانیم که «الف» علت تامه «ب» است؛ و نیز بدانیم که «الف» در فلان زمان تحقق دارد؛ از اینجا علم سومی بدست خواهیم آورد، و آن علم به وقوع «ب» در آن زمان معین است؛ و این علم، یک علم کلی خواهد بود.

غ

غایت فعل و غایت فاعل

غایت گاهی به فعل نسبت داده می‌شود، و گفته می‌شود غایت فعل چیست؟ و گاهی به فاعل نسبت داده می‌شود و گفته می‌شود غایت فاعل چیست.

اگر به فعل نسبت داده شود، معنی اش این است که آن فعل متوجّه به سوی چیزی است که آن چیز، کمال آن فعل محسوب می‌شود.

به عبارت دیگر آن فعل طبعاً و ذاتاً به سویی روان است، و جهت دار است؛ و آن سوی و آن جهت، متمم و مکمل وجود آن فعل است. مثلاً درخت که حرکت و رشد می‌کند، به سویی می‌رود و متوجّه به سویی است که آن سوی و آن جهت، کمال و فعلیّت ما بالقوة درخت محسوب می‌گردد. و اگر

می‌باشد؛ و چون خودش بوجود آورنده این کمالات است، در مرتبه ذات، واجد آنها می‌باشد؛ و در نتیجه علم حضوری او به ذاتش علم به تفصیل کمالات آن نیز می‌باشد، اگر چه برخی از آنها متمایز از برخی نیست، به گونه‌ای که با بساطت نفس، منافات داشته باشد، و موجب کثرت در آن گردد.

فاعل بالتسخیر

فلاسفة اسلامی با توجه به اینکه گاهی دو فاعل در طول یکدیگر در انجام کاری مؤثر هستند و فاعل بعید، کار را به وسیله فاعل قریب انجام می‌دهد، نوعی از فاعلیت را به نام «فاعل بالتسخیر» اثبات کرده‌اند، به عنوان مثال قوای طبیعی، نباتی و حیوانی انسان در کارهایشان مسخر نفس انسانی هستند. گوارش غذا، ضربان قلب، حرکت‌های دست و پا و اموری مانند آن که به وسیله قوای بدنی، اما تحت تسلط و تدبیر نفس، صورت می‌پذیرد، همه نمونه‌هایی از فعل تسخیری هستند.

فلاسفه همچنین گفته‌اند: تمام علت‌های فاعلی‌ای که در عالم وجود دارد، فاعل تسخیری هستند؛ چراکه همه تحت تسخیر و سلطه خدای متعال می‌باشند. البته این مطلب مبتنی بر آن است که افاضه و ایجاد را منحصر در خدای متعال ندانیم، و معتقد باشیم در عالم علت‌هایی در طول یکدیگر وجود دارند که در رأس آنها واجب تعالی است. اما بنا بر نظر دقیق‌تر، که افاضه و ایجاد را منحصر در واجب تعالی می‌داند، و او را تنها موجودی به شمار می‌آورد که دارای تأثیر است (لا مؤثر فی الوجود الا الله)، دیگر در هستی علل فاعلی‌ای وجود نخواهد داشت، تا تحت تسخیر خداوند باشند.

فاعل بالجبر

فاعل بالجبر فاعلی است که اولاً: از روی علم و

دو شیء به خاطر عوامل و اسباب دیگری باشد، نه بخاطر ذات آنها. مثلاً شیرینی شکر و سیاهی زغال دو امر مغایرند، و جدا و منفک از یکدیگرند، اما مغایریشان ذاتی نیست، یعنی چنین نیست که ذات شیرینی تعاند و تنافر با ذات سیاهی داشته باشد؛ و لذا آن دو می‌توانند در یک موضوع واحد جمع شوند، و نوعی هو هویت و اتحاد میانشان برقرار گردد؛ مانند خرما که هم شیرین است و هم سیاه؛ و در مورد آن می‌توان گفت: این شیء شیرین سیاه است. غیریت غیر ذاتی را خلاف و یا تخالف می‌نامند.

ف

فاعل بالتجلی

فاعل بالتجلی اولاً با اراده و خواست خودش کار می‌کند؛ ثانیاً: پیش از انجام کار علم تفصیلی به کار خودش دارد. ثالثاً: علم تفصیلی او به کارش عین علم اجمالی او به ذاتش است، نه آنکه امری زاید بر ذات و عارض بر ذات باشد. رابعاً: همان علم منشأ صدور افعال می‌گردد، و داعی زاید بر ذات در کار نیست.

البته باید توجه داشت که در اینجا، اجمال به معنای ابهام و عدم وضوح و روشنی نیست، آنگونه که در مورد فاعل بالرضا بیان می‌شود؛ بلکه اجمال در اینجا به معنای بساطت است. بنابراین، علم اجمالی به اشیاء در فاعل بالتجلی عبارت است از: کشف تفصیلی اشیاء، اما بدون تمییز آنها از یکدیگر، به نحوی که موجب کثرت در علم، و در نتیجه کثرت در ذات عالم گردد.

صدرالمتألهین و پیروان وی گفته‌اند: نفس مجرد انسان نسبت به کمالات ثانوی خویش، فاعل بالعنایه است؛ چراکه نفس مجرد انسانی صورت اخیر نوع خودش است، و از این رو در عین بساطتی که دارد، مبدأ همه کمالات ثانوی خود

اشیاء است، و خداوند پیش از آفرینش آنها فقط علم اجمالی و غیر تفصیلی بدانها دارد.

فاعل بالطبع

فاعل بالطبع یا فاعل طبیعی، به فاعلی گفته می‌شود که از دو ویژگی برخوردار باشد:

۱- اینکه فاعل به فعل خودش علم نداشته باشد. البته مقصود از علم، علمی است که مؤثر در فعل و دخیل در آن می‌باشد. بنابراین، علم انسان به ضربان قلب خودش، منافاتی با فاعل طبیعی بودن انسان نسبت به این فعل ندارد زیرا این علم مدخلیتی در آن فعل ندارد.

۲- اینکه آن فعل ملائم با طبیعت فاعل بوده و به اقتضای طبیعت صدور یافته باشد.

نفس در مرتبه قوای طبیعی بدنی، در صورتی که از صحت و سلامت برخوردار باشد، یک فاعل طبیعی است؛ زیرا نفس کارهایش را در این مرتبه به مقتضای طبیعتش انجام می‌دهد. مقصود از قوای طبیعی بدنی، چنانکه شیخ در طبیعیات شفا تصریح می‌کند، قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه، و دافعه است. نفس در مرتبه این قوا کار خود را بطور طبیعی و ناآگاهانه انجام می‌دهد و اگر چه بپذیریم که نفس نوعی شعور و آگاهی از کارهای خود در مرتبه این قوا دارد، اما این شعور و آگاهی تأثیر و مدخلیتی در افعال وی ندارد.

فاعل بالعناية

فاعل بالعناية فاعلی است که اولاً: با اراده و خواست خودش کار انجام می‌دهد. ثانیاً: علم و آگاهی تفصیلی به کارش پیش از انجام آن دارد. یعنی از قبل به خوبی می‌داند که چه خواهد کرد. ثالثاً: علم او به کارش امری زاید بر ذاتش است، نه آنکه عین ذاتش باشد. رابعاً: در انجام کارش نیاز به انگیزه و داعی زاید بر ذات ندارد، بلکه صورت علمی شیء، خودش منشأ صدور آن از فاعل می‌باشد.

آگاهی کار انجام می‌دهد؛ و فعلش به گونه‌ای است که متوقف بر علم فاعل به آن می‌باشد. و ثانیاً: فاعل، آن فعل را با اراده و اختیار خود انجام نمی‌دهد، بلکه یک شخص دیگری او را با تهدید و اموری مانند آن، مجبور به انجام آن کار می‌کند. در فعلهای جبری، زورگویی و تحمیل یک شخص ثالث است که باعث انتخاب آن فعل از سوی فاعل می‌شود، به گونه‌ای که اگر آن عامل خارجی نبود، فاعل هرگز آن فعل را انجام نمی‌داد.

فاعل بالرضا

فاعل بالرضا فاعلی است که با اراده و انتخاب خودش کار می‌کند، و نیز کارش را از روی علم و آگاهی انجام می‌دهد، اما علم تفصیلی و کامل او به فعلش عین فعلش می‌باشد، و پیش از تحقق فعل فقط علم اجمالی و مبهم به آن دارد؛ و این علم اجمالی و مبهم به فعل، ناشی از علم فاعل به ذات خودش می‌باشد؛ چرا که علم به علت، مستتبع علم به معلول می‌باشد.

حاصل آنکه فاعل بالرضا دو علم و آگاهی نسبت به معلول خویش دارد، یکی علم اجمالی و غیر تفصیلی است، که پیش از انجام کار است، و از علم او به ذاتش ناشی می‌گردد؛ یعنی همین اندازه که می‌داند قادر است، و کارهایی می‌تواند از او صادر شود؛ و دیگری علم تفصیلی او به فعلش است، که یک علم حضوری است، و عین معلوم می‌باشد.

به عنوان مثال، انسان نسبت به صورتهای خیالی‌ای که در خود ایجاد می‌کند، فاعل بالرضا است؛ زیرا علم تفصیلی او به این صور خیالی، عین همان صور است؛ و پیش از ایجاد آن صورتهای خیالی، تنها علم اجمالی بدان دارد؛ از آنجا که به ذات خود، که آفریننده آن صور است، علم دارد.

فاعلیت واجب تعالی نسبت به اشیاء، نزد حکمای اشراقی، فاعلیت بالرضا می‌باشد. چرا که در نظر ایشان، علم تفصیلی خداوند به اشیاء عین وجود

فصل

فصل کلی ذاتی‌ای است که اختصاص به یک نوع دارد. و به دیگر سخن: فصل مفهومی است که بیانگر جزء مساوی از اجزاء ذاتی نوع خود می‌باشد.

فصل اشتقاقی

فصل اشتقاقی همان اصل و مبدأ فصل منطقی می‌باشد؛ یعنی آن جزء ذاتی مختصی که مقوم نوع است و فصل منطقی در واقع از آثار و خواص آن به شمار می‌رود، و لذا اختصاص به آن ماهیت دارد، و در غیر مورد آن یافت نمی‌شود.

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

فصل حقیقی در واقع همان فصل اشتقاقی است؛ و اطلاق فصل بر اخص لوازم شیء (فصل منطقی)، در واقع یک اطلاق مجازی و از باب اسناد شیء به غیر ماهوله است. زیرا فصل، مفهوم ذاتی‌ای است که اختصاص به ماهیت خود دارد؛ و یا چنانکه در کتابهای منطق آمده است «فصل، مفهومی است که در پاسخ سؤال از ممیز ذاتی شیء می‌آید».

و از این روست که فصل اشتقاقی، فصل حقیقی نیز نامیده می‌شود. از اینجا دانسته می‌شود که تقسیم فصل به فصل اشتقاقی و فصل منطقی، از نوع تقسیم شیء به مصادیق حقیقی و مصادیق مجازی آن است.

فصل بعید

فصل بعید فصلی است که موجب امتیاز نوع از انواع مشارک دو جنس بعید شود، مانند حساس و نامی و سه بعدی برای انسان.

فصل قریب

فصل قریب فصلی است که موجب امتیاز نوعی از انواع مشارک در جنس قریب شود؛ مانند: ناطق

مثالی که برای فاعل بالعنایه معمولاً ذکر می‌شود، آن است که وقتی انسان در ارتفاع بلندی قرار می‌گیرد، و ناگهان چشمش را به زمین می‌دوزد و افتادن به زمین در ذهنش خطوط می‌کشد، همین تصور افتادن باعث می‌شود او به زمین سقوط کند. حکمای مشاء فاعلیت خداوند را از این قبیل می‌دانند. به عقیده ایشان علم تفصیلی خداوند به آفرینش، به واسطه صورتهایی است که زاید بر ذات خداوند است، و همین علم به نظام احسن و اصلح، منشأ صدور کائنات می‌باشد.

فاعل بالقسر

فاعل بالقسر فاعلی است که نه آگاهی به فعلش دارد و نه فعلش موافق با طبیعت او می‌باشد، مانند نفیس بیمار در مرتبه قوای بدنی. بنابراین، فعل قسری، فعلی است که اولاً متوقف بر علم فاعل نیست، و ثانیاً موافق با طبیعت فاعل نمی‌باشد، و به اقتضای طبیعت صورت نمی‌پذیرد؛ بلکه عوامل بیرونی نقش عمده را در صدور آنها ایفا می‌کنند.

فاعل بالقصد

فاعل قصدی فاعلی است که اولاً: از روی علم و آگاهی کارش را انجام می‌دهد؛ و ثانیاً: کارش را با اراده و انتخاب خودش انجام می‌دهد؛ و ثالثاً: دارای قصد و انگیزه زاید بر ذاتش در انجام آن کار می‌باشد؛ یعنی به گونه‌ای است که اگر داعی و انگیزه خاصی نسبت به انجام یک کار در وی پدید نیاید، آن کار را انجام نمی‌دهد. انسان نسبت به کارهای اختیاری‌اش، مانند خوردن، خوابیدن، راه رفتن و مانند آن، فاعل بالقصد می‌باشد. چرا که در هر یک از این افعال، هدف و غرض خاصی را دنبال می‌کند، و برای دستیابی به کمال معینی، کار را انجام می‌دهد.

متکلمان، فاعلیت خداوند را از این قسم می‌دانند، و برای خداوند داعی زاید بر ذات تصویر می‌کند، تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً.

برای انسان، و حساس برای حیوان.

فصل منطقی

فصل منطقی عبارت است از «خاص ترین و معروف ترین لازم عارض بر نوع».

فصل منطقی یک نوع، مفهومی است که اولاً: عرضی آن نوع است، نه ذاتی آن. ثانیاً: از عرضیات لازم نوع می باشد، که انفکاکش از نوع محال است. ثالثاً: از اخص عرضیات لازم است، یعنی عرض لازمی است که مصداقاً مساوی با نوع خود است، و بر انواع دیگر حمل نمی شود. رابعاً: عرضی لازمی است که در میان سایر عرضیات لازم، از بیشترین درجه معرفت برخوردار است. به فصل منطقی، «فصل مشهوری» نیز گفته می شود. البته فصل منطقی اصطلاح دیگری نیز دارد که در برابر فصل طبیعی و فصل عقلی می باشد و آن عبارت است از مفهوم «ذاتی مختص» نظیر کلی منطقی که در برابر کلی طبیعی و کلی عقلی است.

فطریات

فطریات قضایایی است که تصدیق به آنها به واسطه اذعان به قضایای دیگر صورت می گیرد، اما آن قضایا همیشه در ذهن حاضرند، و ترتیب آنها نیاز به اندیشه و نظر ندارد. و به دیگر سخن: قضیه فطری قضیه ای است که دلیلش همیشه همراه آن در ذهن حضور دارد؛ مانند تصدیق به اینکه دو، یک پنجم ده است.

فعل گزارف

آن فعلی است که مبدأ علمی آن، فقط صورت خیالی فعل است. یعنی فقط تخیل فعل، باعث شوق به آن و سپس تحریک عضلات به سوی آن می شود. مانند بسیاری از حرکات کودکان که به محض تصور کردن، بدان شایق می شوند، و بلافاصله اقدام به انجام آن می کنند.

فلسفه

واژه فلسفه در بدو پیدایش معنایی عام داشته و

انواع مختلف دانشها را فرا می گرفت. فلسفه در اصطلاح شایع مسلمین نام یک فن خاص و دانش خاص نیست، همه دانشهای عقلی را در مقابل دانشهای نقلی از قبیل لغت، نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، عروض، تفسیر، حدیث، فقه و اصول، تحت عنوان کلی فلسفه نام می بردند.

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

فلسفه نظری آن است که درباره اشیاء آنچنان که هستند بحث می کند، و فلسفه عملی آن است که درباره افعال انسان آنچنان که باید و شایسته است باشد بحث می کند. فلسفه نظری بر سه قسم است: ۱- فلسفه اولی (فلسفه نخستین): شامل امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص.

۲- فلسفه وسطا (فلسفه میانی): شامل علوم مختلف ریاضی مانند حساب، هندسه، هیأت و موسیقی.

۳- فلسفه دنیا (فلسفه پائین): شامل علوم طبیعی مانند: سمع الکیان، کیهان شناسی، معدن شناسی، گیاه شناسی و حیوان شناسی.

مجموع این سه قسم، فلسفه نظری را تشکیل می دهد و فلسفه عملی نیز به نوبه خود تقسیماتی دارد.

