

پیش گفتار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على خير خلقه و اشرف بريته، حافظ سره و مبلغ رسالاته، افضل السفراء المكرمين و خاتم الانبياء و المرسلين حبيب اله العالمين ابى القاسم محمد (صلى الله عليه و آله الطاهرين) سيما بقیة الله فى الارضين (روحى و ارواح العالمين لتراب مقدمه الفداء) و اللعن الدائم على اعدائهم اجمعين الى قيام يوم الدين آمين رب العالمين.

علم فلسفه از جهات مختلفی دارای اهمیت بوده و مورد نیاز اهل دانش است زیرا از طرفی عهده دار براهین عقلی و پرورش دهنده قوه عاقله انسان است و از طرف دیگر بسیاری از علوم، مرهون فلسفه اند زیرا علمیت هر دانشی وابسته به موضوع آن است تا در مدار موضوع بحث شود و اثبات موضوع علوم نیز در فلسفه اثبات می گردد، از طرفی دیگر بدون آگاهی و تسلط بر قوانین فلسفی فهم بسیاری از علوم نظیر عرفان و حتی اصول فقه^۱ و ... میسر نیست از این رو بر طلاب حوزه های علمیه و دانشجویان عزیز لازم است در خواندن فلسفه اهتمام خود را به کار گیرند و با تمام تلاش و کوشش آن را بیاموزند.

از جمله کتاب هایی که به عنوان کتب درسی مرسوم علم فلسفه مطرح است بدایة الحکمه علامه طباطبائی(ره) است که در حوزه و دانشگاه محور درس و بحث قرار می گیرد.

حقیر به مدت هشت سال کتاب فوق را در حوزه علمیه قم تدریس نموده و در برخی از جلسات بحث جزواتی را در خدمت طلاب عزیز قرار دادم که اینک برای استفاده عموم اساتید و دانش پژوهان در صدد چاپ آن بر آمده ام.

ویژگی های کتاب

کتابی که در پیش روی شما عزیزان قرار دارد از ویژگی هایی برخوردار است که برخی از آن عبارتند از
! : شرحی روان بر تمام ابحاث کتاب بدایة الحکمه است و از تمامی مطالب کتاب برخوردار می باشد.

^۱ . نظیر کتاب کفایة الاصول و بسیاری از بحث های اصولی همچون بحث ضد و ... بدون تسلط بر فلسفه قابل فهم نیست.

ب: مطالب کتاب به صورت پرسش و پاسخ ارائه داده شده و نوعی سهولت در یادگیری به شمار می رود.

ج: در پایان هر مرحله چکیده مباحث آن مطرح شده که نوعی تذکر و یادآوری به دنبال داشته و سهولت در فهم به شمار می رود.

د: پس از هشت دوره تدریس به مرحله تدوین رسیده از این رو به نظر می رسد که مورد مذاقه قرار گرفته و اشکالات موجود در آن در نهایت قلت بوده باشد.

از آنجایی که هر نوشته ای از اشکالاتی برخوردار است از همه عزیزان خواستارم در صورت مشاهده هر گونه اشکالی بر حقیر منت نهاده و از باب « الْمُؤْمِنُ مِرَاةُ الْمُؤْمِنِ »^۱ آینه ای گردند که عیوب ما را بیان کرده و آن را به ما هدیه می دهند تا در چاپ های بعدی کتاب، اشکالات کمتری مشاهده گردد.

در پایان ثواب این مختصر را به ارواح حضرات ائمه معصومین (ع)، فاطمه معصومه (س)، اساتید بزرگوار حضرت آیت الله العظمی ملکوتی تبریزی و ایازی (ره) و همچنین روح پدر و مادر خویش هدیه نموده و از خداوند متعال علو درجات آنان را خواستارم.

حوزه علمیه قم

عبدالرحمن نجفی عمران سنگچالی

۱۳۹۳/۱۲/۱۷

^۱ . بشارة المصطفی لشعبة المرتضى (ع)، ص ۲۶.

مقدمه

۱: فلسفه را تعریف نموده و موضوع آن را بیان کنید؟ فلسفه علمی است که از احوال کلی وجود بحث می کند و موضوع آن «موجود بما هو موجود» است.

۲: علت نیاز به چیست؟ از آنجایی که در بسیاری از موارد انسان در ادراک خود دچار خطا شده و موجودات واقعی را پندارد پنداشته و یا به عکس موجودات پنداری نظیر غول و دیو را واقعی تصور می کند برای انسان لازم است فلسفه را بخواند تا از طریق آن به احوال کلی وجود پی برده و بتواند موجودات حقیقی را از غیر آن تشخیص دهد.

۳: هدف علم فلسفه چیست؟ علم فلسفه اهداف مختلفی را دنبال می کند نظیر

- ۱: شناخت احوال کلی وجود و تشخیص موجودات حقیقی از پنداری
- ۲: شناخت عالیه وجود
- ۳: خدا شناسی و معرفت اسماء حسنی و صفات وی.

مرحله اول: کلیات مباحث وجود

فصل اول: بداهت مفهوم وجود

وجود را تعریف کنید؟ معنی وجود امری بدیهی بوده و نیاز به تعریف ندارد زیرا

- ۱: در تعریف لازم است که معرف از معرف شناخته شده تر باشد در حالی که مفهومی شناخته شده تر از مفهوم وجود (هستی) نداریم.
- ۲: چیزی که قابل تعریف است مرکب از جنس و فصل و یا عرض خاص می باشد در حالی که وجود از هیچ یک از جنس، فصل و عرض خاص برخوردار نیست.

فصل دوم: اشتراک مفهوم وجود

۱: اقسام اشتراک را بیان کنید؟ اشتراک بر دو قسم است

- ۱: اشتراک لفظی؛ در جایی است که لفظ واحد معانی متعددی داشته باشد نظیر جعفر که معانی مختلفی چون انسان، حمار، جوی و سبزی دارد.
- ۲: اشتراک معنوی؛ در جایی است که الفاظ مختلف در معنای واحدی با یکدیگر مشترک باشند نظیر انسان و بشر.

۲: ادله اشتراک معنوی وجود را بیان کنید؟

ا: صحت تقسیم وجود به اقسام مختلفه؛ به این بیان که وجود را به اقسام مختلفه ای نظیر وجود خدا، وجود عالم عقل، وجود عالم مثال و ... تقسیم می کنیم و از آنجایی که صحت تقسیم فرع وحدت مقسم و وجود آن در تمام اقسام است بنابراین وجود معنی واحدی دارد و در تمامی استعمالات خود به همان معنی است.

ب: لازمه علم به وجود شیئی با شک در فصوصیات ذات آن، اشتراک معنوی وجود است؛ به این بیان که در بسیاری از موارد ما اصل وجود شیئی را اثبات کرده ولی در مورد ماهیت آن شک می کنیم مثلاً اثبات می کنیم که عقل وجود دارد ولی در مورد مادی یا مجرد بودن آن شک داریم، چنین امری اقتضاء دارد که معنی وجود واحد باشد زیرا اگر وجود مشترکی لفظی بوده و دارای معانی متعدد باشد و در هر ماهیتی به معنی همان ماهیت باشد لازم می آید در صورت تغیر موضوع و ماهیت (مثلاً اول اثبات کردیم که عقل مجرد است و بعد مادی بودن آن مشخص شد) مفهوم وجود نیز تغیر یابد.

ج: ومدت معنی نقیض وجود؛ به این بیان که

- ۱: مقدمه اول: وجود و عدم نقیض یکدیگرند و اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است.
- ۲: مقدمه دوم: عدم یک معنی (نیستی) دارد بنابراین وجود هم باید یک معنی داشته باشد تا در مقابل معنی عدم باشد و الا یکی از دو اشکال زیر لازم می آید

۱: ارتفاع نقیضین؛ در صورتی که بگوییم وجود دو معنی داشته و معنی دوم آن با هر یک از معنی اول وجود فرق دارد؛ در این صورت در معنی دوم هر یک از وجود به معنی اول و عدم مرتفع اند.

۲: اجتماع نقیضین؛ در صورتی که بگوییم وجود دو معنی داشته و معنی دوم، همان معنی عدم است؛ در این صورت عدم و وجود در معنی واحدی اجتماع نموده اند.

۳: مقدمه سوم: چیزی که مستلزم محال باشد خود نیز محال است نظیر وجود خدایی غیر از خدای یگانه که مستلزم فساد عالم - محال - بوده و خود نیز محال است.

۴: نتیجه: اشتراک لفظی وجود که مستلزم ارتفاع و یا اجتماع نقیضین است مال می باشد.

۳: اقوال پیرامون اشتراک لفظی وجود را به همراه دلیل بیان نموده و نقد فرمائید؟

۱: در مورد اشتراک لفظی وجود دو نظریه مطرح است

۱: نظریه ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری: وجود مشتری لفظی است بین تمامی موجودات عالم

۲: نظریه کثی و اتباعش: وجود در ممکنات مشترک معنوی بوده ولی در مورد استعمال بین خدا و ممکنات مشترک لفظی است

بع: دلیل اشتراک لفظی وجود، لزوم سنخیت بین علت و معلول در صورت قول به اشتراک معنوی است زیرا یقیناً وجود علت با وجود معلول فرق داشته و بسیار قوی تر از آن است بنابراین حتی در معنی وجود نیز باید فرق داشته باشند و الا سنخیت و تشابه در وجود لازم آمده و اختلافشان از بین می رود.

جواب: در فرضی که معنی وجود در خدا را غیر از معنی وجود در انسان می دانیم چند فرض است

۱: معنی وجود خدا را نمی دانیم؛ لازمه اش تعطیل عقول از شناخت خداست زیرا وقتی که معنی وجود وی را نفهمیدیم به تبع آن اسما و صفات الهی را نخواهیم شناخت.

۲: معنی وجود خدا را می دانیم؛ معنی وجود خدا دو احتمال دارد

۱: همان معنی وجود در ممکنات است؛ ۲: غیر معنی وجود خداست؛ لازمه اش این است

لازمه اش اشتراک معنوی است که هنگام اثبات وجود برای خدا، نفس وجود الهی کنیم.

فصل سوم: زیادت وجود بر ماهیت

۱: معنی زیادت وجود بر ماهیت چیست؟ وقتی اشیائی نظیر گل و ... که در خارج واحدند را در نظر

می گیریم عقل می تواند از دو دیدگاه هستی شناسی و چیستی شناسی به او نگاه می کند از این رو دو امر به نام وجود و ماهیت را اعتبار می کند و می بیند آن دو با یکدیگر فرق دارند و در عین حال اگر ماهیت بخواهد در خارج تحقق یابد تنها به واسطه وجود موجود می گردد لذا وجود را امری زاید و خارج از ذات ماهیت می بیند و عارض بر آن برای تحقق خارجی ماهیت.

۲: ادله زیادت وجود بر ماهیت را بیان کنید؟ علامه(ره) برای اثبات زیادت وجود بر ماهیت سه دلیل ذکر

کرده اند

۱: دلیل اول: سلب وجود از ماهیت صحیح است (می توانیم بگوییم حیوان ناطق موجود نیست، زیرا نوه های ما حیوان ناطق اند ولی وجود ندارند) در حالی که اگر وجود عین و یا جزء ماهیت بود قابل سلب از آن نمی شد زیرا در غیر این صورت سلب الشیء عن نفسه لازم آمده که محال است.

۲: دلیل دوم: حمل وجود بر ماهیت نیازمند به دلیل است (اگر بگوییم حیوان ناطق وجود دارد، باید دلیل برای اثبات آن آوریم زیرا وجود ضروری آن نیست) در حالی که ذات (عین ماهیت) و ذاتی (جزء) شیء بیثبوت بوده و حمل آن نیازمند به دلیل نیست.

۳: دلیل سوم: نسبت ماهیت به هر یک از وجود و عدم مساوی است زیرا برخی از ماهیات معدوم اند نظیر (نوه های ما) و برخی دیگر از آن موجودند نظیر من و شما، از طرفی نیز وجود و عدم نقیض یکدیگرند و هیچ نسبتی با هم ندارند بنابراین صحت انتساب ماهیت به عدم بیانگر این است که وجود، جزء و یا ذات و عین ماهیت نیست.

فصل چهارم: اصالة الوجود و اعتباریة الماهية

۱: معنی اصالة الوجود چیست؟ وقتی اشیائی نظیر گل و ... که در خارج واحدند را در نظر می گیریم عقل می تواند از دو دیدگاه هستی شناسی و چیستی شناسی به او نگاه می کند از این رو دو امر به نام وجود و ماهیت را اعتبار می کند و می بیند آن دو با یکدیگر فرق دارند بنابراین برای هر چیزی در ذهن دو امر مختلف به نام وجود و ماهیت داریم و از طرفی چون هر شیء ای در خارج واحد بوده و نمی تواند هر یک از حیثیت وجودی و ماهوی آن در خارج تحقق یابد و الا لازم می آید شیء واحد در عین وحدت، کثیر باشد لذا باید بحث شود که اولاً و بالذات وجود در خارج تحقق داشته و اصیل است و ماهیت به تبع آن موجود می گردد یا این که ماهیت اصیل و خارجی بوده و وجود به تبع آن، در خارج تحقق می یابد.

۲: اقوال درباره اصالة الوجود را بیان کنید؟

- ۱: نظریه مشائین: وجود اصیل بوده و ماهیت امری اعتباری است.
- ۲: نظریه اشراقیین: ماهیت اصیل بوده و وجود امری اعتباری است.
- ۳: نظریه محقق دوانی(ره): در مورد خدا، وجود اصیل بوده و در ممکنات، ماهیت اصیل است.

۳: ادله اصالة الوجود را بیان کنید؟

ا: دلیل اول

ا: مقدمه اول: ماهیت ذاتا امری اعتباری بوده و در مدار بسته خود نه موجود است و نه معدوم (به این بیان که حیوان ناطق که تعریف انسان است، فقط از جنسی به نام حیوان و فصلی به نام ناطق برخوردار است و در این جنس و فصل، هیچ یک از وجود و عدم تحقق ندارد) بنابراین نسبت آن به هر یک از وجود و عدم مساوی است.

ب: مقدمه دوم: برای این که ماهیت بخواهد در خارج موجود گردد باید از حالت استواء نسبت خارج گردد و وجود بخروج ماش ضرورت یابد.

ج: مقدمه سوم: خروج ماهیت از حالت استواء دارای دو حالت است

۱: ذاتا از حالت استواء خارج گشته و موجود می گردد؛ صحیح نیست زیرا ذاتش که وجود نداشت تا این حیثیت را بیابد لذا انقلاب در ذات لازم می آید.

۲: به واسطه غیر از حالت استواء خارج می گردد؛ دو حالت دارد

۱: آن غیر، عدم است؛ عدم خود باطل الذات و فانی بوده و وجود ندارد تا این که بتواند ماهیت را وجود بخشد

۲: آن غیر، وجود است؛ پس وجود اصیل بوده و به تبع آن ماهیت، تحقق می یابد.

ب: دلیل دوم: تمقق ممل و اتماد بین اشیا

ا: مقدمه اول: اشیا خارجیة اختلافات فراوانی با یکدیگر دارند نظیر اختلافاتی که در انسان، بقر، فرس و ... تحقق دارد و در عین حال جهت اشتراک داشته و به تبع آن حمل صحیح می گردد.

ب: مقدمه دوم: جهت اشتراک بین اشیا خارجی چیست؟

۱: ماهیت آنان؛ ماهیات با یکدیگر فرق داشته و نمی توانند جهت وحدت باشد مثلا ماهیت بقر، حیوان ناطق است در حالی که ماهیت انسان، حیوان ناطق است.

۲: وجود، پس وجود اصیل بوده و علت صحت برای حملی است که اتحاد در خارج می طلبد.

ج: نتیجه: وجود، اصیل بوده و ماهیت، امری اعتباری است.

ج: دلیل سوم

ا: مقدمه اول: ماهیت هم در ذهن انسان موجود است و هم در خارج در حالی که ماهیت خارجی دارای اثر بوده و ذهنی فاقد آن است (آتش خارجی می سوزاند به خلاف آتش ذهنی).

ب: مقدمه دوم: علت اختلاف اثر ماهیت در ذهن و خارج چیست؟

۱: ذات ماهیت؛ نمی شود هم واجد اثر و هم فاقد آن باشد.

۲: وجود؛ بنابراین آنچه حقیقتا دارای اصالت و اثر است وجود است.

ج: نتیجه: وجود اصیل و دارای اثر بوده و ماهیت به تبع آن واجد اثر می گردد.

د: دلیل چهارم

ا: مقدمه اول: موجودات خارجی دارای صفات مختلف از حیث تقدم و تاخر، قوه و فعل و ... می باشند.

ب: مقدمه دوم: علت اختلاف صفات چیست؟

۱: ماهیت؛ ذاتا هالک و باطل بوده و علت برای صفتی نیست.

۲: وجود؛ پس وجود اصیل بوده و صفات اصیله خارجی مستند به اوست.

ج: نتیجه: وجود اصیل بوده و دارای صفات خارجی است و ماهیت تنها به تبع آن متصف به صفات فوق می گردد.

نکته؛ برخی گفته اند که ماهیت برای خروج خود از حد استواء نسبت به وجود و عدم، نیازی به وجود ندارد بلکه به واسطه ارتباطی که با علت هستی بخش پیدا می کند از حالت استوا خارج گشته و موجود می گردد ولی اشکال سخن فوق این است که ارتباط با علت دو حالت دارد

۱) موجب تغییر در ماهیت گشته و چیزی را به عطا کرده و از راه آن ماهیت را موجود می گرداند؛ آن چه به ماهیت عطا شده و علت حوجودیت وی می گردد همان وجود است که اصیل بوده و ماهیت به تبع آن موجود می گردد.

۲) هیچ تغییری در ماهیت ایجاد نشده و در عین حال ماهیت از حالت استوا خارج گشته و اصیل می گردد؛ لازمه اش انقلاب در ذات بوده و محال است زیرا حالت ماهیت قبل و بعد از انتساب یکی بوده و در عین حال، پس از انتساب

مزبور، ماهیت اصیل می گردد.

۵: دلیل قائلین به اصالة الماهیه را توضیح داده و نقد فرمائید؟

اشراقیین گفته اند لازمه قول به اصالة الوجود، تسلسل است زیرا اصالت به معنی موجودیت است بنابراین اصالة الوجود یعنی «وجود در خارج موجود و ذات ثبت له الوجود است» بنابراین وجود از وجود دیگری برخوردار است و ما بحث را در وجود دومی که وجود اول از آن برخوردار است برده و می گوئیم خود آن وجود اصیل است یا نه؟ اگر اصیل نباشد، ماهیت اصیل شده و قول به اصالة الماهیه ثابت می گردد و اگر هم اصیل باشد از وجود سومی و هکذا برخوردار بوده و تسلسل لازم می آید، از طرفی نیز تسلسل باطل است و چون «ما يستلزم المحال محال» بنابراین قول به اصالة الماهیه محال خواهد بود.

اشکال دلیل فوق این است که وجود اصیل است ولی اصالة الوجود به این معنی نیست که وجود ذاتی باشد که وجود برایش ثابت است بلکه اصالت وجود بنفسه است و نیازی به وجود دیگر نمی باشیم تا تسلسل لازم آید.

۶: نظریه محقق دوانی (ره) نسبت به اصالة الوجود را توضیح دهید؟

محقق دوانی (ره) قائل به قول تلفیقی بوده و در خدا، وجود را اصیل دانسته به خلاف ممکنات که ماهیت در آن ها اصالت دارند و در تفسیر آن گفته اند که اصالة الوجود در خدا به این معنی است که خدا عین وجود است و اصالة الماهیت در ممکنات به این معنی است که ماهیت با ذات اصیل (خدا) ارتباط دارد بنابراین حمل وجود بر خدا «الله موجود» یعنی خدا عین وجود است به خلاف حمل وجود بر ممکنات (حیوان ناطق موجود است» یعنی انسان ذاتی است که با وجود اصیل (خدا) در ارتباط می باشد.

اشکال کلام فوق این است که لازمه چنین سخنی قول به اشتراک لفظی و تعدد معنی برای وجود است (در خدا به معنی عین وجود و در ممکنات به معنی مرتبط با وجود) که قبلا باطل شد.

فصل پنجم: اختلاف تشکیکی وجود

۱: اقوال درباره وحدت وجود را بیان کنید؟

۱: نظریه فلهوین: وجود حقیقت واحده مشککه است؛ به این بیان که هرچند موجودات خارجیه متعدد بوده و اختلاف مراتب دارند از عالم اله تا عالم عقل، مثال، ماده و موجود بالفعل و بالقوه را فرا می گیرد ولی در عین حال یک وجود همه مراتب مختلفه را زیر چتر خود در آورده و اختلاف به تشکیک دارد و در مراتب آن شدت و ضعف، تقدم و تاخر و ... راه دارد نظیر نور که اصل نور بودن آن واحد بوده ولی در عین حال به مراتب مختلف ۵ وات، ۱۰ وات و ... قابل تقسیم است.

۲: نظریه مشائین: وجود حقائق متباین به تمام ذات است و هر مرتبه ای از آن وجودی دارد منحصر به خود زیرا

۱: وجود حقایق متباینه است زیرا آثار مختلفی دارد و اثر عالم عقل مثلا با اثر عالم مثال فرق دارد.

۲: تباین در وجود به تمام ذات است زیرا تباین بر سه قسم می باشد

ا: تباین به اعراض خارجیه؛ از آنجایی که وجود، اصیل بوده و خارج از ذات وی چیزی تحقق ندارد، تباین فوق در وجود راه ندارد.

ب: تباین به بعض ذات؛ در موردی است که شیئی مرکب باشد در حالی که وجود بسیط بوده و بعض ذات ندارد تا عامل تباین آن باشد

ج: تباین به تمام ذات؛ در وجود ثابت است.

۲: دلیل حقیقت واحده مشککه بودن وجود را بیان کنید؟

الف: دلیل اول؛ مفهوم وجود واحد است از طرفی نیز مفهوم و مصداق ذاتا واحد بوده و اعتبارا با یکدیگر فرق دارند بنابراین باید گفت در مصداق وجود دو فرض است

۱: مصداق وجود مختلف و متباین است، لازم می آید که مفهوم واحد از مصادیق متعدده گرفته شود و در نتیجه در عین وحدت، کثیر باشد زیرا اتحاد ذاتی با مصداق دارد.

۲: مصداق وجود واحد است؛ پس وجود حقیقت واحده است.

ب: دلیل دوم؛ از طرفی مفهوم وجود واحد است و از طرفی دیگر مفهوم از مصداق انتزاع شده و برای صدق مفهوم بر مصداق خصوصیت مصداق شرط است، بنابراین چنانچه مفهوم وجود دو مصداق داشته باشد و وجود حقیقت متباین باشد، مفهومش از هر یک از مصداق انتزاع کردیم از خصوصیات فردیه آن برخوردار شده و بر دیگری منطبق نمی گردد.

نکته؛ وجود حقیقت مشککه است زیرا صفات متفاضله وجودی دارد نظیر تقدم و تاخر، شدت و ضعف، قوه و فعل و ... که اوصاف فوق، مختلف اند بنابراین باید موصوف آن نیز مختلف باشد و چون وجود، واحد است باید اختلاف تشکیکی داشته باشد تا متصف به اوصاف فوق گردد.

فصل ششم: انواع تخصص وجود

۱: انواع تخصص در وجود را بیان کنید؟

- ۱: تخصص وجود در مقابل عدم که امری ذاتی است.
- ۲: تخصص طولی؛ تخصص وجود به سبب اختلاف مراتب مختلف آن زیرا هر مرتبه ای از وجود با مرتبه دیگر آن فرق دارد.
- ۳: تخصص عرضی؛ تخصص وجود به تبع عروض آن بر ماهیات مختلفه؛ زیرا اولاً و بالذات ماهیات مختلف با یکدیگر فرق دارند و وقتی وجود بر ماهیات مختلفه عارض می گردد، عروض آن موجب نوعی تخصص در وجود نیز گشته و اختلاف ماهیات موجب نوعی اختلاف در وجود می گردد.

نکته؛ عروض بر دو قسم است

۱) اضافه اشراقیه؛ همان اضافه علت به معلول است که تحقق معلول توسط علت می باشد؛ در عروض وجود بر ماهیت چنین اضافه ای تحقق دارد زیرا وجود، علت ثبوت ماهیت می باشد از این رو حقیقت ثبوت وجود برای ماهیت، ثبوت و تحقق ماهیت به واسطه وجود است زیرا وجود اصیل بوده و ماهیت امری اعتباری است.

۲) عروض مقولی؛ ارتباط بین دو مقوله مختلفه است نظیر جده که ارتباط بین پوشش دهنده و پوشش گیرنده است نظیر جورابی که پای انسان را می پوشاند؛ در عروض وجود بر ماهیت تحقق ندارد زیرا چنین نیست که قبل از حمل وجود بر ماهیت، ماهیت دارای ثبوت باشد تا وجود با آن ارتباط برقرار کرده و نوع ارتباطشان از قبیل اضافه مقولیه باشد.

۲: اشکال قاعده فرعیت در مورد حمل وجود بر ماهیت را توضیح داده و نقد فرمایید؟

از آنجایی که بر اساس قاعده فرعیت «ثبوت شیئی لشیئی فرع ثبوت المثبت له» لازم است قبل از عروض

عارض بر معروض، معروض دارای ثبوت باشد لازم می آید که قبل از حمل وجود بر ماهیت، ماهیت دارای ثبوت باشد و آنگاه وجود بر وی عارض گردد که چنین ثبوتی دو فرض دارد

- ۱: به واسطه وجود دیگری است؛ عروض آن وجود بر ماهیت نیز محتاج به ثبوت و وجود دیگری برای ماهیت و هکذا و در نتیجه تسلسل لازم می آید.
- ۲: به واسطه همان وجودی است که بر ماهیت عارض می گردد؛ تقدم الشیء علی نفسه لازم می آید زیرا از آنجایی که وجود عارض بر ماهیت است، رتبه بر آن تاخر دارد و از آنجایی که ثبوت ماهیت، به واسطه وجود است لذا وجود رتبه بر آن مقدم است بنابراین وجود به دو مرتبه بر خودش تقدم دارد.

در پاسخ به کلام فوق جواب های مختلفی مطرح شده است نظیر

ا: نظریه محقق دوانی(ره): قاعده فرعی صحیح نبوده و قاعده استلزام است به این معنی که ثبوت شیء لشیء مستلزم لثبوت المثبت له و لو بنفس هذا الثابت و ثبوت وجود برای ماهیت مستلزم ثبوت ماهیت توسط وجود است و لو به واسطه همان وجودی که بر ماهیت عارض می گردد.

جواب: جواب فوق مستلزم تبدیل در قاعده و در حقیقت نوعی فرار از اشکال است علاوه بر آن که اگر ثبوت ماهیت توسط همان وجود عارض باشد اشکال تقدم الشیء علی نفسه دفع نمی گردد و در این صورت نیز لازم است که وجود قبل از ماهیت تحقق داشته باشد تا موجب ثبوت ماهیت گردد.

ب: نظریه سید سند(ره): وجود هیچ گونه تحقق ندارد و «موجود» نیز هرچند ظاهراً اسم مفعول است ولی معنی بسیطی به نام «هست» دارد نه «شیء ثبت له الوجود» تا بگوییم آن شیء، دارای وجود بوده و وجود بر آن عارض بوده و موخر است و از طرفی نیز موجب قوام آن بوده و بر آن مقدم می باشد بنابراین تقدم الشیء علی نفسه لازم می آید.

ج: نظریه فخر رازی(ره): قاعده فرعی یک مورد تخصیص دارد که همان ثبوت وجود برای ماهیت باشد یعنی «ثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت المثبت له الا ثبوت الوجود للماهیت».

جواب، قاعده فرعی قاعده ای عقلی بوده و تخصیص بردار نیست زیرا در غیر این صورت احتمال تخصیص های دیگر نیز وجود دارد و قاعده فوق از حجیت ساقط می گردد.

د: نظریه محقق سبزواری(ره): وجود چند احتمال دارد

۱: معنی مطلق؛ وجود عام و کلی (کل عالم را یکپارچه در نظر گرفته و وجود واحدی برایش اعتبار کنیم

۲: حصه وجود؛ وجود مضاف به ماهیات مختلف نظیر وجود انسان، وجود بقر و ...

۳: فرد وجود (مجموع مقید + تقید + قید) مثلا مجموع حیوان ناطق + وجود + حالت انتساب آن در حیوان ناطق

موجود است؛ چنین امری برای وجود نداریم زیرا چنین نیست که با زوال انتساب وجود به انسان، وجود از بین برود بلکه در قالب دیگری به نام بقر و ... وجود ادامه دارد.

هن نظریه علامه طباطبائی (ره): قاعده فرعیت مربوط به هلیه مرکبه است نه هلیه بسیطه یعنی

۱: قضیه هلیه مرکبه که در آن دو امر داشته و می خواهیم بین آن ارتباط برقرار کنیم، نظیر انسان سفید پوست است که موضوع و محمول با یکدیگر فرق داشته و حمل در آن تحقق می یابد ثبوت محمول برای موضوع فرع این است که موضوعی ثابت باشد تا بتوانیم محمول را بر آن حمل کنیم.

۲: قضیه هلیه بسیطه که در صدد اثبات ذات شیئی هستیم نظیر انسان موجود است؛ قاعده فرعیت در آن تحقق ندارد زیرا دو امر مختلف نداریم تا ثبوت یکی برای دیگری فرع ثبوت مثبت له باشد.

فصل هفتم: احکام سلبیه وجود

۱: دلیل فقدان غیر برای وجود را بیان کنید؟ یکی از احکام سلبیه وجود این است که وجود غیر ندارد زیرا وجود؛ اصیل بوده و هر چه خارج از آن باشد باطل الذات است و تحقق ندارد.

۲: دلیل فقدان تشبیه و تکرار در وجود را بیان کنید؟ از آنجایی که وجود اصیل و حقیقتی واحده است لذا غیر داخلی و یا منضم برای وی نبوده و وجود صرف الشیئی است و چون صرف الشیئی تشبیه و تکرار ندارد لذا وجود نیز تشبیه و تکرار نداشته و هر چه به عنوان ثانی و یا تکرار وجود در نظر گرفته شود برای ثبوت ذات خود باید زیر چتر وجود قرار گرفته و به وی برگشت کند نظیر سفیدی محض که هیچ گونه تشبیه و تکرار در او نیست زیرا هر چه سفیدی باشد را زیر چتر خود جمع کرده و خارج از ذاتش سفیدی یافت نمی شود بنابراین هر یک از سفیدی عمامه، سفیدی لباس و ... به سفیدی محض برگشت دارد و زیر چتر اوست وجود نیز هر چند می تواند به اقسام مختلفی نظیر وجود انسان، وجود فرس، وجود بقر و ... درآید اما وجودات مختلفه چیزی خارج از ذات کلی وجود نبوده و به آن برگشت دارند.

۳: دلیل جوهر و عرض نبودن وجود را بیان کنید؟

ا: وجود جوهر نیست زیرا جوهر ماهیتی است که اگر در خارج یافت شود نیازمند به موضوع نیست در حالی که وجود، ماهیت نبی باشد.

ب: وجود عرض نیست زیرا قوام عرض به واسطه موضوع است در حالی که وجود قائم بالذات بوده و قوام تمامی اشیاء عالم به واسطه اوست.

۴: آیا وجود جزء برای چیزی واقع می شود؟ وجود جزء چیزی قرار نمی گیرد زیرا فرض ثبوت

مرکبی که وجود جزء آن باشد به این معنی است که هم مرکبی امری غیر از وجود بوده و هم جزئی دیگری غیر از وجود برای مرکب فوق تحقق دارد در حالی که وجود غیر ندارد.

نکته؛ ممکن است گفته شود اگر وجود جزء چیزی نیست پس قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی من ماهیه و وجود» به چه معنی است؟ ولی جوابش آن است که قاعده فوق صرفا امری عقلی بوده و به این معنی است که در ممکنات بین وجود و ماهیت نوعی ملازمه است نه این که حقیقتا شیئی ممکن الوجود مرکب از دو جزء باشد.

۵: آیا وجود مرکب بوده و دارای اجزاء مختلفه است؟ مرکبات بر سه قسم اند

۱: مرکبات عقلی؛ که در ذهن دارای جن و فصل اند نظیر انسان؛ **و بهود جزء عقلی ندارد زیرا در غیر این صورت**

جنس و بهود چیست؟

۱: غیر وجود؛ وجود غیری ندارد.

۲: خود وجود؛ هر فصلی مقسم جنس است نظیر ناطق که حیوان را به ناطق و غیر ناطق تقسیم می کند در حالی که قوام وجود به واسطه خودش است بنابراین باید فصل مقسم وجود، مقوم آن باشد که این محال است زیرا فصل تحصیل تشخص را به جنس می دهد (نظیر ناطق که حیوان را از ابهام در آورده و معین در انسان می سازد زیرا قبل از لحوق ناطق به حیوان، حیوان می توانست شامل هر یک از انسان، فرس، بقر و انواع دیگر خود گردد از این رو ابهام داشت و ناطق که وی را منحصر در انسان نمود رافع ابهامش شد) نه اصل ذات را در حالی که وجود ذات خود را به خود می دهد.

۲: مرکبات خارجی؛ اشیائی که در خارج دارای ماده و صورت می باشند؛ وجود ماده و صورت ندارد زیرا ماده و صورت همان جنس و فصل بشرط لا می باشند و چون وجود، جنس و فصل ندارد ماده و صورت نیز نخواهد داشت.

۳: مرکبات مقداری؛ اشیایی که از اجزاء مقداریه برخوردار بوده و می توان آن را تقسیم نمود نظیر خط، سطح و جسم تعلیمی؛ وجود از چنین اجزائی نیز برخوردار نمی باشد؛ زیرا اجزاء مقداری از عوارض جسم بوده و به آن ملحق می

گردد و از آنجایی که جسم امری مرکب از ماده و صورت بوده و وجود فاقد آن است در نتیجه وجود جسم نبوده و اجزاء مقداری ندارد.

۶: آیا وجود، نوع است؟ از آنجایی که تحصیل و تعین وجود ذاتی بوده و تحصیل نوع به واسطه مشخصات افراد آن است (انسان در قالب مشخصات زید، عمر، بکر و ... تشخیص پیدا می کند) بنابراین وجود، نوع نیست.

فصل هشتم: نفس الامر

۱: کیفیت ثبوت وجود، ماهیت و مفاهیت اعتباریه عقلیه را بیان کنید؟

۱: وجود ثابت بالذات و عین ثبوت و تحقق است.

۲: ثبوت ماهیت به واسطه وجود بوده و به تبع وجود، ماهیت نیز در خارج تحقق دارد.

۳: مفاهیم اعتباریه عقلیه هر چند مابازای خارجی ندارند ولی با نوعی دقت و تعمل در عالم عقل و اعتبار ثابت اند نظیر علیت و معلولیت که رابطه بین علت و معلول است و تحقق استقلالی خارجی ندارد و چنین نیست که در خارج چهار چیز (علت، معلول، علیت و معلولیت) داشته باشیم بلکه عقل وقتی علت و معلول را در نظر گرفت و رابطه بین آن دو را سنجید یکی را متصف به صفت علیت و دیگری را به صفت معلولیت متصف می سازد.

۲: اقسام قضایا را توضیح دهید؟

۱: قضیه خارجی؛ قضیه ای که در خارج از هر یک از موضوع و محمول برخوردار است نظیر «الواجب موجود».

۲: قضایای ذهنیه؛ قضیه ای که هر یک از موضوع و محمول آن (الکلی اما ذاتی او عرضی) و یا فقط محمول آن ذهنی (الانسان نوع) است.

۳: قضایای نفس الامری؛ قضایایی که موضوع و محمول آن در هیچ یک از خارج یا ذهن تحقق نداشته و انسان از طریق دقت و تعمل به آن می رسد نظیر «عدم الغم علة لعدم المطر» که وقتی انسان در نظر گرفت که وجود ابر باران را علت برای وجود باران است و از طرفی نیز هر زمانی که ابر باران را نبود باران نیامد علت بین وجود ابر باران را و باران را به عدم آن دو نیز سرایت داده و می گوید «نبود ابر باران را علت برای فقدان باران است».

۳: مراد از نفس الامر چیست؟

۱: نظر علامه طباطبائی (ره): نفس الامر به ثبوت عام که شامل ثبوت وجود، ماهیت و مفاهیم اعتباریه عقلیه می شود می گویند بنابراین صدق هر یک از قضایای خارجی، ذهنیه و نفس الامریه، به واسطه صدق بر مطابق موجود در عالم خود می باشد مثلا اگر مصداق قضیه خارجی، در خارج تحقق داشته باشد قضیه فوق صادق خواهد بود.

۲: نظریه خواجه نصیر الدین طوسی (ره): مراد از نفس الامر عالم امر است که در مقابل عالم خلق عقل فعال بوده که صور تمامی قضایا در آن موجود است و در آیه «الا له الخلق و الامر»^۱ از آن بحث شده و مراد از مطابق قضایا با نفس الامر، مطابقت با صور موجود در عقل فعال می باشد.

جواب: صور موجود در عقل فعال نیز صوری علمی بوده و تصدیقاتی اند که برای صدق خود نیازمند به وجود ظرف دیگری است که مطابق آنان در آن موجود باشد بنابراین خود عالم عقل، نیازمند به نفس الامر دیگری بوده و هکذا که در نتیجه تسلسل لازم می آید.

فصل نهم: الشیئیه تساوق الوجود

۱: نسبت بین وجود و ثبوت را بیان کنید؟

۱: نظریه علامه طباطبائی (ره): وجود و ثبوت از معنی واحدی برخوردارند بلکه ثبوت به معنی وجود و نفی به معنی عدم است.

۲: نظریه معتزله: ثبوت اعم مطلق از وجود است و بین وجود و ثبوت رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است زیرا برخی از اشیا دارای ثبوت بوده و در عین حال وجود نداشته و معدوم اند نظیر معدوم الممكن (نوه های من و شما که فعلا معدوم بوده ولی در عین حال ممکن الوجودند و در آینده متولد می گردند) بنابراین ثبوت شامل هر یک از واجب الوجود، ممکن الوجود فعلی و المعدوم الممكن می شود در حالی که نفی فقط شامل المعدوم الممتنع (چیزهایی که فعلا معدوم بوده و در آینده نیز موجود نمی گردند نظیر شریک الباری) می گردد.

۳: نظریه برخی دیگر از معتزله: ثبوت و نفی نقیض یکدیگرند و واسطه ای ندارند ولی وجود و عدم متناقضین نبوده و واسطه ای به نام حال بین آن دو برقرار است که صفات اشیا موجود است نظیر عالمیت، قادریت و ... زیرا چنین صفاتی وجود مستقل خارجی ندارند بنابراین وجود ندارند و از طرفی نظیر موجودات خارجی متصف به آن می

^۱ اعراف، ۵۴.

شود و اتصاف وجود به نقیض خود نیز محال است بنابراین معدوم نمی باشند و چون از هیچ یک از وجود و عدم برخوردار نمی باشند، در ظرف حال ثابت اند.

جواب، از آنجایی که عدم باطل الذات بوده و هیچ گونه شیئیت و ثبوتی ندارد در ظرف حال نیز ثابت نخواهد بود و از طرفی نیز وجود و عدم نقیض اند و «حال» به معنی ارتفاع نقیضین بوده و محال است.

فصل دهم: عدم تمایز و علیت در اعدام

۱: آیا تمایز در عدم راه دارد؟ تمایز به معنی اختلاف بین دو شیء بوده بنابراین باید دو امر وجود داشته باشند تا بینشان اختلاف و تمایز برقرار باشد لذا در مورد تمایز در اعدام باید گفت

!؛ در عدم مطلق (نیستی محض)؛ تمایزی نیست زیرا عدم هیچ گونه ثبوت و شیئیتی ندارد.

ب: در عدم مضاف؛ عدمی که به امر وجودی اضافه شده و از مضاف الیه خود کسب وجود نموده است؛ تمایز است به تبع تمایزی که در مضاف الیه او ثابت است مثلاً عدم بینایی با عدم شنوایی فرق دارد زیرا هر یک از بینایی و شنوایی با یکدیگر فرق داشته و وقتی عدم به آنان اضافه شد به تبع اختلاف مضاف الیه، در خود عدم نیز فرق ایجاد می گردد.

۲: آیا در عدم علیت تحقق دارد؟ از آنجایی که عدم باطل الذات و هالک است و شیئیتی ندارد علیت در آن تحقق ندارد.

نکته؛ ممکن است گفته شود اگر در عدم، علیت تحقق ندارد پس جمله معروف «عدم العلة علة لعدم المعلول که عدم علت را علت برای عدم معلول دانسته و از این راه اثبات علیت در اعدام می نماید» به چه معنی است؟ ولی جوابش آن است که کلام فوق نوعی مجاز بوده و در حقیقت به معنی این است که از آنجایی که علیت بین وجود علت و وجود معلول ثابت نبود، معلول در فرض فقدان علت تحقق نیافت مثلاً وقتی می گوئیم «عدم الغیم علة لعدم المطر» که وقتی انسان در نظر گرفت که وجود ابر باران را علت برای وجود باران است و از طرفی نیز هر زمانی که ابر باران را نبود باران نیامد علت بین وجود ابر باران را و باران را به عدم آن دو نیز سرایت داده و می گوید «نبود ابر باران را علت برای فقدان باران است».

فصل یازدهم: عدم جواز اخبار از معدوم مطلق

۱: آیا از معدوم مطلق می توان خبر داد؟ از آنجایی که خبر دادن تنها پیرامون اشیاء ثابت ممکن بوده و عدم مطلق هیچ ثبوتی ندارد نمی توان از آن خبر داد.

۲: تناقض موجود در جمعه «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» را توضیح داده و نقد فرمایید؟

خود جمله «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» خبر از معدوم مطلق بوده و بیانگر این است که از معدوم مطلق خبر داده می شود زیرا در جمله فوق «المعدوم المطلق» مبتدا واقع شده و «لا یخبر عنه» خبر اوست.

جواب: معدوم مطلق به حمل اولی ﴿مفهوم آن﴾ عدم محض بوده و ثبوتی ندارد و نمی توان از او خبر داد ولی به حمل شائع ﴿مصدق معدوم مطلق﴾ موجود ذهنی بوده و در ظرف ذهن ثبوت دارد لذا می توان از وی خبر داد بنابراین تناقضی بین قضیه ﴿المعدوم المطلق لا یخبر عنه﴾ و مبتدا واقع شدن معدوم مطلق در آن، با عدم جواز اخبار از معدوم مطلق برقرار نیست.

۲: تناقض موجود در قضیه «الجزئی جزئی» را بیان کرده و نقد فرمایید. اشکال موجود در قضیه

فوق این است که چطور «جزئی، جزئی است» با این که جزئی، کلی بوده و قابل صدق بر افراد مختلف خارجیه است؟

جواب اشکال فوق این است که جزئی به حمل اولی و مفهوما جزئی بوده و مفهوم واحدی بیش نیست ولی به حمل شائع، کلی است و افراد زیاد خارجی دارد.

۳: تناقض موجود در قضیه «شریک الباری ممتنع» را بیان کرده و نقد فرمایید. اشکال

موجود در قضیه فوق این است که چطور شریک الباری ممتنع است در حالی که در ظرف ذهن ثابت است.

جواب اشکال فوق این است که شریک الباری به حمل اولی و مفهوما شریک الباری است ولی به حمل شائع مصداقش در ظرف ذهن ثابت بوده و ساخته ذهن انسان بوده و به تبع آن، مخلوق الهی است.

۴: تناقض موجود در «الشیء اما ثابت فی الذهن او لا ثابت فیه» را توضیح داده و نقد

فرمایید. اشکال موجود در قضیه فوق این است که اگر شیء در ظرف ذهن یا ثابت است و یا لا ثابت چطور «لا ثابت» نیز در ذهن تحقق دارد.

جواب اشکال فوق این است که «لا ثابت» هر چند به حمل اولی و مفهوما «لا ثابت» است ولی به حمل شائع مصداق آن در ذهن تحقق دارد.

فصل دوازدهم: امتناع اعاده معدوم

۱: اقوال در مورد اعاده معدوم را بیان کنید؟ اعاده معدوم به این معنی است که چیزی که در زمانی ثابت بوده و پس از آن از بین رفته است با تمام خصوصیات زمانی، مکانی و ... عود نماید نظیر تکلمی که در ساعت ۹ روز شنبه اتفاق افتاده و از بین رفته است با تمام خصوصیات و ویژگی هایش در روز دو شنبه عود نماید که در این باره چند نظریه مطرح است

۱: نظریه فلاسفه و برخی از متکلمین و ابوعلی سینا(ره): اعاده معدوم ممتنع است، مرحوم ابوعلی سینا(ره) نیز مساله امتناع اعاده معدوم را امری ضروری و از فطریات دانسته اند زیرا فطرت انسانی عدم را باطل الذات دانسته و حاکم به عدم اتصاف آن به اعاده می باشد.

۲: نظریه اکثر متکلمین: اعاده معدوم جایز می باشد.

۲: ادله امتناع اعاده معدوم را توضیح دهید.

الف: دلیل اول: لزوم تفلل عدم بین الشیء و نفسه، به این بیان که اگر چیزی که در زمانی ثابت بوده و پس از آن از بین رفته است با تمام خصوصیات زمانی، مکانی و ... عود نماید نظیر تکلمی که در ساعت ۹ روز شنبه اتفاق افتاده و از بین رفته است با تمام خصوصیات و ویژگی هایش در روز دو شنبه عود نماید لازمه اش این است که بین وجود اول «روز شنبه» و دوم آن «روز دوشنبه» به واسطه عدم «فقدان تکلم در روز یک شنبه» واسطه شود، در حالی که تخلخل عدم بین شیء و خودش محال است.

ب: دلیل دوم: لزوم ایجاد مماثل ابتدائی؛ به این بیان که فلاسفه قاعده ای دارند به نام «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» زیرا مثلثیت دو شیء اقتضا می کند که حکمشان نیز واحد باشد، بر اساس قاعده فوق اگر ایجاد شیء در زمان ثانی جایز باشد باید وجود مثل آن در زمان اول نیز جایز باشد «مثلا اگر جایز باشد موجود در روز شنبه با تمام ویژگی های خود در دوشنبه موجود گردد باید وجود مثلش نیز در همان روز شنبه و در کنار وجود اول جایز باشد بنابراین وجود مثل شیء در زمان اول جایز نیست زیرا اجتماع مثلین لازم می آید که امری محال است و در نتیجه وجود شیء با تمام ویژگی های آن در زمان ثانی محال می باشد.

ج: دلیل سوم: لزوم کون المعاد هو المبتدا؛ به این بیان که از آنجایی که معاد و مبتدا در تمامی خصوصیات و ویژگی ها عین یکدیگرند لازمه اعاده معدوم این است که معاد عین مبتدا باشد، از طرفی نیز اگر معاد عین مبتدا باشد دو مشکل مطرح می گردد

۱: خلف؛ در صورتی که معاد همان مبتدا باشد زیرا فرض ما این است که معاد با مبتدا فرق دارد.

۲: انقلاب؛ زیرا ذات معاد باید از معاد بودن در آمده و تبدیل به مبتدا گردد.

د: دلیل چهارم: لزوم عدم توقف عدد عود؛ به این بیان که اگر اعاده معدوم جایز باشد از آنجایی که دلیلی برای آنحصار آن در مقدار معینی از عود نداریم، باید گفت عودهای متعدد نیز جایز است و اگر مقدار عود نا متناهی شود شیئی دارای تعیین نمی گردد و از مشخص بودن خارج می گردد و چنانچه شیئی دارای تعیین نباشد موجود نمی گردد زیرا «الشیئی ما لم یتشخص لم یوجد» بنابراین لازمه جواز اعاده معدوم این است که همان وجود اول نیز تحقق نیابد.

۳: دلیل جواز اعاده معدوم را توضیح داده و نقد فرمایید. قائلین به جواز اعاده معدوم برای اثبات نظریه خویش دو دلیل آورده اند

۱: دلیل اول: از آنجایی که معاد همان اعاده معدوم بوده که نصوص دینی دلیل بر جواز آن می باشند باید گفت اعاده معدوم جایز است.

جواب: معاد با اعاده معدوم فرق دارد زیرا انسان بر اثر مرگ نمرده و تنها بدن او از بین می رود ولی حقیقت انسانی، روح اوست که از نشئه دنیا به نشئه آخرت منتقل می گردد و مرگ نوعی کمال آن به شمار می رود.

۲: دلیل دوم: علت امتناع اعاده معدوم چیست؟

ا: ماهیت؛ در این دو فرض از آنجایی که عرض لازم و ماهیت دائما همراه شیئی بوده و اقتضاء عدم آن

ب: عرض لازم ماهیت؛ دارند لازم می آید که شیئی در همان زمان اول نیز تحقق نیابد.

ج: عرض مفارق؛ از آنجایی که عرض مفارق قابل زوال است در هنگام زوال عرض مفارق می توان وجود شیئی را اعاده داد.

جواب: علت امتناع اعاده معدوم عرض لازم وجود شیئی بوده که دائما همراه آن باقی بوده که ثانی اقتضاء عدم اعاده داشته از این رو اعاده شیئی امری محال خواهد بود.

چکیده مطالب مرحله اول

- ۱: فلسفه علمی است که از احوال کلی وجود بحث می کند و موضوع آن «موجود بما هو موجود» است.
- ۲: از آنجایی که در بسیاری از موارد انسان در ادراک خود دچار خطا شده و موجودات واقعی را پندارد پنداشته و یا به عکس موجودات پنداری واقعی تصور می کند برای انسان لازم است فلسفه را بخواند تا از طریق آن به احوال کلی وجود پی برده و بتواند موجودات حقیقی را از غیر آن تشخیص دهد.
- ۳: علم فلسفه اهداف مختلفی را دنبال می کند نظیر (۱) شناخت احوال کلی وجود و تشخیص موجودات حقیقی از پنداری (۲) شناخت عالیه وجود (۳) خدا شناسی و معرفت اسماء حسنی و صفات وی.
- ۴: معنی وجود امری بدیهی بوده و نیاز به تعریف ندارد زیرا (۱) در تعریف لازم است که معرف از معرف شناخته شده تر باشد در حالی که مفهومی شناخته شده تر از مفهوم وجود (هستی) نداریم (۲) چیزی که قابل تعریف است مرکب از جنس و فصل و یا عرض خاص می باشد در حالی که وجود از هیچ یک از جنس، فصل و عرض خاص برخوردار نیست.
- ۵: اشتراک بر دو قسم است (۱) اشتراک لفظی؛ در جایی است که لفظ واحد معانی متعددی داشته باشد (۲) اشتراک معنوی؛ در جایی است که الفاظ مختلف در معنای واحدی با یکدیگر مشترک باشند.
- ۶: ادله اشتراک معنوی وجود عبارتند از (۱) صحت تقسیم وجود به اقسام مختلفه و لزوم وجود مقسم در تمامی اقسام خود، (۲) لازمه علم به وجود شیئی با شک در خصوصیات ذات آن، اشتراک معنوی وجود است (۳) وحدت معنی نقیض وجود که مستلزم وحدت معنی وجود می باشد زیرا در غیر این صورت چنانچه وجود معنایی دیگری غیر مقابل با عدم داشته باشد ارتفاع نقیضین لازم می آید.
- ۷: اقوال پیرامون اشتراک لفظی وجود عبارتند از (۱) نظریه ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری: وجود مشتری لفظی است بین تمامی موجودات عالم (۲) نظریه کثی و اتباعش: وجود در ممکنات مشترک معنوی بوده ولی در مورد استعمال بین خدا و ممکنات مشترک لفظی است.
- ۸: دلیل اشتراک لفظی وجود، لزوم سنخیت بین علت و معلول در صورت قول به اشتراک معنوی است زیرا یقیناً وجود علت با وجود معلول فرق داشته و بسیار قوی تر از آن است بنابراین حتی در معنی وجود نیز باید فرق داشته باشند و الا سنخیت و تشابه در وجود لازم آمده و اختلافشان از بین می رود ولی جوابش آن است که در فرضی که معنی وجود در خدا را غیر از معنی وجود در انسان می دانیم چند فرض است (۱) معنی وجود خدا را نمی دانیم؛ لازمه اش تعطیل عقول از شناخت خداست زیرا وقتی که معنی وجود وی را نفهمیدیم به تبع آن اسماء و صفات الهی را نخواهیم شناخت (۲) معنی وجود خدا را می دانیم؛ معنی وجود خدا دو احتمال دارد! همان معنی وجود در ممکنات است؛ لازمه اش اشتراک معنوی است، (ب) غیر معنی وجود خداست؛ لازمه اش این است که هنگام اثبات وجود برای خدا، نفس وجود الهی کنیم.
- ۹: معنی زیادت وجود بر ماهیت آن است که وقتی اشیائی نظیر گل و ... که در خارج واحدند را در نظر می گیریم عقل می تواند از دو دیدگاه هستی شناسی و چیستی شناسی به او نگاه می کند از این رو دو امر به نام وجود و ماهیت را اعتبار می کند و می بیند آن دو با یکدیگر فرق دارند و در عین حال اگر ماهیت بخواهد در خارج تحقق یابد تنها به واسطه وجود موجود می گردد لذا وجود را امری زاید و خارج از ذات ماهیت می بیند و عارض بر آن تحقق خارجی ماهیت.
- ۱۰: ادله زیادت وجود بر ماهیت عبارتند از (۱) سلب وجود از ماهیت صحیح است در حالی که اگر وجود عین و یا جزء ماهیت بود قابل سلب از آن نمی شد، (۲) حمل وجود بر ماهیت نیازمند به دلیل است در حالی که ذات و ذاتی شیئی، بینه الثبوت بوده و حمل آن نیازمند به دلیل نیست (۳) نسبت ماهیت به هر یک از وجود و عدم مساوی است که چنین امری بیانگر این است که وجود، جزء و یا ذات و عین ماهیت نیست.

۱۱: معنی اصالة الوجود آن است که وقتی اشیائی نظیر گل و ... که در خارج واحدند را در نظر می‌گیریم عقل می‌تواند از دو دیدگاه هستی‌شناسی و چیستی‌شناسی به او نگاه می‌کند از این رو دو امر به نام وجود و ماهیت را اعتبار می‌کند و می‌بیند آن دو با یکدیگر فرق دارند بنابراین برای هر چیزی در ذهن دو امر مختلف به نام وجود و ماهیت داریم و از طرفی چون هر شیئی ای در خارج واحد بوده و نمی‌تواند هر یک از حیثیت وجودی و ماهوی آن در خارج تحقق یابد و الا لازم می‌آید شیئی واحد در عین وحدت، کثیر باشد لذا باید بحث شود که اولاً و بالذات وجود در خارج تحقق داشته و اصیل است و ماهیت به تبع آن موجود می‌گردد یا این که ماهیت اصیل و خارجی بوده و وجود به تبع آن، در خارج تحقق می‌یابد.

۱۲: اقوال درباره اصالة الوجود عبارتند از (۱) نظریه مشائین: وجود اصیل بوده و ماهیت امری اعتباری است. (۲) نظریه اشراقیین: ماهیت اصیل بوده و وجود امری اعتباری است. (۳) نظریه محقق دوانی(ره): در مورد خدا، وجود اصیل بوده و در ممکنات، ماهیت اصیل است.

۱۳: ادله اصالة الوجود عبارتند از (۱) ماهیت ذاتا امری اعتباری بوده و در مدار بسته خود نه موجود است و نه معدوم، بنابراین نسبت آن به هر یک از وجود و عدم مساوی است از این رو برای این که ماهیت بخواد در خارج موجود گردد باید از حالت استواء نسبت خارج گردد و وجود برایش ضرورت یابد که چنین امری دو حالت دارد (۱) ذاتا از حالت استواء خارج گشته و موجود می‌گردد؛ صحیح نیست زیرا ذاتش که وجود نداشت تا این حیثیت را بیابد لذا انقلاب در ذات لازم می‌آید (ب) به واسطه غیر از حالت استواء خارج می‌گردد؛ آن غیری که موجب خروج ماهیت از حالت استواء وجود است که اصیل بوده و به تبع آن ماهیت، تحقق می‌یابد (۲) اشیاء خارجیة اختلافات فراوانی با یکدیگر دارند و در عین حال جهت اشتراک داشته و به تبع آن حمل صحیح می‌گردد که در مورد جهت اشتراک بین اشیاء خارجی دو احتمال است (۱) ماهیت آنان؛ ماهیات با یکدیگر فرق داشته و نمی‌تواند جهت وحدت باشد مثلاً ماهیت بقر، حیوان ناهق است در حالی که ماهیت انسان، حیوان ناطق است (ب) وجود، پس وجود اصیل بوده و علت صحت برای حملی است که اتحاد در خارج می‌طلبد، بنابراین وجود، اصیل بوده و ماهیت، امری اعتباری است. (۳) ماهیت هم در ذهن انسان موجود است و هم در خارج در حالی که ماهیت خارجی دارای اثر بوده و ذهنی فاقد آن است و در مورد علت اختلاف اثر ماهیت در ذهن و خارج دو احتمال است (۱) ذات ماهیت؛ نمی‌شود هم واجد اثر و هم فاقد آن باشد (ب) وجود؛ بنابراین آنچه حقیقتاً دارای اصالت و اثر است وجود است بنابراین وجود اصیل و دارای اثر بوده و ماهیت به تبع آن واجد اثر می‌گردد (۴) موجودات خارجی دارای صفات مختلف از حیث تقدم و تاخر، قوه و فعل و ... می‌باشند. و در مورد علت اختلاف صفات دو احتمال است (۱) ماهیت؛ ذاتا هالک و باطل بوده و علت برای صفتی نیست (ب) وجود؛ پس وجود اصیل بوده و صفات اصیله خارجی مستند به اوست بنابراین وجود اصیل بوده و دارای صفات خارجی است و ماهیت تنها به تبع آن متصف به صفات فوق می‌گردد.

۱۴: اشراقیین گفته اند لازمه قول به اصالة الوجود، تسلسل است زیرا اصالت به معنی موجودیت است بنابراین اصالة الوجود یعنی «وجود در خارج موجود و ذات ثبت له الوجود است» بنابراین وجود از وجود دیگری برخوردار است و ما بحث را در وجود دومی که وجود اول از آن برخوردار است برده و می‌گوییم خود آن وجود اصیل است یا نه؟ اگر اصیل نباشد، ماهیت اصیل شده و قول به اصالة الماهیه ثابت می‌گردد و اگر هم اصیل باشد از وجود سومی و هکذا برخوردار بوده و تسلسل لازم می‌آید.

۱۵: مصنف(ره) به استدلال اشراقیین جواب داده اند که وجود اصیل است ولی اصالة الوجود به این معنی نیست که وجود ذاتی باشد که وجود برایش ثابت است بلکه اصالت وجود بنفسه است و نیازی به وجود دیگر نمی‌باشیم تا تسلسل لازم آید.

۱۶: محقق دوانی(ره) قائل به قول تلفیقی بوده و در خدا، وجود را اصیل دانسته به خلاف ممکنات که ماهیت در آن‌ها اصالت دارند و در تفسیر آن گفته اند که اصالة الوجود در خدا به این معنی است که خدا عین وجود است و اصالة الماهیه در ممکنات به این معنی است که ماهیت با ذات اصیل (خدا) ارتباط دارد بنابراین حمل وجود بر خدا «الله موجود» یعنی خدا عین وجود است به خلاف حمل وجود بر ممکنات (حیوان ناطق موجود است) یعنی انسان ذاتی است که با وجود اصیل (خدا) در ارتباط می‌باشد، اشکال کلام فوق این است که لازمه چنین سخنی قول به اشتراک لفظی و تعدد معنی برای وجود است (در خدا به معنی عین وجود و در ممکنات به معنی مرتبط با وجود) که قبلاً باطل شد.

۱۷: اقوال درباره وحدت وجود عبارتند از (۱) نظریه فلهولین: وجود حقیقت واحده مشککه است؛ به این بیان که هرچند موجودات خارجی متعدد بوده و اختلاف مراتب دارند ولی در عین حال یک وجود همه مراتب مختلفه را زیر چتر خود در آورده و اختلاف به تشکیک دارد (۲) نظریه مشائین: وجود حقائق متباین به تمام ذات است و هر مرتبه ای از آن وجودی دارد منحصر به خود.

۱۸: مشائین برای اثبات حقیقت واحده مشککه بودن وجود گفته اند تباین در وجود به تمام ذات است زیرا تباین بر سه قسم می باشد (۱) تباین به اعراض خارجی؛ از آنجایی که وجود، اصیل بوده و خارج از ذات وی چیزی تحقق ندارد، تباین فوق در وجود راه ندارد (۲) تباین به بعض ذات؛ در موردی است که شیئی مرکب باشد در حالی که وجود بسیط بوده و بعض ذات ندارد تا عامل تباین آن باشد (۳) تباین به تمام ذات؛ در وجود ثابت است.

۱۹: دلیل حقیقت واحده مشککه بودن وجود عبارت است از (۱) مفهوم وجود واحد است از طرفی نیز مفهوم و مصداق ذاتا واحد بوده و اعتبارا با یکدیگر فرق دارند بنابراین باید گفت در مصداق وجود دو فرض است (۱) مصداق وجود مختلف و متباین است، لازم می آید که مفهوم واحد از مصادیق متعدده گرفته شود و در نتیجه در عین وحدت، کثیر باشد زیرا اتحاد ذاتی با مصداق دارد. (ب) مصداق وجود واحد است؛ پس وجود حقیقت واحده است (۲) از طرفی مفهوم وجود واحد است و از طرفی دیگر مفهوم از مصداق انتزاع شده و برای صدق مفهوم بر مصداق خصوصیت مصداق شرط است، بنابراین چنانچه مفهوم وجود دو مصداق داشته باشد و وجود حقیقت متباین باشد، مفهومش از هر یک از مصادیق انتزاع کردیم از خصوصیات فردیه آن برخوردار شده و بر دیگری منطبق نمی گردد.

۲۰: انواع تخصص در وجود عبارت است از (۱) تخصص وجود در مقابل عدم که امری ذاتی است (۲) تخصص طولی؛ تخصص وجود به سبب اختلاف مراتب مختلف آن (۳) تخصص عرضی؛ تخصص وجود به تبع عروض آن بر ماهیات مختلفه.

۲۱: برخی اشکال قاعده فرعی در مورد حمل وجود بر ماهیت را مطرح کرده و گفته اند از آنجایی که بر اساس قاعده فرعی «ثبوت شیئی لشیئی فرع ثبوت المثبت له» لازم است قبل از عروض عارض بر معروض، معروض دارای ثبوت باشد لازم می آید که قبل از حمل وجود بر ماهیت، ماهیت دارای ثبوت باشد و آنگاه وجود بر وی عارض گردد که چنین ثبوتی دو فرض دارد (۱) به واسطه وجود دیگری است؛ عروض آن وجود بر ماهیت نیز محتاج به ثبوت و وجود دیگری برای ماهیت و هکذا و در نتیجه تسلسل لازم می آید (۲) به واسطه همان وجودی است که بر ماهیت عارض می گردد؛ تقدم الشئی علی نفسه لازم می آید زیرا از آنجایی که وجود عارض بر ماهیت است، رتبه بر آن تاخر دارد و از آنجایی که ثبوت ماهیت، به واسطه وجود است لذا وجود رتبه بر آن مقدم است بنابراین وجود به دو مرتبه بر خودش تقدم دارد.

۲۲: علامه طباطبائی (ره) به اشکال قاعده فرعی جواب داده اند که قاعده مزبور مربوط به هلیه مرکبه است نه هلیه بسیطه در حالی که بحث ثبوت وجود برای ماهیت، مفاد هلیه بسیطه می باشد.

۲۳: یکی از احکام سلبیه وجود این است که وجود غیر ندارد زیرا وجود؛ اصیل بوده و هر چه خارج از آن باشد باطل الذات است و تحقیقی ندارد.

۲۴: از آنجایی که وجود اصیل و حقیقی واحده است لذا غیری داخلی و یا منضم برای وی نبوده و وجود صرف الشئی است و چون صرف الشئی تنبیه و تکرار ندارد لذا وجود نیز تنبیه و تکرار نداشته و هر چه به عنوان ثانی و یا تکرار وجود در نظر گرفته شود برای ثبوت ذات خود باید زیر چتر وجود قرار گرفته و به وی برگشت کند.

۲۵: وجود جوهر و عرض نیست زیرا (۱) زیرا جوهر ماهیتی است که اگر در خارج یافت شود نیازمند به موضوع نیست در حالی که وجود، ماهیت نمی باشد (۲) وجود عرض نیست زیرا قوام عرض به واسطه موضوع است در حالی که وجود قائم بالذات بوده و قوام تمامی اشیاء عالم به واسطه اوست.

۲۶: وجود جزء چیزی قرار نمی گیرد زیرا فرض ثبوت مرکبی که وجود جزء آن باشد به این معنی است که هم مرکبی امری غیر از وجود بوده و هم جزئی دیگری غیر از وجود برای مرکب فوق تحقق دارد در حالی که وجود غیر ندارد.

۲۷: از آنجایی که تحصیل و تعین وجود ذاتی بوده و تحصیل نوع به واسطه مشخصات افراد آن است (انسان در قالب مشخصات زید، عمر، بکر و ... تشخیص پیدا می کند) بنابراین وجود، نوع نیست.

۲۸: کیفیت ثبوت وجود، ماهیت و مفاهیم اعتباریه عقلیه عبارتند از (۱) وجود ثابت بالذات و عین ثبوت و تحقق است (۲) ثبوت ماهیت به واسطه وجود بوده و به تبع وجود، ماهیت نیز در خارج تحقق دارد (۳) مفاهیم اعتباریه عقلیه هر چند مابازای خارجی ندارند ولی با نوعی دقت و تعمل در عالم عقل و اعتبار ثابت اند.

۲۹: اقسام قضایا عبارتند از (۱) قضیه خارجی؛ قضیه ای که در خارج از هر یک از موضوع و محمول برخوردار است نظیر «الواجب موجود» (۲) قضایای ذهنیه؛ قضیه ای که هر یک از موضوع و محمول آن (الکلی اما ذاتی او عرضی) و یا فقط محمول آن ذهنی (الانسان نوع) است (۳) قضایای نفس الامری؛ قضایایی که موضوع و محمول آن در هیچ یک از خارج یا ذهن تحقق نداشته و انسان از طریق دقت و تعمل به آن می رسد.

۳۰: به نظر مصنف (ره) مراد از نفس الامر ثبوت عام بوده که شامل ثبوت وجود، ماهیت و مفاهیم اعتباریه عقلیه می شود می گویند بنابراین صدق هر یک از قضایای خارجی، ذهنیه و نفس الامریه، به واسطه صدق بر مطابق موجود در عالم خود می باشد.

۳۱: به نظر علامه طباطبائی (ره) وجود و ثبوت از معنی واحدی برخوردارند بلکه ثبوت به معنی وجود و نفی به معنی عدم است بنابراین بینشان هیچ گونه واسطه ای به نام حال تحقق ندارد و گرنه مستلزم ارتفاع تقيضین (وجود و عدم) خواهد بود.

۳۲: تمایز به معنی اختلاف بین دو شیئی بوده بنابراین باید دو امر وجود داشته باشند تا بینشان اختلاف و تمایز برقرار باشد لذا در مورد تمایز در اعدام باید گفت (۱) در عدم مطلق (نیستی محض)؛ تمایزی نیست زیرا عدم هیچ گونه ثبوت و شئییتی ندارد (۲) در عدم مضاف؛ عدمی که به امر وجودی اضافه شده و از مضاف الیه خود کسب وجود نموده است؛ تمایز است به تبع تمایزی که در مضاف الیه او ثابت است.

۳۳: از آنجایی که عدم باطل الذات و هالک است و شئییتی ندارد علیت در آن تحقق ندارد.

۳۴: از آنجایی که خبر دادن تنها پیرامون اشیاء ثابت ممکن بوده و عدم مطلق هیچ ثبوتی ندارد نمی توان از آن خبر داد.

۳۴: ممکن است گفته شود جمله «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» مشتمل بر تناقض است زیرا خود جمله «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» خبر از معدوم مطلق بوده و بیانگر این است که از معدوم مطلق خبر داده می شود زیرا در جمله فوق «المعدوم المطلق» مبتدا واقع شده و «لا یخبر عنه» خبر اوست ولی جوابش آن است که معدوم مطلق به حمل اولی «مفهوم آن» عدم محض بوده و ثبوتی ندارد و نمی توان از او خبر داد ولی به حمل شائع «مصدق معدوم مطلق» موجود ذهنی بوده و در ظرف ذهن ثبوت دارد لذا می توان از وی خبر داد بنابراین تناقضی بین قضیه «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» و مبتدا واقع شدن معدوم مطلق در آن، با عدم جواز اخبار از معدوم مطلق برقرار نیست.

۳۵: برخی گفته اند در قضیه «الجزئی جزئی» تناقض است زیرا جزئی، کلی بوده و قابل صدق بر افراد مختلف خارجی است ولی جواب اشکال فوق این است که جزئی به حمل اولی و مفهوما جزئی بوده و مفهوم واحدی بیش نیست ولی به حمل شائع، کلی است و افراد زیاد خارجی دارد.

۳۶: اعاده معدوم به این معنی است که چیزی که در زمانی ثابت بوده و پس از آن از بین رفته است با تمام خصوصیات زمانی، مکانی و ... عود نماید نظیر تکلمی که در ساعت ۹ روز شنبه اتفاق افتاده و از بین رفته است با تمام خصوصیات و ویژگی هایش در روز دو شنبه عود نماید.

۳۷: فلاسفه و برخی از متکلمین و ابوعلی سینا (ره) اعاده معدوم را ممتنع می دانند، مرحوم ابوعلی سینا (ره) نیز مسأله امتناع اعاده معدوم را امری ضروری و از فطریات دانسته اند زیرا فطرت انسانی عدم را باطل الذات دانسته و حاکم به عدم انتصاف آن به اعاده می باشد بر خلاف اکثر متکلمین که قائل به جواز آن شده اند.

۳۸: ادله امتناع اعاده معدوم عبارتند از (۱) اگر چیزی که در زمانی ثابت بوده و پس از آنکه از بین رفته است با تمام خصوصیات زمانی، مکانی و ... عود نماید لازمه اش این است که بین وجود اول و دوم آن به واسطه عدم واسطه شود، در حالی که تحلل عدم بین شیئی و خودش محال است (۲)

فلاسفه قاعده ای دارند به نام «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» بر اساس قاعده فوق اگر ایجاد شیئی در زمان ثانی جایز باشد باید وجود مثل آن در زمان اول نیز جایز باشد بنابراین وجود مثل شیئی در زمان اول جایز نیست زیرا اجتماع مثیلین لازم می آید که امری محال است و در نتیجه وجود شیئی با تمام ویژگی های آن در زمان ثانی محال می باشد (۳) از آنجایی که معاد و مبتدا در تمامی خصوصیات و ویژگی ها عین یکدیگرند لازمه اعاده معدوم این است که معاد عین مبتدا باشد که مستلزم خلف یا انقلاب در ذات خواهد بود. (۴) اگر اعاده معدوم جایز باشد از آنجایی که دلیلی برای آنحصار آن در مقدار معینی از عود نداریم، باید گفت عودهای متعدد نیز جایز است و اگر مقدار عود نا متناهی شود شیئی دارای تعیین نمی گردد و از مشخص بودن خارج می گردد و چنانچه شیئی دارای تعیین نباشد موجود نمی گردد زیرا «الشیئی ما لم یتشخص لم یوجد» بنابراین لازمه جواز اعاده معدوم این است که همان وجود اول نیز تحقق نیابد.

۳: فائیلین به جواز اعاده معدوم برای اثبات نظریه خویش دو دلیل آورده اند (۱) از آنجایی که معاد همان اعاده معدوم بوده که نصوص دینی دلیل بر جواز آن می باشند باید گفت اعاده معدوم جایز است ولی مصنف (ره) جواب داده اند که معاد با اعاده معدوم فرق دارد زیرا انسان بر اثر مرگ نمرده و تنها بدن او از بین می رود ولی حقیقت انسانی، روح اوست که از نشئه دنیا به نشئه آخرت منتقل می گردد و مرگ نوعی کمال آن به شمار می رود. (۲) علت امتناع اعاده معدوم چیست؟ (ا) ماهیت، ب) عرض لازم ماهیت؛ در این دو فرض از آنجایی که عرض لازم و ماهیت دائماً همراه شیئی بوده و اقتضاء عدم آن دارند لازم می آید که شیئی در همان زمان اول نیز تحقق نیابد ج) عرض مفارق؛ از آنجایی که عرض مفارق قابل زوال است در هنگام زوال عرض مفارق می توان وجود شیئی را اعاده داد ولی مصنف (ره) جواب داده اند که علت امتناع اعاده معدوم عرض لازم وجود شیئی بوده که دائماً همراه آن باقی بوده که ثانی اقتضاء عدم اعاده داشته از این رو اعاده شیئی امری محال خواهد بود.

