

# بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

شرح فارسی کتاب نه‌ایة الحکمة علامه طباطبائی قدس سره  
القدوسی

فروع حکمت جلد اول از ابتدا تا صفحه ۱۵۸

فایل اول شامل شرح فارسی مرحله‌ی اول تا فصل اول مرحله‌ی دوم کتاب نه‌ایة الحکمة

انجمن‌های تخصصی دروس حوزه علمیّه قم

<http://forums.azekr.com>

نام :	فروع حکمت
نویسنده :	دهقانی علی اکبر
تاریخ نشر:	۱۳۸۱/۱۰/۲۵

## فهرست

### فروع حکمت

رسالت فلسفه و جایگاه آن در حوزه های علمیّه

معرفی کتاب نه‌ایة الحکمة

دو دیدگاه مختلف

هدف و روش شرح

بیانی مختصر در وصف مردی بزرگ

۲ - پیک و پیام از سوی امیر مؤمنان علی (علیه السلام)

### کلام

اعتقاد به وجود واقعیتها

فایده و روش تحقیق در فلسفه

در فلسفه از امور جزئی بحث نمی شود

تساوی احکام فلسفه با موضوع فلسفه

نیازمندی علوم در اثبات موضوع خود به فلسفه

برابری محمولات فلسفه با موضوع آن

مسائل فلسفی به طریق عکس الحمل هستند

فلسفه، مقدمه علم دیگری نیست

در فلسفه از برهان لمّی استفاده نمی شود

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

مرحله اوّل - درباره احکام کلی وجود

الفصل الأوّل - فی انّ الوجود مشترک معنوی

وجود، مشترک معنوی است

ابطال نظریه اشتراک لفظی وجود

اشتراک مفهوم وجود میان واجب و ممکن

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

الفصل الثانی - فی أصالة الوجود واعتباریة الماهیة

وجود، امر اصیل است

تعلیل بر اصالت وجود

دفع اشکالات وارده بر اصالت وجود

اشکال دوم و جواب آن

اشکال سوم و جواب آن

اشکال چهارم و جواب آن

نتیجه بطلان اصالت ماهیت

نظریه دوانی در مورد اصالت وجود یا ماهیت

رد نظریه دوانی

در حمل لوازم ماهیت بر ماهیت، وجود نیز حیث تقییدی است

احکام ماهیت به وجود سرایت نمی کند

وجود، برابر است با شخصیت

وجود، مثل ندارد

وجود، ضد ندارد

وجود نه جزء چیزی است و نه جزء دارد

صفات وجود، بیرون از او نیست

انقسام وجود به بالذات و بالعرض

تغایر وجود با ماهیت

تغایر وجود و ماهیت تحلیلی است نه خارجی

نفس الامر چیست؟

اضطراری دیگر برای عقل

حاصل سخن در باب نفس الامر

نظریه دوم در باب نفس الامر

نظریه سوم در باب نفس الامر

شیئیت، مساوی وجود است

حقیقت وجود، علت ندارد

وجود، عین خارجیت است

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

الفصل الثالث - فی أنّ الوجود حقیقه مشککه

اقسام کثرت

تشکیک در وجود

دلیل بر تشکیک در وجود

نتیجه بحث

اطلاق و تقیید در مراتب وجود

نسبت وجود شدید به ضعیف

مراد از ترکیب در مراتب وجود

سعه و ضیق در مراتب عالی و دانی وجود

دو ساحل برای وجود

برای وجود، سه نوع تخصّص وجود دارد

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

الفصل الرابع - فی شرط من أحكام العدم

طرح يك شبهه

پاسخ به شبهه

طرح شبهه معدوم مطلق

موارد دیگری که ایهام تناقض در آنها می رود

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

در وجود تکرار نیست

در تمایز دو وجود، تمیّز وهمی کفایت نمی کند

اشکال وحدت دو وجود، به وحدت صورت علمی آن، به همراه پاسخ آن

دلیل اول بر امتناع اعاده معدوم

دلیل دوم

دلیل سوم

دلیل چهارم

نظر متکلمان درباره اعاده معدوم

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

مرحله دوم - فی الوجود المستقبل والرابط - وفيها ثلاثة فصول

الفصل الأوّل - فی انقسام الوجود إلى المستقل والرابط

تقسیم موجود به مستقل و رابط

ظرف تحقق وجود رابط، همان ظرف طرفین اوست

وجود رابط، موجب اتحاد طرفین آن است

رابط در حمل اولی و قضایای بسیطه، وجود ندارد

از عدم، رابط ساخته نمی شود

در قضایای سالبه نیز عدم، رابط قرار نمی گیرد

از وجود رابط، ماهیت انتزاع نمی شود

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

الفصل الثانی - فی کیفیت اختلاف الوجود الرابط والمستقل

اختلاف وجود مستقل و رابط چگونه اختلافی است؟

دیدگاه مولف در مورد اختلاف وجود مستقل و رابط

مفهوم در استقلال و عدم آن تابع وجود خود

قیام وجود رابط به یک یا دو طرف

در عالم هستی فقط یک وجود مستقل، وجود دارد

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

الفصل الثالث - فی انقسام الوجود فی نفسه الی ما لنفسه وما لغيره

تعریف وجود لغيره

دلیل بر وجود لغيره

عرض از مراتب وجود جوهر است

مفاهیم انتزاعی چه زمان، ماهیت به شمار می روند؟

مرحله سوم - فی انقسام الوجود الی ذهنی و خارجی و فیها فصل واحد



فصل - في انقسام الوجود الى ذهنی و خارجي

وجود ذهنی ماهیات، ملاك علم ما به خارج

نظریّه اضافه

نظریه اشباح

نظریه دوم اشباح

دلیل بر وجود ذهنی ماهیات

دلیل دوّم

وجود ذهنی ماهیات، آثاري خارجي ندارد

رد نظریه اضافه

رد نظریه شبیح

جوابی دیگر از نظریه دوم شبیح

نتیجه، اینکه علم به سبب تحقق وجود ذهنی ماهیات، حاصل می شود.

ماهیات ذهنی، داخل در هیچ مقوله ای نیستند

اشکال اجتماع جوهر و عرض

پاسخ اشکال

اشکال دوم، اجتماع جوهر و کیف

اجتماع عناوین متقابل

اشکال اجتماع کلیّت و جزئیّت

اشکال وجود یافتن محالات ذاتی

وجود ذهنی حاکی از خارج

وجود ذهنی همراه با آثار خاص به خود

اشکالی دیگر بر وجود ذهنی

جواب ناصحیح از اشکال و ردّ آن

جواب صحیح از اشکال

اشکال: علوم حسی و خیالی، مادی هستند و با ماهیات خارجی مابینت دارند

جواب اشکال

حقایقی که عین خارجیّت یا بطلان ذاتی هستند در ذهن حلول نمی کنند

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

مرحله چهارم - فی مواد القضا یا - «الوجوب والامتناع والامکان»

الفصل الاول - فی أنّ کلّ مفهوم إمّا واجب وإمّا ممکن وإمّا ممتنع

اقسام مفهوم: واجب، ممتنع و ممکن

تعریف حقیقی و شرح الاسمی

وجوب و امکان، مقصود بالذات می باشند

اشکال بر اتصاف موجود به وصف امکان

پاسخ به اشکال

پاسخی دیگر به اشکال دوم

ماهیت، موضوع امکان است

امکان، لازمه ماهیت است

امکان در خارج به وجود موضوعش موجود است

دفع اشکال

اشکال بر استقلال وجود امکان در خارج

اشکالی دیگر بر استقلال وجود امکان در خارج

استدلال بر استقلال وجود امکان و جواب از آن

تعریف ضرورت ازلی

ضرورت ذاتی

ضرورت وصفی

معنای مختلف امکان: امکان خاص و عام

امکان عام از امکان خاص، اعم است زیرا با وجوب و امتناع هم سازگار است

نقل معنای امکان از معنای اول خود

امکان اخص

امکان استقبالی

امکان استعدادی

امکان وقوعی

معنای هفتم، امکان فقری

شمول جهات سه گانه

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

الفصل الثانی - فی انقسام کلّ من المواد الثلاث الی ما بالذات وما بالغير وما بالقیاس الی الغير،

إلاّ الامکان

در تقسیم هر يك از مواد سه گانه

وجوب بالذات و بالغير - امتناع بالذات و بالغير - امکان ذاتی

چرا امکان غیري، ممتنع است؟

دلیل دیگری بر رد وجود امکان بالغیر

مثالهای وجوب بالقیاس

مثالهای ممتنع بالقیاس الی الغیر

ممکن بالقیاس

مصادیق امکان بالقیاس

واجب بالذات، نمی تواند واجب بالغیر باشد.