فلسفه اولی

بخشی از فلسفه است که شامل امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص می شود. و علت آنکه این بخش از فلسفه را فلسفه اولی نامیدند آن است که این فن نسبت به سایر فنون و علوم امتیاز خاصی دارد و گویی یک سر و گردن از همه آنها بلندتر است. امتیاز این علم نسبت به سایر علوم در سه چیز است: یکی آنکه به عقیده قدما از علوم دیگر برهانی تر و یقینی تر است. دیگر اینکه بر همه

قاعده امکان اشرف

محتوای این قاعده فلسفی آن است که: هر گاه شیء ممکن تحقق یابد که کمالات وجودیش کمتر از شیء ممکن دیگر است، آن ممکن شریف‌تر باید پیش از او موجود باشد.

قاعده فرعیت

این قاعده می‌گوید: «ثبوت یک شیء برای شیء دیگر فرع بر ثبوت شیء دوم است.» و به دیگر سخن: «ب» وقتی می‌تواند بر «الف» عارض شود که «الف» پیش از عروض «ب» ثبوت و تحقق داشته باشد. این قاعده اختصاص به حملیه مرکبه دارد و حملیه بسیطه (که محمول در آن وجود است) تخصصاً از موضوع این قاعده بیرون است. ر.ک: حملیه بسیطه و حملیه مرکبه.

قانون علیت

هنگام مراجعه به کلمات حکما و اندیشمندان ملاحظه می‌شود که تعبیرات ایشان در مقام بیان قانون علیت مختلف است، که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

۱- هر حادثه (= حادث زمانی) ای دارای علت است.

۲- هر موجودی علتی دارد.

۳- هر معلولی نیازمند به یک علت است.

۴- هر موجود وابسته‌ای محتاج به علت است.

۵- هر موجود ضعیفی نیازمند به علت است.

عماهیت در وجود و عدم خود نیازمند به غیر می‌باشد.

همانگونه که مشاهده می‌شود برخی، مانند متکلمان، موضوع قانون علیت را «حادثه» می‌دانند، یعنی موجودی که سابقه عدم زمانی دارد. به عقیده ایشان ملاک نیازمندی به علت همان «حدوث زمانی» است. اما این نظریه از سوی حکما ابطال شده است.

و برخی توهم کرده‌اند که موضوع قانون علیت

علوم ریاست و حکومت دارد، و در واقع ملکه علوم است، زیرا علوم دیگر به او نیاز دارد، و او نیاز کلی به آنها ندارد. سوم اینکه از همه علوم دیگر کلی‌تر و عام‌تر است. به آن حکمت الهی و علم اعلی نیز گفته می‌شود. ر.ک: حکمت الهی.

فتون آیه

مقصود دانشهایی است که ابزار و وسیله‌ای در خدمت دیگر علوم هستند، به گونه‌ای که غرض اصلی از فراگیری آنها آمادگی برای فراگیری علوم دیگر است؛ مانند: منطق، اصول فقه، حساب و هندسه. فلسفه جزء علوم آلی نیست، بلکه از علوم اصالی به شمار می‌رود، که خود فی نفسه مطلوب‌اند.

ق**قابل**

قابل به معنای پذیرنده و متصف شونده است و در دو مورد اطلاق می‌شود که تفکیک آنها حائز اهمیت است. ر.ک: قبول.

قاعده استحاله ترجیح بدون مرجح

این قاعده یک اصل بدیهی است، و مفادش آن است که: اگر نسبت یک شیء به دو چیز یکسان باشد، محال است یکی از آن دو چیز، خود به خود و بدون دخالت هیچ عاملی، برای آن شیء رجحان یابد، و متعین شود. مثلاً آب که هم می‌تواند سرد باشد و هم می‌تواند گرم باشد، و خودش اقتضایی نسبت به هیچ یک از سردی و گرمی ندارد، محال است خود به خود سرد و یا گرم شود. و یا جسمی که می‌تواند سفید باشد و می‌تواند سیاه باشد، ولی خودش اقتضایی نسبت به هیچ یک از طرفین ندارد، امکان ندارد خود به خود و بدون دخالت هیچ عامل واقعی، سفید و یا سیاه گردد. اصل محال بودن ترجیح بدون مرجح از جمله بدیهی‌ترین احکام عقل نظری است.

«موجود» است، و لذا گمان برده‌اند که هر موجودی علتی دارد، و بر این اساس وجود «واجب» تبارک و تعالی را مورد انکار قرار داده‌اند؛ غافل از آنکه ملاک نیاز به علت، صرف وجود و تحقق نیست؛ و لذا این تعبیر از قانون علیت که «هر موجودی علتی دارد» تعبیر نارسا و غیرقابل قبولی است.

اما این تعبیر از قانون علیت که «هر معلولی نیازمند به یک علتی است» چندان مفید و راهگشا به نظر نمی‌رسد؛ زیرا این قضیه یک قضیه تحلیلی است، که مفاد موضوع در محمول تکرار شده است، و شبیه آن است که بگوییم «هر انسانی انسان است». زیرا معلول یعنی چیزی که نیازمند و وابسته به غیر خود می‌باشد. پس اگر بگوییم: هر معلولی نیازمند به علت است، در واقع گفته‌ایم که: «چیزی که محتاج به غیر است، نیازمند به غیر می‌باشد».

نظیر اشکال فوق نسبت به تعبیر چهارم، یعنی اینکه: «هر موجود وابسته‌ای محتاج به علت است»، نیز وارد می‌شود؛ زیرا وابسته بودن همان محتاج بودن به غیر است، و احتیاج همان وابستگی است. ما در مقام بیان قانون علیت باید آنچه را ملاک و معیار نیاز و وابستگی است، موضوع قرار دهیم؛ و در این صورت است که قانون علیت به صورتی راهگشا و کارآمد، مطرح می‌شود.

از این رو، در میان تنسیق‌های یاد شده ما تعبیر پنجم و ششم را بر دیگر تنسیق‌ها ترجیح می‌دهیم. البته نسبت به تعبیر ششم نیز نارساییهایی وجود دارد. شایان ذکر است که آنچه علامه طباطبایی رحمته‌الله به عنوان قانون علیت مطرح کرده‌اند، همان بیان اخیر است؛ یعنی اینکه «ماهیت در وجود و عدم خود نیاز به غیر دارد»؛ چنانکه مشهور در میان حکما، به ویژه حکمای پیش از صدرالمতألہین، نیز همین بیان است.

قبول

قبول دارای دو اطلاق است:

۱- قبول به معنای انفعال و پذیرش خارجی، و این در جایی است که در خارج، قابل ذاتاً فاقد چیزی است و آنگاه با دریافت آن چیز، واجد آن شده و بدین نحو به یک کمال دست می‌یابد؛ مانند آب که ذاتاً فاقد حرارت است، و آنگاه در اثر مجاورت با آتش، از آن حرارت دریافت می‌کند.

۲- اطلاق دیگر قبول در جایی است که وصفی از شئیء انتزاع می‌شود و آن شئیء بدان متصف می‌گردد، بدون آنکه واقعاً چیزی را کسب کرده باشد و کمالی بر آن افزوده شده باشد. در این مورد قبول فقط به معنای اتصاف است و نه پذیرش خارجی چیز.

قدرت

متکلمان در تعریف قدرت آورده‌اند: «قدرت عبارت است از آنچه با آن، فعل و ترک هر دو صحیح و ممکن می‌باشد». یعنی نسبت قدرت به فعل و ترک مساوی است، و با هر دو نسبت امکانی دارد. این تعریف اگرچه در مورد برخی قدرتها (قدرت در حیوان) درست است، اما در مورد برخی دیگر از قدرتها (قدرت واجب تعالی و مجردات تامه) صحیح نیست.

توضیح اینکه: قدرت، همان قوه فاعلی، و به تعبیر دیگر، علت فاعلی است که با علم و اراده عجین می‌باشد. و علت فاعلی دو صورت دارد: گاهی علت فاعلی، علت ناقصه است و به تنهایی برای صدور فعل کفایت نمی‌کند، بلکه نیازمند انضمام امور دیگر و فراهم شدن شرایط و زمینه‌های خاصی است تا علیتش را تام کند و صدور فعل از آن را واجب و ضروری سازد. قدرت در مورد حیوان، این چنین است؛ و در این موارد می‌توان گفت: نسبت فاعل به فعل و ترک یک نسبت امکانی است؛ و در نتیجه قدرت در این موارد

علت «قصد ضروری» نامیدن اینگونه افعال آن است که در این موارد طبیعت یا مزاج باعث می‌شود، تقریباً به طور ضروری آدمی قصد آن کار را کند، و قهراً شوق و میل به آن در او حاصل گردد؛ گویا قصد کار به هنگام تخیل آن، در این موارد ضروری و قهری است، و انسان از خود اختیاری ندارد.

قضایای ذهنی

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

قوای شوقیه

قوای شوقیه عبارت است از مبدأ میلیها و تمایلات طبیعی یا اکتسابی که در وجود انسان هست؛ مثل میل به خوردن و پوشیدن و استراحت کردن. و میل به مقام و کامیابی جنسی و تمایلات پدری و

عبارت است از «ما یصح معه الفعل و الترتک».

اما گاهی علت فاعلی، علت تامه است؛ و فاعل برای صدور فعل نیاز به انضمام هیچ ضمیمه‌ای ندارد؛ و اگر هم شروطی معتبر باشد، این شروط متمم قابلیت قابل است، نه فاعلیت فاعل، بر خلاف قسم پیشین. در این موارد نسبت فاعل به فعل و ترک یکسان نیست؛ بلکه نسبتش به فعل، ضرورت و وجوب است، و نسبتش به فاعل امتناع می‌باشد. در این مورد دیگر نمی‌توان گفت: «القدرة ما یصح معه الفعل و الترتک»؛ بلکه باید گفت: «القدرة ما یجب معه الفعل و یمتنع معه الترتک». و قدرت در واجب تعالی و نیز مجردات تامه از این قبیل است.

قدرت حیوان

قوة فاعلی در صورتی که با علم و اراده توأم باشد، «قدرت حیوان» نامیده می‌شود؛ و این قدرت، علت ناقصه است، و باید شرایط و زمینه‌های خاصی فراهم شود، تا علت تامه گردد، و در نتیجه صدور فعل از آن واجب و ضروری شود. مثلاً نویسنده‌ای که علت فاعلی نوشتن است، در صورتی فاعلیتش برای نوشتن تام می‌شود که کاغذی در برابر وی، و قلم مناسبی در دستش باشد، و نسبت مکانی خاصی میان دست و قلم و کاغذ برقرار شود. در این صورت است که اگر اراده نوشتن کند، لزوماً نوشتن تحقق خواهد یافت.

قصد ضروری

آن فعلی است که مبدأ علمی آن، صورت خیالی با کمک طبیعت و یا مزاج می‌باشد. مثلاً در مورد تنفس صورت خیالی همراه با طبیعت، مبدأ شوق به آن است؛ و در مورد کسی که برای رفع خستگی از این پهلو به آن پهلو می‌شود، و نیز حرکات خاصی که شخص بیمار انجام می‌دهد، صورت خیالی همراه با مزاج، مبدأ شوق به آن می‌باشد.

فرزندی، و تمایل به نوع دوستی، و تمایل به علم و حقیقت‌جویی، و تمایل به پرستش و هنر و صنعت و آفرینندگی، و مانند آن. هر یک از این میلها از یک مبدأ و قوه‌ای در وجود انسان ناشی می‌گردد، که این میلها و هیجانها را به وجود می‌آورد. اینگونه قوا را قوای شوقیه می‌نامند.

قوای عامله

قوای عامله عبارت است از نیروهایی که در عضلات بدن پخش شده است، که مبدأ حرکاتی در بدن می‌گردد. مثلاً بازو حرکت می‌کند، انگشتان هر یک جدا جدا حرکت می‌کنند، پاها حرکت می‌کند، فک پایین حرکت می‌کند، سر، روی گردن حرکت می‌کند، پلکها حرکت می‌کنند، قلب و کبد و کلیه و روده و معده همه حرکاتی دارند. همه این حرکات در اثر قوایی است که به وسیله اعصابی، که اعصاب حرکت نامیده می‌شوند، در عضلات گذاشته شده است. این قوا، که مبدأ حرکاتی در اعضاء بدن می‌باشند، قوای عامله نامیده می‌شوند. قوای عامله بر دو دسته‌اند: بعضی از آنها تحت فرمان اراده‌اند، و بعضی تحت فرمان اراده نیستند. مثلاً حرکات دست و پا و انگشتان تحت فرمان اراده هستند، اما حرکات قلب و معده و روده و امثال آنها تحت فرمان اراده نیستند. پس قوای عامله بر دو قسم است: ارادی و غیر ارادی.

قوای مدرکه

قوای مدرکه عبارت است از قوایی که کار آنها درک و اطلاع رساندن به ذهن است، و یا کارشان تجزیه و تحلیل و تفصیل و ترکیب صور ذهنی، یا حفظ و نگهداری آنهاست. مثل حواس ظاهری، مانند بینایی و شنوایی، و حواس باطنی، مانند قوه خیال و حافظه، و قوه عقل و تفکر.

در هر فعل اختیاری، علاوه بر قوه عامله و قوه شوقیه، قوه مدرکه نیز دخالت دارد، بنابراین، این سه قوه در حقیقت سه مبدأ طولی برای افعال

اختیاری هستند.

قوه جسمانی

نیرویی است که یا در جسم است مانند صورت جسمانی، یا بر جسم است مانند عرض، و یا با جسم است، مانند نفس.

قوه و فعل

وقتی گفته می‌شود: وجود چیزی بالفعل است، و یا فعلیت دارد، مقصود آن است که آن شیء به گونه‌ای است که آثار مورد انتظار از آن، برش مترتب می‌شود. مثلاً وقتی می‌گوئیم در اینجا یک درخت سیب بالفعل موجود است، مرادمان آن است که چیزی تحقق دارد که همه آثار واقعی درخت سیب را دارد: می‌توان در سایه‌اش نشست، از آن بالا رفت، از میوه‌اش تناول کرد؛ و خلاصه چیزی تحقق دارد که هم اکنون واقعاً درخت سیب است.

اما وقتی گفته می‌شود: وجود چیزی بالقوه است، مقصود آن است که شئی وجود دارد که می‌تواند به آن چیز تبدیل شود، و امکان تحقق آن چیز درش وجود دارد. مثلاً وقتی می‌گوییم دانه سیب بالقوه درخت سیب است، مرادمان آن است که هم‌اکنون واقعاً درخت سیب وجود ندارد، بلکه چیزی تحقق دارد که می‌تواند به درخت سیب تبدیل شود؛ و به تعبیر دیگر: چیزی وجود دارد که درخت سیب می‌تواند از آن بوجود آید.

بنابراین، فعل عبارت است از وجود خارجی شیء به گونه‌ای که آثار مطلوب از آن بر آن مترتب گردد؛ و قوه عبارت است از امکان وجود شیء که پیش از تحقق آن است. مثلاً نطفه تا وقتی نطفه است، بالفعل نطفه است و بالقوه انسان می‌باشد؛ و آنگاه که رشد کرد و واجد نفس ناطقه شد، انسان بالفعل می‌شود.

از آنچه بیان شد دانسته می‌شود که قوه، مانند امکان، یک معنای اضافی است. یعنی وصفی است

تابیده است، اما به همان مرتبه هم سرایت می‌کند و کثرتی را در آن بوجود می‌آورد.

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

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

که از نوعی مقایسه و سنجش اشیاء با یکدیگر و ملاحظه رابطه خاصی میان آنها بدست می‌آید. اگر دو شیء داشته باشیم که یکی زماناً متقدم بر دیگری است، و به گونه‌ای است که متأخر می‌تواند در آن وجود یابد، در این صورت می‌گوییم: آن که متقدم است، حامل قوه شیء متأخر است؛ و متأخر در آن بالقوه موجود است؛ و آنگاه که شیء متأخر تحقق یابد، می‌گوییم: آن شیء فعلیت یافته است.

ک

کثرت طولی و کثرت عرضی حقیقت وجود

دو نوع کثرت در حقیقت وجود تحقق دارد، یکی کثرت طولی و دیگری کثرت عرضی. برای توضیح مطلب ابتدا این دو نوع کثرت را در حقیقت نور که امری ملموس است، تصویر می‌کنیم، و آنگاه حقیقت وجود را با آن مقایسه می‌کنیم. حقیقت نور، دو گونه کثرت دارد، یکی کثرتی که با نظر به خودش، و به اعتبار مراتب گوناگون شدت و ضعف نور، در آن پدید می‌آید. مانند اختلاف نور شمع با نور لامپ و اختلاف هر دو با نور خورشید و مراتب بی‌شماری که می‌توان میان نور شمع و نور خورشید در نظر گرفت و نیز مانند اختلافی که در نور خورشید به اعتبار مراتب گوناگونش وجود دارد که هر چه پرتو نور به کره خورشید نزدیکتر باشد شدیدتر و هر چه دورتر باشد ضعیف‌تر خواهد بود.