مرحله دوم: وجود ذهنی و وجود خارجی

۱: اقوال پیرامون وجود ذهنی را توضیح دهید؟ در مورد وجود ذهنی چند نظریه است:

ا: نظریه بعضی فلاسفه: قول به شبیح الماهیه؛ به این بیان که وجود ذهنی و خارجی در هر یک از وجود و ماهیت با یکدیگر فرق داشته و تنها وجود ذهنی می تواند حاکی بعضی از خصوصیات موجود خارجی باشد نظیر تصویر فرس منقوش بر دیوار که بعضی از خصوصیات فرس را حاکی است. ۱: قول به شبیح الماهیه؛ یعنی آنچه به ذهن می آید تنها شباهتی با موجود خارجی داشته ولی حاکی از آن نیست.

جواب: لازمه نظر فوق انسداد باب علم به خارج است زیرا تنها راه ارتباط با خارج و پی بردن به حقیقت آن، نگرستن در موجود ذهنی است بنابراین لازمه این که وجود ذهنی حاکی از خارج نباشد این است که انسان نمی تواند به موجود خارجی علم حاصل کند.

ب: نظریه فخر رازی (ره): اصلاً وجود ذهنی تحقق نداشته و وجود منحصر در خارجی است و علم انسان به خارج نیز نوعی ارتباط بین نفس و شیئی خارجی است.

جواب: در بسیاری از موارد علم به معدومات داریم در حالی که معدومات در خارج تحقق نداشته و نفس انسان نمی تواند با آن ارتباط برقرار کند لذا اگر علم به معنی ارتباط بین نفس و معلوم خارجی باشد نباید نسبت به معدومات اطلاعی داشته باشیم.

ج: نظریه علامه طباطبائی و مشهور فلاسفه (ره): موجود ذهنی تحقق داشته و در ماهیت با وجود خارجی مشترک است ولی نحوه وجود آن دو فرق دارد به این بیان که مثلاً همان ماهیت خارجی گل به ذهن انسان می آید ولی وجود خارجی در ذهن تحقق نمی یابد زیرا وجود خارجی دارای اثر بوده (وجود خارجی گل، هوا را معطر می سازد) ولی وجود ذهنی فاقد اثر است (صرف آمدن ماهیت گل در ذهن، موجب معطر شدن ذهن نیست).

۲: ادله مشهور فلاسفه برای اثبات وجود ذهنی را بیان کنید؟

ا: دلیل اول: ترتب احکام ایجابی بر معدومات؛ به این بیان که در بسیاری از موارد بر معدومات حکم ایجابی مترتب می سازیم نظیر «اجتماع ضدین غیر از اجتماع تقیضین است» در حالی که ایجاب همان اثبات بوده لذا ثبوت

حکم برای معدومات فرع این است که معدومات وجود داشته باشند تا موضوع حکم قرار گیرند و از آنجایی که در خارج تحقق ندارند در ذهن ثابت اند.

ب: دلیل دوم: تصور امور متصف به وصف کلی و عموم؛ به این بیان که ما امور کلی و عام را تصور می کنیم نظیر تصور کلی انسان در حالی که تصور اشاره عقلی است و فرع وجود مشار الیه می باشد بنابراین از آنجایی که مشار الیه کلی و عام در خارج تحقق نداشته و موجودات خارجی، جزئی اند در ذهن ثابت خواهند بود.

ج: دلیل سوم: تصور امور صرف؛ به این بیان که ما امور صرف را تصور می کنیم نظیر تصور سفیدی محض در حالی که تصور اشاره عقلی است و فرع وجود مشار الیه می باشد بنابراین از آنجایی که مشار الیه صرف، در خارج تحقق نداشته، در ذهن ثابت است.

نکته: ممکن است گفته شود دلیل شما اخص از مدعی است زیرا شما تنها برای اثبات وجود امور کلی، عام، صرف و معدومات اقامه برهان نموده اید در حالی که مدعیان این است که تمامی اشیاء از وجود ذهنی برخوردارند؟ ولی جوابش آن است که از آنجایی که بین علوم فرقی نیست و تمامی معلومات از سنخ واحدی است وقتی برای عده ای از آن اثبات وجود ذهنی شد از راه قول به عدم الفصل می توان برای باقیمانده نیز قائل به وجود ذهنی شده و نیازی به دلیل تازه نیست.

۳: اشکال لزوم جوهر و عرض بودن شیئی واحد بر قول به وجود ذهنی را توضیح داده و نقد فرمایید؟ برخی گفته اند لازمه وجود ذهنی این است که شیئی واحد هم جوهر و هم عرض باشد زیرا وقتی

ماهیت انسان در ذهن انسان تحقق داشته باشد از آنجایی که ماهیت فوق در خارج جوهر است باید در ذهن نیز جوهر باشد و از آنجایی که علم، کیف نفسانی و قائم به نفس است لازم می آید که عرض و کیف نفسانی باشد

جواب اشکال فوق این است که جوهر و عرض در خارج با یکدیگر فرق دارند ولی در ذهن، جوهر ذهنی، عرض بوده و داخل در تحت مقوله عرضیه است و دیگر جوهر نیست تا تباین در ذات لازم آید زیرا ملاک در جوهر و یا عرض بودن صرف صدق مفهوم مقوله نبوده بلکه شیئی باید اثر آن مقوله را نیز داشته باشد و از آنجایی که جوهر موجود قائم بالذات است در حالی که وجود ذهنی قائم بالنفس می باشد لذا وجود ذهنی، جوهر نیست.

۴: اشکال تباین در ذات اشیاء بر قول به وجود ذهنی را توضیح داده و نقد فرمایید؟ یکی

دیگر از اشکالات وجود ذهنی این است که لازمه وجود ذهنی اندراج ماهیت ذهنیه در تحت دو مقوله یا دو نوع از یک مقوله بوده و از آنجایی که مقولات متباین به تمام ذاتند در نتیجه تباین در ذات واحد لازم می آید به این بیان که اگر مثلا ما انسان را تصور نموده و ماهیت انسان در ذهن ثابت باشد از آنجایی که ماهیت فوق در خارج، جوهر بوده و بر اساس نظریه مشهور تمام ذات و ماهیت خارجی در وجود ذهنی نیز ثابت است لازم می آید که ماهیت ذهنی آن نیز جوهر باشد، از طرفی نیز فلاسفه علم را کیف نفسانی و عرض می دانند بنابراین باید ماهیت ذهنی انسان، عرض باشد و از آنجایی که جوهر و عرض با یکدیگر تباین دارند، در نتیجه تباین در ذات واحد لازم می آید.

جواب: به اشکال فوق جواب های مختلفی داده شد نظیر

۱: **جواب اول: تغایر بین علم و معلوم؛** به این بیان که هنگام حصول ماهیت در ذهن دو امر داریم که هر یک مندرج در مقوله خاص خود بوده از این رو اندراج تحت مقولتین لازم نمی آید

۲: **معلوم؛** ماهیتی که در ذهن حاصل شده و قائم بنفسه است نه قائم به نفس انسانی و تنها ذهن ظرف حصول آن است: جوهر است و تبدیل به عرض نمی گردد.

۳: **ب: صفت حاصله برای نفس که جهل را برداشته که همان علم است: عرض و کیف نفسانی است**

اشکال علامه طباطبائی (ره) به جواب فوق: کلام فوق بر خلاف وجدان آدمی است زیرا وجدان حاکی است که هنگام حصول علم تنها یک چیز در ذهن حاصل گشته که رافع جهل است نه دو امر مختلف به نام معلوم و علم.

۲: **جواب دوم: انقلاب ماهیت خارجی به کیف؛** صورت ذهنی از ماهیت خارجی جدا گشته و به کیف نفسانی تبدیل می گردد به این بیان که وجود ماهیت بر ذات آن تقدم داشته و بدون تحقق وجود، ماهیتی تحقق ندارد و از طرفی نیز وجود ذهنی و خارجی با یکدیگر اختلاف دارند بنابراین اگر شیئی به ذهن آید از وجود خارجی خود جدا گشته و وجود ذهنی پیدا می کند و به تبع زوال وجود خارجی و تبدیل آن به ذهنی، ماهیت خارجی به ذهنی می گردد لذا اشیاء در خارج از ماهیت و مقوله ای برخوردار بوده و در ذهن دارای ماهیت و مقوله دیگر می باشند.

اشکال علامه طباطبائی (ره) به جواب فوق:

۱: بنا بر مبنای اعتباریة الوجود، تبدل ماهیت خارجی به ذهنی و اختلاف بین وجود ذهنی و خارجی صحیح نیست زیرا دو وجود حقیقی نداریم تا اختلاف حاصل گردد.

۲: کلام فوق همان قول به شیخ الماهیه است زیرا می گوید ماهیت خارجی به ذهنی تبدیل می گردد لذا ماهیت خارجی در ذهن نیست بلکه حاکی آن، در ذهن ثابت است.

۳: **جواب سوم: اتحاد بین علم و معلوم و تسامح در کیفیت بودن علم؛** از آنجایی که علم و معلوم ذاتا متحدند علم از همان مقوله معلوم برخوردار بوده و کیف نفسانی نیست و تنها از باب تسامح و مجاز به آن کیف نفسانی اطلاق می گردد . اشکال علامه طباطبائی (ره) به جواب فوق

۱: فلاسفه حقیقتا علم را کیف نفسانی می دانند نه از باب تسامح و مجاز
 ۲: صرف صدق مقوله ای بر شیئی موجب اندراج شیئی در تحت آن مقوله نیست بلکه ملاک آن ترتب اثر است و از آنجایی که ماهیت ذهنی آثار ماهیت خارجی را ندارد (مثلا آتش در ذهن اثر سوزاندن را ندارد) مندرج در تحت مقوله خارجی نمی باشد.

۴: **جواب چهارم: ملاک اندراج حمل شایع است نه حمل اولی؛** آنچه موجب اندراج شیئی در تحت مقوله ای می گردد حمل شایع و برخوردار از آثار مقوله است و از آنجایی که علم و ماهیت ذهنی اثر ماهیت خارجی را ندارد مندرج در تحت آن نیست مثلا آتش در خارج می سوزاند و از این رو جوهر است و قائم به موضوع نیست ولی در ذهن از اثر سوزاندن برخوردار نبوده بنابراین فقط کیف نفسانی بوده و دیگر جوهر نیست تا اندراج در تحت دو مقوله و در نتیجه تناقض در ذات لازم آید.

نکته؛ صورت ذهنی دارای دو جهت است

۱: **جهت ذاتی که برای نفس حاصل شده و رافع جهل اوست؛** وجود خارجی بوده که صفت نفس واقع شده از این رو به آن کیف نفسانی گفته می شود؛ زیرا در این نگاه زدایندهی جهل از نفس اثری خارجی است بنابراین علت آن نیز باید خارجی باشد.

۲: **در نگاه مقایسه ای با خارج؛** در مقابل وجود خارجی قرار گرفته از این رو غیر خارجی و ذهنی خواهد بود؛ در این نگاه صورت ذهنی فاقد هرگونه اثری بوده لذا حقیقتا داخل در تحت هیچ مقوله ای نیست هرچند بالعرض و المجاز می توان آن را کیف دانست.

۵: اشکال ملا هادی سبزواری(ره) بر کیف بالذات بودن علم و کیف بالعرض بودن صورت ذهنیه را توضیح داده و نقد فرماید.

محقق سبزواری(ره) گفته اند از آنجایی که وجود فی نفسه صور ذهنیه و وجود آن صور برای نفس انسانی امر واحدی بوده و وجود صور برای نفس انسانی چیزی بر اصل وجود آن اضافه نمی کند در نتیجه کیف بالذات و کیف بالعرض بودن معنی ندارد زیرا

۱: وجود خارجی صور؛ که در ذهن از بین رفته و چیزی نمانده تا کیف باشد.

۲: ماهیت صور؛ نیز هر امر خارجی ماهیت مستقل به خود داشته و چنین نیست که تمامی ماهیات در خارج «کیف» باشند.

۳: وجود ذهنی صور؛ نیز فاقد هر گونه اثری بوده و جوهر و یا عرض و کیف نیست.

۴: وجود صور ذهنیه برای نفس؛ چیزی زائد بر اصل وجود صور نیست و گرنه اگر امری زائد و اضافه بودند علم داخل در مقوله اضافه می شد نه کیف.

۵: غیر از چهار امر فوق چیز دیگری نداریم تا کیف باشد.

۶: بنابراین وجود صور برای نفس انسان اضافه اشراقیه بوده و مربوط به اصل وجود است و در نتیجه علم همان نور و ظهور بوده که وجودند و وجود، ماهیت نبوده فلذا علم داخل در هیچ مقوله ای نیست.

جواب: بواب اشکال فوق این است که هنگام حصول علم برای نفس، چیزی در نفس اضافه می شود که رافع جهل آن است که همان علم است بنابراین علم اثر خارجی رافع جهل، داشته و می تواند از مقوله «کیف نفسانی» بر فوردار باشد هر چند صور علمیه در نگاه مقایسه با خارج، فاقد اثر بوده و داخل در تمت هیچ مقوله ای نیست.

۷: اشکال لزوم ترتب آثار خارجی بر وجود ذهنی را توضیح داده و نقد فرماید.

از آنجایی که نظریه مشهور این است که همان ماهیت خارجی ای که در خارج دارای اثر بوده در ذهن حاصل می گردد بنابراین باید ماهیت ذهنی واجد اثر باشد نظیر ماهیت آتش که در خارج اثر سوزاندن دارد و چون همان ماهیت در ذهن می آید باید اثر سوزاندن بر ماهیت ذهنی نیز مرتب گردد و در نتیجه ماهیت ذهنی آتش ذهن ما را بسوزاند در حالی که ماهیات ذهنی فاقد اثرند که چنین امری بیانگر این مطلب است که ماهیات خارجی در ذهن حاصل نمی گردند.

علاوه بر این که یخ در خارج بارد است و آتش حار فلذا وقتی انسان یخ را تصور کرد و ماهیت آن در ذهن آمد، ذهن سرد می شود و وقتی ماهیت آتش در ذهن حلول نمود ذهن باید بسوزد که در نتیجه لزوم اتصاف ذهن به اوصاف متقابل لازم می آید.

جواب اشکال فوق این است که در وجود خارجی اشیاء، آثار بر وجود مترتب می شوند نه بر ماهیات زیرا وجود اصیل بوده و ماهیت امر اعتباری است بنابراین ماهیت در خارج فاقد اثر بوده و همان ماهیت فاقد اثر به ذهن می آید فلذا لازمه قول به وجود ذهنی، ترتب آثار خارجی بر موجود ذهنی نمی باشد.

۸: اشکال لزوم ثبوت محالات ذاتیه بر قول به وجود ذهنی را توضیح داده و نقد فرماید.

ما بسیاری از محالات ذاتیه نظیر شریک الباری، اجتماع نقیضین، ارتفاع نقیضین و ... را تصور می کنیم بنابراین اگر هنگام تصور اشیاء، ماهیات آن در ذهن حاصل گردد لازم می آید محالات ذاتیه در ذهن ثابت باشند در حالی که امور فوق ذاتا محال بوده و قابلیت ثبوت و تحقق ندارند.

جواب اشکال فوق این است که در ذهن تنها مفاهیم محالات ذاتیه به حمل اولی تحقق می یابد نه حمل شائع و مصادیق آن نظیر مصداق شریک الباری زیرا مصداق شریک الباری در ذهن انسان نیز ساخته ذهن بشر بوده و چون انسان، مخلوق الهی است به تبع آن، محالات ذاتیه نیز مخلوق الهی اند نه شریک خدا.

۹: اشکال لزوم انطباع کبیر در صغیر بر قول به وجود ذهنی را توضیح داده و نقد فرماید.

ما بسیاری از اشیاء بزرگ نظیر کعبه، حرم امامان معصوم(ع)، کوه، دریا، خانه و آپارتمان و ... را تصور می کنیم بنابراین اگر هنگام تصور اشیاء ماهیات آن در ذهن حاصل گردد انطباع کبیر در صغیر لازم می آید زیرا مساحت ذهن انسان بسیار کوچک است در حالی که اشیاء فوق در خارج چندین برابر مساحت ذهن انسانی اند .

جواب:

۱: می توان هر کدام از ذهن و اشیاء خارجی را به اندازه های ریز مختلفی تقسیم نموده و هر قسمت از اشیاء خارجی را در یک قسمت از ذهن قرار داد.

جواب: چنین سخنی صحیح نیست زیرا در عین حال همان اجزاء ریز ذهن نیز بسیار کوچکتر از اجزاء اشیاء خارجی اند مثلا اگر کوه ده قسمت شود هر قسمتی از آن بسیار بزرگتر از اجزاء تقسیم یافته ذهن بوده و ذهن گنجایش آن را ندارد.

۲: انطباع مربوط به عالم ماده بوده و در مجردات راه ندارد بلکه در مجردات بحث حضور مطرح است بنابراین چنین نیست که اشیاء خارجی در ذهن منطبع شده و داخل شوند بلکه تنها نزد ذهن حضور می یابند و شیئی بزرگ نیز می تواند نزد کوچکتر از خود حضور داشته باشد هرچند نتواند داخل آن قرار گیرد.

۱۰: اشکال علماء علم الطبیعه بر قول به وجود ذهنی را توضیح داده و نقد فرمایید.

طبیعیون می گویند هنگام حضور اشیاء در ذهن حواس انسان با شیئی خارجی ارتباط برقرار نموده و به تناسب حال خود در آن تغییر ایجاد می کنند و شیئی تغییر یافته را به دماغ و مغز انسان منتقل می سازند مثلا در مبصرات چشم تغییراتی در شیئی خارجی ایجاد می کند و تغییر یافته آن را به ذهن می دهد از این رو ماهیت موجود ذهنی غیر از ماهیات اشیاء در خارج است و تغییر یافته آن می باشد.

جواب اشکال فوق این است که ما سخن طبیعیون را قبول داریم ولی در عین حال می گویم ما در ذهن دو چیز داریم

۱: معلوم بالعرض؛ صور ذهنی است که از خارج گرفته شده و به خاطر تصرفات نفس در معلوم خارجی، با خارج فرق دارد.

۲: معلوم بالذات؛ که صور گرفته شده از خارج این قدرت و استعداد را در انسان ایجاد می کند که به حقیقت خارجی آن راه پیدا کند و آن معلوم بالذات به وجود مثالی و غیر مادی خود در ذهن ثابت است.

۱۱: اشکال لزوم کلی و جزئی بودن شیئی واحد بر قول به وجود ذهنی را توضیح داده

و نقد فرمایید. لازمه قول به وجود ذهنی این است که شیئی واحد هم کلی باشد و هم جزئی زیرا مثلا وقتی که انسان «ماهیت اسب» را تصور می کند از آن جهت که چنین ماهیتی قابلیت صدق بر افراد فراوان (اسب های متعدد خارجی) دارد کلی است و از آن جهت که در ذهن انسان خاصی نظیر زید که دارای خصوصیات فردیه بوده و جزئی است حاصل شده است، جزئی خواهد بود که چنین امری تناقض است.

جواب اشکال فوق این است که در صدق تناقض شرایط متعددی لازم است که یکی از آن اتمار در جهت است و در مانع فیه

وهور ندارد زیرا ماهیت اسب از جهت واحد کلی و جزئی نیست بلکه کلیت آن از جهت قابلیت صدق بر افراد متعدد است در حالی که جزئیت مستند به قیام به نفس انسان معین می باشد.

چکیده مطالب مرحله دوم

۱: در مورد وجود ذهنی چند نظریه است (۱) قول به شیخ الماهیه؛ وجود ذهنی و خارجی در هر یک از وجود و ماهیت با یکدیگر فرق داشته و تنها وجود ذهنی می تواند حاکی بعضی از خصوصیات موجود خارجی باشد، مصنف(ره) جواب داده اند که لازمه نظر فوق انسداد باب علم به خارج است زیرا تنها راه ارتباط با خارج و پی بردن به حقیقت آن، نگریستن در موجود ذهنی است بنابراین لازمه این که وجود ذهنی حاکی از خارج نباشد این است که انسان نمی تواند به موجود خارجی علم حاصل کند. (۲) نظریه فخر رازی(ره): اصلا وجود ذهنی تحقق نداشته و وجود منحصر در خارجی است و علم انسان به خارج نیز نوعی ارتباط بین نفس و شیئی خارجی است. مصنف(ره) جواب داده اند که در بسیاری از موارد علم به معدومات داریم در حالی که معدومات در خارج تحقق نداشته و نفس انسان نمی تواند با آن ارتباط برقرار کند (۳) نظریه علامه طباطبائی و مشهور فلاسفه(ره): موجود ذهنی تحقق داشته و در ماهیت با وجود خارجی مشترک است ولی نحوه وجود آن دو فرق دارد.

۲: ادله مشهور فلاسفه برای اثبات وجود ذهنی عبارتند از ترتب احکام ایجابی بر معدومات و عدم وجود آن در خارج (۲) تصور امور متصف به وصف کلی و عموم و عدم وجودشان در خارج (۳) تصور امور صرف و عدم وجودشان در خارج .

۳: اولین اشکال وجود ذهنی آن است که لازمه وجود ذهنی آن است که شیئی واحد هم جوهر و هم عرض باشد زیرا وقتی ماهیت انسان در ذهن انسان تحقق داشته باشد از آنجایی که ماهیت فوق در خارج جوهر است باید در ذهن نیز جوهر باشد و از آنجایی که علم، کیف نفسانی و قائم به نفس است لازم می آید که عرض و کیف نفسانی باشد، جواب اشکال فوق این است که جوهر و عرض در خارج با یکدیگر فرق دارند ولی در ذهن، جوهر ذهنی، عرض بوده و داخل در تحت مقوله عرضیه است و دیگر جوهر نیست تا تباین در ذات لازم آید زیرا ملاک در جوهر و یا عرض بودن ترتب آثار بوده در حالی که آثار جوهر خارجی بر ماهیت ذهنی آن مترتب نمی گردد.

۴: یکی دیگر از اشکالات وجود ذهنی این است که لازمه وجود ذهنی اندراج ماهیت ذهنیه در تحت دو مقوله یا دو نوع از یک مقوله بوده و از آنجایی که مقولات متباین به تمام ذاتند در نتیجه تباین در ذات واحد لازم می آید به این بیان که اگر مثلا ما انسان را تصور نموده و ماهیت انسان در ذهن ثابت باشد از آنجایی که ماهیت فوق در خارج، جوهر بوده و بر اساس نظریه مشهور تمام ذات و ماهیت خارجی در وجود ذهنی نیز ثابت است لازم می آید که ماهیت ذهنی آن نیز جوهر باشد، از طرفی نیز فلاسفه علم را کیف نفسانی و عرض می دانند بنابراین باید ماهیت ذهنی انسان، عرض باشد و از آنجایی که جوهر و عرض با یکدیگر تباین دارند، در نتیجه تباین در ذات واحد لازم می آید، مصنف(ره) به اشکال مزبور جواب داده اند که آنچه موجب اندراج شیئی در تحت مقوله ای می گردد حمل شایع و برخوردار از آثار مقوله است و از آنجایی که علم و ماهیت ذهنی اثر ماهیت خارجی را ندارد مندرج در تحت آن نیست مثلا آتش در خارج می سوزاند و از این رو جوهر است و قائم به موضوع نیست ولی در ذهن از اثر سوزاندن برخوردار نبوده بنابراین فقط کیف نفسانی بوده و دیگر جوهر نیست تا اندراج در تحت دو مقوله و در نتیجه تناقض در ذات لازم آید.

۵: صورت ذهنی دارای دو جهت است (۱) جهت ذاتی که برای نفس حاصل شده و رافع حمل اوست؛ وجود خارجی بوده که صفت نفس واقع شده از این رو به آن کیف نفسانی گفته می شود (۲) در نگاه مقایسه ای با خارج؛ در مقابل وجود خارجی قرار گرفته از این رو غیر خارجی و ذهنی خواهد بود.

۶: محقق سبزواری(ره) گفته اند از آنجایی که وجود فی نفسه صور ذهنیه و وجود آن صور برای نفس انسانی امر واحدی بوده و وجود صور برای نفس انسانی چیزی بر اصل وجود آن اضافه نمی کند در نتیجه کیف بالذات و کیف بالعرض بودن معنی ندارد زیرا (۱) وجود خارجی صور؛ که در ذهن از بین رفته و چیزی نمانده تا کیف باشد. (۲) ماهیت صور؛ نیز هر امر خارجی ماهیت مستقل به خود داشته و چنین نیست که تمامی ماهیات در خارج «کیف» باشند. (۳) وجود ذهنی صور؛ نیز فاقد هر گونه اثری بوده و جوهر و یا عرض و کیف نیست. (۴) وجود صور ذهنیه برای نفس؛ چیزی زائد بر اصل وجود صور نیست و گرته اگر امری زائد و اضافه بودند علم داخل در مقوله اضافه می شد نه کیف. (۵) غیر از چهار امر فوق چیز دیگری نداریم تا کیف باشد، بنابراین وجود صور برای نفس انسان اضافه اشرافیه بوده و مربوط به اصل وجود است و در نتیجه علم همان نور و ظهور بوده که وجودند و وجود، ماهیت نبوده فلذا علم داخل در هیچ مقوله ای نیست. ولی جواب اشکال فوق این است که هنگام حصول علم برای

نفس، چیزی در نفس اضافه می شود که رافع حمل آن است که همان علم است بنابراین علم اثر خارجی رفع حمل، داشته و می تواند از مقوله «کیف نفسانی» برخوردار باشد هرچند صور علمیه در نگاه مقایسه با خارج، فاقد اثر بوده و داخل در تحت هیچ مقوله ای نیست.

۷: یکی از اشکالات وجود ذهنی، لزوم ترتب آثار خارجی بر وجود ذهنی است زیرا از آنجایی که نظریه مشهور این است که همان ماهیت خارجی ای که در خارج دارای اثر بوده در ذهن حاصل می گردد بنابراین باید ماهیت ذهنی واجد اثر باشد نظیر ماهیت آتش که در خارج اثر سوزاندن دارد و چون همان ماهیت در ذهن می آید باید اثر سوزاندن بر ماهیت ذهنی نیز مرتب گردد و در نتیجه ماهیت ذهنی آتش ذهن ما را بسوزاند در حالی که ماهیات ذهنی فاقد اثرند که چنین امری بیانگر این مطلب است که ماهیات خارجی در ذهن حاصل نمی گردند. جواب اشکال فوق این است که در وجود خارجی اشیاء، آثار بر وجود مرتب می شوند نه بر ماهیات زیرا وجود اصیل بوده و ماهیت امر اعتباری است بنابراین ماهیت در خارج فاقد اثر بوده و همان ماهیت فاقد اثر به ذهن می آید فلذا لازمه قول به وجود ذهنی، ترتب آثار خارجی بر موجود ذهنی نمی باشد.

۸: یکی دیگر از اشکالات وجود ذهنی، لزوم ثبوت محالات ذاتیه است که مصنف (ره) جواب داده اند که در ذهن تنها مفاهیم محالات ذاتیه به حمل اولی تحقق می یابد نه حمل شائع و مصادیق آن.

۹: اشکال دیگری که بر وجود ذهنی مترتب می گردد، لزوم انطباع کبیر در صغیر بوده که مصنف (ره) جواب داده اند انطباع مربوط به عالم ماده بوده و در مجردات راه ندارد بلکه در مجردات بحث حضور مطرح است بنابراین چنین نیست که اشیاء خارجی در ذهن منطبع شده و داخل شوند بلکه تنها نزد ذهن حضور می یابند و شیئی بزرگ نیز می تواند نزد کوچکتر از خود حضور داشته باشد هرچند نتواند داخل آن قرار گیرد.

۱۰: اشکال علماء علم الطبیعه بر قول به وجود ذهنی آن است که هنگام حضور اشیاء در ذهن حواس انسان با شیئی خارجی ارتباط برقرار نموده و به تناسب حال خود در آن تغییر ایجاد می کنند و شیئی تغییر یافته را به دماغ و مغز انسان منتقل می سازند از این رو ماهیت موجود ذهنی غیر از ماهیات اشیاء در خارج است و تغییر یافته آن می باشد. جواب اشکال فوق این است که ما سخن طبعیون را قبول داریم ولی در عین حال می گوئیم ما در ذهن دو چیز داریم (۱) معلوم بالعرض؛ صور ذهنی است که از خارج گرفته شده و به خاطر تصرفات نفس در معلوم خارجی، با خارج فرق دارد. (۲) معلوم بالذات؛ که صور گرفته شده از خارج این قدرت و استعداد را در انسان ایجاد می کند که به حقیقت خارجی آن راه پیدا کند و آن معلوم بالذات به وجود مثالی و غیر مادی خود در ذهن ثابت است.

۱۱: اشکال دیگر وجود ذهنی، لزوم کلی و جزئی بودن شیئی واحد است زیرا مثلاً وقتی که انسان «ماهیت اسب» را تصور می کند از آن جهت که چنین ماهیتی قابلیت صدق بر افراد فراوان (اسب های متعدد خارجی) دارد کلی است و از آن جهت که در ذهن انسان خاصی نظیر زید که دارای خصوصیات فردیه بوده و جزئی است حاصل شده است، جزئی خواهد بود که چنین امری تناقض است. جواب اشکال فوق این است که در صدق تناقض شرایط متعددی لازم است که یکی از آن اتحاد در جهت است و در مانحن فیه وجود ندارد زیرا ماهیت اسب از جهت واحد کلی و جزئی نیست بلکه کلیت آن از جهت قابلیت صدق بر افراد متعدد است در حالی که جزئیتش مستند به قیام به نفس انسان معین می باشد.

مرحله سوم: وجود فی نفسه و فی غیره

فصل اول: وجود رابط و مستقل

۱: هر یک از وجود رابط و مستقل را تعریف کنید؟

۱: وجود رابط؛ که به آن وجود فی غیره نیز گفته می شود؛ وجودی است که قیام آن به واسطه طرفین است و هیچ استقلال و معنی مستقلی ندارد نظیر «انسان ضاحک است» که در چنین قضیه ای سه امر وجود دارد

۱: انسان؛ موضوع قضیه بوده و قائم بنفسه است ۳: است؛ رابط بین موضوع (انسان) و محمول (ضاحک) بوده و در شکم آن دو نهمته است و در صورتی که موضوع و محمول در کنار یکدیگر ۲: وجود مستقل، محمولی یا فی نفسه؛ وجودی است که قیام آن فی نفسه است و نیازی به موضوع و محمول ندارد نظیر وجود خود موضوع و محمول در تمامی قضایا.

۲: ضاحک؛ قائم به ۲: علت تحقق وجود رابط در قضایا را بیان کنید؟ از آنجایی که در قضایا بین موضوع و محمول رابطه برقرار است نظیر رابطه بین انسان و کتابت در قضیه «انسان نویسنده است» باید در آن رابطی وجود داشته باشد تا بین موضوع و محمول قضیه ارتباط ایجاد کند ولی در عین حال وجود رابط چیزی خارج از ذات موضوع و محمول نیست زیرا و الا در هر قضیه ای ما سه امر (موضوع، محمول، رابط) و در قضایایی که سه جزئی (موضوع، محمول، رابط) فرض کردیم باید ۵ جزء تحقق داشته باشد تا بین اجزاء آن ارتباط برقرار کند و در نتیجه خلاف فرض لازم می آید که امری باطل است.

۳: آیا وجود رابط، ماهیت دارد؟ از آنجایی که ماهیت همان جواب سؤال از چیستی اشیاء بوده و معنی مستقل دارد در حالی که وجود رابط فاقد معنی مستقل است بنابراین وجودات رابط، ماهیت ندارند.

۴: شرط تحقق وجود رابط بین دو امر چیست؟ از آنجایی که وجود رابط امری واحد بوده و در شکم طرفین خود نهمته و خارج از وجود طرفین نیست شرط تحقق وجود رابط، این است که بین طرفین آن اتحادی برقرار باشد تا از جهت وحدت بین دو امر بتوان وجود رابط را انتزاع نمود.

۵: وجود رابط در چه قضایایی تحقق دارد؟ قضیه بر دو قسم است

ا: قضیه هلیه مرکبه؛ بحث در آن پیرامون اثبات پیروی فارغ از ذات شیء برای آن است نظیر اثبات صفتی از صفات (زید ضامک) یا حالتی از حالات (زید نائم) بنابراین در آن دو امر (ذات و فارغ از ذات) تحقق داشته و می توان گفت جهت ارتباط بین آن دو از وجود رابط استفاده شده و در چنین قضایایی وجود رابط تحقق دارد.

ب: قضیه هلیه بسیطه؛ بحث در آن پیرامون اثبات اصل وجود و تحقق شیء است نظیر «انسان موجود است» و چون ارتباط بین

الشیء و نفسه معنی ندارد در این قسم از قضایا وجود رابطی ثابت نیست.

فصل دوم: کیفیت اختلاف وجود رابط و مستقل

۱: نحوه اختلاف بین وجود رابط و مستقل را بیان کنید؟

ا: اختلاف نوعی؛ به این معنی که وجود رابط معنی تعلق داشته و تعقلش به گونه استقلال ممکن نبوده و هرگز نمی تواند از معنی تعلق خارج گردد و معنی استقلالی پیدا کند.

ب: نظریه علامه طباطبائی (ره): اختلاف غیر نوعی؛ هرچند وجود رابط معنی حرفی و تعلق دارد ولی می تواند از چنین معنایی خارج گشته و معنی استقلالی و اسمی پیدا کند.

۲: دلیل علامه طباطبائی (ره) در مورد اختلاف غیر نوعی بین وجود رابط و مستقل را بیان کنید؟

مهمترین دلیل اثبات اختلاف نوعی نبودن بین وجود رابط و مستقل، وجود معالیل است زیرا ممکنات همه معلول اند و از این نظر نسبت به علت خود از وجود رابط برخوردارند ولی در عین حال بسیاری از ممکنات ذاتا جوهرند و وجود استقلالی و بی نیاز از موضوع دارند.

۳: مفهوم معنی استقلالی دارد یا تعلق؟ از آنجایی که مفهوم و مصداق ذاتا متحد بوده و تنها اعتبارا فرق دارند، مفهوم

ذاتا احماء محض بوده و تابع مصداق است بنابراین اگر مصداق دارای معنی استقلالی باشد نظیر جواهر، مفهوم آن نیز از معنی مستقل برخوردار است و چنانچه مصداق معنی تعلق داشته باشد مفهوم آن نیز از مفهوم تعلق برخوردار می گردد.

فصل سوم: وجود لغیره و لئفسه

۱: اقسام وجود فی نفسه را بیان کنید؟ وجود فی نفسه بر دو قسم است

ا: وجود لئفسه؛ وجودی که تنها عدم را از خود طرد می کند نظیر وجود جواهر که رافع عدم آن است.

ب: وجود لغیره؛ وجود دو کاره بوده و هم عدم را از ذات خود بر می دارد و هم عدم زائد بر ذات چیز دیگری را طرد می کند نظیر وجود رنگ دیوار، که هم بی رنگی که نوعی عدم است از ذات خود بر می دارد و هم بی رنگی دیوار که نوعی فقدان و عدم رنگ بوده و عدم زائد بر ذات دیوار است را از دیوار طرد می نماید.

۲: اقسام وجود لئفسه را بیان کنید؟ وجود لئفسه بر دو قسم است

ا: وجود بنفسه؛ وجودی که قوامش به واسطه خود است و معلول دیگری نمی باشد نظیر وجود خدا. ۱: وجود

ب: وجود بغیره؛ وجودی که معلول دیگری بوده و هستی خود را وامدار غیر است نظیر جواهر.

۳: دلیل اثبات وجود لغیره را بیان کنید؟ ادله اثبات وجود لغیره عبارتند از

ا: وجود اعراض؛ زیرا اعراض هم طارد خودند و هم طارد عدم از موضوع خود نظیر وجود رنگ دیوار، که هم بی رنگی که نوعی عدم است از ذات خود بر می دارد و هم بی رنگی دیوار که نوعی فقدان و عدم رنگ بوده و عدم زائد بر ذات دیوار است را از دیوار طرد می نماید.

ب: وجود صور نوعیه جوهریه؛ زیرا صور نوعیه هم طارد عدم از خودند و هم از ماده خود طرد عدم می کنند نظیر صورت انسان که هم بی صورتی که نوعی عدم است را از خود طرد می کند و هم به ماده خود صورت بخشیده و آن را از بی صورتی (عدم زائد بر ذات) خارج می سازد.

حکیده مطالب مرحله سوم

۱: وجود رابط؛ که به آن وجود فی غیره نیز گفته می شود؛ وجودی است که قیام آن به واسطه طرفین است و هیچ استقلال و معنی مستقلی ندارد بر خلاف وجود مستقل، محمولی یا فی نفسه؛ وجودی است که قیام آن فی نفسه است و نیازی به موضوع و محمول ندارد نظیر وجود خود موضوع و محمول در تمامی قضایا.

۲: از آنجایی که در قضایا بین موضوع و محمول رابطه برقرار است نظیر رابطه بین انسان و کتابت در قضیه «انسان نویسنده است» باید در آن رابطی وجود داشته باشد تا بین موضوع و محمول قضیه ارتباط ایجاد کند ولی در عین حال وجود رابط چیزی خارج از ذات موضوع و محمول نیست زیرا و الا در هر قضیه ای ما سه امر (موضوع، محمول، رابط) و در قضایایی که سه جزئی (موضوع، محمول، رابط) فرض کردیم باید ۵ جزء تحقق داشته باشد تا بین اجزاء آن ارتباط برقرار کند و در نتیجه خلاف فرض لازم می آید که امری باطل است.

۳: از آنجایی که ماهیت همان جواب سؤال از چیستی اشیاء بوده و معنی مستقل دارد در حالی که وجود رابط فاقد معنی مستقل است بنابراین وجودات رابط، ماهیت ندارند.

۴: از آنجایی که وجود رابط امری واحد بوده و در شکم طرفین خود نهفته و خارج از وجود طرفین نیست شرط تحقق وجود رابط، این است که بین طرفین آن اتحادی برقرار باشد تا از جهت وحدت بین دو امر بتوان وجود رابط را انتزاع نمود.

۵: وجود رابط تنها در قضیه هلیه مرکبه ثابت است نه در قضیه هلیه بسیطه که بحث در آن پیرامون اثبات اصل وجود و تحقق شیء است و ارتباط بین الشیء و نفسه معنی ندارد.

۶: به نظر علامه طباطبائی (ره) اختلاف بین وجود رابط و مستقل، غیر نوعی است و هرچند وجود رابط معنی حرفی و تعلق دارد ولی می تواند از چنین معنایی خارج گشته و معنی استقلالی و اسمی پیدا کند.

۷: محتملترین دلیل اثبات اختلاف نوعی نبودن بین وجود رابط و مستقل، وجود معالیل است زیرا ممکنات همه معلول اند و از این نظر نسبت به علت خود از وجود رابط برخوردارند ولی در عین حال بسیاری از ممکنات ذاتا جوهرند و وجود استقلالی و بی نیاز از موضوع دارند.

۸: از آنجایی که مفهوم و مصداق ذاتا متحد بوده و تنها اعتبارا فرق دارند، مفهوم ذاتا اتمام محض بوده و تابع مصداق است بنابراین اگر مصداق دارای معنی استقلالی باشد نظیر جواهر، مفهوم آن نیز از معنی مستقل برخوردار است و چنانچه مصداق معنی تعلق داشته باشد مفهوم آن نیز از مفهوم تعلق برخوردار می گردد.

۹: اقسام وجود فی نفسه عبارتند از (۱) وجود لِنفسه؛ وجودی که تنها عدم را از خود طرد می کند نظیر وجود جواهر که رافع عدم آن است (۲) وجود لغیره؛ وجود دو کاره بوده و هم عدم را از ذات خود بر می دارد و هم عدم زائد بر ذات چیز دیگری را طرد می کند نظیر وجود رنگ دیوار، که هم بی رنگی که نوعی عدم است از ذات خود بر می دارد و هم بی رنگی دیوار که نوعی فقدان و عدم رنگ بوده و عدم زائد بر ذات دیوار است را از دیوار طرد می نماید.

۱۰: وجود لِنفسه بر دو قسم است (۱) وجود بنفسه؛ وجودی که قوامش به واسطه خود است و معلول دیگری نمی باشد نظیر وجود خدا. (۲) وجود بغیره؛ وجودی که معلول دیگری بوده و هستی خود را وامدار غیر است نظیر جواهر.

۱۱: دلیل اثبات وجود لغیره وجود اعراض و صور نوعیه جوهریه است که علاوه بر طرد عدم از خویش، طارد عدم زائد بر ذات معروض و محل خود نیز می باشند.

مرحله چهارم: مواد ثلاث

فصل اول: تعریف مواد ثلاث و وجه انحصار آن

۱: مواد ثلاث را تعریف کنید؟

ا: **واجب**؛ مفهومی که وجود برای او ضروری است نظیر خدا.

ب: **ممتنع**؛ مفهومی که عدم (سلب وجود) برای او ضروری است نظیر شریک الباری.

ج: **ممکن**؛ مفهومی که هیچ یک از وجود و عدم برایش ضروری نمی باشد نظیر ممکنات.

۲: علت انحصار مواد در سه را بیان کنید؟ زیرا تنها فرض چهارمی برای مواد باقی می ماند که همان فرض ضروری بودن هر یک از وجود و عدم برای شیئی است که لازمه اش اجتماع نقیضین بوده و محال است.

فصل دوم: اقسام مواد ثلاث

۱: اقسام مواد ثلاث را بیان کنید؟

ا: بالذات؛ وضع ذات بدون در نظر گرفتن هر امر دیگری برای اتصاف شیئی به یکی از مواد ثلاث کافی باشد نظیر

۱: وجوب بالذات؛ ذات شیئی برای اتصاف به وجوب کافی بوده و نیازی به امر دیگر نباشد نظیر خدا

۲: امتناع بالذات؛ ذات شیئی برای اتصاف به امتناع کافی باشد نظیر شریک الباری

۳: امکان بالذات؛ ذات شیئی برای اتصاف به وجوب کافی نبوده و نیازی به امر دیگر باشد نظیر وجود انسان

ب: بالتقیاس؛ آن است که چیزی در مقام مقایسه با امر دیگری متصف به یکی از مواد ثلاث گردد نظیر

۱: وجوب بالتقیاس؛ نظیر وجود احد المتضایفین در مقام مقایسه با دیگری نظیر اتصاف سقف به «سقفیت» در مقام مقایسه آن با کف.

۲: امتناع بالتقیاس؛ نظیر وجود احد المتضایفین در مقام مقایسه با عدم دیگری نظیر وجود صفت پدری برای شخصی که فرزندی ندارد.

۳: امکان بالتقیاس؛ نظیر دو واجب الوجود بالذات فرضی که صفت علی و معلولی بین آن دو برقرار نبوده و معلول علت ثالثه نیز نمی باشند لذا در مقام مقایسه با یکدیگر از امکان بالتقیاس برخوردارند

ج: بالغیر؛ آن است که ذات شیئی بالذات و یا در مقام مقایسه با امر دیگر اقتضاء هیچ یک از مواد ثلاث را نداشته و

اقتضاء فوق تنها از ناحیه غیر بوده باشد نظیر

۱: وجوب بالغیر؛ نظیر وجود تمامی ممکنات که به واسطه وجود علت به مرحله وجوب می رسد یعنی خدا وجود ممکنات را ضرورت می بخشد.

۲: امتناع بالغیر؛ نظیر وجود معلول که در ظرف عدم علت آن ممتنع بوده و امتناع فوق از ناحیه عدم علت، به معلول آن ملحق می گردد.

۳: امکان بالغیر؛ محال است

نکته؛ امکان بالغیر محال است زیرا اگر چیزی ممکن بالغیر باشد ذاتا سه فرض دارد

(۱) ممکن الوجود بالذات است؛ ذاتا از امکان برخوردار بوده و لائق امکان از ناحیه غیر به آن لغو است.

(۲) واجب الوجود بالذات است { در این دو فرض لازمه ممکن بالغیر بودن آن، انقلاب در ذات است

(۳) ممتنع الوجود بالذات است { زیرا شیئی باید از وجوب یا امتناع ذاتی خارج شده و ممکن بالغیر گردد

فصل سوم: واجب الوجود ماهیته انیته

۱: آیا خدا ماهیت دارد؟ چرا؟ خدا ماهیت ندارد زیرا هر وجودی زائد بر ماهیت است بنابراین اگر خدا

ماهیت داشته باشد وجودش زائد بر ذاتش بوده و امری عرضی و نیازمند به علت می گردد که در این صورت علت

وجود الهی دو فرض دارد

{ ا: امری خارج و غیر از وجود و ماهیت خداست؛ خداوند متعال معلول غیر خواهد بود.

{ ب: ماهیت الهی علت وجود اوست؛ از آنجایی که علت بر معلول خود تقدم وجودی دارد لازمه اش این است که ماهیت

الهی تقدم وجودی بر وجودش داشته باشد که در این صورت تقدم ماهیت بر وجود خدا دو فرض دارد

{ ۱: به واسطه همان وجودی است که ماهیت علت آن بوده و بر آن مقدم است؛ در این فرض وجود الهی نیز

علت ثبوت ماهیت شده و بر آن مقدم بوده و در نتیجه تقدم الشیء علی نفسه لازم می آید.

{ ۲: به واسطه وجود دیگری است؛ آن وجود نیز دارای ماهیت بوده و وجودش زائد و عارض بر ماهیت و

نیازمند به علت بوده که وجود سومی علت آن شده و هکذا که در نتیجه تسلسل لازم می آید.

۲: نحوه اتصاف خدا به صفت وجوب را بیان کنید؟ از آنجایی که در مورد خدا چیزی غیر از وجود نداریم صفت وجوب از حاق وجود واجب انتزاع شده و به این معنی است که وجود خدا صرف الوجود بوده و هیچ جهت عدمی در او راه ندارد.

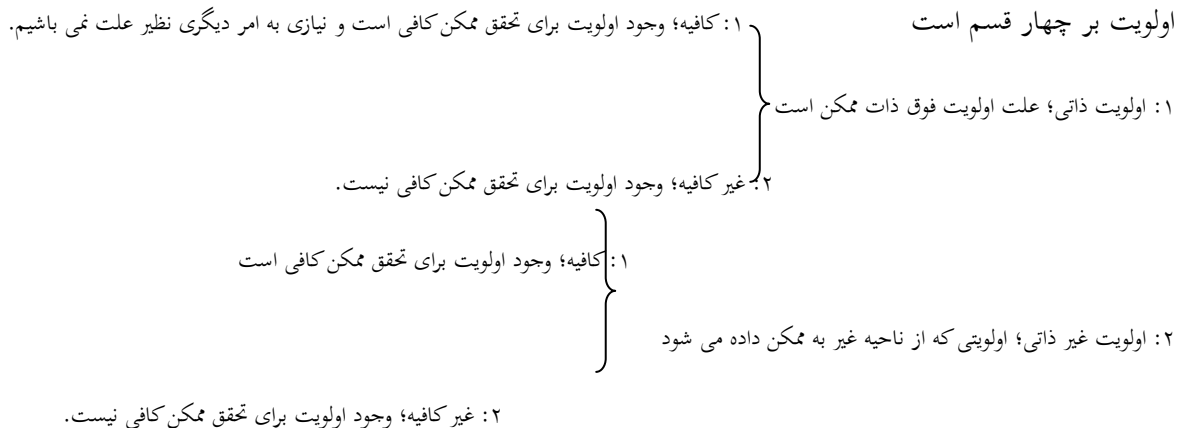
۳: آیا خدا دارای جهت عدمی است؟ خیر زیرا چیزی که جهت عدمی دارد فاقد کمال و بهوری آن است و ذاتش مقید به عدم آن بوده از این رو در جهت واجب بالذات دارای تمام کمالات و بهوریه نخواهد بود که این بر خلاف واجب بالذات بودن است

فصل چهارم: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات

واجب الوجود بالذات از جمیع جهات واجب الوجود است زیرا اگر فاقد کمالی بود نسبت به آن ممکن بوده و از جهت امکانی برخوردار بود و ذاتا خالی از آن، لذا ذاتش مقید به عدم آن بوده از این رو در جهت واجب بالذات دارای تمام کمالات وجودیه نخواهد بود که این بر خلاف واجب بالذات بودن است

فصل پنجم: الشیء ما لم یجب لم یوجد

۱: قول به اولویت را توضیح داده و نقد فرمایید؟ بحث در مورد این است که مکن متساوی النسبة الی الوجود و العدم است بنابراین اگر بخواید در خارج موجود گردد باید از حالت استواء نسبت به وجود و عدم خارج شود بنابراین بحث می شود که صرف خروج شیء از حالت استواء و ترجیح و اولویت وجود برای تحقق وجود وی کافی است (صرفا وجودش ۶۰٪ ضرورت پیدا کرده و عدمش ۴۰٪ ضرورت دارد یا این که باید به مرحله ضرورت ۱۰۰٪ وجود برسد تا موجود گردد، اگر ضرورت ۶۰٪ وجود را برای تحقق ممکن کافی بدانیم نظریه اولویت مطرح می شود و اگر قائل به لزوم ضرورت ۱۰۰٪ باشیم نظریه وجوب است.



نکته؛ نظریه اولویت باطل است زیرا

(۱) اولویت ذاتیه؛ ممکن قبل از تحقق خارجی خود دارای حالت استواء نسبت به وجود و عدم بوده و شیئی نیستی ندارد تا

مقتضی اولویت باشد

(۲) اولویت غیر ذاتیه؛ زیرا اگر علت به معلول خود اولویت بدهد و وجودش را به مرحله ۶۰٪ وجود برسد دوباره

این سؤال باقی است که ۲۰٪ جای معدوم شدن ماهیت باقی بود پس چه شد که وی موجود گشته است؟

۲: اقسام ضرورتی که ممکن الوجود از آن برخوردار است را بیان کنید؟ از آنجایی که اولویت

برای تحقق ممکن کافی نبوده و ممکن باید به مرحله وجوب و ضرورت برسد تا موجود گردد و پس از موجود شدن نیز

از ضرورت بقاء برخوردار باشد تا باقی بماند، ممکن الوجود دو ضرورت دارد

ا: ضرورت قبل از وجود که موجب به وجود آمدن وی می گردد.

ب: ضرورت بشرط المحمول، که پس از موجود شدن ماهیت، به وی ملحق شده و عامل بقاء آن می گردد.

نکته؛ تعریف ضرورت بشرط المحمول این است که ضرورت فوق در محمول قضیه اخذ شده باشد نظیر

«حیوان ناطق موجود، موجود است» که در موضوع قضیه فوق قید وجود اخذ شده و چنین ماهیتی (حیوان

ناطق موجود) ضروری الوجود است و نمی توان وجود را از او رفع نمود.

فصل ششم: معانی امکان

۱: هر یک از امکان عام و خاص را تعریف کنید؟

ا: امکان عام یا عامی؛ سلب ضرورت از جانب مخالف قضیه است چه این که جانب موافق ضروری باشد یا نه، نظیر «الشیء

الفلانی ممکن» به این معنی است که امتناع برای وی ضرورت ندارد و تنها سلب ضرورت از جانب مخالف (امتناع) نمود.

ب: امکان خاص یا خاصی؛ سلب ضرورت وجود و عدم را گویند که اختصاص به ماهیت دارد بنابراین وقتی می گوییم «حیوان

ناطق ممکن الوجود است» یعنی هیچ یک از وجود و عدم برایش ضرورت ندارد.

۲: امکان اخص را تعریف نموده و بیان کنید که چنین امکانی با ضرورت بحسب العلة منافات دارد؟ امکان اخص به معنی سلب هر یک از ضرورات ذاتیه، وصفیه و وقتییه است نظیر «الانسان کاتب بالامکان» که کاتب بالامکان» که

ا: ذاتا کتابت برای انسان ضروری نیست و انسان های غیر نویسنده فراوانند.

ب: در موضوع قضیه وصفی اخذ نشده که اقتضاء کتابت داشته باشد نظیر «الانسان الکاتب کاتب بالامکان» که اتصاف انسان به صفت کتابت اقتضاء ضرورت وجود صفت فوق در وی دارد.

ج: موضوع قضیه موقت به وقتی نیست که خواهان کتابت باشد نظیر «الانسان کاتبا مادام کاتب» انسان تا زمانی که در حال نویسندگی است نویسنده می باشد.

نکته؛ امکان اخص با ضرورت ناشی از راه علت منافاتی ندارد زیرا امکان فوق تنها در مقام عقل است نه در خارج بنابراین منافاتی با این ندارد که شیئی در خارج و با مقایسه با علت خود، ضروری الوجود باشد.

۳: امکان استقبالی را تعریف کنید؟ امکان اخص به معنی سلب هر یک از ضرورات ذاتیه، وصفیه و وقتییه و ضرورت بشرط المحمول است که به امور استقبالی اختصاص دارد نظیر «زید کاتب غذا بالامکان»، از آنجایی که قضایای استقبالی بالفعل تحقق ندارند هیچ گونه ضرورتی نخواهند داشت.

نکته؛ علامه طباطبائی (ره) امکان استقبالی را قبول نداشته و می گویند از آنجایی که امور استقبالی یا واجب الوجودند و موجود می گردند و یا ممتنع الوجودند و هرگز موجود نمی شوند بنابراین ممکن الوجود نخواهند بود.

۴: هر یک از امکان وقوعی و استعدادی را تعریف کنید؟

ا: امکان وقوعی؛ شیئی به گونه ای باشد که از فرض وقوع آن محالی لازم نیاید یعنی ممتنع الوجود بالذات یا بالغیر نباشد، چنین امکانی به معنی سلب ضرورت از جانب موافق قضیه است مثلا در جایی که می گوئیم «ممکن است فردا باران بیاید» به این معنی است که آمدن باران در فردا ضرورتی ندارد.

ب: امکان استعدادی؛ ذاتا همان ذاستعداد بوده و داعبارا با آن فرق دارد زیرا آمادگی شیئی برای تبدیل شدن به غیر «مثلا آمادگی نطفه برای انسان شدن» با هر یک از شیئی مستعد و مستعد له نسبتی دارد از این رو به اعتبار نسبت با شیئی مستعد

به آن استعداد گفته شده و می‌گوییم «نطفه استعداد انسان شدن دارد» و به اعتبار نسبت به مستعد له ، امکان استعدادی نام داشته از این رو می‌گوییم «انسان ممکن است که در نطفه یافت شود».

۵: فرق امکان استعدادی با امکان ذاتی را بیان کنید؟

ا: امکان ذاتی صرفا اعتبار عقلی (تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم) است به خلاف امکان استعدادی که صفت وجودی (استعداد موجود در اشیاء برای تبدیل شدن به غیر) است

ب: موضوع امکان ذاتی ماهیت من حیث هی است در حالی که موضوع امکان استعدادی ماهیت موجوده است

ج: امکان استعدادی قابل شدت و ضعف است (مثلا استعدادی که در علقه برای انسان شدن تحقق دارد شدیدتر از استعداد موجود در نطفه است) به خلاف امکان ذاتی که به معنی تساوی نسبت بوده و شدت و ضعف در او راه ندارد.

د: امکان استعدادی قابل زوال بوده و پس از تحقق ممکن مستعدله از بین می‌رود به خلاف امکان ذاتی که مربوط به ذات ماهیت بوده و دائما همراهش باقی می‌ماند.

ه: امکان استعدادی معین ممکن مستعدله بوده زیرا استعداد خاص برای تبدیل شدن شیئی به چیز خاصی است (نظیر استعداد موجود در نطفه برای تبدیل شدن به انسان) به خلاف امکان ذاتی که مربوط به ماهیت بوده و تعیینی در وی ایجاد نمی‌کند.

۶: فرق بین امکان استعدادی و وقوعی را بیان کنید؟ امکان استعدادی همان قوه تبدل شیئی به امر

دیگر بوده که نیازمند به ماده است و تنها در مادیات تحقق دارد به خلاف امکان وقوعی که در مجردات نیز ثابت است زیرا از فرض وقوع مجردات نیز محالی لازم نمی‌آید.

فصل هفتم: اعتبار عقلی و ملازم بودن امکان ذاتی با ماهیت

۱: آیا امکان ذاتی صرفا امری اعتباری است؟ از آنجایی که امکان ذاتی به ماهیت من حیث هی که تنها

در ظرف اعتبار ثابت است عارض می‌گردد خود نیز امری اعتباری است.

۲: آیا امکان ذاتی لازمه ماهیت است؟ از آنجایی که ماهیت من حیث هی ضرورت هیچ یک از وجود و

عدم نداشته و امکان ذاتی نیز به معنی سلب ضرورت وجود و عدم است، چنین امکانی لازمه ذات ماهیت می‌باشد.

۳: امکان ذاتی معنی ثبوتی است یا سلبی؟ هر چند امکان ذاتی به معنی سلب ضرورت وجود و عدم بوده

و از این نظر معنی سلبی است ولی عقل لازمه سلب ضرورتین را به جای چنین سلبی قرار داده و امکان به معنی استواء نسبت ماهیت به وجود و عدم می‌گردد که معنی ایجابی و ثبوتی دارد.

۴: اگر امکان لازمه ممکن الوجود است پس قاعده «کل ممکن محفوف بالضرورتین السابقة و اللاحقة» به چه معنی است؟ امکان ذاتی لازمه ذات ماهیت ممکن الوجود در مقام عقل است بنابراین با قاعده «کل ممکن محفوف بالضرورتین السابقة و اللاحقة» منافاتی ندارد زیرا قاعده فوق مربوط به عالم خارج است و ممکن با این که در مقام عقل اقتضاء هیچ یک از وجود و عدم ندارد ولی در خارج یا موجود بوده و ضرورت وجود دارد و یا معدوم بوده و عدم برایش ضروری است.

فصل هشتم: علت نیاز ممکن به علت

۱: آیا ممکن الوجود نیازمند به علت وجودیه است؟ هر ممکن الوجودی محتاج به علت بوده و نیاز ممکن به علت نیز از ضروریات اولیه است و نیازی به تصدیق ندارد زیرا ماهیت ذاتا متساوی النسبة به وجود و عدم است لذا خروج آن از حالت استواء و موجود یا معدوم گشتن آن نیازمند به علت خواهد بود.

۲: علت نیاز ممکن به علت چیست؟ در مورد علت نیاز ممکن به علت دو احتمال (امکان و حدوث) مطرح بوده ولی فلاسفه امکان را علت نیاز ممکن به علت می دانند به این دلیل که

۱: دلیل اول: الحدوث فرع الضرورة و الوجود و رتبة المناط متقدم علیها؛ به این بیان که

۱: مقدمه اول: ماهیت به اعتبار وجودش ضروری الوجود و به اعتبار عدمش ضروری العدم است که این دو ضرورت، ضرورت بشرط المحمول نام دارد.

۲: مقدمه دوم: حدوث به معنی ترتب ضرورت وجود بر ضرورت عدم است و به معنی وجود پس از عدم.

۳: مقدمه سوم: ضرورت ملاک بی نیازی از علت است زیرا اگر چیزی ضروری باشد ذاتا از آن برخوردار بوده و برای اتصاف به آن نیازمند به علت نخواهد بود بنابراین مادامی که ماهیت، ممکن الوجود نباشد وجوب و ضرورتش از بین نرفته و نیازی به علت نخواهد داشت.

۴: نتیجه: علت نیازمندی ممکن الوجود به علت، امکان وی است نه حدوث.

به: دلیل دوم: لزوم تقدم الشيء على نفسه اذا كان الحدوث مناطا؛ به این بیان که وجود ماهیت فرع ایجاد علت است زیرا علت باید به ماهیت وجود بدهد تا ماهیت موجود گردد، ایجاد علت نیز فرع وجوب ماهیت است زیرا الشيء ما لم یجب لم یوجد، وجوب ماهیت نیز فرع ایجاد علت است. زیرا ماهیت ذاتا چیزی نداشته و ضرورت وجود را باید علت به وی بدهد، ایجاد علت نیز فرع نیاز و حاجت ماهیت است، نیاز ماهیت به علت نیز فرع نیاز می باشد حال سؤال

می‌کنیم که علت نیاز ماهیت به علت چیست؟

- ۱: امکان؛ نظریه صحیح همین است. }
 ۲: حدوث؛ چند فرض دارد }
 ۱: حدوث علت نیاز ماهیت بوده و امکان شرط است یعنی علت نیاز ماهیت ممکن الوجود به علت، حدوث آن است.
 ۲: حدوث علت نیاز ماهیت بوده و عدم امکان مانع آن است.
 ۳: علت نیاز ماهیت به علت امری مرکب از دو جزء حدوث و امکان است.
 ۴: امکان علت نیاز ماهیت بوده و حدوث شرط است
 ۵: امکان علت نیاز ماهیت بوده و عدم حدوث مانع آن است.

تمامی ۵ فرض فوق باطل است زیرا حدوث همان وجود بعد العدم است که فرع ایجاد علت بوده و بر آن تاخر دارد در حالی که علت نیاز به چند مرتبه بر آن مقدم است از این رو تقدم الشیء علی نفسه بمراتب لازم می‌آید به این شکل که

وجود (حدوث) ← ایجاد علت ← وجوب ماهیت ← ایجاب علت ← نیاز ماهیت علت ← علت نیاز که همان حدوث است بنابراین حدوث هم در مرتبه اول تحقق دارد و هم در مرتبه ششم و در نتیجه بر خودش مقدم است.

۳: دلیل قائلین به حدوث بودن علت نیاز ممکن به علت را توضیح داده و نقد فرمایید. اگر امکان علت نیاز ماهیت به علت باشد جایز است که قدم زمانی (وجودی که اول و آخر ندارد) و از آنجایی که چنین ممکن الوجودی چون دائما وجود داشته و عدم در آن راه ندارد نیازی به علت نخواهد داشت و در نتیجه چنین نیست که هر ممکن الوجودی محتاج به علت باشد.

اشکال دلیل فوق این است که

اولا از آنجایی که ذات چنین قدم زمانی، ممکن است و هر ممکن الوجودی محتاج به علت است قدم زمانی فوق نیز برای وجود خود نیازمند به علت خواهد بود و چون ذات امکانی دائما همراه اوست، نیاز وی به علت نیز دائمی است.
 ثانيا وجود معلول (قدم یا حادث) وجودی رابط و متعلق الذات بوده و استقلالی از آن ندارد بنابراین نیازمندی به علت دائما همراه وی خواهد بود.

فصل نهم: الممكن محتاج الی علتہ بقاء كما انه محتاج الیها حدوثا

۱: ادله اثبات نیاز ممکن در بقاء را بیان کنید.

ا: دلیل اول: لزوم الامکان للممكن بقاء؛ به این بیان که علت نیاز ممکن الوجود به علت، امکان بوده که دائما همراه ممکن ثابت است هم در حدوث و هم در بقاء، از این رو ممکن در هر یک از حدوث و بقاء نیازمند به علت است.

ب: دلیل دوم: رابطیة وجود الممكن للعلة؛ به این بیان که وجود معلول (قدیم یا حادث) وجودی رابط و متعلق الذات بوده و استقلالی از آن ندارد بنابراین نیازمندی به علت دائما همراه وی خواهد بود.

۲: دلیل بی نیازی ممکن از علت در بقاء را بیان نموده و نقد فرمایید.

برای بی نیازی ممکن از علت در بقاء به مثال های عامی تمسک شده نظیر بی نیازی ساختمان از بنا در حالت بقاء زیرا اگر بنایی کار ساخت ساختمان را به پایان برساند، پس از آن دیگر وجود ساختمان نیازی به وجود بنا ندارد.

اشکال استدلال فوق این است که صرف بنا علت تامه وجود بنا نیست بلکه وجود بنا علت تامه ای دارد به نام وجود مصالح ساختمانی، مساعدت هوا، وجود بنا و ... که اگر علت تامه آن از بین رود یقینا بنا نیز نابود می گردد زیرا هیچ بنایی بدون وجود مصالح ساختمانی دوام ندارد.

۳: نحوه وجود مواد ثلاث در خارج را بیان کنید؟

ا: نسبت به موضوع بودن وجود برای ماهیات

۱: وجوب؛ همان مرتبه شدید وجود است که قائم بنفسه و امر مستقلى است.

۲: امکان؛ قوامش به واسطه غیر بوده و متعلق الذات بالغير است.

۳: امتناع؛ وجودی ندارد تا قوامش بالذات و یا بالغير باشد.

بنابراین وجوب و امکان دو وصفی اند که قوامشان به واسطه وجود بوده و از ذات موضوعشان خارج نمی باشند و وجود استقلالی ندارند از این رو جزو معقولات ثانیه فلسفی به شمار می روند یعنی در خارج وجودی مستقل در کنار موضوع خود (شیئی واجب الوجود و یا ممکن الوجود) نداشته ولی عقل با نوعی دقت و تامل آنان را اعتبار می کند ولی مفاهیم فوق به واسطه وجود موضوع خود در خارج موجودند و صرفا امر اعتباری غیر واقعی نیز نمی باشند.

ب: نسبت به اعتبار عقل در موضوع قرار دادن ماهیات و مفاهیم برای احکام

۱: نظریه اول: مواد ثلاث جزو معقولات ثانیه فلسفی اند یعنی در خارج وجودی مستقل در کنار موضوع خود (شیئی واجب الوجود و یا ممکن الوجود) نداشته ولی عقل با نوعی دقت و تأمل آنان را اعتبار می کند ولی مفاهیم فوق به واسطه وجود موضوع خود در خارج موجودند و صرفاً امر اعتباری غیر واقعی نیز نمی باشند.

۲: نظریه دوم: وجوب و امکان در خارج وجود مستقل دارند نه این که صرفاً اعتبار عقلی بوده و یا به تبع موضوع در خارج موجود باشند ولی امتناع امر عدمی بوده و هیچ گونه تحقیقی در خارج ندارد.

چکیده مطالب مرحله چهارم

۱: مواد بر سه قسم است (۱) واجب؛ مفهومی که وجود برای او ضروری است نظیر خدا (۲) ممتنع؛ مفهومی که عدم (سلب وجود) برای او ضروری است نظیر شریک الباری (۳) ممکن؛ مفهومی که هیچ یک از وجود و عدم برایش ضروری نمی باشد نظیر ممکنات.

۱: اقسام مواد ثلاث عبارتند از (۱) بالذات؛ وضع ذات بدون در نظر گرفتن هر امر دیگری برای اتصاف شیئی به یکی از مواد ثلاث کافی باشد نظیر (۱) وجوب بالذات؛ ذات شیئی برای اتصاف به وجوب کافی بوده و نیازی به امر دیگر نباشد نظیر خدا (ب) امتناع بالذات؛ ذات شیئی برای اتصاف به امتناع کافی باشد نظیر شریک الباری (ج) امکان بالذات؛ ذات شیئی برای اتصاف به وجوب کافی نبوده و نیازی به امر دیگر نباشد نظیر وجود انسان (۲) بالقیاس؛ آن است که چیزی در مقام مقایسه با امر دیگری متصف به یکی از مواد ثلاث گردد نظیر (۱) وجوب بالقیاس؛ نظیر وجود احد المتضایفین در مقام مقایسه با دیگری نظیر اتصاف سقف به «سقفیت» در مقام مقایسه آن با کف (ب) امتناع بالقیاس؛ نظیر وجود احد المتضایفین در مقام مقایسه با عدم دیگری نظیر وجود صفت پدری برای شخصی که فرزندی ندارد (ج) امکان بالقیاس؛ نظیر دو واجب الوجود بالذات فرضی که صفت علی و معلولی بین آن دو برقرار نبوده و معلول علت ثالثه نیز نمی باشند لذا در مقام مقایسه با یکدیگر از امکان بالقیاس برخوردارند (۳) بالغیر؛ آن است که ذات شیئی بالذات و یا در مقام مقایسه با امر دیگر اقتضاء هیچ یک از مواد ثلاث را نداشته و اقتضاء فوق تنها از ناحیه غیر بوده باشد نظیر (۱) وجوب بالغیر؛ نظیر وجود تمامی ممکنات که به واسطه وجود علت به مرحله وجوب می رسد یعنی خدا وجود ممکنات را ضرورت می بخشد (ب) امتناع بالغیر؛ نظیر وجود معلول که در ظرف عدم علت آن ممتنع بوده و امتناع فوق از ناحیه عدم علت، به معلول آن ملحق می گردد.

۳: امکان بالغیر محال است زیرا اگر چیزی ممکن بالغیر باشد ذاتا سه فرض دارد (۱) ممکن الوجود بالذات است؛ ذاتا از امکان برخوردار بوده و لحوق امکان از ناحیه غیر به آن لغو است. (۲) واجب الوجود بالذات است (۳) ممتنع الوجود بالذات است، در این دو فرض لازمه ممکن بالغیر بودن آن، انقلاب در ذات است زیرا شیئی باید از وجوب یا امتناع ذاتی خارج شده و ممکن بالغیر گردد

۴: خدا ماهیت ندارد زیرا هر وجودی زائد بر ماهیت است بنابراین اگر خدا ماهیت داشته باشد وجودش زائد بر ذاتش بوده و امری عرضی و نیازمند به علت می گردد که در این صورت علت وجود الهی دو فرض دارد (۱) امری خارجی؛ خداوند متعال معلول غیر خواهد بود. (۲) ماهیت الهی؛ از آنجایی که علت بر معلول خود تقدم وجودی دارد لازمه اش این است که ماهیت الهی تقدم وجودی بر وجودش داشته باشد که در این صورت تقدم ماهیت بر وجود خدا دو فرض دارد (۱) به واسطه همان وجودی است که ماهیت علت آن بوده و بر آن مقدم است؛ در این فرض وجود الهی نیز علت ثبوت ماهیت شده و بر آن مقدم بوده و در نتیجه تقدم الشئی علی نفسه لازم می آید (ب) به واسطه وجود دیگری است؛ آن وجود نیز دارای ماهیت بوده و وجودش زائد و عارض بر ماهیت و نیازمند به علت بوده که وجود سومی علت آن شده و هکذا که در نتیجه تسلسل لازم می آید.

۵: از آنجایی که در مورد خدا چیزی غیر از وجود نداریم صفت وجوب از حاق وجود واجب انتزاع شده و به این معنی است که وجود خدا صرف الوجود بوده و هیچ جهت عدمی در او راه ندارد.

۶: خدا هیچ جهت عدمی ندارد زیرا چیزی که جهت عدمی دارد فاقد کمال وجودی آن است و ذاتش مقید به عدم آن بوده از این رو در جهت واجب بالذات دارای تمام کالات وجودیه نخواهد بود که این بر خلاف واجب بالذات بودن است.

۷: مراد از اولویت این است که ممکن متساوی النسبة الی الوجود و العدم است بنابراین اگر بخواهد در خارج موجود گردد باید از حالت استواء نسبت به وجود و عدم خارج شود بنابراین بحث می شود که صرف خروج شیئی از حالت استواء و ترجیح و اولویت وجود برای تحقق وجود وی کافی است یا این که رسیدن به مرحله ضرورت لازم است.

۸: اولویت بر چهار قسم است (۱) اولویت ذاتی؛ علت اولویت فوق ذات ممکن است (۱) کافیه؛ وجود اولویت برای تحقق ممکن کافی است و نیازی به امر دیگری نظیر علت نمی باشد (ب) غیر کافیه؛ وجود اولویت برای تحقق ممکن کافی نیست. : اولویت غیر ذاتی؛ اولویتی که از ناحیه غیر به ممکن داده می شود که بر دو قسم کافیه و غیر کافیه قابل تقسیم می باشد.

۹: نظریه اولویت باطل است زیرا (۱) اولویت ذاتیه؛ ممکن قبل از تحقق خارجی خود دارای حالت استواء نسبت به وجود و عدم بوده و شیئی نیستی ندارد تا مقتضی اولویت باشد (۲) اولویت غیر ذاتیه؛ چنانچه وجود ممکن به مرحله ضرورت نرسد موجود نمی گردد.

۱۰: ممکن الوجود دو ضرورت دارد (۱) ضرورت قبل از وجود که موجب به وجود آمدن وی می گردد. (۲) ضرورت بشرط المحمول، که پس از موجود شدن ماهیت، به وی ملحق شده و عامل بقاء آن می گردد.

۱۱: امکان عام یا عامی؛ به معنی سلب ضرورت از جانب مخالف قضیه است چه این که جانب موافق ضروری باشد یا نه، بر خلاف امکان خاص یا خاصی؛ که سلب ضرورت وجود و عدم را گویند که اختصاص به ماهیت دارد.

۱۲: امکان اخص به معنی سلب هر یک از ضرورات ذاتیه، وصفیه و وقتییه است نظیر «الانسان کاتب بالامکان».

۱۳: امکان اخص به معنی سلب هر یک از ضرورات ذاتیه، وصفیه و وقتییه و ضرورت بشرط المحمول است که به امور استقبالی اختصاص دارد.

۱۴: علامه طباطبائی (ره) امکان استقبالی را قبول نداشته و می گویند از آنجایی که امور استقبالی یا واجب الوجودند و موجود می گردند و یا ممتنع الوجودند و هرگز موجود نمی شوند بنابراین ممکن الوجود نخواهند بود.