بین دو واجب، تلازم برقرار نمی گردد

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

الفصل الثالث - فی أنّ واجب الوجود بالذات ماهیّته ایّینه

ماهیت واجب الوجود بالذات، همان وجود اوست

برهان اول بر عدم ماهیت برای واجب

اعتراض بر استدلال فوق

استدلال دوم بر عدم ماهیت برای واجب

اشکال بر استدلال سهروردی

وجوب واجب، بذاته است

ایراد اول بر عدم ماهیت برای واجب

ایراد دوم

ایراد سوم

ایراد چهارم

وجه دفع اشکال

متمم جواب

ضرورت ازلی و ذاتی

ضرورت وصفی

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

الفصل الرابع - فی أنّ واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات

در واجب تعالی حالت منتظره، وجود ندارد

در واجب تعالی، جهت امکانی وجود ندارد

دلیل دیگر

رد اشکال

استدلال به بیانی دیگر

ایراد بر اصل مطلب

جواب ایراد

وحدت او، وحدت صرف است

نفی جزء از او

تمام صفات او عین یکدیگرند

معنای وجوب واجب

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

الفصل الخامس - الشی ما لم یجب لم یوجد، وفيه بطلان القول بالأولیة

معلول تا به مرز وجوب نرسد، موجود نمی شود

آیا وجوب معلول، فاعل را مجبور می کند

جواب اشکال

ملاك قول به اولویت

اقسام اولیّت

اقوال متفرقه در باب اولویت

رد همه این اقوال

دلیلی دیگر بر ابطال اولویت

تکرار اشکال قبلی

اولویت در قضایا

وجوب لاحق

وجوب سابق و لاحق، وجوب غیري هستند

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

الفصل السادس - في حاجة الممكن إلى العلة وأنّ علة حاجته إلى العلة هو الإمكان دون  
الحدوث

ممکن نمی تواند بدون علت، موجود شود

ملاك نیازمندی به علت

برهانی دیگر بر اینکه علت حاجت، امکان است نه حدوث

علیتِ حدوث، به جمیع احتمالاتش مردود است

دلیل مخالفین علیّت امکان

جواب اول از اشکال

جواب دوم از اشکال

جواب سوم اشکال



نقد جواب سوم

تقدی دیگر بر جواب سوم

اشکال و جواب

در اعدام، تمایزی نیست

عدم هم علت می خواهد

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

الفصل السابع - الممكن محتاج إلى العلة بقاءً، كما أنه محتاج إليها حدوثاً

ممکن در حدوث و بقا بعلت محتاج است

دلیلی دیگر بر نیازمندی ممکن در حدوث و بقا

تفاوت استدلال اول با دوم

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

الفصل الثامن - في بعض أحكام الممتنع بالذات

پاره ای از احکام ممتنع بالذات

آنچه مستلزم ممتنع ذاتی است ممتنع غیری است، که لامحاله ممکن است

استلزام میان دو واجب یا ممتنع بالذات، بر قرار نمی شود

فرق بین شرطیه لزومیه و اتفاقیه

غلط مشهور نزد عده ای از متکلمان

معنای عدم امکان تعقل ممتنع بالذات

دفع شبهه تناقض

اشکال بر مصاحبت اتفاقی بین دو ممتنع بالذات

جواب از اشکال

ملازمه ای میان ممتنع ذاتی و ممکن نیست

اشکال بر عدم استلزام میان ممتنع ذاتی و ممکن

جواب اشکال

نحوه وجود امکان و وجوب در خارج

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

المرحلة الخامسة - في الماهية واحكامها - و فيها سبعة فصول

الفصل الأول - في أنّ الماهية في حدّ ذاتها لا موجودة ولا لا موجودة

ماهیت، نه عین وجود است و نه عین عدم

توجیه اشکال مقدر

نفي ساير معانی متقابله از ماهيت

به سؤالات زير پاسخ دهيد.

الفصل الثاني - في اعتبارات الماهية

اعتبارات سه گانه ماهيت

اعتبار بشرط لا

ماهيت لا بشرط

مخلوطه، مجرده، مطلقه

كيفيت تحقق كلي طبيعي

به سؤالات زير پاسخ دهيد.

الفصل الثالث - في الكليّ والجزئيّ

كلي و جزئي

تفسيرى نادرست از كلّيت

نقد دیدگاه فوق

اشكال بر اينكه كلّيت، لازمه وجود ذهنی ماهيات است

جواب از اشكال

## اقسام تمایز

تشخص به وجود، حاصل می‌شود، نه چیز دیگر

اقوال دیگر در باب تشخص

کسانی که اسباب بعید تشخص را تشخص بخش پنداشته‌اند.

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

الفصل الرابع - فی الذاتى والعرضى

مفاهیم ذاتی و عرضی

اقسام عرضی

مشخصات ذاتی

ذات و اجزای آن، به حمل اولی با هم متحدند

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

الفصل الخامس - فی الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك

تعریف نوع و جنس و فصل

ماده و علت مادی در انواع

جنس، لا بشرط لحاظ می‌گردد

نوع و دو اعتبار در جزء مشترك

کیفیت قوام جنس به فصل

اشکال بر تخصص جنس به واسطه فصل

جواب از اشکال

اشکال بر محصل بودن فصل

جواب از اشکال

از آنچه گذشت نکاتی آشکار می‌گردد

حمل بین جنس و فصل

جنس و فصل قریب، یکی بیش نیستند

تفاوت جنس و ماده، فصل و صورت

بیان تعدد اعتبار در اعراض

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

الفصل السادس - فی بعض ما یرجع الی الفصل

معانی لفظ فصل

فصل، تحت جنس خود مندرج نمی‌گردد

عدم اندراج فصل تحت جنس، منافاتی با حمل شایع میان آن دو ندارد

اشکال بر عدم اندراج فصل، تحت جنس خود

جواب از اشکال

اعتبار دوم صورت بودن ماهیت

وجه اطلاق جوهر بر فصول، به ملاک اعتبار سوم ماهیت

نتیجه اینکه فصل و صورت ذهناً و خارجاً بسیطند

جواب از اشکال بر نفس

مطابقت تحلیلی که درباره نفس گذشت با مبنای مشائین بود

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

الفصل السابع - فی بعض احکام النوع

تعریف و تقسیم نوع

اجزای ماهیت در خارج چگونه موجودند

فرق مرکب حقیقی و غیر حقیقی

چرا برخی ماهیات کثیر الافرادند؟

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

فروع حکمت

علی اکبر دهقانی

---

### رسالت فلسفه و جایگاه آن در حوزه های علمیه

فلسفه از آن جهت که چنگ در اعتقادات بشر دارد و سرنوشت دینی انسان و جوامع بشری به دست آن رقم می خورد و می تواند به بیان استدلالی و برهانی انسان را به وجود خدا و یگانگی و صفات او و رسالت انبیاء و هدفمندی خلقت و عدالت و حکمت الهی و قیامت و حساب و کتاب و بالاخره به جهان ماوراء الطبیعة دلالت نماید، همان طور که می تواند بشر و جوامع انسانی را به کفر و زندقه و بی هدفی و پوچی و دروغ بودن رسالت انبیاء، نادرست بودن باورهای دینی و اعتقاد به روح و برزخ و قیامت و بهشت و جهنم راهنمایی کند. از این رو، اهتمام و پرداختن به آن و سرمایه گذاری برای رشد آن از مهمترین وظایف مجامع دینی به شمار می رود.