و کثرت دیگر، کثرتی است که بالعرض در حقیقت نور راه پیدا می‌کند. هر مرتبه‌ای از نور که در نظر گرفته شود از آن جهت که بر امور مختلف می‌تابد و آنها را آشکار می‌کند، کثرت می‌یابد. یک مرتبه از نور خورشید بر هزاران چیز می‌تابد، و به این صورت متکثر می‌شود. این کثرت در واقع از آن اموری است که آن مرتبه از نور خورشید بر آنها

کثرت ماهوی

کثرتی است که در واقعیت‌های خارج، به واسطه انتزاع ماهیات گوناگون از آنها، تحقق دارد؛ مانند آنکه یکی انسان و دیگری اسب و سومی گوسفند است. یکی سفیدی و دیگری سیاهی و سومی قرمزی است و به همین ترتیب. کثرت ماهوی در برابر کثرتی است که بر وجود، به واسطه انقسامات طاری بر خودش، عارض می‌شود، مانند آنکه وجودی بالفعل و وجود دیگر بالقوه است، وجودی واجب و وجود دیگر ممکن است، وجودی خارجی و وجود دیگر ذهنی است. کثرت ماهوی اولاً و بالذات به ماهیت و ثانیاً و بالعرض به وجود نسبت داده می‌شود.

کثرت وجود و موجود

عنوان نظریه‌ای در باب عالم هستی از جهت وحدت و کثرت آن. بنابراین نظریه در جهان کثرت محض حکمفرماست و وحدت یک امر مجازی بوده و واقعیتی ندارد. این قول که به حکیمان مشاء نسبت داده شده است. بنابراین نظر، اشیاء خارجی هر یک دارای وجود خاص به خود هستند و هیچ وجه اشتراکی میان این وجودهای گوناگون تحقق ندارد. در واقع این وجودها حقایق گوناگونی هستند که به تمام ذات مابین یکدیگرند و در نتیجه کثرت یک امر واقعی است و وحدت یک امر اعتباری و غیرحقیقی می‌باشد.

کثرت وجودی

کثرتی است که به خاطر انقساماتی که بر خود وجود عارض می‌گردد، در آن تحقق می‌یابد، مانند انقسام وجود به واجب و ممکن، و انقسام آن به واحد و کثیر و انقسام آن به بالفعل و بالقوه. این کثرت اولاً و بالذات به وجود نسبت داده می‌شود، و مربوط به خود وجود است.

کلی

کلی تصویری است که عقل از «فرض» صدق آن بر

موارد متعدد ابا و امتناع ندارد، مانند صورت ذهنی سفید، سیاه، انسان، حیوان و امثال آن. مقصود از «فرض» در عبارت فوق همان «تجویز» است؛ و بنابراین، کلی تصویری است که عقل فی نفسه صدق آن بر موارد متعدد را تجویز می‌کند؛ و به دیگر سخن: کلی مفهومی است که بتواند نمایشگر اشیاء یا اشخاص متعددی باشد، خواه بالفعل در خارج مصادیق فراوان داشته باشد، مانند مفهوم عقلی انسان، یا آنکه تنها یک مصداق داشته باشد و تحقق مصادیق دیگر برای آن ممکن باشد، مانند شمس، و یا ممتنع باشد، مانند مفهوم «واجب الوجود بالذات»؛ و یا آنکه هیچ مصداقی در خارج نداشته باشد، خواه امکان آنکه مصداقی پیدا کند وجود داشته باشد، مانند سیمرخ، و یا آنکه تحقق حتی یک مصداق برای آن ممتنع و محال باشد، مانند: مفهوم اجتماع نقیضین. علم کلی را «عقل» و یا «تعقل» می‌نامند.

کلی طبیعی

ماهیتی که از هر قید وجودی و یا عدمی رها است، و حتی مقید به اطلاق نیست، یعنی ماهیتی که مقسم اعتبارات سه گانه است (ر. ک: اعتبارات ماهیت)، همان «کلی طبیعی» است. و چنانکه می‌دانیم کلی طبیعی همان نفس طبیعت و ماهیت است که اگر در ذهن موجود شود متصف به کلیت می‌گردد، و اگر در خارج تحقق یابد جزئی و متشخص خواهد بود؛ در برابر کلی منطقی - که همان وصف کلیت است، یعنی قابلیت صدق و انطباق مفهوم بر بیش از یک مصداق - و کلی عقلی که عبارت است از مجموع موصوف و صفت. بنابراین، ماهیت انسان خودش کلی طبیعی است، و کلیت که در ذهن بر آن عارض می‌شود، کلی منطقی است؛ و انسان کلی بما هو کلی، کلی عقلی است.

کمّ = (چندی)

در تعریف کمّ (= چندی) آورده‌اند: «کمیت

هر دو جمع می‌شود، و در هر دو حال باقی است. انقسامی که کمیت می‌پذیرد، یک انقسام وهمی و فرضی است. یعنی اگر مثلاً یک خط را در ذهن تصور کنیم، می‌توانیم بواسطه نقاطی که روی آن را در نظر می‌گیریم، اجزائی را برای آن فرض کنیم. و از این روست که وقتی در تعریف کمیت گفته می‌شود: «الکم هو الذی یقبل القسمة لذاته» در توضیح آن می‌گویند: «ای یمكن أن يفرض فيه اجزاء».

فارابی و ابن سینا تعریف دیگری برای کمیت بیان کرده‌اند؛ و آن اینکه: «کمیت عرضی است که ذاتاً می‌تواند واحدی در آن بوجود آید که شمارنده آن باشد.» مثلاً در یک متر طول می‌توان یک سانتیمتر را در نظر گرفت که اگر صد بار از یک متر کاسته شود آن را تمام می‌کند، و به اصطلاح شمارنده و عاَدَ یک متر می‌باشد. و نیز در عدد ده، عدد دو و یا عدد پنج را می‌توان در نظر گرفت که عاَدَ شمارنده آن می‌باشند. یعنی اگر چند بار از عدد ده کم شوند، آن را تمام می‌کنند. علامه طباطبائی رحمته الله در «نهایه» تعریف یاد شده را بهترین تعریف کمیت معرفی می‌کند، و می‌گوید: تعریف کمیت به اینکه «کمیت عرضی است که ذاتاً قابل قسمت می‌باشد» مورد اشکال واقع شده است به اینکه: این تعریف اخص از معرّف است، زیرا تنها کمّ متصل است که قابل قسمت می‌باشد؛ اما کمّ منفصل دارای اجزای بالفعل می‌باشد. یعنی بالفعل منقسم است؛ و چیزی که بالفعل منقسم است، قابل قسمت نخواهد بود. مثلاً عدد پنج، از پنج واحد جدا و مجزا که اجزای بالفعل آن هستند، تشکیل شده، و دیگر قابل قسمت به پنج جزء نیست.

کمّ متصل

کمّ متصل کمیتی را گویند که اجزایی که برای آن در نظر گرفته می‌شود، بر سر حدود مشترکی با

عرضی است که ذاتاً قابل قسمت وهمی می‌باشد. در این تعریف دو قید است که باید توضیح داده شود؛ یکی «ذاتاً» و دیگری «وهمی».

اما قید «ذاتاً» مواردی را که به واسطه کمیت و به تبع آن انقسام می‌پذیرد، خارج می‌کند. مثلاً رنگ یک صفحه کاغذ را می‌توان با دو نیم کردن سطح کاغذ، دو نیم کرد، اما این انقسام‌پذیری رنگ به تبع انقسام‌پذیری سطح کاغذ می‌باشد، که یک کمیت است، یعنی آنچه اولاً و بالذات قابل انقسام است، همان کمیت است، و امور دیگر به تبع آن منقسم می‌شوند. در حقیقت هر چیزی که تقسیم می‌شود بخاطر کمیتش می‌باشد. جسم که تقسیم می‌شود به واسطه حجمی است که بر آن عارض می‌گردد، و رنگی که تقسیم می‌شود به واسطه سطحی است که رنگ بر آن عارض می‌شود؛ اما کمیت که تقسیم می‌شود، بخاطر خودش است.

و اما قید «وهمی» توضیحش آن است که ما دو نوع انقسام داریم: یکی انقسام خارجی و دیگری انقسام وهمی. اما انقسام خارجی را کمیت نمی‌پذیرد، زیرا یک کمیت اگر در خارج مثلاً دو نیم شود، آن کمیت در واقع از بین رفته و دو کمیت دیگر بوجود آمده است. وقتی یک چوب یک متری را نصف می‌کنیم، و دو چوب نیم‌متری از آن بدست می‌آوریم، در واقع کمیت نخستین (= یک متر) از بین رفته، و دو کمیت جدید پدید آمده است. و از اینجا دانسته می‌شود که کمیت قابل و پذیرنده انقسام خارجی نیست؛ زیرا قبول و پذیرش در جایی است که قابل و مقبول با هم جمع شوند؛ یعنی وقتی می‌توان گفت «الف»، «ب» را قبول کرد و پذیرفت، و تبدیل به «ب» شد، که «الف» و یا چیزی از آن در ضمن «ب» موجود باشد. قبول و پذیرش خارجی تنها از آن ماده و هیولی است. هیولی چون فی حدّ ذاته، نه متصل است و نه منفصل، نه یک متر است، و نه نیم متر، با

مجموعه‌ای از چند واحد است. اما «واحد» خودش عدد نیست؛ زیرا واحد، از آن جهت که واحد است، قابل انقسام نمی‌باشد؛ و از آن جهت که قابل انقسام است، دیگر واحد نیست؛ بلکه دو تا یا چهار تا است. بنابراین، از نظر فلسفی، عدد از «دو» شروع می‌شود و «یک»، بیرون از سلسله اعداد می‌باشد.

کمال اول و ثانی

کمال اول شیء چیزی است که نوعیت نوع به آن وابسته است، و کمال ثانی امور بیرون از صورت نوعی شیء است که صورت نوعی مقتضی آن می‌باشد. مثلاً نطق، کمال اول برای انسان است و ملکه شجاعت کمال ثانی او می‌باشد.

کون و فساد

واژه «کون» در لغت عرب به معنای بودن است و در اصطلاح فلسفی به معنای پدید آمدن و تقریباً مرادف با «حدوث» بکار می‌رود. و در برابر آن، واژه «فساد» به معنای نابود شدن پدیده استعمال می‌شود. و بدین ترتیب مفهوم «کون» اخص از مفهوم «وجود» می‌باشد، زیرا در مورد موجودات ثابت بکار نمی‌رود.

«کون و فساد» در واقع دو حالتی هستند که بر جهان طبیعت و ماده یکی پس از دیگری عارض می‌شوند. زیرا موجودات جهان ماده (به نظر حکمای مشاء) پیوسته صورتی را از دست می‌دهند (خَلَع) و صورت دیگری را به خود می‌گیرند (لَبَس)، مانند آب که بخار می‌شود. از دست دادن صورت را «فساد» و دریافت صورت جدید را «کون» می‌گویند. کون و فساد، دفعی است و در آن تحقق می‌یابد، در برابر حرکت که امری تدریجی است و در زمان واقع می‌شود.

کیفیت استعدادی

نام دیگر کیفیات استعدادی «قوه و لاقوه» است. قوه در اینجا اصطلاح خاصی است و به معنای

یکدیگر ملاقات می‌کنند. مقصود از حد مشترک، مرز میان دو جزء کمیت است، به گونه‌ای که نسبتش به هر دو جزء یکسان می‌باشد، هم متعلق به این جزء است، و هم متعلق به آن جزء؛ و به تعبیر دیگر حد مشترک چیزی است که می‌توان آن را آغاز هر دو جزء، و یا پایان هر دو جزء به شمار آورد. یعنی چنین نیست که فقط متعلق به یک جزء باشد، بلکه به هر دو جزء تعلق دارد، و خلاصه نسبتش به هر دو جزء یکسان می‌باشد.

مثلاً اگر پاره خط یک متری را با نقطه‌ای که در وسط آن در نظر می‌گیریم، دو قسمت کنیم، آن نقطه مرز مشترک و حد مشترک میان دو جزء بدست آمده می‌باشد، و می‌توان آن را آغاز و یا پایان هر دو جزء در نظر گرفت. حد مشترک میان دو سطح، خط است؛ و حد مشترک میان دو جسم تعلیمی، سطح است؛ و نیز حد مشترک میان دو جزء از زمان «آن» نامیده می‌شود.

کمّ منفصل

کمّ منفصل بر خلاف کمّ متصل است؛ یعنی نمی‌توان برای اجزای آن حد مشترک - یعنی چیزی که مرز میان دو جزء کمیت بوده و نسبتش با هر دو جزء یکسان باشد - در نظر گرفت. مثلاً اگر عدد پنج را به سه و دو تقسیم کنیم، سومی جزء قسمت اول است، و دیگر جزء قسمت دوم نیست. و اگر جزء قسمت دوم هم باشد، تعداد واحدهای این دو قسمت چهارتا خواهد بود، نه پنج تا. و اگر واحدی از خارج به آن ضمیمه شود، که متعلق به هر دو باشد، در این صورت تعداد واحدهای این دو قسمت شش تا خواهد بود، نه پنج تا. خلاصه چیزی که نسبتش به هر دو جزء یکسان باشد، و بتوان آن را به هر دو جزء متعلق دانست، در کمّ منفصل وجود ندارد.

کمّ منفصل همان عدد است. و عدد از تکرار چند واحد تشکیل می‌شود. هر عددی در واقع

مزه‌هایی هستند که توسط قوه چشایی درک می‌شوند. دانشمندان طبیعی مزه‌های بسیط را نه قسم دانسته‌اند، و دیگر مزه‌ها را ترکیبی از آنها به شمار آورده‌اند.

د - مضمومات یا بوها. مضمومات انواع بوهایی هستند که بوسیله شامه درک می‌شوند. ما اسامی خاصی برای بوهای گوناگونی که درک می‌کنیم، نداریم تا آنها را بوسیله آن اسامی معرفی کنیم. و لذا بوهای گوناگون را از راه اضافه به موضوعاتشان می‌شناسیم. مثلاً می‌گوییم: بوی مشک و بوی گل.

ه - ملموسات یا کیفیات قابل لمس. دانشمندان گفته‌اند: انواع کیفیات ملموس بسیط دوازده نوع‌اند، که از جمله آنها حرارت، برودت، رطوبت و بیوست است.

کیفیات یاد شده به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شود: انفعالات و انفعالیات. انفعالات به آن دسته از کیفیات محسوس گفته می‌شود که با سرعت زایل می‌شوند و براحتی دستخوش تغییر و تبدیل می‌گردند، مانند زردی رنگ رخسار کسی که خجالت کشیده است. و در برابر، انفعالیات به آن دسته از کیفیات محسوس گفته می‌شود که از رسوخ و پایداری بیشتری برخوردار می‌باشند، مانند زردی رنگ طلا.

کیفیت (= چگونگی)

هر انسانی یک سلسله از حالات مختلف روانی را در درون خویش با علم حضوری می‌یابد، مانند حالت شادی و اندوه، ترس و امید، لذات و درد و... همچنین با حواس ظاهری خودش صفاتی را از اجسام درک می‌کند که غالباً تغییر پذیرند، مانند رنگها، مزه‌ها، بوها، صداها.

فلاسفه همه این حالات و صفات روانی و جسمانی را در یک مفهوم کلی مندرج ساخته، و آن را «کیفیت» (= چگونگی) نامیده‌اند؛ و آن را جنسی

«مقاومت در برابر فشار خارجی» می‌باشد. معنای جامع کیفیات استعدادی که قوه و لاقوه هر دو را دربر می‌گیرد عبارت است از «استعداد شدید جسمانی به سوی یک امر بیرون از ذات.» و این خود بر دو قسم است:

الف - استعداد شدید به سوی انفعال و پذیرش، مانند حالت لین و نرمی موم؛ و نیز حالت آمادگی زیاد بدن برای پذیرش بیماری (مراضیت). و این همان «لاقوه» است.

ب - استعداد شدید به سوی عدم انفعال و پذیرش، مانند صلابت و سختی آهن، و آمادگی زیاد بدن برای صحت و عدم قبول بیماری (مصباحیت).

طبق تعریف ارائه شده، کیفیت استعدادی، یک نوع استعداد خاصی است، یعنی استعداد شدید جسمانی به سوی یک امر بیرون از ذات. اما علامه طباطبایی ترجیح می‌دهد مفهوم وسیع‌تری برای کیفیت استعداد در نظر گرفته شود، تا مطلق استعداد قائم به ماده را دربر گیرد. بنابراین، هر گونه آمادگی جسم برای پذیرش یک اثر، و یا تبدیل شدن به چیز دیگری، کیفیت استعدادی خواهد بود.