۱۵: امکان وقوعی یعنی شیئی به گونه ای باشد که از فرض وقوع آن محالی لازم نیاید بر خلاف امکان استعدادی؛ که ذاتا همان استعداد بوده و اعتبارا با آن فرق دارد زیرا آمادگی شیئی برای تبدیل شدن به غیر «مثلا آمادگی نطفه برای انسان شدن» با هر یک از شیئی مستعد و مستعد له نسبتی دارد از این رو به اعتبار نسبت با شیئی مستعد به آن استعداد گفته شده و می گویم «نطفه استعداد انسان شدن دارد» و به اعتبار نسبت به مستعد له، امکان استعدادی نام داشته از این رو می گویم «انسان ممکن است که در نطفه یافت شود».

۱۶: فرق امکان استعدادی با امکان ذاتی در آن است که (۱) امکان ذاتی صرفا اعتبار عقلی (است به خلاف امکان استعدادی که صفت وجودی است) (۲) موضوع امکان ذاتی ماهیت من حیث هی است در حالی که موضوع امکان استعدادی ماهیت موجوده است (۳) امکان استعدادی قابل شدت و ضعف است به خلاف امکان ذاتی که به معنی تساوی نسبت بوده و شدت و ضعف در او راه ندارد. (۴) امکان استعدادی قابل زوال بوده و پس از تحقق ممکن مستعدله از بین می رود به خلاف امکان ذاتی که مربوط به ذات ماهیت بوده و دائما همراهش باقی می ماند. (۵) امکان استعدادی معین ممکن مستعدله بوده زیرا استعداد خاص برای تبدیل شدن شیئی به چیز خاصی است به خلاف امکان ذاتی که مربوط به ماهیت بوده و تعیینی در وی ایجاد نمی کند.

۱۷: فرق بین امکان استعدادی و وقوعی در آن است که امکان استعدادی همان قوه تبدل شیئی به امر دیگر بوده که نیازمند به ماده است و تنها در مادیات تحقق دارد به خلاف امکان وقوعی که در مجردات نیز ثابت است زیرا از فرض وقوع مجردات نیز محالی لازم نمی آید.

۱۹: از آنجایی که امکان ذاتی به ماهیت من حیث هی که تنها در ظرف اعتبار ثابت است عارض می گردد خود نیز امری اعتباری است.

۲۰: از آنجایی که ماهیت من حیث هی ضرورت هیچ یک از وجود و عدم نداشته و امکان ذاتی نیز به معنی سلب ضرورت وجود و عدم است، چنین امکانی لازمه ذات ماهیت می باشد.

۲۱: هر چند امکان ذاتی به معنی سلب ضرورت وجود و عدم بوده و از این نظر معنی سلبی است ولی عقل لازمه سلب ضرورتین را به جای چنین سلبی قرار داده و امکان به معنی استواء نسبت ماهیت به وجود و عدم می گردد که معنی ایجابی و ثبوتی دارد.

۲۲: هر ممکن الوجودی محتاج به علت بوده و نیاز ممکن به علت نیز از ضروریات اولیه است و نیازی به تصدیق ندارد زیرا ماهیت ذاتا متساوی النسبه به وجود و عدم است لذا خروج آن از حالت استواء و موجود یا معدوم گشتن آن نیازمند به علت خواهد بود.

۲۳: در مورد علت نیاز ممکن به علت دو احتمال (امکان و حدوث) مطرح بوده ولی فلاسفه امکان را علت نیاز ممکن به علت می دانند به این دلیل که (۱) ماهیت به اعتبار وجودش ضروری الوجود و به اعتبار عدمش ضروری العدم است که این دو ضرورت، ضرورت بشرط المحمول نام دارد از طرفی نیز حدوث به معنی ترتب ضرورت وجود بر ضرورت عدم است و به معنی وجود پس از عدم. در حالی که ضرورت ملاک بی نیازی از علت است زیرا اگر چیزی ضروری باشد ذاتا از آن برخوردار بوده و برای اتصاف به آن نیازمند به علت نخواهد بود بنابراین مادامی که ماهیت، ممکن الوجود نباشد وجوب و ضرورتش از بین نرفته و نیازی به علت نخواهد داشت. (۲) وجود ماهیت فرع ایجاد علت است زیرا علت باید به ماهیت وجود بدهد تا ماهیت موجود گردد، ایجاد علت نیز فرع وجوب ماهیت است زیرا الشیء ما لم یجب لم یوجد، وجوب ماهیت نیز فرع ایجاد علت است. زیرا ماهیت ذاتا چیزی نداشته و ضرورت وجود را باید علت به وی بدهد. ایجاد علت نیز فرع نیاز و حاجت ماهیت است، نیاز ماهیت به علت نیز فرع علت نیاز می باشد که ر این فرض، حدوث فی تواند لت نیاز ممکن به علت باشد زیرا حدوث همان وجود بعد العدم است که فرع ایجاد علت بوده و بر آن تاخر دارد در حالی که علت نیاز به چند مرتبه بر آن مقدم است از این رو تقدم الشیء علی نفسه بمراتب لازم می آید.

۲۴: دلیل قائلین به حدوث بودن علت نیاز ممکن به علت آن است که اگر امکان علت نیاز ماهیت به علت باشد جایز است که قدیم زمانی وجود داشته باشد و از آنجایی که چنین ممکن الوجودی چون دائما وجود داشته و عدم در آن راه ندارد نیازی به علت نخواهد داشت و در نتیجه چنین نیست که هر ممکن الوجودی محتاج به علت باشد. اشکال دلیل فوق این است که اولاً از آنجایی که ذات چنین قدیم زمانی، ممکن است و هر ممکن الوجودی محتاج به علت است قدیم زمانی فوق نیز برای وجود خود نیازمند به علت خواهد بود ثانیاً وجود معلول وجودی رابط و متعلق الذات بوده و استقلالی از آن ندارد بنابراین نیازمندی به علت دائما همراه وی خواهد بود.

۲۵: ادله اثبات نیاز ممکن در بقاء عبارتند از (۱) علت نیاز ممکن الوجود به علت، امکان بوده که دائما همراه ممکن ثابت است هم در حدوث و هم در بقاء، از این رو ممکن در هر یک از حدوث و بقاء نیازمند به علت است. (۲) وجود معلول (قدیم یا حادث) وجودی رابط و متعلق الذات بوده و استقلالی از آن ندارد بنابراین نیازمندی به علت دائما همراه وی خواهد بود.

۲۶: برای بی نیازی ممکن از علت در بقاء به مثال های عامی تمسک شده نظیر بی نیازی ساختمان از بنا در حالت بقاء، اشکال استدلال فوق این است که صرف بنا علت تامه وجود بنا نیست بلکه وجود بنا علت تامه ای دارد به نام وجود مصالح ساختمانی، مساعدت هوا، وجود بنا و ... که اگر علت تامه آن از بین رود یقینا بنا نیز نابود می گردد زیرا هیچ بنایی بدون وجود مصالح ساختمانی دوام ندارد.

مرحله پنجم: ماهیت و احکام آن

فصل اول: الماهیه من حیث هی لیست الا هی

۱: مراد از سلب صفات متقابله از ذات ماهیت چیست؟ از آنجایی که ماهیت قابلیت اتصاف به هر یک از صفات متقابله نظیر «موجودیت و عدم موجودیت، وحدت و کثرت، کلیت و فرد و ...» را دارد ذاتا از هیچ یک از آن برخوردار نمی باشد.

۲: مراد از ارتفاع نقیضین از ماهیت چیست؟

مراد این است که وقتی مثلا ماهیت انسان (حیوان ناطق) را در نظر می گیریم در ماهیت فوق تنها جنس «حیوان» و فصل «ناطق» وجود داشته که هیچ یک از صفات متقابله نظیر وحدت و کثرت، وجود و عدم، قوه و فعل و ... در جنس و فصل فوق مذکور نیست هرچند ماهیت در خارج به یکی از صفات متقابله متصف می گردد بنابراین ماهیت بر دو قسم است

ا: ماهیت من حیث هی؛ تنها از ذات (جنس و فصل خود) برخوردار بوده و هیچ امر دیگر نظیر صفات متقابله ندارد از این رو گفته می شود «ان الماهیه یحمل علیها بالحمل الاولی نفسها و یسلب عنها بحسب هذا الحمل ما وراء ذلك».

ب: ماهیت موجود در خارج (ماهیت ضروری بشرط المحمول)؛ متصف به یکی از صفات متقابله بوده و فاقد دیگری است.

فصل دوم: اعتبارات ماهیت

۱: اقسام اعتبارات ماهیت را بیان کنید؟ ماهیت در مقایسه با ماعدای خود دارای سه حالت است

ا: ماهیت بشرط شیئی یا مخلوطه؛ در صورتی که مشروط به ملحقات باشد نظیر ماهیت حیوان ناطق به شرط انضمام آن با خصوصیات فردیه زید.

ب: ماهیت مطلقه یا لابشرط؛ در صورتی که هیچ یک از اشتراط تجرد و یا عدم تجرد از خصوصیات فردیه همراه ماهیت اعتبار نشود نظیر ماهیت حیوان ناطق بدون اشتراط حقوق خصوصیات زیدیه و یا عدم حقوق آن.

ج: ماهیت مجرده یا بشرط لا؛ دو تصور دارد

۱: نگاه ما به ذات ماهیت بوده و امور دیگری که با آن مقارن می باشند را در نظر نگیریم؛ مراد از ماهیت مجرد و بشرط لا در مباحث ماهیت همین است.

۲: نگاه ما به این باشد که هر چیزی که بر ماهیت عارض می گردد امری زائد بر آن است؛ مراد از ماهیت در بحث مقولات عشر همین است زیرا ما وقتی ماده را در نظر می گیریم به این دید است که صورت امری زاید و عارض بر آن می باشد.

۲: کلی طبیعی را تعریف کنید؟ کلی طبیعی یا ماهیت لاشرط مقسمی همان مقسم اقسام سه گانه (لاشرط قسمی، بشرط لا و بشرط شیء) است که در مقام ذهن کلی است هرچند در خارج جزئی می باشد زیرا کلی بر سه قسم است

۱: کلی طبیعی؛ چیزی که در ذهن کلی بوده و در خارج جزئی می باشد.

ب: کلی عقلی؛ چیزی که عقل قابلیت صدق آن بر کثیرین را محال نمی داند هرچند در خارج هیچ فردی نداشته باشد نظیر شریک الباری.

ج: کلی منطقی؛ چیزی که در خارج افراد متعدد داشته و کلی است نظیر انسان که افراد فراوان خارجی دارد.

۳: آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد؟ از آنجایی که ماهیت مجرد (حیوان ناطق بشرط تجرد از خصوصیات زید که در قالب عمرو وجود خارجی دارد) و ماهیت مخلوطه (حیوان ناطق بشرط انضمام با خصوصیات زید) در خارج تحقق دارد مقسم آن (کلی طبیعی) نیز وجود خارجی دارد.

۴: نحوه وجود خارجی کلی طبیعی را بیان کنید؟ کلی طبیعی در خارج به تعداد افراد خود متعدد است و کلی طبیعی (حیوان ناطق) موجود در زید با کلی طبیعی و حیوان ناطق موجود در بکر فرق دارد به دو دلیل

۱: لزوم اتصاف شیئی واحد به صفات متقابله؛ زیرا هر یک از افراد مختلف کلی طبیعی (زید، عمرو، بکر، تقی و ..) از اوصافی برخوردارند که در دیگری وجود ندارد مثلاً یکی عالم است و دیگری جاهل، یکی سفید پوست است و دیگری سیاه چهره، یکی قد بلند است و دیگری کوتاه قد، یکی غنی است و دیگری فقیر و ... بنابراین اگر کلی طبیعی واحد باشد لازم می آید تمامی اوصاف متقابله در وی اجتماع نموده و در نتیجه اتصاف شیئی واحد به اوصاف متقابله لازم آید که محال می باشد.

ب: لزوم کثیر بودن شیئی واحد؛ زیرا افراد کلی طبیعی در خارج متعدد است و این افراد نیز همان کلی طبیعی اند (نظیر افراد متعدد انسان) بنابراین اگر کلی طبیعی واحد باشد لازم می آید کلی طبیعی در عین وحدت خود افراد متعدد داشته و کثیر باشد که انقلاب در ذات لازم آمده و محال است.

فصل سوم: تعریف ذاتی و عرضی

۱: هر یک از ذاتی و عرضی را تعریف کنید؟ مفاهیمی که در تعریف اشیاء اخذ می شوند بر دو قسم اند

ا: در تعریف حدی اشیاء قرار گرفته و جنس و یا فصل وی واقع می شوند نظیر تعریف انسان به «حیوان ناطق»؛ مفاهیم فوق ذاتی اند

ب: در تعریف حدی اشیاء قرار نگرفته و جنس و فصل وی را تشکیل نمی دهند نظیر تعریف رسمی انسان به «ضاحک»؛ مفاهیم فوق عرضی اند.

۲: اقسام مفاهیم عرضی را بیان کنید؟ مفاهیم عرضی بر دو قسم اند

ا: محمول بالضمیمه؛ مفاهیمی که انتزاع و حملشان بر ذات نیازمند به ضمیمه شدن امر دیگری خارج از ذات است نظیر انتزاع حار و حمل آن بر شیء گرما دهنده که نیاز به واسطه شدن حرارت است یعنی تنها در زمانی می توان گفت بخاری گره است که حرارتی در کار باشد و الا ذاتا بخاری حار و یا بارد نمی باشد.

ب: محمول بالضمیمه یا خارج محمول؛ مفاهیمی که انتزاع و حملشان بر ذات نیازمند به واسطه شدن چیزی نیست نظیر عالی و سافل.

۳: فرق بین ذاتی و عرضی را بیان کنید؟

ا: ذاتی بینة الثبوت بوده و نیازی به واسطه ندارند نظیر ثبوت حیوان ناطق برای انسان که چون ذاتی انسان است واسطه نمی خواهد.

ب: ثبوت اجزاء ذاتی علتی غیر از ذات ندارد و همان علت ذات (انسان) علت اجزاء ذاتی آن (حیوان و ناطق) نیز می باشد زیرا انسان قابل انفکاک از «حیوان ناطق» نیست تا علتشان با یکدیگر فرق داشته باشد به خلاف عرضیات که علتی غیر از معروض خود دارند و مثلاً آن چه موجب ثبوت انسان است غیر از علتی است که موجب ثبوت ضحک وی می گردد.

ج: اجزاء ذاتی در مقام ذهن بر ذات تقدم دارند نظیر تقدم حیوانیت و ناطقیت بر انسان در مقام ذهن به خلاف عرضیات که از معروض خود انتزاع شده و در مقام ذهن بر آن ها تاخر دارند.

۴: عبارت فوق را توضیح داده و نقد فرمایید «ان الاجزاء هی الکل بعینه فکیف تتقدم علی نفسها».

عبارت فوق در حقیقت اشکالی است بر تقدم اجزاء ذاتیه بر ذات اشیاء به این بیان که اجزاء ذاتیه (حیوان ناطق) همان ذات (انسان) است بنابراین نمی تواند بر ذات مقدم باشد و الا تقدم الشیء علی نفسه لازم می آید.

اشکال عبارت فوق این است که اجزاء ذاتیه دو اعتبار دارند

- ا: بشرط الانضمام؛ همان ذات می باشند یعنی حیوان به شرط انضمام با ناطق همان ذات حیوان ناطق است و بر آن تقدمی ندارد.
- ب: بشرط الانفرد؛ با ذات فرق داشته و بر آن مقدم است یعنی هر یک از «حیوان» و «ناطق» به تنهایی بر «حیوان ناطق» تقدم دارد زیرا عقل اول اجزاء ذاتی «حیوان و ناطق» را در نظر می گیرد و آنگاه با ترکیب بین آن دو به ذات «حیوان ناطق» می رسد.

فصل چهارم: جنس، فصل، نوع و برخی ملحقات آن

۱: هر یک از نوع، جنس و فصل را تعریف کنید؟

- ا: **نوع**، ماهیت تامه ای است که آثار حقیقی خارجی دارد نظیر انسان، فرس و ...
- ب: **جنس**؛ معانی ذاتیه مشترک بین انواع کثیره نظیر حیوان که در انواع مختلف انسان، فرس، بقر و ... تحقق دارد
- ج: **فصل**؛ معانی ذاتیه مختص به یک نوع نظیر «ناطق» که تنها اختصاص به انسان داشته و در انواع دیگر آن تحقق ندارد.

۲: اقسام نوع، جنس و فصل را بیان کنید؟

- ا: جنس عالی؛ جنسی که برتر آن جنس دیگری وجود ندارد نظیر مقولات عشر
- ب: اقسام جنس؛
- ۱: جنس سافل؛ جنسی که پایین تر از آن جنسی وجود ندارد نظیر ﴿حیوان﴾ برای انسان.
- ۲: جنس متوسط؛ هم بالاتر و هم پایین تر از خود جنس دیگری دارد نظیر حساس برای انسان در
- تعریف ﴿جوهر جسم نام حساس متحرک بالاراده حیوان ناطق﴾.
- ا: نوع عالی؛ نوعی است که برتر از خود نوع دیگری ندارد نظیر ﴿جوهر جسم﴾.
- ب: اقسام نوع؛
- ۱: نوع سافل؛ نوعی است که پایین تر از خود نوع دیگری ندارد نظیر ﴿حیوان ناطق﴾.
- ۲: نوع متوسط؛ نوعی است که هم بالاتر و هم پایین تر از خود نوع دیگری دارد نظیر ﴿حساس متحرک بالاراده﴾ که نوع متوسط است.

- ج: اقسام فصل
- ۱: فصل عالی؛ فصلی که برتر از خود فصلی دیگر ندارد نظیر ﴿جسم﴾ که فصل عالی جوهر است
- ۲: فصل سافل؛ فصلی که پایین تر از خود فصل دیگری ندارد نظیر ﴿ناطق﴾ که فصل حیوان است
- ۳: فصل متوسط؛ فصلی است که هم برتر و هم پایین تر از خود دارای فصل دیگر می باشد نظیر ﴿متحرک بالاراده﴾ که فصل متوسط انسان بوده و برتر از خود فصلی به نام ﴿جسم﴾ و پایین تر از خود فصل دیگری ﴿ناطق﴾ دارد.

۳: فرق بین جنس و ماده، را بیان کنید؟

«حیوان» که مشترک بین انواع کثیره است را می توان به دو اعتبار نگریست

- ۱: بشرط لا؛ هر چیز دیگری که همراه آن باشد نظیر «ناطق» امری زاید و عارض بر آن بوده و با آن مباین باشد؛ نسبت به ناطق و جزء مقارن خود «ماده» بوده ولی نسبت به مجموع مرکبی از «حیوان» و «ناطق» علت مادی است.
- ۲: لا بشرط؛ اشتراط هیچ یک از مابینت و عدم تباین جزء مقارن به همراه اعتبار آن وجود نداشته باشد نظیر اعتبار حیوان در مقایسه با انواع کثیره که یا انسان است، یا فرس است، یا بقر است و ...؛ جنس می باشد.

۴: فرق بین فصل و صورت را فصل و صورت را بیان کنید؟

﴿ناطق﴾ که مختص به یک نوع است را می توان به دو اعتبار در نظر گرفت

- ۱: بشرط لا؛ هر چیز دیگری که همراه آن باشد نظیر «حیوان» امری زاید و عارض بر آن بوده و با آن مباین باشد؛ نسبت به حیوان و جزء مقارن خود «صورت» بوده ولی نسبت به مجموع مرکبی از «حیوان» و «ناطق» علت صوری است.
- ۲: لا بشرط؛ اشتراط هیچ یک از مابینت و عدم تباین جزء مقارن به همراه اعتبار آن وجود نداشته باشد؛ جنس می باشد.

۵: مراد از این که جنس، همان نوع مبهم است را بیان کنید؟ جنس همان نوع مبهم است زیرا حیوان

در حقیقت یا انسان است، یا فرس است، یا بقر است و یا ... ولی تعیین برای نوع خاص (مثلا فقط انسان بودن و لا غیر) ندارد زیرا تعیین وی از ناحیه فصل حاصل می گردد.

۶: مراد از این که فصل همان نوع محصل است چیست؟ فصل همان نوع محصل است زیرا جنس ذاتا ابهام داشته و فصل مانع ابهام آن می گردد یعنی لحوق «ناطق» به جنس «حیوان» موجب این می گردد که جنس فوق در انسان تعیین یافته و شامل انواع دیگر نگردد بنابراین فصل، همان نوع تعیین دار است.

۷: مراد از این که نوع ماهیت تامه ای است که ابهام و تحصل ندارد را بیان کنید؟ نوع «ناطق» ماهیت تامه دارای جنس و فصلی است که از هیچ یک از ابهام و تعیین بهره مند نیست زیرا ابهام مربوط به جنس بوده و تحصل نیز برای فصل است.

۸: نحوه حمل جنس و فصل بر نوع را توضیح دهید؟ از آنجایی که برای صحت حمل باید بین دو امر از جهتی اختلاف و از جهت دیگر، اشتراک برقرار باشد در حالی که جنس و فصل در خارج همان نوع و ماهیت تامه اند و تنها در مقام ذهن می توان به دو اعتبار بشرط الانضمام و بشرط الانفراد به آن نگریسته و اختلاف بینشان حاصل نمود و آنگاه یکی از آن دو را بر دیگری حمل کرد این نتیجه به دست می آید که حمل هر یک از جنس و فصل بر نوع «انسان، حیوان است» و یا «انسان، ناطق است»، حمل اولی است.

۹: نسبت بین جنس و فصل را بیان کنید؟ جنس و فصل عرض یکدیگرند ولی

ا: جنس عرض عام فصل است زیرا

- ۱: عرض است چون فصل ناطق در ذات خود غیر از ناطقیت نداشته و حیوانیت در آن نهفته نیست.
- ۲: عرض عام است زیرا حیوانیت منحصر در ناطق نیست و فصول دیگری نظیر ناهق، صاهل و ... دارد از این رو بر انواع مختلفی چون انسان، فرس، بقر و ... منطبق می گردد.

ب: فصل عرض خاص جنس است زیرا

- ۱: عرض است چون جنس حیوان در ذات خود غیر از حیوانیت نداشته و ناطقیت در آن نهفته نیست.
- ۲: عرض خاص است زیرا ناطقیت منحصر در حیوان است و غیر حیوان از ناصقیت برخوردار نیست.

۱۰: آیا دو جنس یا دو فصل می تواند در یک مرتبه از مراتب ماهیت یافت شود؟ چرا؟
 خیر، زیرا هر مرتبه ای از مراتب ماهیت، نوعی تام است که تنها یک جنس و فصل دارد مثلا مرتبه «جوهر جسم» خود بیانگر یک نوع از جوهر است بنابراین فقط یک جنس «جوهر» و یک فصل «جسم» دارد و گرته لازم می آمد در عین نوع واحد بودن، انواع کثیره گردد.

۱۱: نحوه اختلاف بین ماده و جنس و همچنین فصل و صورت را بیان کنید؟

- ا: اختلاف بین ماده و جنس اعتباری است زیرا ﴿حیوان﴾ و حد مشترک بین انواع کثیره اگر بشرط لا در نظر گرفته شود ماده است در حالی که در اعتبار لابشرط خود، جنس می باشد.
- ب: اختلاف بین صورت و فصل اعتباری است زیرا «ناطق» و حد مختص به یک نوع اگر بشرط لا در نظر گرفته شود ماده است در حالی که در اعتبار لابشرط خود، جنس می باشد.

۱۲: نحوه وجود ماده در خارج را بیان کنید؟

- ا: ماده در جواهر مادی نظیر «انسان» در خارج تحقق دارد زیرا جواهر مادی در خارج مرکب از ماده و صورتند نظیر انسان که گوشت و پوست و استخوان، ماده بدن وی و شکل انسانی، صورت اوست.
- ب: ماده در اعراض نظیر رنگ؛

- ۱: اعراض در خارج بسیط اند و وجود ترکیبی از ماده و صورت ندارند و مابه الاشتراک و مابه الاختلاف در آن واحد است از این رو ماده خارجی ندارند.
- ۲: ذهن برای اعراض مشترکات و مختصاتی در نظر گرفته (نظیر رنگ سفید و رنگ مشکی که اصل رنگ بودن حد مشترک آن دو و سفیدی و سیاهی، حد مختص است) و آن را به عنوان جنس و فصل اعتبار کند و از آنجایی که جنس و فصل همان ماده و صورتند، اجزاء مشترکه و مختصه اعراض را به عنوان ماده و صورت اعتبار نموده از این رو اعراض در مقام اعتبار ذهنی خود دارای ماده اند.

فصل پنجم: بعض احکام فصل

۱: هر یک از فصل منطقی و اشتقاقی را تعریف کنید؟

- ا: فصل اشتقاقی؛ فصل حقیقی مقوم نوع و مبدا فصل منطقی است نظیر برقراری انسان از نفس ناطقه انسانی
- ب: فصل منطقی؛ ائمن لوازم نوع و اعرف آن که بر نوع عارض می گردد نظیر «ناطق» برای انسان.

- ۲: اگر فصل منطقی (ناطق) فصل حقیقی نوع (انسان) نیست چرا در تعریف حدی به عنوان فصل مطرح می گردد؟ از آنجایی که غالباً دستیابی به فصول حقیقی نوع دشوار است در هنگام تعریف از فصل منطقی استفاده می گردد نظیر به کار بردن «ناطق» در تعریف انسان.

نکته؛ ناطق فصل حقیقی انسان نیست زیرا مراد از نطق چیست؟

(۱) تکلم؛ کیف مسموع بوده و عرض است و نمی تواند فصل جوهر (انسان) قرار گیرد.

۲) ادراک کلیات؛ کیف نفسانی و عرض است و نمی تواند فصل جوهر (انسان) قرار گیرد.

۳: عبارت «حقیقة النوع هی فصله الاخیر را توضیح دهید؟ از آنجایی که فصل مقوم، محصل نوع است و به آن تعیین می دهد تمام آنچه در اجناس و فصول دیگر نوع به گونه اتهام در نظر گرفته شود در فصل اخیر به گونه تحصیل وجود دارد یعنی مثلاً وقتی انسان را به «جوهر جسم نام حساس متحرک بالارادة حیوان ناطق» تعریف می کنیم قبل از ذکر «ناطق» اجناس و فصول دیگر تعریف فوق، نوعی اتهام داشته و می تواند انسان و غیر انسان را شامل گردد ولی ذکر کلمه «ناطق» موجب تعیین آن در انسانیت می گردد لذا تمامی اتهامات مذکور در اجناس و فصول دیگر را به نحو تعیین داشته و عامل تعیین اجناس و فصول فوق می گردد از این رو حقیقت هر نوعی، فصل اخیر اوست زیرا فصل اخیر است که تعیین نوع را به دنبال دارد.

۴: اگر صورت هر نوعی از ماده آن جدا گردد نوعیت نوع از بین می رود؟ خیر، زیرا حقیقت نوع به فصل اخیر وی بوده نه به صورت و ماده آن تا انفکاک صورت از ماده عامل از بین رفتن نوع گردد از این رو چون فصل اخیر انسان، برخوردار وی از نفس ناطقه است، اگر نفس ناطقه از بدن جدا گردد نوع انسانی از بین نمی رود.

۵: آیا فصل قابلیت تعریف حدی دارد؟ هیچ فصلی قابلیت تعریف حدی ندارد و مرکب از جنس و فصل نیست زیرا در غیر این صورت خود فصل نیازمند به فصل و جنس دیگری می شد و هکذا لذا هم تسلسل لازم می آمد و هم فصل اخیر، فصل اخیر بودن خود را از دست می داد و زیر چتر خود فصل دیگری داشته و خود از فصل اخیر بودن ساقط می شد.

فلاسفه از تعریف حدی نداشتن فصل با عنوان «ان الفصل غیر مندرج تحت جنسه» تعبیر می کنند.

فصل ششم: نوع و بعضی از احکام آن

۱: نحوه وجود اجزاء نوع را بیان کنید؟ اجزاء نوع (جنس و فصل) در خارج متحد بوده و وجود واحدی بیش ندارند زیرا حمل هر یک از آن بر نوع تنها حمل اولی است و تنها اختلاف مفهومی با یکدیگر دارند و نوع نیز وجود واحدی بیش ندارد ولی در مقام ذهن اجزاء نوع از حیث ابهام و تحصیل با یکدیگر فرق داشته و جنس امری مبهم است به خلاف فصل که تعیین دار است علاوه بر آن که جنس، عرض عام فصل و فصل، عرض خاص جنس می باشد.

۲: آیا اجزاء نوع به یکدیگر نیازمند می باشند؟ در مرکبات حقیقیه (انواع مادی مرکب از ماده و صورت) اجزاء ماهیت نوعیه نیازمند به یکدیگرند زیرا باید بین اجزاء نوعی نیازمندی برقرار باشد تا با یکدیگر ارتباط برقرار نموده و حقیقت واحده و مرکب حقیقی را تشکیل دهند.

۳: فرق بین مرکبات حقیقی و غیر حقیقی را بیان کنید؟ مرکبات حقیقی دارای وحدت حقیقی اند و از ترکیب دو جزء (ماده و قورت) شیئی سومی حاصل می گردد که با دو جزء خود فرق داشته و اثر خاصی غیر از آثار اجزاء خود دارد نظیر لشکر مرکب از افراد.

۴: نحوه ترکیب بین ماده و صورت را بیان کنید؟

ترکیب بر دو قسم است

- ا: ترکیب اتحادی که دو شیء در خارج واحدند و دو امر مستقل منضم به یکدیگر نمی باشند نظیر ترکیب بین ماده و صورت زیرا ماده و صورت در خارج دو وجود مستقل از یکدیگر ندارند تا جهت ترکیب به هم ضمیمه شوند
- ب: ترکیب انضمامی؛ همان ترکیب اعتباری است که در حقیقت اجزاء ترکیبیه وجود مستقل دارند و تنها به واسطه انضمام آن اجزای به یکدیگر، مرکب خارجی حاصل می گردد نظیر ترکیب بین اجزاء ساختمان نظیر گچ، آجر، سیمان، آهن و ...

٥: اقسام ماهیت نوعیه از حیث کثرت افراد و غیر آن را بیان کنید؟

- ا: کثیر الافراد؛ که همان انواع مادی اند؛ ماهیت نوعیه ای که افراد فراوان خارجی دارد نظیر ماهیت نوعیه انسان، فرس و ...
- ب: منحصر در فرد، که همان مجردات می باشند؛ ماهیت نوعیه ای که بیش از یک فرد ندارد

٦: دلیل انحصار ماهیات نوعیه مجردات تام در فرد را بیان کنید؟

عامل کثرت افراد نوع یکی از چند امر است

ا: تمام ماهیت نوع (هر یک از جنس و فصل)

ب: بعض ماهیت نوع (فقط جنس یا فصل)

ج: عرض لازم ماهیت نوع

در این سه فرض چون تمام، بعض و عرض لازم ماهیت دائماً همراه اوست و اقتضاء کثرت دارد لازم می آید هیچ فردی برای انواع فوق تحقق نداشته باشد و از آنجایی که کثرت نیز به معنی مجموعه آحاد بوده و تنها از راه انضمام افراد به یکدیگر حاصل می گردد انواع فوق کثرت هم نخواهند داشت در حالی که فرض ما کثیر الافراد بودن انواع بوده از این رو خلاف فرض لازم می آید.

د: عرض مفارق؛ عرضی است که گاهی وجود داشته و زمانی نیز تحقق ندارد از این رو حقوق آن به نوع، نیازمند به امکان و قوه عروض است که محلی به نام ماده دارد بنابراین انواع کثیر الافراد منحصر در مادیات است.

فصل هفتم: کلی و جزئی و نحوه وجود آن

١: نحوه وجود کلی و جزئی را بیان کنید؟

۱: نظریه اول: کلیت و جزئیت مربوط به نحوه ادراک است؛ زیرا ادراک حسی (ادراکی که در مقام مواجهه حواس انسانی با اشیاء برای انسان حاصل می گردد) به خاطر قوت خود اشیاء را کاملاً حس کرده و می تواند تمامی جزئیات آن را در نظر گیرد و از امور دیگر و اشناستد از این رو ادراک فوق جزئی است و قابلیت صدق بر افراد کثیره ندارد به خلاف ادراک عقلی (ادراکی که درک حسی مقدمه آن است و هنگام چنین ادراکی مواجهه حواس با اشیاء خارجی از بین رفته و انسان از راه صور بایگانی شده در ذهن، به ادراک فوق دست می یابد) که ضعیف است بنابراین نمی تواند تمامی ممیزات و مشخصات اشیاء را در نظر گرفته و از امور دیگر تشخیص دهد لذا ادراک فوق کلی بوده و قابل صدق بر کثیرین است.

جواب: کلام فوق دو اشکال دارد

۱: لازمه کلام فوق این است که تمامی مفاهیم کلی حقیقتاً بیش از یک فرد نداشته و قابل صدق بر کثیرین نباشد

۲: لازمه کلام فوق این است که تمامی قوانین کلیه، جز بر یک مورد قابل انطباق نباشند و از کلیت خود ساقط گردند.

ب: نظریه علامه طباطبائی (ره): کلیت و جزئیت مربوط به نحوه وجود است.

فصل هشتم: تمیز و تشخیص ماهیات

۱: هر یک از تمیز و تشخیص را تعریف کنید؟

۱: تمیز؛ مابیت و مغایرت بین دو ماهیت به گونه ای که دو ماهیت فوق قابل صدق بر یکدیگر نباشند نظیر مغایرت بین انسان و فرس به واسطه ناطقیت و صاهلیت.

ب: تشخیص؛ ماهیت به گونه ای باشد که صدقش بر کثیرین محال باشد نظیر تشخیص انسان الذی هو زید.

۲: فرق بین تمیز و تشخیص را بیان کنید؟

۱: تمیز صفتی اضافی برای ماهیت است زیرا باید دو ماهیت را با یکدیگر سنجید تا به اختلاف و مغایرت بین آن پی برد بر خلاف تشخیص که وصفی ذاتی است و برخی از ماهیات ذاتاً امتناع صدق بر کثیرین دارند.

ب: تمیز با کلیت منافاتی ندارد و ماهیت می تواند در عین کلی بودن با ماهیت دیگر مغایرت داشته باشد نظیر مغایرت بین انسان و فرسبه خلاف تشخیص که به همان معنی جزئی و منحصر در فرد بودن ماهیت است و با کلی بودن آن منافات دارد.

۳: اقسام تمایز بین ماهیات را بیان کنید؟

۱: تمایز به تمام ذات؛ نظیر تمایز بین اجناس عالیه و مقولات عشر زیرا در هیچ یک از جنس یا فصل وحدت ندارند و الا اگر در جنس واحد باشند آن جنس واحد، جنس عالی شده و خود مقولات از اجناس عالیه بودن ساقط می گردند.

ب: تمایز به بعض ذات؛ نظیر تمایز بین دو نوع مندرج در تحت یک جنس نظیر انسان و فرس که جنسشان (حیوان) واحد است و تنها در فصل (ناطق و صاهل) با یکدیگر فرق دارند.

ج: تمایز به اعراض مفارقه؛ نظیر تمایز بین دو فرد از یک نوع نظیر اختلاف بین زید و عمرو که تنها در عوارض مشخصه می باشد.

د: تمایز به اختلاف تشکیکی؛ اختلاف نوع واحدی از ماهیت به تقدم و تاخر، شدت و ضعف، قوه و فعل و ...

جواب: از آنجایی که اختلاف تشکیکی تنها در وجود ثابت است نه در ماهیت، نمی توان اختلاف تشکیکی را عامل تمایز بین ماهیات دانست.

۴: عامل تشخیص بین ماهیات چیست؟

! عامل تشخیص در ماهیات نوعیه مجرد؛ تشفص از لوازم نوعیت انواع مبرده است زیرا نوع مبرد، منمصر در فرد است
لذا می گویند «انها مکنتیه بالفاعل توجر بمبرد امکانها الذاتی».

ب: عامل تشخیص در انواع مادی

۱: نظریه مشهور؛ اعراض لافقه

۲: نظریه فارابی، ملا صدرا و علامه طباطبائی (ره): وجود زیرا عوارض مشفصه خودشان کلی اند نظیر این، متی و وضع لذا انضمام آن به ماهیت نوعیه کلی (نظیر انسان) موجب جزئیت آن نمی گردد بلکه عوارض مشفصه لازمه و اماره تشفص است.

چکیده مطالب مرحله پنجم

- ١: مراد از سلب صفات متقابل از ذات ماهیت چیست؟ از آنجایی که ماهیت قابلیت اتصاف به هر یک از صفات متقابل نظیر «موجودیت و عدم موجودیت، وحدت و کثرت، کلیت و فرد و ...» را دارد ذاتا از هیچ یک از آن برخوردار نمی باشد.
- ٢: مراد از ارتفاع تقیضین از این است که وقتی مثلا ماهیت انسان (حیوان ناطق) را در نظر می گیریم در ماهیت فوق تنها جنس «حیوان» و فصل «ناطق» وجود داشته که هیچ یک از صفات متقابل نظیر وحدت و کثرت، وجود و عدم، قوه و فعل و ... در جنس و فصل فوق مذکور نیست هرچند ماهیت در خارج به یکی از صفات متقابل متصف می گردد بنابراین ماهیت بر دو قسم است (١) ماهیت من حیث هی؛ تنها از ذات (جنس و فصل خود) برخوردار بوده و هیچ امر دیگر نظیر صفات متقابل ندارد (٢) ماهیت موجود در خارج (ماهیت ضروری بشرط المحمول)؛ متصف به یکی از صفات متقابل بوده و فاقد دیگری است.
- ٣: ماهیت در مقایسه با ماعدای خود دارای سه حالت است (١) ماهیت بشرط شیئی یا مخلوطه؛ در صورتی که مشروط به ملحقات باشد (٢) ماهیت مطلقه یا لایبشرط؛ در صورتی که هیچ یک از اشتراط تجرد و یا عدم تجرد از خصوصیات فردیه همراه ماهیت اعتبار نشود (٣) ماهیت مجرد یا بشرط لا؛ دو تصور دارد (ا) نگاه ما به ذات ماهیت بوده و امور دیگری که با آن مقارن می باشند را در نظر نگیریم؛ مراد از ماهیت مجرد و بشرط لا در مباحث ماهیت همین است. (ب) نگاه ما به این باشد که هر چیزی که بر ماهیت عارض می گردد امری زائد بر آن است؛ مراد از ماهیت در بحث مقولات عشر همین است زیرا ما وقتی ماده را در نظر می گیریم به این دید است که صورت امری زاید و عارض بر آن می باشد.
- ٤: کلی بر سه قسم است (١) کلی طبیعی؛ چیزی که در ذهن کلی بوده و در خارج جزئی می باشد. (٢) کلی عقلی؛ چیزی که عقل قابلیت صدق آن بر کثیرین را محال نمی داند هرچند در خارج هیچ فردی نداشته باشد نظیر شریک الباری. (٣) کلی منطقی؛ چیزی که در خارج افراد متعدد داشته و کلی است نظیر انسان که افراد فراوان خارجی دارد.
- ٥: از آنجایی که ماهیت مجرد و ماهیت مخلوطه در خارج تحقق دارد مقسم آن (کلی طبیعی) نیز وجود خارجی دارد.
- ٦: کلی طبیعی در خارج به تعداد افراد خود متعدد است و کلی طبیعی (حیوان ناطق) موجود در زید با کلی طبیعی و حیوان ناطق موجود در بکر فرق دارد به دو دلیل (١) لزوم اتصاف شیئی واحد به صفات متقابل (٢) لزوم کثیر بودن شیئی واحد.
- ٧: مفاهیمی که در تعریف اشیاء اخذ می شوند بر دو قسم اند (١) در تعریف حدی اشیاء قرار گرفته و جنس و یا فصل وی واقع می شوند نظیر تعریف انسان به «حیوان ناطق»؛ مفاهیم فوق ذاتی اند (٢) در تعریف حدی اشیاء قرار نگرفته و جنس و فصل وی را تشکیل نمی دهند نظیر تعریف رسمی انسان به «ضاحک»؛ مفاهیم فوق عرضی اند.
- ٨: مفاهیم عرضی بر دو قسم اند (١) محمول بالضمیمه؛ مفاهیمی که انتزاع و حملشان بر ذات نیازمند به ضمیمه شدن امر دیگری خارج از ذات است (٢) محمول بالضمیمه یا خارج محمول؛ مفاهیمی که انتزاع و حملشان بر ذات نیازمند به واسطه شدن چیزی نیست.
- ٩: فرق بین ذاتی و عرضی آن است که (١) ذاتی بینة الثبوت بوده و نیازی به واسطه ندارند نظیر ثبوت حیوان ناطق برای انسان که چون ذاتی انسان است واسطه نمی خواهد. (٢) ثبوت اجزاء ذاتی علتی غیر از ذات ندارد به خلاف عرضیات که علتی غیر از معروض خود دارند و مثلا آن چه موجب ثبوت انسان است غیر از علتی است که موجب ثبوت ضحک وی می گردد. (٣) اجزاء ذاتی در مقام ذهن بر ذات تقدم دارند نظیر تقدم حیوانیت و ناطقیت بر انسان در مقام ذهن به خلاف عرضیات که از معروض خود انتزاع شده و در مقام ذهن بر آن ها تاخر دارند.
- ١٠: نوع، ماهیت تامه ای است که آثار حقیقی خارجی دارد نظیر انسان، فرس و ... بر خلاف جنس؛ معانی ذاتیه مشترک بین انواع کثیره نظیر حیوان که در انواع مختلف انسان، فرس، بقر و ... تحقق دارد.
- ١١: فصل؛ معانی ذاتیه مختص به یک نوع نظیر «ناطق» که تنها اختصاص به انسان داشته و در انواع دیگر آن تحقق ندارد.

۱۲: جنس بر چند قسم است (۱) جنس عالی؛ جنسی که برتر آن جنس دیگری وجود ندارد نظیر مقولات عشر (۲) جنس سافل؛ جنسی که پایین تر از آن جنسی وجود ندارد نظیر «حیوان» برای انسان (۳) جنس متوسط؛ هم بالاتر و هم پایین تر از خود جنس دیگری دارد نظیر حساس برای انسان در تعریف «جوهر جسم نام حساس متحرک بالارادة حیوان ناطق».

۱۳: اقسام نوع عبارتند از (۱) نوع عالی؛ نوعی است که برتر از خود نوع دیگری ندارد نظیر «جوهر جسم» (۲) نوع سافل؛ نوعی است که پایین تر از خود نوع دیگری ندارد نظیر «حیوان ناطق» (۳) نوع متوسط؛ نوعی است که هم بالاتر و هم پایین تر از خود نوع دیگری دارد نظیر «حساس متحرک بالارادة» که نوع متوسط است.

۱۴: فصل بر چند قسم است (۱) فصل عالی؛ فصلی که برتر از خود فصلی دیگر ندارد نظیر «جسم» که فصل عالی جوهر است (۲) فصل سافل؛ فصلی که پایین تر از خود فصل دیگری ندارد نظیر «ناطق» که فصل حیوان است (۳) فصل متوسط؛ فصلی است که هم برتر و هم پایین تر از خود دارای فصل دیگر می باشد نظیر «متحرک بالارادة» که فصل متوسط انسان بوده و برتر از خود فصلی به نام «جسم» و پایین تر از خود فصل دیگری «ناطق» دارد.

۱۵: فرق بین جنس و ماده، در آن است که «حیوان» که مشترک بین انواع کثیره است را می توان به دو اعتبار نگریست (۱) بشرط لا؛ هر چیز دیگری که همراه آن باشد نظیر «ناطق» امری زاید و عارض بر آن بوده و با آن مابین باشد؛ نسبت به ناطق و جزء مقارن خود «ماده» بوده ولی نسبت به مجموع مرکبی از «حیوان» و «ناطق» علت مادی است (۲) بشرط؛ اشتراط هیچ یک از مابینت و عدم تباین جزء مقارن به همراه اعتبار آن وجود نداشته باشد نظیر اعتبار حیوان در مقایسه با انواع کثیره که یا انسان است، یا فرس است، یا بقر است و ...؛ جنس می باشد.

۱۶: فرق بین فصل و صورت در آن است که «ناطق» که مختص به یک نوع است را می توان به دو اعتبار در نظر گرفت (۱) بشرط لا؛ هر چیز دیگری که همراه آن باشد نظیر «حیوان» امری زاید و عارض بر آن بوده و با آن مابین باشد؛ نسبت به حیوان و جزء مقارن خود «صورت» بوده ولی نسبت به مجموع مرکبی از «حیوان» و «ناطق» علت صوری است (۲) لا بشرط؛ اشتراط هیچ یک از مابینت و عدم تباین جزء مقارن به همراه اعتبار آن وجود نداشته باشد؛ جنس می باشد.

۱۷: جنس همان نوع مبهم است زیرا حیوان در حقیقت یا انسان است، یا فرس است، یا بقر است و یا ... ولی تعیین برای نوع خاص (مثلا فقط انسان بودن و لا غیر) ندارد زیرا تعیین وی از ناحیه فصل حاصل می گردد.

۱۸: فصل همان نوع محصل است زیرا جنس ذاتا اتمام داشته و فصل مانع اتمام آن می گردد یعنی حقوق «ناطق» به جنس «حیوان» موجب این می گردد که جنس فوق در انسان تعیین یافته و شامل انواع دیگر نگردد بنابراین فصل، همان نوع تعیین دار است.

۱۹: نوع «ناطق» ماهیت تامه دارای جنس و فصلی است که از هیچ یک از اتمام و تعیین بهره مند نیست زیرا اتمام مربوط به جنس بوده و تحصیل نیز برای فصل است.

۲۰: از آنجایی که برای صحت حمل باید بین دو امر از جهت اختلاف و از جهت دیگر، اشتراک برقرار باشد در حالی که جنس و فصل در خارج همان نوع و ماهیت تامه اند و تنها در مقام ذهن می توان به دو اعتبار بشرط الانضمام و بشرط الانفراد به آن نگریسته و اختلاف بینشان حاصل نمود و آنگاه یکی از آن دو را بر دیگری حمل کرد این نتیجه به دست می آید که حمل هر یک از جنس و فصل بر نوع «انسان، حیوان است» و یا «انسان، ناطق است»، حمل اولی است.

۲۱: نسبت بین جنس و فصل آن است که جنس و فصل عرض یکدیگرند ولی (۱) جنس عرض عام فصل است زیرا (ب) عرض است چون فصل ناطق در ذات خود غیر از ناطقیت نداشته و حیوانیت در آن نهفته نیست. (ب) عرض عام است زیرا حیوانیت منحصر در ناطق نیست و فصول دیگری نظیر ناهق، صاهل و ... دارد از این رو بر انواع مختلفی چون انسان، فرس، بقر و ... منطبق می گردد. (۲) فصل عرض خاص جنس است زیرا (ب) عرض است چون جنس حیوان در ذات خود غیر از حیوانیت نداشته و ناطقیت در آن نهفته نیست. (ب) عرض خاص است زیرا ناطقیت منحصر در حیوان است و غیر حیوان از ناصقیت برخوردار نیست.

۲۲: دو جنس یا دو فصل می تواند در یک مرتبه از مراتب ماهیت یافت نمی شود زیرا هر مرتبه ای از مراتب ماهیت، نوعی تام است که تنها یک جنس و فصل دارد و گرنه لازم می آید در عین نوع واحد بودن، انواع کثیره گردد.

۲۳: اختلاف بین ماده و جنس اعتباری است زیرا «حیوان» و حد مشترک بین انواع کثیره اگر بشرط لا در نظر گرفته شود ماده است در حالی که در اعتبار لابشرط خود، جنس می باشد.

۲۴: اختلاف بین صورت و فصل اعتباری است زیرا «ناطق» و حد مختص به یک نوع اگر بشرط لا در نظر گرفته شود ماده است در حالی که در اعتبار لابشرط خود، جنس می باشد.

۲۵: ماده در جواهر مادی نظیر «انسان»؛ در خارج تحقق دارد زیرا جواهر مادی در خارج مرکب از ماده و صورتند نظیر انسان که گوشت و پوست و استخوان، ماده بدن وی و شکل انسانی، صورت اوست.

۲۶: ماده در اعراض نظیر رنگ؛ (۱) اعراض در خارج بسیط اند و وجود ترکیبی از ماده و صورت ندارند و مابه الاشتراک و مابه الاختلاف در آن واحد است از این رو ماده خارجی ندارند. (۲) ذهن برای اعراض مشترکات و مختصاتی در نظر گرفته و آن را به عنوان جنس و فصل اعتبار کند و از آنجایی که جنس و فصل همان ماده و صورتند، اجزاء مشترکه و مختصه اعراض را به عنوان ماده و صورت اعتبار نموده از این رو اعراض در مقام اعتبار ذهنی خود دارای ماده اند.

۲۷: فصل اشتقاقی؛ فصل حقیقی مقوم نوع و مبدا فصل منطقی است نظیر برخورداری انسان از نفس ناطقه انسانی به خلاف فصل منطقی که اخص لوازم نوع و اعرف آن است که بر نوع عارض می گردد نظیر «ناطق» برای انسان.

۲۸: از آنجایی که فصل مقوم، محصل نوع است و به آن تعین می دهد تمام آنچه در اجناس و فصول دیگر نوع به گونه اتهام در نظر گرفته شود در فصل اخیر به گونه تحصیل وجود دارد لذا تمامی اتهامات مذکور در اجناس و فصول دیگر را به نحو تعین داشته و عامل تعین اجناس و فصول فوق می گردد از این رو حقیقت هر نوعی، فصل اخیر اوست زیرا فصل اخیر است که تعین نوع را به دنبال دارد.

۲۹: اگر صورت هر نوعی از ماده آن جدا گردد نوعیت نوع از بین نمی رود زیرا حقیقت نوع به فصل اخیر وی بوده نه به صورت و ماده آن تا انفکاک صورت از ماده عامل از بین رفتن نوع گردد.

۳۰: هیچ فصلی قابلیت تعریف حدی ندارد و مرکب از جنس و فصل نیست زیرا در غیر این صورت فصل نیازمند به فصل و جنس دیگری می شد و هکذا لذا هم تسلسل لازم می آید و هم فصل اخیر، فصل اخیر بودن خود را از دست می داد و زیر چتر خود فصل دیگری داشته و خود از فصل اخیر بودن ساقط می شد.

۳۱: اجزاء نوع (جنس و فصل) در خارج متحد بوده و وجود واحدی بیش ندارند زیرا حمل هر یک از آن بر نوع تنها حمل اولی است و تنها اختلاف مفهومی با یکدیگر دارند و نوع نیز وجود واحدی بیش ندارد ولی در مقام ذهن اجزاء نوع از حیث اتهام و تحصیل با یکدیگر فرق داشته و جنس امری مبهم است به خلاف فصل که تعین دار است علاوه بر آن که جنس، عرض عام فصل و فصل، عرض خاص جنس می باشد.

۳۲: در مرکبات حقیقیه (انواع مادی مرکب از ماده و صورت) اجزاء ماهیت نوعیه نیازمند به یکدیگرند زیرا باید بین اجزاء نوعی نیازمندی برقرار باشد تا با یکدیگر ارتباط برقرار نموده و حقیقت واحده و مرکب حقیقی را تشکیل دهند.

۳۳: فرق بین مرکبات حقیقی و غیر حقیقی آن است که مرکبات حقیقی دارای وحدت حقیقی اند و از ترکیب دو جزء (ماده و صورت) شیئی سوومی حاصل می گردد که با دو جزء خود فرق داشته و اثر خاصی غیر از آثار اجزاء خود دارد نظیر لشکر مرکب از افراد.

۳۴: نحوه ترکیب ماده با صورت، ترکیب اتحادی است که دو شیئی در خارج واحدند و دو امر مستقل منضم به یکدیگر نمی باشند.

۳۵: اقسام ماهیت نوعیه از حیث کثرت افراد و غیر آن عبارتند از (۱) کثیر الافراد؛ که همان انواع مادی اند (۲) منحصر در فرد، که همان مجردات می باشند؛ ماهیت نوعیه ای که پیش از یک فرد ندارد

۳۶: دلیل انحصار ماهیات نوعیه مجردات تام در فرد آن است عامل کثرت افراد نوع یکی از چند امر است (۱) تمام ماهیت نوع (۲) بعض ماهیت نوع (۳) عرض لازم ماهیت نوع؛ در این سه فرض چون تمام، بعض و عرض لازم ماهیت دائماً همراه اوست و اقتضاء کثرت دارد لازم می آید هیچ فردی برای انواع فوق تحقق نداشته باشد و از آنجایی که کثرت نیز به معنی مجموعه آحاد بوده و تنها از راه انضمام افراد به یکدیگر حاصل می گردد انواع فوق کثرت هم نخواهند داشت در حالی که فرض ما کثیر الافراد بودن انواع بوده از این رو خلاف فرض لازم می آید. (۴) عرض مفارق؛ عرضی است که گاهی وجود داشته و زمانی نیز تحقق ندارد از این رو لحوق آن به نوع، نیازمند به امکان و قوه عروض است که محلی به نام ماده دارد بنابراین انواع کثیر الافراد منحصر در مادیات است.

۳۷: برخی نحوه وجود کلی و جزئی را در آن دانسته اند که کلیت و جزئیت مربوط به نحوه ادراک است؛ زیرا ادراک حسی به خاطر قوت خود اشیاء را کاملاً حس کرده و می تواند تمامی جزئیات آن را در نظر گیرد و از امور دیگر و اشخاص از این رو ادراک فوق جزئی است و قابلیت صدق بر افراد کثیره ندارد به خلاف ادراک عقلی که ضعیف است بنابراین نمی تواند تمامی ممیزات و مشخصات اشیاء را در نظر گرفته و از امور دیگر تشخیص دهد لذا ادراک فوق کلی بوده و قابل صدق بر کثیرین است. مصنف (ره) جواب داده اند که اولاً لازمه کلام فوق این است که تمامی مفاهیم کلی حقیقتاً پیش از یک فرد نداشته و قابل صدق بر کثیرین نباشد تا نایا لازمه کلام فوق این است که تمامی قوانین کلیه، جز بر یک مورد قابل انطباق نباشند و از کلیت خود ساقط گردند.

۳۸: نظریه علامه طباطبائی (ره) می گوید کلیت و جزئیت مربوط به نحوه وجود است به این معنی که وجود خارجی جزئی بوده در حالی که وجود ذهنی، کلی است.

۳۹: تمیز همان مابینت و مغایرت بین دو ماهیت به گونه ای که دو ماهیت فوق قابل صدق بر یکدیگر نباشند به خلاف تشخیص که به این معنی است که ماهیت به گونه ای باشد که صدقش بر کثیرین محال باشد نظیر.

۴۰: فرق بین تمیز و تشخیص در آن است که (۱) تمیز صفتی اضافی برای ماهیت است بر خلاف تشخیص که وصفی ذاتی است (۲) تمیز با کلیت منافاتی ندارد به خلاف تشخیص که به همان معنی جزئی و منحصر در فرد بودن ماهیت است و با کلی بودن آن منافات دارد.

۴۱: اقسام تمایز بین ماهیات عبارتند از (۱) تمایز به تمام ذات؛ نظیر تمایز بین اجناس عالییه و مقولات عشر (۲) تمایز به بعض ذات؛ نظیر تمایز بین دو نوع مندرج در تحت یک جنس (۳) تمایز به اعراض مفارقه؛ نظیر تمایز بین دو فرد از یک نوع (۴) تمایز به اختلاف تشکیکی؛ اختلاف نوع واحدی از ماهیت به تقدم و تاخر، شدت و ضعف، قوه و فعل و ...

۴۲: از آنجایی که اختلاف تشکیکی تنها در وجود ثابت است نه در ماهیت، نمی توان اختلاف تشکیکی را عامل تمایز بین ماهیات دانست.

۴۳: عامل تشخیص بین ماهیات عبارتند از (۱) عامل تشخیص در ماهیات نوعیه مجرد؛ تشخیص از لوازم نوعیت انواع مجرده است زیرا نوع مجرد، منحصر در فرد است (۲) عامل تشخیص در انواع مادی، وجود است نه عوارض مشخصه، زیرا عوارض مشخصه خودشان کلی اند نظیر این، متی و وضع لذا انضمام آن به ماهیت نوعیه کلی (نظیر انسان) موجب جزئیت آن نمی گردد بلکه عوارض مشخصه لازمه و اماره تشخیص است.

مرحله ششم: مقولات عشر

فصل اول: تعریف جوهر و عرض و بیان تعداد مقولات

۱: هر یک از جوهر و عرض را تعریف کنید؟

ا: عرض؛ ماهیتی است که اگر در خارج یافت شود از موضوعی برخوردار است که بی نیاز از آن عرض می باشد نظیر ماهیت قرب و بعد بین اجسام، قیام و قعود و استدبار و استقبال انسان.

ب: جوهر، ماهیتی که اگر در خارج یافت شود موضوع بی نیاز از خود ندارد که بر دو قسم است

۱: اصلا موضوع ندارند نظیر جواهر عقلیه قائم بالذات.

۲: موضوع بی نیاز از خود ندارند نظیر صور عنصریه منطبع در ماده.

نکته؛ از آنجایی که عرض در خارج نیازمند به موضوع بوده که همان جوهر است بنابراین باید هر یک از جوهر و عرض در خارج تحقق داشته باشند تا جوهر، موضوع عرض بوده و قوام عرض به واسطه آن باشد از این رو اگر کسی وجود جوهر را انکار کند در حقیقت موضوع عرض را انکار کرده و عرض را در خارج بدون موضوع دانسته است از این رو باید اعتقاد داشته باشد که تمام مقولات نه گانه عرضیه، جوهرند.

۲: اقوال در مورد تعداد مقولات عرضیه را بیان کنید؟

ا: نظریه مشائین (ره): مقولات عرضیه نه است که عبارتند از کم، کیف، این، وضع، جده، متی، ان یفعل، ان ینفعل و اضافه.

ب: نظریه برخی از علماء مشاء (ره): مقولات عرضیه سه است به نام کم، کیف، و نسبت.

ج: نظریه شیخ شهاب الدین سهروردی (ره): مقولات عرضیه چهار است به نام کم، کیف، نسبت و حرکت.

۳: آیا مفهوم عرض جنس برای مقولات عرضیه است؟ خیر، زیرا مقولات عرضیه همان اجناس عالیه اند که

برتر از خود جنس دیگری ندارند تا مفهوم عرض و یا غیر آن باشد.

فصل دوم: اقسام جوهر

۱: اقسام جوهر را بیان کنید؟

ا: **عقل**: جوهری که ذاتا و فعلا مجرد از ماده است.

ب: **نفس**: جوهری که ذاتا از ماده مجرد بوده و تنها در مقام فعلیت خود به ماده تعلق دارد.

ج: **ماده**: جوهر حامل قوه اشیا.

د: **صورت جسمیه**: جوهری که فعلیت ماده و امتدادات ثلاث (طول، عرض و عمق) را به وی افاده می کند.

ه: **جسم**: جوهر ممتد در جهات ثلاث طول، عرض و عمق.

۲: آیا صورت جسمیه حقیقتا جوهر است؟ دخول صورت جسمیه در اقسام جوهر، بالعرض و المجاز است زیرا صورت همان فصل بشرط لا بوده و فصل جوهر نیز داخل در تحت مقوله جوهر نیست.

۳: آیا نفس حقیقتا جوهر است؟ از آنجایی که نفس، فصل حقیقی انواع است و فصول جواهر در تحت مقوله جوهر مندرج نیست دخول نفس در تحت جوهر بالعرض و المجاز می باشد نه دخول حقیقی.

فصل سوم: جسم

جسم جوهری است ممتد در جهات ثلاث و قابل انقسام در جهات مفروضه که عند الحس از وحدت اتصالیه برخوردار است ولی در مورد این که حقیقتا نیز وحدت اتصالیه دارد یا نه؟ اختلاف نظر بوده و در این باره اقوال مختلفی مطرح است نظیر

۱: جسم از اجزاء غیر قابل تجزیه ای برخوردار است.

۲: جسم در هیچ یک از خارج، وهم و عقل قابل تقسیم نیست.

۳: اجزاء جسم قابلیت اشاره حسیه دارد.

۴: اجزاء جسم متناهی و دارای فاصله است که آلت قطاعه می تواند از مواضع فصل، جسم را تجزیه کند.

جواب: اجزاء جسم دو حالت دارند

۱: **عیم ندرند**؛ از ترکیب بین آن جسم عیم دار ساخته نمی شود.

۲: **عیم دارند**؛ از طول، عرض و عمق برخوردار بوده لذا در عقل قابل تجزیه وهمی و عقلی است هر چند بسیار کوچک بوده و آلت

قطاعه نتواند در خارج آن را تجزیه کند.

ب: نظریه نظام(ره): جسم از اجزاء غیر قابل تجزیه غیر متناهی ای برخوردار است که در خارج، وهم و عقل قابل تجزیه نیست و قابلیت اشاره حسیه دارد.

جواب:

۱: اجزاء جسم دو حالت دارند

۱: هم ندارند؛ از ترکیب بین آن جسم هم دار ساخته نمی شود.

۲: هم دارند؛ از طول، عرض و عمق برخوردار بوده لذا در عقل قابل تجزیه وهمی و عقلی است هر چند بسیار کوچک بوده و آلت قطاعه نتواند در خارج آن را تجزیه کند

۲: لازمه غیر متناهی بودن اجزاء جسم این است که خود جسم که از اجزاء فوق ترکیب یافته نیز غیر متناهی باشد در حالی که تمامی اجسام متناهی اند.

ج: نظریه فلاسفه؛ جسم چند خصوصیت دارد

۱: حقیقتا و حسا متصل واحد است.

۲: قابل تقسیم به اجزاء غیر متناهی است.

۳: قابلیت هر یک از انقسامات خارجی، وهمی و عقلی دارد زیرا تا جایی که آلت قطاعت قدرت تجزیه داشته باشد جسم در خارج تقسیم می شود، پس از آن، وهم به تجزیه آن می پردازد و سپس عقل می گوید هر یک از اجزاء جسم دارای ابعاد ثلاثه بوده از این رو قابل تقسیم می باشد.

جواب: در طبیعات ثابت شد که اجسام از اجزاء ریزی تشکیل شده اند که خود آن اجزاء نیز مرکب از اجزاء دیگر است که نقطه های مرکزی قابل بهم دارند بنابراین چنین نیست که جسم در واقع، از وحدت اتصالیه برخوردار باشد.

د: نظریه شهرستانی(ره): جسم حقیقتا دارای وحدت اتصالیه است و تنها قابلیت انقسام به اجزاء متناهی دارد.

جواب: در نظریه فوق بین برخورداری جسم از وحدت اتصالیه و انقسام به اجزاء متناهی جمع شده بنابراین همان اشکالات نظریه دوم، چهارم و پنجم بر نظریه فوق مطرح است.

هن نظریه ذی مقرطیس: جسم از مجموعه اجزاء ریز نشکن حجم دار تشکیل شده از این رو هرچند اجزاء جسم، قابل اشاره خارجی نیست ولی اشاره عقلیه و وهمیه را می پذیرد.

نکته: علامه طباطبائی (ره) نظریه ذی مقرطیس را اصلاح نموده و می پذیرد به این بیان که

- ۱) جسم جوهر متصلی است که فرض امتدادات ثلاث طول، عرض و عمق در آن ممکن است.
- ۲) مصداق جسم اجزاء اولیه ای است که امتداد جرمی در آن حاصل شده و اجسام نوعیه به آن تجزیه می یابند نه اجسام موجود در خارج.

فصل چهارم: اثبات ماده اولی و صورت جسمیه

۱: آیا جسم امری مرکب از ماده و صورت است؟ بله، زیرا

- ۱: حیثیت فعل، که همان حدوث امتدادات ثلاث جرمی است.
 - ۲: حیثیت قوه؛ استعداد لحوق صور نوعیه و لواحق آن.
- ب: مقدمه اول: جسم دارای دو حیثیت است
- ب: مقدمه دوم: حیثیت فعل و قوه با یکدیگر فرق دارد زیرا فعل به معنی دارایی و قوه به معنی فقدان و نداری است.
 - ج: مقدمه سوم: جسم تنها در صورتی می تواند از حیثیت فعل و قوه برخوردار باشد که دو امر مختلفی که حیثیت فعل و قوه مستند به آن باشد در جسم وجود داشته باشد.
 - د: مقدمه چهارم: حیثیت فعلیه جسم به واسطه صورت جسمیه و حیثیت قوه اش به واسطه ماده است بنابراین جسم مرکب از ماده و صورت است.

۲: هر یک از ماده اولی و ثانیه را تعریف کنید؟

- ۱: ماده اولی؛ همان ماده جسم در مقابل صورت جسمیه است.
- ۲: ماده ثانیه؛ امری مرکب از ماده اولی و صورت جسمیه است که ماده پذیرش صور نوعیه و لواحق آن می گردد.

فصل پنجم: اثبات صور نوعیه

۱: وجود صور نوعیه را اثبات کنید؟ اجسام خارجی از جهت افعال و آثار با یکدیگر فرق دارند و افعال اجسام خارجی نیز از مبدئی جوهری برخوردارند، حال سؤال می شود که آن مبدا چیست؟

ا: ماده اولی، صحیح نیست زیرا حیثیت او قوه و قبول است نه فعل تا علت برای افعال مختلف باشد

ب: صورت جسمیه؛ صحیح نیست زیرا مشترک بین اجسام مختلف بوده لذا نمی تواند علت افعال مختلفه باشد.

ج: اعراض اند؛ باید به جوهر منتهی گردند زیرا جوهر، موضوع عرض است که آن جوهر نیز صورت جسمیه نمی باشند زیرا صورت جسمیه، مشترک بین اجسام مختلف بوده لذا نمی تواند علت افعال مختلفه باشد.

د: جوهر منوعه ای که تنوع اجسام مختلفه را به دنبال داشته و صورت نوعیه نام دارد؛ بنابراین صورت نوعیه موجود است.

۲: مراد از صورت نوعیه چیست؟ صورت نوعیه جوهری است که جوهر مادی را به انواع مختلف آن تقسیم می نماید و عامل تنوع اجسام به انواع مختلفه می گردد نظیر این که وقتی جسم تحقق یافت، صورت نوعیه انسانی، فرسی، بقری و ... به آن ملحق گشته از این رو جسم فوق به انواع مختلف انسان، فرس و ... تقسیم گردد.

فصل ششم: تلازم بین ماده و صورت

۱: دلیل تلازم بین ماده اولی و صورت جسمیه را بیان کنید؟

ا: ماده نمی تواند از صورت جسمیه منفک گردد؛ زیرا ماده اولی از تمام جهات امری بالقوه است از این رو برای وجود و تحقق خود نیازمند به امری است که از فعلیت برخوردار باشد - زیرا امر بالقوه تحقق خارجی ندارد - که همان صورت جسمیه است.

ب: صورت جسمیه قابل انفکاک از ماده نیست؛ زیرا تمامی اجسام خارجی دستخوش تغییر و تحول قرار می گیرند لذا باید قوه و استعداد تغییر و تحول در آن وجود داشته باشد که محل آن، ماده است از این رو تمامی اجسام خارجی در کنار برخورداری از صورت جسمیه، از وجود ماده نیز بهره مندند.

فصل هفتم: نیاز بین ماده و صورت جسمیه

۱: آیا ماده و صورت جسمیه به یکدیگر نیازمندند؟ چرا؟ بله، به دلیل

ا: دلیل اجمالی؛ ترکیب بین ماده اولی و صورت جسمیه ترکیبی اتحادی حقیقی است و اجزاء مرکبات حقیقی نیز به یکدیگر نیازمندند
 ب: دلیل تفصیلی

۱: صورت جسمیه نیازمند به ماده است در دو جهت

۱: صورت در تعیین نوع خود نیازمند به ماده است؛ به این بیان که صورت جسمیه نسبت به پیدایش نوع خاص انسان، فرس، بقر و ... ابهام محض بوده و بالفعل از هیچ یک از انواع فوق برخوردار نیست و نوعیت آن تنها از طریق استعداد و قوه سابقی که ماده حامل آن است تعیین می یابد.

۲: صورت در تشخیص و وجود خاص خارجی خود نیازمند به ماده است؛ زیرا وجود خارجی دائما همراه با

عوارض مشخصه بوده که لحوق آن به اجسام، فرع وجود قوه و استعدادی است که ماده حامل آن می باشد.

۳: ماده در حدوث و بقاء خود نیازمند به صورت است؛ زیرا مادامی که ماده به مرحله فعلیت نرسد نه حدوثا

ایجاد می گردد و نه بقاء قابلیت ماندگاری دارد و آن چه که ماده را به مرحله فعلیت می رساند، صورت است.

۲: نحوه تاثیر صورت جسمیه در ماده را بیان کنید؟ از آنجایی که صورت جسمیه در هر یک از تعیین و

تشخیص خود نیازمند به ماده است، علت تامه و یا فاعلیه وجود ماده نمی باشد بلکه عقل فعال به واسطه ایجاد صورتی در ماده (مثلا صورت خاکی در ماده خاک، خاک را به وجود می آورد آن را به وجود آورده و به واسطه دمیدن صور پیاپی در آن (صورت آجری، دیواری و ...) آن را باقی نگه می دارد از این رو علت حقیقی وجود ماده، عقل فعال است و صورت جسمیه تنها جزء علت تامه، شریک علت ماده و شرط فعلیت وجود ماده است.

۳: اشکال در مورد تاثیر صورت در ماده و ابقاء عقل فعال، ماده را توسط صور پیاپی

را بیان نموده و نقد فرمایید؟ درباره باقی نگه ماندن ماده توسط صور پیاپی ای که عقل فعال در آن ایجاد می کند دو اشکال مطرح است

ا: ماده واحد بالعدد بوده و وجود آن قوی است بنابراین اگر یکی از صور پیاپی ایجاد شده توسط عقل فعال که از وجود ضعیف برخوردار است علت ماده باشد لازم می آید وجود علت ضعیف تر از وجود معلولش باشد که این، محال است.

ب: اگر عقل فعال صور پیاپی در ماده ایجاد کند از طریق آن ماده را حفظ کند لازمه ورود صور پیاپی این است که صورت

قبلی از بین رفته و به جای آن صورت جدیدی ایجاد گردد، در حالی که صورت علت وجود ماده بوده فلذا با زوال آن، ماده

نیز از بین می رود و در نتیجه چیزی باقی نمی ماند تا صور پیاپی حافظ آن باشد.

جواب:

- ۱: تبدیل صور پیاپی در ماده به طریق «لبس بعد اللبس» است نه خلع و لبس، یعنی ورود صور پیاپی در ماده نظیر این است که انسان، لباسی پوشیده و روی آن لباس، لباس دیگری بپوشد بنابراین لباس و صورت اولی که حافظ ماده بود از بین نرفته است تا با زوال آن، ماده زائل گردد.
- ۲: از آنجایی که ورود صور پیاپی بر ماده به گونه «لبس بعد اللبس» است صور متبدله فوق، از وجود واحد سیال برخوردار است که جوهر مادی در آن تحرک دارند و هر یک از آن صور، حدی از حدود حرکت جوهریه است (مثلا صورت جسمیه از خاک تا آجر و دیوار شدن از وحدت اتصالیه واحدی برخوردار است که ماده جوهر در آن حرکت دارد) بنابراین صورت فوق از وحدت اتصالیه واحدی برخوردار بوده و می تواند علت برای ماده واحد گردد

نکته؛ از آنجایی که ورود صور پیاپی بر ماده به گونه «لبس بعد اللبس» است صور متبدله فوق، از وجود واحد سیال برخوردار است که جوهر مادی در آن تحرک دارند و هر یک از آن صور، حدی از حدود حرکت جوهریه است (مثلا صورت جسمیه از خاک تا آجر و دیوار شدن از وحدت اتصالیه واحدی برخوردار است که ماده جوهر در آن حرکت دارد) بنابراین صورت فوق از وحدت اتصالیه واحدی برخوردار بوده و می تواند علت برای ماده واحد گردد ولی از آنجایی که قابلیت تقسیم به اجزاء مختلفه (صورت خاکی، صورت آجری و صورت دیواری) دارد لذا صورۀ ما در نظر گرفته شده و وحدت بالعموم و مجموعی خواهد داشت که عقل فعال به واسطه آن ماده را حفظ می کند لذا شریک العلة برای وجود ماده است.

فصل هشتم: نفس و عقل

۱: هر یک از نفس و عقل را تعریف کنید؟

- ا: نفس؛ جوهری که ذاتا از ماده مجرد بوده ولی در مقام فعلیت خود تعلق به ماده دارد
- ب: عقل؛ جوهری که ذاتا و فعلا مجرد از ماده است.

۲: دلیل تجرد نفس انسانی را بیان کنید؟ صورت علمیه مجرد از ماده نزد نفس انسانی حضور دارند از این رو باید نفس انسانی مجرد باشد تا حضور صور علمیه معنی داشته باشد و گرنه در مادیات بحث انطباق مطرح است نه بحث حضور در حالی که صور علمیه نزد نفس انسانی حاضرند نه این که در آن جای گرفته باشند و منطع باشند.

۳: دلیل تجرد عقل را بیان کنید؟

۱: دلیل اول: نفس انسانی در مرتبه عقل هیولانی نسبت به تمام صور معقوله، امر ب بالقوه است لذا باید گفت چه چیزی به او فعلیت داده و بالفعل برخوردار از صور علمیه می کند؟

ا: خود نفس انسانی؛ امری بالقوه و فاقد صور علمیه بود لذا معطی آن نمی گردد.