هر روز که می گذرد دهها بلکه صدها ایراد و انتقاد بر پیکره اعتقادات الهیون از سوی

دانشمندان الحادّی و فلاسفه مادی وارد می‌گردد که پاسخگویی به این همه ایراد و شبهه بدون دستیابی به فلسفه‌ای متقن و در مرتبه‌ای عالی که در بستر حوزه‌های دینی و الهی رشد نموده باشد امکان‌پذیر نیست.

اکنون سؤال این است که آیا ما بهای لازم را به فلسفه داده‌ایم و برای رشد آن در حوزه‌ها زمینه‌های تعلیم و تربیت در این علم را فراهم نموده‌ایم، و به این علم به عنوان یکی از برترین علوم حوزوی که حراست از اعتقادات بشر به دست اوست، نگاه کرده‌ایم و برای آینده در این زمینه سرمایه‌گذاری نموده‌ایم؟

پاسخ آن است که خیر. حقیقت آن است که فلسفه از دیر باز، علمی مهجور و مغلوب بوده است، تا آنجا که امام راحل (رحمه الله) فرمود:

[۱۸]

«روزی مصطفی در فیضیه از کوزه‌ای آب خورد. گفتند چون پدرش فلسفه درس می‌دهد آب کوزه نجس شده است.»

این خاطره کوتاه بیان مصیبتی بزرگ است که از دیر باز تا کنون بر این علم رفته است. اما امروز که افق‌های جدیدی در حوزه‌ها باز شده و بار دیگر اسلام به عنوان دین برتر در جهان ظهور کرده است. بر خردمندان و عالمان و مدیران متعهد حوزه فرض و لازم است که برای دفع ایراد فلسفه مادی و دانشمندان الحادّی بیش از پیش در زمینه تعلیم و تربیت در این علم استدلالی برنامه‌ریزی کنند و خلاءهای موجود را شناسایی و برای دفع آن اقدام نمایند.



«امتیاز این علم نسبت به سایر علوم یکی در این است که از هر علم دیگر برهانی تر و یقینی تر است. دیگر اینکه بر همه علوم دیگر ریاست و حکومت دارد و در واقع ملکه علوم است؛

زیرا علوم دیگر در اثبات موضوع خود به او نیاز دارند و او نیاز به آنها ندارد. سوم اینکه از دیگر علوم کلی تر و عامتر است.»

نکته چهارم مطلبی است که قبلاً بدان اشاره شده و آن اینکه فلسفه سازنده اعتقادات بشر است و نفیاً و اثباتاً نقش مهمی در ایمان و باورهای دینی جوامع بشری ایفا می کند. و این مهمترین عاملی است که می تواند این علم را مورد توجه و عنایت حوزه های دینی قرار دهد.

برخی از خلاءهای موجود در حوزه ها در زمینه فلسفه عبارتند از:

۱ - فقدان متن درسی مناسب پس از کتاب بدایه و نهایه: بدیهی است با گذشت زمان کتب درسی هم به دلایل متعدد مشمول تحول و نوآوری می شوند. برخی کتب درسی فلسفی موجود که از تاریخ نگارش آن حدود هزار سال می گذرد و برخی دیگر که به عنوان دائره المعارف فلسفی باید تلقی شوند و خالی از حشو و زوائد نیستند، مناسب کتاب درسی امروز نیستند. بر عالمان این علم لازم است حلقه مفقوده پس از نهایه را دریافته جایگزینی مناسب برای آن تدارک ببینند.

[۱۹]

۲- تخصصی نشدن این علم و رهروان این دانش است. با توجه به ضرورت های فوق لازم است در زمینه تخصصی شدن این علم و تربیت عالمانی سترگ و محققانی بزرگ سرمایه گذاری بیشتر شود، تا آینده حوزه و جهان اسلام در این علم با خلاء روبرو نباشد.

۳- لزوم ورود فلسفه غرب و تدریس و تفسیر مبانی آنان جهت آشنایی دانش پژوهان فلسفه اسلامی به مواضع الحادی فلاسفه غربی از جمله چیزهایی است که در این زمینه به چشم می رود بدیهی است پاسخگویی اشکالات فلاسفه مادی بدون وقوف و اطلاع به مواضع فکری آنان امری ناممکن است.

[۲۰]

در خلال قرون متمادی که کتابهای فلسفی مختلفی به عنوان کتاب درسی به حوزه های علمیّه تقدیم شده است. بدون تردید در میان آنها کتاب نهایة الحکمة از بهترین کتابهای است که به سبک نوین و کلاسیک نگارش یافته و به جهان فلسفه عموماً و حوزه های علمیّه خصوصاً تقدیم شده است. سه ویژگی ممتاز در این کتاب به چشم می خورد.

### اول: نظم و پیوستگی

شیوه طرح مباحث به گونه ای است که نتایج یکی پس از دیگری از اصل مطلب، استنتاج می گردد؛ به طوری که مسایلی که در سایر کتب فلسفی حتی بدایة الحکمة تحت عنوان فصل مستقلی بیان شده است در این کتاب به عنوان فروع از اصل مورد بحث استنتاج گردیده است.

این نوع طرح بحث، ایجاب می کند که مسایل فلسفی همچون مسایل ریاضی به یکدیگر پیوند خورده و از قرابت و خویشی نزدیکی برخوردار گردند.

مؤلف در پایان هر فصل، مجموع بحث را در چند سطر خلاصه کرده نتایج بحث را به آسانی در اختیار خواننده قرار می دهد. نظم زیبایی مباحث و نحوه ورود و خروج از آنها مجموعه ای را پدید آورده است که آن را شایسته کتاب درسی نموده است.

دوم: عمق

علامه حکیم، کتاب نه‌ایه را در اواخر عمر شریف خود نوشته‌اند؛ یعنی زمانی که قریب به پنجاه سال، تحقیق و تدریس فلسفه را پشت سر گذاشته با اندوخته‌های عظیم فلسفی دست به سویی قلم برده‌اند.

همان‌گونه که سیره علامه حکیم چنین بوده است که به هنگام ورود در یک بحث موضوع آن را همه‌جانبه و عمیق مورد توجه قرار داده‌آنگاه به موشکافی عالمانه اطراف آن می‌پرداختند در مورد این کتاب نیز همان دقت و موشکافی و عمق‌نگری را اعمال کرده‌اند.

مؤلف عظیم الشان در عین اشراف و عنایت جامع نسبت به مشرب فلسفی مشاء و اشراق و بصیرت تمام نسبت به نقاط قوت یا ضعف آنان با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه اقدام به نگارش این کتاب فرموده‌اند. حتی در پاره‌ای از موارد که خود با صدر المتألهین اختلاف نظر (۱) دارند تقریر مباحث را به شکلی که حکمت متعالیه ایجاب کند انجام می‌دهند. البته شیوه استدلال مؤلف بسان شیوه مشاء سخت، برهانی است به طوری که عبارات این کتاب از این جهت با اشارات بوعلی‌مشابهت فراوان دارد، اما مبانی پذیرفته شده‌وی همان حکمت متعالیه صدرائی است.