کیفیت محسوس

مقصود از کیفیات محسوس، کیفیات مادی‌ای است که بوسیله حواس ظاهری و اندامهای حسی درک می‌شوند. کیفیات محسوس به نوبه خود بر پنج قسم است:

الف - مبصرات یا دیدنیها، مانند رنگ و نور.

ب - مسموعات یا شنیدنیها. مسموعات همان صوتها هستند. در تعریف صوت آورده‌اند: «کیفیتی است که در اثر قرع عنیف - یعنی کوبیدن با شدت و سختی - و یا قلع عنیف - یعنی کندن با شدت و سختی که موجب تموج هوای حامل صوتها می‌گردد، بوجود می‌آید.»

ج - مذوقات یا چشیدنیها. چشیدنیها همان

ب - کیفیاتی که بر کمیت متصل قارّ عارض می‌گردد، اما نه شکل است، و نه زاویه؛ مانند: منحنی بودن و مستقیم بودن که بر خط و سطح عارض می‌شود.

ج - کیفیاتی که بر عدد عارض می‌شوند، مانند زوج بودن و فرد بودن.

کیفیت نفسانی

کیفیت نفسانی عرضی است مجرد که تنها بر جواهر نفسانی عارض می‌شود. شیخ‌الرئیس در تعریف کیفیت نفسانی می‌گوید: «کیفیتی است که به اجسام تعلق نمی‌گیرد». فلاسفه اموری مانند علم، اراده، ترس، شجاعت، یأس، امید، لذت، درد، شوق، نفرت، محبت و عداوت را از جمله کیفیات نفسانی دانسته‌اند.

کیفیت نفسانی به طور کلی بر دو قسم است: حال و ملکه. به این صورت که اگر کیفیت نفسانی در نفس راسخ و پایدار نباشد، حال نامیده می‌شود؛ و اگر در نفس رسوخ و ثبوت داشته باشد، ملکه خوانده می‌شود.

م

ماده

«ماده» از ریشه «مدد» می‌باشد و در لغت دو معنا برای آن بیان شده است: یکی مدد‌کننده و دیگری امتداد دهنده، اما در اصطلاح علوم دارای چند معنا می‌باشد:

۱- در منطق قضایایی که قیاس از آنها تشکیل می‌شود، با صرف نظر از شکل و هیئت ترکیبی آن، «ماده قیاس» نامیده می‌شود. مثلاً گفته می‌شود: «مواد» گوناگونی که در قیاس بکار می‌روند عبارتند از: یقینیات، مظنونات، مشهورات و... و نیز گفته می‌شود که قیاس به لحاظ «ماده‌اش» بر پنج قسم است: برهان، جدل، مغالطه، خطابه و شعر.

برای همه آنها دانسته‌اند. در تعریف کیفیت آورده‌اند که: «کیفیت عرضی است که ذاتاً نه قسمت‌پذیر است، و نه نسبت‌پذیر». با قید «عرض» واجب الوجود تعالی و جوهر از تعریف بیرون می‌روند، و با قید «عدم پذیرش قسمت» کمیت، و با قید «عدم پذیرش نسبت» مقولات هفتگانه نسبی از تعریف خارج می‌شوند. و با قید «ذاتاً» چیزهایی که قسمت و نسبت، بالعرض و یا بالتبع بر آنها عارض می‌گردد، در تعریف داخل می‌شوند.

چنانکه ملاحظه می‌شود در تعریف فوق، کیفیت با دو قید عدمی تعریف شده است؛ و ماحصل این تعریف آن است که کیفیت عرضی است که کمیت نباشد و هیچ یک از اعراض نسبی نیز نباشد. دلیل اینکه فلاسفه کیفیت را اینگونه تعریف کرده‌اند، آن است که آنها به یک ویژگی لازم این مقوله، که همه انواع و اقسام آن را دربرگیرد، دست نیافته‌اند، مگر عنوانی که از عرض بودن و مغایرت با کم و اعراض نسبی ترکیب می‌شود.

کیفیت مخصوص به کمیات

کیفیات مختص به کمیات آن دسته از کیفیات‌اند که بواسطه کمیت بر جسم عارض می‌شوند. یعنی ابتدا کمیت به آنها متصف می‌شود، و آنگاه جسم به خاطر کمیتش به آنها متصف می‌گردد. این دسته از کیفیات به حکم استقراء بر سه قسم‌اند:

الف - شکل و زاویه. مقصود از شکل هیأتی است که از احاطه کامل یک حد - مانند دایره - یا چند حد - مانند مثلث و مربع - بر کمیت، برای آن کمیت بوجود می‌آید. و زاویه عبارت است از هیأتی که از احاطه ناقص دو یا چند حد که در یک نقطه با هم تلاقی می‌کنند، پدید می‌آید. بنابراین، کیفیت عارض بر مجموع جسم متناهی، شکل است؛ و اگر جزئی از آن لحاظ شود، زاویه خواهد بود.

ضروری است و نه ممتنع. یعنی حسن به لحاظ ذاتش می‌تواند فقیه باشد و می‌تواند فقیه نباشد. در این موارد نسبت محمول به موضوع، امکان است. بنابراین، ثبوت هر محمولی برای هر موضوعی در واقع و نفس‌الامر از سه حال بیرون نیست، یا واجب است، یا ممتنع و یا ممکن. این امور سه‌گانه یعنی ضرورت، امتناع و امکان را که کیفیت واقعی نسبت میان موضوع و محمول قضیه هستند، در منطق «مواد سه‌گانه» می‌نامند.

ماده اولی و ماده ثانیه

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

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

بنابراین جسم (هیولی + صورت جسمیه) در واقع خودش ماده ثانیه می‌شود برای صور نوعیه‌ای که به آن ملحق می‌گردد. نخستین صورتهای نوعی ملحق به جسم، همان عناصر است که به عقیده قدما عبارتند از: آب و خاک و آتش و هوا. پس جسم، ماده ثانیه است برای خاک و مجموع جسم و صورت خاکی ماده ثانیه است برای نبات، و مجموع آنها ماده ثانیه است برای حیوان، و به همین ترتیب.

از توضیح فوق دانسته می‌شود که مقصود از «ثانی» در اصطلاح «ماده ثانیه»، «مالیس باول» است؛ و لذا به ماده سوم و چهارم نیز «ماده ثانیه» گفته می‌شود.

۲- در فیزیک به موجودی که دارای صفات خاصی مانند: جرم، جذب و دفع و اصطکاک‌پذیری باشد، ماده می‌گویند و آن را در برابر نیرو و انرژی بکار می‌برند.

۳- در فلسفه ماده به موجودی گفته می‌شود که زمینه پیدایش موجود دیگری باشد، مثلاً گفته می‌شود: خاک ماده گیاه است، چرا که گیاه از آن بوجود می‌آید.

۴- در منطق کیفیت واقعی نسبت میان موضوع و محمول قضیه، یعنی وجوب، امکان و امتناع، ماده نامیده شده و به این سه امر، «مواد سه‌گانه» گفته می‌شود.

توضیح اینکه منطقیین می‌گویند: هرگاه قضیه‌ای تشکیل شود و میان محمول و موضوعی رابطه و نسبتی برقرار گردد، نسبت آن محمول به موضوع خود در واقع و نفس‌الامر از سه حال بیرون نیست:

حالت اول: اینکه ثبوت محمول برای ذات موضوع ضرورت و حتمیت داشته باشد، مانند قضیه: «چهار زوج است». که در آن زوجیت برای عدد چهار ضرورت و حتمیت دارد و سلبش از آن محال می‌باشد. یعنی عدد چهار ذاتاً به گونه‌ای است که «باید» زوج باشد. در این موارد نسبت محمول به موضوع ضرورت و وجوب است.

حالت دوم: اینکه ثبوت محمول برای موضوع محال باشد. مانند قضیه: «چهار فرد است»، که در آن ثبوت فردیت برای عدد چهار محال می‌باشد. یعنی عدد چهار ذاتاً به گونه‌ای است که «نباید» فرد باشد. در چنین مواردی محمول ضرورتاً از موضوع سلب می‌شود و نسبت محمول به موضوع امتناع است.

حالت سوم: اینکه ثبوت محمول برای موضوع نه ضرورت داشته باشد، نه امتناع. مانند قضیه: «حسن فقیه است»، که فقاهت برای حسن نه

ماهیت

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

توضیح بیشتر اینکه ما در مواجهه با اشیاء خارجی، دو مفهوم از آنها بدست می‌آوریم، یکی مفهوم وجود [= هستی] و دیگری یک مفهوم ماهوی یعنی مفاهیمی از قبیل آب و خاک و انسان و سیاهی و سفیدی. مفهوم نخست، با توجه به اشتراک معنوی مفهوم وجود در همه موارد یکسان است و بر همه اشیای خارجی به یک معنا صدق می‌کند و با اشاره به هر کدام از آنها می‌توانیم بگوئیم: این شیء موجود است. این مفهوم از اصل تحقق و واقعیت داشتن اشیاء حکایت می‌کند. اما دسته دوم، مفاهیمی هستند که هر کدام از آنها به بخش خاصی از اشیاء اختصاص دارد و بر همه آنها قابل تطبیق نیست. بعضی از اشیاء خاک، و برخی آب و گروهی انسان هستند. این مفاهیم که هر کدام ذات و چیستی مصادیق خود را بیان می‌کنند، مفاهیم ماهوی نامیده می‌شوند.

به تعبیر دیگر ذهن ما، در اشیاء دو حیثیت تشخیص می‌دهد: حیثیت «چیستی» و حیثیت «هستی». چیستی‌ها همانها است که اشیاء را به انواع گوناگون تقسیم می‌کند، و هستی آن چیزی

است که در مقابل نیستی است و همه اشیاء موجود دارای او هستند. استاد مطهری در باورقی‌های اصول فلسفه (ج ۳، ص ۳۲ و ۱۳۳) ماهیت را چنین توضیح می‌دهد:

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

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

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

ماهیت اصطلاح دیگری نیز دارد که اعم از اصطلاح نخستین آن است، در بیان اصطلاح دوم می‌گویند «الماهیة ما به الشیء هو هو». یعنی ماهیت همان هویت و حقیقت شیء است. اعم بودن اصطلاح دوم از این جهت است که واجب را

اولویت یا شدت و ضعف و یا اختلاف دیگری از این قبیل در مصداقیت برای آن مفهوم ندارد. مثلاً مفهوم «جسم» بر همهٔ مصادیقش بطور یکسان، حمل می‌شود و هیچ جسمی نیست که از نظر جسمیت، مزیتی بر جسم دیگر داشته باشد، هر چند هر کدام از اجسام دارای خواصی هستند و بعضی از آنها مزایایی بر بعضی دیگر دارند ولی از نظر صدق مفهوم جسم، تفاوتی با یکدیگر ندارند. اما مشکک، مفهومی است که صدق آن بر افراد و مصادیقش، متفاوت می‌باشد و بعضی از آنها از نظر مصداقیت برای آن مفهوم، بر بعضی دیگر مزیت دارند. چنانکه همهٔ خطها در مصداق بودن برای طول، یکسان نیستند و مصداقیت خط یک متری برای آن، بیش از مصداقیت خط یک سانتیمتری است. یا مثلاً مفهوم سیاه بر همهٔ مصادیقش بطور یکسان، حمل نمی‌شود و بعضی از سیاهها شدیدتر از برخی دیگر می‌باشد.

متی (= چه گاهی)

متی عبارت است از هیأتی که برای شیء از نسبتش به زمان و بودنش در آن پدید می‌آید. هر حرکتی، از آن جهت که یک وجود سیال، ممتد و تدریجی دارد، دارای مقدار غیر قازی است که مخصوص به همان حرکت است، و با امتدادهای غیر قاز دیگر حرکات مغایر می‌باشد.

بنابراین، هر حرکت خاص و مشخصی، یک زمان خاص و مشخصی دارد؛ اما بعضی از این زمانها قابل انطباق بر بعض دیگراند. و زمان عمومی و مستمری که همهٔ حرکات را با مقایسه با آن، اندازه‌گیری می‌کنیم، همان زمان حرکت زمین به دور خودش است. ما این زمان را مقیاسی برای سنجش زمانها و حرکات گوناگون قرار داده‌ایم، و در مقایسه با این زمان تقدم و تأخر و کوتاهی و بلندی حرکات و زمانها معین می‌گردد. برای حوادث و رویدادها، به لحاظ نسبتی که به زمان

هم شامل می‌شود بر خلاف اصطلاح نخست که اختصاص به ممکنات دارد. به عبارت دیگر واجب تعالی «چیستی» ندارد ولی «هویت» دارد.

ماهیت مجرد

ماهیتی است که به شرط لا اعتبار شده است. ر.ک: اعتبارات ماهیت.

ماهیت مخلوطه

ماهیتی است که به شرط شیء اعتبار شده است. ر.ک: اعتبارات ماهیت.

ماهیت مطلقه

ماهیتی است که لا بشرط اعتبار شده است. ر.ک: اعتبارات ماهیت.

متای حقیقی و متای غیرحقیقی

ما یک «متی» داریم که مخصوص یک حرکت است و گنجایش حرکت دیگری را در کنار آن حرکت ندارد؛ و این همان «متای اول و حقیقی» است. و یک «متی» نیز داریم که علاوه بر آن حرکت، ظرفیت حرکت دیگری را نیز دارد؛ مثل آنکه می‌گوییم من در فلان ساعت این جمله را گفتم، یا در فلان روز گفتم، یا در فلان ماه؛ با آنکه گفتن آن جمله تنها یک دقیقه به طول انجامیده است.

متواترات

متواترات قضایایی است که در اثر اخبار گروه کثیری از مردم که توافقتشان بر کذب محال می‌باشد و نیز احتمال خطا و اشتباه در همهٔ آنها راه ندارد، انسان آنها را پذیرفته و باور کرده است؛ مانند تصدیق به نزول قرآن بر رسول گرامی اسلام (ص).

متواطی و مشکک

مفاهیم کلی را از نظر کیفیت صدق بر مصادیق، به دو دسته تقسیم کرده‌اند: متواطی و مشکک. متواطی، مفهومی است که صدق آن بر همهٔ افراد، یکنواخت می‌باشد و افراد آن، تقدم و تأخر یا

دارند، هیأت خاصی پدید می‌آید، و این هیأت همان مقوله متی را تشکیل می‌دهد.

مثل افلاطونی

ر.ک: عقول عرضی.

محسوسات

آن قضایایی است که تصدیق به آنها منوط به احساس می‌باشد، مانند تصدیق به اینکه: اکنون هوا گرم است، و این پارچه نرم است.

محمول بالضمیمه و خارج محمول

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

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

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

حمل کرد.

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

و به بیان سؤم: وقتی محمولی بر موضوعی حمل می‌شود دو حالت متصور است:

حالت اول: اینکه محمول واقعیتی جدا از واقعیت موضوع ندارد، یعنی در خارج هیچ نوع دوگانگی و کثرتی میان موضوع و محمول برقرار نیست، و این ذهن است که با قدرت تجزیه و تحلیلی که دارد از یک واقعیت، مفاهیم گوناگونی را انتزاع کرده و بر آن حمل می‌کند. مانند قضیه: انسان ممکن است، یا انسان معلول است، یا انسان واحد است. امکان، معلولیت و وحدت، هیچ کدام واقعیت جدا از واقعیت انسان ندارند، یعنی دارای مابازای خارجی نیستند، بلکه فقط منشأ انتزاع دارند. و به بیان دیگر: خود یک مرتبه وجودی در خارج ندارند. این دسته از محمولات را «خارج محمول» می‌نامند.

حالت دوم: اینکه همان طور که محمول در ظرف تشکیل قضیه تصویری جدا از تصور موضوع دارد، که عارض بر موضوع شده و حکم به اتحاد آن با موضوع می‌شود، در خارج نیز واقعیتی جدا از واقعیت موضوع دارد، که عارض بر موضوع شده و یک نوع اتحاد و یگانگی با آن پیدا می‌کند. مانند قضیه: انسان متعجب است، یا خندان است. تعجب و خنده، هر دو، در خارج واقعیتی جدا از ذات انسان دارند که به انسان ضمیمه شده و آن را متصف به متعجب و خندان می‌کنند.