ب: امری مادی؛ وجود امر مادی به مراتب از وجود نفس مجرد ضعیف تر است لذا نمی تواند موثر در آن بوده و بدان فعلیت بخشد.

ج: جوهری که از قوه و امکان منزّه است؛ عقل نام دارد بنابراین «عقل» ذاتا و فعلا مجرد از ماده بوده و علت پیدایش صور معقوله برای نفس انسانی است.

۲: دلیل دوم: از آنجایی که مفیض فعلیت انواع مادی (ایجاد ماده و صورت برای انواع مادی و استحفاظ ماده آن توسط صورت) عقل مجرد است اثبات مر گردد که عقل، موجودی مجرد می باشد.

۴: آیا تضاد در جواهر وجود دارد؟ خیر، زیرا یکی از شرایط تحقق تضاد، برخورداری ضدین از موضوع واحد است در حالی که جواهر موضوع ندارند.

فصل نهم: کم، اتقسامات و خواص آن

۱: کم را تعریف نموده و اقسام آن را بیان کنید؟ کم، عرضی است که ذاتا قابلیت تقسیم وهمی

دارد که بر دو قسم می باشد

ا: کم متصل؛ کمی که قابلیت فرض اجزائی که بین آن حد مشترک (چیزی که اگر ابتداء یک جزء در نظر گرفته

شود می تواند انتهاء جزء دیگر باشد و بالعکس اگر انتهاء یک جزء در نظر گیریم می تواند ابتداء جزء دیگر

باشد) تحقق داشته باشد دارد نظیر

۱: نقطه که حد مشترک بین دو جزء خط است

۲: خط که حد مشترک بین دو جزء سطح می باشد.

۳: سطح که حد مشترک بین دو جزء جسم تعلیمی است

۴: آن که حد مشترک بین دو جزء زمان می باشد.

ب: کم منفصل، کمی که قابلیت فرض اجزائی که بین آن حد مشترک تحقق داشته باشد ندارد نظیر عدد حاصل از

تکرر واحد.

کم منفصل منحصر در عدد است که از تکرر واحد به دست می آید هر چند خود واحد باب الاعداد بوده و عدد به شمار نمی رود.

۲: اقسام کم متصل را بیان کنید؟

۱: جسم تعلیمی؛ کم ساری در جهات ثلاث جسم

طبیعی که قابلیت تقسیم در جهات ثلاثه دارد.

۲: سطح؛ انتهاء جسم تعلیمی که قابل انقسام در دو جهت طول و

عرض است

۳: خط؛ انتهاء سطح که تنها در یک جهت طول و یا عرض تقسیم

می شود.

ا: کم متصل قار؛ کمی که اجزاء مفروضه آن اجتماع در وجود دارند نظیر

ب: کم متصل غیر قار؛ کمی که اجزاء مفروضه آن اجتماع در وجود ندارند نظیر زمان زیرا تنها در صورتی جزء لاحق آن موجود می شود که

جزء سابق از بین رفته باشد.

۳: ویژگی های کم را بیان کنید؟

ا: بین انواع کم تضادی وجود ندارد زیرا تضاد فرع وحدت موضوع است در حالی که کم موضوع واحد ندارد زیرا مثلا موضوع کم متصل قار، جسم تعلیمی،

سطح و یا خط است در حالی که موضوع کم متصل غیر قار، زمان بوده و موضوع کم منفصل، عدد است.

ب: کم قابل تقسیم بالفعل وهمی است هرچند تقسیم خارجی نپذیرد.

ج: وجود عاد؛ زیرا هر نوعی از کم را می توان به واسطه برداشت مراتب آن فانی کرد، مثلا هر مرتبه ای از عدد با برداشت واحد از آن فانی می

گردد، زمان نیز با برداشت مراتب آن زائل می گردد و ...

د: اتصاف به مساوات و لامساوات؛ زیرا مثلا دو خط که کم متصل قار است را در نظر بگیریم یا نسبت به یکدیگر مساوی اند و یا از عدم

مساوات برخوردارند.

ه: اتصاف به نهایت و عدم نهایت؛ زیرا مثلا دو خط که کم متصل قار است را در نظر بگیریم یا تناهی دارند و یا نامتناهی اند.

فصل دهم: کیف

۱: کیف را تعریف کنید؟ کیف عرضی است که ذاتا قابلیت هیچ یک از تقسیم پذیری و نسبت ندارد.

۲: اقسام کیف را بیان کنید؟

ا: کیفیات نفسانی؛ به همان حالات نفسانی انسان گفته می شود نظیر علم، اراده، جبن، شجاعت، یاس و رجاء.

ب: کیفیات مختص به کمیات؛ کیفیاتی که اختصاص به کم دارند نظیر

ا: استقامت، انشاء و شکل که به کم متصل اختصاص دارند.

۲: زوبیت و فرریت اعداد که به کم منفصل مقصص است.
 ا: استعداز شدر نو الانفعال و پذیرش اثر نظیر نرمی.
 ج: کیفیات استعدادیه؛ «قوه و لاقوه» نیز نام داشته و بر دو قسم است
 ۲: استعداز شدر نو عدم انفعال و عدم اثر پذیری نظیر
 سفتی و صلابت.

د: کیف محسوس؛ کیفی که از طریق حواس خمس قابل درک است و بر دو قسم است

ا: انفعالات؛ کیف محسوسی که سریع الزوال باشد نظیر حمرة الخجل و صفة الوجمل.
 ۲: انفعالیات؛ کیف محسوسی که راسخ در نفس اند نظیر صفة الذهب و حلاوة العسل.

فصل یازدهم: مقولات نسبیة

۱: اقسام مقولات نسبیة را بیان کنید؟ مقولات نسبیة بر چند قسم اند نظیر این، متی، وضع، جده، اضافه، فعل و انفعال.

۲: این را تعریف کنید؟ این به هیات حاصله از نسبت شیئی به مکان گفته می شود.

۳: متی را تعریف کنید و اقسام آن را بیان کنید؟ متی به هیات حاصله از نسبت شیئی به زمان گفته می شود که بر چند قسم است

ا: تقسیم اول
 ۱: الكون فی نفس الزمان نظیر حرکات.
 ۲: الكون فی طرف الزمان نظیر آن و موجودات آنی الوجود همچون اتصال، انفصال، مماسیت بین دو چیز و ...
 ۱: به گونه انطباق بر زمان نظیر حرکت قطعیه
 ب: تقسیم دوم
 ۲: به گونه عدم انطباق بر زمان نظیر حرکت توسطیه.

۴: وضع را تعریف کنید؟ وضع همان هیات حاصله از نسبت اجزاء شیئی با یکدیگر و نسبت مجموعه آن اجزاء با خارج است نظیر «قیام» که هیات حاصله از نسبت خاص بین اعضاء انسان و نسبت کل با خارج است به این بیان که سر انسان به سمت بالا، پاها به سمت زمین و ... است.

۵: جده را تعریف کنید؟ جده یا «ملک» هیات حاصله از احاطه چیزی بر چیز دیگر است به گونه ای که محیط به واسطه انتقال محاط به حرکت آید.

۶: اقسام جده را بیان کنید؟

- ۱: جده تام، احاطه دارنده تمام اعضاء احاطه گیرنده را بپوشاند نظیر احاطه کفن برای میت.
 ۲: جده ناقص؛ احاطه دارنده بعضی از اجزاء محاط را بپوشاند نظیر احاطه جوراب که تنها پای انسان را می پوشاند نه تمام بدنش را.

۷: اضافه را تعریف نموده و اقسام آن را بیان کنید؟

- الف: اضافه، هیات حاصله از تکرر نسبت بین دو چیز است و اضافه طرفینی به این بیان که پدر با فرزندی ارتباط داشته باشد که آن فرزند نیز با پدر ارتباط دارد.
 ب: اضافه بر دو قسم است

!؛ متشابهة الاطراف، جهت اضافه بین دو چیز واحد و شبیه به یکدیگر باشد نظیر ارتباط برادر با برادر دیگر که جهت ارتباط در هر دو طرف رابطه برادری است.

ب: مختلفة الاطراف؛ جهت اضافه بین دو چیز مختلف باشد نظیر ارتباط پدر با فرزند که در رابطه پدری است و ارتباط فرزند با پدر که در رابطه فرزندی می باشد.

نکته؛ از آنجایی که اضافه همان ارتباط بین دو امر است بنابراین دو امر فوق از نظر وجود، عدم، قوه و فعل یکسان اند مثلا ارتباط بین سقف و کف اطاق تنها در صورتی است که اگر سقف موجود است، کف اطاق نیز موجود باشد و یا اگر سقف وجود ندارد کف نیز معدوم باشد و نمی توان بین سقف موجود با کف معدوم ارتباط برقرار نمود.

چکیده مطالب مرحله ششم

۱: عرض؛ ماهیتی است که اگر در خارج یافت شود از موضوعی برخوردار است که بی نیاز از آن عرض می باشد به خلافتوهر که ماهیتی است که اگر در خارج یافت شود موضوع بی نیاز از خود ندارد که بر دو قسم است (۱) اصلا موضوع ندارند نظیر جواهر عقلیه قائم بالذات (۲) موضوع بی نیاز از خود ندارند نظیر صور عنصریه منطبع در ماده.

۲: اقوال در مورد تعداد مقولات عرضیه عبارتند از (۱) نظریه مشائین (ره): مقولات عرضیه نه است که عبارتند از کم، کیف، این، وضع، جده، متی، ان یفعل، ان ینفعل و اضافه. (۲) نظریه برخی از علماء مشاء (ره): مقولات عرضیه سه است به نام کم، کیف، و نسبت. (۳) نظریه شیخ شهاب الدین سهروردی (ره): مقولات عرضیه چهار است به نام کم، کیف، نسبت و حرکت.

۳: آیا مفهوم عرض جنس برای مقولات عرضیه نیست زیرا مقولات عرضیه همان اجناس عالیه اند که برتر از خود جنس دیگری ندارند تا مفهوم عرض و یا غیر آن باشد.

۴: جوهر بر چند قسم است (۱) عقل: جوهری که ذاتا و فعلا مجرد از ماده است. (۲) نفس؛ جوهری که ذاتا از ماده مجرد بوده و تنها در مقام فعلیت خود به ماده تعلق دارد. (۳) ماده؛ جوهر حامل قوه اشیا. (۴) صورت جسمیه؛ جوهری که فعلیت ماده و امتدادات ثلاث را به وی افاده می کند. (۵) جسم؛ جوهر ممتد در جهات ثلاث.

۵: دخول صورت جسمیه در اقسام جوهر، بالعرض و المجاز است زیرا صورت همان فصل بشرط لا بوده و فصل جوهر نیز داخل در تحت مقوله جوهر نیست.

۶: از آنجایی که نفس، فصل حقیقی انواع است و فصول جواهر در تحت مقوله جوهر مندرج نیست دخول نفس در تحت جوهر بالعرض و المجاز می باشد نه دخول حقیقی.

۷: جسم جوهری است ممتد در جهات ثلاث و قابل انقسام در جهات مفروضه که عند الحس از وحدت اتصالیه برخوردار است ولی در مورد این که حقیقتا نیز وحدت اتصالیه دارد یا نه؟ اختلاف نظر است

۸: جمهور متکلمین چند ویژگی برای جسم فائند (۱) جسم از اجزاء غیر قابل تجزیه ای برخوردار است. (۲) جسم در هیچ یک از خارج، وهم و عقل قابل تقسیم نیست. (۳) اجزاء جسم قابلیت اشاره حسیه دارد. (۴) اجزاء جسم متناهی و دارای فاصله است که آلت قطعه می تواند از مواضع فصل، جسم را تجزیه کند. مصنف (ره) جواب داده اند که اجزاء جسم دو حالت دارند (۱) حجم ندارند؛ از ترکیب بین آن جسم حجم دار ساخته نمی شود. (۲) حجم دارند؛ از طول، عرض و عمق برخوردار بوده لذا حداقل قابل تجزیه وهمی و عقلی است هرچند بسیار کوچک بوده و آلت قطعه نتواند در خارج آن را تجزیه کند.

۹: نظام (ره) می گوید: جسم از اجزاء غیر قابل تجزیه غیر متناهی ای برخوردار است که در خارج، وهم و عقل قابل تجزیه نیست و قابلیت اشاره حسیه دارد. مصنف (ره) (جواب داده اند که (۱) اجزاء جسم دو حالت دارند (ب) حجم ندارند؛ از ترکیب بین آن جسم حجم دار ساخته نمی شود. (ب) حجم دارند؛ از طول، عرض و عمق برخوردار بوده لذا حداقل قابل تجزیه وهمی و عقلی است هرچند بسیار کوچک بوده و آلت قطعه نتواند در خارج آن را تجزیه کند. (۲) لازمه غیر متناهی بودن اجزاء جسم این است که خود جسم که از اجزاء فوق ترکیب یافته نیز غیر متناهی باشد در حالی که تمامی اجسام متناهی اند.

۱۰: فاسافه جسم را برخوردار از چند خصوصیت دانسته اند (۱) حقیقتا و حسا متصل واحد است. (۲) قابل تقسیم به اجزاء غیر متناهی است. (۳) قابلیت هر یک از اقسامات خارجی، وهمی و عقلی دارد. مصنف (ره) (جواب داده اند که در طبیعیات ثابت شد که اجسام از اجزاء ریزی تشکیل

شده اند که خود آن اجزاء نیز مرکب از اجزاء دیگر است که نقطه های مرکزی قابل جرم دارند بنابراین چنین نیست که جسم در واقع، از وحدت اتصالیه برخوردار باشد.

۱۱: شهرستانی(ره) می گوید جسم حقیقتا دارای وحدت اتصالیه است و تنها قابلیت اقسام به اجزاء متناهیه دارد. (مصنف(ره)) جواب داده اند که در نظریه فوق بین برخورداری جسم از وحدت اتصالیه و اقسام به اجزاء متناهیه جمع شده بنابراین همان اشکالات نظریه دوم، چهارم و پنجم بر نظریه فوق مطرح است.

۱۲: نظریه ذی مقرطیس: جسم از مجموعه اجزاء ریز نشکن حجم دار تشکیل شده از این رو هرچند اجزاء جسم، قابل اشاره خارجیه نیست ولی اشاره عقلیه و وهمیه را می پذیرد که علامه طباطبایی(ره) آن را اصلاح نموده و می پذیرد به این بیان که ۱) جسم جوهر متصلی است که فرض امتدادات ثلاث طول، عرض و عمق در آن ممکن است. ۲) مصداق جسم اجزاء اولیه ای است که امتداد جرمی در آن حاصل شده و اجسام نوعیه به آن تجزیه می یابند نه اجسام موجود در خارج.

۱۳: جسم امری مرکب از ماده و صورت است زیرا جسم از دو حیثیت قوه و فعل برخوردار بوده که هر یک از آن باید مستند به چیزی باشد و از آنجایی که حیثیت قوه مستند به ماده و فعل مربوط به صورت است بنابراین جسم امری مرکب از ماده و صورت می باشد.

۱۴: ماده بر دو قسم است ۱) ماده اولی؛ همان ماده جسم در مقابل صورت جسمیه است. ۲) ماده ثانیه؛ امری مرکب از ماده اولی و صورت جسمیه است که ماده پذیرش صور نوعیه و لواحق آن می گردد.

۱۵: دلیل اثبات صورت نوعیه آن است که اجسام خارجی از جهت افعال و آثار با یکدیگر فرق دارند و افعال اجسام خارجی نیز از مبدئی جوهری برخوردارند، حال سؤال می شود که آن مبدا فقط می تواند جوهر منوعه ای باشد که تنوع اجسام مختلفه را به دنبال داشته و صورت نوعیه نام دارد.

۱۶: صورت نوعیه جوهری است که جوهر مادی را به انواع مختلف آن تقسیم می نماید و عامل تنوع اجسام به انواع مختلفه می گردد.

۱۷: دلیل تلازم بین ماده اولی و صورت جسمیه آن است که ۱) ماده نمی تواند از صورت جسمیه منفک گردد؛ زیرا ماده اولی از تمام جهات امری بالقوه است از این رو برای وجود و تحقق خود نیازمند به امری است که از فعلیت برخوردار باشد که همان صورت جسمیه است. ۲) صورت جسمیه قابل انفکاک از ماده نیست؛ زیرا تمامی اجسام خارجی دستخوش تغییر و تحول قرار می گیرند لذا باید قوه و استعداد تغییر و تحول در آن وجود داشته باشد که محل آن، ماده است از این رو تمامی اجسام خارجیه در کنار برخورداری از صورت جسمیه، از وجود ماده نیز بهره مندند.

۱۸: ماده و صورت جسمیه به یکدیگر نیازمندند زیرا ۱) ترکیب بین ماده اولی و صورت جسمیه ترکیبی اتحادی حقیقی است و اجزاء مرکبات حقیقی نیز به یکدیگر نیازمندند ۲) صورت جسمیه در تعیین نوع خود و همچنین در تشخیص و وجود خاص خارجی خود نیازمند به ماده است، ۳) ماده در حدوث و بقاء خود نیازمند به صورت است؛ زیرا مادامی که ماده به مرحله فعلیت نرسد نه حدوثا ایجاد می گردد و نه بقاء قابلیت ماندگاری دارد و آن چه که ماده را به مرحله فعلیت می رساند، صورت است.

۱۹: از آنجایی که صورت جسمیه در هر یک از تعین و تشخیص خود نیازمند به ماده است، علت تامه و یا فاعلیه وجود ماده نمی باشد بلکه عقل فعال به واسطه ایجاد صورتی در ماده (مثلا صورت خاکی در ماده خاک، خاک را به وجود می آورد آن را به وجود آورده و به واسطه دمیدن صور پیاپی در آن را باقی نگه می دارد از این رو علت حقیقی وجود ماده، عقل فعال است و صورت جسمیه تنها جزء علت تامه، شریک علت ماده و شرط فعلیت وجود ماده است.

۲۰: درباره باقی نگه ماندن ماده توسط صور پیاپی ای که عقل فعال در آن ایجاد می کند دو اشکال مطرح است ۱) ماده واحد بالعدد بوده و وجود آن قوی است بنابراین اگر یکی از صور پیاپی ایجاد شده توسط عقل فعال که از وجود ضعیف برخوردار است علت ماده باشد لازم می آید وجود علت ضعیف تر از وجود معلولش باشد که این، محال است. ۲) اگر عقل فعال صور پیاپی در ماده ایجاد کند از طریق آن ماده را حفظ کند لازمه

ورود صور پیاپی این است که صورت قبلی از بین رفته و به جای آن صورت جدیدی ایجاد گردد، در حالی که صورت علت وجود ماده بوده فلذا با زوال آن، ماده نیز از بین می رود و در نتیجه چیزی باقی نمی ماند تا صور پیاپی حافظ آن باشد. جواب اشکال مزبور آن است که اولاً تبدیل صور پیاپی در ماده به طریق «لبس بعد اللبس» است نه خلع و لبس، بنابراین صورت اولی که حافظ ماده بود از بین نرفته است تا با زوال آن، ماده زائل گردد. ثانیاً از آنجایی که ورود صور پیاپی بر ماده به گونه «لبس بعد اللبس» است صور متبدله فوق، از وجود واحد سیال برخوردار است که جوهر مادی در آن تحرک دارند و هر یک از آن صور، حدی از حدود حرکت جوهریه است بنابراین صورت فوق از وحدت اتصالی واحدی برخوردار بوده و می تواند علت برای ماده واحد گردد.

۲۱: نفس جوهری است که ذاتاً از ماده مجرد بوده ولی در مقام فعلیت خود تعلق به ماده دارد بر خلاف عقل که ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده است.

۲۲: صورت علمیه مجرد از ماده نزد نفس انسانی حضور دارند از این رو باید نفس انسانی مجرد باشد تا حضور صور علمیه معنی داشته باشد و گرنه در مادیات بحث انطباق مطرح است نه بحث حضور در حالی که صور علمیه نزد نفس انسانی حاضرند نه این که در آن جای گرفته باشند و منقطع باشند.

۲۳: دلیل تجرد عقل عبارت است از (۱) نفس انسانی در مرتبه عقل هیولانی نسبت به تمام صور معقوله، امر ب بالقوه است لذا باید گفت چه چیزی به او فعلیت داده و بالفعل برخوردار از صور علمیه می کند؟ (۲) خود نفس انسانی؛ امری بالقوه و فاقد صور علمیه بود لذا معطی آن نمی گردد. (ب) امری مادی؛ وجود امر مادی به مراتب از وجود نفس مجرد ضعیف تر است لذا نمی تواند موثر در آن بوده و بدان فعلیت بخشد. (ج) جوهری که از قوه و امکان منزّه است؛ عقل نام دارد بنابراین «عقل» ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده بوده و علت پیدایش صور معقوله برای نفس انسانی است. (۲) از آنجایی که مفیض فعلیت انواع مادی (ایجاد ماده و صورت برای انواع مادی و استحفاظ ماده آن توسط صورت) عقل مجرد است اثبات مر گردد که عقل، موجودی مجرد می باشد.

۲۴: تضاد در جواهر وجود ندارد زیرا یکی از شرایط تحقق تضاد، برخورداری ضدین از موضوع واحد است در حالی که جواهر موضوع ندارند.

۲۵: کم، عرضی است که ذاتاً قابلیت تقسیم و همی دارد که بر دو قسم می باشد (۱) کم متصل؛ کمی که قابلیت فرض اجزائی که بین آن حد مشترک تحقق داشته باشد دارد (نظیراً) نقطه که حد مشترک بین دو جزء خط است (ب) خط که حد مشترک بین دو جزء سطح می باشد. (ج) سطح که حد مشترک بین دو جزء جسم تعلیمی است (د) آن که حد مشترک بین دو جزء زمان می باشد. (۲) کم منفصل، کمی که قابلیت فرض اجزائی که بین آن حد مشترک تحقق داشته باشد ندارد نظیر عدد حاصل از تکرر واحد.

۲۶: اقسام کم متصل عبارتند از (۱) کم متصل قار؛ کمی که اجزاء مفروضه آن اجتماع در وجود دارند نظیر (۱) جسم تعلیمی؛ کم ساری در جهات ثلاث (ب) سطح؛ انتهای جسم تعلیمی که قابل اقسام در دو جهت طول و عرض است (ج) خط؛ انتهای سطح که تنها در یک جهت طول و یا عرض تقسیم می شود. (۲) کم متصل غیر قار؛ کمی که اجزاء مفروضه آن اجتماع در وجود ندارند نظیر زمان زیرا تنها در صورتی جزء لاحق آن موجود می شود که جزء سابق از بین رفته باشد.

۲۷: ویژگی های کم عبارتند از (۱) بین انواع کم تضادی وجود ندارد زیرا تضاد فرع وحدت موضوع است در حالی که کم موضوع واحد ندارد (۲) کم قابل تقسیم بالفعل و همی است هر چند تقسیم خارجی نپذیرد. (۳) وجود عادی؛ زیرا هر نوعی از کم را می توان به واسطه برداشت مراتب آن فانی کرد (۴) اتصاف به مساوات و لامساوات (۵) اتصاف به نهایت و عدم نهایت.

۲۸: کیف عرضی است که ذاتاً قابلیت هیچ یک از تقسیم پذیری و نسبت ندارد.

۲۹: اقسام کیف عبارت است از (۱) کیفیات نفسانی؛ به همان حالات نفسانی انسان گفته می شود (۲) کیفیات مختص به کمیات؛ کیفیاتی که اختصاص به کم دارند (۳) کیفیات استعداده؛ «قوه و لا قوه» نیز نام دارد، (۴) کیف محسوس؛ کیفی که از طریق حواس خمس قابل درک است

۳۰: مقولات نسبی بر چند قسم اند نظیر این، متی، وضع، جده، اضافه، فعل و انفعال.

۳۲: این به هیات حاصله از نسبت شیئی به مکان گفته می شود.

۳۳: متی به هیات حاصله از نسبت شیئی به زمان گفته می شود که بر چند قسم است (۱) تقسیم اول (ل) الکون فی نفس الزمان نظیر حرکات.ب) الکون فی طرف الزمان نظیر آن و موجودات آتی الوجود همچون اتصال، انفصال، مماست بین دو (۲) تقسیم دوم (ل) به گونه انطباق بر زمان نظیر حرکت قطعی ب) به گونه عدم انطباق بر زمان نظیر حرکت توسطیه.

۳۴: وضع همان هیات حاصله از نسبت اجزاء شیئی با یکدیگر و نسبت مجموعه آن اجزاء با خارج است.

۳۵: جدہ یا «ملک» هیات حاصله از احاطه چیزی بر چیز دیگر است به گونه ای که محیط به واسطه انتقال محاط به حرکت آید.

۳۶: جدہ بر دو قسم است (۱) جدہ تام، احاطه دارنده تمام اعضاء احاطه گیرنده را بپوشاند نظیر احاطه کفن برای میت. (۲) جدہ ناقص؛ احاطه دارنده بعضی از اجزاء محاط را بپوشاند نظیر احاطه جوراب که تنها پای انسان را می پوشاند نه تمام بدنش را.

۳۷: اضافه، هیات حاصله از تکرر نسبت بین دو چیز است و اضافه طرفینی به این بیان که پدر با فرزندی ارتباط داشته باشد که آن فرزند نیز با پدر ارتباط دارد.

۳۸: اضافه بر دو قسم است (۱) متشابهة الاطراف، جهت اضافه بین دو چیز واحد و شبیه به یکدیگر باشد (۲) مختلفة الاطراف؛ جهت اضافه بین دو چیز مختلف باشد.

مرحله هفتم: علت و معلول

فصل اول: اثبات علیت و معلولیت

۱: علت و معلول را تعریف کنید؟ ماهیت ذاتا ممکن الوجود بوده و نسبتش به وجود و عدم مساوی است بنابراین اگر بخواهد موجود گردد دو حالت دارد

- ۱: ذاتا موجود می گردد؛ لازمه اش انقلاب در ذات است زیرا ذات غیر موهوم باید به ذات دارای موهوم منقلب شود.
- ۲: به واسطه غیر موجود می گردد؛ آن غیر «علت» بوده و ماهیت «معلول» اوست.

۲: حقیقتا رابطه علی و معلولی بین وجود علت و معلول برقرار است یا بین عدم آن؟ از آنجایی که عدم و معدوم بطلان محض بوده و ثبوت و شیئی ندارد تا نیازمند به علت باشد، رابطه علی و معلولی حقیقتا بین وجود علت و معلول برقرار بوده و مجازا به عدم آن نسبت داده می شود.

۳: اثر علت در معلول چیست؟

۱: ماهیت معلول؛ صحیح نیست زیرا

- ۱: ماهیت امری اعتباری است در حالی که علت امری اصیل و حقیقی بوده و اثر آن نیز اصیل می باشد.
- ۲: علت نیاز معلول به علت، وجود معلول است نه ذات و ماهیت آن زیرا ماهیت فی حد نفسها جز ذات خود چیز دیگری ندارد تا نیازمند به علت باشد.

ب: صیرورة ماهیة المعلول موجودة؛ صحیح نیست زیرا صیرورت یعنی چیزی از حالتی به حالت دیگر تبدیل گردد لذا نیازمند به دو طرف و قائم به آن (وجود و ماهیت) است بنابراین اگر صیرورة ماهیة المعلول موجودة اثر علت در معلول باشد یعنی صیرورت فوق امری اصیل بوده و هر یک از وجود و ماهیت معلول، اعتباری اند در حالی که قیام صیرورت به واسطه وجود و ماهیت اعتباری نمی شود.

ج: وجود معلول؛ نظریه صحیح همین است.

فصل دوم: اقسام علت

۱: هر یک از علت تامه و ناقصه را تعریف کنید؟ علت تامه علتی است که تمامی اموری که وجود معلول متوقف بر آن است را برخوردار می باشد به خلاف علت ناقصه که تنها از برخی اموری که وجود معلول متوقف بر آن است بهره مند است.

۲: فرق بین علت تامه و ناقصه را بیان کنید؟ علت تامه علتی است که لازمه وجود آن، وجود معلول بوده و لازمه عدمش نیز عدم معلول است به خلاف علت ناقصه که هرچند لازمه عدم آن، عدم معلول می باشد ولی لازمه وجودش، وجود معلول نیست.

۳: علت واحده و کثیره را بیان کنید؟ علت واحده آن است که علتی فرد و تنها باشد به خلاف علت کثیره که از تعدد برخوردار است.

۴: علت بسیطه و مرکبه را تعریف کنید؟ علت مرکبه علتی است که از اجزاء مختلف برخوردار می باشد به خلاف علت بسیطه که جزء ندارد.

۵: اقسام علت بسیطه را بیان کنید؟

- ا: بسیط به حسب خارج؛ علتی که در خارج مرکب از ماده و صورت نیست نظیر عقل مجرد و اعراض.
 ب: بسیط به حسب عقل؛ علتی که در خارج مرکب از ماده و صورت نبوده و در عقل نیز مرکب از جنس و فصل نمی باشد.
 ج: ابسط البسائط؛ علتی که مرکب از وجود و ماهیت نمی باشد؛ خدا.

۶: هر یک از علت قریبه و بعیده را تعریف کنید؟ علت قریبه علتی است که بین آن و معلول واسطه ای نیست به خلاف علت بعیده که علتی است که بین آن و معلول واسطه باشد نظیر علة العلة.

۷: هر یک از علت داخلیه و خارجیه را تعریف کنید؟ علت داخلیه که به آن «علت قوام» نیز گفته می شود همان ماده و صورتی اند که موجب قوام معلول است به خلاف علت خارجیه که «علت وجود» نام داشته و همان فاعل و غایت وجود شیئی را گویند.

۸: هر یک از علت فاعلیه و علت غایی را تعریف کنید؟ علت فاعلی که «مابه الوجود» نیز نام دارد همان فاعل معلول است به خلاف علت غایی که «ما لاجله الوجود» نام داشته و هدفی است که معلول به خاطر آن تحقق یافته است.

۹: هر یک از علت حقیقی و علت معده را تعریف کنید؟ علت حقیقی آن است که حقیقتاً تاثیر گذار در معلول و آفریننده آن باشد به خلاف علت معده که تنها معلول را برای پذیرش تاثیر علت حقیقی آماده می سازد نظیر

ا: ورود متحرک در هر حدی از حدود مسافت که شیئی را برای ورود در حدود بعدی آن آماده می سازد.
ب: انصرام و گذر قطعات زمانی که حادث زمانی را برای رسیدن به مرحله فعلیت وجود آماده می سازد.

فصل سوم: وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامه

۱: آیا وجود معلول هنگام وجود علت تامه آن و بر عکس لازم است؟ بله، زیرا

ا: وجود معلول هنگام وجود علت تامه آن ضروری است؛ زیرا اگر علت تامه تحقق داشته باشد وجود معلول ضروری است و گرنه عدم معلول در صورت وجود علت تامه جایز خواهد بود که لازمه اش این است که عدم معلول . که معلول عدم علت است . بدون وجود علت آن، تحقق یابد و این بر خلاف فرض علیت است.

ب: وجود علت هنگام وجود معلول آن ضروری است؛ زیرا اگر هنگام وجود معلول، علت آن تحقق نداشته باشد عدم علت هنگام وجود معلول جایز خواهد بود در حالی که لازمه عدم علت (علت تامه یا ناقصه) عدم معلول است.

۲: آیا بین علت و معلول تقارن زمانی وجود دارد؟ چرا؟ اگر معلول زمانی و موجود در زمان خاصی (نظیر ساعت ۸ صبح) باشد علت آن نیز باید در همان زمان وجود داشته باشد، به دلیل

ا: لزوم علیة العلة المعدومة في المعلول في فرض عدم التقارن؛ زیرا وجود معلول در زمان خاص (نظیر ساعت ۸ صبح) متوقف بر وجود علت در همان زمان است تا علت، وجود معلول را ترجیح داده و وجودش را به وی افاضه کند در حالی که اگر علت در زمان دیگری (ساعت ۹ صبح) موجود باشد مفیض وجود معلول در زمان وجود آن (ساعت ۸ صبح) خواهد بود در حالی که خود معدوم است.

ب: رابطیة المعلول لوجود العلة؛ معلول در اصل وجود خود نیازمند به علت بوده و نیازمندی معلول به علت امری خارج از ذات معلول نیست بنابراین وجود معلول، عین ربط و نیازمندی به علت خواهد بود و وجود معلول نسبت به علت آن «وجود رابط» بوده و معلول هیچ استقلالی از علت خود ندارد از این رو قوام و دوامش به واسطه علت بوده و قابل انفکاک از آن نمی باشد.

فصل چهارم: قاعده الواحد

۱: مراد از قاعده الواحد و دلیل آن را بیان کنید؟ قاعده الواحد به این معنی است که علت واحد بسیط بیش از یک معلول نداشته و معلول واحد بسیط نیز بیش از یک علت ندارد بنابراین علت بر دو قسم است

۱: علت دارای جهات کثیره است؛ می تواند معالیل متعدد داشته باشد.

۲: بسیط است؛ نمی تواند بیش از یک معلول داشته باشد زیرا

ا: مقدمه اول: بین علت و معلول سنخیتی برقرار است که موجب این می گردد علت خاص فقط علت برای معلول خاص باشد و معلول خاص فقط از علت معینی صادر گردد و هر چیزی نتواند علت و معلول برای هر چیز دیگری باشد.

ب: مقدمه دوم: اگر علت واحده ای که ذاتا بیش از جهت واحده ندارد علت برای معالیل مختلفه دارای جهات کثیره باشد لازم می آید علت واحده در عین برخوردار بودن از جهت واحده، از جهات کثیره برخوردار باشد.

ج: مقدمه سوم: برخوردار بودن علت واحده در عین وحدت، از جهات کثیره محال است.

د: نتیجه: صدور معالیل کثیره از علت واحده که مستلزم برخوردار بودن علت واحده از جهات کثیره می باشد، محال است.

۲: آیا علل کثیره می تواند بر معلول واحد وارد شده و مجموعا دارای یک معلول

باشند؟ خیر، زیرا جهاتی که علل کثیره از آن برخوردارند نیز کثیر است در حالی که معلول واحد بسیط بیش از یک جهت ندارد و چون بین علل کثیره و معلول واحد سنخیتی وجود ندارد، برخوردار بودن معلول واحد از علل کثیره بر خلاف قاعده لزوم سنخیت بین علت و معلول بوده و محال است.

فصل پنجم: استحاله دور و تسلسل در علل

۱: دور را تعریف نمایید؟ دور به معنی توقف وجود شیئی بر چیزی است که وجود شیئی متوقف بر آن است که بر دو قسم می باشد

۱: دور مصرح؛ دور بدون واسطه نظیر آن که وجود ﴿الف﴾ متوقف بر ﴿ب﴾ بوده و وجود ﴿ب﴾ نیز متوقف بر ﴿الف﴾ باشد.

۲: دور مضمحل؛ دور با واسطه نظیر آن که وجود ﴿الف﴾ متوقف بر ﴿ب﴾ بوده و وجود ﴿ب﴾ متوقف بر ﴿ج﴾ باشد که وجود ﴿ج﴾ متوقف بر ﴿الف﴾ است.

۲: علت استحاله دور در علل را بیان کنید؟ دور در علل محال است زیرا لازمه اش تقدم الشیء علی نفسه بالوجود است زیرا اگر مثلاً «الف» معلول «ب» بوده و «ب» نیز معلول «الف» باشد در این صورت از آن جهتی که «الف» معلول «ب» است از آن تاخر زمانی دارد و از آنجایی که علت آن می باشد بر آن تقدم زمانی دارد از این رو خودش هم قبل از زمان وجود «ب» موجود است و هم در آن زمان موجود نبوده و پس از زمان وجود «ب» موجود می گردد بنابراین به دو مرتبه بر خودش (مرتبه وجود ب و مرتبه علت وجود ب) تقدم زمانی دارد.

۳: تسلسل را تعریف نموده و علت استحاله تسلسل در علل را بیان کنید؟ تسلسل به معنی ترتب علل تا بی نهایت است که امری محال می باشد به دلیل

۱: دلیل اول: لزوم وسط بدون طرف (برهان وسط و طرف)؛

۱: مقدمه اول: اگر معلول، علت و علت داشته باشیم هر یک از آن حکمی مختص به خود دارند به این جهت که یکی فقط معلول بوده و دیگری فقط علت است و سومی هم علت است و هم معلول.

۲: مقدمه دوم: از آنجایی که در فرض فوق یکی فقط علت و دیگری فقط معلول بوده و سومی هم علت است و هم معلول، طرف و وسط لازم می آید و آنچه که فقط علت است، یک طرف، آنچه فقط معلول است، طرف دیگر و چیزی که هم علت است و هم معلول، وسط می باشد.

۳: مقدمه سوم: اگر جمله علی و معلولی تا بی نهایت ادامه یابد غیر از معلول آخر، همه هم علت و هم معلول بوده و وسط اند و چون سلسله فوق به جایی که علت محض باشد ختم نمی گردد طرفی برای آن یافت نمی شود از این رو وسط

بدون طرف لازم می آید.

۴: مقدمه چهارم: وسط بدون طرف محال است.

۵: نتیجه: تسلسل در علل که به «وسط بدون طرف» منتهی می گردد محال است.

ب: دلیل دوم: رابطیه معالیل نسبت به وجود علت؛ وجود معلول نسبت به علتش وجود رابط بوده و قوام آن به واسطه علت است در حالی که اگر سلسله علی و معلولی تسلسل داشته و به علت محض دسترسی حاصل نشود لازمه اش آن است که وجودات رابط تحقق داشته ولی وجود مستقلی (علت) که قوام معالیل و وجودات رابط به واسطه آن است تحقق نداشته باشد که چنین امری محال است.

فصل ششم: علت فاعلی و اقسام آن

۱: علت فاعلی را تعریف نموده و اقسام آن را بیان کنید؟ علت فاعلی علتی است که وجود معلول را

بدان افاضه می کند و دارای اقسامی است نظیر

ا: **فاعل بالطبع؛** فاعلی که نسبت به فعل خود علمی نداشته و در عین حال فعلش مناسب با طبعش است نظیر نفس در مرتبه قوای بدنی هنگام صحت بدن.

ب: **فاعل بالتسمر؛** فاعلی که نسبت به فعل خود علمی نداشته و فعلش مناسب با طبعش نیست نظیر نفس در مرتبه قوای بدنی هنگام بیماری که افعالش از مجرای صحت خالرج می گردد.

ج: **فاعل بالرضا؛** فاعلی که دارای اراده و علم به فعل خود بوده و علم تفصیلی وی به فعل نیز همان فعلش بوده و قبل از انجام فعل تنها علم اجالی به ذات خود دارد نظیر انسان نسبت به صور خیالی که فاعل آن صور بوده و علم تفصیلی وی به صور عین فعلش است و قبل از انجام فعل تنها علم اجالی به ذات خود دارد و نظیر فاعلیت خدای متعال نزد اشراقیین.

د: **فاعل بالجبر؛** فاعلی که علم به فعل خود داشته ولی اراده و اختیاری در انجام کار ندارد نظیر انسان مکره.

ه: **فاعل بالتصدد؛** فاعلی که قبل از انجام فعل، نسبت به آن اراده و علم داشته و کار را به خاطر انگیزه ای زائد بر ذات خویش انجام می دهد نظیر انسان در انجام افعال اختیاریه.

و: **فاعل بالعتایه؛** فاعلی که قبل از انجام فعل، نسبت به آن اراده و علم داشته ولی صور علمیه برای صدور فعل کافی بوده و انگیزه زائدی ندارد نظیر انسانی که بر شاخه درخت نشسته است و به صرف تصور سقوط، به زمین افتاده و نظیر فاعلیت خدا بنا بر نظریه مشائیین.

ز: فاعل بالتجلی؛ فاعلی که قبل از انجام فعل، نسبت به آن اراده و علم تفصیلی داشته که چنین علم تفصیلی همان علم اجالی به ذات فاعل است نظیر نفس انسانی که از آنجایی که صورت اخیر نوع خود است در عین بساطت مبدا تمامی کمالات و آثار نوع انسانی است و علم حضوری وی به ذات خود همان علم بمع تفصیل کمالات می باشد هرچند نمی تواند کمالات خود را از یکدیگر تفصیل دهد و نظیر فاعلت خدا بنا بر این که خدا از علم اجالی در عین کشف تفصیلی برخوردار باشد.

ک: فاعل بالتسخیر؛ فاعلی که خود از فاعل دیگری برخوردار بوده و تحت سیطره آن است نظیر قوای طبیعی، نباتیه، حیوانیه که فاعل افعال خود بوده و خود نیز مسخر فاعل دیگری (خدا) می باشند.

فصل هفتم: علت غائی

۱: علت غائی را تعریف نموده و اقسام آن را بیان کنید؟ علت غائی همان کمال نهای است که فاعل در انجام کار خود به دنبال آن است و اقسام آن عبارتند از

ا: ما لاجله الفعل؛ غایت افعال فاعل علمی است که فعل خود را برای رسیدن به هدف خاص انجام می دهند.

ب: ما ینتهی الیه الفعل؛ غایت افعال غیر علمی است که علمی به فعل خود نداشته و برای رسیدن به هدفی آن را انجام نمی دهند.

نکته؛ در فواعل علمی تصور غایت و هدف قبل از انجام فعل بوده ولی وجود خارجی غایت بعد از انجام کار می باشد زیرا مثلاً انسانی که می خواهد غذا بخورد اول هدف غذا خوردن (سیر شدن) را تصور کرده، سپس برای رسیدن به چنین هدفی به دنبال غذا خوردن می رود و پس از غذا خوردن است که هدف وی تحقق یافته و سیر می گردد.

۲: دلیل اثبات وجود غایت ماینتهی الیه الفعل را بیان کنید؟ کمال شئی نسبتی ثابت به آن بوده و هر فعلی اقتضاء رسیدن به کمال دارد و منع دائمی یا اکثری از آن با عنایت الهی از ایصال هر مکن الوجودی به کمال خود منافات ندارد بنابراین هر شیئی ای کمال اخیری دارد بنابراین اگر فاعل، علمی باشد برای رسیدن به هدف کار خود را انجام داده و غایتش «ما لاجله الفعل» است بر خلاف فاعل غیر علمی که علم به فعل خود نداشته و غایتش «ما ینتهی الیه الفعل» بوده و تنها انجام فعل است که وی را به غایتش می رساند.

فصل هشتم: اثبات غایت در امور لعب، جزاف، باطل و...

۱: آیا فواعل طبیعی دارای غایت اند؟ فاعل طبیعی، فاعلی است که نسبت به فعل خود علمی نداشته و در عین حال فعلش مناسب با طبعش است نظیر نفس در مرتبه قوای بدنی هنگام صحت بدن، بنابراین برخی گفته اند فاعل فوق غایتی ندارد زیرا چنین فاعلی علم به فعل ثو غایت خود ندارد ولی به نظر ما چون فاعل های غیر علمی از غایت «ما ینتهی الیه الفعل» برخوردارند لذا فواعلی طبیعی نیز دارای غایت اند.

۲: آیا لعب دارای غایت است؟ برخی گفته اند لعب نظیر بازی با ریش، تنفس و غایتی ندارد ولی حق این است که افعال فوق دارای غایت اند زیرا از آنجایی که انسان اول فعل را تصور کرده و سپس به فائده آن تصدیق نموده و شوق به انجام کار در وی ایجاد می گردد، آنگاه تصمیم بر انجام کار گرفته و اعضای بدن وی برای انجام آن حرکت می کند، مبادی افعال ارادی انسانی بر چند قسم است

ا: مبدا قریب با فعل؛ قوه عامله در عضلات بدن که انسان توسط آن کارهای خویش را انجام می دهد.

ب: مبدا متوسط؛ شوق و علاقه ای که انسان را به اراده و اجماع و تصمیم بر انجام کار فرا می خواند.

ج: مبدا بعید؛ همان علم و تصور فعل به گونه جزئی است که مقارن با تصدیق به خیر بودن انجام فعل برای فاعل است که بر

چند قسم است ۱: صرف تخیل است؛ نظیر بازی کودکان؛ جزاف نامیده شده و غایت آن «ما

۱: فکری است؛ مبدا دارد تا غایت فکریه ینتهی الیه الفعل» است.

۲: تخیل + حلق و عادت است نظیر بازی با ریش؛ عادت نام داشته و غایتش

«ما ینتهی الیه الفعل» می باشد.

۲: تخیلی و بدون فکر و اندیشه است ۳: تخیل + طبیعت است نظیر تنفس؛ قصد ضروری نام داشته و غایتش «ما ینتهی

الیه الفعل» است.

که بر چند قسم است

۴: تخیل + مزاج است نظیر حرکات مریض؛ قصد ضروری نام داشته و غایتش

«ما ینتهی الیه الفعل» است.

۳: باطل را تعریف نموده و نوع غایت آن را بیان کنید؟ باطل فعلی است که به نهایت نرسیده و قبل از رسیدن به اتمام از بین رود نظیر شخصی که از قم قصد رفتن به تهران داشته ولی در بین مسیر راه ماشین وی خراب شده و به مقصد خود (تهران) نرسید.

نکته؛ باطل، غایت ندارد زیرا فعلی که به نهایت برسد دارای غایت است و باطل به نهایت و مقصد خود نرسید تا غایتی بر آن مترتب گردد.

فصل نهم: نفی قول به اتفاق

۱: اتفاق را تعریف نموده و اقسام آن را بیان کنید؟ اتفاق به معنی فقدان رابطه بین غایت افعال و علل فاعلی است به عبارت دیگر اتفاق به معنی غایاتی است که بر فعل انسانی مترتب شده و مقصور فاعل نیست که بر دو قسم است

ا: بخت سعید (شانس خوب)؛ دائما غایات خوبی بر کار انسانی مترتب گردد نظیر کسی که می خواهد چاه فاضلابی حفر کند و به گنج دست یابی حاصل می کند.

ب: بخت شقی (شانس بد)؛ دائما غایات بدی بر کار انسانی مترتب گردد نظیر کسی که برای در امان ماندن از تابش خورشید به زیر سقفی پناهنده شده و سقف بر سرش خهراب شود.

۲: نظریه طبیعیون درباره پیدایش عالم را بیان کنید؟ پیدایش عالم بر سبب اتفاق بود به این بیان که عالم اجسام مرکب از اجزاء ریزی است که در خلاء غیر متناهی در گردش بودند و با یکدیگر برخورد نمودند و در اثر تصادم آنان با یکدیگر، اجسام تشکیل شده و آنچه صلاحیت بقاء داشت باقی مانده و بقیه از بین رفته اند.

۳: دلیل ابطال اتفاق را بیان کنید؟ علامه طباطبایی (ره) اتفاق را رد کرده اند به این دلیل که

ا: مقدمه اول: امور عالم به چهار صورت دائمی الوجود، اکثری الوجود، اقلی الوجود و متساوی الوجود قابل تصورند

ب: مقدمه دوم: تمامی امور فوق به دائمی الوجود برگشت داشته از این رو تمام حوادث عالم دائمی الوجودند زیرا

۱: امر اکثری الوجود تنها در صورتی اتفاق می افتد که در بعضی از احصیان مانعی برای اتفاق امر دائمی الوجود تحقق یابد نظیر ۵ انگشت بودن دست انسان تنها در زمانی اکثری است که گاهی انگشت زائدی در دست انسان وجود داشته باشد بنابراین ۵ انگشت بودن انگشتان دست مشروط به عدم انگشت زائد بوده و در چنین صورتی ۵ انگشت بودن، دائمی است.

۲: امر اقلی الوجود نیز (نظیر ۶ انگشت بودن دست انسان) در صورت اشتراط گوشت زائد، دائمی الوجود است.

۳: متساوی الوجود نیز در صورتی که در ۵۰٪ موارد مانع برای امر دائمی الوجود تحقق داشته باشد، دائمی الوجود خواهد بود.

ج: مقدمه سوم: امور دائمی دارای نظام خاص و ثابت اسشت و هرگز از آن تخلف نمی کند.

د: مقدمه چهارم: عدم تخلف امر دائمی الوجود از نظام ثابت خود کاشف از این است که رابطه ای بین کمال مذکور و فاعل آن برقرار است که بر اساس آن فاعل، کار خود را انجام می دهد و قصد انجام کار دارد.

ه: نتیجه: اتفاقی در عالم وجود ندارد و در تمام کارها بین غایت و فعل فاعل نوعی رابطه برقرار می باشد.

۴: علت قول به اتفاق چیست؟ علت چنین نظریه ای جمل به اسباب حقیقی و استناد سببیت به غیر سبب حقیقی است مثلا در حافر بئر، اگر ما کندن چاه در زمینی که تحت آن گنج است را علت برای دستیابی به گنج در نظر بگیریم، چنین حفری سبب حقیقی دستیابی به گنج بوده و اتفاق نخواهد بود اما اگر صرف کندن چاه در هر زمینی (که علت حقیقی رسیدن به گنج نیست) را علت دستیابی به گنج قرار دهیم، قائل به اتفاق خواهیم شد.

فصل دهم: علت صوری و مادی

۱: علت صوری را تعریف کنید؟ صورت شیء (آنچه عامل فعلیت شیء است) نظیر «ناطق بشرط لا» را به دو اعتبار می توان در نظر گرفت

! نسبت به نوع مرکب از ماده و صورت؛ علت صوری است زیرا وجود نوع متوقف بر آن است.

ب: نسبت به ماده؛ صورت و شریک العله آن است.

۲: علت مادی را تعریف کنید؟ ماده اشياء (هیوان بشرط لا) را به دو اعتبار می توان در نظر گرفت

! نسبت به نوع مرکب از ماده و صورت؛ علت مادی است زیرا وجود نوع متوقف بر آن است

ب: نسبت به صورت؛ ماده قابله بوده و معلول صورت می باشد.

۳: آیا علت وجود اشیاء منحصر در علت مادی است؟ هرچند برخی از طبیعیین علت را منحصر در علت

مادی دانسته اند ولی نظریه فوق صحیح یست زیرا

ا: دلیل اول: حیثیت ماده، قبول و فقدان محض بوده لذا نمی تواند نوعیت نوع را اعطاء نموده و ایجاد سازد بنابراین به امری غیر از ماده نیازمندیم که از حیثیت فعلیت برخوردار بوده و بتواند نوعیت اشیاء را ایجاد کند که همان علت صوری است.

ب: دلیل دوم:

۱: مقدمه اول: بر اساس قاعده الشیئی ما لم یجب لم یوجد، تمامی اشیاء باید به مرحله ضرورت برسند تا در خارج موجود گردند.

۲: مقدمه دوم: رسیدن اشیاء به مرحله ضرورت به چه سبب است؟

ا: به واسطه ماده: از آنجایی که حیثیت ماده، قوه، قبول و امکان است نمی تواند وجوب و ضرورت به اشیاء دهد.

ب: به واسطه امری غیر از ماده: همان علت صوری است که خود از فعلیت وجوب و ضرورت برخوردار بوده و می تواند اشیاء را به مرحله ضرورت برساند.

فصل یازدهم: علت جسمانی

۱: برخی از خواص علل جسمانی را بیان کنید؟

ا: تناهی اثر علل جسمانی: از آنجایی که انواع جسمانی دارای حرکت جوهریه بوده و طبایع و قوای آن به حدود و ابعاض مختلف حرکت فوق تقسیم می گردند هر یک از آن طبایع، محفوف به عدم سابق و لاحق اند (زیرا در زمانی وجود نداشته و پس از آن موجود گشته اند و بعد از مدتی نیز از بین می روند) و از این رو ذات و اثرشان از حیث تعداد، مدت و شدت محدود و متناهی خواهد بود.

ب: فاعلیت علل جسمانی در صورت وضع خاص بین آن و ماده: علل جسمانی تنها در صورت وضع خاص بین علت و ماده اثرگذارند زیرا علل جسمانی در اصل وجود خود محتاج به ماده و صورتند و در ایجاد نیز نیازمند به ماده خواهند بود، نیاز فوق نیز به این معنی است که به سبب آن علل وضع خاصی با معلول ایجاد گردد از این رو هر یک از قرب، بعد و اوضاع خاصه دیگر در تاثیر علل جسمانی دخالت دارند.

چکیده مطالب مرحله هفتم

- ۱: ماهیت ذاتا ممکن الوجود بوده و نسبتش به وجود و عدم مساوی است بنابراین اگر بخواهد موجود گردد نیازمند به غیر بوده که آن غیر «علت» بوده و ماهیت «معلول» اوست.
- ۲: از آنجایی که عدم و معدوم بطلان محض بوده و ثبوت و شئییتی ندارد تا نیازمند به علت باشد، رابطه علی و معلولی حقیقتا بین وجود علت و معلول برقرار بوده و مجازا به عدم آن نسبت داده می شود.
- ۳: در مورد تاثیر علت در معلول چند احتمال (۱) ماهیت معلول (۲) صیورۃ الماهیه موجوده (۳) وجود معلول بوده و مصنف (ره) نظریه سوم را قبول دارد.
- ۴: علت تامه علتی است که تمامی اموری که وجود معلول متوقف بر آن است را برخوردار می باشد به خلاف علت ناقصه که تنها از برخی اموری که وجود معلول متوقف بر آن است بهره مند است.
- ۵: فرق بین علت تامه و ناقصه در آن جهت است که علت تامه علتی است که لازمه وجود آن، وجود معلول بوده و لازمه عدمش نیز عدم معلول است به خلاف علت ناقصه که هرچند لازمه عدم آن، عدم معلول می باشد ولی لازمه وجودش، وجود معلول نیست.
- ۶: علت بر دو قسم است (۱) علت واحده آن است که علتی فرد و تنها باشد (۲) علت کثیره که از تعدد برخوردار است.
- ۷: علت در تقسیم دیگری بر دو قسم است (۱) علت مرکبه علتی است که از اجزاء مختلف برخوردار می باشد (۲) علت بسیطه که جزء ندارد.
- ۸: اقسام علت بسیطه عبارتند از (۱) بسیط به حسب خارج؛ علتی که در خارج مرکب از ماده و صورت نیست نظیر عقل مجرد و اعراض (۲) بسیط به حسب عقل؛ علتی که در خارج مرکب از ماده و صورت نبوده و در عقل نیز مرکب از جنس و فصل نمی باشد (۳) ابسط البسائط؛ علتی که مرکب از وجود و ماهیت نمی باشد؛ خدا.
- ۹: علت قریبه علتی است که بین آن و معلول واسطه ای نیست به خلاف علت بعیده که علتی است که بین آن و معلول واسطه باشد نظیر علّة العالیه.
- ۱۰: علت داخلیه که به آن «علت قوام» نیز گفته می شود همان ماده و صورتی اند که موجب قوام معلول است به خلاف علت خارجیه که «علت وجود» نام داشته و همان فاعل و غایت وجود شیئی را گویند.
- ۱۱: علت فاعلی که «مابه الوجود» نیز نام دارد همان فاعل معلول است به خلاف علت غایی که «ما لاجله الوجود» نام داشته و هدفی است که معلول به خاطر آن تحقق یافته است.
- ۱۲: علت حقیقی آن است که حقیقتا تاثیر گذار در معلول و آفریننده آن باشد به خلاف علت معده که تنها معلول را برای پذیرش تاثیر علت حقیقی آماده می سازد نظیر (۱) ورود متحرک در هر حدی از حدود مسافت که شیئی را برای ورود در حدود بعدی آن آماده می سازد (۲) انصرام و گذر قطعات زمانی که حادث زمانی را برای رسیدن به مرحله فعلیت وجود آماده می سازد.
- ۱۳: وجود معلول هنگام وجود علت تامه آن و بر عکس لازم است زیرا (۱) وجود معلول هنگام وجود علت تامه آن ضروری است؛ زیرا اگر علت تامه تحقق داشته باشد وجود معلول ضروری است و گرنه عدم معلول در صورت وجود علت تامه جایز خواهد بود که لازمه اش این است که عدم معلول - که معلول عدم علت است - بدون وجود علت آن، تحقق یابد و این بر خلاف فرض علیت است (۲) وجود علت هنگام وجود معلول آن ضروری است؛ زیرا اگر هنگام وجود معلول، علت آن تحقق نداشته باشد عدم علت هنگام وجود معلول جایز خواهد بود در حالی که لازمه عدم علت (علت تامه یا ناقصه) عدم معلول است.

۱۴: بین علت و معلول تقارن زمانی وجود دارد به دلیل (۱) لزوم علیة العلة المدعومة فی المعلول فی فرض عدم التقارن؛ زیرا وجود معلول در زمان خاص (نظیر ساعت ۸ صبح) متوقف بر وجود علت در همان زمان است تا علت، وجود معلول را ترجیح داده و وجودش را به وی افاضه کند در حالی که اگر علت در زمان دیگری (ساعت ۹ صبح) موجود باشد مفیض وجود معلول در زمان وجود آن (ساعت ۸ صبح) خواهد بود در حالی که خود معدوم است. (۲) رابطیة المعلول لوجود العلة؛ معلول در اصل وجود خود نیازمند به علت بوده و نیازمندی معلول به علت امری خارج از ذات معلول نیست بنابراین وجود معلول، عین ربط و نیازمندی به علت خواهد بود و وجود معلول نسبت به علت آن «وجود رابط» بوده و معلول هیچ استقلالی از علت خود ندارد از این رو قوام و دوامش به واسطه علت بوده و قابل انفکاک از آن نمی باشد.

۱۵: قاعده الواحد به این معنی است که علت واحد بسیط پیش از یک معلول نداشته و معلول واحد بسیط نیز پیش از یک علت ندارد بنابراین علت بر دو قسم است (۱) علت دارای جهات کثیره است؛ می تواند معالیل متعدد داشته باشد. (۲) بسیط است؛ نمی تواند پیش از یک معلول داشته باشد زیرا بین علت و معلول سنخیتی برقرار است بنابراین اگر علت واحدی که ذاتا پیش از جهت واحدی ندارد علت برای معالیل مختلفه دارای جهات کثیره باشد لازم می آید علت واحدی در عین برخورداری از جهت واحدی، از جهات کثیره برخوردار باشد که امری محال است.

۱۶: علل کثیره نمی تواند بر معلول واحد وارد شود زیرا جهاتی که علل کثیره از آن برخوردارند نیز کثیر است در حالی که معلول واحد بسیط پیش از یک جهت ندارد و چون بین علل کثیره و معلول واحد سنخیتی وجود ندارد، برخورداری معلول واحد از علل کثیره بر خلاف قاعده لزوم سنخیت بین علت و معلول بوده و محال است.

۱۷: دور به معنی توقف وجود شیئی بر چیزی است که وجود شیئی متوقف بر آن است که بر دو قسم می باشد (۱) دور مصرح و بدون واسطه (۲) دور مضمهر و با واسطه.

۱۸: دور در علل محال است زیرا لازمه اش تقدم الشیئ علی نفسه بالوجود است.

۱۹: تسلسل به معنی ترتب علل تا بی نهایت است که امری محال می باشد به دلیل (۱) لزوم وسط بدون طرف (برهان وسط و طرف) (۲) وجود معلول نسبت به علتش وجود رابط بوده و قوام آن به واسطه علت است در حالی که اگر سلسله علی و معلولی تسلسل داشته و به علت محض دسترسی حاصل نشود لازمه اش آن است که وجودات رابط تحقق داشته ولی وجود مستقلی (علت) که قوام معالیل و وجودات رابط به واسطه آن است تحقق نداشته باشد که چنین امری محال است.

۱۹: علت فاعلی علتی است که وجود معلول را بدان افاضه می کند.

۲۰: علت فاعلی دارای اقسامی است نظیر (۱) فاعل بالطبع؛ فاعلی که نسبت به فعل خود علمی نداشته و در عین حال فعلش مناسب با طبعش است نظیر نفس در مرتبه قوای بدنی هنگام صحت بدن. (۲) فاعل بالقسر؛ فاعلی که نسبت به فعل خود علمی نداشته و فعلش مناسب با طبعش نیست نظیر نفس در مرتبه قوای بدنی هنگام بیماری (۳) فاعل بالرضا؛ فاعلی که دارای اراده و علم به فعل خود بوده و علم تفصیلی وی به فعل نیز همان فعلش بوده و قبل از انجام فعل تنها علم اجالی به ذات خود دارد (۴) فاعل بالجبر؛ فاعلی که علم به فعل خود داشته ولی اراده و اختیاری در انجام کار ندارد نظیر انسان مکره. (۵) فاعل بالقصد؛ فاعلی که قبل از انجام فعل، نسبت به آن اراده و علم داشته و کار را به خاطر انگیزه ای زائد بر ذات خویش انجام می دهد نظیر انسان در انجام افعال اختیاریه. (۶) فاعل بالعناية؛ فاعلی که قبل از انجام فعل، نسبت به آن اراده و علم داشته ولی صورت علمیه برای صدور فعل کافی بوده و انگیزه زائدی ندارد (۷) فاعل بالتجلی؛ فاعلی که قبل از انجام فعل، نسبت به آن اراده و علم تفصیلی داشته که چنین علم تفصیلی همان علم اجالی به ذات فاعل است (۸) فاعل بالتسخیر؛ فاعلی که خود از فاعل دیگری برخوردار بوده و تحت سیطره آن است.

۲۱: علت غائی همان کمال نحایی است که فاعل در انجام کار خود به دنبال آن است و اقسام آن عبارتند از (۱) ما لاجله الفعل؛ غایت افعال فاعل علمی است که فعل خود را برای رسیدن به هدف خاص انجام می دهند (۲) ما ینتهی الیه الفعل؛ غایت افعال غیر علمی است که علمی به فعل خود نداشته و برای رسیدن به هدفی آن را انجام نمی دهند.

۲۲: در فواعل علمی تصور غایت و هدف قبل از انجام فعل بوده ولی وجود خارجی غایت بعد از انجام کار می باشد زیرا امثلا انسانی که می خواهد غذا بخورد اول هدف غذا خوردن (سیر شدن) را تصور کرده، سپس برای رسیدن به چنین هدفی به دنبال غذا خوردن می رود و پس از غذا خوردن است که هدف وی تحقق یافته و سیر می گردد.

۲۳: کمال شسعی نسبتی ثابت به آن بوده و هر فعلی اقتضاء رسیدن به کمال دارد و منع دائمی یا اکثری از آن با عنایت الهی از ایصال هر ممکن الوجودی به کمال خود منافات دارد بنابراین هر شیئی ای کمال اخیری دارد بنابراین اگر فاعل، علمی باشد برای رسیدن به هدف کار خود را انجام داده و غایتش «ما لاجله الفعل» است بر خلاف فاعل غیر علمی که علم به فعل خود نداشته و غایتش «ما ینتهی الیه الفعل» بوده و تنها انجام فعل است که وی را به غایتش می رساند.

۲۴: فاعل طبیعی، فاعلی است که نسبت به فعل خود علمی نداشته و در عین حال فعلش مناسب با طبعش است نظیر نفس در مرتبه قوای بدنی هنگام صحت بدن، بنابراین برخی گفته اند فاعل فوق غایتی ندارد زیرا چنین فاعلی علم به فعل تو غایت خود ندارد ولی به نظر ما چون فاعل های غیر علمی از غایت «ما ینتهی الیه الفعل» برخوردارند لذا فواعلی طبیعی نیز دارای غایت اند.

۲۵: برخی گفته اند لعب نظیر بازی با ریش، تنفس و غایتی ندارد ولی حق این است که افعال فوق دارای غایت اند زیرا از آنجایی که انسان اول فعل را تصور کرده و سپس به فائده آن تصدیق نموده و شوق به انجام کار در وی ایجاد می گردد، آنگاه تصمیم بر انجام کار گرفته و اعضای بدن وی برای انجام آن حرکت می کند، مبادی افعال ارادی انسانی بر چند قسم است (۱) مبدا قریب با فعل؛ قوه عامله در عضلات بدن که انسان توسط آن کارهای خویش را انجام می دهد (۲) مبدا متوسط؛ شوق و علاقه ای که انسان را به اراده و اجماع و تصمیم بر انجام کار فرا می خواند. (۳) مبدا بعید؛ همان علم و تصور فعل به گونه جزئی است که مقارن با تصدیق به خیر بودن انجام فعل برای فاعل است که (۱) فکری است؛ مبدا دارد تا غایت فکریه داشته باشد (ب) صرف تخیل است؛ نظیر بازی کودکان؛ جزاف نامیده شده و غایت آن «ما ینتهی الیه الفعل» است (ج) تخیل + خلق و عادت است نظیر بازی با ریش؛ عادت نام داشته و غایتش «ما ینتهی الیه الفعل» می باشد (د) تخیل + طبیعت است نظیر تنفس؛ قصد ضروری نام داشته و غایتش «ما ینتهی الیه الفعل» است (ه) تخیل + مزاج است نظیر حرکات مریض؛ قصد ضروری نام داشته و غایتش «ما ینتهی الیه الفعل» است.

۲۶: باطل فعلی است که به نهایت نرسیده و قبل از رسیدن به اتمام از بین رود نظیر شخصی که از قم قصد رفتن به تهران داشته ولی در بین مسیر راه ماشین وی خراب شده و به مقصد خود (تهران) نرسید.

۲۷: باطل، غایت ندارد زیرا فعلی که به نهایت برسد دارای غایت است و باطل به نهایت و مقصد خود نرسید تا غایتی بر آن مترتب گردد.

۲۸: اتفاق به معنی فقدان رابطه بین غایت افعال و علل فاعلی است به عبارت دیگر اتفاق به معنی غایتی است که بر فعل انسانی مترتب شده و مقصور فاعل نیست که بر دو قسم است (۱) بخت سعید (شانس خوب)؛ دائما غایات خوبی بر کار انسانی مترتب گردد (۲) بخت شقی (شانس بد)؛ دائما غایات بدی بر کار انسانی مترتب گردد.

۲۹: نظریه طبیعیون درباره پیدایش عالم آن است که پیدایش عالم بر سب اتفاق بود به این بیان که عالم اجسام مرکب از اجزاء ریزی است که در خلاء غیر متناهی در گردش بودند و با یکدیگر برخورد نمودند و در اثر تصادم آنان با یکدیگر، اجسام تشکیل شده و آنچه صلاحیت بقاء داشت باقی مانده و بقیه از بین رفته اند.

۳۰: علامه طباطبائی (ره) اتفاق را رد کرده اند به این دلیل که آن که امور عالم به چهار صورت دائمی الوجود، اکثری الوجود، اقلی الوجود و متساوی الوجود قابل تصورند و تمامی امور فوق به دائمی الوجود برگشت داشته از این رو تمام حوادث عالم دائمی الوجودند زیرا (۱) امر اکثری الوجود تنها در صورتی اتفاق می افتد که در بعضی از احیان مانعی برای اتفاق امر دائمی الوجود تحقق یابد نظیر ۵ انگشت بودن دست انسان تنها در زمانی اکثری است که گاهی انگشت زائدی در دست انسان وجود داشته باشد بنابراین ۵ انگشت بودن انگشتان دست مشروط به عدم انگشت زائد بوده و در چنین صورتی ۵ انگشت بودن، دائمی است. (۲) امر اقلی الوجود نیز (نظیر ۶ انگشت بودن دست انسان) در صورت اشتراط گوشت زائد، دائمی الوجود است. (۳) متساوی الوجود نیز در صورتی که در ۵۰٪ موارد مانع برای امر دائمی الوجود تحقق داشته باشد، دائمی الوجود خواهد بود،

از طرفی نیز امور دائمی دارای نظام خاص و ثابت است و هرگز از آن تخلف نمی کند که چنین امری کاشف از این است که رابطه ای بین کمال مذکور و فاعل آن برقرار است که بر اساس آن فاعل، کار خود را انجام می دهد و قصد انجام کار دارد.

۳۱: علت قول به اتفاق، جهل به اسباب حقیقی و استناد سببیت به غیر سبب حقیقی است.

۳۲: صورت شیئی (آنچه عامل فعلیت شیئی است) نظیر «ناطق بشرط لا» را به دو اعتبار می توان در نظر گرفت (۱) نسبت به نوع مرکب از ماده و صورت؛ علت صوری است زیرا وجود نوع متوقف بر آن است. (۲) نسبت به ماده؛ صورت و شریک العله آن است.

۳۳: ماده اشیاء (حیوان بشرط لا) را به دو اعتبار می توان در نظر گرفت (۱) نسبت به نوع مرکب از ماده و صورت؛ علت مادی است زیرا وجود نوع متوقف بر آن است (۲) نسبت به صورت؛ ماده قابل بوده و معلول صورت می باشد.

۳۴: هرچند برخی از طبیعین علت را منحصر در علت مادی دانسته اند ولی نظریه فوق صحیح نیست زیرا (۱) حیثیت ماده، قبول و فقدان محض بوده لذا نمی تواند نوعیت نوع را اعطاء نموده و ایجاد سازد بنابراین به امری غیر از ماده نیازمندیم که از حیثیت فعلیت برخوردار بوده و بتواند نوعیت اشیاء را ایجاد کند که همان علت صوری است. (۲) بر اساس قاعده «الشیئی ما لم یجب لم یوجد» تمامی اشیاء باید به مرحله ضرورت برسند تا در خارج موجود گردند، رسیدن اشیاء به مرحله ضرورت هم تنها به واسطه صورت است زیرا اشیاء از دو جهت ماده و صورت برخوردار بوده و ماده نیز تنها شایسته قبول است نه حیثیت فعل و رساننده اشیاء به مرحله ضرورت.

۳۵: برخی از خواص علل جسمانی عبارتند از (۱) تناهی اثر علل جسمانی؛ از آنجایی که انواع جسمانی دارای حرکت جوهریه بوده و طبایع و قوای آن به حدود و ابعاض مختلف حرکت فوق تقسیم می گردند هر یک از آن طبایع، محفوف به عدم سابق و لاحق اند، از این رو ذات و اثرشان از حیث تعداد، مدت و شدت محدود و متناهی خواهد بود. (۲) فاعلیت علل جسمانی در صورت وضع خاص بین آن و ماده؛ علل جسمانی تنها در صورت وضع خاص بین علت و ماده اثرگذارند زیرا علل جسمانی در اصل وجود خود محتاج به ماده و صورتند و در ایجاد نیز نیازمند به ماده خواهند بود، نیاز فوق نیز به این معنی است که به سبب آن علل وضع خاصی با معلول ایجاد گردد از این رو هر یک از قرب، بعد و اوضاع خاصه دیگر در تاثیر علل جسمانی دخالت دارند.

مرحله هشتم: انقسام موجود به واحد و کثیر

فصل اول: معنی واحد و کثیر

۱: وحدت و کثرت را تعریف کنید؟ وحدت و کثرت از مفاهیم عامه و بدیهی بوده و قابل تعریف نیستند از این رو تعریف «واحد چیزی است که قابلیت تقسیم ندارد بر خلاف کثیر که تقسیم پذیر می باشد» صحیح نبوده و دوری است زیرا در تعریف فوق شناخت مفهوم واحد متوقف بر شناخت «ما ینقسم» بوده که همان کثیر است و شناخت کثیر نیز بر شناخت مفهوم «منقسم» و خود کثیر توقف دارد.

۲: نسبت بین وحدت و وجود را بیان کنید؟ وحدت و وجود از نظر مصداق واحد بوده و با یکدیگر تساوق دارند و تنها از نظر مفهوم فرق دارند به این بیان که هر موجودی واحد بوده - زیرا وجود فرع تشخیص است که به معنی وحدت و امتیاز از اشیاء دیگر می باشد - و هر واحدی نیز موجود می باشد، زیرا اگر چیزی تشخیص داشته باشد در خارج مؤنث وجود است.

۳: اشکال تقسیم موجود به واحد و کثیر را بیان نموده و نقد فرمایید؟ اشکال مطرح شده در تقسیم موجود به واحد و کثیر این است که اگر وحدت و وجود با یکدیگر تساوق داشته باشند هر موجودی واحد بوده و تقسیم موجود به واحد و کثیر که مستلزم این است که برخی از اقسام موجود، کثیر باشد صحیح نخواهد بود.

جواب اشکال فوق این است که جهت در مورد تقسیم موجود به واحد و کثیر و مساومت وجود با وحدت مقتضی است زیرا واحد در اعتبار دارد

۱: اعتبار فی نفسه بدون مقایسه با کثیر؛ شامل کثیر نیز می گردد زیرا کثیر نیز از وحدت مسموعی برخوردار بوده و وافق دارای وجود واحد است نظیر یک قوطی کبریتی که ۴۰ عدد پوب کبریت در آن بوده و از این نظر کثیر (۴۰ عدد پوب) است ولی از نظر این که یک قوطی کبریت تعداد پوب های فوق را احاطه کرده، واحد می باشد؛ در این اعتبار وحدت و وجود مساوق یکدیگرند.

ب: اعتبار مقایسه با کثیر؛ در مقابل کثیر بوده و در این مقام موجودات بر دو قسم واحد و کثیر تقسیم می شوند از این رو در این اعتبار وحدت و وجود مساوق یکدیگر نمی باشند.