مؤلف فقید (رحمه‌الله) در هیچ‌جای این کتاب از وجوه استحسانی یا قیاسات شعری و خطابی برای اثبات مطلب استفاده نمی‌کنند. همه استدلالها بر اساس براهین عقلی و ضوابط مسلم

منطقی است. مؤلف (رحمه الله) نام کتاب را نه‌ایه گذارده اند، اما این نه بدان جهت است که محصل فلسفه در تحصیل فلسفه به پایان راه رسیده است، بلکه به این معناست که این کتاب حاوی آخرین حرفی است که در دنیای حکمت گفته شده است. علاوه بر مبانی بدیع و متین، پختگی و اتقان دلایل جلوه خاصی به این کتاب بخشیده است، به گونه ای

[۲۲]

که می توان این کتاب را به عنوان عصاره تلاش حکمای اسلام از ابتدا تاکنون به جهان دانش و خرد عرضه داشت.

سوم: خالی بودن کتاب از حشو و زواید

مؤلف (رحمه الله) در این کتاب از طرح مسایلی که در دنیای امروز مطرح کردن آن ضرورت ندارد، خصوصاً مسایلی که به علم فیزیک پیوند خورده یا تکیه بر دیگر علوم طبیعی دارد، مانند بخش عمده ای از مباحث فلکیات که با پیشرفت علوم طبیعی ارکان آن متحول شده، اجتناب نموده اند. همچنین از طرح مناقشاتی که متکلمین آن را مطرح نموده اند، و به تدریج آنها جای خود را در میان مباحث فلسفی باز نموده است و نقص و ابرام درباره آنها خودداری کرده اند.

ایشان پس از طرح بحث به شکل کلی به بیان ادله نظریه مورد بحث اکتفا کرده به طور اجمال

به اقوال مخالف اشاره می‌نمایند، بدون آن که ادله آنها را مورد بحث قرار دهند که در حقیقت، بسط سخن و تحقیق از صحت و سقم سایر اقوال به کتب مبسوط تر چون اسفار و شفا احاله شده است. همه سعی و تلاش مؤلف در این کتاب ترسیم ارکان پولادین حکمت اسلامی بر اساس استدلال و برهان می‌باشد.

مؤلف ارجمند در خلال بررسی برخی مسایل مطروحه - مانند بحث جوهر و عرض و تردید در عرضیت پاره ای از اعراض (۲) و تحقیق (۳) درباره اتصال واقعی جسم یا حصر (۴) عدد مقولات در عدد ده - فراورده های نو علمی را که گاهی با برخی مسایل ناخالص فلسفی بی ارتباط نیستند مد نظر قرار داده در تحقیق مسایل فلسفی خاطر علاقه مندان به فلسفه را به آنها متوجه می‌سازد.

[۲۳]

در مورد نگارش شرح بر متون درسی همواره دو دیدگاه وجود داشته است که یکی جانب افراط و دیگری جانب تفریط را پیموده است.

یکی از این دو چنین معتقد بوده است که وجود شرحها نافع به حال مجامع علمی نیستند، زیرا از میزان سعی و تلاش محصلین برای وصول به عمق مفاهیم می کاهند، و بسا که محصل به اعتماد وجود شرح از حضور بر سر کلاس درس خودداری نموده راه عافیت طلبی و راحت جوئی را پیشه خود می سازد.

از این رو بر کتابهای علمی اعم از حوزوی و دانشگاهی نباید شرح نگاشته شود، بلکه بایستی به سبک سابق، دشوار و صعب الوصول باقی بمانند، گرچه برای فهم يك عبارت کوتاه ساعتها وقت صرف گردد و شاید پس از آن مطلب همچنان مبهم باقی بماند.

دیدگاه دوم می گوید: در نظام آموزش جهان تحولی رخ داده و اساس تعلیم و آموزش بر اساس آسان نمودن و ساده کردن مفاهیم پیچیده استوار گشته است. امروز دیگر لازم نیست که محصل برای فهم يك عبارت کوتاه چندین ساعت وقت خود را صرف نماید و در نهایت به فهم مطلب نایل نگردد، بلکه ما می توانیم با ساده نمودن مفاهیم دشوار و شیوه شرح نگاری بر متون علمی نه تنها سهل و سریع به عمق مفاهیم واصل گردیم، بلکه حتی می توانیم از مدرسه و استاد نیز بی نیاز گردیم و با استمداد از شرح جایگزینی برای مدرسه و استاد پیدا نماییم.

در پاسخ باید گفت این دو دیدگاه هر دو غلط است، نه این مطلب صحیح است که باید مطالب علمی را در قالب عبارات کوتاه و پیچیده بیان نمود و آنها را از هر گونه توضیح و شرحی دور داشت تا محصل به سادگی نتواند به عمق آنها پی ببرد و به سرعت به کشف معانی نایل آید، و نه چنین ذهنیتی صحیح است که با وجود شرح می توان از استاد و مدرسه بی نیاز شد و آن را مستمسکی برای راحت طلبی و عاقبت جویی قرارداد و از تحقیق و تفحص شانه خالی کرد.

بلکه راه اعتدال، راه صحیح است نه شیوه غامض نویسی شیوه ای است که مطلوب آموزش دنیای امروز باشد و نه وجود شرح چنین تصویری را باید برای کسی به وجود آورد که از شرح می توان به جای استاد استفاده کرد و آن را مستمسکی برای گریز از حضور در کلاس درس و از تحقیق و تدقیق قرارداد.

بلکه شرح می تواند در کنار مدرسه و استاد، بازوی برای معلم و کمکی برای محصل در جهت فهم مطالب مشکل قرار گیرد و قطعاً توضیح و تفسیر مفاهیم و ساده کردن آن می تواند خدمتی به مجامع علمی باشد.

استاد مطهری در زمینه لزوم نگارش شرح و ساده کردن مفاهیم علمی می نویسد:

«یکی از موضوعاتی که نظر دانشمندان جهان را جلب کرده، این است که حتی الامکان سعی کنند حقایق علمی را آسان و ساده تحویل دهند. و البته دانشمندان غربی پیشقدم این راه هستند.



در دنیای غرب اهتمام به آسان کردن معضلات علمی کمتر از اهتمام به کشف مسأله تازه نیست. و الحق این سنت، بسیار سنت پسندیده ای است که باید همه دانشمندان در همه رشته ها این روش را تعقیب کنند. و این خود، خدمتی بزرگ به جامعه علم و دانش است و متأسفانه باید اذعان کرد که غالب کتب قدیمه ما (در همه رشته ها) فاقد این خصیصه عالی است.» (۵)

[۲۵]

### هدف و روش شرح

این شرح حاصل چندین دوره تدریس کتاب شریف نه‌ایة الحکمة در حوزه علمیّه قم می باشد. مبنای این شرح بر آسان نمودن مطالب سنگین کتاب نه‌ایه و یاری رساندن برای فهم صحیح متن آن می باشد. شرح مطالب نه آن قدر گسترده است که موجب خستگی و ملالت شود، و نه آن قدر مختصر است که مطالب متن مبهم باقی بماند. در این شرح سعی شده است که فراز و نشیب عبارات متن همچون جاده ای هموار صاف گردد تا خواننده بتواند به سهولت به عمق مفاهیم آن واقف گردد بدون آنکه به کتابهای دیگر که گاهی این امر موجب ازدیاد تحیر و سرگردانی می شود، ارجاع داده شود؛ در پی تحقق این هدف از

رسانترین عبارت و کوتاهترین مسافت جهت وصول به مقصد استفاده شده است.