علامه طباطبایی در نهایة الحکمة (مرحلة پنجم،

تکه کاغذی است که از چهار طرف محدود می‌باشد و در خارج جز یک تکه کاغذ چیز دیگری وجود ندارد، ولی چون این تکه کاغذ در قالب مربع برای ذهن جلوه می‌کند، عقل علاوه بر آنکه می‌گوید کاغذ در خارج موجود است، حکم می‌کند که مربع نیز در خارج تحقق دارد. نسبت ماهیت به وجود چیزی شبیه نسبت مربع به آن تکه کاغذ است.

۳- ثبوت مفاهیم اعتباری عقلی: سومین مرتبه از ثبوت، ثبوتی است که به مفاهیم اعتباری - مانند غلیت، امکان، وجوب، وحدت، کثرت، قوه و فعل - نسبت می‌دهیم.

مفاهیم اعتباری عقلی در برابر مفاهیم ماهوی قرار دارند. این دسته از مفاهیم بر خلاف مفاهیم ماهوی بطور خود کار از خارج گرفته نمی‌شوند بلکه عقل با نوعی فعالیت و مقایسه برای حکایت از روابط میان واقعیات خارجی و نحوه وجودشان، این مفاهیم را می‌سازد.

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

فصل چهارم) پس از ذکر این بیان در معنای محمول بالضمیمه می‌گویند: «تعریف یاد شده برای «محمول بالضمیمه» رأی مشهور فلاسفه است [و مبتنی بر این عقیده است که اعراض، وجودی جدا از جوهر دارند که به آن ملحق و ضمیمه می‌شود. اما این مبنا غلط است و] حقیقت آن است که عرض از مراتب وجود جوهر می‌باشد.

مراتب ثبوت

ثبوت همان تحقق و وجود است، و دارای سه مرتبه است:

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

۲- ثبوت ماهیت: دومین مرتبه ثبوت، ثبوتی است که به ماهیت نسبت می‌دهیم، چنان که می‌گوئیم: انسان هست، سفیدی و سیاهی هستند، جواهر و اعراض در خارج تحقق دارند و مانند آن.

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

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

مسافت حرکت

مسافت حرکت، یا مافیة الحركة، همان بستر و مجرای حرکت است؛ همان کانالی است که متحرک با حرکت خود در آن گذر می‌کند، و آن را می‌پیماید. وقتی گیاه رشد می‌کند، متحرک همان جسم گیاه است، و مسافت حرکت، کمیت این جسم است. فرض کنید در آغاز این حرکت، طول گیاه یک سانتی‌متر است، و در پایان حرکت صد سانتی‌متر. در این صورت مبدأ حرکت، طول یک سانتی‌متری و مستهای حرکت، طول صد سانتی‌متری، و مسافت حرکت، کمیت میان این دو حد است. جسم مورد نظر در این حرکت، در کمیت خودش حرکت می‌کند، یعنی هر «آن» و هر لحظه دارای کمیت ویژه‌ای است، و بلافاصله آن کمیت را از دست می‌دهد و کمیت دیگری به خود می‌گیرد. پس در این مثال مسافت حرکت، یعنی مجرا و کانال حرکت و آن چیزی که متحرک آن را می‌پیماید، همان مقوله کمیت است. تفاوت میان جسمی که رشد می‌کند، یعنی حرکت کمی دارد، با جسمی که رشد نمی‌کند، یعنی حرکت کمی ندارد، در آن است که جسم دوم با گذشت زمان کمیتش تغییر نمی‌کند، یعنی همواره یک فرد و یک نوع از مقوله کمیت را واجد است، و همان را در خود نگه می‌دارد؛ اما جسم نخست یک فرد خاص از کمیت را در خود نگه نمی‌دارد، بلکه همواره فردی از کمیت را از دست می‌دهد و فرد دیگری را بدست می‌آورد.

مثال دیگر: مثال روشن‌تر برای مسافت حرکت،

حرکت مکانی است. وقتی جسم از مکان «الف» به مکان «ب» حرکت می‌کند، و یک فاصله یک متری را در یک دقیقه طی می‌کند، متحرک در هر لحظه و هر «آن» در مکان خاصی قرار دارد، و نسبت مکانی خاصی را واجد می‌گردد، یعنی این آن همواره تغییر می‌کند، و در هر «آن» در نقطه‌ای قرار دارد و نسبت مکانی خاصی (این خاصی) را به خود می‌گیرد. بنابراین، چیزی که حرکت درش واقع می‌شود، و مسافت حرکت است، در واقع همان مقوله این است.

در حرکت کیفی نیز قضیه از همین قرار است. وقتی رنگ سیب از سبزی به سرخی می‌گراید، مسافت حرکت همان رنگ است که یک نوع کیف است. و وقتی حرارت شیء از صفر به صد می‌رسد، مسافت حرکت همان کیف ملموس است. و همچنین هر گاه جسمی به دور خود می‌چرخد، و دائماً وضع خاصی را واجد می‌شود، مسافت حرکتش همان مقوله وضع است.

و نهایتاً در جایی که شیء حرکت جوهری دارد، و در ذاتش تحول روی می‌دهد، مسافت حرکت همان جوهر شیء است؛ مانند خاک که نبات می‌شود، و آنگاه حیوان و سپس انسان می‌گردد. در اینجا مسافت حرکت مقوله جوهر است.

اگر کمی بیشتر دقت کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که: مسافت حرکت در واقع آن وجود متصل و سیالی است که بر موضوع حرکت جاری می‌شود. و این وجود، چون یک وجود امکانی و محدود است، لاجرم دارای ماهیت است، و ماهیت از آن انتزاع می‌شود؛ اما از سوی دیگر، چون یک وجود متغیر و متحول است - و به دیگر سخن، یک وجود تشکیکی و دارای مراتب مختلف است اگر از همه مراتب آن یک ماهیت خاص (= یک نوع خاص از یک مقوله) انتزاع شود، لازمه‌اش وقوع تشکیک در ماهیت خواهد بود؛ یعنی یک ماهیت واحد در

به برادر است، همان انسانی است که متلبس به برادری است، در حالی که تعلق از دو طرف در حقیقت از آن خود اضافه است. در مورد پدری و فرزندى نیز قضیه از همین قرار است. اضافه در حقیقت میان پدری و فرزندى برقرار می‌باشد، و مضاف حقیقی همان ابوت و بنوت است، اما توده مردم می‌پندارند که اضافه میان شخصی که متصف به ابوت و شخصی که متصف به بنوت است، برقرار می‌باشد.

معدوم مطلق

هر گاه شیء در هیچ وعایی تحقق نداشته باشد، نه در ذهن و نه در خارج، نه در گذشته و نه در حال و نه در آینده، در این صورت معدوم مطلق خواهد بود.

معقولات اولیه

مفاهیمی هستند که دارای مابازای خارجی می‌باشند، یعنی در خارج دارای وجود فی نفسه می‌باشند گرچه این وجود فی نفسه، متعلق به غیر و برای غیر بوده باشد، مانند گرما و سرما که هر یک دارای وجود خاص خود هستند و مابازای خارجی دارند. مثلاً گرمی یک جسم، چیزی است غیر خود آن جسم که در خارج بر آن عارض می‌شود و آن را گرم می‌سازد. کلیه مفاهیم ماهوی از این قبیل هستند. این دسته از مفاهیم هم اتصافشان خارجی است - یعنی وصف برای اشیای خارجی هستند - و هم عروضشان خارجی است یعنی در خارج عارض بر موضوعشان می‌شوند.

معقولات ثانیة فلسفی

مفاهیمی هستند که مابازای خارجی و وجود فی نفسه و مستقلى ندارند، بلکه موجودند به وجود موضوعشان. این دسته از مفاهیم، مفاهیمی هستند که با تحلیل عقلی از امور خارجی انتزاع می‌شوند و وجودی جدا از وجود منشأ انتزاعشان ندارند.

طول حرکت بر چیزی که دارای شدت و ضعف، و زیادت و نقصان است، صدق خواهد کرد، و این مجال است.

از اینجا دانسته می‌شود که این وجود سیال و گذرا در هر مقطع از حرکت، دارای یک ماهیت ویژه است، و در هر «آن» یک نوع خاص از مقوله، از آن انتزاع می‌شود و این انواع به گونه‌ای هستند که هیچ قرار و ثباتی ندارند.

مساوق

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

مضاف حقیقی و مضاف مشهوری

گاهی مضاف اطلاق می‌شود و مقصود از آن خود مقوله اضافه، یعنی هیأت حاصل از نسبت متکرر است، و به آن «مضاف حقیقی» می‌گویند. مانند آنجا که مضاف بر خود بالایی و پایینی اطلاق می‌گردد. و گاهی مضاف استعمال می‌شود و مراد از آن معروض و موضوع اضافه، و یا مجموع موضوع و عرض می‌باشد، و در این صورت به آن «مضاف مشهوری» گفته می‌شود؛ مانند آنجا که مضاف بر سقف به لحاظ نسبت متکرری که با سطح دارد، اطلاق می‌شود.

دلیل اینکه قسم اخیر را مضاف مشهوری می‌نامند آن است که توده مردم می‌پندارند آنچه مثلاً مضاف

مانند مفهوم علت و معلول. وقتی گفته می‌شود: «آتش علت حرارت است» و «حرارت معلول آتش است». چنین نیست که در خارج غیر از آتش و حرارت، دو چیز دیگر هم وجود داشته باشد به نام علت و معلول که مجموعاً بشوند چهار چیز. بلکه آنچه در خارج است همان آتش است که به لحاظ رابطه خاصی که با حرارت دارد، مفهوم علت از آن انتزاع می‌شود و بر آن حمل می‌گردد. بنابراین، علت گرچه وصف برای آتش خارجی است، اما چنین نیست که یک وجود فی نفسه و مستقل داشته باشد که در خارج عارض بر آتش شده باشد و به اصطلاح عروضش خارجی باشد. بلکه این ذهن است که این وصف را انتزاع می‌کند و بر آتش حمل می‌کند. کلیه مفاهیم فلسفی از این قبیل هستند.

معقولات ثانیه منطقی

مفاهیمی هستند که وصف برای امور ذهنی بوده و هرگز قابل حمل بر امور خارجی نمی‌باشند. مانند مفهوم کلی، جزیی، معرّف، حجت، قضیه و بطور کلی همه مفاهیم منطقی. مثلاً: کلی، مفهومی است که هرگز وصف برای یک شیء خارجی از آن جهت که خارجی است واقع نمی‌شود، و به عبارت دیگر: مفهومی است که مصادیقش فقط در ذهن موجود است و نه در خارج. ماهیت انسان وقتی در ذهن بیاید مصداق کلی و موصوف به کلیت می‌شود نه آنگاه که در خارج است.

بنابراین، معقولات ثانیه منطقی، مفاهیمی هستند که اتصافشان ذهنی است، یعنی وصف برای مفاهیم ذهنی هستند نه امور عینی و خارجی، و البته هر چه اتصافش ذهنی باشد عروضش نیز لاجرم ذهنی خواهد بود، یعنی در ذهن عارض بر موضوع خود می‌شود نه در خارج، چرا که معنا ندارد وقتی موضوع، یک امر ذهنی است وصف در خارج بر آن عارض شود.

معلوم بالذات و معلوم بالعرض

تفکیک میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض، در علم حصولی مطرح می‌شود، نه در علم حضوری؛ و بیان آن است که: در علم حضوری وجود علمی شیء و وجود عینی آن یکی است، چرا که در این علم، همان واقعیت خارجی شیء نزد عالم حضور می‌یابد؛ اما در علم حصولی، وجود علمی شیء غیر از وجود عینی و خارجی آن است؛ و آنچه از شیء نزد عالم حاضر می‌آید، همان مفهوم و ماهیت شیء است، نه هویت خارجی آن. و به دیگر سخن: آنچه نزد عالم حاضر می‌آید، صورت ادراکی است که حاکی از شیء خارجی است، و آن را نشان می‌دهد. این صورت ادراکی، «معلوم بالذات»، و آن شیء خارجی «معلوم بالعرض» خوانده می‌شود.

مثلاً وقتی به اطراف خود می‌نگریم و در و دیوار و میز و صندلی را مشاهده می‌کنیم، صورتهای ادراکی از این اشیاء در صفحه نفس ما ایجاد می‌شوند. این صورتهای ادراکی، واقعیت و هویتشان، یک هویت علمی است؛ لذا ذاتاً معلوم ما هستند، و معلوم بالذات به شمار می‌روند. اما ویژگی این صورتهای ادراکی آن است که «دیگرنما» هستند، و کاشف از اشیاء بیرون از خود می‌باشند. آن اشیاء بیرونی، یعنی همان در و دیوار و میز و صندلی خارجی را «معلوم بالعرض» می‌نامند. کاشف بودن این صور از آن اشیاء بخاطر اتحاد و یگانگی ماهویی است که میان آنها برقرار می‌باشد. این رابطه باعث می‌شود که علم ما به آن صور، علم به آن اشیاء خارجی محسوب شود؛ در حالی که آنچه واقعاً معلوم ماست، همان صور است، و لا غیر.

معیت [= باهمی]

معیت در واقع در برابر تقدم و تأخر قرار دارد، و نسبت به آن دو، یک معنای سلبی و عدمی دارد.

که خود بر دودسته‌اند:

۱- مفاهیمی که حیثیت مصداقشان حیثیت در خارج بودن و منشأ آثار خارجی بودن است؛ و به دیگر سخن: اموری هستند که عین واقعیت و عین ترتب آثار هستند، بر خلاف ماهیت که نسبت به خارجیت و منشئیت برای آثار لایشرط و لاقتضاء است. و به دیگر سخن: این امور نسبت به خارجیت بشرط شیء هستند، گرچه این تعبیر نیز چندان دقیق نیست. «وجود» و صفات حقیقی وجود، که در خارج عین وجود هستند و کثرت و اختلافشان تنها در ظرف تحلیلهای ذهنی است، مانند وحدت، فعلیت و وجوب، از این قبیل‌اند. چنین اموری هرگز بعینه وارد ذهن نمی‌شوند، زیرا حیثیت ذهن، همان حیثیت عدم ترتب آثار خارجی است، و لذا ورود آنها در ذهن مستلزم آن است که یک امر خارجی و منشأ اثر، در عین حال که یک امر خارجی و منشأ اثر است، ذهنی و فاقد اثر گردد؛ و این انقلاب در ذات است، و محال می‌باشد. این دسته از مفاهیم را «معقولات ثانوی فلسفی» نیز می‌نامند.

۲- مفاهیمی که حیثیت مصداقشان، بودن در ذهن است؛ و لذا محال است که در خارج تحقق یابند؛ چرا که تحقق آنها در خارج مستلزم آن است که امری که ذاتاً فاقد آثار خارجی است، واجد آثار خارجی شود؛ و این انقلاب در ذات است، و محال می‌باشد. این دسته از مفاهیم را «معقولات ثانوی منطقی» می‌نامند. معقولات منطقی در واقع وصف برای امور ذهنی هستند و هرگز قابل حمل بر امور خارجی نمی‌باشند. مانند: عکس مستوی، قضیه، حجت، معرف، کلی، برهان، تمثیل و دیگر مفاهیم منطقی. به دیگر سخن: مصداقی این مفاهیم همیشه مفهوم از آن جهت که مفهوم است، می‌باشد.

«اعتباری» اصطلاحات دیگری نیز دارد، از جمله:

معیت عبارت است از «عدم اختلاف دو امر در معنایی که شأنت اختلاف در آن معنا را دارند». بنابراین معیت، عدم ملکه تقدم و تأخر می‌باشد. توضیح اینکه: اگر الف و ب در یک امری با هم مشترک بودند، و هر دو نسبت خاصی به یک مبدأ مفروض داشتند (مابه‌الاشتراک)، و در عین حال که شأنت و قابلیت اختلاف در این امر مشترک را دارند، اما فی الواقع اختلافی با هم از این جهت نداشتند، در این صورت نسبت میان آن دو، نسبت معیت بوده، و آن دو «معان» خواهند بود. مانند دو حادثه که در یک زمان واحد رخ می‌دهند، که هیچ یک تقدم و تأخر زمانی بر یکدیگر ندارند، و قرب و بعدشان از مبدأ زمان یکسان می‌باشد، در عین حال که هر دو زمانمند هستند و لذا صلاحیت آن را دارند که تقدم و تأخر زمانی بر یکدیگر داشته باشند. در اینجا گفته می‌شود که این دو حادثه معیت زمانی با هم دارند.

از اینجا دانسته می‌شود که مثلاً سلب تقدم و تأخر زمانی از دو شیء به تنهایی موجب انصاف آنها به معیت زمانی نمی‌گردد، بلکه باید علاوه بر آن، آن دو شیء صلاحیت انصاف به تقدم و تأخر زمانی را نیز داشته باشند؛ و لذا میان مجردات معیت زمانی برقرار نمی‌باشد، اگر چه تقدم و تأخر زمانی نیز با هم ندارند.