فصل دوم: اقسام واحد

۱: اقسام واحد را بیان کنید؟

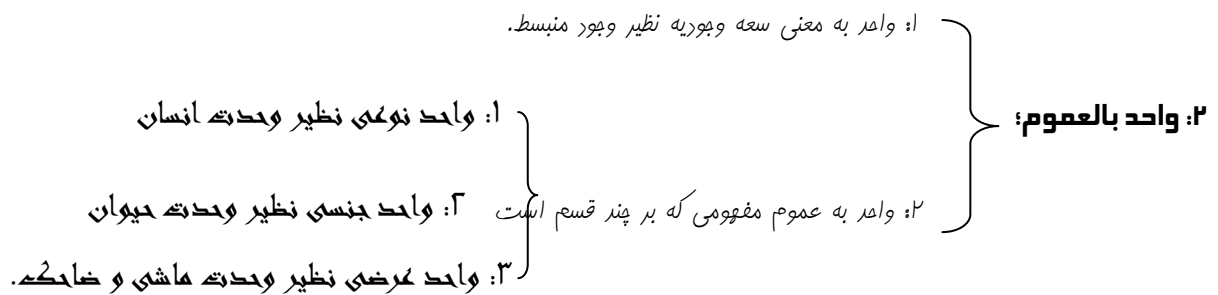
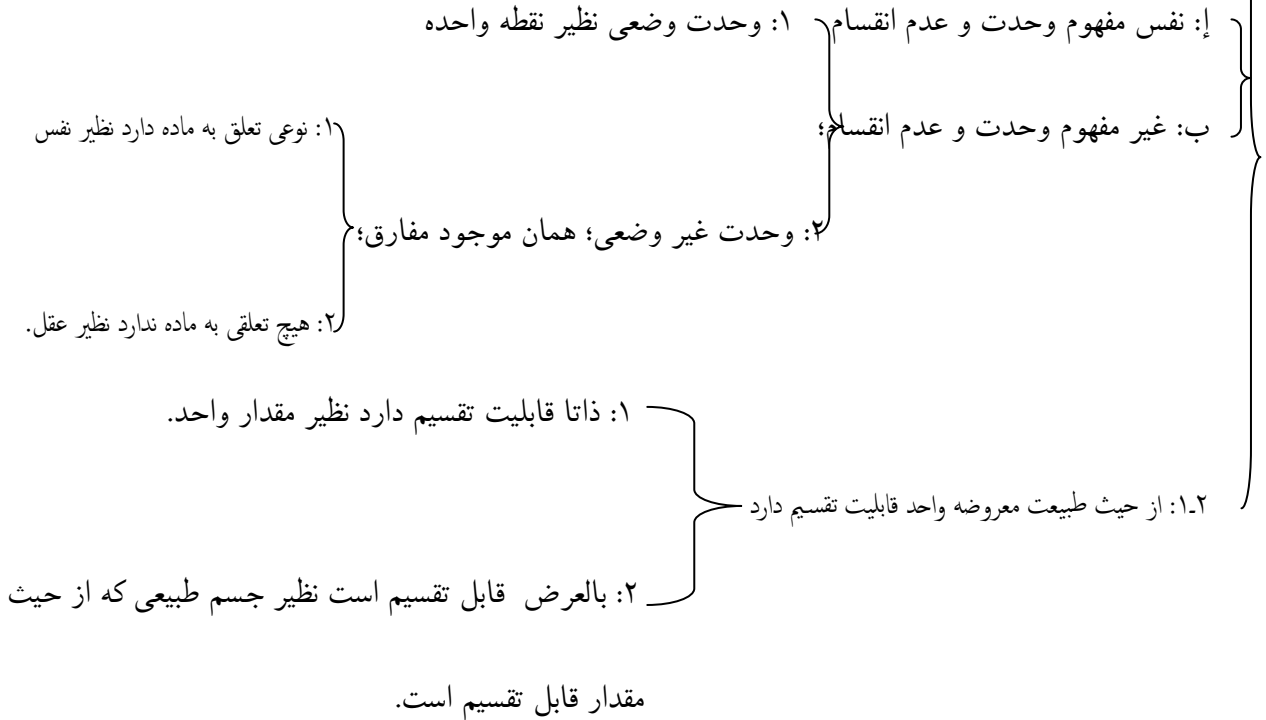
- ا: واحد حقیقی؛ چیزی که ذاتا متصف به وحدت شده و برای انصاف فوق نیازی به واسطه نداشته باشد نظیر انسان واحد.
- ب: واحد غیر حقیقی؛ چیزی که ذاتا متصف به وحدت نشده و برای انصاف فوق نیازی به واسطه داشته باشد نظیر زید و عمرو که در انسانیت با یکدیگر متحدند و ذاتا با هم فرق دارند. و انسان و فرس که ذاتا مختلف بوده و در حیوانیت وحدت دارند.

۲: جهات وحدت در اشیاء را بیان کنید؟

- ا: تماثل؛ در صورتی که دو شیئی مختلف در معنی نوعی با یکدیگر اتحاد داشته باشد نظیر زید و عمرو که در نوع انسانیت متحدند.
- ب: تجانس؛ در صورتی که دو شیئی مختلف در جنس واحد با یکدیگر اتحاد داشته باشد نظیر انسان و فرس که در حیوانیت اتحاد دارند.
- ج: تشابه؛ در صورتی که دو شیئی مختلف در کیف واحد با یکدیگر اتحاد داشته باشد نظیر کیف مبصر و کیف نفسانی که در کیف بودن متحدند.
- د: تساوی؛ در صورتی که دو شیئی مختلف در کیف واحد با یکدیگر اتحاد داشته باشد نظیر خط و سطح.
- ه: توازی؛ در صورتی که دو شیئی مختلف در وضع واحد با یکدیگر اتحاد داشته باشد نظیر زید و عمرو که در نسبت بین اعضاء بدن با یکدیگر و نسبت مجموع بیا خارج (وضع) متحدند.
- ز: تناسب؛ در صورتی که دو شیئی مختلف در نسبت واحد با یکدیگر اتحاد داشته باشد نظیر دو برادر که در نسبت برادری با یکدیگر وحدت دارند

۳: اقسام واحد حقیقی را بیان کنید؟

- ا: وحدت حقه؛ ذاتی که نفس وحدت بوده و واحد و وحدت در آن متحدند.
- ب: وحدت غیر حقه؛ ذاتی که متصف به وحدت می گردد که اقسام مختلفی دارد نظیر
- ا: واحد بالعدد؛ واحد بالخصوص بوده که باب الاعداد بوده و بر اثر تکرر آن اعداد مختلف به دست می آیند. و بر چند قسم است
- ۱-۱: از حیث طبیعت معروضه واحد قابلیت تقسیم ندارد همانگونه که از حیث صفت وحدت تقسیم پذیر نیست، بر دو قسم است



فصل سوم: حمل

- ۱: حمل را تعریف نموده و اقسام آن را بیان کنید؟ حمل یا هوهویت به این معنی است که دو چیز از جهتی با یکدیگر اتحاد داشته و از جهت دیگر اختلاف داشته باشند که بر دو قسم است
- ۱: حمل شایع صناعی؛ در جایی است که موضوع و محمول قضیه از نظر معنی و مفهوم با هم فرق داشته و از نظر وجود و مصداق خارجی متحد باشند نظیر «انسان ضاحک» و «زید قائم».
- ب: حمل ذاتی اولی؛ در جایی است که موضوع و محمول قضیه از نظر مفهوم، ذات و ماهیت با یکدیگر وحدت داشته و تنها اختلاف اعتباری به یکدیگر داشته باشند نظیر

۱: **اختلاف به اجمال و تفصیل؛** نظیر «الانسان حیوان ناطق» که هرچند ذاتا و ماهیتا موضوع و محمول واحدند ولی در عین حال «انسان» محمل بوده و «حیوان ناطق» تفصیل آن است.

۲: **اختلاف به فرض سلب الشئی عن نفسه؛** نظیر «الانسان انسان» که برای دفع توهم مغایرت بین شیئی و نفسش به کار می رود.

نکته؛ هوهویت و حمل تنها از عوارض وحدت بوده و غیریت از لوازم کثرت می باشد.

فصل چهارم: اقسام حمل شایع صناعی

۱: **هر یک از حمل موافات و اشتقاق را تعریف کنید؟** حمل موافات یا حمل «هوهو» آن است که محمول بدون در نظر گرفتن هر گونه امر زائدی بر موضوع حمل گردد نظیر «الانسان ضاحک» بر خلاف حمل اشتقاقی یا «ذی هو» که اتحاد محمول با موضوع و حمل نیازمند به اشتقاق یا در تقدیر گرفتن کلمه «ذی» است نظیر «الانسان ضحک» که یا باید کلمه ذی در تقدیر گرفته و گفت «الانسان ذی ضحک» و یا ضحک را تحویل به مشتق برده و «الانسان ضاحک» گفته شود.

۲: **هر یک از حمل بتی و غیر بتی را تعریف کنید؟** حمل بتی آن است که موضوع قضیه از افراد حقیقیه ای که عنوان موضوع بر آن صادق باشد برخوردار باشد نظیر «الانسان ضاحک» و «الکاتب متحرک الاصابع» به خلاف حمل غیر بتی که موضوع قضیه تنها از افراد فرضی برخوردار می باشد نظیر «کل معدوم مطلق فانه لا یخبر عنه» و «کل اجتماع النقیضین محال».

۳: **هر یک از حمل بسیط و مرکب را تعریف کنید؟** حمل بسیط یا هلیه بسیطه قضیه ای است که محمول آن، نفس وجود موضوع است نظیر «زید موجود» به خلاف حمل یا هلیه مرکبه که محمول قضیه امری زائد بر موضوع آن (نظیر صفتی از صفات موضوع: زید کاتب و یا حالتی از حالات آن: زید قائم) می باشد.

فصل پنجم: تقابل و اقسام آن

۱: **تقابل را تعریف کنید؟** از عوارض کثرت، غیریت بوده که بر دو قسم است

ا: **غیریت ذاتیه؛** دو چیز ذاتا با یکدیگر فرق داشته باشند نظیر مغایرت بین وجود و عدم؛ **تقابل نام دارد** و به معنی امتناع اجتماع دو امر در محل واحد از جهت واحد در زمان واحد است.

ب: **غیریت غیر ذاتیه؛** مغایرت بین دو شیئی به خاطر اموری خارج از ذات آن باشد نظیر مغایرت بین حلاوت و سیاهی در شکر و زغال؛

خلاف نامیده می شود.**۲: اقسام تقابل را بیان کنید؟**

ا: تضایف؛ آن است که متقابلین هر دو امر وجودی بوده و با یکدیگر مقایسه شوند نظیر علو و سفلی که به دو امر متضایف نیز «متضایفان» گفته می شود.

ب: تضاد؛ آن است که متقابلین هر دو امر وجودی بوده و با یکدیگر مقایسه نشوند نظیر سفیدی و سیاهی که به دو امر متضایف نیز «متضادان» گفته می شود.

ج: ملکه و عدم ملکه؛ آن است که یکی از متقابلین وجودی و دیگری عدمی بوده و از موضوعی قابل اتصاف برخوردار باشند نظیر کوری و بینایی.

د: تناقض؛ آن است که یکی از متقابلین وجودی و دیگری عدمی بوده و از موضوعی قابل اتصاف برخوردار نباشند نظیر نفی و اثبات، به دو امر متناقض، «متناقضین» گفته می شود.

۳: آیا تحقق تقابل فرع وجود طرفین است؟ از آنجایی که تقابل نوعی نسبت بین متقابلین بوده که نیازمند به طرفین نسبت است، تقابل تنها در صورت وجود طرفین تحقق می یابد.

فصل ششم: تقابل تضایف

۱: برخی از احکام تقابل تضایف را بیان کنید؟ از آنجایی که در تقابل تضایف مقایسه بین متضایفین تحقق دارد لذا متضایفین در چند جهت متکافی اند نظیر وجود و عدم، قوه و فعل و موجودیت در زمان واحد (یعنی هیچ یک از متضایفین در ذهن یا خارج بر دیگری تقدم ندارد).

فصل هفتم: تقابل تضاد

۱: تقابل تضاد را تعریف کنید؟ تضاد به این معنی است که دو امر وجودی که با یکدیگر تضایف داشته و ذاتا اختلاف داشته باشند و قابل اجتماع نباشند.

۲: متضادین را تعریف کنید؟ دو امر وجودی که بر موضوع واحدی وارد شده و داخل در تحت جنس قریب اند و بینشان نهایت اختلاف برقرار می باشد.

۳: آیا بین جواهر تضاد برقرار است؟ خیر، زیرا دو امر وجودی که بر موضوع واحدی وارد شده و داخل در تحت جنس قریب اند و بینشان نهایت اختلاف برقرار می باشد در حالی که جواهر، موضوع ندارند.

البته برخی در تعریف متضادین گفته اند « دو امر وجودی که بر محل واحدی وارد شده و داخل در تحت جنس قریب اند و بینشان نهایت اختلاف برقرار می باشد» از این رو بین صور جوهریه رابطه تضاد برقرار است زیرا صور فوق حال در ماده اند و از محلی به نام ماده برخوردارند.

۴: احکام تضاد را بیان کنید؟

ا: بین اجناس عالی و مقولات عشر رابطه تضاد برقرار نیست زیرا اجناس عالی، از موضوعی بهره مند نمی باشند.

ب: تقابل تضاد فرع وجود موضوع مشترک بین متضادین است زیرا در غیر این صورت اجتماع دو امر متضاد محال نخواهد بود نظیر سفیدی شکر و سیاهی زغال که در زمان واحد ممکن است.

ج: باید بین متضادین نهایت اختلاف برقرار باشد

فصل هشتم: تقابل عدم و ملکه

۱: تقابل ملکه و عدم ملکه را تعریف کنید؟ امر وجودی و عدم آن امر وجودی برای موضوعی که قابلیت اتصاف به امر وجودی را دارد نظیر کوری و بینایی برای انسان.

۲: اقسام تقابل ملکه و عدم ملکه را بیان کنید؟

ا: ملکه و عدم ملکه حقیقی؛ موضوع ملکه طبیعت شخصیه، نوعیه و یا جنسیه ای باشد که قابلیت اتصاف به ملکه را به گونه غیر مقید بودن به وقت خاص داشته باشد نظیر

۱: بینایی و کوری در عقرب؛ زیرا هرپند نوع عقرب قابلیت اتصاف به بینایی را ندارد ولی جنس آن (هیوان) چنین قابلیتی دارد.

۲: مرودت انسان قبل از زمان ریش در آوردن آن عدم ملکه است؛ زیرا نوع انسانی قابلیت ریش در آوردن دارد هرپند صنف انسان غیر بالغ چنین قابلیتی ندارد.

ب: ملکه و عدم ملکه مشهوری؛ موضوع ملکه طبیعت شخصیه مقید به زمان اتصاف باشد.

فصل نهم: تقابل تناقض

۱: **تقابل تناقض را تعریف کنید؟** تقابل تناقض یا «تقابل ایجاب و سلب» آن است که حرف سلب بر همان چیزی وارد شود که ایجاب بر آن وارد شده است.

تقابل تناقض حقیقتاً در قضایا ثابت بوده ولی گاهی مضمون قضیه تحویل به مفرد رفته و تناقض در آن ایجاد می گردد که به آن «تناقض بین وجود و عدم شیئی» گفته می شود.

۲: احکام تناقض را بیان کنید؟

ا: هر یک از اجتماع و ارتفاع تقيضين محال است؛ چنين امری جزو بدیهیات اولیه ای است که صدق هر قضیه ای متوقف بر آن است زیرا تنها در صورتی علم به صدق قضیه حاصل می گردد که بدانیم نقیض آن ممتنع است، مثلاً زمانی می توان گفت «الاربعة زوج» که بدانیم قضیه «لیست الاربعة زوجا» کاذب می باشد.

ب: هیچ چیزی از حکم تقيضين خارج نیست؛ زیرا هر چیزی که در نظر گرفته شود متصف به یکی از نقیضين است مثلاً انسان یا زید است و یا این که زید نیست، رنگ یا سفید است و یا این که سفید نمی باشد.

ج: در تناقض ۸ وحدت شرط است که عبارتند از

وحدت موضوع و محمول و مکان

در تناقض هشت وحدت شرط دان

قوه و فعل است در آخر زمان

وحدت شرط و اضافه، جزء و کل

نکته؛ ملاصدرا(ره) امر نهمی را شرط تناقض دانسته که وحدت حمل می باشد یعنی برای صدق تناقض باید حمل یا اولی باشد و یا شایع صناعی بنابراین بین حمل اولی و شایع صناعی تناقضی نبوده و می توان گفت «الجزئی جزئی» و «الجزئی لیس بجزئی» زیرا مفهوم جزئی به حمل اولی جزئی بوده ولی مصداق آن به حمل شایع صناعی کلی بوده و جزئی نمی باشد.

فصل دهم: تقابل واحد و کثیر

۱: نوع تقابل موجود بین واحد و کثیر را بیان کنید؟ چند احتمال است

ا: تقابل غیر ذاتی

۱: تقابل تضایف.

۲: تقابل تضاد

ب: تقابل ذاتی

۳: نوعی پنجم از تقابل غیر از اقسام چهارگانه آن.

ج: نظریه علامه طباطبائی(ره): بین واحد و کثیر تنها اختلاف تشکیکی برقرار بوده و تقابلی وجود ندارد؛ زیرا اختلاف موجود مطلق به واحد و کثیر اختلاف تشکیکی بوده و ما به الامتیاز آن به ما به الاشتراک برگشت دارد (زیرا اختلافشان نیز در اصل وجود است) در حالی که ما به الاختلاف بین اقسام چهارگانه تقابل به ما به الاشتراک رجوع ندارد.

۲: نوع تقابل موجود بین ایجاب و سلب را بیان کنید؟ بین ایجاب و سلب تقابل حقیقی نبوده و تنها تقابل اعتباری برقرار است زیرا تقابل نسبت خاص بین متقابلین بوده که وجود رابط و قائم به طرفینی است که از وجود حقیقی برخوردار باشند در حالی که یکی از طرفین تقابل ایجاب و سلب، سلب و عدم است ولی عقل سلب فوق را طرف ایجاب در نظر گرفته از این رو عدم جواز اجتماع ایجاب و سلب را امری ذاتی می داند.

۳: نوع تقابل موجود بین ملکه و عدم ملکه را بیان کنید؟ از آنجایی که عدم ملکه، عدم مضاف بوده و حظی از وجود دارد و عدم صفت از موضوعی است که قابلیت اتصاف به صفت فوق را دارد عقل می تواند عدم صفت فوق را انتزاع کرده و آن را از وجود انتزاعی بهره مند سازد که همین مقدار برخورداری از وجود انتزاعی برای در تحقق نسبت کافی است.

چکیده مطالب مرحله هشتم

- ۱: وحدت و کثرت از مفاهیم عامه و بدیهی بوده و قابل تعریف نیستند از این رو تعریف «واحد چیزی است که قابلیت تقسیم ندارد بر خلاف کثیر که تقسیم پذیر می باشد» صحیح نبوده و دوری است زیرا در تعریف فوق شناخت مفهوم واحد متوقف بر شناخت «ما ینقسم» بوده که همان کثیر است و شناخت کثیر نیز بر شناخت مفهوم «منقسم» و خود کثیر توقف دارد.
- ۲: وحدت و وجود از نظر مصداق واحد بوده و با یکدیگر تساوq دارند و تنها از نظر مفهوم فرق دارند.
- ۳: واحد دو اعتبار دارد (۱) اعتبار فی نفسه بدون مقایسه با کثیر؛ شامل کثیر نیز می گردد زیرا کثیر نیز از وحدت مجموعی برخوردار است بنابراین در این اعتبار وحدت و وجود مساوق یکدیگرند. (۲) اعتبار مقایسه با کثیر؛ در مقابل کثیر بوده و در این مقام موجودات بر دو قسم واحد و کثیر تقسیم می شوند از این رو در این اعتبار وحدت و وجود مساوق یکدیگر نمی باشند.
- ۴: اقسام واحد عبارتند از (۱) واحد حقیقی؛ چیزی که ذاتا متصف به وحدت شده و برای انصاف فوق نیازی به واسطه نداشته باشد نظیر انسان واحد. (۲) واحد غیر حقیقی؛ چیزی که ذاتا متصف به وحدت نشده و برای انصاف فوق نیازی به واسطه داشته باشد نظیر زید و عمرو که در انسانیت با یکدیگر متحدند و ذاتا با هم فرق دارند. و انسان و فرس که ذاتا مختلف بوده و در حیوانیت وحدت دارند.
- ۵: جهات وحدت در اشیاء عبارتند از (۱) تماثل؛ در صورتی که دو شیئی مختلف در معنی نوعی با یکدیگر اتحاد داشته باشد (۲) تجانس؛ در صورتی که دو شیئی مختلف در جنس واحد با یکدیگر اتحاد داشته باشد (۳) تشابه؛ در صورتی که دو شیئی مختلف در کیف واحد با یکدیگر اتحاد داشته باشد (۴) تساوی؛ در صورتی که دو شیئی مختلف در کیف واحد با یکدیگر اتحاد داشته باشد (۵) توازی؛ در صورتی که دو شیئی مختلف در وضع با یکدیگر اتحاد داشته باشد (۶) تناسب؛ در صورتی که دو شیئی مختلف در نسبت با یکدیگر اتحاد داشته باشد.
- ۶: اقسام واحد حقیقی عبارتند از (۱) وحدت حقه؛ ذاتی که نفس وحدت بوده و واحد و وحدت در آن متحدند. (۲) وحدت غیر حقه؛ ذاتی که متصف به وحدت می گردد که اقسام مختلفی دارد نظیر (ا) واحد بالعدد؛ واحد بالخصوص بوده که باب الاعداد بوده و بر اثر تکرر آن اعداد مختلف به دست می آیند. (ب) واحد بالعموم.
- ۷: واحد بالعدد چند قسم دارد (۱) از حیث طبیعت معروضه واحد قابلیت تقسیم ندارد هرگونه که از حیث صفت وحدت تقسیم پذیر نیست، بر دو قسم است (ا) نفس مفهوم وحدت و عدم اقسام (ب) غیر مفهوم وحدت و عدم اقسام که بر دو قسم است (۱) وحدت وضعی نظیر نقطه واحده (۲) وحدت غیر وضعی؛ همان موجود مفارق، بر دو قسم است (ب) نوعی تعلق به ماده دارد نظیر نفس (ب) هیچ تعلق به ماده ندارد نظیر عقل. (۲) از حیث طبیعت معروضه واحد قابلیت تقسیم دارد (ا) ذاتا قابلیت تقسیم دارد نظیر مقدار واحد (ب) بالعرض قابل تقسیم است نظیر جسم طبیعی که از حیث مقدار قابل تقسیم است.
- ۸: واحد بالعموم بر چند قسم است (۱) واحد به معنی سعه وجودیه نظیر وجود منبسط. (۲) واحد به عموم مفهومی که بر چند قسم است (ا) واحد نوعی نظیر وحدت انسان (ب) واحد جنسی نظیر وحدت حیوان (ج) واحد عرضی نظیر وحدت ماشی و ضاحک.
- ۹: حمل یا هوهویت به این معنی است که دو چیز از جهت یا یکدیگر اتحاد داشته و از جهت دیگر اختلاف داشته باشند که بر دو قسم است (۱) حمل شایع صناعی؛ در جایی است که موضوع و محمول قضیه از نظر معنی و مفهوم با هم فرق داشته و از نظر وجود و مصداق خارجی متحد باشند (۲) حمل ذاتی اولی؛ در جایی است که موضوع و محمول قضیه از نظر مفهوم، ذات و ماهیت با یکدیگر وحدت داشته و تنها اختلاف اعتباری به یکدیگر داشته باشند.
- ۱۰: هوهویت و حمل تنها از عوارض وحدت بوده و غیریت از لوازم کثرت می باشد.

۱۲: حمل بتی آن است که موضوع قضیه از افراد حقیقه ای که عنوان موضوع بر آن صادق باشد برخوردار باشد نظیر «الانسان ضاحک» به خلاف حمل غیر بتی که موضوع قضیه تنها از افراد فرضی برخوردار می باشد نظیر «کل معدوم مطلق فانه لا یخبر عنه»

۱۳: حمل بسیط یا هلیه بسیطه قضیه ای است که محمول آن، نفس وجود موضوع است نظیر «زید موجود» به خلاف حمل یا هلیه مرکبه که محمول قضیه امری زائد بر موضوع آن (نظیر صفتی از صفات موضوع: زید کاتب و یا حالتی از حالات آن: زید قائم) می باشد.

۱۴: از عوارض کثرت، غیریت بوده که بر دو قسم است (۱) غیریت ذاتیه؛ دو چیز ذاتا با یکدیگر فرق داشته باشند نظیر مغایرت بین وجود و عدم؛ تقابل نام دارد و به معنی امتناع اجتماع دو امر در محل واحد از جهت واحد در زمان واحد است. (۲) غیریت غیر ذاتیه؛ مغایرت بین دو شیئی به خاطر اموری خارج از ذات آن باشد نظیر مغایرت بین حلاوت و سیاهی در شکر و زغال؛ خلاف نامیده می شود.

۱۵: اقسام تقابل عبارتند از (۱) تضایف؛ متقابلین هر دو امر وجودی بوده و با یکدیگر مقایسه شوند (۲) تضاد؛ متقابلین هر دو امر وجودی بوده و با یکدیگر مقایسه نشوند (۳) ملکه و عدم ملکه؛ آن است که یکی از متقابلین وجودی و دیگری عدمی بوده و از موضوعی قابل اتصاف برخوردار باشند (۴) تناقض؛ آن است که یکی از متقابلین وجودی و دیگری عدمی بوده و از موضوعی قابل اتصاف برخوردار نباشند.

۱۶: از آنجایی که تقابل نوعی نسبت بین متقابلین بوده که نیازمند به طرفین نسبت است، تقابل تنها در صورت وجود طرفین تحقق می یابد.

۱۷: از آنجایی که در تقابل تضایف مقایسه بین متضایفین تحقق دارد لذا متضایفین در چند جهت متکافی اند نظیر وجود و عدم، قوه و فعل و موجودیت در زمان واحد (یعنی هیچ یک از متضایفین در ذهن یا خارج بر دیگری تقدم ندارد).

۱۸: تضاد به این معنی است که دو امر وجودی که با یکدیگر تضایف داشته و ذاتا اختلاف داشته باشند و قابل اجتماع نباشند.

۱۹: دو امر وجودی که بر موضوع واحدی وارد شده و داخل در تحت جنس قریب اند و بینشان نهایت اختلاف برقرار می باشد.

۲۰: بین جواهر تضاد برقرار نیست زیرا متضادین دو امر وجودی که بر موضوع واحدی وارد شده و داخل در تحت جنس قریب اند و بینشان نهایت اختلاف برقرار می باشد در حالی که جواهر، موضوع ندارند.

۲۱: احکام تضاد عبارتند از (۱) بین اجناس عالی و مقولات عشر رابطه تضاد برقرار نیست زیرا اجناس عالی، از موضوعی بهره مند نمی باشند (۲) تقابل تضاد فرع وجود موضوع مشترک بین متضادین است زیرا در غیر این صورت اجتماع دو امر متضاد محال نخواهد بود (۳) باید بین متضادین نهایت اختلاف برقرار باشد

۲۲: تقابل ملکه و عدم ملکه عبارت است از امر وجودی و عدم آن امر وجودی برای موضوعی که قابلیت اتصاف به امر وجودی را دارد نظیر کوری و بینایی برای انسان.

۲۳: اقسام تقابل ملکه و عدم ملکه عبارتند از (۱) ملکه و عدم ملکه حقیقی؛ موضوع ملکه طبیعت شخصیه، نوعیه و یا جنسیه ای باشد که قابلیت اتصاف به ملکه را به گونه غیر مقید بودن به وقت خاص داشته باشد (۲) ملکه و عدم ملکه مشهوری؛ موضوع ملکه طبیعت شخصیه مقید به زمان اتصاف باشد.

۲۴: تقابل تناقض یا «تقابل ایجاب و سلب» آن است که حرف سلب بر همان چیزی وارد شود که ایجاب بر آن وارد شده است.

۲۵: تقابل تناقض حقیقتا در قضایا ثابت بوده ولی گاهی مضمون قضیه تحویل به مفرد رفته و تناقض در آن ایجاد می گردد که به آن «تناقض بین وجود و عدم شیئی» گفته می شود.

۲۶: احکام تناقض عبارتند از (۱) هر یک از اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است (۲) هیچ چیزی از حکم نقیضین خارج نیست (۳) در تناقض ۸ وحدت شرط است که عبارتند از وحدت موضوع و محمول و مکان، وحدت شرط و اضافه، جزء و کل، قوه و فعل است در آخر زمان

۲۷: ملاصدرا(ره) وحدت حمل را شرط تناقض دانسته اند.

۲۸: به نظر علامه طباطبائی(ره) بین واحد و کثیر تنها اختلاف تشکیکی برقرار بوده و تقابلی وجود ندارد؛ زیرا اختلاف موجود مطلق به واحد و کثیر اختلاف تشکیکی بوده و ما به الامتیاز آن به ما به الاشتراک برگشت دارد (زیرا اختلافشان نیز در اصل وجود است) در حالی که ما به الاختلاف بین اقسام چهارگانه تقابل به ما به الاشتراک رجوع ندارد.

۲۹: بین ایجاب و سلب تقابل حقیقی نبوده و تنها تقابل اعتباری برقرار است زیرا تقابل نسبت خاص بین متقابلین بوده که وجود رابط و قائم به طرفینی است که از وجود حقیقی برخوردار باشند در حالی که یکی از طرفین تقابل ایجاب و سلب، سلب و عدم است ولی عقل سلب فوق را طرف ایجاب در نظر گرفته از این رو عدم جواز اجتماع ایجاب و سلب را امری ذاتی می داند.

۳۰: از آنجایی که عدم ملکه، عدم مضاف بوده و حظی از وجود دارد و عدم صفت از موضوعی است که قابلیت انصاف به صفت فوق را دارد عقل می تواند عدم صفت فوق را انتزاع کرده و آن را از وجود انتزاعی بهره مند سازد که همین مقدار برخورداری از وجود انتزاعی برای در تحقق نسبت کافی است.

مرحله نهم: سبق و لحوق و قدم و حدوث

فصل اول: تعریف سبق و لحوق و معیت

۱: هر یک از سبق، لحوق و معیت را تعریف کنید؟ اگر دو چیز را نسبت به مبدأ واحدی در نظر گیریم سه حالت خواهند داشت

- ا: یکی نزدیکتر به مبدأ مزبور است؛ سابق و متقدم بوده و نسبت فوق («سبق») نام دارد.
- ب: یکی دورتر از دیگری است؛ متاخر و لاحق بوده و نسبت فوق («لحوق») نام دارد.
- ج: یکسان و همطراز یکدیگرند و هیچ یک از آن بر دیگری، تقدم و یا تاخر ندارد؛ نسبت فوق («معیت») نام داشته و دو امر فوق («معان») نامیده می شوند.

۲: اقسام سبق و لحوق را بیان کنید؟

ا: سبق و لحوق زمانی؛ همان تقدم و تاخر در زمان بوده که سابق زمانی قابل اجتماع با لاحق نیست نظیر

- ۱: تقدم برخی از اجزاء زمان بر بعض دیگر آن همچون تقدم دیروز بر امروز.
- ۲: تقدم برخی از حوادث زمانی بر برخی دیگر از آن.
- ب: سبق و لحوق بالطبع؛ تقدم علت ناقصه بر معلول آن نظیر تقدم دو بر سه.
- ج: سبق و لحوق بالعلیه؛ تقدم وجود علت تامه بر معلول خود.
- د: سبق و لحوق بالماهیه و التجوهر؛ تقدم علل قوام بر معلول آن نظیر
 - ۱: تقدم اجزاء ماهیت نوعیه بر نوع
 - ۲: تقدم ماهیت بر لوازم ماهیت نظیر تقدم اربعه بر زوجیت.

ه: سبق و لحوق بالحقیقه؛ سابق ذاتا از معنایی برخوردار بوده و لاحق بالعرض و المجاز متلبس به آن معنی شود نظیر «المیزاب جار» که حقیقتا آب جریان داشته و مجازا جریان فوق را به ناودان نسبت می دهیم.

و: سبق و لحوق بالدهر؛ تقدم علت موجبه (تامه) بر معلول آن از این حیث که علت وجود معلول را واجب گردانیده و به آن افاضه می کند و تقرر عدم معلول در مرتبه وجود علت نظیر تقدم عالم عقل بر عالم ماده.

ز: سبق و لحوق رتبی؛ تقدم رتبی امری بر دیگری که بر دو قسم است

۱: **ترتیب بحسب الطبع [رتبه حسی]**؛ نظیر اجناس و انواع مترتبه زیرا اگر در تعریف هر چیزی از اجناس عالیّه شروع کنیم بر اجناس و انواع دیگر مقدم است و اگر از نوع آخر شروع کنیم بر اجناس و انواع دیگر تقدم خواهد داشت.

۲: **ترتیب بحسب الوضع و الاعتبار [رتبه عقلی]**؛ نظیر امام و ماموم زیرا اگر از محراب مسجد شروع کنیم امام جماعت بر دیگران مقدم است ولی اگر از صف آخر نماز جماعت شروع کنیم ماموم ایستاده در صف آخر بر صف های دیگر و امام جماعت تقدم دارد.

ک: سبق و لحوق بالشرف؛ سبق و لحوق در صفات کمالیه نظیر تقدم عالم بر جاهل و تقدم شجاع بر جبان.

۳: **سبق و لحوق بالذات را تعریف کنید؟** به سه قسم سبق و لحوق بالطبع، بالعلیه و بالتجوهر، سبق و لحوق بالذات گفته می شود.

۴: **اقسام تقدم علت تامه بر معلول را بیان کنید؟**

ا: سبق و لحوق بالعلیه؛ تقدم وجود علت تامه بر معلول خود.

ب: سبق و لحوق بالدهر؛ تقدم علت موجبه (تامه) بر معلول آن از این حیث که علت وجود معلول را واجب گردانیده و به

آن افاضه می کند و تقرر عدم معلول در مرتبه وجود علت نظیر تقدم عالم عقل بر عالم ماده.

فصل دوم: ملاک سبق در اقسام مختلف آن

۱: **ملاک سبق در اقسام مختلف آن را بیان کنید؟**

ا: ملاک سبق در سبق زمانی؛ نسبت به زمان (چه در مورد نفس زمان باشد یا در مورد امر زمانی).

ب: ملاک سبق در سبق بالطبع؛ نسبت به وجود.

ج: ملاک سبق در سبق بالعلیه؛ ملاک آن وجوب است.

د: ملاک سبق در سبق بالماهیة و التجوهر؛ تقرر ماهیت ملاک است.

ه: ملاک سبق در سبق بالحقیقہ؛ ملاک آن مطلق تحقق (اعم از حقیقی و مجازی) می باشد.

و: ملاک سبق در سبق دهری؛ الکون بمتن الواقع (وجود خارجی اشیا).

ز: ملاک سبق در سبق بالرتبہ؛ نسبت به مبدا خاص.

ک: ملاک سبق در سبق بالشرف؛ فضل و مزیت.

فصل سوم: قدم و حدوث و اقسام آن

۱: هر یک از قدم و حدوث را تعریف کنید؟

ا: مسبوقیت و عدم مسبوقیت شیئی به عدم در زمان؛ یعنی قسم و حادث دو امری اند که در مورد انطباق بر زمان واحد مشترکند ولی در عین حال زمان وجود یکی از دیگری بیشتر باشد که در این صورت اکثر وجودا «قسم» و اقل وجودا «حادث یا حدیث» نام دارد.

تعریف فوق برای قدم و حدوث چند ویژگی دارد

۱: حدوث به معنی مسبوقیت شیئی به عدم در زمان و قدم نیز به معنی عدم مسبوقیت شیئی به عدم در زمان می باشد به این بیان که شیئی در زمان خاصی مسبوق به عدم بوده و بعدا در آن زمان موجود گشته است نظیر انسانی که در سال ۱۳۶۰ متولد شد که در این صورت اول مسبوق به عدم در سال ۱۳۶۰ بوده و بعدا در آن سال موجود شد.

۲: قدم و حدوث جزو اوصاف اضافی است نه حقیقی؛ زیرا یک شیئی می تواند نسبت به چیزی قدیم بوده و نسبت به دیگری حادث باشد نظیر شخصی که نسبت به فرزند خویش قدیم ولی نسبت به پدرش حادث می باشد.

ب: مسبوقیت و عدم مسبوقیت وجود به عدم؛ به این بیان عدم مطلق را در نظر گرفته و بگوییم هر وجودی مسبوق به عدم است.

تعریف فوق برای قدم و حدوث چند ویژگی دارد

۱: حدوث به معنی مسبوقیت وجود به عدم و قدم نیز به معنی عدم مسبوقیت وجود به عدم است.

۲: حدوث و قدم از اعراض ذاتی مطلق وجود است زیرا «موجود بما هو موجود» یا مسبوق به عدم بوده و یا غیر مسبوق به عدم می باشد.

۲: هر یک از عدم مطلق، عدم زمانی و عدم مجامع را تعریف کنید؟

ا: عدم مطلق؛ به این معنی است که عدم را به گونه مطلق و بدون اضافه و یا مقید شدن به امر وجودی در نظر بگیریم که به آن «عدم محض» نیز گفته می شود.

ب: عدم زمانی؛ فقدان وجود چیزی در زمان خاص.

ج: عدم مجامع؛ عدم ذاتی شیئی که با وجود آن در مقایسه با علت موجب تناسب دارد زیرا هر معلولی ذاتا معدوم بوده و تنها در مقایسه با علت است که موجود گشته و علت وجود آن را ضروری می گرداند.

۳: هر یک از حدوث زمانی، حدوث ذاتی و حدوث دهری را تعریف کنید؟

ا: حدوث زمانی؛ مسبقیت وجود شیئی به عدم زمانی نظیر مسبقیت امروز به عدم در دیروز به خلاف قدم زمانی که به معنی عدم مسبقیت شیئی به عدم زمانی است نظیر مطلق زمان که هیچ زمان و امر زمانی بر آن تقدم ندارد.

ب: حدوث ذاتی؛ مسبقیت وجود شیئی به عدم ذاتی نظیر جمیع موجودات ممکنه که ذاتا معدوم بوده و به واسطه علت خارج از ذات خویش موجود می گردند.

ج: حدوث دهری؛ مسبقیت وجود مرتبه ای از مراتب وجود به عدم مقرر آن در مرتبه برتر و بالاتر نظیر مسبقیت عالم ماده به عدم مقرر در عالم مثال و عقل.

۴: آیا زمان، حادث زمانی است؟ زمان حادث زمانی نیست زیرا حادث زمانی چیزی است که مسبوق به عدم زمانی بوده و در زمانی موجود نباشد در حالی که چنین معنایی برای زمان صحیح نبوده و نمی توان گفت «زمانی بود که زمان در آن نبود» و گرنه از نفی زمان، اثبات آن لازم می آید زیرا در همان جمله «زمانی بود که زمان در آن نبود» هرچند در صدد نفی وجود زمان در زمان سابق هستیم ولی با گفتن «زمانی بود» اثبات زمان لازم می آید.

۵: اشکال مطرح شده در مورد حدوث ذاتی را بیان کرده و نقد فرمایید. از آنجایی که ماهیت ذاتا ممکن الوجود بوده و نسبت آن به هر یک از وجود و عدم مساوی بوده و ذاتا از هر یک از وجود و عدم خالی است ذاتا معدوم نخواهد بود تا حادث ذاتی باشد.

جواب اشکال فوق این است که ماهیت دو اعتبار دارد

۱: به حمل اولی و مفهوما؛ ممکن الوجود بوده و نسبت آن به هر یک از وجود و عدم مساوی بوده و ذاتا از هر یک از وجود و عدم خالی است ذاتا معدوم نخواهد بود تا حادث ذاتی باشد.

۲: به حمل شایع صناعتی و مصداقا؛ معدوم است زیرا اشیا از نظر مصداق یا موجود بوده و در خارج تحقق دارند و یا معدوم اند و چون ماهیت، ذاتا و بدون در نظر گرفتن علت آن، تحقق خارجی ندارد معدوم می باشد.

حکیده مطالب مرحله نهم

۱: اگر دو چیز را نسبت به مبدأ واحدی در نظر گیریم سه حالت خواهند داشت (۱) یکی نزدیکتر به مبدأ مزبور است؛ سابق و متقدم بوده و نسبت فوق «سابق» نام دارد (۲) یکی دورتر از دیگری است؛ متاخر و لاحق بوده و نسبت فوق «لحوق» نام دارد (۳) یکسان و همطراز یکدیگرند و هیچ یک از آن بر دیگری، تقدم و یا تاخر ندارد؛ نسبت فوق «معیت» نام داشته و دو امر فوق «معان» نامیده می شوند.

۲: اقسام سبق و لحوق عبارتند از (۱) سبق و لحوق زمانی؛ همان تقدم و تاخر در زمان بوده که سابق زمانی قابل اجتماع با لاحق نیست (۲) سبق و لحوق بالطبع؛ تقدم علت ناقصه بر معلول آن (۳) سبق و لحوق بالعلیه؛ تقدم وجود علت تامه بر معلول خود (۴) سبق و لحوق بالماهیة و التجوهر؛ تقدم علل قوام بر معلول آن (۵) سبق و لحوق بالحقیقه؛ سابق ذاتا از معنایی برخوردار بوده و لاحق بالعرض و المجاز متلبس به آن معنی شود (۶) سبق و لحوق بالدهر؛ تقدم علت موجب (تامه) بر معلول آن از این حیث که علت وجود معلول را واجب گردانیده و به آن افاضه می کند و تقرر عدم معلول در مرتبه وجود علت (۷) سبق و لحوق رتبی؛ تقدم رتبی امری بر دیگری که بر دو قسم است (ا) ترتیب بحسب الطبع (رتبه حسی) (ب) ترتیب بحسب الوضع و الاعتبار (رتبه عقلی) (۸) سبق و لحوق بالشرف؛ سبق و لحوق در صفات کبالیه.

۳: به سه قسم سبق و لحوق بالطبع، بالعلیه و بالتجوهر، سبق و لحوق بالذات گفته می شود.

۴: اقسام تقدم علت تامه بر معلول عبارتند از (۱) سبق و لحوق بالعلیه؛ تقدم وجود علت تامه بر معلول خود (۲) سبق و لحوق بالدهر؛ تقدم علت موجب (تامه) بر معلول آن از این حیث که علت وجود معلول را واجب گردانیده و به آن افاضه می کند و تقرر عدم معلول در مرتبه وجود علت نظیر تقدم عالم عقل بر عالم ماده.

۵: قدم و حدوث دو تعریف دارد (۱) مسبوقیت و عدم مسبوقیت شیئی به عدم در زمان؛ یعنی قدیم و حادث دو امری اند که در مورد انطباق بر زمان واحد مشترکند ولی در عین حال زمان وجود یکی از دیگری بیشتر باشد که در این صورت اکثر وجودا «قدیم» و اقل وجودا «حادث» یا حدیث» نام دارد. تعریف فوق برای قدم و حدوث چند ویژگی دارد (حدوث به معنی مسبوقیت شیئی به عدم در زمان و قدم نیز به معنی عدم مسبوقیت شیئی به عدم در زمان می باشد به این بیان که شیئی در زمان خاصی مسبوق به عدم بوده و بعدا در آن زمان موجود گشته است (ب) قدم و حدوث جزو اوصاف اضافی است نه حقیقی؛ زیرا یک شیئی می تواند نسبت به چیزی قدیم بوده و نسبت به دیگری حادث باشد نظیر شخصی که نسبت به فرزند خویش قدیم ولی نسبت به پدرش حادث می باشد (۲) مسبوقیت و عدم مسبوقیت وجود به عدم؛ به این بیان عدم مطلق را در نظر گرفته و بگویم هر وجودی مسبوق به عدم است. تعریف فوق برای قدم و حدوث چند ویژگی دارد (ا) حدوث به معنی مسبوقیت وجود به عدم و قدم نیز به معنی عدم مسبوقیت وجود به عدم است. (ب) حدوث و قدم از اعراض ذاتی مطلق وجود است زیرا «موجود بما هو موجود» یا مسبوق به عدم بوده و یا غیر مسبوق به عدم می باشد.

۶: عدم مطلق؛ به این معنی است که عدم را به گونه مطلق و بدون اضافه و یا مقید شدن به امر وجودی در نظر گیریم که به آن «عدم محض» نیز گفته می شود. در حالی که عدم زمانی؛ به معنی فقدان وجود چیزی در زمان خاص و عدم مجامع؛ نیز عدم ذاتی شیئی است که با وجود آن در مقایسه با علت موجب تناسب دارد زیرا هر معلولی ذاتا معدوم بوده و تنها در مقایسه با علت است که موجود گشته و علت وجود آن را ضروری می گرداند.

۷: حدوث زمانی؛ مسبوقیت وجود شیئی به عدم زمانی بوده در حالی که حدوث ذاتی؛ مسبوقیت وجود شیئی به عدم ذاتی و حدوث دهری؛ به معنی مسبوقیت وجود مرتبه ای از مراتب وجود به عدم متقرر آن در مرتبه برتر و بالاتر می باشد.

۸: زمان حادث زمانی نیست زیرا حادث زمانی چیزی است که مسبوق به عدم زمانی بوده و در زمانی موجود نباشد در حالی که چنین معنایی برای زمان صحیح نبوده و نمی توان گفت «زمانی بود که زمان در آن نبود» و گرنه از نفی زمان، اثبات آن لازم می آید زیرا در همان جمله «زمانی بود که زمان در آن نبود» هرچند در صدد نفی وجود زمان در زمان سابق هستیم ولی با گفتن «زمانی بود» اثبات زمان لازم می آید.

۹: برخی در مورد حدوث ذاتی اشکال کرده اند از آنجایی که ماهیت ذاتا ممکن الوجود بوده و نسبت آن به هر یک از وجود و عدم مساوی بوده و ذاتا از هر یک از وجود و عدم خالی است ذاتا معدوم نخواهد بود تا حادث ذاتی باشد. جواب اشکال فوق این است که ماهیت دو اعتبار دارد (۱) به حمل اولی و مفهوما؛ ممکن الوجود بوده و نسبت آن به هر یک از وجود و عدم مساوی بوده و ذاتا از هر یک از وجود و عدم خالی است ذاتا معدوم نخواهد بود تا حادث ذاتی باشد. (۲) به حمل شایع صناعی و مصداقا؛ معدوم است زیرا اشیا از نظر مصداق یا موجود بوده و در خارج تحقق دارند و یا معدوم اند و چون ماهیت، ذاتا و بدون در نظر گرفتن علت آن، تحقق خارجی ندارد معدوم می باشد.

مرحله دهم: قوه و فعل

۱: هر یک از وجود بالفعل و بالقوه را تعریف کنید؟ وجود خارجی شیئی که از آثار خاصی برخوردار است «فعل» نام داشته و «وجود بالفعل» گفته می شود و امکان تحقق خارجی شیئی که هر چیزی قبل از وجود خارجی خود از آن بهره مند است «قوه» نام داشته و در این صورت وجود اشیاء «بالقوه» خواهد بود نظیر آبی که در اثر حرارت تبدیل به بخار می گردد که در این صورت مادامی که آب است، وجود آن نسبت به آب بودن، بالفعل و نسبت به بخار، بالقوه است و وقتی بخار شد از فعلیت بخاری برخوردار شده و قوه آن از بین می رود.

فصل اول: مسبوقیت هر حادث زمانی به قوه وجود

۱: آیا حوادث زمانی مسبوق به قوه وجود می باشند؟ بله زیرا هر چیزی قبل از وجود خود دارای سه حالت است

- ا: ممکن الوجود بوده و نسبتش به هر یک از وجود و عدم ضروری است؛ امکان فوق همان «قوه» نام داشته لذا هر چیزی قبل از وجود خویش مسبوق به قوه وجود است.
- ب: واجب الوجودند؛ دائما باید موجود باشند در حالی که ممکن الوجود در زمانی قبل از وجود خود، معدوم بوده و بعد از مدتی نیز پس از وجود خارجی خود، مجددا از بین می رود.
- ج: ممتنع الوجود؛ هرگز تحقق نخواهد یافت در حالی که ممکن الوجود چیزی است که در زمانی معدوم بوده و بعدا موجود گردد.

۲: ویژگی های امکانی که ممکن الوجود مسبوق به آن است را بیان کنید؟

- ا: امکان فوق با قدرت فاعل بر ایجاد شیئی ممکن الوجود فرق دارد زیرا امکان فوق ذاتی شیسئی ممکن الوجود است بر خلاف قدرت فاعل بر ایجاد، که از خارج به ممکن الوجود ملحق می گردد.
- ب: امکان فوق امری خارجی بوده و جزو معقولات ثانیه فلسفی است نه صرفا امری عقلی اعتباری زیرا امکان فوق قابلیت اتصاف به شدت و ضعف، قرب و بعد و ... دارد مثلا امکانی که در نطفه برای تبدیل شدن به انسان وجود دارد ضعیف تر از امکان موجود در علقه و مضغه است.
- ج: امکان فوق امری قائم به ماده است و تحقق استقلالی خارجی ندارد و چیزی نیست که در کنار ممکن الوجود قد علم کرده باشد بلکه امری قائم به «ماده» است.
- د: امکان فوق قابلیت زوال دارد زیرا چنین امکانی همان قوه و استعداد موجود در اشیاست از این رو وقتی اشیاء به فعلیت در خور خویش رسیده اند امکان آن از بین می رود مثلا در آب، قوه و استعداد و امکان تبدیل شدن به بخار وجود دارد از این رو وقتی که آب تبدیل به بخار شد، از «فعلیت بخار» برخوردار شده و قوه و امکان آن از بین می رود.
- ه: قوه و امکان فوق بر فعلیت خاص موجود در اشیا تقدم زمانی دارد یعنی زمانی قبل از آن که آب تبدیل به بخار گردد، قوه بخار شدن در آن وجود دارد.

و: امکان موجود در هر چیزی منتهای است و گرنه شیئی واحد اگر قابلیت تبدیل شدن به امور مختلف داشته باشد نمی توان یکی از آن امکان ها را بر دیگری ترجیح داده و به تبع آن آن شیئی به امر واحدی مبدل گردد.

ز: امکان فوق به جمیع انحاء سبق و حقوق از مطلق فعلیت تاخر دارد.

ک: قوام و بقاء قوه و امکان دائما به واسطه فعلیت است زیرا فعلیت بر دو قسم است

۱: فعلیت در مقابل قوه؛ شامل امر بالقوه نشده لذا اشیاء بر دو قسم «بالفعل و بالقوه» تقسیم می شوند.

۲: فعلیت مطلقه؛ شامل اشیاء بالقوه نیز می گزردد زیرا امر بالقوه در اصل بالقوه بودن خود، بالفعل است و بالفعل از قوه اشیا برخوردار است.

۳: ویژگی های ماده ای که حامل قوه و امکان اشیاء است را بیان کنید؟

ا: ماده فوق ذاتا قوه محض بوده و اباء از پذیرش فعلیت ندارد زیرا اگر فعلیت باشد هیچ گونه فعلیت دیگری را در خود نمی پذیرد از این رو فعلیت های مختلف را می پذیرد مثلا از آنجایی که ماده موجود در آب، ذاتا قوه محض است می تواند صورت آبی، بخاری و ... را در خود بپذیرد.

ب: ماده فعلیت جدید و سابق مشترک است یعنی همان ماده ای که از صورت آبی برخوردار بوده پس از تبدیل شدن آب به بخار موجود بوده و صورت بخاری به خود می پذیرد.

ج: مواد اشیاء منتهای اند.

د: قوه ماده مبهمه به واسطه قوه شیئی خاص تعیین می یابد یعنی ماده ذاتا از قوه ای برخوردار بوده و وقتی قوه شیئی خاص به آن ملحق می گردد آن را تعیین می دهد مثلا خاک ذاتا می تواند به هر یک از آجر، کاسه گلی و ... تبدیل شود و استعداد و قوه تبدیل شدن به امور فوق در آن موجود است ولی وقتی قوه و امکان تبدیل شدن به آجر عارض خاک گردید، استعداد خاک را به تبدیل شدن به آجر منحصر می نماید.

ه: ایجاد و حفظ و بقاء ماده به واسطه صورت ما است زیرا عقل فعال به واسطه ایجاد صورتی در ماده، آن را موجود گردانیده و به واسطه دمیدن صور پیاپی آن را باقی نگه می دارد.

۴: آیا حوادث زمانی قابلیت تغییر دارند؟ هر حادث زمانی تغییر پذیر است ولی تغییر فوق بر دو قسم است

ا: تغییر در صورت که مخصوص جواهر است

ب: تغییر در احوال که مختص به اعراض می باشد.

فصل دوم: اقسام تغییر

۱: اقسام تغییر را بیان کنید؟ تغییر لازمه خروج شیئی از قوه به فعل بوده و بر چند قسم است

هر یک از آن بر دو قسم تدریجی (حرکت) و دفعی تقسیم می گردد.

ا: تغییر در ذات
ب: تغییر در احوال ذات

فصل سوم: تعریف حرکت

۱: حرکت را تعریف کنید؟

ا: تعریف علامه طباطبائی (ره): خروج تدریجی شیئی از قوه به فعل.

ب: تعریف معلم اول (ارسطو): کمال اول شیئی بالقوه (کمال اول لما بالقوه من حیث انه بالقوه).

۲: تعریف حرکت به «کمال اول لما بالقوه من حیث انه بالقوه» را توضیح دهید؟ هر چیزی

که امکان تحقق آن برای اشیا وجود دارد کمال آن اشیا به شمار می روند زیرا هر چیزی در حرکت خویش دنبال کمال است نظیر جسمی که قصد تمکن در مکانی نموده و به سمت آن حرکت می کند که در این صورت ترچند هر یک از حرکت تمکن کمال جسم است ولی سلوک و حرکت، کمال اول بوده ولی تمکن در مکان خاص، کمال ثانی آن می باشد.

۳: اموری که حرکت متوقف بر آن است را بیان کنید؟ هر حرکتی متوقف بر ۶ امر است که عبارتند از

ا: مبدأ حرکت؛ جایی که حرکت از آن شروع می گردد.

ب: منتهی حرکت؛ مکان پایان حرکت.

ج: موضوع حرکت؛ شیئی دارای حرکت که «موضوع حرکت» نام دارد.

د: فاعل حرکت؛ چیزی که حرکت را به وجود می آورد و «محرک» نام دارد.

ه: مسافت حرکت؛ مسیری که حرکت در آن تحقق می یابد.

و: زمان حرکت.

فصل چهارم: حرکت توسطیه و قطعیه

۱: هر یک از حرکت توسطیه و قطعیه را تعریف کنید؟

۱: حرکت توسطیه؛ صرف بودن شیء بین مبدا و منتهی است به گونه ای که هر حدی از حدود مسافت که فرض شود متحرک، قبل و بعد از آن حد، در آن نبوده باشد.

۲: حرکت قطعیه؛ بودن شیء بین مبدا و منتهی است به گونه ای که با حدود مسافت (حدی که ترک کرده و حد دیگری که هنوز به آن نرسیده است) دارای نسبت باشد و از این رو خروج تدریجی از قوه به فعل بوده و هر یک از تقضی و انصرام تدریجی و انقسام به اجزاء را در خود بپذیرد.

۲: آیا حرکت در خارج تحقق دارد؟ هر یک از حرکت توسطیه و قطعیه در خارج ثابت اند زیرا خصوصیات حرکات فوق بر خارج منطبق می گردد و مثلا ماشینی که در حال حرکت از مکانی به مکان دیگر است را می توان به دو اعتبار قرار داشتن بین مبدا و منتهی و نسبت داشتن با هر یک از حدود مسافت سنجید.

۳: آیا حرکت به معنی «اخذ الحد بعد الحد و جمعها صورة متصلة مجتمعة منقسمة الی الاجزاء» در خارج تحقق دارد؟ چنین نیست که هیات اجتماعی منقسم به اجزاء مختلفه حرکت به گونه صورت اتصالیه در خارج تحقق داشته باشد زیرا اجتماع اجزاء حرکت ممکن نیست و گرنه حرکت از تغیر خارج گشته و حالت ثبات به خود می گیرد.

۴: حقیقت حرکت قطعیه و ویژگی های آن را بیان کنید؟ حرکت قطعیه وجود سیالی است که به اجزاء مختلف تقسیم می گردد و قوه و فعل در آن مختلط است زیرا هر جزء و حدی از حرکت، فعلیت حد قبلی و قوه حد بعدی است (مثلا ایستگاه دوم، فعلیت رسیدن قوه ای است که متحرک در ایستگاه اول از آن برخوردار بوده و در عین حال، نسبت به ایستگاه سوم، قوه محض می باشد) از این رو از طرفی قوه محض بوده و فعلیتی ندارد و از طرف دیگر فعلیت محض است و از هیچ فعلیتی برخوردار نیست.

فصل پنجم: مبدا و منتهی حرکت

۱: آیا حرکت دارای مبدا و منتهی است؟ چرا؟ حرکت مبدا و منتهی ندارد زیرا تقسیم حرکت نامتناهی است و «حد یقف» ندارد زیرا در غیر این صورت حرکت، از «جزء لایتجزء» برخوردار خواهد بود که وجود چنین جزئی صحیح نیست، انقسام حرکت نیز امری بالقوه است نه بالفعل زیرا در غیر این صورت

انقسام آن به اجزاء دفعی الوقوع منتهی شده و حرکت «خروج تدریجی از قوه به فعل» از بین می رود ، مبدا و منتهی نیز به معنی جزء اول و آخری است که قابل تقسیم نباشد از این رو امری دفعی الوقوع است بنابراین از آنجایی که حرکت امری تدریجی الذات بوده و جزء دفعی الوقوع ندارد، مبدا و منتهی نخواهد داشت.

۲: اگر حرکت مبدا و منتهی ندارد مراد از «ان الحركة تنتهی من الجانبین الی قوة لا فعل معها و فعل لا قوة معه» چیست؟ حرکت قابل تقسیم نبوده و مبدا و منتهی ندارد از این رو مراد از عبارت فوق، تعریف حرکت به لحاظ امری خارج از ذات حرکت است یعنی حرکت به لحاظ زمان و مکان خود از مبدا (ابتدای حرکت) و منتهی (انتهای حرکت) برخوردار است.

فصل ششم: موضوع حرکت

۱: وجود موضوع (متحرک) برای حرکت را اثبات کنید؟

ا: مقدمه اول: حرکت خروج تدریجی شیئی از قوه به فعل است.

ب: مقدمه دوم: قوه اشیاء نیازمند به حاملی جوهری است که موجب قوام حرکت باشد.

ج: مقدمه سوم: آن جوهری که قوام حرکت، به واسطه آن است موضوع حرکت نام دارد.

د: نتیجه: هر حرکتی دارای موضوع است.

۲: احکام موضوع حرکت را بیان کنید؟

۱: موضوع حرکت امر ثابتی است که حرکت بر آن عارض می گردد و گرنه اگر موضوع حرکت دائما تغییر یابد «مابالقوه» دائما تبدیل به «مابالفعل» شده و حرکت «خروج تدریجی یک شیئی از قوه به فعلیت معنی نخواهد داشت از این رو چون حرکت به معنی خروج تدریجی شیئی از قوه به فعلیت است باید امر ثابتی داشته باشیم تا حرکت بر آن جاری شده و از قوه به فعلیت برسد.

۲: لازم است که موضوع حرکت از تمام جهات بالفعل نباشد زیرا در غیر این صورت هیچ قوه ای ثابت نبوده و حرکت (خروج تدریجی از قوه به فعل) تحقق نمی یابد.

۳: لازم است که موضوع حرکت از تمام جهات بالقوه نباشد زیرا امری که بالقوه محض است وجود خارجی ندارد تا حرکتی داشته باشد از این رو موضوع حرکت از جهتی بالقوه و از جهت دیگر بالفعل است نظیر ماده اولی که قوه اشیاء بوده و در عین حال از نظر بالقوه بودن امری بالفعل است و مظیر جسم که قوه صور نوعیه متبدله است و فعلیت جسمیت.

فصل هفتم: فاعل حرکت

۱: دلیل تغایر بین فاعل و موضوع حرکت را بیان کنید؟ فاعل حرکت (محرک) با موضوع حرکت (متحرک) فرق دارد زیرا

ا: دلیل اول: فاعل حرکت چیزی است که حرکت را به وجود می آورد در حالی که موضوع حرکت وسیله ای است که حرکت را به خود می پذیرد از این رو اگر فاعل و موضوع حرکت واحد باشد لازم می آید شیئی واحد هم فاعل حرکت و هم قابل آن باشد که چنین امری محال است زیرا حیثیت فعل، وجدان است در حالی که حیثیت قبول، فقدان محض است لذا نمی شود شیئی واحد هم فاعل و واحد چیزی بوده و هم قابل و فاقد آن باشد.

ب: دلیل دوم: متحرک نسبت به فعلیتی که از طریق حرکت برایش ایجاد می گردد امری بالقوه و فاقد است از این رو نمی تواند مفید فعلیت و فاعل آن باشد.

۲: آیا فاعل قریب حرکت امری ثابت است؟ فاعل قریب حرکت امری متغیر است زیرا فاعل قریب حرکت علت ایجاد حرکت بوده و از آنجایی که بین علت و معلول سنخیت برقرار است امری متغیر است نظیر خود حرکت و گرنه لازم می آمد معلول آن (حرکت) نیز امری ثابت باشد که در این صورت دیگر از حرکت بودن (خروج تدریجی از قوه به فعلیت) خارج می گشت بنابراین برای صدق تعریف حرکت بر معلول فاعل قریب حرکت، لازم است چنین فاعلی نظیر معلول خود (حرکت) امری تغییر پذیر باشد.

فصل هشتم: ارتباط متغیر به ثابت

۱: نحوه ارتباط بین متغیر و ثابت را بیان کنید؟

برخی گفته اند لازم نیست که فاعل حرکت نظیر حرکت بوده و امری تغییر پذیر باشد و گرنه قاعده سنخیت بین علت و معلول اقتضاء دارد که هر یک از فاعل حرکت، فاعل فاعل حرکت و ... تغییر پذیر باشند که این محال است زیرا لازمه اش یکی از چند فرض خواهد بود

ا: تسلسل؛ زیرا لازم است تمامی علت ها تغییر پذیر بوده و به علت ثابت موجد معلول های متغیر نرسیم؛ از آنجایی که تسلسل باطل است احتمال فوق باطل می باشد.

ب: دور؛ هر علت متغیری به نحوی به معلول خود ختم گردد؛ دور باطل است.

ج: تغییر در مبدا اول (خدا)؛ زیرا قاعده سنخیت بین علت و معلول اقتضاء دارد خدا نیز مانند معلول های متغیر خود، متغیر

باشد؛ از آنجایی که خدا کمال محض است و هیچ نقصانی ندارد تغییر پذیری و خروج از قوه و فعل در مورد او تحقق ندارد. جواب گفتار فوق آن است که هر چند معلول متغیر است ولی لازمه اش این نیست که مبدا اول (خدا) نیز متغیر باشد زیرا تغییر پذیری امری ذاتی برای معلول بوده و در ذات وی نهفته است و از آنجایی که ذات اشیاء امری ثابت است مبدا اول، امری ثابت را خلق کرده و خود نیز نظیر معلول خود دارای ثبات است.

فصل هشتم: مسافت حرکت

۱: مسافت حرکت را تعریف کنید؟ وجود متصل سیالی که موضوع متحرک بر آن جاری می گردد، مسافت حرکت نام دارد.

۲: آیا انتزاع مقوله از مسافت حرکت ممکن است؟ از مسافت حرکت مقوله ای از مقولات عشر انتزاع می گردد از جهت

۱: متصل واحد متغیر بودن مسافت حرکت؛ صحیح نیست و گرنه تشکیک در ماهیت لازم می آید زیرا مقولات، ماهیت اند

ب: تقسیم مسافت حرکت به اقسام آنی الوجود که هر قسمی از آن انواع، نوعی از انواع مقوله بوده و با قسم دیگر فرق دارد نظیر نمو جسم که حرکت در کم بوده و در هر آنی از حرکت، نوعی از انواع کم متصل بر آن وارد می گردد.

۳: مراد از حرکت شیئی در مقوله چیست؟ حرکت در مقوله به این معنی است که در هر آنی از آنات حرکت، نوعی از انواع مقوله بر متحرک عارض گردد که با انواع دیگر آن فرق دارد.

فصل دهم: مقولات دارای حرکت

۱: مقولات دارای حرکت را نام ببرید؟ بر اساس نظریه مشهور حرکت تنها در چهار مقوله (این، کیف، کم و وضع) اتفاق می افتد.

۲: حرکت در این را توضیح دهید؟ از آنجایی که «این» به معنی هیات حاصله از نسبت شیئی به مکان خاص است حرکت در آن امری واضح بوده و نیازمند به دلیل نیست نظیر حرکات مکانیه موجود در اجسام.

۳: حرکت در کیف را توضیح دهید؟ حرکت در کیف بالخصوص کیفیات غیر فعلیه نظیر کیفیات مختص به کمیات (نظیر استواء، اعوجاج و ...) امری واضح است زیرا هر چیزی که در کمیت خود دارای حرکت است در کیفیات مختص به کمیات نیز حرکت می کند.

۴: حرکت در کم را توضیح دهید؟ حرکت در کم همان تغییر تدریجی متصل جسم در کمیت خود است نظیر نمو که به معنی زیادت متصل تدریجی جسم در حجم خود است.

۵: اشکال مطرح شده درباره حرکت بودن نمو را توضیح داده و نقد فرمایید. برخی گفته اند از آنجایی که نمو به معنی انضمام اجزاء خارجی به اجزاء اصلی جسم است از این رو کم کبیر بر مجموع اجزاء اصلیه و منضمه عارض می گردد در حالی که کم صغیر تنها کمیت عارض بر اجزاء اصلیه می باشد (مثلا وقتی که انسان متولد شد کم خاصی دارد که بر اجزاء اصلی و اولیه بدنش عارض می گردد و پس از آن از کم کبیر برخوردار می گردد که موضوعش مجموعه اجزاء اصلیه بدو تولد انسان + اجزاء منضمه دیگر است) و دو کم فوق متباین اند نه متصل به یکدیگر و موضوعشان فرق دارد از این رو نمو به معنی زوال کمی و حدوث کم دیگر است نه به معنی حرکت در کم.

جواب اشکال فوق این است که هرچند در نمو اجزاء منضمه به اجزاء اصلی جسم اضافه می شود ولی در عین حال طبیعت اجزاء منضمه را به شکل اجزاء اصلیه تبدیل می کند و همان کم عارض بر اجزاء اصلی را ازدیاد می بخشد از این رو دائما کمیت عارض بر اجزاء اصلی شیئی زیادت تدریجی داشته و کم عارض بر اجزاء اصلیه دائما زیادت اتصالی تدریجی داشته که همان «حرکت» است.

۶: حرکت در وضع را توضیح دهید؟ حرکت در وضع امری واضح است نظیر حرکت سنگ آسیاب بر محور خود که دائما نسبت نقاط مفروضه با خارج تغییر می کند که به معنی تغییر تدریجی در وضع سنگ آسیاب می باشد.

۷: آیا حرکت در مقوله فعل و انفعال وجود دارد؟ از آنجایی که مقوله فعل و انفعال امری تدریجی بوده و فرد دفعل الوجود ندارد و لازمه وقوع حرکت نیز برخورداری مقوله از افراد دفعی الوقوع است در چنین مقوله ای حرکت ثابت نیست.

۸: آیا در مقوله متی حرکت وجود دارد؟ از آنجایی که متی به معنی «هیات حاصله از نسبت شیئی به مکان» است امری تدریجی بوده و فرد دفعل الوجود ندارد و لازمه وقوع حرکت نیز برخورداری مقوله از افراد دفعی الوقوع است در چنین مقوله ای حرکت ثابت نیست.

۹: آیا در مقوله اضافه حرکت تحقق دارد؟ از آنجایی که مقوله اضافه وجود استقلالی نداشته و تابع وجود طرفین است استقلالاً در آن حرکتی تحقق ندارد.

۱۰: آیا در مقوله جده حرکت ثابت است؟ از آنجایی که جده تابع موضوع خود است زیرا جده به معنی احاطه چیزی بر چیز دیگر است ذاتا در آن تغییر و حرکتی وجود نداشته و تغییر آن تابع تغییر موضوع می باشد (مثلا هر جایی که پا حرکت می کند کفش را نیز به حرکت در می آورد).

۱۱: آیا در مقوله جوهر حرکت تحقق دارد؟ از آنجایی که لازمه وقوع حرکت جوهری تحقق حرکت بدون داشتن موضوع ثابت است در حالی که برای تحقق حرکت موضوع ثابت (متحرکی) می خواهیم که به تدریج از قوه به فعلیت خارج گردد در جوهر حرکتی ثابت نمی باشد.

فصل یازدهم: حرکت جوهری

۱: ادله اثبات حرکت جوهری را بیان کنید؟ ملا صدرا(ره) قائل به ثبوت حرکت جوهری بوده و ادله ای برای اثبات آن اقامه نموده اند نظیر

ا: دلیل اول: تابعیت اعراض از جواهر؛ به این بیان که اعراض تابع جواهر و مستند به آن بوده و جوهر فاعل آن است از طرفی نیز در اعراضی نظیر کم، کیف، وضع و این حرکت ثابت است و قاعده لزوم سنخیت بین علت و معلول اقتضا دارد همانگونه که اعراض (معلول جواهر) دارای حرکت اند، علت آن (جواهر) نیز از حرکت برخوردار باشند.

ب: دلیل دوم: عرض از مراتب وجود جوهر است؛ به این بیان که از طرفی وجود فی نفسه عرض همان وجود عرض للجواهر است (زیرا جوهر از وجود فی نفسه لغیره برخوردار می باشد) و از طرفی دیگر در اعراضی نظیر کم، کیف، وضع و این حرکت ثابت است بنابراین باید در جوهر نیز حرکت تحقق داشته باشد.

۲: اشکالات مطرح شده بر دلیل اول حرکت جوهری (تابعیت اعراض از جواهر) را بیان کرده و نقد فرمایید.

ا: اشکال اول: اگر لازمه قاعده لزوم سنخیت بین علت و معلول این است که در صورت تغییر پذیر بودن معلول، علت آن نیز دارای تغییر باشد چگونه علت متغیر از خدای ثابت صادر شده است؟

جواب: از آنجایی که تغییر و تدریجی بودن ذاتی عالم بوده و برای آن امری ثابت است خدای متعال چنین ذات ثابتی را آفریده و خود نیز دارای ثبوت می باشد.

ب: اشکال دوم: ما می گوئیم استناد اعراض متحرک به جوهر نظیر استناد عالم متغیر به خدای ثابت است زیرا تغییر پذیری برای اعراض ذاتی و ثابت بوده و جوهر ذات ثابت اعراض را خلق کرده و خود دارای ثبوت است؟

جواب: از آنجایی که اعراض در اصل وجود خود مستند به جوهرند و تابع وجود جوهر می باشند ذاتی بودن حرکتشان نیز به جوهر منتهی شده و مستلزم حرکت در جوهر می گردد زیرا همانگونه که اعراض اصل وجود خود را از جوهر دارند حرکت خویش - که امری زائد بر وجود است - را نیز از جوهر فواید داشت.

ج: اشکال سوم: می توان گفت حرکت اعراض ذاتی آن نبوده لذا جوهر ثابت علت وجود حرکت اعراض است نظیر

۱: تجدد ارادات جزئی منبعت از نفس در هر حدی از حدود حرکات نفسانیه که علت آن نفس بوده و امری ثابت است.

۲: تجدد مراتب قرب و بعد از غایت مطلوب در حرکات طبیعی.

۳: تجدد حالات در حرکات قسریه ای که بر خلاف طبیعت اولیه اشیا صادر می گردد.

جواب: ما نقل کلام به احوال و ارادات متبدره نموده و از علت تبدر آن می پرسیم؟ در چنین نگرشی مبدا تمامی حرکات طبیعی، قسری و نفسانیه، طبیعت فواید بود که امری متغیر می باشد.

بیان چند نکته

۱) صور طبیعی تبدیلی یکی پس از دیگری بر ماده وارد می گردند و در حقیقت صورت جوهری واحد سیالی اند که بر ماده جاری می گردند و از هر حدی از حدود صور فوق مفهومی مغایر با مفهوم متنوع از حد دیگر اخذ می گردد مثلا صوری که بر ماده خاک از خاک بودن تا گل و آجر و دیوار شدن وارد می گردد صورت واحدی است که از حدود مختلف (صورت خاکی، صورت گلی، صورت آجری و صورت دیواری) برخوردار است.

۲) از آنجایی که اعراض مرتبه ای از وجود جوهرند در صورت قول به وجود حرکت جوهری، جوهری که در جوهریت خود حرکت دارد به تبع آن تمام اعراض آن نیز به حرکت می آیند.

۳) عالم جسمانی حقیقت واحد سیالی است که با تمام جواهر و اعراض خویش به سمت هدفی معین و فعلیت محضه در حرکت است.

۳: حرکت اشتدادیه را تعریف کنید؟ حرکت ماده اولی به طبیعت، نبات، حیوان و انسان را حرکت اشتدادیه گویند نظیر حرکت ماده به خاک شدن، گیاه شدن، حیوان شدن و سپس انسان شدن.