همه سعی و تلاش در این شرح بر این است که دانش پژوهی که کتاب نهاییه را می خواند و چه بسا به مطالب عمیق و دشوار آن که در قالب عبارات کوتاه بیان می شود برمی خورد، از عهده فهم عبارات موجز یا سخت برآید. حال اگر مایل بود که به اطلاعات بیشتر یا نقل اقوال بیشتر و نقض و ابرام پیرامون آنها دست یابد می تواند به کتابهای اصول فلسفه از مؤلف یا شرحهای منظومه از فیلسوف شهید یا تعلیقه های بر نهاییه و غیر اینها مراجعه نماید.

شیوه شرح بدین شکل است که فقره ای از کتاب که متکفل یک مطلب منسجم است ابتدا ترجمه و سپس به مقدار لازم شرح گردیده است. ترجمه هر عبارت، قرین یک عنوان مناسب که بیانگر موضوع مورد بحث است می باشد.

[۲۶]

### بیانی مختصر در وصف مردی بزرگ

زندگی مؤلف فقید علامه طباطبائی (رحمه الله)، مملو از نکته های معنوی و آموزنده است. در شرح حال وی کتابها و مقالات زیادی نوشته شده است که بدون تردید برای دانش پژوهان و

علاقه مندان به علم و معنویت، مراجعه به آنها و بهره‌گیری از سیره و روش این عالم بزرگ بسیار سودمند می‌باشد.

بیان نویسنده قاصر است از اینکه بتواند تعریف جامعی از این مرد بزرگ به دست دهد، لکن برای خالی نبودن کتاب از جلوه‌های نورانی این عالم بزرگ به نقل خاطراتی از زبان شاگردان و اطرافیان ایشان و بیان شرح مختصری اکتفا می‌گردد.

علامه طباطبائی (رحمه الله) در سال ۱۲۸۱ شمسی (۱۳۲۱ قمری) در شهر تبریز متولد شد و در سال ۱۳۶۰ شمسی (۱۴۰۲ قمری) در سن هشتاد سالگی در شهر قم دار فانی را وداع گفت.

ایشان تحصیلات خود را از سن نه سالگی شروع کرد و تا پایان عمر خود که حدوداً هفتاد سال طول کشید، لحظه‌ای از تلاش علمی و مجاهدتهای معنوی باز نایستاد.

ابتدا علوم متعارف زمان خود را به مدت هفت سال فراگرفت و سپس هیجده سال به تحصیل علوم حوزوی پرداخت. فقه را نزد اساتید بزرگی چون آیات عظام میرزای نائینی و سید ابوالحسن اصفهانی و محمد حسین کمپانی و فلسفه را به مدت شش سال نزد استاد وحید خود در فلسفه مرحوم سید حسین بادکوبه‌ای و معارف الهیه و اسرار عرفانی را نزد مرحوم میرزا علی قاضی طباطبائی آموخت.

در سال ۱۳۱۴ شمسی به علی که خود در زندگی نامه خود آورده‌اند، پس از یازده سال اقامت در نجف اشرف به تبریز بازگشت و در آنجا حدود ده سال سکونت کرده از تدریس و

تفکر علمی همچون گنجی در کُنج ویرانه باز ماندند.

پس از این برای مسافرت به قم و ادامه تلاش علمی به قرآن تفأل زد و این آیه آمد (هنا لك  
الولاية لله الحق هو خيرٌ ثواباً و عَقْباً). لذا در فروردین ۱۳۲۵ شمسی عازم قم

[۲۷]

گشت و اشتغالات علمی خود را مجدداً از سر گرفت و تا پایان زندگی خود بی‌وقفه به جهان  
دانش و معنویت نور افشانی کرده اند. از این عالم عظیم الشان چهل اثر علمی ارزشمند به  
جای مانده است که از آن جمله است؛ تفسیر بی بدیل میزان در بیست جلد، روش رئالیسم،  
بدایة الحکمة و نهاية الحکمة.

حیات علمی علامه طباطبائی پر از الهامات غیبی است که در اینجا به ذکر سه نمونه از آن  
اکتفا می‌کنیم:

#### ۱ - امداد غیبی در طریق تحصیل

علامه آن‌طور که در شرح زندگی خود نوشته است، اوایل طلبگی علاقه زیادی به ادامه  
تحصیل نداشته است. از این رو هر چه می‌خوانده، نمی‌فهمیده است و چهار سال به همین نحو  
روزگار را گذرانیده، تا عنایات الهی شامل حالش گشته، روحیه ایشان عوض می‌شود به

طوري که تا پایان تحصیل هرگز از آموختن، خسته و دل‌سرد نمی‌شود، و زشت و زیبایی جهان را فراموش کرده، بساط معاشرت با غیر اهل علم را به طور کلی بر می‌چینند و در خور و خواب و لوازم زندگی به حداقل ضرورت قناعت نموده، باقی را به مطالعه می‌گذرانند.

یکی از شاگردان ایشان استاد محترم آقای حائری شیرازی است. ایشان نقل می‌کنند:

«شبی بعد از اتمام نماز مغرب و عشا خدمتشان عرض کردم: عرضی دارم، نمی‌دانم جواب می‌دهید یا نه؟ فرمود: چنانچه بدانم می‌گویم. عرض کردم: مربوط به شخص شما است، می‌خواهم در جواب دریغ نکنید. فرمود: آنچه بدانم دریغ ندارم. عرض کردم: شنیده‌ام که حضرت عالی در سنین گذشته عملی داشته‌اید که بعد از این عمل، خداوند لطفی فرموده و تفضلی کرده و از آن به بعد مجهولی برای شما باقی نمانده است. وقتی این را گفتم مقداری چهره اش برافروخته شد.

و فرمود: چون وعده کردم که جریان را بگویم می‌گویم. و فرمود: در ابتدای تحصیلم در تبریز به خواندن سبوطی مشغول بودم. روزی استاد، مرا امتحان

[۲۸]

کرد. من در امتحان رفوزه شدم و از عهده امتحان برنیامدم. استاد به من فرمود: وقت خود و وقت مرا تزییع کردی.

۱. مانند عدمی بودن آلم، که مؤلف در پاورقیهای اسفار، ج ۶، ص ۱۶۰ آن را قبول ندارند ولی در نهایت آن را می پذیرند.

۲. فصل پانزدهم از مرحله ششم، ص ۱۲۵.

۳. فصل چهارم از مرحله ششم، ص ۹۹.

۴. فصل سوم از مرحله ششم، ص ۹۳.

۵. مقدمه اصول فلسفه، ج ۳.

این تعبیر برای من بسیار سنگین بود. دیگر نتوانستم در شهر بمانم. از شهر خارج شدم و به کناری رفتم؛ جایی که از اغیار خالی بود. به عملی مشغول شدم (نفرمود چه عملی) بعد از اتمام آن عمل خداوند عنایتی فرمود. این را که گفتم، دیگر ساکت شد. عرض کردم: شنیده ام که بعد از این عمل با هر مطلب مشکلی که مواجه شده اید حل شده است. فرمودند: به حمد الله تا حال خداوند متعال چنین عنایت فرموده است.»

آری، کسی که در طریق تحصیل علم برای خدا قدم بر می دارد و انگیزه ای جز خدمت به دین خدا و خلق او ندارد از آغاز این چنین مورد عنایات قرار می گیرد و تا پایان پیوسته مورد افاضات الهی و مدد‌های غیبی است. نیت خالص اوست که او را مستعد نزول علوم

قرآنی و انفاس رحمانی می‌سازد؛ زیرا خداوند متعال فرموده: (اتقوا الله يعلمکم الله). بدیهی است که علم حقیقی جز با دلی پاک و قلبی مملو از عشق خداوند حاصل نمی‌آید.