مفاهیم اعتباری

مفاهیم اعتباری، بر خلاف مفاهیم حقیقی، مفاهیمی غیر ماهوی هستند، و این قابلیت را ندارند که هم در ذهن بیابند و هم در خارج موجود شوند. در مورد این مفاهیم میان مفهوم و مصداق عینیت برقرار نیست، و حملشان بر مصداقشان بسان حمل ماهیت بر افرادش نیست، که یک تطابق ذاتی میانشان برقرار باشد، و از طریق مفهوم بتوان به حقیقت مصداق راه یافت. این دسته از مفاهیم را «معقولات ثانوی» نیز می‌نامند،

تحققش به آن است که رئیس در شؤون دیگران تصرف کند، و دیگران به فرامین وی گردن نهند. و به دیگر سخن: این معانی از مشهورات بالمعنی الاخص هستند، یعنی مفاهیمی هستند که عقلاء بر آن توافق کرده‌اند، و واقعیتی و رای این تطابق ندارند.

مفاهیم حقیقی

مفهوم حقیقی، مفهومی است که هم می‌تواند در خارج موجود شود، و هم می‌تواند در ذهن تحقق یابد؛ یعنی گاهی یک موجود خارجی است که منشأ آثار است، و گاهی یک موجود ذهنی است که فاقد آثار می‌باشد؛ مانند مفهوم آب و آتش و انسان و سفیدی و سیاهی. لازمه ویژگی یاد شده آن است که نسبت چنین مفاهیمی به وجود خارجی و عدم یکسان باشد؛ و به دیگر سخن: چنین امری نسبت به وجود خارجی و عدم، و در نتیجه نسبت به ترتب آثار و عدم ترتب آثار لایشرط خواهد بود؛ و چنانکه می‌دانیم امر لایشرط با قیود گوناگون جمع می‌شود، و در شرایط مختلف می‌تواند بعینه حضور داشته باشد. از این رو، می‌توان گفت: مفاهیمی مانند انسان، هم در ذهن موجود می‌شوند و هم در خارج؛ و آنچه از آنها در ذهن تحقق می‌یابد، همان است که در خارج موجود می‌گردد. و بنابراین، یک نوع عینیت میان مفهوم و مصداق برقرار می‌باشد؛ و علم به شیء دقیقاً همان شیء را به ما نشان می‌دهد، و ذاتش را برای ما مکشوف می‌سازد. و از این رو است که این مفاهیم را علم حقیقی نامیده‌اند.

مفهوم حقیقی، که به آن «معقول اولی» نیز گفته می‌شود، همان «ماهیت» است؛ البته ماهیت به حمل شایع، یعنی مفاهیمی مانند: سیاهی، سفیدی، سنگ، چوب و نظایر آن؛ نه ماهیت به حمل اولی که خودش یک مفهوم اعتباری و در شمار معقولات ثانوی است.

۱- اعتباریت در برابر اصالت به معنای منشأ بودن بالذات برای آثار. بنابراین اصطلاح، اعتباری چیزی است که تحققش و منشأ آثار بودنش بالعرض است، در برابر اصیل که تحقق و منشأ آثار بودنش بالذات است. ماهیت در این اصطلاح، یک امر اعتباری است، ولی وجود یک امر اصیل می‌باشد؛ درست به عکس اصطلاح پیشین.

۲- اعتباری به معنای آنچه وجود فی نفسه ندارد، یعنی وجودش یک وجود رابط و فی غیره است؛ در برابر آنچه از وجود فی نفسه برخوردار است، اعم از آنکه وجود فی نفسه‌اش، لِنفسه باشد یا لغيره. بنابراین اصطلاح، همه نسبتها و روابط اموری اعتباری هستند، در برابر جواهر و اعراض.

۳- مفاهیمی که صرفاً برای دستیابی به اهداف و اغراض عملی در جامعه، بر یک سری موضوعات خاص حمل و بر آنها تطبیق می‌شوند. مثلاً مفهوم «رأس» اگر بر سر انسان یا حیوان، که مصداق حقیقی آن است، اطلاق شود، یک مفهوم حقیقی است؛ اما اگر بر یک فرد از انسان، به عنوان علامت و نشانه‌ای برای یک سری اعتبارات و قراردادهای دیگر اطلاق شود، یک مفهوم اعتباری خواهد بود. مثلاً اگر بگوییم «زید رئیس است»، چون دیگران باید از او تبعیت کنند، و سمت فرماندهی دارد، و بر افراد دیگر مسلط و حاکم است. و خلاصه همان روابطی که میان سر انسان و سایر اندامها تکویناً برقرار است، میان او و سایر افراد بر حسب قرارداد و مواضعه (= اعتبار) برقرار می‌باشد. این قضیه، یک قضیه اعتباری خواهد بود.

از اینجا دانسته می‌شود که اعتباری، در این اصطلاح، یک معنای تصویری - مانند ریاست، مالکیت و زوجیت - یا تصدیقی - مانند زید رئیس است، من مالک این کتاب هستم - است که در رای ظرف عمل تحقق ندارد. مثلاً ریاست اعتباری

مقولات دهگانه

مقولات دهگانه در واقع بیانگر یک تقسیم‌بندی عام و فراگیر نسبت به همه موجودات ماهیت‌دار می‌باشد؛ البته موجودات ماهیت‌داری که دارای جنس و فصل می‌باشند؛ خواه در خارج نیز مرکب باشند یا بسیط باشند. بنابراین، هر موجود ممکن که دارای ماهیتی مرکب از جنس و فصل است، در یکی از این مقولات مندرج می‌گردد، و جایگاه ویژه‌ای را در این دستگاه عظیم ارسطویی به خود اختصاص می‌دهد.

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

مقولات کاملاً مابین از یکدیگرند و تمایزشان به تمام ذات بسیطشان است. زیرا اگر تمایزشان به جزء ذاتشان باشد، باید در جزء دیگر ذات با هم مشترک باشند؛ یعنی می‌بایست میان آنها «مشترک ذاتی»، که همان جنس است، وجود داشته باشد. و در این صورت، جنسی بالاتر از آنها وجود خواهد داشت؛ در حالی که طبق فرض، جنسی بالاتر از آنها نیست.

یک ماهیت تنها در یک مقوله مندرج تواند شد. یعنی شیء واحد نمی‌تواند هم جوهر باشد و هم کم، و نیز نمی‌تواند هم کم باشد و هم کیف و هکذا. زیرا اندراج یک ماهیت در مقوله‌ای بدین معناست که در آن ماهیت سلسله‌ای از اجناس اخذ شده است که به آن مقوله منتهی می‌گردد. حال اگر یک ماهیت در دو مقوله یا بیشتر مندرج باشد، لازم‌اش آن است که یک ماهیت در عین حال که یک ماهیت

است، چند ماهیت باشد، و این محال است.

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

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

ماهیت بسیط، مانند فصول جوهری و نوع مفرد از تقسیم‌بندی مقولات بیرون‌اند، و تحت هیچ یک آنها اندراج نمی‌یابند.

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

به طور کلی مفاهیمی که از مقولات ثانیه به شمار می‌روند، مانند: امکان، حدوث، علیت، معلولیت، وحدت و کثرت، در طبقه‌بندی مقولات، جایگاهی ندارند. زیرا این تقسیم‌بندی تنها درباره مقولات اولیه، که همان مفاهیم ماهوی است، جاری می‌باشد.

مقوله

«مقول» در لغت به معنای «گفته شده» است؛ و در

منطق به معنای «محمول» به کار می‌رود. مثلاً آنجا که در تعریف ماهیت گفته می‌شود: «الماهية ما يقال في جواب ما هو» مقصود از «ما يقال» همان «ما یحمل» است. و یا آنجا که در تعریف جنس گفته می‌شود: «الجنس هو المقول على الكثرة المختلفة الحقايق في جواب ما هو» مقصود از «مقول» همان «محمول» است.

اما «مقوله» در اصطلاح منطق و فلسفه معنای خاصی نیز دارد. در این معنای خاص «مقوله» عبارت است از: «جنس عالی که بالاتر از آن جنس دیگری نیست». و چنین جنسی را از آن رو مقوله نامیده‌اند که به حمل ذاتی بر مصادیق خود حمل می‌شود (= محمول ذاتی موضوع خود است)، ولی خودش به گونه‌ای است که هیچ مفهومی، محمول ذاتی آن نمی‌باشد.

بحث «مقولات» را نخستین بار ارسطو در کتاب «قسطیغوریاس» (= مقولات) و نیز در کتاب «طوبیقا» (= جدل) مطرح ساخت، و در آنجا شمار آنها را به ده رساند. و پس از آن در دیگر کتب منطق مطرح گشت، و سپس از منطق به فلسفه راه یافت، و در میان حکمای مشاء شایع گشت.

مکان

مکان حقیقی هر شیء عبارت است از مقداری از حجم جهان که مساوی با حجم جسم منسوب به مکان باشد، از آن جهت که در آن گنجیده است. ر. ک: آین.

ملکه و عدم ملکه

مقصود از ملکه یک وصف وجودی است که بر موضوعی که صلاحیت و قابلیت اتصاف به آن را دارد عارض می‌گردد، و وجودش برای آن موضوع می‌باشد؛ مانند علم، بینایی و شنوایی. و عدم ملکه عبارت است از نبود آن امر وجودی در آن موضوع، مانند: جهل، کوری و کوری.

تفاوت میان تقابل عدم و ملکه با تقابل تناقض در

آن است که در تناقض موضوع قابل معتبر نیست، اما در عدم و ملکه این قید اعتبار می‌شود. مثلاً فرق میان جاهل که عدم ملکه عالم است، با «لاعالم» که نقیض عالم است، در آن است که جاهل تنها بر چیزی اطلاق می‌شود که صلاحیت اتصاف به علم را دارد، اما بالفعل متصف به علم نیست؛ بر خلاف مفهوم لاعالم که بر هر چیزی که فاقد علم باشد اطلاق می‌گردد، خواه صلاحیت عالم شدن را داشته باشد یا نداشته باشد. بنابراین، دیوار جاهل نیست، اما لاعالم هست. و به همین دلیل است که متناقضین همانطور که جمعشان ناممکن است، رفعشان نیز ممنوع است؛ بر خلاف عدم و ملکه که اگر چه جمع نمی‌شوند، اما رفعشان ممکن می‌باشد.

ملکه و عدم ملکه حقیقی و مشهوری

در مورد عدم و ملکه، «موضوع قابل» معتبر است. اما در تعیین این موضوع قابل اختلاف نظر وجود دارد؛ و همین اختلاف نظر موجب گشته است دو اصطلاح «عدم و ملکه حقیقی» و «عدم و ملکه مشهوری» مطرح شود.

توضیح مطلب آن است که غالب حکما بر آنند که موضوع ملکه، اولاً اعم از طبیعت شخصی، و نوعیه و جنسیه است، و ثانیاً آن طبیعت مقید به وقت خاصی نمی‌باشد. و از این رو، فقدان بینایی در عقرب، کوری و عدم ملکه محسوب می‌شود، با آنکه طبیعت شخصی و بلکه طبیعت نوعی عقرب قابلیت بینایی ندارد؛ اما چون طبیعت جنسی آن، یعنی حیوان، صلاحیت اتصاف به بینایی دارد، می‌توان گفت: عقرب، به اعتبار حیوان بودنش، صلاحیت و قابلیت بینایی دارد، و نیز می‌توان سرودت (= بی‌ریش بودن) پسر قبل از زمان بلوغش را عدم ملکه به شمار آورد، با آنکه پسر در آن وقت خاص قابلیت رویش مو بر چهره‌اش را ندارد؛ اما چون انسان به طور کلی قابلیت برای رویش مو بر چهره‌اش را دارد، می‌توان پسر را به

زمین که بر محور خود می‌چرخد (حرکت در وضع)، آب که گرم می‌شود (حرکت در کیف) و نهال ضعیفی که درخت تنومندی می‌گردد (حرکت در کم) - متحرکی داریم که در بستری حرکت می‌کند. بستر و مقوله‌هایی که حرکت در آنها واقع می‌شود (وضع، مکان، کم و کیف) به منزله راهروهایی است که متحرک (موضوع حرکت) از میان آنها عبور می‌کند؛ و یا چون جامه‌هایی است که متحرک آنها را به طور متصل و مستمر، یکی به دنبال دیگری، بر تن می‌کند. مثلاً گرم شدن تدریجی آب بدین معناست که چیزی به نام آب (جوهر آب) هر دم جامه نوینی از گرما (مقوله کیف) به تن می‌پوشد.

این در مورد حرکت عرضی بود، اما در حرکت جوهری، موضوع حرکت را می‌توان همان ماده‌ای دانست که قوه محض است، و فعلیتی جز قوه بودن ندارد. این ماده جوهری است که صورت‌های نوعی را یکی پس از دیگری می‌پذیرد و با آنها متحد می‌گردد، و بسان امر ثابتی است که در همه مقاطع حرکت محفوظ می‌ماند.

اما با دقت در مسأله دانسته می‌شود که موضوع حرکت در حرکت جوهری نفس حرکت است؛ و به یک اعتبار می‌توان گفت: حرکت جوهری موضوع ندارد. این نظر نهایی علامه طباطبایی در باب موضوع حرکت جوهری است.

موضوع علم

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

استاد مطهری - علیه‌الرحمة - در این باره می‌فرماید:

عبارتی که منطقیین و فلاسفه در تعریف موضوع علم به کار برده‌اند این است «موضوع کل علم هو ما يبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» یعنی موضوع

اعتبار اینکه انسان است، یک موضوع قابل برای لجه دار شدن به شمار آورد.

حال اگر موضوع ملکه را با این وسعت در نظر بگیریم، عدم و ملکه، عدم و ملکه حقیقی خوانده می‌شود.

نظر دیگر در باب عدم و ملکه آن است که موضوع ملکه را باید اولاً طبیعت شخصی در نظر گرفت، و ثانیاً آن را مقید به وقت اتصاف کرد. بنابراین نظر، اگر موضوع در همان وقتی که فاقد یک وصف وجودی است، صلاحیت برای اتصاف به آن وصف وجودی را داشته باشد، فقدان آن وصف، عدم ملکه می‌باشد؛ و در غیر این صورت میان آنها تقابل عدم و ملکه برقرار نخواهد بود. اگر این قیود را در موضوع معتبر بدانیم عدم و ملکه عدم و ملکه مشهوری خوانده می‌شود.

روشن است که دایره عدم و ملکه مشهوری بسی ضیق‌تر از دایره عدم و ملکه حقیقی است؛ زیرا فقدان در مواردی چون فقدان بینایی در عقرب و نیز در کسی که اکمه است و فقدان ریش در جوان نابالغ عدم ملکه حقیقی است، اما عدم ملکه مشهوری نیست.

مواد سه گانه

ر.ک: ماده.

موضوع حرکت

موضوع حرکت همان امر ثابتی است که حرکت بر آن جاری می‌گردد، و بدان وصف می‌دهد. و به دیگر سخن: موضوع حرکت یا متحرک همان چیزی است که حرکت را در خود قبول می‌کند، و آن را می‌پذیرد. در حرکت عرضی، موضوع حرکت همان جوهر و ذات شیء است که صفاتش عوض می‌شود و با حفظ ثبات خود حالتها و منزلتهای گوناگون می‌یابد، و جامه‌های متفاوت بر تن می‌کند. در انواع گوناگون حرکت عرضی - مانند سنگی که بر زمین می‌افتد (حرکت در مکان)،

هر علم آن چیزی است که علم درباره عوارض ذاتی آن بحث می‌کند.

این دانشمندان به جای اینکه بگویند موضوع هر علمی عبارت است از آن چیزی که آن علم از احوال و خواص و آثار او بحث می‌کند، به جای احوال و آثار، کلمه قلمبه «عوارض ذاتیه» را به کار برده‌اند. چرا؟ بی‌جهت؟ نه، بی‌جهت نیست، آنها دیده‌اند که احوال و آثاری که به یک چیز نسبت داده می‌شود بر دو قسم است گاهی واقعاً مربوط به خود او است و گاهی مربوط به او نیست، بلکه مربوط به چیزی است که با او یگانگی دارد. مثلاً می‌خواهیم در احوال انسان بحث کنیم. خواه ناخواه از آن جهت که انسان حیوان هم هست و با حیوان یگانگی دارد، خواص حیوان هم در او جمع است. از این رو کلمه عرض ذاتی را به کار برده‌اند و آن کلمه را با تعریفی مخصوص مشخص کرده‌اند که این اشتباه از بین برود و به اصطلاح عوارض غریبه خارج شود. (آشنایی با علوم انسانی، ج ۱، ص ۳۱ و ۳۲).