۴: هر یک از حرکات اولی و حرکات ثانیه را تعریف کنید؟ از آنجایی که اعراض مرتبه ای از وجود جوهرند در صورت قول به وجود حرکت جوهری، جوهری که در جوهریت خود حرکت دارد به تبع آن تمام اعراض آن نیز به حرکت می آیند که به آن «حرکت در حرکت یا حرکات ثانیه» گفته می شود در مقابل حرکتی که ذات اعراض از آن برخوردار است «حرکت اولی» نام دارد.

فصل دوازدهم: موضوع و فاعل حرکت جوهری

۱: اقوال پیرامون فاعل و موضوع حرکت جوهری را بیان کنید؟

۱: بنا بر قول به وجود حرکت جوهری؛ موضوع حرکت جوهری ماده ای است که به سبب صور پیاپی دمیده شده در آن محفوظ می ماند از این رو وحدت و شخصیت ماده توسط صورت مبهمه از صور متبدله محفوظ مانده و هرچند چنین صورتی ابهام داشته ولی وحدتش به سبب جوهر مفارقی که فاعل ماده و حافظ وحدت و شخصیت آن است باقی می ماند و صورت مبهمه شریک العله ماده بوده و ماده متحصله موضوع حرکت است.

۲: بنا بر قول به عدم وجود حرکت جوهری؛ فاعل ماده صورت مبهمه ای است که وحدتش به سبب جوهر مفارقی که صورت را ایجاد نموده و از طریق آن ماده را ایجاد می نماید محفوظ می ماند از این رو صورت مبهمه شریک العله وجود ماده و حافظ آن می باشد و خود دارای تحصیل و وحدت است.

۲: دلیل نیاز حرکت به موضوع ثابت را بیان کنید؟

۱: نیازمندی حرکت به موضوع به خاطر محفوظ ماندن وحدت حرکت و از بین نرفتن چنین وحدتی به سبب انقسام و عدم اجتماع اجزاء حرکت می باشد؛ از آنجایی که حرکت ذاتا امری متصل بوده و انقسام آن وهمی است برای بقاء وحدت حرکت نیازی به موضوع نداریم.

۲: نیازمندی حرکت به موضوع به این جهت است که حرکت معنایی ناعتی بوده و محتاج امر موجود لنفسه ای است که حرکت برای آن وجود یافته و ناعت آن گردد همانگونه که اعراض و صور جوهریه نیازمند به موضوع اند؛ در این صورت موضوع حرکات عرضیه امری جوهری غیر از آن حرکات است.

۳: موضوع حرکت جوهری چیست؟ از آنجایی که موضوع حرکت، ذاتی است که قوام حرکت به سبب آن است و حرکت جوهری، موضوعی ندارد موضوع آن خود حرکت خواهد بود.

۴: آیا در حرکت جوهری بین حرکت و متحرک فرقی وجود دارد؟ از آنجایی که حرکت جوهری ذاتا جوهریه سیال است قائم بالذات و موجود لِنفسه بوده و موضوعی برای حرکت ندارد از این رو هم حرکت است و هم متحرک.

۵: وجه استناد موضوعیت حرکت جوهری به ماده را بیان کنید؟ از آنجایی که حرکت جوهری با ماده متحد است موضوع آن را ماده بیان می کنند.

فصل سیزدهم: زمان

۱: زمان را تعریف کنید؟

ا: مقدمه اول: حوادثی که تحت حرکت واقع می شوند به قطعات مختلفی تقسیم می گردند که هیچ یک از آن در فعلیت وجود با یکدیگر اجتماع ندارند و حتما باید قطعه اول از بین رفته و سپس قطعه دوم بیاید مثلا اگر ساعت درسی را با ۶ مجموعه ۱۰ دقیقه ای تقسیم کنیم اجزاء آن قابل اجتماع با یکدیگر نبوده و لازم است ۱۰ دقیقه اول از بین برود تا ۱۰ دقیقه دوم و سوم و ... تحقق یابد.

ب: مقدمه دوم: تعاقب بین حوادث تنها در صورتی صحیح است که امتداد کمی عارض حرکت شود که تقسیم پذیر باشد تا به تبع آن بتوانیم حوادث تحت حرکت را به اجزاء مختلف تقسیم کنیم.

ج: مقدمه سوم: امتداد کمی فوق چیست؟
 ۱: فور حرکت؛ صحیح نیست زیرا حرکت امتداد مبهم است در حالی که امتداد فوق تعیین دارد.
 ۲: کم متصل عارض بر حرکت نظیر بسم تعلیمی که تعیین بفس امتداد بسم طبیعی است؛ همان زمان است که بر حرکت عارض گشته و امتداد آن را معین می سازد.

د: نتیجه: زمان امری است که ذاتا دارای امتداد بوده و بر حرکت عارض می گردد و امتداد آن را معین می سازد.

۲: آن را تعریف کنید؟ طرف حاصل بین اجزاء زمان «آن» نام دارد زیرا تحقق هر جزئی از اجزاء زمان متوقف بر زوال جزء سابق و عدم حدوث جزء لاحق است از این رو احد فاصل بین جزء سابق و جزء لاحق «آن» نام دارد.

بیان چند نکته

- ۱) هر حرکتی از زمان خاصی برخوردار است که مقدار همان حرکت می باشد.
- ۲) قائلین به وجود حرکت جوهریه، زمان دخیل در حوادث زمانیه را «زمان حرکت جوهری» می دانند.
- ۳) تقدم و تاخر بین اجزاء زمان امری ذاتی است زیرا زمان، امری سیال و غیر قار است از این رو به اجزائی تقسیم می گردد که وجود هر جزء لاحقی از آن متوقف بر زوال جزء سابق است که در این صورت به جزء سابق «متقدم» و به جزء لاحق «متاخر» گفته می شود.

۴) «آن» به معنی طرف زمان و حد فاصل بین دو جزء زمان بوده و ذاتا امری عدمی است زیرا انقسام زمان، وهمی و غیر فکی است.

۵) تتالی آنات و آنیات محال است زیرا تتالی آنان به معنی اجتماع چند حد عدمی بدون فاصله شدن زمان بین آن است که این محال است زیرا اگر بین آنات به واسطه زمان فاصله نشود اصلا آنی نخواهیم داشت زیرا «آن» به معنی طرف زمان است لذا لازم است بین دو طرف آن، زمانی تحقق داشته باشد.

۶) زمان اول و آخر (جزء اول و آخری که تقسیم پذیر نباشد) ندارد زیرا تقسیم پذیری ذاتی زمان می باشد.

فصل چهاردهم: سرعت و بطؤ

۱: هر یک از سرعت و بطؤ را تعریف کنید؟ اگر دو حرکت را با یکدیگر بسنجیم دارای دو حالت اند

ا: **زمانشان مساوی است؛** در این صورت حرکتی که مسافت بیشتری طی نموده سریع و حرکتی که مسافت کمتری طی نموده بطی خواهد بود.
 ب: **مسافتشان مساوی است؛** در این صورت حرکتی که زمان کمتری را سپری کرده «سریع» و حرکتی که از زمان بیشتری استفاده کرده «بطی» نام دارد.

۲: آیا بطؤ به معنی تخلل سکون است؟ فلاسفه بطؤ را به معنی تفلل سکون (هر وقت تفلل سکون در حرکت بیشتر باشد بطیء بوده و هرگاه تفلل سکون کمتر باشد سریع گردد) نمی دانند زیرا اتصال حرکت به سبب امتزاج قوه و فعل است از این رو هیچ سکونی نمی تواند در حرکت واقع گردد.

۳: نسبت بین سرعت و بطؤ را بیان کنید؟

ا: **تقابل تضاد؛** برخی نسبت بین سرعت و بطؤ را تضاد دانسته اند زیرا

۱: سرعت و بطؤ دو امر وجودی اند از این رو رابطه تناقض یا ملکه و عدم ملکه بینشان برقرار نیست.
 ۲: از آنجایی که در بسیاری از موارد حرکت سریع وجود داشته ولی بطیء ثابت نیست تا بالعکس نسبت تضایف بینشان برقرار نمی باشد زیرا متضایفان متکافئان در وجودند.
 ۳: وقتی هیچ یک از نسبت تضایف، ملکه و عدم ملکه و تناقض بین سرعت و بطؤ برقرار نبوده نسبتشان تضاد خواهد بود.

جواب: یکی از شرایط تحقق تضاد وجود غایت الخلاف بین متضادان است در حالی که چنین شرطی در سرعت و بطؤ تحقق ندارد زیرا از هر حرکت سریعی می توان حرکتی سریع تر و از هر بطی ء می توان ابطاً یافت بنابراین نسبت موجود بین سرعت و بطؤ تضاد نیست.

ب: نظریه علامه طباطبائی(ره): سرعت و بطؤ دو وصف اضافی اند و نسبتشان تضایف است زیرا هر حرکتی درمقام مقایسه با حرکت دیگر به سریع یا بطی ء متصف می گردد.

فصل پانزدهم: انقسامات حرکت

۱: انقسامات حرکت را بیان کنید؟

ا: انقسام حرکت به تبع انقسام مبدا و منتهی؛ نظیر حرکت از مکان خاص به مکانی دیگر، حرکت از رنگی به رنگ دیگر، حرکت نبات از اندازه خاص به اندازه ای دیگر.

ب: انقسام حرکت به تبع انقسام موضوع؛ نظیر حرکت نباتی، حرکت حیوانی و حرکت انسانی.

ج: انقسام حرکت به تبع انقسام مقوله آن؛ نظیر حرکت در کیف، حرکت در کم، حرکت در وضع و حرکت در این.

د: انقسام حرکت به تبع انقسام زمان؛ نظیر حرکت لیلیه، حرکت نهاریه، حرکت تابستانی، حرکت زمستانی و ...

ه: انقسام حرکت به تبع انقسام فاعل؛ نظیر حرکت طبیعیه، حرکت قسریه، حرکت ارادیه و ...

۲: هر یک از حرکات نفسانیه، طبیعیه و قسریه را تعریف کنید؟

ا: اگر فاعل نسبت به فعل فویش دارای اراده و شعور باشد «فاعل نفسانی» نام داشته و حرکتش «حرکت نفسانی» است.

ب: اگر فاعل نسبت به فعل فویش دارای اراده و شعور نباشد بر دو قسم است

۱: حرکت منبعث از نفسش است و در ایجاد حرکت امری خارج از ذات فاعل وجود ندارد؛ فاعل طبیعی نام داشته و حرکت او «حرکت طبیعیه» است.

۲: حرکتش به جهت قهر فاعل دیگری است؛ فاعل بالقسر نام داشته و حرکتش «قسریه» است.

۳: فاعل قریب حرکت در هر یک از حرکات نفسانی، طبیعی و قسری چیست؟ فاعل قریب

حرکت در هر یک از حاکات فوق طبیعت متحرک است ولی

ا: در حرکت نفسانی فاعل حرکت طبیعت است از روی تسخیر نفسانی.

ب: در حرکت قسری فاعل حرکت طبیعت است از روی قهر طبیعت قاسره.

ج: در حرکت طبیعی فاعل حرکت طبیعت است از روی اقتضاء طبیعی.

۴: معانی قوه یا مابالقوه را بیان کنید؟

ا: حیثیت قبول

ب: حدیثیت فعل شدید

ج: مبدا قبول

د: مبدا فعل نظیر قوای نفسانیه که مراد از آن مبادی آثار نفسانی است.

۵: قدرة الحيوان را تعریف کنید؟

ا: نظریه علامه طباطبائی (ره): مراد از قدرة الحيوان مبدا آثار در حیوان است که مقرون با علم و مشیت می باشد که

علت فاعلی است که در علیت تامه و واجب بودن فعل خود نیازمند به امور خارجی دیگر نظیر ماده و صلاحیت ادوات فعل و ... دارد.

ب: ما یصح معه الفعل والترک

جواب: تساوی نسبت فعل و ترک به فاعل تنها در صورتی است که فاعل، علت ناقصه باشد و گرنه علت تامه چیزی است که هنگام وجود آن،

وجود معلول واجب و ضروری است و از این جهت تساوی نسبت فعل و ترک در مورد آن تحقق ندارد.

۶: آیا لازمه ضروری بودن وجود فعل هنگام وجوب علت تامه (خدا) این است که علت

تامه امری موجب و مجبور باشد؟ خیر زیرا چنین وجوبی که فعل از آن برخوردار است از ناحیه علت به آن ملحق گشته از

این رو لازمه ضروری بودن فعل هنگام وجود علت تامه، مجبور بودن فاعل در انجام فعل نبی باشد به این معنی که خدا اولاً به فعل خود ضرورت وجود بخشیده و آنگاه آن را تحقق می بخشد.

۷: عبارت «ان صحة الفعل متوقفة علی كونه مسبوفاً بالعدم الزماني فالفعل الذي

لايسبقه عدم زماني ممتنع» را توضیح داده و نقد فرمایید. برخی گفته اند صحت فعل متوقف بر آن است که

فعل مسبوق به عدم زمانی بوده و در زمانی تحقق نداشته باشد تا پس از آن، علت بتواند آن را موجود سازد از این رو فعلی که مسبوق به عدم زمانی نباشد ممتنع است.

جواب کلام فوق این است که

اولا علت نیاز ممکن به علت حدوث نبوده و امکان است از این رو اگر قدیم زمانی ممکن الوجود باشد نیازمند به علت بوده و صدور چنین فعلی از فاعلش ممکن است.

ثانیا خود زمان که مسبوق به عدم زمانی و حادث نیست و نمی توان گفت «زمانی بود که زمان در آن نبود» زیرا در این صورت وقتی می خواهیم نفی زمان کنیم، اثبات آن لازم می آید.

۸: عبارت «ان القدرة انما تحدث مع الفعل و لا قدرة علی فعل قبله» را توضیح داده و

نقد فرمایید. برخی گفته اند قدرت فاعل تنها در حین انجام فعل ایجاد گشته و چنین نیست که قبل از انجام فعل، فاعل نسبت به انجام آن قدرتی داشته باشد.

جواب کلام فوق آن است که قدرت به این معنی است که شیئی بگونه ای باشد که هر یک از انجام فعل و ترک آن از وی ممکن باشد از این رو اگر در زمانی قدرت بر فعل داشته و آن را ترک نموده و بعدا انجام دهد قبل از فعل تعریف قدرت «صحت فعل و ترک» بر آن صدق دارد و از این جهت هر فاعلی قبل از انجام فعل خود، نسبت به آن دارای قدرت است.

حکیده مطالب مرحله دهم

۱: حوادث زمانی مسبوق به قوه وجود می باشند زیرا هر چیزی قبل از وجود خود دارای سه حالت است (۱) ممکن الوجود بوده و نسبتش به هر یک از وجود و عدم ضروری است؛ امکان فوق همان «قوه» نام داشته لذا هر چیزی قبل از وجود خویش مسبوق به قوه وجود است (۲) واجب الوجودند؛ دائماً باید موجود باشند در حالی که ممکن الوجود در زمانی قبل از وجود خود، معدوم بوده و بعد از مدتی نیز پس از وجود خارجی خود، مجدداً از بین می رود. (۳) ممتنع الوجود؛ هرگز تحقق نخواهد یافت در حالی که ممکن الوجود چیزی است که در زمانی معدوم بوده و بعداً موجود گردد.

۲: ویژگی های امکانی که ممکن الوجود مسبوق به آن است عبارتند از (۱) امکان فوق با قدرت فاعل بر ایجاد شیئی ممکن الوجود فرق دارد زیرا امکان فوق ذاتی شیسئی ممکن الوجود است بر خلاف قدرت فاعل بر ایجاد، که از خارج به ممکن الوجود ملحق می گردد. (۲) امکان فوق امری خارجی بوده و جزو معقولات ثانیه فلسفی است نه صرفاً امری عقلی اعتباری زیرا امکان فوق قابلیت اتصاف به شدت و ضعف، قرب و بعد و ... دارد (۳) امکان فوق امری قائم به ماده است و تحقق استقلالی خارجی ندارد و چیزی نیست که در کنار ممکن الوجود قد علم کرده باشد بلکه امری قائم به «ماده» است. (۴) امکان فوق قابلیت زوال دارد زیرا چنین امکانی همان قوه و استعداد موجود در اشیاست از این رو وقتی اشیاء به فعلیت در خور خویش رسیده اند امکان آن از بین می رود (۵) قوه و امکان فوق بر فعلیت خاص موجود در اشیاء تقدم زمانی دارد (۶) امکان موجود در هر چیزی منتهای است و گر نه شیئی واحد اگر قابلیت تبدیل شدن به امور مختلف داشته باشد نمی توان یکی از آن امکان ها را بر دیگری ترجیح داده و به تبع آن آن شیئی به امر واحدی مبدل گردد. (۷) امکان فوق به جمیع انحاء سبق و لحوق از مطلق فعلیت تاخر دارد. (۸) قوام و بقاء قوه و امکان دائماً به واسطه فعلیت است.

۳: ویژگی های ماده ای که حامل قوه و امکان اشیاء است عبارت است از (۱) ماده فوق ذاتاً قوه محض بوده و اباء از پذیرش فعلیت ندارد زیرا اگر فعلیت باشد هیچ گونه فعلیت دیگری را در خود نمی پذیرد از این رو فعلیت های مختلف را می پذیرد (۲) ماده فعلیت جدید و سابق مشترک است (۳) مواد اشیاء منتهای اند (۴) قوه ماده مبهمه به واسطه قوه شیئی خاص تعین می یابد (۵) ایجاد و حفظ و بقاء ماده به واسطه صورتها است.

۴: هر حادث زمانی تغییر پذیر است ولی تغییر فوق بر دو قسم است (۱) تغییر در صورت که مخصوص جواهر است (۲) تغییر در احوال که مختص به اعراض می باشد.

۵: تغییر لازمه خروج شیئی از قوه به فعل بوده و بر چند قسم است (۱) تغییر در ذات (۲) تغییر در احوال ذات که هر یک از آن بر دو قسم تدریجی (حرکت) و دفعی تقسیم می گردد.

۶: علامه طباطبائی (ره) تعریف حرکت را «خروج تدریجی شیئی از قوه به فعل» می داند.

۷: معلم اول (ارسطو) تعریف حرکت را «کمال اول شیئی بالقوه (کمال اول لما بالقوه من حیث انه بالقوه» می داند به این معنی که هر چیزی که امکان تحقق آن برای اشیا وجود دارد کمال آن اشیا به شمار می روند زیرا هر چیزی در حرکت خویش دنبال کمال است نظیر جسمی که قصد تمکن در مکانی نموده و به سمت آن حرکت می کند که در این صورت ترچند هر یک از حرکت و وصول به مکان خاص کمال جسم است ولی سلوک و حرکت، کمال اول بوده ولی توقف در مکان خاص، کمال ثانی آن می باشد.

۸: هر حرکتی متوقف بر ۶ امر است (۱) مبدأ حرکت (۲) منتهی حرکت (۳) موضوع حرکت (۴) فاعل حرکت (۵) مسافت حرکت (۶) زمان حرکت.

۹: حرکت توسطیه به معنی صرف بودن شیئی بین مبدا و منتهی است به گونه ای که هر حدی از حدود مسافت که فرض شود متحرک، قبل و بعد از آن حد، در آن نبوده باشد. ولی حرکت قطعیه؛ بودن شیئی بین مبدا و منتهی است به گونه ای که با حدود مسافت دارای نسبت باشد و از این رو خروج تدریجی از قوه به فعل بوده و هر یک از تقضی و انصرام تدریجی و انقسام به اجزاء را در خود بپذیرد.

۱۰: هر یک از حرکت توسطیه و قطعیه در خارج ثابت اند زیرا خصوصیات حرکات فوق بر خارج منطبق می گردد و مثلاً ماشینی که در حال حرکت از مکانی به مکان دیگر است را می توان به دو اعتبار قرار داشتن بین مبدا و منتهی و نسبت داشتن با هر یک از حدود مسافت سنجید.

۱۱: حرکت قطعیه وجود سیالی است که به اجزاء مختلف تقسیم می گردد و قوه و فعل در آن مختلط است زیرا هر جزء و حدی از حرکت، فعلیت حد قبلی و قوه حد بعدی است از این رو از طرفی قوه محض بوده و فعلیتی ندارد و از طرف دیگر فعلیت محض است و از هیچ فعلیتی برخوردار نیست.

۱۱: حرکت مبدا و منتهی ندارد زیرا تقسیم حرکت نامتناهی است و «حد یقف» ندارد زیرا مبدا و منتهی نیز به معنی جزء اول و آخری است که قابل تقسیم نباشد از این رو امری دفعی الوقوع است بنابراین از آنجایی که حرکت امری تدریجی الذات بوده و جزء دفعی الوقوع ندارد، مبدا و منتهی نخواهد داشت.

۱۲: انقسام حرکت امری بالقوه است نه بالفعل زیرا در غیر این صورت انقسام آن به اجزاء دفعی الوقوع منتهی شده و حرکت «خروج تدریجی از قوه به فعل» از بین می رود.

۱۳: دلیل اثبات وجود موضوع (متحرک) برای حرکت آن است که حرکت خروج تدریجی شیئی از قوه به فعل است. قوه اشیاء نیازمند به حاملی جوهری است که موجب قوام حرکت باشد و آن جوهری که قوام حرکت، به واسطه آن است موضوع حرکت نام دارد.

۱۴: احکام موضوع حرکت عبارتند از (۱) موضوع حرکت امر ثابتی است که حرکت بر آن عارض می گردد و گرنه اگر موضوع حرکت دائماً تغییر یابد «مابالقوه» دائماً تبدیل به «مابالفعل» شده و حرکت «خروج تدریجی یک شیئی از قوه به فعلیت معنی نخواهد داشت (۲) لازم است که موضوع حرکت از تمام جهات بالفعل نباشد زیرا در غیر این صورت هیچ قوه ای ثابت نبوده و حرکت (خروج تدریجی از قوه به فعل) تحقق نمی یابد (۳) لازم است که موضوع حرکت از تمام جهات بالقوه نباشد زیرا امری که بالقوه محض است وجود خارجی ندارد تا حرکتی داشته باشد.

۱۵: فاعل حرکت (محرک) با موضوع حرکت (متحرک) فرق دارد زیرا (۱) فاعل حرکت چیزی است که حرکت را به وجود می آورد در حالی که موضوع حرکت وسیله ای است که حرکت را به خود می پذیرد از این رو اگر فاعل و موضوع حرکت واحد باشد لازم می آید شیئی واحد هم فاعل حرکت و هم قابل آن باشد که چنین امری محال است (۲) متحرک نسبت به فعلیتی که از طریق حرکت برایش ایجاد می گردد امری بالقوه و فاقد است از این رو نمی تواند مفید فعلیت و فاعل آن باشد.

۱۶: فاعل قریب حرکت امری متغیر است زیرا فاعل قریب حرکت علت ایجاد حرکت بوده و از آنجایی که بین علت و معلول سنخیت برقرار است امری متغیر است نظیر خود حرکت و گرنه لازم می آید معلول آن (حرکت) نیز امری ثابت باشد که در این صورت دیگر از حرکت بودن (خروج تدریجی از قوه به فعلیت) خارج می گشت.

۱۷: برخی گفته اند لازم نیست که فاعل حرکت نظیر حرکت بوده و امری تغییر پذیر باشد و گرنه قاعده سنخیت بین علت و معلول اقتضاء دارد که هر یک از فاعل حرکت، فاعل فاعل حرکت و ... تغییر پذیر باشند که این محال است زیرا لازمه اش یکی از چند فرض خواهد بود (۱) تسلسل؛ زیرا لازم است تمامی علت ها تغییر پذیر بوده و به علت ثابت موجد معلول های متغیر نرسیم؛ از آنجایی که تسلسل باطل است احتمال فوق باطل می باشد (۲) دور؛ هر علت متغیری به نحوی به معلول خود ختم گردد؛ دور باطل است (۳) تغییر در مبدا اول (خدا)؛ زیرا قاعده سنخیت بین علت و معلول اقتضاء دارد خدا نیز مانند معلول های متغیر خود، متغیر باشد؛ از آنجایی که خدا کمال محض است و هیچ نقصانی ندارد تغییر پذیری و خروج از قوه و فعل در مورد او تحقق ندارد. جواب گفتار فوق آن است که هر چند معلول متغیر است ولی لازمه اش این نیست که مبدا اول (خدا) نیز متغیر باشد زیرا تغییر پذیری امری ذاتی برای معلول بوده و در ذات وی نهفته است و از آنجایی که ذات اشیاء امری ثابت است مبدا اول، امری ثابت را خلق کرده و خود نیز نظیر معلول خود دارای ثبات است.

۱۸: وجود متصل سیالی که موضوع متحرک بر آن جاری می گردد، مسافت حرکت نام دارد.

۱۹: از مسافت حرکت مقوله ای از مقولات عشر انتزاع می گردد از جهت ۱) متصل واحد متغیر بودن مسافت حرکت؛ صحیح نیست و گرنه تشکیک در ماهیت لازم می آید زیرا مقولات، ماهیت اند ۲) تقسیم مسافت حرکت به اقسام آتی الوجود که هر قسمی از آن انواع، نوعی از انواع مقوله بوده و با قسم دیگر فرق دارد.

۲۰: حرکت در مقوله به این معنی است که در هر آتی از آفات حرکت، نوعی از انواع مقوله بر متحرک عارض گردد که با انواع دیگر آن فرق دارد.

۲۱: بر اساس نظریه مشهور حرکت تنها در چهار مقوله (این، کیف، کم و وضع) اتفاق می افتد.

۲۲: از آنجایی که «این» به معنی هیات حاصله از نسبت شیئی به مکان خاص است حرکت در آن امری واضح بوده و نیازمند به دلیل نیست نظیر حرکات مکانیه موجود در اجسام.

۲۳: حرکت در کیف بالخصوص کیفیات غیر فعلیه نظیر کیفیات مختص به کییات (نظیر استواء، اعوجاج و ...) امری واضح است زیرا هر چیزی که در کیت خود دارای حرکت است در کیفیات مختص به کییات نیز حرکت می کند.

۲۴: حرکت در کم را توضیح دهید؟ حرکت در کم همان تغییر تدریجی متصل جسم در کیت خود است نظیر نمو که به معنی زیادت متصل تدریجی جسم در حجم خود است.

۲۵: برخی گفته اند از آنجایی که نمو به معنی انضمام اجزاء خارجیه به اجزاء اصلی جسم است از این رو کم کبیر بر مجموع اجزاء اصلیه و منضمه عارض می گردد در حالی که کم صغیر تنها کیت عارض بر اجزاء اصلیه می باشد و دو کم فوق متباین اند نه متصل به یکدیگر و موضوعشان فرق دارد از این رو نمو به معنی زوال کمی و حدوث کم دیگر است نه به معنی حرکت در کم. جواب اشکال فوق این است که هرچند در نمو اجزاء منضمه به اجزاء اصلی جسم اضافه می شود ولی در عین حال طبیعت اجزاء منضمه را به شکل اجزاء اصلیه تبدیل می کند و همان کم عارض بر اجزاء اصلی را ازدیاد می بخشد از این رو دائما کیت عارض بر اجزاء اصلی شیئی زیادت تدریجی داشته و کم عارض بر اجزاء اصلیه دائما زیادت اتصالی تدریجی داشته که همان «حرکت» است.

۲۶: حرکت در وضع امری واضح است نظیر حرکت سنگ آسیاب بر محور خود که دائما نسبت نقاط مفروضه با خارج تغییر می کند که به معنی تغییر تدریجی در وضع سنگ آسیاب می باشد.

۲۷: از آنجایی که مقوله فعل و افعال امری تدریجی بوده و فرد دفع الوجود ندارد و لازمه وقوع حرکت نیز برخوردار می باشد از افراد دفعی الوقوع است در چنین مقوله ای حرکت ثابت نیست.

۲۸: از آنجایی که متی به معنی «هیات حاصله از نسبت شیئی به مکان» است امری تدریجی بوده و فرد دفع الوجود ندارد و لازمه وقوع حرکت نیز برخوردار می باشد از افراد دفعی الوقوع است در چنین مقوله ای حرکت ثابت نیست.

۲۹: از آنجایی که مقوله اضافه وجود استقلالی نداشته و تابع وجود طرفین است استقلالا در آن حرکتی تحقق ندارد.

۳۰: از آنجایی که جده تابع موضوع خود است زیرا جده به معنی احاطه چیزی بر چیز دیگر است ذاتا در آن تغییر و حرکتی وجود نداشته و تغییر آن تابع تغییر موضوع می باشد.

۳۱: از آنجایی که لازمه وقوع حرکت جوهری تحقق حرکت بدون داشتن موضوع ثابت است در حالی که برای تحقق حرکت موضوع ثابت (متحرکی) می خواهیم که به تدریج از قوه به فعلیت خارج گردد در جوهر حرکتی ثابت نمی باشد.

۳۲: ملا صدرا(ره) قائل به ثبوت حرکت جوهری بوده و ادله ای برای اثبات آن اقامه نموده اند نظیر ۱) اعراض تابع جواهر و مستند به آن بوده و جوهر فاعل آن است از طرفی نیز در اعراضی نظیر کم، کیف، وضع و این حرکت ثابت است و قاعده لزوم سنخیت بین علت و معلول اقتضا دارد

همانگونه که اعراض (معلول جواهر) دارای حرکت اند، علت آن (جواهر) نیز از حرکت برخوردار باشند (۲) از طرفی وجود فی نفسه عرض همان وجود عرض للجواهر است (زیرا جواهر از وجود فی نفسه لغیره برخوردار می باشد) و از طرفی دیگر در اعراضی نظیر کم، کیف، وضع و این حرکت ثابت است بنابراین باید در جواهر نیز حرکت تحقق داشته باشد.

۳۳: صور طبیعی تبدیلی یکی پس از دیگری بر ماده وارد می گردند و در حقیقت صورت جوهری واحد سیالی اند که بر ماده جاری می گردند و از هر حلی از حدود صور فوق مفهومی مغایر با مفهوم منتزع از حد دیگر اخذ می گردد مثلا صوری که بر ماده خاک از خاک بودن تا گل و آجر و دیوار شدن وارد می گردد صورت واحدی است که از حدود مختلف برخوردار است.

۳۴: از آنجایی که اعراض مرتبه ای از وجود جوهرند در صورت قول به وجود حرکت جوهری، جوهری که در جوهریت خود حرکت دارد به تبع آن تمام اعراض آن نیز به حرکت می آیند.

۳۵: عالم جسمانی حقیقت واحد سیالی است که با تمام جواهر و اعراض خویش به سمت هدفی معین و فعلیت محضه در حرکت است.
۳۶: حرکت ماده اولی به طبیعت، نبات، حیوان و انسان را حرکت اشتدادیه گویند نظیر حرکت ماده به خاک شدن، گیاه شدن، حیوان شدن و سپس انسان شدن.

۳۷: از آنجایی که اعراض مرتبه ای از وجود جوهرند در صورت قول به وجود حرکت جوهری، جوهری که در جوهریت خود حرکت دارد به تبع آن تمام اعراض آن نیز به حرکت می آیند که به آن «حرکت در حرکت یا حرکات ثانیه» گفته می شود در مقابل حرکتی که ذات اعراض از آن برخوردار است «حرکت اولی» نام دارد.

۳۸: اقوال پیرامون فاعل و موضوع حرکت جوهری عبارتند از (۱) بنا بر قول به وجود حرکت جوهری؛ موضوع حرکت جوهری ماده ای است که به سبب صور پیاپی دیده شده در آن محفوظ می ماند (۲) بنا بر قول به عدم وجود حرکت جوهری؛ فاعل ماده صورت مبهمه ای است که وحدتش به سبب جوهر مفارقی که صورت را ایجاد نموده و از طریق آن ماده را ایجاد می نماید محفوظ می ماند.

۳۹: دلیل نیاز حرکت به موضوع ثابت عبارت است از (۱) نیازمندی حرکت به موضوع به خاطر محفوظ ماندن وحدت حرکت و از بین رفتن چنین وحدتی به سبب انقسام و عدم اجتماع اجزاء حرکت می باشد؛ از آنجایی که حرکت ذاتا امری متصل بوده و انقسام آن وهمی است برای بقاء وحدت حرکت نیازی به موضوع ندارد (۲) نیازمندی حرکت به موضوع به این جهت است که حرکت معنایی ناعتی بوده و محتاج امر موجود لِنفسه ای است که حرکت برای آن وجود یافته و ناعت آن گردد همانگونه که اعراض و صور جوهریه نیازمند به موضوع اند؛ در این صورت موضوع حرکات عرضیه امری جوهری غیر از آن حرکات است.

۴۰: از آنجایی که موضوع حرکت، ذاتی است که قوام حرکت به سبب آن است و حرکت جوهری، موضوعی ندارد موضوع آن خود حرکت خواهد بود.

۴۱: از آنجایی که حرکت جوهری ذاتا جوهریه سیال است قائم بالذات و موجود لِنفسه بوده و موضوعی برای حرکت ندارد از این رو هم حرکت است و هم متحرک.

۴۲: زمان امری است که ذاتا دارای امتداد بوده و بر حرکت عارض می گردد و امتداد آن را معین می سازد.

۴۳: طرف حاصل بین اجزاء زمان «آن» نام دارد زیرا تحقق هر جزئی از اجزاء زمان متوقف بر زوال جزء سابق و عدم حدوث جزء لاحق است از این رو احد فاصل بین جزء سابق و جزء لاحق «آن» نام دارد.

۴۴: هر حرکتی از زمان خاصی برخوردار است که مقدار همان حرکت می باشد.

۴۵: قائلین به وجود حرکت جوهریه، زمان دخیل در حوادث زمانیه را «زمان حرکت جوهری» می دانند.

۴۶: تقدم و تاخر بین اجزاء زمان امری ذاتی است زیرا زمان، امری سیال و غیر قار است از این رو به اجزائی تقسیم می گردد که وجود هر جزء لاحق از آن متوقف بر زوال جزء سابق است که در این صورت به جزء سابق «متقدم» و به جزء لاحق «متاخر» گفته می شود.

۴۷: «آن» به معنی طرف زمان و حد فاصل بین دو جزء زمان بوده و ذاتا امری عدمی است زیرا انقسام زمان، وهمی و غیر فکمی است.

۴۸: تتالی آئات و آئیات محال است زیرا تتالی آتان به معنی اجتماع چند حد عدمی بدون فاصله شدن زمان بین آن است که این محال است زیرا اگر بین آئات به واسطه زمان فاصله نشود اصلا آئی نخواهیم داشت زیرا «آن» به معنی طرف زمان است لذا لازم است بین دو طرف آن، زمانی تحقق داشته باشد.

۴۹: زمان اول و آخر (جزء اول و آخری که تقسیم پذیر نباشد) ندارد زیرا تقسیم پذیری ذاتی زمان می باشد.

۵۰: اگر دو حرکت را با یکدیگر بسنجیم دارای دو حالت اند (۱) زمانشان مساوی است؛ در این صورت حرکتی که مسافت بیشتری طی نموده سریع و حرکتی که مسافت کمتری پیموده بطی خواهد بود (۲) مسافتشان مساوی است؛ در این صورت حرکتی که زمان کمتری را سپری کرده «سریع» و حرکتی که از زمان بیشتری استفاده کرده «بطی» نام دارد.

۵۱: فلاسفه بطؤ را به معنی تخلل سکون نمی دانند زیرا اتصال حرکت به سبب امتزاج قوه و فعل است از این رو هیچ سکونی نمی تواند در حرکت واقع گردد.

۵۲: به نظر علامه طباطبائی (ره) سرعت و بطؤ دو وصف اضافی اند و نسبتشان تضایف است زیرا هر حرکتی در مقام مقایسه با حرکت دیگر به سریع یا بطی متصف می گردد.

۵۳: انقسامات حرکت عبارتند از (۱) انقسام حرکت به تبع انقسام مبدا و منتهی (۲) انقسام حرکت به تبع انقسام موضوع (۳) انقسام حرکت به تبع انقسام مقوله آن (۴) انقسام حرکت به تبع انقسام زمان (۵) انقسام حرکت به تبع انقسام فاعل.

۵۴: اگر فاعل نسبت به فعل خویش دارای اراده و شعور باشد «فاعل نفسانی» نام داشته و حرکتش «حرکت نفسانی» است ولی چنانچه فاعل نسبت به فعل خویش دارای اراده و شعور نباشد بر دو قسم است (۱) حرکت منبث از نفسش است و در ایجاد حرکت امری خارج از ذات فاعل وجود ندارد؛ فاعل طبیعی نام داشته و حرکت او «حرکت طبیعی» است (۲) حرکتش به جهت قهر فاعل دیگری است؛ فاعل بالقسر نام داشته و حرکتش «قسریه» است.

۵۵: فاعل قریب حرکت در هر یک از حرکات طبیعت متحرک است ولی (۱) در حرکت نفسانی فاعل حرکت طبیعت است از روی تسخیر نفسانی (۲) در حرکت قسری فاعل حرکت طبیعت است از روی قهر طبیعت قاسره (۳) در حرکت طبیعی فاعل حرکت طبیعت است از روی اقتضاء طبیعی.

۵۶: معانی قوه یا مابالقوه عبارت است از (۱) حیثیت قبول (۲) حدیثیت فعل شدید (۳) مبدا قبول (۴) مبدا فعل نظیر قوای نفسانیه که مراد از آن مبادی آثار نفسانی است.

۵۶: به نظر علامه طباطبائی (ره) مراد از قدرة الحیوان مبدا آثار در حیوان است که مقرون با علم و مشیت می باشد که علت فاعلی است که در علیت تامه و واجب بودن فعل خود نیازمند به امور خارجیه دیگری نظیر ماده و صلاحیت ادوات فعل و ... دارد نه ما یصح معه الفعل و الترتک زیرا تساوی نسبت فعل و ترک به فاعل تنها در صورتی است که فاعل، علت ناقصه باشد و گرنه علت تامه چیزی است که هنگام وجود آن، وجود معلول واجب و ضروری است و از این جهت تساوی نسبت فعل و ترک در مورد آن تحقق ندارد.

۵۷: آیا لازمه ضروری بودن وجود فعل هنگام وجوب علت تامه (خدا) این نست که علت تامه امری موجب و مجبور باشد زیرا چنین وجوبی که فعل از آن برخوردار است از ناحیه علت به آن ملحق گشته و علت ابتداء معلول خود را مرحله ضرورت رسانده و آنگاه موجود می سازد.

۵۸: برخی گفته اند صحت فعل متوقف بر آن است که فعل مسبوق به عدم زمانی بوده و در زمانی تحقق نداشته باشد تا پس از آن، علت بتواند آن را موجود سازد از این رو فعلی که مسبوق به عدم زمانی نباشد ممتنع است. جواب کلام فوق این است که اولاً علت نیاز ممکن به علت حدوث نبوده و امکان است از این رو اگر قدیم زمانی ممکن الوجود باشد نیازمند به علت بوده و صدور چنین فعلی از فاعلش ممکن است. ثانیاً خود زمان که مسبوق به عدم زمانی و حادث نیست و نمی توان گفت «زمانی بود که زمان در آن نبود» زیرا در این صورت وقتی می خواهیم نفی زمان کنیم، اثبات آن لازم می آید.

۵۹: برخی گفته اند قدرت فاعل تنها در حین انجام فعل ایجاد گشته و چنین نیست که قبل از انجام فعل، فاعل نسبت به انجام آن قدرتی داشته باشد. جواب کلام فوق آن است که قدرت به این معنی است که شیئی بگونه ای باشد که هر یک از انجام فعل و ترک آن از وی ممکن باشد از این رو اگر در زمانی قدرت بر فعل داشته و آن را ترک نموده و بعداً انجام دهد قبل از فعل تعریف قدرت «صحت فعل و ترک» بر آن صدق دارد و از این جهت هر فاعلی قبل از انجام فعل خود، نسبت به آن دارای قدرت است.

مرحله یازدهم: علم و عالم و معلوم

۱: آیا هر مجردی هم علم و هم عالم و هم معلوم است؟ از آنجایی که علم حضوری به معنی حضور امر مجردی نزد امر مجرد دیگر است هر موجود مجردی هم علم و هم عالم و هم معلوم است.

فصل اول: تعریف علم و اتقسام اولی آن

۱: هر یک از علم حضوری و علم حصولی را تعریف کنید؟

۱: علم حصولی؛ حصول و حضور اشیاء با ماهیات خارجی خود نزد عالم بدون وجود خارجی اثر دارشان.

ب: علم حضوری؛ حضور معلوم با وجود خارجی خود نزد عالم.

۲: فرق بین علم حصولی و علم حضوری را بیان کنید؟ در علم حصولی تنها ماهیت اشیا نزد عالم حضور می یابد به خلاف علم حضوری که وجود خارجی اشیا نزد عالم حاضر است.

۳: علم انسان به خودش از چه نوع علمی است؟ علم انسان به ذات خود از نوع علم حضوری می باشد زیرا علم انسان به ذات خود از طریق حضور مفهومی و حضور ماهیت نیست و گرنه از آنجایی که هر مفهومی قابل صدق بر افراد کثیره است و تنها به سبب وجود خارجی خود تشخیص می یابد، باید علم انسان به ذات خود قابل صدق بر کثیرین باشد در حالی که مشاهده انسان (که از آن با لفظ «انا» تعبیر می شود) جزئی است بنابراین از آنجایی که جزئیت مربوط به وجود خارجی است، علم انسان به ذات خویش از نوع حضور وجود انسان عند نفسه بوده و علمی حضوری است.

۴: دلیل اتحاد عالم و معلوم را بیان کنید؟ معنی حصول علم برای انسان، همان حصول معلوم است زیرا علم همان معلوم بالذات می باشد از طرفی نیز حصول و حضور شیئی نیز به معنی وجود آن شیئی است که وجود شیئی نیز همان ذات اوست بنابراین وقتی می گویم علم برای انسان حاصل است یعنی ذات انسان عند الانسان تحقق دارد و از این رو عالم و معلوم واحدند (زیرا هم عالم و هم معلوم ذات انسانی است).

۵: آیا اتحاد عالم و معلوم در هر یک از اقسام علم حصولی و حضوری تحقق دارد؟ به چه دلیل؟ در هر یک از علم حضوری و علم حصولی عالم و معلوم با یکدیگر اتحاد دارد به دلیل

۱: دلیل اتحاد عالم و معلوم در علم حضوری؛ معلوم حضوری دارای دو فرض است

۱: جوهر است؛ از طرفی وجود لئفسه دارد (زیرا جوهر از وجود لئفسه برخوردار است) و از طرفی دیگر وجود للعالم دارد (زیرا معلوم عالم است) از این رو اتحاد عالم و معلوم لازم می آید زیرا لئفسه و للعالم بودن شیئی واحد تنها در صورتی صحیح است که آن شیئی متحد با عالم باشد.

۲: عرض است؛ هم وجود للموضوع داشته (زیرا عرض قائم به موضوع است) و هم وجود للعالم خواهد داشت و چنین امری تنها در صورتی صحیح است که عالم با موضوع عرض اتحاد داشته باشد و از آنجایی که عرض از مراتب وجود جوهر است، در صورت اتحاد عالم با موضوع، عرض نیز با موضوع اتحاد خواهد داشت و در نتیجه اتحاد بین عالم و معلوم لازم می آید.

ب: دلیل اتحاد عالم و معلوم در علم حصولی؛ دو دلیل وجود دارد

۱: دلیل اول؛ علم حصولی در حقیقت به معنی حضور ماهیت شیئی عند العالم بوده و به علم حضوری بر می گردد.

۲: دلیل دوم؛ معلوم حصولی با ماهیت خود برای عالم موجود است (جوهر باشد یا عرض) که لازمه وجود للعالم چنین علمی، اتحاد عالم با معلوم است.

۶: حقیقت حصول علم برای عالم (علم حصولی) را بیان کنید؟ (نحوه برگشت علم حصولی به علم حصولی را بیان کنید؟) حصول علم برای عالم به معنی حصول امری بالفعل محض است که هیچ گونه قوه ای در آن وجود نداشته باشد زیرا معلوم از حیث معلوم بودن خویش قابلیت تغییر به هیچ امر دیگری ندارد از این رو علم به معنی «حصول امر مجرد از ماده و خالی از غواشی قوه» بوده و حضور نام دارد از این رو علم حصولی به علم حصولی برگشت دارد.

۷: آیا عالم و معلوم امری مجردند؟

ا: معلوم امری مجرد است؛ زیرا از آنجایی که معلوم عند العالم حاضر گشته و منطبع در آن نیست، معلوم امری مجرد تام بوده و هیچ گونه تعلقی به ماده و قوه ندارد و از تمامی کمالات وجودی بهره مند است و هیچ جهت نقضی ندارد.

ب: عالم موجودی مجرد است؛ زیرا معلومی که نزدش حاضر می گردد مجرد تام است از این رو لازم است ظرف حضور آن نیز مجرد تام باشد تا تناسب بین عالم و معلوم حفظ گردد.

۸: حقیقت علم را بیان کنید؟ حقیقت علم همان حضور موجود مجرد (معلوم) برای موجود مجرد دیگر (عالم) است چه در علم در علم الشیء بنفسه و چه در علم به ماهیات خارجی.

فصل دوم: تقسیم علم حصولی به کلی و جزئی

۱: هر یک از علم کلی و جزئی را تعریف کنید؟ علم کلی علمی است که قابلیت صدق بر کثیرین دارد نظیر علم به ماهیت انسان که «عقل و تعقل» نیز نام دارد به خلاف علم جزئی که قابل صدق بر کثیرین نیست.

۲: اقسام علم جزئی را بیان کنید؟ علم جزئی بر دو قسم است

ا: علم احساسی؛ علمی که از راه اتصال نفس با ماده خارجی حاصل می گردد

ب: علم خیالی؛ علمی که از راه تصویر ذهنی انسان شخصی بدون حضور ماده آن حاصل می گردد.

۳: دلیل جزئی بودن علم احساسی و خیالی را بیان کنید؟ از آنجایی که در علم احساسی، نفس انسان با موجود خارجی شخصی اتصال برقرار می کند چنین علمی جزئی است و از آنجایی که علم خیالی متوقف بر علم احساسی است جزئی می باشد.

۴: دلیل تجرد علم کلی و جزئی را بیان کنید؟ علم مطلقا امری مجرد است زیرا

ا: صورت علمیه ذاتا امری بالفعل است در حالی که امر مادی بالقوه است.

ب: صورت علمیه قابلیت تغیر دارد در حالی که امر مادی تغیر پذیر است.

ج: صورت علمیه قابلیت صدق بر کثیرین دارد در حالی که امر مادی نشخص داشته و قابلیت صدق بر کثیرین ندارد.

د: امر مادی از عوارضی نظیر زمان، مکان و تقسیم پذیری برخوردار است در حالی که صورت علمیه هیچ یک از عوارض فوق را ندارد.

۵: برخی از خصوصیات علم را بیان کنید؟

ا: عدم قابلیت تقسیم

ب: عدم قابلیت اشاره وضعیه مکانیه

ج: عدم تقید به زمان زیرا می توان پس از گذشت زمان طولانی صورت علمیه را به همان شکل اولیه خود تصور

نمود در حالی که اگر علم از زمان خاصی برخوردار بود می بایست به تبع زوال زمان از بین رفته و یا تغییری در آن ایجاد می شد.

۶: آیا در حصول علم مقارنت با زمان شرط است؟ در مورد شرایط حصول استعداد با علم مقارنت با زمان شرط است نه در مورد خود علم یعنی تنها در زمان خاصی استعداد پذیرش علم در نفس عالم ایجاد می شود نه این که خود علم دارای زمان خاصی باشد.

۷: نحوه تاثیر ادوات حس در حصول صورت محسوسه را بیان کنید؟ توسط ادوات حس در حصول صورت محسوسه و توقف علم خیالی بر علم حسی تنها برای حصول استعداد خاص نفسانی برای تشیل صورت علمیه است نه به معنی اثر گذاری ادوات حس در خود علم.

۸: آیا در علم احساسی وجود ماده و عوارض مشخصه شرط است؟ هر چند برخی در مورد علم حسی وجود ماده و عوارض مشخصه را شرط دانسته و فرق بین علم حسی، خیالی و عقلی را در این بیان کرده اند که در علم حسی هر یک از ماده و عوارض مشخصه معلوم تحقق دارد، در علم خیالی تنها عوارض مشخصه ثابت است به خلاف ماده ولی در علم تعقلی تقشیر کامل وجود داشته و هیچ یک از ماده و عوارض مشخصه تحقق ندارد ولی نظریه فوق تقریبی و مسامحی بوده و در حقیقت علم حسی نیز صورت مجرد از ماده و عوارض مشخصه است و حضور ماده و عوارض مشخصه تنها به این جهت است

که نفس انسان برای حصول علم حسی و خیالی استعداد لازم پیدا کند و اشتراط تقشیر در علم عقلی نیز به جهت اشتراط تخیل بیش از یک فرد در حصول استعداد نفس برای تعقل ماهیت کلی (انتزاع کلی از افراد) می باشد.

۹: عوالم ثلاث را تعریف کنید؟

- ا: عالم ماده و قوه؛ عالمی که هر یک از ماده و قوه در آن ثابت است.
- ب: عالم برزخ یا مثال؛ عالمی که از ماده مجرد بوده ولی از آثار آن (شکل، مقدار، وضع و ...) برخوردار است از این رو صور جسمانیه، اعراض و هیئات کمالیه آن در چنین عالمی تحقق دارد بدون وجود ماده ای که حامل قوه و انفعال باشد.
- ج: عالم عقل؛ عالمی از ماده و عوارض آن مجرد است.

۱۰: اقسام عالم مثال را بیان کنید؟

- ا: **عالم مثال اعظم؛** قائم بنفسه است و نفس انسان هیچ تاثیری در پیدایش آن ندارد.
- ب: **عالم مثال اصغر؛** قائم به نفس انسانی بوده و نفس بر اثر دواعی مقله در آن اثرگذار می باشد.

۱۱: ترتیب طولی بین عوالم ثلاث را بیان کنید؟

- ا: بالاترین و قدیم ترین مرتبه عوالم ثلاث که به مبدا اول (خدا) نزدیک تر است، عالم عقل است زیرا چنین عالمی از فعلیت تام برخوردار بوده و از هیچ یک از ماده و قوه بهره ای ندارد.
- ب: بعد از عالم عقل، عالم مثال وجود دارد که هرچند ماده نداشته ولی عوارض ماده در آن ثابت می باشد.
- ج: بعد از عالم مثال، عالم ماده است که هر یک از ماده و عوارض مادی در آن تحقق دارد.

فصل سوم: تقسیم دیگر علم به کلی و جزئی

۱: هر یک از علم کلی و جزئی را تعریف کنید؟

- ا: علم کلی یا علم ما قبل اکثره؛ علمی که به واسطه تغییر معلوم بالعرض تغییر نیابد نظیر تصویر بنایی که بنادر ذهن خود در نظر گرفته تا در اثر آن ساختمان بسازد که در هر یک از حالت قبل از ساختن ساختمان، همزمان و پس از آن ثابت است.

ب: علم جزئی یا علم ما بعد الکثره؛ علمی که به واسطه تغییر معلوم بالعرض، تغییر یابد نظیر موردی که انسان از طریق ابصار به حرکت زید علم حاصل نموده که در صورت توقف زید از حرکت، علم فوق نیز تبدیل به سکون می گردد.

۲: علم علت به معلول خود از چه نوع علمی است؟ علم کلی است و هرگز تغییری در آن ایجاد نمی گردد.

۳: آیا علوم جزئی مجردند؟ برخی گفته اند از آنجایی که علوم جزئی تغییر پذیرند مادی می باشند زیرا تغییر تنها در صورت وجود قوه سابقه ای که حامل آن ماده است تحقق می یابد.

جواب کلام فوق آن است که در علم جزئی ما علم به تغییر (معلوم متغیر) پیدا می کنیم نه این که خود علم متغیر باشد بلکه علم جزئی، امری ثابت بوده و به معلوم متغیری که تغییر ذاتی آن بوده و برایش ثابت است حاصل می گردد از این رو علم به امر متغیر (که همان حضور متغیر عند العالم است) از حیث ذات متغیر که امری ثابت است می باشد نه از جهت تغییر آن زیرا در غیر این صورت شی متغیر نزد عالم حاضر نبوده و علم به معنی حضور شیئی لشیئی نخواهد بود در حالی که یقیناً تعریف علم همان «حضور شیئی لشیئی» می باشد.

فصل چهارم: انواع تعقل

۱: اقسام تعقل را بیان کنید؟

ا: عقل بالقوه؛ آن است که هیچ یک از معقولات بالفعل وجود نداشته و نفس انسان نیز خالی از جمیع معقولات بوده و هیچ معقولی بگونه بالفعل برایش تحقق نداشته باشد.

ب: عقل تفصیلی؛ معقول یا معقولات کثیره ای بگونه بالفعل و تمیز از یکدیگر و مرتب برای عالم تحقق داشته باشد.

ج: عقل اجمالی؛ معقولات کثیره ای برای عالم تحقق داشته ولی ممیز و جدای از یکدیگر نباشند، چنین عقلی در حقیقت عقل بسیط اجمالی است که تمامی تفصیل امور در آن ثابت است نظیر مواردی که ابتداء پیرامون امور مختلفی از انسان سؤال شده و هنگامی که انسان در مقام پاسخ بر می آید هرچند جواب تمامی پرسش ها را می داند ولی نمی تواند از یکدیگر جدا سازد و در اثناء پاسخ خویش به تمیز آن می پردازد.

فصل پنجم: مراتب عقل (قوه عاقله)

۱: مراتب عقل (قوه عاقله) را بیان کنید؟

ا: **عقل هیولانی**؛ قوه عاقله انسان نسبت به تمام معقولات امری بالقوه بوده و بالفعل از هیچ معلومی برخوردار نباشد. به جهت بالقوه محض بودن و عدم برخوردار بودن بالفعل از معلومات، با آن «عقل هیولانی» می گویند.

ب: **عقل بالملکه**؛ مرتبه ای از قوه عاقله که قابلیت تصور تصورات و تصدیقات بدیهیه دارد.

ج: **عقل بالفعل**؛ مرتبه ای از قوه عاقله که قابلیت تعقل امور نظری از طریق بدیهیات موجود در آن ثابت است هرچند برخی از علوم مرتب بر بعض دیگر باشد.

د: **عقل مستفاد (بالمستفاد)**؛ مرتبه ای از قوه عاقله که قابلیت تصور تمام معقولات بدیهیه و نظریه مطابق با حقائق عالم علوی و سفلی داشته و می تواند تمامی علوم را حاضر نموده و به جمیع آن التفات کند از این رو عالمی علمی مشابه با عالم عینی خارجی است.

فصل ششم: مفیض صور علمی

۱: **مفیض صور علمیه چیست؟** جوهری عقلی مفارق با ماده که جمیع صور عقلیه کلی به نحو علم

اجمالی عقلی برای آن ثابت بوده و نفس انسان با آن اتحاد برقرار نموده و جوهر عقلی فوق به قدر استعداد

نفس صور علمی را به وی افاضه می کند زیرا

ا: **مقدمه اول**؛ صور علمیه مجرد از ماده بوده و قابلیت صدق بر افراد کثیره دارد در حالی که امر مادی قبول اشتراک و صدق بر کثیرین نمی کند بنابراین صور علمیه، امری مجردند.

ب: **مقدمه دوم**؛ مفیض صور علمیه امری مجرد است به دلیل این که

۱: از آنجایی که صور علمیه امری مجردند بر اساس قاعده لزوم سنخیت بین علت و معلول، علت ایجادی صور فوق نیز باید مجرد باشد

۲: امر مادی از مجرد ضعیف تر بوده و نمی تواند اثرگذار در آن بوده و صور علمی را به آن افاضه کند

۳: تاثیر امر مادی متوقف بر وضع خاص بوده در حالی که صور علمی مجردند و وضعی ندارند.

ج: **مقدمه سوم**؛ مفیض صور علمیه نفس انسانی نیست؛ زیرا نفس انسانی نسبت به صور فوق امری بالقوه بوده و از حیثیت قبول آن

برخوردار است نه از حیثیت فعل از این رو نمی تواند خود را از بالقوه بودن خارج ساخته و بالفعل نماید.

د: **نتیجه**؛ مفیض صور عقلیه جوهری عقلی است که مفارق از ماده بوده و جمیع صور عقلیه کلی به نحو علم اجمالی عقلی برای آن ثابت بوده و نفس انسان با آن اتحاد برقرار نموده و جوهر عقلی فوق به قدر استعداد نفس صور علمی را به وی افاضه می کند.

فصل هفتم: تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق

۱: هر یک از تصور و تصدیق را تعریف کنید؟ تصور صرف صورت حاصله از معلوم بدون حکم به ایجاب یا سلب نظیر تصویر انسان، سنگ و ... می باشد به خلاف تصدیق؛ صورت حاصله از معلوم همراه با حکم به ایجاب یا سلب نظیر «انسان ضاحک است» و «انسان سنگ نیست»، تصدیق به اعتبار حکمش «قضیه» نام دارد.

۲: اجزاء قضیه را بیان کنید؟

۱: نظریه مشهور: قضیه بر دو قسم است

۱: **موجبه**؛ قضیه ای که در آن حکم به ایجاب و ثبوت محمول برای موضوع می گردد؛ بر دو قسم است

۱: **هلیه مرکبه**؛ ممول چیزی زائد بر ذات موضوع (نظیر حالتی از حالات موضوع «زید قائم» یا صفتی از صفات آن «زید کاتب» است) و اجزاء آن عبارتند از موضوع، ممول، نسبت حکمی (نسبت ممول به موضوع) و حکم به اتفار موضوع با ممول.

۲: **هلیه بسیطه**؛ ممول قضیه همان وجود موضوع است نظیر «زید موجود» از این رو اجزاء آن عبارتند از موضوع، ممول و حکم ولی قضایای فوق از نسبت حکمی (نسبت بین موضوع و ممول) برخوردار نیستند زیرا ممول قضیه همان وجود موضوع بوده و تفلل نسبت بین شی و نفسش معنی ندارد.

ب: **سالبه**؛ قضیه ای که در آن حکم به سلب محمول از موضوع می گردد از این رو اجزاء آن عبارتند از موضوع، محمول و نسبت حکمی ایجابیه ولی چنین قضایایی از حکم برخوردار نیستند نه این که حکم عدمی داشته باشند زیرا حکم به معنی جعل شیئی لشیئی است در حالی که سلب یعنی عدم الجعل نه جعل عدم شیئی لشیئی.

۲: **نظریه علامه طباطبائی (ره)**: نیازمندی به تصور نسبت حکمی در قضایا تنها به جهت حکم بوده که کار نفس است نه از جهت جزء قضیه بودن از این رو اجزاء هیچ قضیه ای نسبت حکمی به شمار نرفته و قضیه موجب سه جزء دارد که عبارتند از موضوع، محمول و حکم، قضیه سالبه نیز تنها از دو جزء موضوع و محمول برخوردار می باشد.

۳: حقیقت حکم را بیان کنید؟

۱: **حکم کار نفسانی در ظرف ادراک ذهنی است نه انفعال تصویری**؛ به عنوان مثال حقیقت حکم مثلاً در «زید قائم» آن است که نفس از طریق حس موجود واحدی (زید القائم) را تصور کرده و سپس آن را به دو مفهوم «زید» و «قیام» تجزیه نموده و هنگامی که اراده

حکایت از صورت خارجی داشت دو صورت موجود در بایگانی خویش «زید و قیام» را گرفته و در هم ترکیب نموده و از این رو از وجود خارجی آن حکایت می نماید از این رو هرچند حکم، کاری نفسانی بوده ولی در عین حال صورت ذهنی حاکی از خارج می باشد.

ب: حکم صرف تصور ماخوذ از خارج نیست؛ زیرا از آنجایی که تصور صرف مادامی که به مرحله تصدیق نرسد مفید صحت سکوت نبوده بنابراین اگر حکم، تصور محض باشد یصح السکوت نخواهد بود و فایده ای ندارد.

ج: حکم تصویری که نفس انسان بدون در نظر گرفتن خارج آن را انشاء کند نمی باشد؛ زیرا در این صورت حاکی از خارج نخواهد بود.

فصل هشتم: تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری

۱: هر یک از علوم بدیهی و نظری را تعریف کنید؟ بدیهی؛ علمی است که در مورد تصور و یا تصدیق آن

نیازی به اکتساب و وقت نظر وجود ندارد نظیر تصور مفهوم شیء، وحدت و ... و نظیر تصدیق به «الکل اعظم من جزئه» و «الاربعه زوج» به فلاف نظری؛ که در مورد تصور و یا تصدیق آن نیازی به اکتساب و وقت نظر وجود دارد نظیر تصور ماهیت انسان، فرس و ... و نظیر تصدیق به تساوی زوایای ثلاث مثلث با دو زاویه قائمه و برفورداری انسان از نفس مبرده.

۲: راه تبیین علوم نظریه چیست؟ تمامی علوم نظریه به برهیهات شتم شده و از راه آن تبیین می گردند و گرنه اگر شافت هر علم نظری متوقف بر علم نظری دیگر باشد تسلسل پیش آمده و علوم نظری از علم بودن خارج می گردند.

۳: قضیه اولی البدیهیات را تعریف کنید؟ اولی البدیهیات اولیات اند که قضایایی هستند که برای تصدیق به آن، تصور موضوع و محمول کافی است نظیر «الکل اعظم من جزئه» و «الشیئی لا یسلب عن نفسه».

۴: قضیه اولی الاولیات چیست؟ قضیه استحاله اجتماع و ارتقا قیضین، زیرا قضیه منفصله حقیقیه ای است که یکی از ایجاب یا سلب آن صحیح است و تمامی قضایای دیگر نیازمند به آن می باشند زیرا مثلاً قضایای اولیه ای نظیر «الکل اعظم من جزئه» تنها در صورتی علم آور است که قیض آن «لیس الکل باعظم من جزئه» کاذب باشد از این رو قضیه استحاله اجتماع و ارتفاع قیضین اولین قضیه تصدیقی بوده و تمامی علوم مبتنی بر آن می باشند و اگر در مورد آن شکی ایجاد شود تمامی علوم و تصدیقات در معرض شک قرار می گیرند.

۵: اصناف سرفسطی ها را بیان کنید؟

۱: افرادی که منکر وجود علم بوده و حتی قضیه استحاله اجتماع و ارتفاع قیضین را قبول ندارند زیرا لازمه پذیرش قضیه فوق آن است که در هر دو قضیه متناقض، یکی حق و صادق است؛ برخورد چنین افرادی فایده ای نداشته و از هیچ راه نمی توان آنان را از جهل خارج ساخت.

ب: افرادی که مدعی انتفاء علم بوده و در مورد وجود هر چیزی شک دارند؛ بر دو گروه اند

۱: نسبت به شک خود علم دارند؛ قضیه استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین را قبول داشته و می تواند علم به اشیاء دیگری نظیر بینایی، شنوایی، سیری، گرسنگی خود و ... حاصل نماید و به مرور زمان علوم دیگر را بپذیرد.

۲: نسبت به شک خویش اعتراف ندارد؛ برخورد با وی فایده ای نداشته و اقامه برهان و استدلال برایش

نفعی ندارد بلکه چنین انسانی دو فرض دارد

۱.۲: دچار اختلال در ادراک است؛ به پزشک مراجعه کند.

۲.۲: معاند با حق است؛ با ضرب و الم از او اعتراف به حق گرفته شود.

ج: فردی است که بدون مجهز بودن به اصول منطقی و صناعت برهان به سراغ علوم عقلی رفته است و در اثر مشاهده اختلاف اقوال در مورد مباحث عقلی، دچار شک و تردید در همه چیز گشته و علوم را نسبی پنداشته است؛ از راه یادگیری قوانین منطقی و تعلیم علوم ریاضی مشککش برطرف می گردد.

د: جزو افرادی است که وجود انسان و ادراکات انسانی را پذیرفته ولی درباره وجود غیر آن دچار شک است.

ه: جزو افرادی است که تنها وجود خود و ادراکاتش را قبول کرده و درباره امور دیگر شک دارد.

این دو گروه اخیر با مناظره درمان می گردند زیرا باید توجه داشته باشند که در بسیاری از موارد انسان در ادراکات خویش دچار خطا می شود بنابراین اگر حقایقی خارج از انسان و ادراکاتش نباشد علوم انسانی از خطا در امان نبوده و بسیاری از ادراکات ما مبدل به جهل مرکب خواهد شد.

۶: نظریه ارجاع قول سوفسطی ها به شک در کشف صور محسوسات از خارج را بیان نموده و نقد فرماید. ممکن است گفته شود نظریه سوفسطی ها این است که صوری که برای حواس ظاهر می شود منطبق بر حقایق خارجی نیست به این بیان که مقدار خاصی از ارتعاش موجب پیدایش صوت و رنگ و نور می گردد و هیچ یک از امور فوق در خارج دارای حقیقت نیستند از این رو حواس بدن که مبدا ادراکات انسانی است کشف از خارج نداشته و ادراکات دیگر نیز متوقف بر حواس بوده و به تبع عدم کشف آن از خارج، حاکی خارج نمی باشند.

جواب کلام فوق این است که لازمه قول به عدم کشف صور محسوسات از خارج، سفسطه است زیرا تنها راه علم به خارج برای انسان، صور محسوسه است و اگر بگوییم صور فوق حاکی از خارج نیستند به این معنی خواهد بود که انسان هرگز نمی تواند هیچ گونه علمی حاصل نماید چه نسبت به خارج و چه نسبت به عدم انطباق صور بر خارج زیرا او از خارج اطلاعی ندارد تا ببیند صور محسوسه حاکی از آن می باشند یا نه؟

فصل نهم: تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری

۱: هر یک از علم حقیقی و اعتباری را تعریف کنید؟ علم حقیقی مفهومی است که از دو نحوه وجود خارجی دارای اثر و ذهنی فاقد اثر برخوردار بوده که همان «ماهیت» است به خلاف علم اعتباری که از دو نحوه وجود برخوردار نبوده بلکه یا فقط از وجود خارجی دارای اثر برخوردار است (نظیر وجود و صفات حقیقی آن) و یا فقط از وجود ذهنی فاقد اثر بهره مند می باشد.

۲: اقسام علم اعتباری را بیان کنید؟ علم اعتباری بر دو قسم است

ا: فقط از وجود خارجی دارای اثر برخوردار است نظیر وجود و صفات حقیقی آن همچون وحدت، فعلیت و ... و هرگز وجود ذهنی نمی یابد و الا انقلاب در ذات لازم می آید زیرا موجود به وجود خارجی باید وجود خارجی خود را از دست داده و وجود ذهنی پیدا کند.

ب: فقط از وجود ذهنی فاقد اثر بهره مند می باشد نظیر مفهوم کلی، جنس و نوع و هرگز وجود خارجی نمی یابد و الا انقلاب در ذات لازم می آید زیرا موجود به وجود ذهنی باید وجود ذهنی خود را از دست داده و وجود خارجی پیدا کند.

۳: مفاهیم محمول بر واجب و ممکن از چه نوع مفاهیمی هستند؟ مفاهیمی نظیر وجود، حیات و ... که بر هر یک از واجب و ممکن الوجود حمل می گردند از نوع مفاهیم اعتباری اند زیرا واجب الوجود، ماهیت نداشته از این رو مفاهیم محمول بر وی نمی تواند از نوع مفاهیم حقیقی باشد زیرا مفاهیم حقیقی، مفاهیم ماهوی اند.

۴: مفاهیمی که بر بیش از یک مقوله حمل می شوند از چه نوع مفاهیمی می باشند؟ مفاهیمی نظیر حرکت که بر بیش از یک مقوله حمل می گردند از نوع مفاهیم اعتباری اند و گرنه لازم می آید دو یا چند جنس داشته باشند که این محال است زیرا اگر مثلا حرکت از دو جنس برخوردار باشد از

آنجایی که هر جنسی دارای فصل مستقل به خود بوده و هر جنس و فصلی نیز حقیقت و نوعی مستقل به خود تشکیل می دهد لازم می آید حرکت واحد از دو یا چند حقیقت مختلف با یکدیگر برخوردار باشد.

۵: آیا مفاهیم اعتباری حد داشته و در تعریف حدی ماهیات قرار می گیرند؟ مفاهیم اعتباری با نوعی دقت و تحمل ذهنی به دست آمده (نظیر وحدت که وقتی ذهن شی واحد و کثیر را در نظر گرفته و نسبت بین آن دو را مقایسه نمود صفت وحدت را برای یکی و کثرت را برای دیگری وضع می کند) از این رو نه خود از حد (جنس و فصل) برخوردارند و نه در تعریف حدی ماهیات به عنوان جنس و یا فصل قرار می گیرند.

۶: برخی از معانی اعتباری را بیان کنید؟ واژه اعتباری معانی مختلفی دارد نظیر

- ا: اعتباری در مقابل علوم حقیقی که تعریف آن ذکر شد.
- ب: اعتباری در مقابل اصیل نظیر ماهیت در مقابل وجود؛ مربوط به بحث اصالة الوجود و اعتباریة الماهية می باشد.
- ج: اعتباری به معنی چیزی که وجود مستقل خارجی ندارد در مقابل موجود به وجود منحاز مستقل نظیر اضافه که به سبب وجود طرفین خود موجود است نه به وجود منحاز مستقل.
- د: مفاهیمی که به سبب نوعی تشبیه و مناسبت بر موضوعات حمل می گردند نظیر اطلاق «رأس» بر رئیس قوم و قبیله.

فصل دهم: احکام متفرقه

۱: معلوم بالذات و معلوم بالعرض را تعریف کنید؟ معلوم به علم حصولی بر دو قسم است

- ا: معلوم بالذات؛ صورتی که ذاتا نزد عالم حاصل است
- ب: معلوم بالعرض؛ امر خارجی که صورت معلومه (معلوم بالذات) حاکی از آن است که به خاطر اتحاد آن با معلوم بالذات «معلوم بالعرض و المجاز» نام دارد.

۲: دلیل اقوائت وجودی مفاهیم معقوله از نفس عاقله را بیان کنید؟ (به چه دلیل وجود صور معقوله از نفس عاقله قوی تر است؟) از آنجایی صور معقوله امری مجرد بوده و نفس از طریق آن به مقام فعلیت دست می یابد وجود صور فوق از نفس قوی تر است.

۳: کیفیت حضور صور معقوله برای نفس را بیان کنید؟ صور معقوله در حقیقت موجودات مجرده ای اند که با وجود خارجی خود برای نفس ظاهر می گردند نه این در نفس منطبع گردند بلکه نزد نفس حاضرند از راه

ا؛ اتحاد نفس به صور فوق در صورتی که صور بوهری باشند

ب؛ اتحاد نفس به موضوع صور فوق در صورتی که صور عرضی باشند.

۴: آیا معقولات انسان نفس صور قائم به مواد خارجی اند؟ صور معقوله در حقیقت موجودات مجرده ای اند که با وجود خارجی خود برای نفس ظاهر می گردند ولی چون انسان از طریق ادوات ادراک با مواد خارجی ارتباط دارد آن را « صور قائم به مواد خارجی » می پندارد که از مواد خارجی و بدون آثار مترتب بر آن در عالم ماده انتزاع می کند.

۵: نحوه علم موجود نزد عقول مجرده را بیان کنید؟ عقول مجرده تنها از علم حضوری برخوردار بوده و هیچ گونه علم حصولی ندارند زیرا آنان در هر یک از مقام ذات و فعل خود از ماده مجردند در حالی که شرط علم حصولی، برخورداری از ماده است.

فصل یازدهم: اتحاد عقل و عاقل و معقول

۱: علم مجردات به ذات خود و به مجردات دیگر را اثبات کنید؟

ا؛ دلیل اثبات علم مجردات به ذات خود: از آنجایی که مجردات از ذاتی تام برخوردار بوده و هیچ تعلقی به قوه ندارند ذات تامه شان نزد خودشان موجود بوده که علم نیز به معنی حضور شیئی لشیئی است لذا هر مجردی به ذات خود عالم است.

ب؛ دلیل اثبات علم مجردات به مجردات دیگر: از آنجایی که مجردات ذاتا امری تام اند می توانند هر موجود تام الذاتی را درک کنند از این رو هر موجود مجردی به تمامی مجردات دیگر علم دارد.

۲: دلیل اثبات معقول و عقل بالفعل بودن موجودات مجرد را بیان کنید؟ از آنجایی که مجردات از ذاتی تام برخوردار بوده و هیچ تعلقی به قوه ندارند ذات تامه شان نزد خودشان موجود بوده که علم نیز به معنی حضور شیئی لشیئی است لذا هر مجردی به ذات خود عالم است و معقولشان نیز ذات خودشان است از این رو معقول اند و علم نیز می باشند زیرا علم با معلوم بالذات اتحاد دارند بنابراین هر

امر مجردی هم علم است و هم عالم است و هم معلوم و اتحاد عقل و عاقل و معقول در آن تصور می شود.

۳: اشکال مطرح شده پیرامون «علم مجردات به ذات خود و به مجردات دیگر» به نفس انسانی را بیان نموده و نقد فرمایید. لازمه علم مجردات به ذات خود و به مجردات دیگر این است که نفس انسانی که ذاتا امری مجرد است به تمامی امور عالم باشد در حالی که ما بسیاری از دانش ها را نداریم.