[۲۹]

## ۲ - پیک و پیام از سوی امیر مؤمنان علی (علیه السلام)

فرزند علامه آقا سید عبدالباقی طباطبائی نقل کردند:

تقریباً دو یا سه سال قبل از پایان عمر پدرم از ایشان سؤال کردم چه عاملی باعث مراجعت شما به ایران شد؟

فرمودند: در سال ۱۳۱۴ که رضا خان به اوضاع ایران تسلط کامل پیدا کرده بود مانع ارسال پولی که از ایران (از محل در آمد ملک موروثی) برایمان می‌رسید، شد. و ما هم که از بیت المال دریافتی نمی‌کردیم، طبعاً دچار مضیقه مالی شدیم و خواه ناخواه مدتی صبر کردیم و به تدریج از آشنایان قرض می‌کردیم و روز و به روز مشکلات زیاد می‌شد، تا اینکه دیگر محلی برای قرض و غیره باقی نماند و قهراً ما هم به شدت به تنگ آمده بودیم و به هیچ وجه قادر به خرید مواد غذایی نبودیم.

موقع عصر بود که صبرم تمام شده، به حرم حضرت امیر(علیه السلام) مشرف شدم و از وضع گله کردم اما بلافاصله پشیمان شدم، ولی دیگر اشتباهی شده بود و ملول و ناراحت به منزل برگشتم، ولی کسی در منزل نبود. پشت میز کوچکم به مطالعه نشستیم و مطلب دقیقی را مطالعه می‌کردم. هنوز لحظاتی نگذشته بود که صدای در را شنیدم. برخاستم درب منزل را باز کردم. شخص بلند قدی با محاسن حنایی و لباس بلند و عمامه در مقابل در ایستاده بود و به محض باز کردن در، سلام کرد. جواب گفتم. گفت: من شاه حسین ولی هستم؛ امام سلام فرستادند، فرمودند در این هفده سال چه وقت خداوند شما را تنها گذاشته که اکنون از شما بی‌خبر باشد. این را گفت و برگشت.

بعد که من به خود آمدم با خود گفتم این مرد که بود. پس از بررسی معلوم شد وی از

[۳۰]

عرفائی بوده که چند قرن قبل فوت نموده و در قبرستان سید حمزه تبریز مدفون است. لکن عدد هفده را در این پیام نفهمیدم به چه چیز مربوط می‌شود که بالاخره متوجه شدم تاریخ مصمم شدن من است.

آن روز گذشت، شب شد و خوابیدیم. نزدیک اذان صبح درب منزل زده شد و خانواده برخاست و رفت تا ببیند در این موقع شب چه کسی است و چه کار دارد. وقتی برگشت گفت: مردی بود و این بسته را داد و رفت. بسته را گرفتم و باز کردم و با تعجب دیدم مقدار سیصد دینار پول است. گفتم چرا گرفتی ما که از کسی پول نمی‌گیریم. با عجله پا شدم و زود



رفتم تا وجه را به صاحبش برگردانم ولی در کوچه اثری از کسی ندیدم و قهراً فهمیدم که مطلب به موضوع دیروز بر می‌گردد. صبح که شد تصمیم گرفتم فوراً قروض خود را پرداخته به ایران مراجعت کنم و همین کار را کردیم.

آری آنان که در راه تحصیل علم و دانش چشم از اسباب مادی برمی‌دارند و دل به خدا می‌سپارند خداوند آنها را در سختیها مدد می‌رساند و به آنها اطمینان می‌بخشد، نبی گرامی اسلام (صلی الله علیه وآله) فرمودند:

«من طلب العلم تکفل الله برزقه؛ هر کس خود را در مسیر تحصیل علم و دانش قرار دهد خداوند متعال متکفل روزی اوست و گره‌های زندگی را او می‌گشاید.»

امید است که این خاطره پیامی باشد برای تمام دانش پژوهان خاصه طلاب حوزه‌های علمیه تا با خاطری آسوده در مسیر کسب دانش قدم برداشته با دلی مطمئن به کسب معارف بپردازند. (۱)

۳ - وجدان آگاه و بیدار

علامه طباطبائی (رحمه الله) پس از بازگشت از تبریز به قم با روح حساس و کنجکاو در صدد شناسایی نیازمندیهای موجود در بطن حوزه و رفع آنها برآمد. در پی این هدف چه بسا

۱. داستان فوق از زبان علامه به نقل از شاگردان وی نیز نقل گردیده است. [۳۱]

مورد بی‌مهری بزرگان حوزه قرار گرفته از راهی که در پیش گرفته منع می‌شود، خود ایشان در این باره چنین می‌گویند:

«هنگامی که به قم آمدم مطالعه‌ای در برنامه حوزه کردم و آن را با نیازهای جامعه اسلام سنجیدم و کمبودهایی در آن یافتم و وظیفه خود را تلاش برای رفع آنها دانستم.

مهمترین کمبودهایی که در برنامه حوزه وجود داشت در زمینه تفسیر قرآن و بحث‌های عقلی بود. از این رو درس تفسیر و فلسفه را شروع کردم. و با اینکه در جوّ آن زمان تفسیر قرآن، علمی که نیازمند به تحقیق و تدقیق باشد تلقی نمی‌شد، و پرداختن به آن شایسته کسانی که قدرت تحقیق در زمینه‌های فقه و اصول را داشته باشند به حساب نمی‌آمد، بلکه تدریس تفسیر نشانه کمی‌معلومات به حساب می‌آمد، در عین حال اینها را برای خودم عذر مقبولی در برابر خدای متعال ندانستم و آن را ادامه دادم؛ تا به نوشتن تفسیر المیزان انجامید.»

یکی از شاگردان ایشان می‌نویسد: (۱)

«درس فلسفه نیز در آن عصر چندان خوشنام نبود و تلاش‌های زیادی برای تعطیل درس استاد انجام می‌گرفت و حتی یک مرتبه مرحوم آیه الله بروجردی در اثر اصرار زیاد عناصر ناآگاه از ایشان خواستند که درس فلسفه خود را محدود نمایند. استاد پاسخ متینی برای آن

مرحوم نوشتند و تأکید کردند که این درس را به عنوان وظیفه شرعی تعیین کردم و برای تأمین نیازمندی ضروری جامعه اسلامی می‌گویم، ولی مخالفت شما را هم به عنوان زعیم حوزه و رهبر جامعه شیعه جایز نمی‌دانم. از این رو اگر حکم به تعطیل بفرمایید اطاعت می‌کنم و حکم شما برای ترك وظیفه‌ای که تشخیص داده‌ام عذری در پیشگاه الهی خواهد بود، ولی اگر حکم نمی‌فرمایید به وظیفه خودم ادامه می‌دهم.

مرحوم آیت الله بروجردی توسط پیشکار خود پیغام دادند که هر طور وظیفه خودتان می‌دانید عمل کنید. رفتار مؤدبانه و حکیمانه علامه، جلوی سوء تفاهم و تأثیر سوء سعایت‌های حسودان و ناآگاهان را گرفت و موقعیت معظم له بیش از پیش تثبیت شد.

استاد تنها به درس عمومی فلسفه اکتفا نکرد و با تشکیل جلسات خصوصی به بررسی فلسفه‌های غربی مخصوصاً ماتریالیسم، دیالکتیک پرداختند. این جلسات به تألیف کتاب

۱. مقاله «نقش استاد علامه طباطبائی در نهضت فکری حوزه علمیه قم»، استاد محمد تقی

مصباح. [۳۲]

«اصول فلسفه و روش رئالیسم» انجامید.»