ن

نفس

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

نفس الامر

کلمات فلاسفه در بیان معنای اصطلاحی نفس الامر مختلف است. برخی گفته‌اند: مقصود از امر در واژه «نفس الامر» عالم امر است و عالم امر عبارت است از یک عقل کلی که صور همه معقولات در آن وجود دارد. و مراد از مطابقت یک قضیه با نفس الامر آن است که آن قضیه با صورتهای معقولی که نزد آن عقل است، مطابقت می‌کند.

و برخی گفته‌اند: مقصود از نفس الامر خود شیء است، یعنی در این واژه اسم ظاهر به جای ضمیر قرار گرفته است. و بجای آنکه گفته شود: «هذا کذا فی نفسه» گفته‌اند: «هذا کذا فی نفس الامر». بنابراین، معنای اینکه مثلاً عدم در نفس الامر باطل‌الذات است، آن است که عدم فی نفسه چنین است.

اما به نظر علامه طباطبایی، نفس الامر ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق در نظری گیرد. و در واقع نفس الامر همان معنای عام ثبوت است که شامل مراتب سه گانه آن، یعنی ثبوت وجود، ثبوت ماهیت و ثبوت مفاهیم اعتباری عقلی می‌گردد. ر.ک: ثبوت.

نوع

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

و اما در تعریف نوع اضافی غالباً گفته می‌شود: «کلی ذاتی‌ای که تحت یک جنس مندرج است،

نوع عالی

نوع عالی آن است که زیر آن نوع باشد ولی بالاتری آن نوعی نباشد، مانند جسم.

نوع متوسط

نوع متوسط آن است که هم بالای آن نوع باشد و هم پایین آن، مانند: حیوان.

و

واحد به عموم مفهومی و واحد به عموم سعی واحد به عموم مفهومی، یعنی یک مفهوم واحد که کلیت دارد، و شامل افراد متعددی می‌شود. و این خود بر سه قسم است:

الف: واحد نوعی، و آن در جایی است که مفهوم واحد مورد نظر تمام ذاتیات افراد و مصادیقش را منعکس می‌سازد، مانند انسان.

ب: واحد جنسی، و آن در جایی است که مفهوم واحد مورد نظر تنها قسمتی از ذاتیات افراد و مصادیقش را حکایت می‌کند. فی‌المثل حیوان یک واحد جنسی است.

ج: واحد عرضی؛ واحد عرضی مفهومی است که بیانگر ذات و ذاتیات مصادیق خودش نیست، مانند رونده و خندان.

۲- واحد به عموم سعی، مانند وجود منبسط. وجود منبسط - که به آن فیض مقدس، نفس رحمانی، لایشرط قسمی و موجود مطلق مقید به عموم و اطلاق انبساطی نیز گفته می‌شود - یک اصطلاح عرفانی است، و مقصود از آن تجلی افعالی خداوند است؛ یعنی همان ظهور ذات متعالی الهی در هر یک از مظاهر ماهیات امکانی، که هر یک با وجود خاص خود موجودند. و به دیگر سخن: وجودی است گسترده بر همه ماهیات، اعم از جواهر و اعراض.

واحد حق و واحد غیرحق

اموری که حقیقتاً متصف به وحدت می‌شوند،

نسبت به آن جنس نوع اضافی می‌باشد. مثلاً انسان از آن جهت که تحت حیوان مندرج است، نوع اضافی حیوان به شمار می‌رود؛ و حیوان نیز از آن جهت که تحت جسم نامی مندرج است، نوع اضافی جسم نامی محسوب می‌گردد. و جسم نامی نیز از آن جهت که تحت جسم مطلق مندرج است، نوع اضافی جسم می‌باشد. و همچنین جسم، نوع اضافی جوهر می‌باشد.

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

علامه طباطبائی رحمته الله تعریف دیگری برای نوع ارائه می‌دهد، و آن اینکه «نوع ماهیت تام و کاملی است که آثار حقیقی خاصی بر آن مترتب می‌گردد، از آن جهت که یک ماهیت تام است». این تعریف، نوع حقیقی و نوع اضافی، هر دو را دربر می‌گیرد. زیرا حیوان، از آن جهت که تحت جسم نامی مندرج است، یک ماهیت تام است که آثار حقیقی ویژه‌ای، مانند حرکت ارادی و احساس بر آن مترتب می‌گردد. اگر چه حیوان، از آن جهت که انواع متعددی تحت آن مندرج است، و مردد میان هر یک از آنها می‌باشد، یک ماهیت ناقص می‌باشد.

نوع سافل

نوع سافل - که به آن نوع‌الانواع و نوع حقیقی نیز گفته می‌شود - نوعی است که زیر آن نوعی نباشد، مانند انسان.

خود بر دو قسم اند:

قسم نخست ذاتی است که عین وحدت است، یعنی عین وحدت عینی است، نه عین مفهوم ذهنی وحدت. مقصود از وحدت عینی چیزی است که شیء با آن واحد بالذات می‌گردد، و مانع وقوع کثرت در آن می‌شود. چنین واحدی را واحد حق و وحدتش را وحدت حقه می‌نامند. واحدی که عین وحدت است، به گونه‌ای است که کثرت هرگز در آن راه نخواهد یافت. یعنی چون وحدت عین ذات شیء است، کثرت برای آن محال است. وحدتی که صرف از هر حقیقتی از آن برخوردار است، یک وحدت حقه است؛ زیرا هر حقیقتی، آنگاه که صرف و محض باشد و هیچ خلیطی نداشته باشد، عین وحدت می‌باشد، و فرض کثرت در آن محال است.

قسم دوم واحدی است که وصف وحدت امری زاید بر ذاتش است؛ یعنی چیزی است که وحدت بر آن عارض می‌گردد، و در اثر عروض وحدت، متصف به واحد می‌شود؛ مانند یک انسان، یک میز و یک صندلی.

واحد حقیقی و واحد غیرحقیقی

واحد بر دو قسم است: واحد حقیقی و واحد غیرحقیقی. واحد حقیقی چیزی است که لذاته متصف به وحدت می‌شود، یعنی واقعاً و حقیقتاً یکی است؛ نه آنکه بالعروض و مجازاً یکی باشد. و به دیگر سخن: واحد حقیقی چیزی است که برای اتصاف به وحدت واسطه در عروض ندارد، و اسناد وحدت به آن اسناد حقیقی است، و وحدت وصف برای خودش می‌باشد، نه وصف برای چیز دیگری که با آن نوعی ارتباط دارد؛ مانند یک قلم، یک کتاب و یک انسان.

اما واحد غیرحقیقی، چنانکه از نامش آشکار است، لذاته متصف به وحدت نمی‌شود، بلکه در این اتصاف نیاز به واسطه در عروض دارد. مثلاً

انسان و اسب را اگر فی حد نفسه در نظر بگیریم، واقعاً کثیر هستند، و نمی‌توان آنها را حقیقتاً واحد دانست؛ اما اگر این نکته را در نظر بگیریم که جنس هر دوی آنها حیوان است؛ و حیوانیت یک امر واحد است؛ در این صورت می‌توان انسان و اسب را به عرض وحدت حیوانیت، واحد دانست؛ یعنی چون حیوان حقیقتاً یک امر واحدی است؛ و این امر واحد در هر دوی آنها تحقق دارد؛ لذا می‌توان وصف حیوان را به آن دو نیز سرایت داد، و گفت: انسان و اسب یکی هستند.

واحد خصوصی و واحد عمومی

واحدی که وحدتش وحدت غیرحقه است، بر دو قسم است:

۱- واحد خصوصی یا شخصی. واحد خصوصی همان واحد عددی است که می‌تواند تکرار شود، و از تکرار آن محالی لازم نمی‌آید. در اثر تکرار این واحد، عدد ساخته می‌شود. بنابراین، واحد عددی مبدأ اعداد است، اگرچه خودش در اصطلاح فلاسفه، عدد نیست.

۲- واحد عمومی. و آن چیزی است که اگر چه حقیقتاً واحد است، اما افراد متعدد و اشیاء فراوانی را تحت پوشش خود قرار می‌دهد؛ یعنی واحد عمومی در عین حال که یک چیز است، سعه و گستره‌ای دارد که کثیر را در خود می‌گنجاند؛ مانند ماهیت انسان، که واقعاً یک ماهیت است، اما افراد متعددی دارد؛ و یا ماهیت حیوان، که یک ماهیت است، اما انواع متعددی دارد.

در این موارد، اگر خود آن امر جامع را متصف به وحدت کنیم، این اتصاف حقیقی خواهد بود؛ ولی اگر کثرت مندرج در آن جامع را به اعتبار وحدت جامع، متصف به وحدت کنیم، این اتصاف غیرحقیقی خواهد بود. مثلاً اتصاف حیوان به وحدت یک اتصاف حقیقی است، و حیوان یک واحد جنسی می‌باشد؛ اما اتصاف انسان و اسب به

وحدت، در آنجا که گفته می‌شود: انسان و اسب در حیوانیت یکی هستند، یک اتصاف مجازی است، و به آن واحد بالجنس گفته می‌شود. از اینجا فرق میان واحد غیر حقیقی با واحد عمومی، که یکی از اقسام واحد حقیقی است، دانسته می‌شود.

واحد و کثیر

واحد و کثیر دو مفهوم عام و بدیهی است، و نیاز به تعریف ندارند، بلکه تعریف حقیقی برای آن امکان ندارد. برخی در صدد تعریف واحد و کثیر برآمده، و عباراتی را به عنوان معرف و روشنگر مفهوم واحد و کثیر ارائه داده‌اند. اگر بخواهیم این تعریفها را به مثابه یک تعریف حقیقی - یعنی اموری که مفهوم وحدت و کثرت به واسطه آنها در نفس مرتسم می‌گردد - تلقی کنیم، با اشکال مواجه خواهیم شد. برای نمونه به دو تعریف از این تعریفها اشاره می‌شود.

اما تعریف نخست: در تعریف واحد گفته شده است: «واحد چیزی است که تقسیم نمی‌شود، از همان جهت که تقسیم نمی‌شود.» در این تعریف، مفهوم «عدم انقسام» اخذ شده است، که یک عدم مضاف است، و شناسایی آن منوط به شناسایی مضاف‌الیه آن، یعنی «انقسام»، می‌باشد. پس برای آنکه بدانیم واحد چیست؟ باید بدانیم که «انقسام» چیست؟ اما انقسام همان کثرت است، و «مایتنقسم» همان «کثیر» است. در حالی که بنا بر فرض، کثیر نیز غیر بدیهی و نیازمند به تعریف می‌باشد. پس اگر بخواهیم واحد را با کثیر شناسایی کنیم؛ واحد را با یک امر مجهول شناسایی کرده‌ایم!

حال ببینیم آیا کثیر تعریف حقیقی درستی دارد، یا نه؟ که اگر داشته باشد، نه تنها ابهام فرضی خودش برطرف می‌شود، بلکه ابهام مفهوم واحد نیز زدوده خواهد شد. در تعریف کثیر آورده‌اند: «کثیر یعنی آنچه تقسیم می‌شود، از آن جهت که تقسیم می‌شود.» در این تعریف، کثرت با انقسام‌پذیری

واسطه در ثبوت

واسطه در ثبوت، همان علت ثبوت محمول برای موضوع است، مانند گرما که واسطه ثبوت انبساط برای فلز است، و یا واجب تعالی که واسطه ثبوت وجود برای ممکنات است. ر.ک: حیثیت تعلیلیه.

واسطه در عروض

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

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

وجدانیات

وجدانیات قضایی است که تصدیق به آنها متوقف بر «حس باطن» می باشد؛ مانند تصدیق به اینکه: من می ترسم.

وجوب بالذات

هر گاه ذات شیء به گونه ای باشد که با قطع نظر از هر امر دیگری، خودش اقتضای وجود و ابای از عدم داشته باشد، آن شیء واجب بالذات خوانده می شود. نسبت وجود به ذات باری تعالی که علت نخستین همه موجودات است، به نحو وجوب و ضرورت می باشد، و او این وجوب و ضرورت را نه از غیر، بلکه از خود دارد، چرا که هر چه غیر او فرض شود معلول و مخلوق او می باشد، و معنا ندارد که معلول، وجود علت خود را ضروری گرداند. بنابراین او واجب الوجود بالذات است، و نسبت وجود به ذات وی، وجوب ذاتی می باشد. با توجه به ادله توحید، وجوب بالذات منحصر به همین مورد است.

وجوب بالغیر

هر گاه شیء به گونه ای باشد که به لحاظ ذاتش نه اقتضای وجود داشته باشد و نه اقتضای عدم، اما به سبب امری خارج از ذات، وجود برای آن ضروری شده باشد، آن شیء واجب بالغیر خوانده می شود. تمام موجودات، غیر از خدای سبحان،

واجب بالغیر هستند. زیرا به مقتضای قاعده «الشئیء مالم یجب لم یوجد» یک شیء تا وجود برایش واجب و ضروری نگردد، موجود نمی شود. بنابراین، آنچه در خارج تحقق دارد، جسمی واجب الوجودند، و چون همه این موجودات به استثنای خدای سبحان ذاتاً ممکن می باشند، لامحاله این وجوب و ضرورت را از علت خویش دریافت کرده اند، و در نتیجه واجب بالغیر می باشند.

وجوب بالقیاس

هر گاه وجود «الف» در ظرف ثبوت «ب» ضروری و لازم باشد، گفته می شود که الف وجوب بالقیاس نسبت به «ب» دارد. میان علت تامه و معلولش و نیز دو معلولی که به یک علت منتهی می شوند وجوب بالقیاس برقرار می باشد، یعنی وجود علت در ظرف وجود معلول و نیز وجود معلول در ظرف وجود علت تامه ضروری می باشد، و نیز وجود یکی از دو معلول یک شیء ثالث، در ظرف وجود معلول دیگر، ضروری و واجب می باشد. دو امر متضایف نسبت به یکدیگر، وجوب بالقیاس دارند. تضایف یکی از اقسام تقابل است، و متضایفین دو امر وجودی هستند که تصور هر کدام همراه با تصور دیگری می باشد و در موضوع واحد و از جهت واحد قابل اجتماع نمی باشند، گرچه قابل ارتفاع هستند، مانند: پدری و فرزندی، علیت و معلولیت، برادری، محاذات، بالایی و پائینی. متضایفین از اموری هستند که گرچه در یک شیء از جهت واحد جمع نمی شوند ولی بدون یکدیگر نیز تحققشان محال است. پس اگر یکی از متضایفین موجود باشد، لزوماً دیگری نیز موجود است. مثلاً اگر بالایی موجود باشد قطعاً پائینی هم موجود است و بالعکس.

وجود

«وجود» گاهی به صورت معنای حرفی بکار

وجود را شامل می‌شود. در این اصطلاح مقصود از خارجی بودن، مطلق منشأ آثار بودن است. و هرگاه گفته می‌شود وجود، مساوق با خارجی است مقصود همین معنای عام آن است.

وجود ذهنی

مقصود از وجود ذهنی نحوه وجودی است که آثار مورد انتظار از ماهیت در آن وجود بر آن ماهیت مترتب نمی‌گردد، در برابر وجود خارجی.

برای روشن‌تر شدن فرق میان وجود خارجی و وجود ذهنی و اینکه مقصود از «آثار مطلوب از ماهیت» یا «آثار مورد انتظار از ماهیت» چیست؟ مطلب را در قالب یک مثال توضیح می‌دهیم:

ماهیت انسان را در نظر می‌گیریم، اگر این ماهیت را باز کنیم می‌بینیم که از چند امر تشکیل شده است: ۱- جوهر ۲- جسم ۳- نبات ۴- حیوان ۵- ناطق. این امور پنجگانه همه در ذات انسان مأخوذ هستند و در واقع انسان ماهیتی است متشکل از این امور پنجگانه. حال می‌پرسیم: آثار مطلوب از انسان چیست؟ و چه اموری انتظار می‌رود که بر آن مترتب گردد؟

بی‌شک انتظار ما از چیزی که جوهر است این است که در وجودش نیاز به موضوع نداشته باشد و روی پای خود بایستد. چون جوهر یعنی: ماهیة اذا وُجِدَتْ فی الخارج، وُجِدَتْ لافی موضوع. و انتظارمان از ماهیتی که جسم است این است که واقعاً در سه جهت طول و عرض و عمق، امتداد داشته باشد و بتوان سه خط عمود بر هم در آن تصویر کرد، چون در تعریف جسم آورده‌اند: جوهر ممتد فی الجهات الثلاثیه.

و نیز اثر مطلوب از چیزی که نبات است این است که دارای نفس نباتی باشد و در نتیجه رشد و نمو داشته باشد.