جواب اشکال فوق این است که نفس انسان ذاتا امری مجرد است ولی در مقام فعلیت خویش تعلق به ماده دارد از این رو به جهت تجرد ذاتی خویش ذات خود و مجردات دیگر را بالفعل درک می کند ولی چون در مقام فعلیت خویش مشغول تدبیر بدن است بسیاری از دانش ها را از دست داده است ولی در عین حال می تواند تدریجا از قوه خارج گشته و بالفعل عالم به جمیع معقولات گردد از این رو اگر نفس انسانی مجرد تام گشته و تدبیر بدن وی را مشغول به خود نسازد جمیع معلومات بگونه علم اجمالی برایش حاصل شده و بالفعل از مقام «عقل مستفاد» برخوردار می گردد.

۴: آیا علم مجردات به ذات خود و به مجردات دیگر اختصاص به جواهر دارد یا در مورد اعراض مجرده نیز جاری است؟ از آنجایی که جواهر مجرد وجود لافسه دارد نسبت به ذات خود و مجردات دیگر عالم اند ولی وجود اعراض للغير (للموضوع) بوده از این رو موضوع اعراض مجرده به چنین اعراض و مجردات دیگر عالم می باشد.

فصل دوازدهم: عدم اختصاص علم حضوری به علم الشیء بنفسه

۱: آیا علم حضوری به علم الشیء بنفسه اختصاص دارد؟

ا: نظریه مشابیه (ره): علم حضوری به علم الشیء بنفسه اختصاص دارد.

ب: نظریه اشراقیین و علامه طباطبایی (ره): علم حضوری به علم الشیء بنفسه اختصاص نداشته بلکه شامل هر یک

از علم علت به معلول و علم معلول به علت نیز می گردد؛ به دلیل

۱: از آنجایی که جواهر مجرده تام الذات بوده و از فعلیت محض برخوردارند برای نفس خود حاضر بوده و به گونه علم حضوری به ذات خویش علم دارند.

۲: از آنجایی که وجود معلول، رابط محض بوده و قائم الذات به علت است و استقلالی از آن ندارد با تمام وجود خود نزد علتش حاضر بوده و علتش نسبت به آن علم حضوری دارد.

۳: از آنجایی که وجود معلول، رابط محض بوده و قائم الذات به علت است و استقلالی از آن ندارد با تمام وجود خود نزد معلولش حاضر بوده و معلولش نسبت به آن علم حضوری دارد.

چکیده مطالب مرحله یازدهم

۱: از آنجایی که علم حضوری به معنی حضور امر مجردی نزد امر مجرد دیگر است هر موجود مجردی هم علم و هم عالم و هم معلوم است.
۲: علم حصولی به معنی حصول و حضور اشیاء با ماهیات خارجی خود نزد عالم بدون وجود خارجی اثر دارشان. بر علم حضوری که حضور معلوم با وجود خارجی خود نزد عالم است.

۳: در علم حصولی تنها ماهیت اشیا نزد عالم حضور می یابد به خلاف علم حضوری که وجود خارجی اشیا نزد عالم حاضر است.

۴: علم انسان به ذات خود از نوع علم حضوری می باشد زیرا علم انسان به ذات خود از طریق حضور مفهومی و حضور ماهیت نیست و گرنه از آنجایی که هر مفهومی قابل صدق بر افراد کثیره است و تنها به سبب وجود خارجی خود تشخیص می یابد، باید علم انسان به ذات خود قابل صدق بر کثیرین باشد در حالی که مشاهده انسان، جزئی است.

۵: معنی حصول علم برای انسان، همان حصول معلوم است زیرا علم همان معلوم بالذات می باشد از طرفی نیز حصول و حضور شیئی نیز به معنی وجود آن شیئی است که وجود شیئی نیز همان ذات اوست بنابراین وقتی می گوئیم علم برای انسان حاصل است یعنی ذات انسان عند الانسان تحقق دارد و از این رو عالم و معلوم واحدند (زیرا هم عالم و هم معلوم ذات انسانی است).

۶: در هر یک از علم حضوری و علم حصولی عالم و معلوم با یکدیگر اتحاد دارد به دلیل (۱) معلوم حضوری دارای دو فرض است (ا) جوهر است؛ از طرفی وجود لئفسه دارد و از طرفی دیگر وجود للعالم دارد از این رو اتحاد عالم و معلوم لازم می آید زیرا لئفسه و للعالم بودن شیئی واحد تنها در صورتی صحیح است که آن شیئی متحد با عالم باشد (ب) عرض است؛ هم وجود للموضوع داشته و هم وجود للعالم خواهد داشت و چنین امری تنها در صورتی صحیح است که عالم با موضوع عرض اتحاد داشته باشد و از آنجایی که عرض از مراتب وجود جوهر است، در صورت اتحاد عالم با موضوع، عرض نیز با موضوع اتحاد خواهد داشت و در نتیجه اتحاد بین عالم و معلوم لازم می آید (۲) دلیل اتحاد عالم و معلوم در علم حصولی؛ دو دلیل وجود دارد (ا) دلیل اول: علم حصولی در حقیقت به معنی حضور ماهیت شیئی عند العالم بوده و به علم حضوری بر می گردد. (ب) دلیل دوم: معلوم حصولی با ماهیت خود برای عالم موجود است (جوهر باشد یا عرض) که لازمه وجود للعالم چنین علمی، اتحاد عالم با معلوم است.

۷: حصول علم برای عالم به معنی حصول امری بالفعل محض است که هیچ گونه قوه ای در آن وجود نداشته باشد زیرا معلوم از حیث معلوم بودن خویش قابلیت تغییر به هیچ امر دیگری ندارد از این رو علم به معنی «حصول امر مجرد از ماده و خالی از غواشی قوه» بوده و حضور نام دارد از این رو علم حصولی به علم حضوری برگشت دارد.

۸: عالم و معلوم امری مجردند (۱) معلوم امری مجرد است؛ زیرا از آنجایی که معلوم عند العالم حاضر گشته و منطبق در آن نیست، معلوم امری مجرد تام بوده و هیچ گونه تعلقی به ماده و قوه ندارد و از تمامی کمالات وجودی بهره مند است و هیچ جهت نقصی ندارد (۲) عالم موجودی مجرد است؛ زیرا معلومی که نزدش حاضر می گردد مجرد تام است از این رو لازم است ظرف حضور آن نیز مجرد تام باشد تا تناسب بین عالم و معلوم حفظ گردد.

۹: حقیقت علم همان حضور موجود مجرد (معلوم) برای موجود مجرد دیگر (عالم) است چه در علم در علم الشیء بنفسه و چه در علم به ماهیات خارجی.

۱۰: علم کلی علمی است که قابلیت صدق بر کثیرین دارد که «عقل و تعقل» نیز نام دارد به خلاف علم جزئی که قابل صدق بر کثیرین نیست.

۱۱: علم جزئی بر دو قسم است (۱) علم احساسی؛ علمی که از راه اتصال نفس با ماده خارجی حاصل می گردد (۲) علم خیالی؛ علمی که از راه تصویر ذهنی انسان شخصی بدون حضور ماده آن حاصل می گردد.

۱۲: از آنجایی که در علم احساسی، نفس انسان با موجود خارجی شخصی اتصال برقرار می کند چنین علمی جزئی است و از آنجایی که علم خیالی متوقف بر علم احساسی است جزئی می باشد.

۱۳: مطلقاً امری مجرد است (زیرا ۱) صورت علمیه ذاتا امری بالفعل است در حالی که امر مادی بالقوه است (۲) صورت علمیه قابلیت تغییر دارد در حالی که امر مادی تغییر پذیر است (۳) صورت علمیه قابلیت صدق بر کثیرین دارد در حالی که امر مادی نشخص داشته و قابلیت صدق بر کثیرین ندارد (۴) امر مادی از عوارضی نظیر زمان، مکان و تقسیم پذیری برخوردار است در حالی که صورت علمیه هیچ یک از عوارض فوق را ندارد.

۱۴: برخی از خصوصیات علم عبارتند از (۱) عدم قابلیت تقسیم (۲) عدم قابلیت اشاره وضعیه مکانیه (۳) عدم تعقید به زمان.

۱۵: در مورد شرایط حصول استعداد با علم مقارنت با زمان شرط است نه در مورد خود علم یعنی تنها در زمان خاصی استعداد پذیرش علم در نفس عالم ایجاد می شود نه این که خود علم دارای زمان خاصی باشد.

۱۶: توسط ادوات حس در حصول صورت محسوسه و توقف علم خیالی بر علم حسی تنها برای حصول استعداد خاص نفسانی برای تثبیل صورت علمیه است نه به معنی اثر گذاری ادوات حس در خود علم.

۱۷: هرچند برخی در مورد علم حسی وجود ماده و عوارض مشخصه را شرط دانسته و فرق بین علم حسی، خیالی و عقلی را در این بیان کرده اند که در علم حسی هر یک از ماده و عوارض مشخصه معلوم تحقق دارد، در علم خیالی تنها عوارض مشخصه ثابت است به خلاف ماده ولی در علم تعقلی تقشیر کامل وجود داشته و هیچ یک از ماده و عوارض مشخصه تحقق ندارد ولی نظریه فوق تقریبی و مسامحی بوده و در حقیقت علم حسی نیز صورت مجرد از ماده و عوارض مشخصه است و حضور ماده و عوارض مشخصه تنها به این جهت است که نفس انسان برای حصول علم حسی و خیالی استعداد لازم پیدا کند و اشتراط تقشیر در علم عقلی نیز به جهت اشتراط تخیل بیش از یک فرد در حصول استعداد نفس برای تعقل ماهیت کلی (انتزاع کلی از افراد) می باشد.

۱۸: عوالم ثلاث عبارتند از (۱) عالم ماده و قوه؛ عالمی که هر یک از ماده و قوه در آن ثابت است (۲) عالم برزخ یا مثال؛ عالمی که از ماده مجرد بوده ولی از آثار آن (شکل، مقدار، وضع و ...) برخوردار است (۳) عالم عقل؛ عالمی از ماده و عوارض آن مجرد است.

۱۹: اقسام عالم مثال عبارتند از (۱) عالم مثال اعظم؛ قائم بنفسه است و نفس انسان هیچ تاثیری در پیدایش آن ندارد (۲) عالم مثال اصغر؛ قائم به نفس انسانی بوده و نفس بر اثر دواعی مختلفه در آن اثرگذار می باشد.

۲۰: ترتیب طولی بین عوالم ثلاث عبارتند از (۱) بالاترین و قدیم ترین مرتبه عوالم ثلاث که به مبدا اول (خدا) نزدیک تر است، عالم عقل است زیرا چنین عالمی از فعلیت تام برخوردار بوده و از هیچ یک از ماده و قوه محره ای ندارد. (۲) بعد از عالم عقل، عالم مثال وجود دارد که هرچند ماده نداشته ولی عوارض ماده در آن ثابت می باشد. (۳) بعد از عالم مثال، عالم ماده است که هر یک از ماده و عوارض مادی در آن تحقق دارد.

۲۱: علم کلی یا علم ما قبل الکثره؛ علمی است که به واسطه تغییر معلوم بالعرض تغییر نیابد به خلاف علم جزئی یا علم ما بعد الکثره؛ علمی که به واسطه تغییر معلوم بالعرض، تغییر یابد.

۲۲: علم علت به معلول خود از نوع علم کلی است و هرگز تغییری در آن ایجاد نمی گردد.

۲۳: برخی گفته اند از آنجایی که علوم جزئی تغییر پذیرند مادی می باشند زیرا تغییر تنها در صورت وجود قوه سابقه ای که حامل آن ماده است تحقق می یابد. جواب کلام فوق آن است که در علم جزئی ما علم به تغییر (معلوم متغیر) پیدا می کنیم نه این که خود علم متغیر باشد بلکه علم جزئی، امری ثابت بوده و به معلوم متغیری که تغیر ذاتی آن بوده و برایش ثابت است حاصل می گردد از این رو علم به امر متغیر (که همان حضور متغیر عند العالم است) از حیث ذات متغیر که امری ثابت است می باشد نه از جهت تغییر آن زیرا در غیر این صورت شی متغیر نزد عالم حاضر نبوده و علم به معنی حضور شیئی نخواهد بود در حالی که یقیناً تعریف علم همان «حضور شیئی لشیئی» می باشد.

۲۴: اقسام تعقل (۱) عقل بالقوه؛ آن است که هیچ یک از معقولات بالفعل وجود نداشته و نفس انسان نیز خالی از جمیع معقولات بوده و هیچ معقولی بگونه بالفعل برایش تحقق نداشته باشد. (۲) عقل تفصیلی؛ معقول یا معقولات کثیره ای بگونه بالفعل و تمیز از یکدیگر و مرتب برای عالم تحقق داشته باشد. (۳) عقل اجمالی؛ معقولات کثیره ای برای عالم تحقق داشته ولی ممیز و جدای از یکدیگر نباشند، چنین عقلی در حقیقت عقل بسیط اجمالی است که تمامی تفصیلات امور در آن ثابت است.

۲۵: مراتب عقل (قوه عاقله) (۱) عقل هیولانی؛ قوه عاقله انسان نسبت به تمام معقولات امری بالقوه بوده و بالفعل از هیچ معلومی برخوردار نباشد، به جهت بالقوه محض بودن و عدم برخوردار بودن بالفعل از معلومات، با آن «عقل هیولانی» می گویند. (۲) عقل بالملکه؛ مرتبه ای از قوه عاقله که قابلیت تصور تصورات و تصدیقات بدیهیه دارد. (۳) عقل بالفعل؛ مرتبه ای از قوه عاقله که قابلیت تعقل امور نظری از طریق بدیهیات موجود در آن ثابت است هرچند برخی از علوم مرتب بر بعض دیگر باشد. (۴) عقل مستفاد (بالمستفاد)؛ مرتبه ای از قوه عاقله که قابلیت تصور تمام معقولات بدیهیه و نظریه مطابق با حقائق عالم علوی و سفلی داشته و می تواند تمامی علوم را حاضر نموده و به جمیع آن التفات کند از این رو عالمی علمی مشابه با عالم عینی خارجی است.

۲۶: مفیض صور علمیه جوهری عقلی مفارق با ماده که جمیع صور عقلیه کلی به نحو علم اجمالی عقلی برای آن ثابت بوده و نفس انسان با آن اتحاد برقرار نموده و جوهر عقلی فوق به قدر استعداد نفس صور علمی را به وی افاضه می کند زیرا (۱) صور علمیه مجرد از ماده بوده و قابلیت صدق بر افراد کثیره دارد در حالی که امر مادی قبول اشتراک و صدق بر کثیرین نمی کند بنابراین صور علمیه، امری مجردند (۲) مفیض صور علمیه امری مجرد است به دلیل این که اولاً: از آنجایی که صور علمیه امری مجردند بر اساس قاعده لزوم سنخیت بین علت و معلول، علت ایجادی صور فوق نیز باید مجرد باشد ثانیاً امر مادی از مجرد ضعیف تر بوده و نمی تواند اثرگذار در آن بوده و صور علمی را به آن افاضه کند ثالثاً تاثیر امر مادی متوقف بر وضع خاص بوده در حالی که صور علمی مجردند و وضعی ندارند. (۳) مفیض صور علمیه نفس انسانی نیست؛ زیرا نفس انسانی نسبت به صور فوق امری بالقوه بوده و از حیثیت قبول آن برخوردار است نه از حیثیت فعل از این رو نمی تواند خود را از بالقوه بودن خارج ساخته و بالفعل نماید بنابراین مفیض صور عقلیه جوهری عقلی است که مفارق از ماده بوده و جمیع صور عقلیه کلی به نحو علم اجمالی عقلی برای آن ثابت بوده و نفس انسان با آن اتحاد برقرار نموده و جوهر عقلی فوق به قدر استعداد نفس صور علمی را به وی افاضه می کند.

۲۷: تصور صرف صورت حاصله از معلوم بدون حکم به ایجاب یا سلب نظیر تصویر انسان، سنگ و ... می باشد به خلاف تصدیق؛ صورت حاصله از معلوم همراه با حکم به ایجاب یا سلب نظیر «انسان ضاحک است» و «انسان سنگ نیست»، تصدیق به اعتبار حکمش «قضیه» نام دارد.

۲۸: به نظر علامه طباطبائی (ره) نیازمندی به تصور نسبت حکمیه در فضا یا تنها به جهت حکم بوده که کار نفس است نه از جهت جزء قضیه بودن از این رو از اجزاء هیچ قضیه ای نسبت حکمیه به شمار نرفته و قضیه موجه سه جزء دارد که عبارتند از موضوع، محمول و حکم. قضیه سالبه نیز تنها از دو جزء موضوع و محمول برخوردار می باشد.

۲۹: حقیقت حکم عبارت است از (۱) حکم کار نفسانی در ظرف ادراک ذهنی است نه انفعال تصویری (۲) حکم صرف تصور مآخوذ از خارج نیست (۳) حکم تصویری که نفس انسان بدون در نظر گرفتن خارج آن را انشاء کند نمی باشد.

۳۰: علم بدیعی؛ علمی است که در مورد تصور و یا تصدیق آن نیازی به اکتساب و دقت نظر وجود ندارد به خلاف نظری؛ که در مورد تصور و یا تصدیق آن نیازی به اکتساب و دقت نظر وجود دارد.

۳۱: تمامی علوم نظریه به بدیعیات ختم شده و از راه آن تبیین می گردند و گرنه اگر شناخت هر علم نظری متوقف بر علم نظری دیگر باشد تسلسل پیش آمده و علوم نظری از علم بودن خارج می گردند.

۳۲: اولی البدیعیات اولیات اند که فضایی هستند که برای تصدیق به آن، تصور موضوع و محمول کافی است نظیر «الکل اعظم من جزئه» و «الشیئی لا یسلب عن نفسه».

۳۳: قضیه اولی الاولیات همان قضیه استحاله اجتماع و ارتقا نقیضین است، زیرا قضیه منفصله حقیقیه ای است که یکی از ایجاب یا سلب آن صحیح است و تمامی قضایای دیگر نیازمند به آن می باشند

۳۴: اصناف سرفسطی ها (۱) افرادی که منکر وجود علم بوده و حتی قضیه استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین را قبول ندارند زیرا لازمه پذیرش قضیه فوق آن است که در هر دو قضیه متناقض، یکی حق و صادق است؛ برخوردار چنین افرادی فایده ای نداشته و از هیچ راه نمی توان آنان را از جهل خارج ساخت. (۲) افرادی که مدعی انتفاء علم بوده و در مورد وجود هر چیزی شک دارند؛ بر دو گروه اند (نسبت به شک خود علم دارند؛ قضیه استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین را قبول داشته و می تواند علم به اشیاء دیگری نظیر بینایی، شنوایی، سیری، گرسنگی خود و ... حاصل نماید و به مرور زمان علوم دیگر را بپذیرد. ب) نسبت به شک خویش اعتراف ندارد؛ برخوردار با وی فایده ای نداشته و اقامه برهان و استدلال برایش نفی ندارد (۳) فردی است که بدون مجهز بودن به اصول منطقی و صناعت برهان به سراغ علوم عقلی رفته است و در اثر مشاهده اختلاف اقوال در مورد مباحث عقلی، دچار شک و تردید در همه چیز گشته و علوم را نسی پنداشته است؛ از راه یادگیری قوانین منطقی و تعلیم علوم ریاضی مشککش برطرف می گردد. (۴) جزو افرادی است که وجود انسان و ادراکات انسانی را پذیرفته ولی درباره وجود غیر آن دچار شک است (۵) جزو افرادی است که تنها وجود خود و ادراکاتش را قبول کرده و درباره امور دیگر شک دارد. این دو گروه اخیر با مناظره درمان می گردند زیرا باید توجه داشته باشند که در بسیاری از موارد انسان در ادراکات خویش دچار خطا می شود بنابراین اگر حقایقی خارج از انسان و ادراکاتش نباشد علوم انسانی از خطا در امان نبوده و بسیاری از ادراکات ما مبدل به جهل مرکب خواهد شد.

۳۵: ممکن است گفته شود نظریه سرفسطی ها این است که صوری که برای حواس ظاهر می شود منطبق بر حقایق خارجی نیست به این بیان که مقدار خاصی از ارتعاش موجب پیدایش صوت و رنگ و نور می گردد و هیچ یک از امور فوق در خارج دارای حقیقت نیستند از این رو حواس بدن که مبدا ادراکات انسانی است کشف از خارج نداشته و ادراکات دیگر نیز متوقف بر حواس بوده و به تبع عدم کشف آن از خارج، حاکی خارج نمی باشند. جواب کلام فوق این است که لازمه قول به عدم کشف صور محسوسات از خارج، سفسطه است زیرا تنها راه علم به خارج برای انسان، صور محسوسه است و اگر بگوییم صور فوق حاکی از خارج نیستند به این معنی خواهد بود که انسان هرگز نمی تواند هیچ گونه علمی حاصل نماید چه نسبت به خارج و چه نسبت به عدم انطباق صور بر خارج زیرا او از خارج اطلاعی ندارد تا ببیند صور محسوسه حاکی از آن می باشند یا نه؟

۳۶: علم حقیقی مفهومی است که از دو نحوه وجود خارجی دارای اثر و ذهنی فاقد اثر برخوردار بوده که همان «ماهیت» است به خلاف علم اعتباری که از دو نحوه وجود برخوردار نبوده بلکه یا فقط از وجود خارجی دارای اثر برخوردار است (نظیر وجود و صفات حقیقی آن) و یا فقط از وجود ذهنی فاقد اثر بهره مند می باشد.

۳۷: علم اعتباری بر دو قسم است (۱) فقط از وجود خارجی دارای اثر برخوردار است نظیر وجود و صفات حقیقی آن همچون وحدت، فعلیت و ... و هرگز وجود ذهنی نمی یابد و الا انقلاب در ذات لازم می آید زیرا موجود به وجود خارجی باید وجود خارجی خود را از دست داده و وجود ذهنی پیدا کند (۲) فقط از وجود ذهنی فاقد اثر بهره مند می باشد نظیر مفهوم کلی، جنس و نوع و هرگز وجود خارجی نمی یابد و الا انقلاب در ذات لازم می آید زیرا موجود به وجود ذهنی باید وجود ذهنی خود را از دست داده و وجود خارجی پیدا کند.

۳۸: مفاهیمی نظیر وجود، حیات و ... که بر هر یک از واجب و ممکن الوجود حمل می گردند از نوع مفاهیم اعتباری اند زیرا واجب الوجود، ماهیت نداشته از این رو مفاهیم محمول بر وی نمی تواند از نوع مفاهیم حقیقی باشد زیرا مفاهیم حقیقی، مفاهیم ماهوی اند.

۳۹: مفاهیمی نظیر حرکت که بر بیش از یک مقوله حمل می گردند از نوع مفاهیم اعتباری اند و گرنه لازم می آید دو یا چند جنس داشته باشند که این محال است زیرا اگر مثلا حرکت از دو جنس برخوردار باشد از آنجایی که هر جنسی دارای فصل مستقل به خود بوده و هر جنس و فصلی نیز حقیقت و نوعی مستقل به خود تشکیل می دهد لازم می آید حرکت واحد از دو یا چند حقیقت مختلف با یکدیگر برخوردار باشد.

۴۰: مفاهیم اعتباری با نوعی دقت و تعمل ذهنی به دست آمده (نظیر وحدت که وقتی ذهن شی واحد و کثیر را در نظر گرفته و نسبت بین آن دو را مقایسه نمود صفت وحدت را برای یکی و کثرت را برای دیگری وضع می کند) از این رو نه خود از حد (جنس و فصل) برخوردارند و نه در تعریف حدی ماهیات به عنوان جنس و یا فصل قرار می گیرند.

۴۱: واژه اعتباری معانی مختلفی دارد نظیر (۱) اعتباری در مقابل علوم حقیقی که تعریف آن ذکر شد (۲) اعتباری در مقابل اصیل نظیر ماهیت در مقابل وجود؛ مربوط به مبحث اصالة الوجود و اعتباریة الماهیه می باشد (۳) اعتباری به معنی چیزی که وجود مستقل خارجی ندارد در مقابل موجود به وجود منحاز مستقل نظیر اضافه که به سبب وجود طرفین خود موجود است نه به وجود منحاز مستقل (۴) مفاهیمی که به سبب نوعی تشبیه و مناسبت بر موضوعات حمل می گردند نظیر اطلاق «رأس» بر رئیس قوم و قبیله.

۴۲: معلوم به علم حصولی بر دو قسم است (۱) معلوم بالذات؛ صورتی که ذاتا نزد عالم حاصل است (۲) معلوم بالعرض؛ امر خارجی که صورت معلومه (معلوم بالذات) حاکی از آن است که به خاطر اتحاد آن با معلوم بالذات «معلوم بالعرض و المجاز» نام دارد.

۴۳: صورت معقوله در حقیقت موجودات مجرده ای اند که با وجود خارجی خود برای نفس ظاهر می گردند نه این در نفس منطبع گردند بلکه نزد نفس حاضرند از راه (۱) اتحاد نفس به صورت فوق در صورتی که صورت جوهری باشند (۲) اتحاد نفس به موضوع صورت فوق در صورتی که صورت عرضی باشند.

۴۴: صورت معقوله در حقیقت موجودات مجرده ای اند که با وجود خارجی خود برای نفس ظاهر می گردند ولی چون انسان از طریق ادوات ادراک با مواد خارجی ارتباط دارد آن را « صورت قائم به مواد خارجی» می پندارد که از مواد خارجی و بدون آثار مترتب بر آن در عالم ماده انتزاع می کند.

۴۵: عقول مجرده تنها از علم حضوری برخوردار بوده و هیچ گونه علم حصولی ندارند زیرا آنان در هر یک از مقام ذات و فعل خود از ماده مجردند در حالی که شرط علم حصولی، برخورداری از ماده است.

۴۶: دلیل اثبات علم مجردات به ذات خود و به مجردات دیگر عبارت است از (۱) دلیل اثبات علم مجردات به ذات خود: از آنجایی که مجردات از ذاتی تام برخوردار بوده و هیچ تعلقی به قوه ندارند ذات تامه شان نزد خودشان موجود بوده که علم نیز به معنی حضور شیئی لشیئی است لذا هر مجردی به ذات خود عالم است (۲) دلیل اثبات علم مجردات به مجردات دیگر: از آنجایی که مجردات ذاتا امری تام اند می توانند هر موجود تام الذاتی را درک کنند از این رو هر موجود مجردی به تمامی مجردات دیگر علم دارد.

۴۷: از آنجایی که مجردات از ذاتی تام برخوردار بوده و هیچ تعلقی به قوه ندارند ذات تامه شان نزد خودشان موجود بوده که علم نیز به معنی حضور شیئی لشیئی است لذا هر مجردی به ذات خود عالم است و معقولشان نیز ذات خودشان است از این رو معقول اند و علم نیز می باشند زیرا علم با معلوم بالذات اتحاد دارند بنابراین هر امر مجردی هم علم است و هم عالم است و هم معلوم و اتحاد عقل و عاقل و معقول در آن تصور می شود.

۴۸: برخی گفته اند لازمه علم مجردات به ذات خود و به مجردات دیگر این است که نفس انسانی که ذاتا امری مجرد است به تمامی امور عالم باشد در حالی که ما بسیاری از دانش ها را نداریم. جواب اشکال فوق این است که نفس انسان ذاتا امری مجرد است ولی در مقام فعلیت خویش تعلق به ماده دارد از این رو به جهت تجرد ذاتی خویش ذات خود و مجردات دیگر را بالفعل درک می کند ولی چون در مقام فعلیت خویش مشغول تدبیر بدن است بسیاری از دانش ها را از دست داده است ولی در عین حال می تواند تدریجا از قوه خارج گشته و بالفعل عالم به جمیع معقولات گردد از این رو اگر نفس انسانی مجرد تام گشته و تدبیر بدن وی را مشغول به خود نسازد جمیع معلومات بگونه علم اجمالی برایش حاصل شده و بالفعل از مقام «عقل مستفاد» برخوردار می گردد.

۴۹: از آنجایی که جواهر مجرد وجود لِنفسه دارد نسبت به ذات خود و مجردات دیگر عالم اند ولی وجود اعراض للغير (للموضوع) بوده از این رو موضوع اعراض مجرد به چنین اعراض و مجردات دیگر عالم می باشد.

۵۰: به نظر اشراقیین و علامه طباطبائی(ره) علم حضوری به علم الشیء بنفسه اختصاص نداشته بلکه شامل هر یک از علم علت به معلول و علم معلول به علت نیز می گردد؛ به دلیل ۱) از آنجایی که جواهر مجرد تام الذات بوده و از فعلیت محض برخوردارند برای نفس خود حاضر بوده و به گونه علم حضوری به ذات خویش علم دارند ۲) از آنجایی که وجود معلول، رابط محض بوده و قائم الذات به علت است و استقلالی از آن ندارد با تمام وجود نزد علتش حاضر بوده و علتش نسبت به آن علم حضوری دارد ۳) از آنجایی که وجود معلول، رابط محض بوده و قائم الذات به علت است و استقلالی از آن ندارد با تمام وجود خود نزد معلولش حاضر بوده و معلولش نسبت به آن علم حضوری دارد.

مرحله دوازدهم: فی ما يتعلق بالواجب تعالی

فصل اول: اثبات ذات الهی

۱: ادله وجود ذات الهی را بیان کنید؟

ا: دلیل اول: اصالة الوجود و ضرورة ثبوت الشیء لنفسه؛ از آنجایی که خدای متعال هیچ گونه ماهیتی ندارد حقیقت الوجود است و حقیقت الوجود امری اصیل و واجب الوجود است زیرا از طرفی غیر از حقیقت الوجود چیز دیگری نداریم تا اصیل باشد، از طرفی دیگر نیز ثبوت الشیء لنفسه امری ضروری بوده و عدم بر آن ممتنع است، از طرفی نیز از آنجایی که در مقابل خدا هیچ گونه غیر و ثانی فرض نمی شود بنابراین واجب الوجود بودن او ذاتی است و خدا واجب الوجود بالذات می باشد.

ب: دلیل دوم: وجوب الممكنات بالغير و انتهاء ما بالغير الى ما بالذات؛ تمامی ماهیات عالم امری ممکن الوجود بالذات اند و بر اساس قاعده «الشیء ما لم يجب لم يوجد» مادامی که وجود ماهیات به مرحله ضرورت و وجوب نرسد در خارج موجود نمی گردند از طرفی نیز رسیدن وجود ممکنات به مرحله وجوب دو احتمال دارد

۱: امری ذاتی است؛ لازم می آید ماهیات فوق ممکن الوجود و نیازمند به علت نباشند.

۲: به واسطه علت است؛ در علتشان دو احتمال است

ا: علت خود امری واجب الوجود است؛ وجود واجب الوجود بالذات اثبات می گردد.

ب: علت خود امری ممکن الوجود است؛ باید وجود خود را از واجب الوجود تحصیل کند و گرنه دور یا تسلسل لازم می آید که امری محال است. بنابراین واجب الوجود بالذاتی تحقق دارد که تمامی ماهیات عالم وجود خود را از آن به دست می آورند.

فصل دوم: اثبات وحدانیت خدا

۱: ادله اثبات وحدانیت خدا را بیان کنید؟

ا: دلیل اول: صرف الوجود بودن و ثانی نداشتن ذات الهی؛ وجود الهی صرف الوجود است و هیچ خلطی با غیر ندارد. صرف الوجود و صرف الشیء نیز تشبیه و تکرار ندارد بنابراین وجود الهی ثانی نداشته و واحد

بالوحدة الحقه است و هر چیزی که ثانی در نظر گرفته شود چون جهت اختلافی با ذات الهی ندارد به همان ذات واحد برگشت دارد.

ب: دلیل دوم: لزوم التركب من التعدد؛ اگر دو واجب الوجود داشته باشیم هر یک از آن از جهت اشتراک و اختلاف با دیگری برخوردار بوده و مرکب از دو جهت فوق خواهد بود از طرفی نیز هر امر مرکبی نیازمند به اجزاء ترکیبی خود می باشد و نیازمندی به اجزاء با وجوب ذاتی تنافی دارد زیرا واجب الوجود امری بی نیاز محض است بنابراین واجب الوجود از وحدت حقه برخوردار بوده و حتی اجزاء ترکیبیه ندارد.

۲: شبهه ابن کمونه درباره وحدت ذات الهی را بیان نموده و نقد فرمایید. ابن کمونه گفته

اند می توان گفت دو واجب الوجود داریم که از چند خصوصیت برخوردارند

ا: بسیط بوده و مرکب نمی باشند.

ب: کنه و حقیقت آن برای انسان شناخته شده نیست.

ج: به تمام ذات و ماهیت با یکدیگر اختلاف دارند.

د: مفهوم واجب الوجود از آن دو انتزاع شده و به گونه عرض بر آن حمل می گردد.

جواب نظریه فوق این است که

اولا لازمه چنین نظریه ای انتزاع مفهوم واحد (مفهوم واجب الوجود) از مصادیق مختلفه (دو واجب الوجود خارجی) است و از آنجایی که مفهوم و مصداق ذاتا متحد بوده و تنها اختلاف اعتباری دارند وحدت شیئی کثیر لازم می آید که محال است.

ثانیا لازمه نظریه فوق اثبات ماهیت برای واجب الوجود بوده که دو اشکال دارد

ا: خدا ماهیتی ندارد

ب: لازمه کلام فوق آن است که ماهیت الهی مقتضی وجود باشد در حالی که وجود اصیل بوده و ماهیت امری اعتباری است و امر اعتباری هیچ گونه اقتضاء امر اصیل ندارد.

۳: آیا ذات الهی محدود به حد عدمی است؟ خیر، زیرا وجود الهی واحد بوده و ترکیب از اجزاء و پیوسته در آن تحقق ندارد از این رو وجود الهی هیچ گونه حد عدمی که موجب انسلاخ فردا از غیر گردد ندارد.

۴: آیا وجود الهی مرکب است؟ خیر، زیرا لازمه هر نوع ترکیبی که در نظر گرفته شود برخورداری شیئی از اجزاء ترکیبیه و نیاز شیئی به اجزاء فوق بوده در حالی که واجب الوجود غنی محض بوده و هیچ نیازی در ساحت وی راه ندارد.

فصل سوم: مبدا مفیض وجود و کمالات وجودی بودن خدا

۱: دلیل اثبات حصر مبدئیت خدا برای تمامی موجودات و کمالات وجودیه را بیان کنید؟

ا: دلیل اول: امکان ذاتی غیر خدا؛ از آنجایی که وجوب ذاتی منحصر در خداست هر موجود دیگری، ذاتا ممکن الوجود بوده و از ماهیتی برخوردار است که نسبتش به هر یک از وجود و عدم مساوی است و چیزی که نسبتش به هر یک از وجود و عدم مساوی است اگر بخواهد موجود گردد نیازمند به علت خواهد بود از طرفی نیز علتی که وجود ماهیات ممکن الوجود را ضروری نموده است دو فرض دارد

ا: خود ممکن الوجود بوده و واجب الوجود بالغیر است؛ باید وجودش به علتی که ذاتا واجب الوجود باشد ختم شود و گرنه دور و تسلسل لازم می آید که امری محال می باشد

ب: ذاتا واجب الوجود است؛ بنابراین هر ممکن الوجودی وجود خود را از واجب الوجود برخوردار است بنابراین مبدا وجود تمامی موجودات عالم، واجب الوجود بالذات می باشد.

ب: دلیل دوم: امکان فقری؛ تمامی موجودات عالم غیر از خدای متعال ذاتا فقیر محض بوده و در ذات خود متعلق و امدار علت اند و حدوثا و بقاءا رابط محض اند و علت قوام بخش به موجودات عالم دو فرض دارد

۱: واجب الوجود و غنی بالذات است؛ مبدئیت وی برای موجودات و کمالات وجودیه اثبات می گردد.

۲: واجب الوجود و غنی بالذات نیست؛ لازم است به واجب الوجود بالذات ختم شود و گرنه دور و تسلسل لازم می آید.

۲: مفیض آثار و نسب و روابط وجودیه ممکنات عالم چیست؟ از آنجایی که خداوند متعال مفیض وجود و کالات وجودی ممکنات بوده و از طرفی نیز علت مقوم شی آثار وجودی وی را نیز قوام می بخشد بنابراین تمامی کالات و نسب قائم به ممکنات عالم نیز مستند به وجود الهی اند.

۳: نظریه ثنویه درباره مبدا وجود خیرات و شرور را بیان نموده و نقد فرمایید. تنوین می گویند از آنجایی که دو دسته از امور خیر و شر در عالم وجود دارد که با یکدیگر تضاد دارند و از طرفی نیز بر اساس قاعده «سنخیت بین علت و معلول» نمی توان دو امر متضاد را به یک علت استناد نمود بنابراین دو مبدا (مبدا خیرات و مبدا شرور) در عالم وجود داشته که هر یک از آن امور متناسب با ذات خود را ایجاد می نماید.

جواب: در مقام پاسخگویی به نظریه فوق جواب های مختلفی ارائه شده است

ا: جواب افلاطون: شرور در حقیقت امری عدمی اند مثلا در مورد قتل انسان، آنچه شر است بطلان حیات مقتول بوده که امری عدمی است و امور عدمی نیازمند به علت نمی باشند.

ب: جواب ارسطو:

ا: امور موجود در عالم بر چند دسته اند

۱: خیر محض؛ نظیر عقول مجرد که در عالم موجود بوده و هیچ خیری بالاتر از آن تصور نمی شود.

۲: خیر کثیر و شر قلیل؛ نظیر موجودات مادی که در مقایسه با نظام عام و کلی عالم خیر کثیر بوده و در ترک ایجاد آن شر کثیر است.

۳: خیر و شر متساوی؛ تحقق خارجی ندارد زیرا لازمه تحقق آن ترجیح بلامرجح است زیرا هر کدام از جهت وجود یا عدم (شرش) خلق شود لازمه اش ترجیح بلامرجح است

۴: شر کثیر و خیر قلیل؛ تحقق خارجی ندارد زیرا لازمه وجودش ترجیح مرجوح بر راجح است

۵: شر محض؛ تحقق خارجی ندارد زیرا هیچ جهت رجحانی در او نیست تا وجود خارجی یابد.

ب: با بیان فوق مشخص می گردد تنها دو دسته از اموری که خیر محض و یا خیر کثیرند در عالم تحقق داشته و مستند به علت اند و غیر آن اصلا علتی ندارد، از طرفی نیز امور فوق خیرند با خدای خیرات تناسب داشته و تنها مبدا واحدی در عالم خواهیم داشت.

فصل چهارم: صفات الهی

۱: هر یک از صفات ذاتیه و فعلیه را تعریف کنید؟ صفاتی ذاتیه صفاتی اند که در ثبوت آن برای ذات الهی، صرف ذات کافی بوده و نیازی به در نظر گرفتن هیچ امر دیگری نیست نظیر حیات و علم الهی به ذات خود بر خلاف صفات فعلیه که در اتصاف خدا به آن باید امری خارج از ذات الهی در نظر گرفته شود نظیر خلق، رزق و احیاء.

۲: منشأ انتزاع هر یک از صفات ذاتیه و فعلیه را بیان کنید؟ منشأ انتزاع صفات ذاتیه، ذات الهی است در حالی که صفات فعلیه از مقام فعل انتزاع می گردند.

۳: دلیل اتصاف خدا به صفات مختلف را بیان کنید؟ خدا علتی مفیض وجود و کمالات وجودی تمام موجودات عالم می باشد از طرفی نیز هر علتی از کمالات وجودی ملول به نحو اتم برخوردار است زیرا معطی الشیء فاقد آن نمی باشد بنابراین از آنجایی که خدا تمام کمالات وجودی را به ممکنات عطا می کند خود به نحو اتم و اشرف از آن بهره مند است و این یعنی اتصاف خدا به صفات مختلفه.

۴: اقسام صفات ذاتیه را بیان کنید؟

ا: صفات ثبوتیه؛ صفاتی که وجود آن را برای خدا اثبات می کنیم نظیر عالم و قادر
 ب: صفات سلبيه؛ صفاتی که وجود آن را از خدا سلب می نماییم که در حقیقت به معنی سلب نقص و نیاز است نظیر «لیس بجاهل» و «لیس بعاجز» و «لیس بجوهر» زیرا خدا مبدا تمام کمالات وجودی بوده و سلب کمال از وی ممکن نیست.

۵: نحوه ارجاع صفات سلبيه به صفات ثبوتیه را توضیح دهید. از آنجایی که صفات سلبيه به معنی سلب نقص و نیاز است و نقص و نیاز نیز به معنی فقدان کمال می باشد بنابراین صفات سلبيه که افاده سلب نقص می کند به معنی «سلب سلب کمال» بوده که به معنی «ایجاب کمال» است مثلاً معنی «لیس بعاجز» سلب سلب علم بوده و به معنی «ایجاب علم» می گردد از این رو تمامی صفات سلبيه به ثبوتیه حقیقیه برگشت دارند.

۶: اقسام صفات ثبوتیه را بیان کنید؟

ا: صفات اضافیه نظیر قدرت و عالمیت.
 ب: صفات حقیقیه نظیر عالم که بر دو قسم است
 ۱: حقیقیه ممضه نظیر هی
 ۲: حقیقیه ذات اضافه نظیر علم به غیر.

۷: دلیل زیادت صفات اضافیه بر ذات الهی را بیان کنید؟ از آنجایی که صفات اضافیه، معانی اعتباری اند و ذات الهی متصف به مفاهیم اعتباری نمی شود صفات فوق امری زید بر ذات الهی می باشند.

۸: اقوال در مورد حقیقت صفات حقیقیه (اعم از حقیقیه محضه و حقیقیه ذات اضافه) را بیان کنید؟

ا: صفات فوق زائد بر ذات الهی بوده و عرض لازم آن می باشند و قدیم اند.

ب: صفات حقیقیه زاد بر ذات الهی بوده و حادث می باشند.

ج: معنی اتصاف خدا به صفات حقیقیه این است که فعل الهی شبیه فعل کسی است که متلبس به صفات فوق است و ذات الهی در انجام کار نائب مناب صفات فوق می گردد.

د: نظریه فلاسفه و علامه طباطبای(ره): صفات فوق عین ذات الهی بوده و خود نیز عین یکدیگرند زیرا

۱: صفات الهی عین ذات الهی اند زیرا ذات الهی مبدا تمامی کمالات موجود در عالم است بنابراین در ذاتش حقیقت هر کمال وجودی موجود است که چنین امری به معنی عینیت صفات با ذات الهی است.

۲: صفات الهی عین یکدیگرند زیرا از طرفی هر یک از صفات الهی عین ذات الهی اند و از طرفی دیگر ذات الهی واجد تمامی صفات فوق است بنابراین صفات الهی عین یکدیگرند و صفات کمالیه خدا هرچند از نظر مفهوم با یکدیگر فرق دارند ولی مصداقشان متحد می باشد.

۹: آیا علت آفرینش عالم اراده الهی است؟ (عبارت زیر را توضیح داده و نقد فرمایید: ان علة الایجاد مشیئته و ارادته تعالی دون ذاته). برخی علت آفرینش عالم را اراده الهی دانسته و گفته اند ذات الهی هیچ نقشی در آفرینش ندارد.

جواب کلام فوق این است که

اولا لازمه کلام فوق آن است که نسبت خلق و ایجاد به ذات الهی امری مجازی و در حقیقت ذات الهی علت آفرینش نباشد.

ثانیا نظرتان در مورد اراده چیست؟

۱: اراده جزو صفات ذات است؛ عین ذات الهی بوده از این رو نسبت ایجاد به اراده الهی عین نسبت آن به ذات الهی می باشد.

۲: اراده جزو صفات فعل است؛ صفات فلیه از مقام فعل انتزاع شده و فعل تقدم بر آن دارد در حالی که فعل معلول اراده الهی است از این رو اگر اراده منتزاع از مقام فعل بوده و فعل بر آن تقدم داشته باشد تقدم معلول بر علت لازم می آید.

۱۰: نظریه اشاعره پیرامون صفات الهی را توضیح داده و نقد فرمایید. اشاعره صفات حقیقیه را زائد بر ذات الهی بوده و عرض لازم آن می باشند و قدیم می دانند ولی اشکال چنین نظریه ای آن است که صفات فوق دو احتمال دارند

۱: معلول نیستند بلکه موجود فی نفسه و واجب فی ذاته می باشند؛ از آنجایی که صفات فوق ۷ است (حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، اراده، کلام) لازم می آید هر یک از آن در کنار ذات الهی بوده و در نتیجه ۸ واجب الوجود و قدیم بالذات داشته باشیم که بر خلاف ادله توحید الهی است.

ب: معلول اند؛ دو احتمال دارند

۱: معلول ذات الهی اند؛ دو اشکال لازم می آید

۱.۱: ذات الهی تقدم علی بر صفات فوق داشته و در همین حال فاقد آن باشد؛ در نتیجه ذات الهی علت صفات فوق نخواهد بود زیرا ﴿معطى الشیء لایکون فاقداً له﴾.

۱.۲: واجب الوجود ذاتاً فاقد صفات فوق باشد؛ صحیح نیست زیرا واجب الوجود، صرف الوجود بوده و از هر وجود و کمال وجودی برخوردار می باشد.

۲: معلول غیر ذات الهی اند؛ دو اشکال مطرح می شود

۲.۱: صفات فوق واجب بالغیر بوده و وجوب بالغیرشان توسط واجب الوجودی غیر از خدای متعال می باشد؛ چنین فرضی بر خلاف ادله توحید است.

۲.۲: خدای متعال در اتصاف به صفات فوق نیازمند به واجب الوجود دیگری است؛ صحیح نیست زیرا فناء واجب الوجود بوده و هیچ بهت فقر و نیازی در او نیست.

۱۱: نظریه کرامیه پیرامون صفات الهی را توضیح داده و نقد فرمایید. کرامیه صفات الهی را امری زائد بر ذات خدا و حادث می دانند.

نکته: لازمه نظریه کرامیه این است که

- ۱) ذات الهی از ماده ای که قابلیت پذیرش صفات فوق را داشته باشد برخوردار باشد و از آنجایی که هر امر مادی، مرکب از ماده و صورت است ذات الهی نیز مرکب باشد.
- ۲) ذات الهی فی نفسه خالی از کمال باشد در حالی که واجب الوجود از هر کمالی برخوردار است.

۱۲: نظریه معتزله پیرامون صفات الهی را توضیح داده و نقد فرمایید. معنی اتصاف خدا به صفات حقیقیه این است که فعل الهی شبیه فعل کسی است که متلبس به صفات فوق است و ذات الهی در انجام کار نایب مناب صفات فوق می گردد

اشکال نظریه فوق آن است که لازمه نیابت ذات الهی از صفات این است که ذات الهی خالی از صفات فوق باشد در حالی که خدا صرف الوجود بوده و از تمام کمالات وجودی برخوردار است.

فصل پنجم: علم الهی

۱: دلیل اثبات علم خدا به ذات خود، موجودات دیگر و کمالات وجودی آنان را بیان کنید؟

ا: دلیل اثبات علم خدا به ذات خود؛ از آنجایی که ذات هر موجود مجردی نزد خودش حاضر است و چنین موجودی علم به ذات خود دارد خداوند متعال نیز عالم به ذات خویش خواهد بود.

ب: دلیل علم خدا به کمالات وجودی؛ از آنجایی که ذات الهی صرف الوجود بوده و هیچ حد نداشته و نمی توان هیچ گونه وجود و کمال وجودی را از او سلب نمود تمامی وجود و کمالات وجودی موجود در عالم به نحو اتم و اشرف به نحو علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، نزد خدای متعال تحقق داشته هر چند قابلیت تمیز از یکدیگر ندارند.

ج: علم خدا به موجودات دیگر؛ از آنجایی که قوام هر معلولی به واسطه علت بوده و معلول در مقایسه با علت خویش، وجود رابط است و نزد علت حضور دارد و از طرفی نیز تمامی عالم معلول خداوند متعال می باشد، تمامی الم نزد خدا به گونه علم حضوری حاضرند.

۲: اقسام علم خدا را بیان کنید؟

ا: علم حضوری خدا به ذات خویش

ب: علم حضوری تفصیلی به اشیاء در مرتبه ذات الهی و قبل از ایجاد موجودات که چنین علمی عین ذات الهی است.

ج: علم حضوری تفصیلی به اشیاء در مرتبه ذات اشیاء که امری خارج از ذات الهی است.

۳: کیفیت حضور موجودات نزد خدای متعال را بیان کنید؟ مجردات بانفسها و مادیات به واسطه صور

مجرده خویش نزد خدا حضور دارند.

۴: حقیقت سمع و بصر در خدا را بیان کنید؟ از آنجایی که حقیقت سمع و بصر، علم به مسموعات و

مبصرات است از مطلق علم می باشند که در مورد خدا ثابت اند لذا خدا «سمیع بصیر» است و می توان خدا را به صفت

سمع و بصر متصف نمود.

۵: اقوال در مورد علم الهی را بیان کنید؟

ا: خدای متعال تنها به ذات خویش عالم بوده ولی نسبت به معلولات هیچ گونه علمی ندارد؛ زیرا ذات الهی ازلی بوده در

حالی که تمامی معلولات عالم، حادث می باشند.

جواب: علم ازلی به معلول مستلزم این نیست که معلول به وجود خاص خود در ازل تحقق داشته باشد از

این رو با این که معالیل امری حادث اند ولی خداوند متعال در همان ظرف ازل به آنان عالم می باشد.

ب: نظریه معتزله؛ ماهیات در حال عدم خویش از ثبوت عینی برخوردار است که علم قبل الایجاد الهی به آن (ثبوت عینی

ماهیات) تعلق می گیرد.

جواب: قول به ثبوت مدومات نظریه باطلی است زیرا ثبوت و وجود از یک معنی برخوردار بوده و وجود و

عدم نیز نقیض یکدیگرند از این رو چیزی که معدوم بوده و وجود ندارد هیچ ثبوتی نخواهد داشت.

ج: نظریه صوفیه؛ ماهیات ممکنه به تبع اسماء و صفات خود از ثبوت علمی برخوردارند که علم قبل الایجاد خدا به آن تعلق می گیرد.

جواب: از آنجایی که وجود، اصیل بوده و ماهیت امری اعتباری است ماهیت قبل از وجود خارجی خاص

به خود، هیچ گونه ثبوتی نخواهد داشت.

د: نظریه افلاطون؛ علم تفصیلی خدا همان مفارقات نوریه و مثل الهیه ای است که کمالات انواع در آن جمع می شود.

۱: نظریه فوق صرف ادعا بوده و دلیلی برای اثبات آن وجود ندارد.

جواب: ۲: نظریه فوق تنها می تواند علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات اشیا به آنان را اثبات کند ولی از اثبات

علم به اشیا در مرحله ذات الهی عاجز است و لازمه چنین نظریه ای آن است که ذات الهی خالی از

کمال علمی باشد در حالی که خدا صرف الوجود بوده و از هر کمالی برخوردار باشد.

ه: نظریه شیخ اشراق؛ تمامی مجردات و مادیات عالم نزد خدای متعال حضور دارند و از وی غایب نیستند از این رو علم

تفصیلی الهی به اشیا را تشکیل می دهند.

۱: چنین نیست که مادیات عالم نزد خدا حاضر باشند زیرا در مادیات مساله انطباق مطرح است نه حضور.

جواب ۲: نظریه فوق تنها می تواند علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات اشیا به آنان را اثبات کند ولی از اثبات علم به اشیا در مرحله ذات الهی

عاجز است و لازمه چنین نظریه ای آن است که ذات الهی خالی از کمال علمی باشد در حالی که خدا صرف الوجود بوده و از هر

کمالی برخوردار باشد.

و: نظریه ثالثی ملطی؛ خدا به واسطه حضور عقل اول (معلول اول) نزد ذات الهی به وی عالم بوده و به اشیا

دیگر از راه ارتسام صورشان در عقل اول آگاه می گردد.

جواب: نظریه فوق تنها می تواند علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات اشیا به آنان را اثبات کند ولی از اثبات علم

به اشیا در مرحله ذات الهی عاجز است و لازمه چنین نظریه ای آن است که ذات الهی خالی از کمال علمی

باشد در حالی که خدا صرف الوجود بوده و از هر کمالی برخوردار باشد.

ز: ذات الهی، علم تفصیلی به معلول اول و علم اجمالی به پایین تر از معلول اول بوده و ذات معلول اول نیز علم تفصیلی

به معلول دوم و اجمالی به معلول های دیگر و هکذا ذات معلول دوم، علم تفصیلی به معلول سوم و اجمالی به معالیل دیگر

... است که از این راه علم خدا به موجودات عالم مطرح می گردد.

جواب: نظریه فوق تنها می تواند علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات اشیا به آنان را اثبات کند ولی از اثبات علم

به اشیا در مرحله ذات الهی عاجز است و لازمه چنین نظریه ای آن است که ذات الهی خالی از کمال علمی

باشد در حالی که خدا صرف الوجود بوده و از هر کمالی برخوردار باشد.

ک: نظریه فروریوس؛ علم خدا به معلول از راه اتحاد ذات الهی با معلول است.

جواب: نظریه فوق تنها می رساند که علم الهی به نحو اتحاد است نه عروض ولی درباره این که علم الهی از نوع علم تفصیلی به اشیا و قبل الایجاد می باشد یا نه عاجز بوده و تنها می تواند علم به اشیا در مرتبه ذات اشیا را ثابت کند نه در مرحله ذات الهی را.

ل: نظریه اکثر متأخرین؛ خداوند متعال دو نوع علم به اشیا دارد

۱: علم اجمالی؛ علم الهی به ذات خویش، علم اجمالی به اشیا دیگر است و خدا به سبب علم به ذات خویش، علم اجمالی به اشیا دیگر حاصل می کند که همان «علم قبل الایجاد» است.

۲: علم تفصیلی به اشیا تابع معلوم بوده و بعد از وجود آن حاصل می گردد لذا چنین علمی بعد از وجود اشیا، برای خدای متعال ایجاد می شود.

جواب: ۱: نظریه فوق تنها می تواند علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات اشیا به آنان را اثبات کند ولی از اثبات علم به اشیا در مرحله ذات الهی عاجز است و لازمه چنین نظریه ای آن است که ذات الهی خالی از کمال علمی باشد در حالی که خدا صرف الوجود بوده و از هر کمالی برخوردار باشد

۲: علم خدای متعال به نحو حصول و ارتسام نیست تا خدای متعال قبل از ایجاد اشیا نسبت به آن علمی نداشته باشد.

م: نظریه مشایین؛ علم قبل الایجاد خدا به اشیا به واسطه حضور ماهیات آن بر اساس نظام موجود در وجود لذاته خداست نه بگونه دخول در ذات الهی و یا اتحاد ذات الهی با اشیا بلکه علم خدا به نحو قیام اشیا با ذات الهی است بگونه ثبوت ذهنی بر وجه کلی (عدم تغییر علم به واسطه تغییر معلوم).

۱: نظریه فوق تنها می تواند علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات اشیا به آنان را اثبات کند ولی از اثبات علم به اشیا در مرحله ذات الهی عاجز است و لازمه چنین نظریه ای آن است که ذات الهی خالی از کمال علمی باشد در حالی که خدا صرف الوجود بوده و از هر کمالی برخوردار باشد.

جواب: ۲: از آنجایی که حضور ماهیات به معنی علم حصولی است لازمه نظریه فوق، اثبات علم حصولی برای مجرد تام (خدا) بوده که باطل است

۳: لازمه نظریه فوق اثبات وجود ذهنی، بدون تحقق وجود خارجی برای اشیاء می باشد و از آنجایی که بدون تحقق وجود خارجی، وجود ذهنی تحقق ندارد لازم می آید هر چیزی قبل از وجود خارجی خود، وجود خارجی دیگری جدای از ذات الهی داشته باشد که علم الهی به آن تعلق می گیرد لذا برگشت نظریه فوق به همان نظریه افلاطون می باشد.

ن: نظریه متکلمین؛ خداوند متعال قبل از ایجاد اشیا علم حصولی به آنان دارد که چنین علمی در هر یک از حالات قبل از وجود اشیا، همزمان و پس از وجود آنان به حال خود باقی است.

جواب: از آنجایی که حضور ماهیات به معنی علم حصولی است لازمه نظریه فوق، اثبات علم حصولی برای مجرد تام (خدا) بوده که باطل است

چکیده مطالب مرحله دوازدهم

۱: ادله وجود ذات الهی عبارت است از (۱) از آنجایی که خدای متعال هیچ گونه ماهیتی ندارد حقیقت الوجود است و حقیقت الوجود امری اصیل و واجب الوجود است زیرا از طرفی غیر از حقیقت الوجود چیز دیگری نداریم تا اصیل باشد، از طرفی دیگر نیز ثبوت الشئی لنفسه امری ضروری بوده و عدم بر آن ممنوع است، از طرفی نیز از آنجایی که در مقابل خدا هیچ گونه غیر و ثانی فرض نمی شود بنابراین واجب الوجود بودن او ذاتی است و خدا واجب الوجود بالذات می باشد. (۲) تمامی ماهیات عالم امری ممکن الوجود بالذات اند و بر اساس قاعده «الشئی ما لم یجب لم یوجد» مادامی که وجود ماهیات به مرحله ضرورت و وجوب نرسد در خارج موجود نمی گردند از طرفی نیز رسیدن وجود ممکنات به مرحله وجوب دو احتمال دارد! امری ذاتی است؛ لازم می آید ماهیات فوق ممکن الوجود و نیازمند به علت نباشند. ب) به واسطه علت است؛ در علتشان دو احتمال است (۱) علت خود امری واجب الوجود است؛ وجود واجب الوجود بالذات اثبات می گردد. (۲) علت خود امری ممکن الوجود است؛ باید وجود خود را از واجب الوجود تحصیل کند و گرنه دور یا تسلسل لازم می آید که امری محال است.

۲: ادله اثبات وحدانیت خدا (۱) وجود الهی صرف الوجود است و هیچ خلطی با غیر ندارد. صرف الوجود و صرف الشئی نیز تشبیه و تکرار ندارد بنابراین وجود الهی ثانی نداشته و واحد بالوحدة الحقه است و هر چیزی که ثانی در نظر گرفته شود چون جهت اختلافی با ذات الهی ندارد به همان ذات واحد برگشت دارد. (۲) اگر دو واجب الوجود داشته باشیم هر یک از آن از جهت اشتراک و اختلاف با دیگری برخوردار بوده و مرکب از دو جهت فوق خواهد بود از طرفی نیز هر امر مرکبی نیازمند به اجزاء ترکیبی خود می باشد و نیازمندی به اجزاء با وجوب ذاتی تنافی دارد.

۳: این گونه گفته اند می توان گفت دو واجب الوجود داریم که از چند خصوصیت برخوردارند (۱) بسیط بوده و مرکب نمی باشند (۲) نه و حقیقت آن برای انسان شناخته شده نیست (۳) به تمام ذات و ماهیت با یکدیگر اختلاف دارند (۴) مفهوم واجب الوجود از آن دو انتزاع شده و به گونه عرض بر آن حمل می گردد.

۴: جواب نظریه ابن کوهنه این است که اولاً لازمه چنین نظریه ای انتزاع مفهوم واحد از مصادیق مختلفه است و از آنجایی که مفهوم و مصداق ذاتاً متحد بوده و تنها اختلاف اعتباری دارند وحدت شئی کثیر لازم می آید که محال است ثانیاً لازمه نظریه فوق اثبات ماهیت برای واجب الوجود بوده که دو اشکال دارد (۱) خدا ماهیتی ندارد (۲) لازمه کلام فوق آن است که ماهیت الهی مقتضی وجود باشد در حالی که وجود اصیل بوده و ماهیت امری اعتباری است و امر اعتباری هیچ گونه اقتضاء امر اصیل ندارد.

۵: ذات الهی محدود به حد عدمی نیست زیرا وجود الهی واحد بوده و ترکیب از اجزاء وجودیه در آن تحقق ندارد از این رو وجود الهی هیچ گونه حد عدمی که موجب انسلاب خدا از غیر گردد ندارد.

۶: آیا وجود الهی مرکب نیست زیرا لازمه هر نوع ترکیبی که در نظر گرفته شود برخوردار شئی از اجزاء ترکیبیه و نیاز شئی به اجزاء فوق بوده در حالی که واجب الوجود غنی محض بوده و هیچ نیازی در ساحت وی راه ندارد.

۷: دلیل اثبات حصر مبدئیت خدا برای تمامی موجودات و کالات وجودیه (۱) از آنجایی که وجوب ذاتی منحصر در خداست هر موجود دیگری، ذاتاً ممکن الوجود بوده و از ماهیتی برخوردار است که نسبتش به هر یک از وجود و عدم مساوی است و چیزی که نسبتش به هر یک از وجود و عدم مساوی است اگر بخواهد موجود گردد نیازمند به علت خواهد بود از طرفی نیز علتی که وجود ماهیات ممکن الوجود را ضروری نموده است دو فرض دارد! خود ممکن الوجود بوده و واجب الوجود بالغیراست؛ باید وجودش به علتی که ذاتاً واجب الوجود باشد ختم شود و گرنه دور و تسلسل لازم می آید که امری محال می باشد، ب) ذاتاً واجب الوجود است؛ بنابراین هر ممکن الوجودی وجود خود را از واجب الوجود برخوردار است بنابراین مبدا وجود تمامی موجودات عالم، واجب الوجود بالذات می باشد. (۲) تمامی موجودات عالم غیر از خدای متعال ذاتاً فقیر محض بوده و در ذات خود متعلق و وامدار علت اند و حدوثاً و بقاءً رابط محض اند و علت قوام بخش به موجودات عالم دو فرض دارد! واجب الوجود و غنی بالذات است؛ مبدئیت وی برای موجودات و کالات وجودیه اثبات می گردد ب) واجب الوجود و غنی بالذات نیست؛ لازم است به واجب الوجود بالذات ختم شود و گرنه دور و تسلسل لازم می آید.

۸: از آنجایی که خداوند متعال مفیض وجود و کمالات وجودی ممکنات بوده و از طرفی نیز علت مقوم شی آثار وجودی وی را نیز قوام می بخشد بنابراین تمامی کمالات و نسب قائم به ممکنات عالم نیز مستند به وجود الهی اند.

۹: تنوین می گویند از آنجایی که دو دسته از امور خیر و شر در عالم وجود دارد که با یکدیگر تضاد دارند و از طرفی نیز بر اساس قاعده «سنخیت بین علت و معلول» نمی توان دو امر متضاد را به یک علت استناد نمود بنابراین دو مبدا در عالم وجود داشته که هر یک از آن امور متناسب با ذات خود را ایجاد می نماید، در مقام پاسخگویی به نظریه فوق جواب های مختلفی ارائه شده است (۱) جواب افلاطون: شرور در حقیقت امری عدمی اند مثلا در مورد قتل انسان، آنچه شر است بطلان حیات مقول بوده که امری عدمی است و امور عدمی نیازمند به علت نمی باشند. (۲) جواب ارسطو: امور موجود در عالم بر چند دسته اند (۱) خیر محض؛ نظیر عقول مجرد که در عالم موجود بوده و هیچ خیری بالاتر از آن تصور نمی شود. (۲) خیر کثیر و شر قلیل؛ نظیر موجودات مادی که در مقایسه با نظام عام و کلی عالم خیر کثیر بوده و در ترک ایجاد آن شر کثیر است. (۳) خیر و شر متساوی؛ تحقق خارجی ندارد زیرا لازمه تحقق آن ترجیح بلامرح است (۴) شر کثیر و خیر قلیل؛ تحقق خارجی ندارد زیرا لازمه وجودش ترجیح مرجوح بر راجح است (۵) شر محض؛ تحقق خارجی ندارد زیرا هیچ جهت رجحانی در او نیست تا وجود خارجی یابد بنابراین تنها دو دسته از اموری که خیر محض و یا خیر کثیرند در عالم تحقق داشته و مستند به علت اند و غیر آن اصلا علتی ندارد، از طرفی نیز امور فوق خیرند با خدای خیرات تناسب داشته و تنها مبدا واحدی در عالم خواهیم داشت.

۱۰: صفاتی ذاتیه صفاتی اند که در ثبوت آن برای ذات الهی، صرف ذات کافی بوده و نیازی به در نظر گرفتن هیچ امر دیگری نیست نظیر حیات و علم الهی به ذات خود بر خلاف صفات فعلیه که در اتصاف خدا به آن باید امری خارج از ذات الهی در نظر گرفته شود نظیر خلق، رزق و احیاء.

۱۱: منشأ انتزاع صفات ذاتیه، ذات الهی است در حالی که صفات فعلیه از مقام فعل انتزاع می گردند.

۱۲: دلیل اتصاف خدا به صفات مختلف آن است که خدا علتی مفیض وجود و کمالات وجودی تمام موجودات عالم می باشد از طرفی نیز هر علتی از کمالات وجودی ملول به نحو اتم برخوردار است زیرا معطی الشیء فاقد آن نمی باشد بنابراین از آنجایی که خدا تمام کمالات وجودی را به ممکنات عطا می کند خود به نحو اتم و اشرف از آن بهره مند است و این یعنی اتصاف خدا به صفات مختلفه.

۱۳: اقسام صفات ذاتیه (۱) صفات ثبوتیه؛ صفاتی که وجود آن را برای خدا اثبات می کنیم نظیر عالم و قادر (۲) صفات سلبيه؛ صفاتی که وجود آن را از خدا سلب می نمایم که در حقیقت به معنی سلب نقص و نیاز است نظیر «لیس بجاهل» و «لیس بعاجز» و «لیس بجوهر».

۱۴: از آنجایی که صفات سلبيه به معنی سلب نقص و نیاز است و نقص و نیاز نیز به معنی فقدان کمال می باشد بنابراین صفات سلبيه که افاده سلب نقص می کند به معنی «سلب سلب کمال» بوده که به معنی «ایجاب کمال» است مثلا معنی «لیس بعاجز» سلب علم بوده و به معنی «ایجاب علم» می گردد از این رو تمامی صفات سلبيه به ثبوتیه حقیقیه برگشت دارند.

۱۵: اقسام صفات ثبوتیه (۱) صفات اضافیه نظیر قدرت و عالیت (۲) صفات حقیقیه نظیر عالم که بر دو قسم است (۱) حقیقیه محضه نظیر حیث (حقیقیه ذات اضافه نظیر علم به غیر.

۱۶: از آنجایی که صفات اضافیه، معانی اعتباری اند و ذات الهی متصف به مفاهیم اعتباری نمی شود صفات فوق امری زید بر ذات الهی می باشند.

۱۷: به نظر فلاسفه و علامه طباطبای (ره) صفات حقیقیه، عین ذات الهی بوده و خود نیز عین یکدیگرند زیرا (۱) صفات الهی عین ذات الهی اند زیرا ذات الهی مبدا تمامی کمالات موجود در عالم است بنابراین در ذاتش حقیقت هر کمال وجودی موجود است که چنین امری به معنی عینیت صفات با ذات الهی است (۲) صفات الهی عین یکدیگرند زیرا از طرفی هر یک از صفات الهی عین ذات الهی اند و از طرفی دیگر ذات الهی واجد تمامی صفات فوق است بنابراین صفات الهی عین یکدیگرند و صفات کمالیه خدا هرچند از نظر مفهوم با یکدیگر فرق دارند ولی مصداقشان متحد می باشد.

۱۸: برخی علت آفرینش عالم را اراده الهی دانسته و گفته اند ذات الهی هیچ قشعی در آفرینش ندارد. جواب کلام فوق این است که اولاً لازمه کلام فوق آن است که نسبت خلق و ایجاد به ذات الهی امری مجازی و در حقیقت ذات الهی علت آفرینش نباشد. ثانیاً نظر آنان در مورد اراده چیست؟ (۱) اراده جزو صفات ذات است؛ عین ذات الهی بوده از این رو نسبت ایجاد به اراده الهی عین نسبت آن به ذات الهی می باشد (۲) اراده جزو صفات فعل است؛ صفات فعلیه از مقام فعل انتزاع شده و فعل تقدم بر آن دارد در حالی که فعل معلول اراده الهی است از این رو اگر اراده منتزع از مقام فعل بوده و فعل بر آن تقدم داشته باشد تقدم معلول بر علت لازم می آید.

۱۹: اشاعره صفات حقیقیه را زائد بر ذات الهی بوده و عرض لازم آن می باشند و قدیم می دانند ولی اشکال چنین نظریه ای آن است که صفات فوق دو احتمال دارند (۱) معلول نیستند بلکه موجود فی نفسه و واجب فی ذاته می باشند؛ از آنجایی که صفات فوق ۷ است (حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، اراده، کلام) لازم می آید هر یک از آن در کنار ذات الهی بوده و در نتیجه ۸ واجب الوجود و قدیم بالذات داشته باشیم که بر خلاف ادله توحید الهی است (۲) معلول اند؛ دو احتمال دارند (۱) معلول ذات الهی اند؛ دو اشکال لازم می آید (۱) ذات الهی تقدم علی بر صفات فوق داشته و در عین حال فاقد آن باشد؛ در نتیجه ذات الهی علت صفات فوق نخواهد بود زیرا «معطى الشیء لایکون فاقدا له» (۲) واجب الوجود ذاتا فاقد صفات فوق باشد؛ صحیح نیست زیرا واجب الوجود، صرف الوجود بوده و از هر وجود و کمال وجودی برخوردار می باشد. (ب) معلول غیر ذات الهی اند؛ دو اشکال مطرح می شود (۱) صفات فوق واجب بالغیر بوده و وجوب بالغیرشان توسط واجب الوجودی غیر از خدای متعال می باشد؛ چنین فرضی بر خلاف ادله توحید است (۲) خدای متعال در اتصاف به صفات فوق نیازمند به واجب الوجود دیگری است؛ صحیح نیست زیرا خدا، واجب الوجود بوده و هیچ حمت فقر و نیازی در او نیست.

۲۰: کرامیه صفات الهی را امری زائد بر ذات خدا و حادث می دانند. لازمه نظریه کرامیه این است که (۱) ذات الهی از ماده ای که قابلیت پذیرش صفات فوق را داشته باشد برخوردار باشد و از آنجایی که هر امر مادی، مرکب از ماده و صورت است ذات الهی نیز مرکب باشد. (۲) ذات الهی فی نفسه خالی از کمال باشد در حالی که واجب الوجود از هر کمالی برخوردار است.

۲۱: معتزله می گویند معنی اتصاف خدا به صفات حقیقیه این است که فعل الهی شبیه فعل کمی است که متلبس به صفات فوق است و ذات الهی در انجام کار نائب مناب صفات فوق می گردد، اشکال نظریه فوق آن است که لازمه نیابت ذات الهی از صفات این است که ذات الهی خالی از صفات فوق باشد در حالی که خدا صرف الوجود بوده و از تمام کالات وجودی برخوردار است.

۲۲: از آنجایی که ذات هر موجود مجردی نزد خودش حاضر است و چنین موجودی علم به ذات خود دارد خداوند متعال نیز عالم به ذات خویش خواهد بود.

۲۳: از آنجایی که ذات الهی صرف الوجود بوده و هیچ حد نداشته و نمی توان هیچ گونه وجود و کمال وجودی را از او سلب نمود تمامی وجود و کالات وجودی موجود در عالم به نحو اتم و اشرف به نحو علم اجالی در عین کشف تفصیلی، نزد خدای متعال تحقق داشته هرچند قابلیت تمیز از یکدیگر ندارند.

۲۴: از آنجایی که قوام هر معلولی به واسطه علت بوده و معلول در مقایسه با علت خویش، وجود رابط است و نزد علت حضور دارد و از طرفی نیز تمامی عالم معلول خداوند متعال می باشد، تمامی الم نزد خدا به گونه علم حضوری حاضرند.

۲۵: اقسام علم خدا (۱) علم حضوری خدا به ذات خویش (۲) علم حضوری تفصیلی به اشیاء در مرتبه ذات الهی و قبل از ایجاد موجودات که چنین علمی عین ذات الهی است. (۳) علم حضوری تفصیلی به اشیاء در مرتبه ذات اشیاء که امری خارج از ذات الهی است.

۲۶: از آنجایی که حقیقت سمع و بصر، علم به مسموعات و مبصرات است از مطلق علم می باشند که در مورد خدا ثابت اند لذا خدا «سمع بصیر» است و می توان خدا را به صفت سمع و بصر متصف نمود.

۲۷: برخی گفته اند خدای متعال تنها به ذات خویش عالم بوده ولی نسبت به معلولات هیچ گونه علمی ندارد؛ زیرا ذات الهی ازلی بوده در حالی که تمامی معلولات عالم، حادث می باشند ولی جوابش آن است که علم ازلی به معلول مستلزم این نیست که معلول به وجود خاص خود در ازل تحقق داشته باشد از این رو با این که معالیل امری حادث اند ولی خداوند متعال در همان ظرف ازل به آنان عالم می باشد.

۲۸: معتزله می گویند ماهیات در حال عدم خویش از ثبوت عینی برخوردار است که علم قبل الایجاد الهی به آن (ثبوت عینی ماهیات) تعلق می گیرد. ولی جوابش آن است کهقول به ثبوت معدومات نظریه باطلی است زیرا ثبوت و وجود از یک معنی برخوردار بوده و وجود و عدم نیز نقیض یکدیگرند از این رو چیزی که معدوم بوده و وجود ندارد هیچ ثبوتی نخواهد داشت.