ملاحظه شود که احساس مسؤولیت در علامه وی را به سرشتی که خود از آن بی‌خبر است هدایت می‌کند و در پی انجام وظیفه تفسیر عظیمی چون میزان و کتاب‌هایی چون اصول فلسفه

و ب‌دایه الحکمه و نه‌ایه الحکمه به‌ترین کتاب‌های فلسفی به جهان اسلام و به حوزه‌های علمیّه تقدیم می‌شود.

به راستی سیره و روش علامه می‌تواند برای همه عالمان و محققان اسلامی درس باشد، تا سعی و تلاش علمی خود را در جهت تأمین نیازهای حوزه‌ها و جامعه اسلامی تنظیم کنند. چنین نباشد که در یک رشته از علوم اسلامی هزار متخصص وجود داشته باشد و در سایر رشته‌های دیگر کمتر از عدد انگشتان یک دست. و این وظیفه علاوه بر آنکه بر عهده تک‌تک دانش‌پژوهان علوم و محققان است بر عهده مدیران جوامع علمی نیز است تا بر اساس نیازهای موجود و برآورد استعدادها با دورنگری نسبت به آینده از همین امروز در فکر تأمین نیروهای لازم باشند و علوم حوزه‌ها را در تمام عرصه‌ها رشد داده، از یکسونگری اجتناب نمایند.

کوتاه سخن اینکه علامه، عالمی بود متعهد با وجدانی بیدار و در برابر نیازهای جهان اسلام حساس.

وی مردی بود متواضع، باوقار و متین، وارسته، مهذب، عفیف، بی‌هوی و هوس، صبور، کم‌سخن، پر فکر، سخت‌کوش، خلیق و باحیا، بی‌آلایش و ساده، مودب و در بذل دانش‌حریص و در نهایت او در سیر استکمالی خود به حد تجرد برخی رسیده می‌توانستند صور غیبی را که دید افراد عادی از مشاهده آنها ناتوان است، مشاهده کنند.» (۱)

۱. خاطراتی که از علامه طباطبائی بیان کردیم با اندک تغییرات و اصلاحات، از مجله نور علم، شماره نهم، دوره سوم نقل شده است.

[۳۳]

کلام

بمنزلة المدخل لهذه الصناعة

بسم الله الرحمن الرحيم

متن

الحمد لله ربّ العالمين والصّلاة والسلام علي سيدنا محمد و آله الطّاهرين.

إثّا، معاشر الناس، اشياء موجودة جدّاً، ومعنا أشياء أُخر موجودة ربّما فعلت فينا او انفعلت منّا، كما أثّا نفعل فيها او ننفعل منها. هناك هواء نستنشقه، وغذاء نتغذّي به، ومساكن نسكنها، وأرض نتقلّب عليها، وشمس نستضيء بضياؤها، وكواكب نهتدي بها، وحيوان ونبات وغيرهما. وهناك امور تُبصرها وأخري نسمعها وأخري نشمّها وأخري نذوقها وأخري وأخري. وهناك امور تقصدها او نهرب منها، واشياء نُحبّها أو بُغضها، وأشياء نرجوها او نخافها، وأشياء تشتتها طباعنا او تتنفر منها، واشياء نريدها لغرض الاستقرار في مكان او الانتقال من مكان او الى مكان او الحصول علي لذة او الاتقاء من الم او التخلص من مكروه او لما ربّ أخري.

وجميع هذه الامور التي نشعر بها، ولعلّ معها ما لا نشعر بها، ليست بسُدّيّ، لما أئها موجودة جدّاً وثابتة واقعا. فلا يقصد شيء شيئا إلاّ لأئّه عين خارجيّة وموجود واقعيّ او منته إليه ليس وهما سرايبا. فلا يسعنا أن نرتاب في أنّ هناك وجوداً، ولا أن ننكر الواقعية مطلقاً إلاّ أن نكابّر الحقّ فننكره او تُبدي الشكّ فيه، وإن يكن شيء من ذلك فائما هو في اللفظ فحسب. فلا يزال الواحد منّا، وكذلك كلّ موجود يعيش بالعلم و الشعور، يري نفسه موجوداً واقعياً ذا آثار واقعيّة ولا يمسّ شيئا آخر غيره إلاّ بما أن له نصيباً من الواقعيّة.

## اعتقاد به وجود واقعیت

ترجمه

ما انسانها موجوداتی هستیم واقعی و همراه ما موجودات دیگری هستند که بسا در ما تأثیر می‌گذارند یا از ما تأثیر می‌پذیرند، همانطوری که ما در آنها اثر می‌گذاریم یا از آنها تأثیر می‌پذیریم.

در خارج از وجود ما هوایی وجود دارد که استنشاق می‌کنیم، غذایی وجود دارد که از آن تغذیه می‌کنیم، منزهایی وجود دارد که در آن سکنی می‌گزینیم، زمینی که بر روی آن راه می‌رویم، خورشیدی که از پرتو او روشنایی می‌گیریم، ستارگانی که به وسیله آنها راه می‌یابیم و حیوانات و گیاهان و غیر اینها (که به عنوان واقعیت‌های خارجی تحقق محسوس دارند). و نیز چیزهای دیگری (وجود دارند) که آنها را می‌بینیم یا می‌شنویم یا استشمام می‌کنیم یا می‌چشیم و یا ... و نیز اموری که آنها را طلب می‌کنیم

یا از آنها می‌گریزیم، و یا موجوداتی که آنها را دوست داریم یا از آنها بیزاریم و یا موجوداتی که به آنها امید بسته ایم یا از آنها می‌ترسیم، و چیزهای دیگری که طبع ما بدانها میل دارد یا از آنها متنفر است. و (نیز) چیزهای دیگری (وجود دارند) که ما آنها را برای استقرار در مکانی، یا انتقال از مکانی، یا به سوی مکانی، یا برای وصول به لذتی یا پرهیز از رنجی یا رهایی از ناملائی یا انگیزه‌های دیگر طلب می‌کنیم.

تمام این حقایقی که ما آنها را درک می‌کنیم و بسا حقایق دیگری همراه اینها هستند که ما از

آنها غافلیم، باطل و پوچ نیستند؛ زیرا آنها حقیقهٔ موجودند و واقعاً ثابت هستند. پس هیچ موجودی آهنگ موجود دیگر نمی‌کند، مگر آنکه آن چیز عینیتی خارجی و موجودیتی واقعی یا منتهی به موجود واقعی دارد و تحقق او وهمی سراب گونه نیست. پس ما را نمی‌رسد که تردید کنیم در اینکه در خارج، وجودی هست. و (نیز) نمی‌توانیم به طور کلی واقعیت را انکار کنیم، مگر آنکه از راه مکابره درآییم و حق را انکار کرده یا درباره آن اظهار شك بنماییم، گرچه این انکار حق و اظهار شك فقط لفظی خواهد بود.

پیوسته هر يك از ما و هر موجود با علم و معرفتی، خود را موجود با واقعیتی می‌بیند که منشاء آثار واقعی است و ارتباطی با غیر خود ندارد مگر از آن جهت که برای آن چیز بهره‌ای از واقعیت هست.

[۳۵]

شرح

جملات فوق از باورهای اولیه هر انسانی است و ذکر آن از توضیح واضحات به شمار می‌رود؛ زیرا هر کسی می‌داند که خود به عنوان يك انسان واقعیت دارد و در اطراف او آسمان و زمین، کوه و دشت، حیوان و گیاه و غیره وجود دارند. و می‌داند که در هر انسانی نیازهایی وجود دارد که او را به سوی آنها سوق می‌دهد یا انگیزه‌هایی که او را به سوی مقاصد جذب یا دفع می‌کند. پس ذکر همه اینها برای چیست؟



شاید تعجب انگیز باشد که کسانی باشند که این امور بدیهی را انکار کنند و در وجود خارجی اینها شك و تردید روا دارند. تعجب آورتر اینکه، این افراد از دانشمندان و متفکران عصر خود باشند.