همچنین انتظارمان از آنچه که حیوان است این است که دارای نفس حیوانی باشد که این یک

می‌رود که رابط میان قضایا بوده و در فارسی از آن به «است» تعبیر می‌شود. و زمانی به صورت معنای مصدری بکار می‌رود که در بردارنده نسبت به فاعل است و مرادف فارسی آن لفظ «بودن» می‌باشد. و گاهی به صورت اسم مصدری بکار می‌رود که مرادف فارسی آن لفظ «هستی» است.

وجود بنفسه و وجوه بغیره

وجودی که فی نفسه و لنفسه می‌باشد به نوبه خود به دو قسم منقسم می‌شود. یکی وجودی که از هر جهت مستقل است و هیچ وابستگی‌ای به غیر ندارد، یعنی نه تنها تصورش وابسته به تصور طرفینش نیست - برخلاف وجود فی غیره - و نه تنها وجودش نیاز به محل و موضوع ندارد - برخلاف وجود لغیره - بلکه وجودش نیاز به علت نیز نداشته، خود به خود موجود می‌باشد. به چنین وجودی که همان واجب الوجود بالذات است «وجود بذاته یا بنفسه» گفته می‌شود.

قسم دیگر، وجودی است که برای تحققش نیاز به علت دارد، یعنی بواسطه وجود دیگری موجود می‌گردد، چنین وجودی را که همان وجودهای امکانی هستند، «وجود بغیره» می‌نامند.

وجود خارجی

مقصود از وجود خارجی، در برابر وجود ذهنی، نحوه وجودی است که تمام آثار مورد انتظار از ماهیت در آن وجود بر ماهیت مترتب می‌گردد. یعنی اگر یک ماهیت در خارج تحقق یابد و لباس وجود خارجی را به تن کند آثاری را که مربوط به ذات و ذاتیات آن می‌شود - که کمالات اولیه نامیده می‌شود - و نیز اموری را که خارج از ذات آن ماهیت است و پس از تمامیت ذات بر آن مترتب می‌گردد - که کمالات ثانیه خوانده می‌شود - واجد خواهد بود.

شایان ذکر است که «خارجی» دارای اصطلاح دیگری نیز هست که معنای عام دارد و مطلق

کمال اولی برای اوست - و اموری چون احساس و حرکت ارادی را واجد باشد، که کمالات ثانوی حیوان محسوب می‌شوند.

و سرانجام انتظار مان از ماهیتی که ناطق است این است که واقعاً دارای مبدأ تفکر و اندیشه که همان نفس ناطقه است باشد - که این امر کمال اولی برای آن است - و نیز آثاری را که به عنوان کمال ثانوی بر نفس ناطقه مترتب می‌شود، داشته باشد، مانند خنده و تعجب.

تمام آنچه ذکر شد آثاری است که از ماهیت انسان مطلوب می‌باشد، و اگر وجود این ماهیت به گونه‌ای باشد که تمامی این آثار بر آن مترتب گردد، آن وجود، وجود خارجی نامیده می‌شود؛ و اگر وجود این ماهیت به نحوی بود که هیچ یک از آثار فوق را نداشت، آن وجود، وجود ذهنی نامیده می‌شود.

حکمای اسلامی معتقدند که ماهیت انسان هر دو نحوه وجود را می‌تواند داشته باشد. یعنی همانطور که این ماهیت در خارج تحقق پیدا می‌کند و موجود به وجود خارجی می‌گردد در ذهن نیز تحقق می‌یابد و موجود به وجود ذهنی می‌شود. و انسانی که در ذهن موجود می‌شود و یک علم و آگاهی را در ما پدید می‌آورد، علی‌رغم آنکه ماهیتش همان ماهیت انسان است و تعریف انسان به طور کامل بر آن صدق می‌کند - یعنی می‌توان درباره‌اش گفت: جوهری است جسمانی، دارای نفس نباتی، حیوانی و نفس ناطقه - اما در عین حال هیچیک از آثار یاد شده را ندارد، نه چنین است که وجودش قائم به خود باشد، و نه چنان است که واقعاً طویل و عریض و عمیق باشد، نه رشد و نموی دارد و نه دیگر کمالات اولیه و ثانویه انسان را.

وجود رابطی

این واژه دو اصطلاح دارد: گاهی مقصود از آن

معنای حرفی وجود است که رابط میان موضوع و محمول واقع می‌شود، در برابر معنای اسمی وجود که محمول قضیه قرار می‌گیرد، و گاهی نیز مقصود از آن وجود للغیر می‌باشد. البته اصطلاح شایع آن، خصوصاً پس از زمان صدر المتألهین، همان اصطلاح دوم است.

وجود فی نفسه و فی غیره

وجود فی غیره وجودی است که قائم به طرفین خود است و عین ربط و تعلق به آنها می‌باشد، وجودی است که بیرون از طرفین خود نیست و هرگز از آنها جدا نمی‌شود، اما عین طرفین و یا جزء آن دو نیز نمی‌باشد. و همچنین عین یکی از طرفین و یا جزء یکی از آن دو نیز نیست، بلکه وجودش «در طرفین» است و لذا به آن وجود «فی غیره» گفته می‌شود. وجودهای فی غیره ماهیت ندارند.

در برابر وجود فی غیره، وجود فی نفسه است که به آن وجود مستقل و وجود محمولی نیز گفته می‌شود، که طرف ربط واقع می‌شود، نه آنکه خود عین ربط باشد. تفاوت میان وجود فی نفسه و وجود فی غیره، مانند تفاوت میان مفاهیم اسمی و مفاهیم حرفی است.

وجود لغیره و وجود لنفسه

وجود لغیره وجودی است که می‌توان از آن صفتی را انتزاع کرد و آن صفت را به غیر نسبت داد. مانند شجاعت که وقتی برای نفس تحقق پیدا می‌کند، وصف شجاع بودن از آن انتزاع می‌شود و به نفس که وجود و ماهیت دیگری دارد، نسبت داده می‌شود. و از این روست که به وجود لغیره، وجود ناعتی نیز گفته می‌شود، یعنی وجودی است که صفت‌ساز برای غیر خود می‌باشد. اما وجود لنفسه چنین ویژگی‌ای را ندارد، یعنی نمی‌توان از آن صفتی انتزاع کرد و به غیر نسبت داد، چرا که وجودش برای خودش هست و نه برای چیز

نوعی نقص و نداری برای نفس است تبدیل به علم و آگاهی می‌کند. وجودهای عرضی همه از این قبیل می‌باشند، زیرا عرض ماهیتی است که وجودش برای موضوع می‌باشد.

وجود محمولی

این واژه گاهی بر خصوص وجود لغیره، یعنی وجود رابطی، اطلاق می‌شود، و گاهی در برابر وجود فی غیره بکار می‌رود و مقصود از آن وجود فی نفسه است، اعم از آنکه لنگسه باشد یا لغیره. و در بدایه و نهاییه اصطلاح دوم مورد نظر است.

وجود مستقل و وجود رابط

مقصود از وجود مستقل، وجودی است که فی نفسه می‌باشد، در برابر وجود رابط که فی غیره است. تفاوت میان وجود مستقل و رابط نظیر تفاوت میان مفاهیم مستقل و مفاهیم رابط است. مفاهیم مستقل مفاهیمی فی نفسه‌اند که جدای از هر مفهوم دیگری و بی‌ارتباط با آن در ذهن تصور می‌شوند. آدمی اگر دهها و صدها از این قبیل مفاهیم را در ذهن خود ردیف کند. این مفاهیم بیگانه از هم و بی‌ارتباط با یکدیگر کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. و مفاهیم رابط، مفاهیمی است که میان این مفاهیم مستقل، ربط و پیوستگی و اتصال ایجاد می‌کند. این مفاهیم خود عین ربط و تعلق به طرفین می‌باشند، یعنی مفهوم و معنایشان قائم به طرفین بوده، هیچگونه استقلالی از طرفین خود ندارند، به گونه‌ای که بدون طرفین خود هرگز قابل تصور و تعقل نیستند.

به نظر علامه طباطبائی، همانگونه که در خارج وجودهای مستقل تحقق دارد، وجودهای رابط نیز تحقق دارند. یعنی وجودهایی که فی غیره‌اند، ماهیت ندارند، و هویتشان وابسته به طرفین آن می‌باشد.

شایان ذکر است که وجود مستقل گاهی بر خصصه ص، موجود فی نفسه لنگسه بنفسه اطلاق

دیگری، مانند وجود انسان، به عنوان یک نوع تام جوهری. این وجود، وجود انسان است و وجودی است برای خودش، و نه برای چیز دیگری، و لذا وصف‌ساز و نعت دهنده به وجود دیگری نمی‌باشد.

وجود لغیره، وجودی است که دارای دو جهت می‌باشد، از یک جهت عدم را از ذات و ماهیت خود طرد می‌کند، و به ماهیت خودش ظهور و تحقق می‌دهد؛ و از جهت دیگر نقص و کمبودی را از شیء دیگری بر طرف می‌سازد و به آن وصف خاص می‌دهد.

توضیح اینکه وجود لغیره قسمی از وجود فی نفسه است، و لذا دارای ماهیت می‌باشد، یعنی وجودی است که ذات و ماهیتی را موجود و محقق می‌سازد، بر خلاف وجود فی غیره [=رابط] که هیچ ذات و ماهیتی را محقق و موجود نمی‌کند. و به بیان دیگر، وجود لغیره چون فی نفسه است، «وجود الشیء» است ولی وجود فی غیره «وجود الشیء» نیست. از این جهت وجود لغیره دارای ذاتی است که مستقلاً قابل تصور می‌باشد.

اما از طرف دیگر وجود لغیره وجودی است که نیاز به محل دارد، و بدون محل نمی‌تواند در خارج محقق شود، یعنی وجودی است که «برای غیر» تحقق پیدا می‌کند، و به همین دلیل به آن محل وصف می‌دهد و نقص و کمبودی را از آن بر طرف می‌سازد.

به عنوان مثال وجود علم، از آن جهت که یک وجود فی نفسه است، دارای ذات و ماهیت مستقلی می‌باشد که از مقوله کیف است و از این جهت خود، شییی است در کنار سایر اشیاء، وجودی است که از ماهیت علم طرد عدم می‌کند. و اما از آن جهت که یک نحوه وجودی است که قائم به نفس بوده و برای نفس تحقق می‌یابد و نه برای خود، کمالی برای نفس می‌باشد و جهل را که

است اما «موجودات» فراوانی تحقق دارند و در نتیجه «موجود» - به معنای منسوب به وجود حقیقی نه دارای وجود حقیقی - کثیر و متعدد است. ماهیات بی شماری هستند که در اثر ارتباط و انتساب به آن وجود یگانه، تحقق یافته و منشأ اثر گشته اند.

این عقیده از آن محقق دوانی است و مبتنی بر اصیل بودن ماهیتی است که انتساب به واجب دارد. و با توجه به بطلان اصالت ماهیت عموماً و مردود بودن این سخن که ماهیت پس از انتساب به واجب تعالی اصالت می یابد خصوصاً این نظریه پایه و اساس نخواهد داشت.

وحدت وجود و موجود

عنوان نظریه ای است درباره هستی از جهت وحدت و کثرت آن. بنابراین نظریه در جهان هستی وحدت محض حکمفرماست، یعنی فقط یک وجود شخصی یگانه تحقق دارد و آن همان ذات اقدس اله است، و هیچ چیز دیگری سواى او، حقیقتاً موجود نیست، اشیاء دیگر سرایی هستند که به دروغ خود را موجود نشان می دهند. بر این اساس تمام کثرتها موهوم و پنداری است. برخی از صوفیه پیرو این نظریه اند.

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

وضع (= نهاد)

وضع یا نهاد عبارت است از هیأتی که از نسبت اجزاء شیء به یکدیگر، با در نظر گرفتن جهت آنها حاصل می شود. مثلاً ایستاده بودن، یک وضع است، زیرا حالتی است که از قرار گرفتن اجزاء

می شود، و گاهی نیز مقصود از آن وجود لئفسه است اعم از آنکه بنفسه باشد یا بغیره. ر.ک: وجود بنفسه و وجود لئفسه.

وجود ناهتی

وجودی است که صفت ساز برای غیر خود می باشد. ر.ک: وجود لغیره.

وجود نفسی

این واژه گاهی در برابر وجود فی غیره بکار می رود، و به معنای وجود فی نفس می باشد، اعم از آنکه لئفسه باشد یا نباشد. و گاهی نیز به معنای وجود لئفسه در برابر وجود لغیره استعمال می شود، و البته استعمال شایع آن در معنای دوم است.

وحدت در عین کثرت

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

وحدت وجود و کثرت موجود

نام نظریه ای است درباره وحدت و کثرت عالم هستی. بر طبق این نظریه در جهان، «وجود حقیقی» یکی است و آن همان وجود واجب تعالی

نحوه اختلاف و کثرت میانشان برقرار است، ولو به اعتبار. البته باید توجه داشت که قوام هویت و حمل به همان اتحاد است، و اعتبار کثرت و مغایرت تنها از آن روست که یک نحوه دوئیت بوجود آید تا این رابطه و نسبت، که تنها میان دو طرف برقرار می‌گردد، بتواند میان آن دو برقرار شود.

باید این نکته را یادآور شویم که هر یک از هویت و حمل، گاهی به معنای «حکم به اتحاد دو چیز» بکار می‌روند؛ یعنی حکم به اینکه «این آن است» و در این صورت، حمل از معقولات ثانی منطقی خواهد بود؛ زیرا حکم اختصاص به قضیه دارد، که از مفاهیم ذهنی است. مثلاً در آنجا که از صحت و عدم صحت حمل سخن می‌رود، روشن است که مقصود نفس «اتحاد دو چیز» نیست؛ بلکه مراد «حکم به اتحاد دو چیز» است؛ زیرا صحت و عدم صحت وصف حکم و تصدیق است، نه وصف واقعیت خارجی. ر. ک: حمل.

هویات عینیه

وجودهای خارجی، واقعیت‌های بیرونی، آنچه حقیقتاً در خارج ثبوت دارد.

هیولای اولی

هیولای اولی که به آن ماده نخستین نیز گفته می‌شود، یکی از اقسام اولیه جوهر است، و در تعریف آن آورده‌اند «جوهری است که حامل قوه می‌باشد». هیولای اولی هیچ فعلیتی ندارد جز عدم فعلیت، و تنها خاصیتش آن است که می‌تواند فعلیتهای گوناگون را بپذیرد. هیولای اولی جوهری است مبهم و بدون فعلیت که در همه اجسام موجود است. حکمای مشاء وجود چنین جوهری را از راههای گوناگون اثبات می‌کنند، اما حکمای اشراقی منکر وجود هیولا به معنای یاد شده هستند. ر. ک: ماده و ماده اولی.

بدن بر روی یکدیگر به طوری که سر در جهت بالا باشد، حاصل می‌گردد؛ همچنین دراز کشیده بودن یک وضع است، زیرا حالتی است که از قرار گرفتن اجزاء بدن در کنار یکدیگر به صورت افقی، پدید می‌آید.

از آنچه آوردیم، دانسته می‌شود که در مقوله وضع، دو نسبت معتبر است: یکی نسبت اجزاء شیء به یکدیگر، و دیگری نسبت مجموع آن اجزاء به خارج. پس اگر یکی از این نسبتها ثابت باشد و دیگری تغییر کند، وضع شیء تغییر خواهد کرد؛ مانند کره‌ای که به دور خودش می‌چرخد. در این مثال نسبت اجزاء کره به هم ثابت است، اما نسبت مجموع آن اجزاء به خارج مرتباً تغییر می‌کند؛ و لذا حرکت کره زمین به دور خودش را حرکت وضعی، یعنی حرکت در مقوله وضع می‌نامند. البته وضع دو اصطلاح دیگر نیز دارد: ۱- بودن شیء به گونه‌ای که بتوان به آن اشاره حسی کرد. ۲- نسبت مجموع شیء به بیرون از خود.



هلیه بسیطه

قضیه‌ای است که اصل وجود و تحقق موضوع را بیان می‌کند. ر. ک: حمل بسیط و حمل مرکب.

هلیه مرکبه

قضیه‌ای است که ثبوت چیزی را - غیر از اصل وجود - برای موضوع افاده می‌کند. ر. ک: حمل بسیط و حمل مرکب.

هوهویت و حمل

«هوهویت» یک مصدر جعلی است که از «هو هو» به معنای «او اوست» گرفته شده، و معادل فارسی آن «این همانی» است؛ و حَمَل در لغت به معنای بار و بار داشتن و بار کردن می‌آید.

اما در اصطلاح، هوهویت و حمل هر دو به معنای اتحاد دو چیز است؛ یعنی اتحاد دو امری که یک