۲۹: صوفیه می گویند ماهیات ممکنه به تبع اسما و صفات خود از ثبوت علمی برخوردارند که علم قبل الایجاد خدا به آن تعلق می گیرد. جوابش آن است که از آنجایی که وجود، اصیل بوده و ماهیت امری اعتباری است ماهیت قبل از وجود خارجی خاص به خود، هیچ گونه ثبوتی نخواهد داشت.

۳۰: افلاطون گفته است علم تفصیلی خدا همان مفارقات نوریه و مثل الهیه ای است که کالات انواع در آن جمع می شود، جوابش آن است که (۱) نظریه فوق صرف ادعا بوده و دلیلی برای اثبات آن وجود ندارد (۲) نظریه فوق تنها می تواند علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات اشیا به آنان را اثبات کند ولی از اثبات علم به اشیا در مرحله ذات الهی عاجز است و لازمه چنین نظریه ای آن است که ذات الهی خالی از کمال علمی باشد در حالی که خدا صرف الوجود بوده و از هر کمالی برخوردار باشد.

۳۱: شیخ اشراق می گویند تمامی مجردات و مادیات عالم نزد خدای متعال حضور دارند و از وی غایب نیستند از این رو علم تفصیلی الهی به اشیا را تشکیل می دهند. جوابش آن است که (۱) چنین نیست که مادیات عالم نزد خدا حاضر باشند زیرا در مادیات مساله انطباق مطرح است نه حضور (۲) نظریه فوق تنها می تواند علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات اشیا به آنان را اثبات کند ولی از اثبات علم به اشیا در مرحله ذات الهی عاجز است و لازمه چنین نظریه ای آن است که ذات الهی خالی از کمال علمی باشد در حالی که خدا صرف الوجود بوده و از هر کمالی برخوردار باشد.

۳۲: ثالثی ملطی گفته اند خدا به واسطه حضور عقل اول (معلول اول) نزد ذات الهی به وی عالم بوده و به اشیا دیگر از راه ارتسام صورشان در عقل اول آگاه می گردد ولی نظریه فوق تنها می تواند علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات اشیا به آنان را اثبات کند ولی از اثبات علم به اشیا در مرحله ذات الهی عاجز است و لازمه چنین نظریه ای آن است که ذات الهی خالی از کمال علمی باشد در حالی که خدا صرف الوجود بوده و از هر کمالی برخوردار باشد.

۳۳: برخی گفته اند ذات الهی، علم تفصیلی به معلول اول و علم اجالی به پایین تر از معلول اول بوده و ذات معلول اول نیز علم تفصیلی به معلول دوم و اجالی به معلول های دیگر و هکذا ذات معلول دوم، علم تفصیلی به معلول سوم و اجالی به معالیل دیگر ... است که از این راه علم خدا به موجودات عالم مطرح می گردد، جواب آن است که نظریه فوق تنها می تواند علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات اشیا به آنان را اثبات کند ولی از اثبات علم به اشیا در مرحله ذات الهی عاجز است و لازمه چنین نظریه ای آن است که ذات الهی خالی از کمال علمی باشد در حالی که خدا صرف الوجود بوده و از هر کمالی برخوردار باشد.

۳۴: نظریه فروریوس؛ علم خدا به معلول از راه اتحاد ذات الهی با معلول است جوابش آن است که نظریه فوق تنها می رساند که علم الهی به نحو اتحاد است نه عروض ولی درباره این که علم الهی از نوع علم تفصیلی به اشیا و قبل الایجاد می باشد یا نه عاجز بوده و تنها می تواند علم به اشیا در مرتبه ذات اشیا را ثابت کند نه در مرحله ذات الهی را.

۳۵: اکثر متأخرین گفته اند خداوند متعال دو نوع علم به اشیا دارد (۱) علم اجالی؛ علم الهی به ذات خویش، علم اجالی به اشیا دیگر است و خدا به سبب علم به ذات خویش، علم اجالی به اشیا دیگر حاصل می کند که همان «علم قبل الایجاد» است (۲) علم تفصیلی به اشیا تابع معلوم بوده و بعد از وجود آن حاصل می گردد لذا چنین علمی بعد از وجود اشیا، برای خدای متعال ایجاد می شود. جواب نظریه فوق آن است که اولاً نظریه فوق تنها می تواند علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات اشیا به آنان را اثبات کند ولی از اثبات علم به اشیا در مرحله ذات الهی عاجز است و لازمه چنین نظریه ای

آن است که ذات الهی خالی از کمال علمی باشد در حالی که خدا صرف الوجود بوده و از هر کمالی برخوردار باشد ثانیاً علم خدای متعال به نحو حصول و ارتسام نیست تا خدای متعال قبل از ایجاد اشیا نسبت به آن علمی نداشته باشد.

۳۶: مشایین گفته اند علم قبل الایجاد خدا به اشیا به واسطه حضور ماهیات آن بر اساس نظام موجود در وجود لذاته خداست نه بگونه دخول در ذات الهی و یا اتحاد ذات الهی با اشیا بلکه علم خدا به نحو قیام اشیا با ذات الهی است بگونه ثبوت ذهنی بر وجه کلی، جواب کلام فوق آن است که (۱) نظریه فوق تنها می تواند علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات اشیا به آنان را اثبات کند ولی از اثبات علم به اشیا در مرحله ذات الهی عاجز است (۲) از آنجایی که حضور ماهیات به معنی علم حصولی است لازمه نظریه فوق، اثبات علم حصولی برای مجرد تام (خدا) بوده که باطل است (۳) لازمه نظریه فوق اثبات وجود ذهنی، بدون تحقق وجود خارجی برای اشیا می باشد و از آنجایی که بدون تحقق وجود خارجی، وجود ذهنی تحقق ندارد لازم می آید هر چیزی قبل از وجود خارجی خود، وجود خارجی دیگری جدای از ذات الهی داشته باشد که علم الهی به آن تعلق می گیرد.

۳۷: نظریه متکلمین آن است که خداوند متعال قبل از ایجاد اشیا علم حصولی به آنان دارد که چنین علمی در هر یک از حالات قبل از وجود اشیا، همزمان و پس از وجود آنان به حال خود باقی است، جواش آن است که از آنجایی که حضور ماهیات به معنی علم حصولی است لازمه نظریه فوق، اثبات علم حصولی برای مجرد تام (خدا) بوده که باطل است.

فصل ششم: قدرت الهی

۱: **قدرت را تعریف کنید؟** قدرت به معنی «کون الشیء مصدراً للفعول عن علم» بوده و به این معنی است که فاعل از روی علم و آگاهی کارهای خود را انجام دهد.

۲: **دلیل اثبات قدرت الهی را بیان کنید؟** تمامی موجودات عالم به خدا منتهی شده و مخلوق و معلول اویند از این رو خدا مصدر و علت آفرینش جمیع موجودات است و علمش عین ذات اوست بنابراین خدا از قدرتی برخوردار است که ین ذات او می باشد.

۳: **اشکال جبر را توضیح داده و نقد فرمایید؟** افعال اختیاری انسان منوط به اراده و اختیار وی بوده و مخلوق نفس انسانی اند از این رو اگر افعال انسانی، مخلوق و مقدر خدا نیز باشند انسان در انجام آن اراده و اختیاری نداشته و مجبور می گردد از این رو افعال اختیاری انسان در تحت قدرت الهی قرار نگرفته و قدرت خدا شامل تمامی امور عالم نمی شود.

جواب

۱: جواب اول: مرکب از چند مقدمه است

۱: مقدمه اول: معنی اختیاری بودن فعل انسان این نیست که حتی هنگام صدور آن افعال نیز نسبتشان به فعل و ترک مساوی باشد بلکه در چنین حالتی باید وجودش بر دم ترجیح یابد تا موجود گشته و ترجیح بلامرجح لازم نیاید

ب: مقدمه دوم: افعال انسانی ذاتا ممکن الوجود بوده و در ترجیح وجود بر دم خویش نیازمند به علت تامه اند.

ج: مقدمه سوم: از آنجایی که علت فوق، علت تامه بوده و وجوب معلول هنگام وجود آن ضروری است، افعال انسانی

در مقایسه با علت فوق واجب الوجودند هرچند افعال فوق نسبت به انسان که علت ناقصه تحقق افعال است ممکن الوجودند.

د: نتیجه: با توجه به مقدمات فوق صدور افعال انسانی تنها از راه وجوب بالغیر است و از آنجایی که هر واجب بالغیری به

خدا ختم می شود، وجوب بخش تمامی افعال خدای متعال بوده و قدرت الهی شامل تمام امورات عالم و حتی افعال انسانی

می گردد.

۲: جواب دوم: افعال انسانی معلول اند و معلول در مقایسه با علت خویش امری رابط بوده و هیچ گونه استقلالی ندارد. از

طرفی امر رابط بدون قیام به موجود مستقل بالذات هیچ گونه تحققی ندارد و مستقل بالذات در عالم فقط خدای متعال است

بنابراین مبدأ وجودی تمام موجودات عالم و حتی افعال انسانی خدای متعال بوده و قدرت وی شامل تمامی امور می گردد.

۴: عبارت زیر را توضیح داده و نقد فرمایید «الالتزام بعموم القدرة للافعال الاختيارية

التزام بكونها جبرية فان لازمه القول بتعلق الارادة الالهية بالفعل الاختياري و هي

لا تتخلف عن المراد فيكون ضروري الوقوع و يكون الانسان مجبرا عليه لا مختارا فيه».

لازمه عام دانستن قدرت الهی و شمول آن برای افعال اختیاری انسان آن، قول به جبر است زیرا لازمه نظریه

فوق آن است که اراده خدا به افعال اختیاری انسان تعلق گیرد از این رو چون اراده الهی از مراد وی تخلف

ندارد افعال انسانی ضروری الوقوع می گردد و انسان فاعل مجبور شده و اختیار خویش را از دست می

دهد.

جواب: اراده الهی به فعل اختیاری انسان تعلق می گیرد و موجب مجبور شدن وی نمی گردد زیرا اراده الهی به

این تعلق می گیرد که افعال انسانی به سبب اراده و اختیار انسان انجام پذیرد و مرادش خدا این است که انسان،

افال اختیاری خویش را به سبب اختیار خود انجام دهد و چون مراد الهی از اراده اش تخلف پذیر نیست، افعال

فوق به اختیاریه بودن خود باقی خواهند ماند یعنی اراده الهیه به ذات فعل و با همان نسبتی که فی نفسه فعل از

آن برخوردار می باشد تعلق می گیرد و فعل نیز ذاتا منسوب به انسانی است که علت ناقصه وجود وی بوده از

این رو نسبتش به وجود و عدم مساوی است از این رو اراده خدا به فعل اختیاری انسان تعلق گرفته و موجب

وجوب آن نمی گردد.

۵: عبارت زیر را توضیح داده و نقد فرمایید «ما وقع من الفعل متعلق لعلمه تعالی فوقه ضروری و الا عاد علمه جهلا تعالی عن ذلك فالفعل جبری لا اختیاری». از

آنجایی که خدای متعال در ازل نسبت به افعال اختیاری انسانی علم دارد و از طرفی نیز چیزی که متعلق علم الهی قرار گیرد وقوش ضروری است (و گرنه لازم می آید که علم خدا مبدل به جهل گردد زیرا مثلا خدا می داند که انسان در فلان روز کاری انجام می دهد و چون در واقع کار فوق انجام نمی شود، علم خدا مبدل به جهل می گردد) وقوع افعال انسانی که متعلق علم الهی است واجب و حتمی بوده و انسان هیچ اختیاری در انجام آن نداشته و هرگز نمی تواند آن را ترک کند.

جواب: علم الهی به ذات فعل و با همان نسبتی که فی نفسه فعل از آن برخوردار می باشد تعلق می گیرد و فعل نیز ذاتا منسوب به انسانی است که علت ناقصه وجود وی بوده از این رو نسبتش به وجود و عدم مساوی است از این رو علم خدا به فعل اختیاری انسان تعلق گرفته و موجب وجوب آن و مجبور شدن انسان در انجام فعل، نمی گردد زیرا خدا در ازل می داند که انسان با اراده و اختیار خود در روز معین عمل خاص را انجام داده و یا ترک می کند از این رو متعلق علم الهی، فعل اختیاری انسان بوده و موجب سلب اختیار انسان در انجام فعل نمی گردد.

۶: آیا وجوب فعل الهی موجب فاعل مجبور شدن خدا می گردد؟ ممکن است گفته شود از

آنجایی که وجود معلول ممکن الوجود متوقف بر وجوب بالغیر بوده و چنین وجوبی به واجب بالذات ختم شده و فعل الهی واجب است مستلزم آن است که خدا در انجام فعل، مجبور باشد و انجام فعل بر وی لازم بوده و در نتیجه قدرت الهی سلب شده و وی اختیاری نداشته و ترک آن بر خدا محال باشد.

جواب: از آنجایی که وجوب از وجود انتزاع می گردد هر یک از وجوب و وجود معلول از ناحیه علت بوده و اثری که بر وجود شی مترتب است (فعل خدا که بر وجود خدا مترتب است) نمی تواند در علتش اثرگذار باشد ایجابی که از ناحیه خدا به فعلش تعلق می گیرد نمی تواند خدا را مجبور نموده و انجام فعل را بر وی واجب گرداند و قدرت وی را سلب نماید.

۷: دلیل اثبات اختیار خدا در انجام فعل را بیان کنید؟ از آنجایی که هر نوع جبری در انجام فعل، از

ناحیه امری ماوراء فاعل به فاعلش ملحق می گردد و ماوراء ذات الهی، تنها فعل الهی وجود داشته که مناسب با

فاعل خود بوده و فاعلی که خدا را بر انجام امور مجبور گرداند تحقق ندارد، افعال الهی بر اساس مقتضای ذات وی بوده و خدا فاعل مختار می باشد.

فصل هفتم: حیات الهی

۱: «حیات» به چه معنی است؟ حی به معنی «دراک فعال» بوده و حیات، مبدا ادراک و فعل (مبدا علم و قدرت و یا امری که لازمه علم و قدرت) است.

۲: دلیل عینیت حیات الهی با ذات وی را بیان کنید؟

ا: دلیل اول: از آنجایی که خدای متعال مفیض حیات تمامی موجودات عالم بوده و «معطی الشیء لایکون فاقد له» لذا خدا از حیات برخوردار می باشد.

ب: دلیل دوم: از آنجایی که حیات، مبدا علم و قدرت است نظیر علم و قدرت بوده و اگر در موردی علم و قدرت امری زائد بر ذات باشد، حیات نیز زائد بر ذات خواهد بود و اگر در موردی نظیر خدا، حیات عین ذات باشد حیات نیز عین ذات می باشد.

فصل هشتم: اراده و کلام الهی

۱: اراده الهی را تعریف کنید؟ اراده الهی همان علم به نظام اصلح و یا علم به خیر بودن فعل است و از این جهت نظیر سمع و بصر بوده و به علم الهی برگشت دارد و از آنجایی که علم، عین ذات الهی است اراده الهی نیز عین ذات وی خواهد بود.

۲: کلام الهی را تعریف کنید؟

ا: تعریف کلام نزد عرفا؛ کلام عرفا به لفظی گفته می شود که کاشف از مافی الضمیر باشد از این رو

ا: در مورد کلام دو امر (لفظی که از راه دلالت وضعیه اعتباری بر موجود ذهنی دلالت می کند و معنی ذهنی) تحقق دارد.

ب: موجود حقیقی که دلالت طبیعی بر موجود دیگر دلالت می کند و یا معلول و اثری که بر وجود موثر و علت خود دلالت دارد و صفت کمال معلول که بر وجود آن کمال در علت دلالت می کند به نحو اولی «کلام» نامیده می شود زیرا دلالت آن از دلالت وضعیه کلامیه عرفی بیش تر است.

ج: موجود احدی الذات که در ذات خود از صفات کمالیه برخوردار بوده و از راه آثار و تفصیل کمال می توان به وجود احدی اش پی برد نظیر خدا، به طریق اولی «کلام» نام داشته و خدا متکلم خواهد بود زیرا ذاتش نزد خود وی وجود دارد بنابراین کلام الهی همان دلالت صفات کمالیه و آثار بر ذات احدی خداست.

۳: آیا اراده و کلام خدا امری جدا از علم و قدرت اوست؟ از آنجایی که اراده خدا به معنی علم به نظام اصلح بوده و کلام نیز به معنی کاشفیت کمالات و آثار از وجود خداست، به علم و قدرت الهی برگشت داشته و جدای از آن نمی باشند.

فصل نهم: فعل الهی و اقسام آن

۱: اقسام فعل الهی را بیان کنید؟ فعل الهی (مفعول خدا) به سه عالم کلی تقسیم می گردد

ا: **عالم عقل یا جبروت**؛ عالمی که از هر یک از ماده و آثار آن مجرد است.

ب: **عالم مثال یا ملکوت**، عالمی که از ماده مجرد بوده ولی از آثار ماده نظیر بعد، شکل، وضع و ...

برخوردار می باشد از این رو از اشباح جسمانیه ای که در صفت اجسام موجود در عالم ماده تمثل می یابند برخوردارند و تنها تعقب برخی از برخی دیگر به واسطه ترتب وجودی آنان است نه از راه تغییر صورتی به صورت دیگر و یا حالی به حال دیگر و برخورداری از حرکت و خروج از قوه به فعل.

ج: **عالم ماده یا ملک و ناسوت**؛ عالمی که از هر یک از ماده و آثار آن برخوردار است.^۱

۲: آیا بین عوالم ثلاث ترتب وجود دارد؟ بله، به این بیان که وجود عالم عقل، قبل از عالم مثال و

عالم مثال، قبل از عالم ماده می باشد زیرا

ا: عالم عقل فعلیت محضه بوده و از هیچ قوه ای برخوردار نیست بنابراین وجودش قوی تر و شدیدتر از عالم ماده ای است که قوه محض بوده و عالم مثالی است که مشوب با قوه است و همین طور عالم مثالی که مشوب با قوه است بر عالم ماده ای که ماده محض است تقدم وجودی دارد.

^۱ . عوالم ثلاث با عنوان عالم ملک (ناسوت)، ملکوت و جبروت نیز معروف است زیرا در روایتی امام صادق (ع) فرموده اند «انّ الله عزّ و جلّ خلق ملکه علی مثال ملکوت، و اسس ملکوته علی مثال جبروته لیستدلّ بملکه علی ملکوته و بملکوته علی جبروته» ر،ک: منهاج النجاح فی ترجمه مفتاح

ب: عقل مفارق از آنجایی که حدود و قیودش کمتر بوده و وجودش بسیط تر از عالم مثال است بر آن تقدم وجودی دارد.

۳: آیا بین عوالم ثلاث رابطه علی و معلولی برقرار است؟ بله زیرا عالم عقل علت مفیض عالم مثال بوده و عالم مثال علت پیدایش عالم ماده است.

۴: آیا عوالم ثلاث متطابق و متوافق با یکدیگرند؟ بله زیرا علت از تمام کمالات وجودی معلول خویش به نحو اتم و اشرف برخوردار بوده و از طرفی نیز بین عوالم ثلاث رابطه علیت و معلولیت برقرار است بنابراین در عالم مثال، نظام مثالی شبیه به نظام عالم ماده تحقق داشته و عالم مثال اشرف از عالم ماده است، در عالم عقل نیز نظامی شبیه عالم مثال تحقق داشته و در عین حال نظام موجود در الم عقل ابسط و اجمل از عالم مثال است و نظام موجود در علم خداوند متعال نیز شبیه نظام عالم عقل می باشد.

فصل دهم: عقل مفارق و کیفیت حصول کثرت در آن

۱: آیا در مجردات تکثر افرادی وجود دارد؟ خیر، زیرا تکثر افرادی تنها به سبب مقارنت ماده است به این جهت که کثرت عددی بر چند قسم است

ا: به سبب تمام ذات ماهیت؛ در این سه صورت لازم می آید کثیری تحقق نداشته باشد زیرا از طرفی کثرت به معنی مجموعه آحاد بوده لذا باید
 ب: به سبب بعض ذات؛ فرد تحقق داشته باشد تا کثرت موجود شود و از طرفی نیز تمام، بعض و عرض لازم ذات اقتضاء کثرت داشته
 ج: به سبب عرض لازم؛ و هیچ فردی برای شیئی تحقق ندارد تا کثرت ایجاد شود.

د: به سبب عرض مفارق؛ عرض مفارق در زمانی همراه شی بوده و زمان دیگر از وی جدا می گردد لذا وجود آن در شیئی فرع قوه لقوق بوده که حامل آن ماده است از این رو کثرت افرادی تنها در مادیات تحقق داشته و در مجردات ثابت نیست.

۲: آیا کثرت افرادی در عقل مفارق وجود دارد؟ در موردی که افراد نوع مادی تکامل حاصل نموده نظیر انسانی که از راه حرکت جوهری از مرحله ماده و امکان به مرحله تجرد و فعلیت تکامل یابد

تمیز فردی که در حال مادی بودن از آن برخوردار بود را در حالت تجردی خویش نیز داشته از این رو می تواند از کثرت افرادی برخوردار باشد.

۳: نوع کثرت موجود در عقل مفارق را بیان کنید؟ در عقل مفارق تنها کثرت نوعی تحقق دارد یعنی انواع متباینی در عقل مفارق وجود دارد که هر یک از آن منحصر در فرد است و چنین کثرتی نیز بر دو قسم است

ا: کثرت طولی؛ عقول متعددی که هر یک از آن علت پیدایش دیگری است

ب: کثرت عرضی؛ عقول متعدده ای وجود داشته باشد که تمام آن معلول عقل واحدی باشد.

فصل یازدهم: عقول طولی

۱: دلیل اثبات وجود عقل اول را بیان کنید؟ از آنجایی که خداوند متعال واحد بوده و از تمام جهات بسیط است و بر اساس قاعده الواحد نمی تواند معالیل کثیره داشته باشد اولین صادر وی عقل واحدی است که از راه وجود خود حاکی از وجود خدا خواهد بوده و «صادر اول» نام دارد.

۲: آیا عقل اول واسطه آفرینش مخلوقات دیگر است؟ از آنجایی که عقل اول «صادر اول» نام داشته و معنی صادر اول بودنش، تقدم وجودی وی بر موجودات دیگر است که همان علیت می باشد چنین عقلی علت متوسط بین خدا و موجودات دیگر و واسطه پیدایش مخلوقات است.

۳: آیا واسطه بودن عقل اول برای پیدایش مخلوقات عالم موجب محدودیت قدرت خدا می گردد؟ خیر، زیرا صدور معالیل کثیره از علت واحد بر خلاف قاعده الواحد بوده و امری محال است و قدرت الهی به امر محال تعلق نمی گیرد و محالات ذاتیه (نظیر سلب الشئی عن نفسه، اجتماع نقیضین و ...) ذات ثابتی ندارند تا متعلق قدرت الهی قرار گیرند از این رو موجود نبودن آنان موجب محدودیت قدرت خدا و مقید شدن اطلاق قدرت نمی گردد.

۴: آیا عقل اول از ماهیت برخوردار است؟ بله، به دلیل

ا: دلیل اول: عقل اول ممکن الوجود بوده و هر ممکن الوجودی مرکب از وجود و ماهیت است و برخوردار از ماهیت می باشد.

ب: دلیل دوم: عقل اول هر یک از خدا و ذات خود را درک می کند لذا دارای دو جهت است از این رو می تواند علت پیدایش بیش از یک معلول باشد.

۵: دلیل اثبات عقول طولی پس از عقل اول را بیان کنید؟ از آنجایی که جهات موجود در عالم مثال فراوان بوده ولی عقل اول تنها دارای دو جهت است و نمی تواند علت آفرینش عالم مثال باشد از این رو پس از عقل اول، لازم است عقول دیگری تحقق داشته باشد تا کثرت جهت ایجاد شده و از طریق آن بتوان عالم مثال را خلق نمود.

فصل دوازدهم: عقول عرضی

۱: اقوال در مورد وجود عقول عرضی را بیان کنید؟

ا: نظریه اشراقیین: در عالم خلقت عقول عرضی وجود دارد که هیچ گونه رابطه علی و معلولی بینشان برقرار نیست و چنین عقولی در مقابل انواع مادی موجود در عالم ماده بوده و هر یک از آن با نوعی از انواع مادی تناسب داشته و مدبر امر آن است از این رو «رب النوع» یا «مثل افلاطونیه» نام دارد.

ب: نظریه مشائیین: مشائیین عقول عرضی را انکار نموده و تدبیر عالم را به آخرین عقل از سلسله عقول طولی (عقل فعال) استناد نموده اند.

۲: حقیقت عقول عرضیه را بیان کنید؟ نظریات مختلفی درباره حقیقت عقول عرضیه ارائه شده ولی صحیح ترین نظر آن است که برای هر یک از انواع مادی در اول پیدایش آن، فرد مجردی بوده که بالفعل از تمامی کمالات نوع خود برخوردار بود و به واسطه صورت نوعیه خود تدبیر افراد نوع خود را بر عهده داشت و به واسطه حرکت جوهریه و عرضیه افراد نوع خود را از قوه به فعلیت می رساند که به آن «عقول عرضیه» گفته می شود.

۳: ادله اثبات عقول عرضیه را بیان کنید؟

ا: دلیل اول: استحاله مبدیت قوای نباتیه برای نوع و افعال خود؛ از آنجایی که قوای نباتیه اعراضی حال در جسم نبات بوده و به واسطه تغییر و تحلل نبات، دستخوش تغییر و تحلل قرار می گیرند و هیچ گونه شعور و ادراکی ندارند نمی توانند علت پیدایش نوع خود و افعال آن باشند (زیرا افعال قوای نباتی دارای نظامی دقیق و متن منتهی العقول بوده که غیر از فاعل عاقل دارای اراده، درک و شعور نمی تواند آن را خلق کند) بنابراین لازم است جوهر مجرد عقلی وجود داشته باشد که تدبیر و هدایت قوای نباتی را بر عهده داشته باشد.

جواب: از آنجایی که افعال هر نوعی مستند به صورت نوعیه وی بوده و می توان آن را به عقل فعال و عقول طولی نسبت داد دلیل فوق نمی تواند وجود عقول عرضی را اثبات کند.

ب: دلیل دوم: استحاله علیت غیر جواهر مجرد برای انواع مادی؛ انواع مادی از روی اتفاق به وجود نیامده بلکه از علل حقیقی برخوردارند بنابراین در مورد علل آن چند احتمال است

ا: مزاج و ...؛ صحیح نبوده و دلیلی برای اثبات آن وجود ندارد

ب: علت پیدایش هر یک از انواع مادی، مثال کلی است که مدبر امر آن نوع بوده و به جهت تجرد و استواء نسبت آن به تمام افراد ماهیت نوعیه مادی، کلی می باشد بنابراین عقول عرضیه و مثل تحقق داشته و علت برای پیدایش انواع موجود در عالم ماده می باشند.

جواب: از آنجایی که افعال و آثار و اصل وجود هر یک از انواع مادی مستند به صورت نوعیه وی بوده و فاعل صورت نوعیه نیز جوهر مجرد عقلی است که نوع را ایجاد نموده و مدبر امر آن می باشد و دلیلی برای عقول طولی بودن جوهر مجرد فوق نداریم از این رو می توان آن را به عقل فعال و عقول طولی نسبت داد بنابراین دلیل فوق نمی تواند وجود عقول عرضی را اثبات کند.

ج: دلیل سوم: قاعده امکان اشرف؛ سومین دلیل برای اثبات عقول عرضی، قاعده امکان اشرف است بدین بیان که هر جایی که ممکن اخس وجود داشته باشد لازم است قبل از تحقق آن، ممکن اشرف موجود گردد مثلا وجود انسان مجرد که بالفعل از تمام کمالات انسانی برخوردار است اشرف از انسان مادی است که اکثر کمالات وی بالقوه می باشد از این رو وجود انسان مادی دلیل بر وجود مثال قلی و رب النوع وی (انسان مجرد) می باشد.

جواب: شرط جریان قاعده امکان اشرف آن است که اشرف و اخس در ماهیت نوعیه با یکدیگر اشتراک داشته باشند تا وجود ممکن اخس دلیل بر امکان تحقق ممکن اشرف باشد زیرا صرف صدق مفهوم بر

چیزی موجب این نمی گردد که مصداق آن شیء فرد نوعی برای مفهوم مزبور باشد از این رو مفهوم انسان کلی معقول می تواند عقل کلی و از سلسله عقول طولیه باشد که تمام کمالات اولیه و ثانویه انواع مادی را برخوردار است و از این جهت مفهوم انسان بر آن صدق می کند نه از این رو که فردی از افراد انسان است یعنی صدق مفهوم چیزی بر مصداقی «نظیر صدق مفهوم انسان بر انسان کلی مجرد معقول» مستلزم آن نیست که معقول ما فردی از افراد ماهیت نوعیه انسان باشد تا مثال عقلی نوع انسانی بوده و عقول عرضی را تشکیل دهد.

فصل سیزدهم: عالم مثال

۱: علت نامگذاری عالم مثال به «برزخ» و «خیال منفصل» را بیان کنید؟ از آنجایی که عالم مثال متوسط بین عالم عقل و ماده است «برزخ» نام داشته و چون چنین عالمی از خیال حیوانی متصل به آن استقلال دارد «خیال منفصل» نامیده می شود.

۲: حقیقت عالم مثال را بیان کنید؟ عالم مثال مرتبه ای از جهان آفرینش است که چند ویژگی دارد

ا: از ماده مجرد بوده ولی از آثار ماده بهره مند است.

ب: صور جوهری جزئی در آن ثابت است.

ج: علت آفرینش آن بر اساس نظریه مشائین: آخرین عقل طولی (عقل فعال) و بر اساس نظر اشراقیین: آخرین عقل از سلسله عقول عرضی می باشد.

د: بر حسب تعدد جهات در عقلی که علت مفیض آن است از تکثر برخوردار می باشد.

ه: برای غیر خود به هیئات مختلف متمثل می گردد بدون این که به سبب اختلاف هیئات، وحدت شخصی وی از بین رود.

فصل چهاردهم: عالم مادی

۱: برخی از ویژگی های عالم ماده را بیان کنید؟

ا: عالم ماده همان عالم مشهود ما بوده که پایین ترین مرتبه وجود می باشد.

ب: صور موجود در عالم ماده تعلق به ماده داشته و با قوه و استعداد همراهند زیرا تمامی موجودات مادی در اول پیدایش خود، امری بالقوه بوده و به تدریج از کمالات وجودی برخوردار می شوند.

ج: عالم ماده، عالم تزاحم و تمانع بوده و موانی می تواند از رسیدن اشیاء به کمال خود ممانعت نماید.

د: عالم مادی واحد سیالی است که با جواهر و اعراض خود در حال حرکت به مقصد نهایی می باشد و هدف نهایی حرکتشان نیز رسیدن به مجرد تام می باشد.

ه: از آنجایی که عالم مادی واحد سیالی است که با جواهر و اعراض خود در حال حرکت می باشد ذاتش عین تجدد و تغیر است.

۲: اگر عالم ماده ذاتا امری متغیر و متجدد است چگونه مستند به خدای ثابت می باشد و خدا علت آفرینش عالم ماده است؟ (چگونه علت ثابت می تواند معلول متغیر را خلق کند؟) از آنجایی که عالم مادی واحد سیالی است که با جواهر و اعراض خود در حال حرکت می باشد ذاتش عین تجدد و تغیر است و از آنجایی که ذات شی امری ثابت است خداوند متعال (علت ثابت) ذات شی که امری ثابت بوده و تغیر پذیر نیست را خلق کرده است.

چکیده مطالب ادامه مرحله دوازدهم

- ۱: قدرت به معنی «کون الشیء مصدرا للفعل عن علم» بوده و به این معنی است که فاعل از روی علم و آگاهی کارهای خود را انجام دهد.
- ۲: تمامی موجودات عالم به خدا منتهی شده و مخلوق و معلول اویند از این رو خدا مصدر و علت آفرینش جمیع موجودات است و علمش عین ذات اوست بنابراین خدا از قدرتی برخوردار است که این ذات او می باشد.
- ۳: برخی گفته اند افعال اختیاری انسان منوط به اراده و اختیار وی بوده و مخلوق نفس انسانی اند از این رو اگر مخلوق و مقدر خدا نیز باشند انسان در انجام آن اراده و اختیاری نداشته و مجبور می گردد از این رو افعال اختیاری انسان در تحت قدرت الهی قرار نگرفته و قدرت خدا شامل تمامی امور عالم نمی شود. جوابش آن است که (۱) معنی اختیاری بودن فعل انسان این نیست که حتی هنگام صدور آن افعال نیز نسبتشان به فعل و ترک مساوی باشد بلکه در چنین حالتی باید وجودش بر دم ترجیح یابد تا موجود گشته و ترجیح بلامرح لازم نیاید از طرفی نیز افعال انسانی ذاتا ممکن الوجود بوده و در ترجیح وجود بر دم خویش نیازمند به علت تامه اند بنابراین از آنجایی که علت فوق، علت تامه بوده و وجوب معلول هنگام وجود آن ضروری است، افعال انسانی در مقایسه با علت فوق واجب الوجودند هرچند افعال فوق نسبت به انسان که علت ناقصه تحقق افعال است ممکن الوجودند. (۲) افعال انسانی معلول اند و معلول در مقایسه با علت خویش امری رابط بوده و هیچ گونه استقلالی ندارد. از طرفی امر رابط بدون قیام به موجود مستقل بالذات هیچ گونه تحقق ندارد و مستقل بالذات در عالم فقط خدای متعال است بنابراین مبدأ وجودی تمام موجودات عالم و حتی افعال انسانی خدای متعال بوده و قدرت وی شامل تمامی امور می گردد.
- ۴: برخی گفته اند از آنجایی که خدای متعال در ازل نسبت به افعال اختیاری انسانی علم دارد و از طرفی نیز چیزی که متعلق علم الهی قرار گیرد و قوش ضروری است (و گرنه لازم می آید که علم خدا مبدل به جهل گردد زیرا مثلا خدا می داند که انسان در فلان روز کاری انجام می دهد و چون در واقع کار فوق انجام نمی شود، علم خدا مبدل به جهل می گردد) وقوع افعال انسانی که متعلق علم الهی است واجب و حتی بوده و انسان هیچ اختیاری در انجام آن نداشته و هرگز نمی تواند آن را ترک کند جوابش آن است که علم الهی به ذات فعل و با همان نسبتی که فی نفسه فعل از آن برخوردار می باشد تعلق می گیرد و فعل نیز ذاتا منسوب به انسانی است که علت ناقصه وجود وی بوده از این رو نسبتش به وجود و عدم مساوی است از این رو علم خدا به فعل اختیاری انسان تعلق گرفته و موجب وجوب آن و مجبور شدن انسان در انجام فعل، نمی گردد زیرا خدا در ازل می داند که انسان با اراده و اختیار خود در روز معین عمل خاص را انجام داده و یا ترک می کند از این رو متعلق علم الهی، فعل اختیاری انسان بوده و موجب سلب اختیار انسان در انجام فعل نمی گردد.
- ۵: ممکن است گفته شود از آنجایی که وجود معلول ممکن الوجود متوقف بر وجوب بالغیر بوده و چنین وجوبی به واجب بالذات ختم شده و فعل الهی واجب است مستلزم آن است که خدا در انجام فعل، مجبور باشد و انجام فعل بر وی لازم بوده و در نتیجه قدرت الهی سلب شده و وی اختیاری نداشته و ترک آن بر خدا محال باشد. جوابش آن است که از آنجایی که وجوب از وجود انتزاع می گردد هر یک از وجوب و وجود معلول از ناحیه علت بوده و اثری که بر وجود شی مترتب است (فعل خدا که بر وجود خدا مترتب است) نمی تواند در علتش اثرگذار باشد ایجابی که از ناحیه خدا به فعلش تعلق می گیرد نمی تواند خدا را مجبور نموده و انجام فعل را بر وی واجب گرداند و قدرت وی را سلب نماید.
- ۶: از آنجایی که هر نوع جبری در انجام فعل، از ناحیه امری ماوراء فاعل به فاعلش ملحق می گردد و ماوراء ذات الهی، تنها فعل الهی وجود داشته که مناسب با فاعل خود بوده و فاعلی که خدا را بر انجام امور مجبور گرداند تحقق ندارد، افعال الهی بر اساس مقتضای ذات وی بوده و خدا فاعل مختار می باشد.
- ۷: حی به معنی «دراک فعال» بوده و حیات، مبدا ادراک و فعل (مبدا علم و قدرت و یا امری که لازمه علم و قدرت) است.

۸: دلیل عینیت حیات الهی با ذات وی (۱) از آنجایی که خدای متعال مفیض حیات تمامی موجودات عالم بوده و «معطی الشیء لایکون فاقد له» لنا خدا از حیات برخوردار می باشد (۲) از آنجایی که حیات، مبدا علم و قدرت است نظیر علم و قدرت بوده و اگر در موردی علم و قدرت امری زائد بر ذات باشد، حیات نیز زائد بر ذات خواهد بود و اگر در موردی نظیر خدا، حیات عین ذات باشد حیات نیز عین ذات می باشد.

۹: اراده الهی همان علم به نظام اصلح و یا علم به خیر بودن فعل است و از این جهت نظیر سمع و بصر بوده و به علم الهی برگشت دارد و از آنجایی که علم، عین ذات الهی است اراده الهی نیز عین ذات وی خواهد بود.

۱۰: موجود احدی الذات که در ذات خود از صفات کالیه برخوردار بوده و از راه آثار و تفصیل کمال می توان به وجود احدی اش پی برد نظیر خدا، «کلام» نام داشته و خدا متکلم خواهد بود زیرا ذاتش نزد خود وی وجود دارد بنابراین کلام الهی همان دلالت صفات کالیه و آثار بر ذات احدی خداست.

۱۱: از آنجایی که اراده خدا به معنی علم به نظام اصلح بوده و کلام نیز به معنی کاشفیت کالات و آثار از وجود خداست، به علم و قدرت الهی برگشت داشته و جدای از آن نمی باشند.

۱۲: فعل الهی (مفعول خدا) به سه عالم کلی تقسیم می گردد (۱) عالم عقل یا جبروت؛ عالم تجرد از ماده و آثار آن، (۲) عالم مثال یا ملکوت، عالم تجرد از ماده نه آثار آن، (۳) عالم ماده یا ملک و ناسوت؛ عالمی که از هر یک از ماده و آثار آن برخوردار است.

۱۳: بین عوالم ثلاث ترتب وجود دارد به این بیان که وجود عالم عقل، قبل از عالم مثال و عالم مثال، قبل از عالم ماده می باشد زیرا (۱) عالم عقل فعلیت محضه بوده و از هیچ قوه ای برخوردار نیست بنابراین وجودش قوی تر و شدیدتر از عالم ماده ای است که قوه محض بوده و عالم مثالی است که مشوب با قوه است و همین طور عالم مثالی که مشوب با قوه است بر عالم ماده ای که ماده محض است تقدم وجودی دارد (۲) عقل مفارق از آنجایی که حدود و قیودش کمتر بوده و وجودش بسیط تر از عالم مثال است بر آن تقدم وجودی دارد.

۱۴: بین عوالم ثلاث رابطه علی و معلولی برقرار است زیرا عالم عقل علت مفیض عالم مثال بوده و عالم مثال علت پیدایش عالم ماده است.

۱۵: عوالم ثلاث متطابق و متوافق با یکدیگرند زیرا علت از تمام کالات وجودی معلول خویش به نحو اتم و اشرف برخوردار بوده و از طرفی نیز بین عوالم ثلاث رابطه علیت و معلولیت برقرار است بنابراین در عالم مثال، نظام مثالی شبیه به نظام عالم ماده تحقق داشته و عالم مثال اشرف از عالم ماده است، در عالم عقل نیز نظامی شبیه عالم مثال تحقق داشته و در عین حال نظام موجود در عالم عقل بسط و اجمل از عالم مثال است و نظام موجود در علم خداوند متعال نیز شبیه نظام عالم عقل می باشد.

۱۶: در مجردات تکثر افرادی وجود ندارد زیرا تکثر افرادی تنها به سبب مقارنت ماده است به این جهت که کثرت عددی بر چند قسم است (۱) به سبب تمام ذات ماهیت؛ (۲) به سبب بعض ذات؛ (۳) به سبب عرض لازم؛ در این سه صورت لازم می آید کثیری تحقق نداشته باشد زیرا از طرفی کثرت به معنی مجموعه آحاد بوده لذا باید فرد تحقق داشته باشد تا کثرت موجود شود و از طرفی نیز تمام، بعض و عرض لازم ذات اقتضاء کثرت داشته و هیچ فردی برای شیئی تحقق ندارد تا کثرت ایجاد شود. (۴) به سبب عرض مفارق؛ عرض مفارق در زمانی همراه شی بوده و زمان دیگر از وی جدا می گردد لذا وجود آن در شیئی فرع قوه حقوق بوده که حامل آن ماده است از این رو کثرت افرادی تنها در مادیات تحقق داشته و در مجردات ثابت نیست.

۱۷: در موردی که افراد نوع مادی تکامل حاصل نموده نظیر انسانی که از راه حرکت جوهری از مرحله ماده و امکان به مرحله تجرد و فعلیت تکامل یابد تمیز فردی که در حال مادی بودن از آن برخوردار بود را در حالت تجردی خویش نیز داشته از این رو می تواند از کثرت افرادی برخوردار باشد.

۱۸: در عقل مفارق تنها کثرت نوعی تحقق دارد یعنی انواع متباینی در عقل مفارق وجود دارد که هر یک از آن منحصر در فرد است و چنین کثرتی نیز بر دو قسم است (۱) کثرت طولی؛ عقول متعددی که هر یک از آن علت پیدایش دیگری است (۲) کثرت عرضی؛ عقول متعدده ای وجود داشته باشد که تمام آن معلول عقل واحدی باشد.

۱۹: از آنجایی که خداوند متعال واحد بوده و از تمام جهات بسیط است و بر اساس قاعده الواحد نمی تواند معالیل کثیره داشته باشد اولین صادر وی عقل واحدی است که از راه وجود خود حاکی از وجود خدا خواهد بوده و «صادر اول» نام دارد.

۲۰: از آنجایی که عقل اول «صادر اول» نام داشته و معنی صادر اول بودنش، تقدم وجودی وی بر موجودات دیگر است که همان علیت می باشد چنین عقلی علت متوسط بین خدا و موجودات دیگر و واسطه پیدایش مخلوقات است.

۲۱: واسطه بودن عقل اول برای پیدایش مخلوقات عالم موجب محدودیت قدرت خدا نمی گردد زیرا صدور معالیل کثیره از علت واحد بر خلاف قاعده الواحد بوده و امری محال است و قدرت الهی به امر محال تعلق نمی گیرد و محالات ذاتیه، ذات ثابتی ندارند تا متعلق قدرت الهی قرار گیرند از این رو موجود نبودن آنان موجب محدودیت قدرت خدا و مقید شدن اطلاق قدرت نمی گردد.

۲۲: عقل اول از ماهیت برخوردار است به دلیل (۱) عقل اول ممکن الوجود بوده و هر ممکن الوجودی مرکب از وجود و ماهیت است و برخوردار از ماهیت می باشد (۲) عقل اول هر یک از خدا و ذات خود را درک می کند لذا دارای دو جهت است از این رو می تواند علت پیدایش بیش از یک معلول باشد.

۲۳: از آنجایی که جهات موجود در عالم مثال فراوان بوده ولی عقل اول تنها دارای دو جهت است و نمی تواند علت آفرینش عالم مثال باشد از این رو پس از عقل اول، لازم است عقول دیگری تحقق داشته باشد تا کثرت جهت ایجاد شده و از طریق آن بتوان عالم مثال را خلق نمود.

۲۴: نظریات مختلفی درباره حقیقت عقول عرضیه ارائه شده ولی صحیح ترین نظر آن است که برای هر یک از انواع مادی در اول پیدایش آن، فرد مجردی بوده که بالفعل از تمامی کمالات نوع خود برخوردار بود و به واسطه صورت نوعیه خود تدبیر افراد نوع خود را بر عهده داشت و به واسطه حرکت جوهریه و عرضیه افراد نوع خود را از قوه به فعلیت می رساند که به آن «عقول عرضیه» گفته می شود.

۲۵: ادله اثبات عقول عرضیه (۱) از آنجایی که قوای نباتیه اعراضی حال در جسم نبات بوده و به واسطه تغییر و تحلل نبات، دستخوش تغییر و تحلل قرار می گیرند و هیچ گونه شعور و ادراکی ندارند نمی توانند علت پیدایش نوع خود و افعال آن باشند بنابراین لازم است جوهر مجرد عقلی وجود داشته باشد که تدبیر و هدایت قوای نباتی را بر عهده داشته باشد. جواب دلیل فوق آن است که از آنجایی که افعال هر نوعی مستند به صورت نوعیه وی بوده و می توان آن را به عقل فعال و عقول طولی نسبت داد دلیل فوق نمی تواند وجود عقول عرضی را اثبات کند (۲) انواع مادی از روی اتفاق به وجود نیامده بلکه از علل حقیقی برخوردارند بنابراین در مورد علل آن چند احتمال است (۱) مزاج و ...؛ صحیح نبوده و دلیلی برای اثبات آن وجود ندارد، (ب) علت پیدایش هر یک از انواع مادی، مثال کلی است که مدیر امر آن نوع بوده و به جهت تجرد و استواء نسبت آن به تمام افراد ماهیت نوعیه مادی، کلی می باشد بنابراین عقول عرضیه و مثل تحقق داشته و علت برای پیدایش انواع موجود در عالم ماده می باشند. جوابش آن است که از آنجایی که افعال و آثار و اصل وجود هر یک از انواع مادی مستند به صورت نوعیه وی بوده و فاعل صورت نوعیه نیز جوهر مجرد عقلی است که نوع را ایجاد نموده و مدیر امر آن می باشد و دلیلی برای عقول طولی بودن جوهر مجرد فوق نداریم از این رو می توان آن را به عقل فعال و عقول طولی نسبت داد بنابراین دلیل فوق نمی تواند وجود عقول عرضی را اثبات کند. (۳) سومین دلیل برای اثبات عقول عرضی، قاعده امکان اشرف است بدین بیان که هر جایی که ممکن اخس وجود داشته باشد لازم است قبل از تحقق آن، ممکن اشرف موجود گردد مثلا وجود انسان مجرد که بالفعل از تمام کمالات انسانی برخوردار است اشرف از انسان مادی است که اکثر کمالات وی بالقوه می باشد از این رو وجود انسان مادی دلیل بر وجود مثال کلی و رب النوع وی (انسان مجرد) می باشد. جوابش آن است که شرط جریان قاعده امکان اشرف آن است که اشرف و اخس در ماهیت نوعیه با یکدیگر اشتراک داشته باشند تا وجود ممکن اخس دلیل بر امکان تحقق ممکن اشرف باشد زیرا صرف صدق مفهوم بر چیزی موجب این نمی گردد که مصداق آن شیئی فرد نوعی برای مفهوم مزبور باشد از این رو مفهوم انسان کلی معقول می تواند عقل کلی و از سلسله عقول طولیه باشد که تمام کمالات اولیه و ثانویه انواع مادی را برخوردار است و از این جهت مفهوم انسان بر آن صدق می کند نه از این رو که فردی از افراد

انسان است یعنی صدق مفهوم چیزی بر مصداقی «نظیر صدق مفهوم انسان بر انسان کلی مجرد معقول» مستلزم آن نیست که معقول ما فردی از افراد ماهیت نوعیه انسان باشد تا مثال عقلی نوع انسانی بوده و عقول عرضی را تشکیل دهد.

۲۶: از آنجایی که عالم مثال متوسط بین عالم عقل و ماده است «برزخ» نام داشته و چون چنین عالمی از خیال حیوانی متصل به آن استقلال دارد «خیال منفصل» نامیده می شود.

۲۷: عالم مثال مرتبه ای از جهان آفرینش است که چند ویژگی دارد (۱) از ماده مجرد بوده ولی از آثار ماده بهره مند است. (۲) صور جوهری جزئی در آن ثابت است. (۳) علت آفرینش آن بر اساس نظریه مشائین: آخرین عقل طولی (عقل فعال) و بر اساس نظر اشراقیین: آخرین عقل از سلسله عقول عرضی می باشد. (۴) بر حسب تعدد جهات در عقلی که علت مفیض آن است از تکثر برخوردار می باشد. (۵) برای غیر خود به هیئات مختلف متمثل می گردد بدون این که به سبب اختلاف هیئات، وحدت شخصی وی از بین رود.

۲۸: برخی از ویژگی های عالم ماده (۱) عالم ماده همان عالم مشهود ما بوده که پایین ترین مرتبه وجود می باشد. (۲) صور موجود در عالم ماده تعلق به ماده داشته و با قوه و استعداد همراهند زیرا تمامی موجودات مادی در اول پیدایش خود، امری بالقوه بوده و به تدریج از کالات وجودی برخوردار می شوند. (۳) عالم ماده، عالم تزاحم و تمناع بوده و موانعی می تواند از رسیدن اشیاء به کمال خود ممانعت نماید. (۴) عالم مادی واحد سیالی است که با جواهر و اعراض خود در حال حرکت به مقصد نهایی می باشد و هدف نهایی حرکتشان نیز رسیدن به مجرد تام می باشد. (۵) از آنجایی که عالم مادی واحد سیالی است که با جواهر و اعراض خود در حال حرکت می باشد ذاتش عین تجدد و تغیر است.

۲۹: از آنجایی که عالم مادی واحد سیالی است که با جواهر و اعراض خود در حال حرکت می باشد ذاتش عین تجدد و تغیر است و از آنجایی که ذات شی امری ثابت است خداوند متعال (علت ثابت) ذات شی که امری ثابت بوده و تغیر پذیر نیست را خلق کرده است.

۱: ادله وجود ذات الهی عبارت است از (۱) از آنجایی که خدای متعال هیچ گونه ماهیتی ندارد حقیقت الوجود است و حقیقت الوجود امری اصیل و واجب الوجود است زیرا از طرفی غیر از حقیقت الوجود چیز دیگری نداریم تا اصیل باشد، از طرفی دیگر نیز ثبوت الشئی لنفسه امری ضروری بوده و عدم بر آن منتع است، از طرفی نیز از آنجایی که در مقابل خدا هیچ گونه غیر و ثانی فرض نمی شود بنابراین واجب الوجود بودن او ذاتی است و خدا واجب الوجود بالذات می باشد. (۲) تمامی ماهیات عالم امری ممکن الوجود بالذات اند و بر اساس قاعده «الشئی ما لم یجب لم یوجد» مادامی که وجود ماهیات به مرحله ضرورت و وجوب نرسد در خارج موجود نمی گردند از طرفی نیز رسیدن وجود ممکنات به مرحله وجوب دو احتمال دارد! امری ذاتی است؛ لازم می آید ماهیات فوق ممکن الوجود و نیازمند به علت نباشند. (ب) به واسطه علت است؛ در علتشان دو احتمال است (۱) علت خود امری واجب الوجود است؛ وجود واجب الوجود بالذات اثبات می گردد. (۲) علت خود امری ممکن الوجود است؛ باید وجود خود را از واجب الوجود تحصیل کند و گرنه دور یا تسلسل لازم می آید که امری محال است.

۲: ادله اثبات وحدانیت خدا (۱) وجود الهی صرف الوجود است و هیچ خلطی با غیر ندارد. صرف الوجود و صرف الشئی نیز تثبیه و تکرار ندارد بنابراین وجود الهی ثانی نداشتنه و واحد بالوحده الحقه است و هر چیزی که ثانی در نظر گرفته شود چون همت اختلافی با ذات الهی ندارد به همان ذات واحد برگشت دارد. (۲) اگر دو واجب الوجود داشته باشیم هر یک از آن از جهت اشتراک و اختلاف با دیگری برخوردار بوده و مرکب از دو همت فوق خواهد بود از طرفی نیز هر امر مرکبی نیازمند به اجزاء ترکیبی خود می باشد و نیازمندی به اجزاء با وجوب ذاتی تنافی دارد.

۳: این گونه گفته اند می توان گفت دو واجب الوجود داریم که از چند خصوصیت برخوردارند (۱) بسیط بوده و مرکب نمی باشند (۲) نه و حقیقت آن برای انسان شناخته شده نیست (۳) به تمام ذات و ماهیت با یکدیگر اختلاف دارند (۴) مفهوم واجب الوجود از آن دو انتزاع شده و به گونه عرض بر آن حمل می گردد.

۴: جواب نظریه ابن کوهنه این است که اولاً لازمه چنین نظریه ای انتزاع مفهوم واحد از مصادیق مختلفه است و از آنجایی که مفهوم و مصداق ذاتاً متحد بوده و تنها اختلاف اعتباری دارند وحدت شئی کثیر لازم می آید که محال است ثانیاً لازمه نظریه فوق اثبات ماهیت برای واجب الوجود بوده که دو اشکال دارد (۱) خدا ماهیتی ندارد (۲) لازمه کلام فوق آن است که ماهیت الهی مقتضی وجود باشد در حالی که وجود اصیل بوده و ماهیت امری اعتباری است و امر اعتباری هیچ گونه اقتضاء امر اصیل ندارد.

۵: ذات الهی محدود به حد عدمی نیست زیرا وجود الهی واحد بوده و ترکیب از اجزاء وجودیه در آن تحقق ندارد از این رو وجود الهی هیچ گونه حد عدمی که موجب انسلاب خدا از غیر گردد ندارد.

۶: آیا وجود الهی مرکب نیست زیرا لازمه هر نوع ترکیبی که در نظر گرفته شود برخوردار شئی از اجزاء ترکیبیه و نیاز شئی به اجزاء فوق بوده در حالی که واجب الوجود غنی محض بوده و هیچ نیازی در ساحت وی راه ندارد.

۷: دلیل اثبات حصر مبدئیت خدا برای تمامی موجودات و کالات وجودیه (۱) از آنجایی که وجوب ذاتی منحصر در خداست هر موجود دیگری، ذاتاً ممکن الوجود بوده و از ماهیتی برخوردار است که نسبتش به هر یک از وجود و عدم مساوی است و چیزی که نسبتش به هر یک از وجود و عدم مساوی است اگر نخواهد موجود گردد نیازمند به علت خواهد بود از طرفی نیز علتی که وجود ماهیات ممکن الوجود را ضروری نموده است دو فرض دارد (۱) خود ممکن الوجود بوده و واجب الوجود بالغیر است؛ باید وجودش به علتی که ذاتاً واجب الوجود باشد ختم شود و گرنه دور و تسلسل لازم می آید که امری محال می باشد، (ب) ذاتاً واجب الوجود است؛ بنابراین هر ممکن الوجودی وجود خود را از واجب الوجود برخوردار است بنابراین مبدا وجود تمامی موجودات عالم، واجب الوجود بالذات می باشد. (۲) تمامی موجودات عالم غیر از خدای متعال ذاتاً فقیر محض بوده و در ذات خود متعلق و وامدار علت اند و حدوثاً و بقاءً رابط محض اند و علت قوام بخش به موجودات عالم دو فرض دارد (۱) واجب الوجود و غنی بالذات است؛ مبدئیت وی برای موجودات و کالات وجودیه اثبات می گردد (ب) واجب الوجود و غنی بالذات نیست؛ لازم است به واجب الوجود بالذات ختم شود و گرنه دور و تسلسل لازم می آید.

۸: از آنجایی که خداوند متعال مفیض وجود و کالات وجودی ممکنات بوده و از طرفی نیز علت مقوم شی آثار وجودی وی را نیز قوام می بخشد بنابراین تمامی کالات و نسب قائم به ممکنات عالم نیز مستند به وجود الهی اند.

۹: تنوین می گویند از آنجایی که دو دسته از امور خیر و شر در عالم وجود دارد که با یکدیگر تضاد دارند و از طرفی نیز بر اساس قاعده «سنخیت بین علت و معلول» نمی توان دو امر متضاد را به یک علت استناد نمود بنابراین دو مبدا در عالم وجود داشته که هر یک از آن امور متناسب با ذات خود را ایجاد می نماید، در مقام پاسخگویی به نظریه فوق جواب های مختلفی ارائه شده است (۱) جواب افلاطون: شرور در حقیقت امری عدمی اند مثلاً در مورد قتل انسان، آنچه شر است بطلان حیات مقتول بوده که امری عدمی است و امور عدمی نیازمند به علت نمی باشند. (۲) جواب ارسطو (۱) امور موجود در عالم بر چند دسته اند (۱) خیر محض؛ نظیر عقول مجرده که در عالم موجود بوده و هیچ خیری بالاتر از آن تصور نمی شود. (۲) خیر کثیر و شر قلیل؛ نظیر موجودات مادی که در مقایسه با نظام عام و کلی عالم خیر کثیر بوده و در ترک ایجاد آن شر کثیر است. (۳) خیر و شر متساوی؛ تحقق خارجی ندارد زیرا لازمه تحقق آن ترجیح بلامرح است (۴) شر کثیر و خیر قلیل؛ تحقق خارجی ندارد زیرا لازمه وجودش ترجیح مرجوح بر راجح است (۵) شر محض؛ تحقق خارجی ندارد زیرا هیچ همت رجحانی در او نیست تا وجود خارجی یابد بنابراین تنها دو دسته از

اموری که خیر محض و یا خیر کثیرند در عالم تحقق داشته و مستند به علت اند و غیر آن اصلا علتی ندارد، از طرفی نیز امور فوق خیرند با خدای خیرات تناسب داشته و تنها مبدا واحدی در عالم خواهیم داشت.

۱۰: صفاتی ذاتیه صفاتی اند که در ثبوت آن برای ذات الهی، صرف ذات کافی بوده و نیازی به در نظر گرفتن هیچ امر دیگری نیست نظیر حیات و علم الهی به ذات خود بر خلاف صفات فعلیه که در اتصاف خدا به آن باید امری خارج از ذات الهی در نظر گرفته شود نظیر خلق، رزق و احیاء.

۱۱: منشأ انتزاع صفات ذاتیه، ذات الهی است در حالی که صفات فعلیه از مقام فعل انتزاع می گردند.

۱۲: دلیل اتصاف خدا به صفات مختلف آن است که خدا علتی مفیض وجود و کالات وجودی تمام موجودات عالم می باشد از طرفی نیز هر علتی از کالات وجودی ملول به نحو اتم برخوردار است زیرا معطی الشئی فاقد آن نمی باشد بنابراین از آنجایی که خدا تمام کالات وجودی را به امکانات عطا می کند خود به نحو اتم و اشرف از آن بهره مند است و این یعنی اتصاف خدا به صفات مختلفه.

۱۳: اقسام صفات ذاتیه (۱) صفات ثبوتیه؛ صفاتی که وجود آن را برای خدا اثبات می کنیم نظیر عالم و قادر (۲) صفات سلبيه؛ صفاتی که وجود آن را از خدا سلب می نمایم که در حقیقت به معنی سلب نقص و نیاز است نظیر «لیس بجاهل» و «لیس بعاجز» و «لیس بجوهر».

۱۴: از آنجایی که صفات سلبيه به معنی سلب نقص و نیاز است و نقص و نیاز نیز به معنی فقدان کمال می باشد بنابراین صفات سلبيه که افاده سلب نقص می کند به معنی «سلب سلب کمال» بوده که به معنی «ایجاب کمال» است مثلا معنی «لیس بعاجز» سلب علم بوده و به معنی «ایجاب علم» می گردد از این رو تمامی صفات سلبيه به ثبوتیه حقیقیه برگشت دارند.

۱۵: اقسام صفات ثبوتیه (۱) صفات اضافیه نظیر قادریت و عالمیت (۲) صفات حقیقیه نظیر عالم که بر دو قسم است (۱) حقیقیه محضه نظیر حیب حقیقیه ذات اضافه نظیر علم به غیر.

۱۶: از آنجایی که صفات اضافیه، معانی اعتباری اند و ذات الهی متصف به مفاهیم اعتباری نمی شود صفات فوق امری زید بر ذات الهی می باشند.

۱۷: به نظر فلاسفه و علامه طباطبای (ره) صفات حقیقیه، عین ذات الهی بوده و خود نیز عین یکدیگرند زیرا (۱) صفات الهی عین ذات الهی اند زیرا ذات الهی مبدا تمامی کالات موجود در عالم است بنابراین در ذات حقیقت هر کمال وجودی موجود است که چنین امری به معنی عینیت صفات با ذات الهی است (۲) صفات الهی عین یکدیگرند زیرا از طرفی هر یک از صفات الهی عین ذات الهی اند و از طرفی دیگر ذات الهی واجد تمامی صفات فوق است بنابراین صفات الهی عین یکدیگرند و صفات کمالیه خدا هرچند از نظر مفهوم با یکدیگر فرق دارند ولی مصداقشان متحد می باشد.

۱۸: برخی علت آفرینش عالم را اراده الهی دانسته و گفته اند ذات الهی هیچ نقشی در آفرینش ندارد. جواب کلام فوق این است که اولاً لازمه کلام فوق آن است که نسبت خلق و ایجاد به ذات الهی امری مجازی و در حقیقت ذات الهی علت آفرینش نباشد. ثانیاً نظر آنان در مورد اراده چیست؟ (۱) اراده جزو صفات ذات است؛ عین ذات الهی بوده از این رو نسبت ایجاد به اراده الهی عین نسبت آن به ذات الهی می باشد (۲) اراده جزو صفات فعل است؛ صفات فعلیه از مقام فعل انتزاع شده و فعل تقدم بر آن دارد در حالی که فعل معلول اراده الهی است از این رو اگر اراده منتزع از مقام فعل بوده و فعل بر آن تقدم داشته باشد تقدم معلول بر علت لازم می آید.

۱۹: اشاعره صفات حقیقیه را زائد بر ذات الهی بوده و عرض لازم آن می باشند و قدیم می دانند ولی اشکال چنین نظریه ای آن است که صفات فوق دو احتمال دارند (۱) معلول نیستند بلکه موجود فی نفسه و واجب فی ذاته می باشند؛ از آنجایی که صفات فوق ۷ است (حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، اراده، کلام) لازم می آید هر یک از آن در کنار ذات الهی بوده و در نتیجه ۸ واجب الوجود و قدیم بالذات داشته باشیم که بر خلاف ادله توحید الهی است (۲) معلول اند؛ دو احتمال دارند (۱) معلول ذات الهی اند؛ دو اشکال لازم می آید (۱) ذات الهی تقدم علی بر صفات فوق داشته و در عین حال فاقد آن باشد؛ در نتیجه ذات الهی علت صفات فوق نخواهد بود زیرا «معطی الشئی لایکون فاقداً له» (۲) واجب الوجود ذاتا فاقد

صفات فوق باشد؛ صحیح نیست زیرا واجب الوجود، صرف الوجود بوده و از هر وجود و کمال وجودی برخوردار می باشد. (ب) معلول غیر ذات الهی اند؛ دو اشکال مطرح می شود (۱) صفات فوق واجب بالغیر بوده و وجوب بالغیرشان توسط واجب الوجودی غیر از خدای متعال می باشد؛ چنین فرضی بر خلاف ادله توحید است (۲) خدای متعال در اتصاف به صفات فوق نیازمند به واجب الوجود دیگری است؛ صحیح نیست زیرا خدا، واجب الوجود بوده و هیچ جهت فقر و نیازی در او نیست.

۲۰: کرامیه صفات الهی را امری زائد بر ذات خدا و حادث می دانند. لازمه نظریه کرامیه این است که (۱) ذات الهی از ماده ای که قابلیت پذیرش صفات فوق را داشته باشد برخوردار باشد و از آنجایی که هر امر مادی، مرکب از ماده و صورت است ذات الهی نیز مرکب باشد. (۲) ذات الهی فی نفسه خالی از کمال باشد در حالی که واجب الوجود از هر کمالی برخوردار است.

۲۱: معتزله می گویند معنی اتصاف خدا به صفات حقیقیه این است که فعل الهی شبیه فعل کسی است که متلبس به صفات فوق است و ذات الهی در انجام کار نائب مناب صفات فوق می گردد، اشکال نظریه فوق آن است که لازمه نیابت ذات الهی از صفات این است که ذات الهی خالی از صفات فوق باشد در حالی که خدا صرف الوجود بوده و از تمام کمالات وجودی برخوردار است.

۲۲: از آنجایی که ذات هر موجود مجردی نزد خودش حاضر است و چنین موجودی علم به ذات خود دارد خداوند متعال نیز عالم به ذات خویش خواهد بود.

۲۳: از آنجایی که ذات الهی صرف الوجود بوده و هیچ حد نداشته و نمی توان هیچ گونه وجود و کمال وجودی را از او سلب نمود تمامی وجود و کمالات وجودی موجود در عالم به نحو اتم و اشرف به نحو علم اجالی در عین کشف تفصیلی، نزد خدای متعال تحقق داشته هرچند قابلیت تمیز از یکدیگر ندارند.

۲۴: از آنجایی که قوام هر معلولی به واسطه علت بوده و معلول در مقایسه با علت خویش، وجود رابط است و نزد علت حضور دارد و از طرفی نیز تمامی عالم معلول خداوند متعال می باشد، تمامی الم نزد خدا به گونه علم حضوری حاضرند.

۲۵: اقسام علم خدا (۱) علم حضوری خدا به ذات خویش (۲) علم حضوری تفصیلی به اشیاء در مرتبه ذات الهی و قبل از ایجاد موجودات که چنین علمی عین ذات الهی است. (۳) علم حضوری تفصیلی به اشیاء در مرتبه ذات اشیاء که امری خارج از ذات الهی است.

۲۶: از آنجایی که حقیقت سمع و بصر، علم به مسموعات و مبصرات است از مطلق علم می باشند که در مورد خدا ثابت اند لذا خدا «سمیع بصیر» است و می توان خدا را به صفت سمع و بصر متصف نمود.

۲۷: برخی گفته اند خدای متعال تنها به ذات خویش عالم بوده ولی نسبت به معلولات هیچ گونه علمی ندارد؛ زیرا ذات الهی ازلی بوده در حالی که تمامی معلولات عالم، حادث می باشند ولی جوابش آن است که علم ازلی به معلول مستلزم این نیست که معلول به وجود خاص خود در ازل تحقق داشته باشد از این رو با این که معالیل امری حادث اند ولی خداوند متعال در همان ظرف ازل به آنان عالم می باشد.

۲۸: معتزله می گویند ماهیات در حال عدم خویش از ثبوت عینی برخوردار است که علم قبل الایجاد الهی به آن (ثبوت عینی ماهیات) تعلق می گیرد. ولی جوابش آن است کهقول به ثبوت معدومات نظریه باطلی است زیرا ثبوت و وجود از یک معنی برخوردار بوده و وجود و عدم نیز نقیض یکدیگرند از این رو چیزی که معدوم بوده و وجود ندارد هیچ ثبوتی نخواهد داشت.

۲۹: صوفیه می گویند ماهیات ممکنه به تبع اسماء و صفات خود از ثبوت علمی برخوردارند که علم قبل الایجاد خدا به آن تعلق می گیرد. جوابش آن است که از آنجایی که وجود، اصیل بوده و ماهیت امری اعتباری است ماهیت قبل از وجود خارجی خاص به خود، هیچ گونه ثبوتی نخواهد داشت.

۳۰: افلاطون گفته است علم تفصیلی خدا همان مفارقات نوریه و مثل الهیه ای است که کمالات انواع در آن جمع می شود، جوابش آن است که (۱) نظریه فوق صرف ادعا بوده و دلیلی برای اثبات آن وجود ندارد (۲) نظریه فوق تنها می تواند علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات اشیا به آنان را اثبات کند ولی از اثبات علم به اشیا در مرحله ذات الهی عاجز است و لازمه چنین نظریه ای آن است که ذات الهی خالی از کمال علمی باشد در حالی که خدا صرف الوجود بوده و از هر کمالی برخوردار باشد.

۳۱: شیخ اشراق می گوید تمامی مجردات و مادیات عالم نزد خدای متعال حضور دارند و از وی غایب نیستند از این رو علم تفصیلی الهی به اشیا را تشکیل می دهند. جوابش آن است که (۱) چنین نیست که مادیات عالم نزد خدا حاضر باشند زیرا در مادیات مساله انطباق مطرح است نه حضور (۲) نظریه فوق تنها می تواند علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات اشیا به آنان را اثبات کند ولی از اثبات علم به اشیا در مرحله ذات الهی عاجز است و لازمه چنین نظریه ای آن است که ذات الهی خالی از کمال علمی باشد در حالی که خدا صرف الوجود بوده و از هر کمالی برخوردار باشد.

۳۲: تالیس ملطی گفته اند خدا به واسطه حضور عقل اول (معلول اول) نزد ذات الهی به وی عالم بوده و به اشیا دیگر از راه ارتسام صورشان در عقل اول آگاه می گردد ولی نظریه فوق تنها می تواند علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات اشیا به آنان را اثبات کند ولی از اثبات علم به اشیا در مرحله ذات الهی عاجز است و لازمه چنین نظریه ای آن است که ذات الهی خالی از کمال علمی باشد در حالی که خدا صرف الوجود بوده و از هر کمالی برخوردار باشد.

۳۳: برخی گفته اند ذات الهی، علم تفصیلی به معلول اول و علم اجالی به پایین تر از معلول اول بوده و ذات معلول اول نیز علم تفصیلی به معلول دوم و اجالی به معلول های دیگر و هکذا ذات معلول دوم، علم تفصیلی به معلول سوم و اجالی به معالیل دیگر ... است که از این راه علم خدا به موجودات عالم مطرح می گردد، جواب آن است که نظریه فوق تنها می تواند علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات اشیا به آنان را اثبات کند ولی از اثبات علم به اشیا در مرحله ذات الهی عاجز است و لازمه چنین نظریه ای آن است که ذات الهی خالی از کمال علمی باشد در حالی که خدا صرف الوجود بوده و از هر کمالی برخوردار باشد.

۳۴: نظریه فرفوریوس؛ علم خدا به معلول از راه اتحاد ذات الهی با معلول است جوابش آن است که نظریه فوق تنها می رساند که علم الهی به نحو اتحاد است نه عروض ولی درباره این که علم الهی از نوع علم تفصیلی به اشیا و قبل الایجاد می باشد یا نه عاجز بوده و تنها می تواند علم به اشیا در مرتبه ذات اشیا را ثابت کند نه در مرحله ذات الهی را.

۳۵: اکثر متأخرین گفته اند خداوند متعال دو نوع علم به اشیا دارد (۱) علم اجالی؛ علم الهی به ذات خویش، علم اجالی به اشیا دیگر است و خدا به سبب علم به ذات خویش، علم اجالی به اشیا دیگر حاصل می کند که همان «علم قبل الایجاد» است (۲) علم تفصیلی به اشیا تابع معلوم بوده و بعد از وجود آن حاصل می گردد لذا چنین علمی بعد از وجود اشیا، برای خدای متعال ایجاد می شود. جواب نظریه فوق آن است که اولاً نظریه فوق تنها می تواند علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات اشیا به آنان را اثبات کند ولی از اثبات علم به اشیا در مرحله ذات الهی عاجز است و لازمه چنین نظریه ای آن است که ذات الهی خالی از کمال علمی باشد در حالی که خدا صرف الوجود بوده و از هر کمالی برخوردار باشد ثانیاً علم خدای متعال به نحو حصول و ارتسام نیست تا خدای متعال قبل از ایجاد اشیا نسبت به آن علمی نداشته باشد.

۳۶: مشابین گفته اند علم قبل الایجاد خدا به اشیا به واسطه حضور ماهیات آن بر اساس نظام موجود در وجود لذاته خداست نه بگونه دخول در ذات الهی و یا اتحاد ذات الهی با اشیا بلکه علم خدا به نحو قیام اشیا با ذات الهی است بگونه ثبوت ذهنی بر وجه کلی، جواب کلام فوق آن است که (۱) نظریه فوق تنها می تواند علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات اشیا به آنان را اثبات کند ولی از اثبات علم به اشیا در مرحله ذات الهی عاجز است (۲) از آنجایی که حضور ماهیات به معنی علم حصولی است لازمه نظریه فوق، اثبات علم حصولی برای مجرد تام (خدا) بوده که باطل است (۳) لازمه نظریه فوق اثبات وجود ذهنی، بدون تحقق وجود خارجی برای اشیا می باشد و از آنجایی که بدون تحقق وجود خارجی، وجود ذهنی تحقق ندارد لازم می آید هر چیزی قبل از وجود خارجی خود، وجود خارجی دیگری جدای از ذات الهی داشته باشد که علم الهی به آن تعلق می گیرد.

۳۷: نظریه متکلمین آن است که خداوند متعال قبل از ایجاد اشیا علم حصولی به آنان دارد که چنین علمی در هر یک از حالات قبل از وجود اشیا، همزمان و پس از وجود آنان به حال خود باقی است، جوابش آن است که از آنجایی که حضور ماهیات به معنی علم حصولی است لازمه نظریه فوق، اثبات علم حصولی برای مجرد تام (خدا) بوده که باطل است.