گرچه امروز ما مکتبی نداریم که پیرو این نوع تفکر باشد، اما در عهد قدیم یونان دانشمندانی چون «پروتاگوراس» و «گِریاس» و در دوران متأخر «برکلی» و «شوپنهاور» از فلاسفه اروپا، طرفدار چنین تفکری بوده اند.

طرفداران این مسلک، جهان را هیچ در هیچ می دانسته، و واقعیتی خارج از ذهن خود قائل نبوده اند. اینان تصورات ذهنی خود را اصیل، و آن را مصنوع ذهن خود می دانند و در خارج مصداقی برای این ذهنیات قائل نیستند. (۱) نام این مسلک «سوفسیم» است، که در عهدهای متأخر به نام «ایده آلیسم» یا «ذهن گرایی» نامیده می شوند. (۲)

۱. این مسلک گرچه واقعیت همه چیز را انکار می کند، اما به وجود واقعیت تفکر خود که (وجود تردید در همه چیز است) اذعان و اعتراف دارد. پس به يك واقعیت معتقد است، و پس از آن می تواند به واقعیت دیگری، که هر اندیشه، اندیشه کننده می خواهد پس اندیشه من هم يك اندیشه کننده واقعیت دار می خواهد، اعتراف کند. از این رو، پیرو مسلک فوق نتوانست واقعیت را انکار کند.

۲. این کلمه معانی مختلفی دارد، از جمله: نمونه، شکل و امر آشکار. تا اواخر قرن هفده و

اوایل قرن هیجدهم، کلمه ایده آلیست به کسانی اطلاق می شد که قائل به مُثُل افلاطونیه بودند. افلاطون، به دلیل آنکه به وجود موجوداتی مجرد و عقلانی معتقد بود که آنها را رب النوع تمام انواع مادی می دانست،

و برای هر نوع يك نمونه و مثال تجردی قائل بود که تدبیر نوع مادی به دست اوست، او را ایده آلیست می گفتند. فلاسفه آن گونه تجردی افلاطونی را به مُثُل افلاطونیه ترجمه کردند تا آن زمان ایده آلیست به کسی گفته می شد که تفکر افلاطون را در مورد وجود ارباب انواع و اعتقاد به وجود نمونه مجرد بپذیرد. اما پس از قرن هیجدهم میلادی ایده آلیست به کسانی اطلاق شد

که مطلق واقعیت را انکار کنند، و این کلمه مرادف با سوفسطی گری در آمد و نقطه مقابل «رئالیسم» به معنای واقعیت گرا استعمال شد. پیدایش این طرز تفکر معلول دو چیز بود: یکی تضارب افکار فلسفی و پیدایش آرای ضد و نقیض و بالاخره سردرگمی و ابهام در تفسیر جهان هستی. هر عقیده فلسفی که پیدا شد برای آن ادله گوناگونی عرضه شد. و چون بعضی از این عقاید بعض دیگر را نفی می کردند، و در همان حال طرفین دعوا بر مدعای خود دلیل می آوردند، این موجب شد

که این فکر به وجود آید که در جهان واقعیتی جز آنکه می اندیشیم و بر آن دلیل اقامه می کنیم وجود ندارد؛ صحیح و راست همان است که می اندیشم و بر آن برهان اقامه می کنم، گرچه شخصی دیگری نقیض آن را می اندیشد و بر مدعای خود دلیل می آورد. از این رهگذر بود که مسأله، به انکار مطلق واقعیت خارج از ذهن منتهی شد.

عامل دوم: شانه خالی کردن از تعهدات اجتماعی و اخلاقی و مقررات مسلّمه عقلانی و دنبال کردن آزادی مطلق جهت مقاصد نفسانی و حیوانی. وقتی قرار شد هیچ واقعیتی در خارج

نباشد، و هیچ اصل ثابت و معیار اخلاقی حاکم نباشد، و خوب و صحیح همان باشد که انسان آن را خوب و صحیح می‌داند و پس هر کس آزاد است تا در میدان امیال خود هر چه می‌خواهد انجام دهد و خوب همان است که او انجام می‌دهد.

کسانی که تحت عامل اول به این طرز تفکر کشیده شده‌اند باید اینها را به اندوخته‌های ذهنی و ناخودآگاه خود توجه دارد، و به آنها گفت که چرا وقتی گرسنه می‌شوند به سراغ سفره نان می‌روند و وقتی تشنه می‌شوند به سراغ ظرف آب می‌روند؟ چرا بالعکس نمی‌کنند؟ اگر واقعی بیرون از تصور آنها وجود ندارد چرا در هنگام تشنگی نان را و در گرسنگی آب را طلب نمی‌کنند؟

و اما کسانی که تحت عامل دوم به این فکر معتقد شده و هیچ چیز را در خارج از ذهن خود به عنوان واقعیت قبول ندارند، با آنها حرفی نیست و اقامه دلیل برای آنان بی‌فایده است. فقط جواب آنها آن است که آنها را به آتشی برافروخته که آن را بی‌واقعیت می‌دانند، در افکنند، تا بدانند که آتش در خارج هست یا نه؟

[۳۶]

اولین قدم که فلسفه را از سفسطه جدا می‌کند، باورداشتن حقیقت وجود در خارج از ذهن ماست.

متن

غير انا كما لانشكّ في ذلك لا نرتاب أيضاً في انا ربّما نخطيء فنحسب ما ليس بموجود موجوداً او بالعكس، كما أنّ الانسان الأوّل كان يثبت أشياء ويرى آراء ننكرها نحن اليوم ونرى ما يناقضها وأحد النظريّن خطأً لا محالة، وهناك اغلاط نبتلي بها كلّ يوم، فنثبت الوجود لما ليس بموجود وننفيه عمّا هو موجود حقّاً، ثمّ ينكشف لنا أنّنا أخطأنا في ما قضينا به. فمسّت الحاجة إلى البحث عن الأشياء الموجودة وتمييزها بخواصّ الموجوديّة المحصّلة ممّا ليس بموجود بحثاً نافياً للشكّ منتجاً لليقين، فإنّ هذا النوع من البحث هو الذي يهدينا إلى نفس الأشياء الواقعيّة بما هي واقعيّة.

وبتعبير آخر: بحثاً تقتصر فيه علي استعمال البرهان، فإنّ القياس البرهاني هو المنتج للنتيجة اليقينيّة من بين الأقيسة، كما أنّ اليقين هو الاعتقاد الكاشف عن وجه الواقع من بين الاعتقادات.

## فایده و روش تحقیق در فلسفه

ترجمه

البته همانطور که شکي در وجود موجودات خارجي نيست، شكي در وجود خطاهايي كه از ما سر مي زند، نداريم؛ گاهي آنچه را موجود نيست، موجود مي پنداريم، يا بالعكس. چنانكه انسانهاي قبل از ما حقايق را اثبات مي كردند و نظرياتي را درست مي پنداشتند كه امروز ما آنها را باطل مي دانيم و نقيض آنها را صحيح مي دانيم؛ البته يكي از دو نظر قطعاً غلط مي باشد. خود ما هر روز اشتباهاتي را مرتكب مي شويم، (في المثل) اثبات وجود مي كنيم براي آنچه كه وجود ندارد و (يا) نفي وجود مي نماييم از چيزي كه وجود دارد، (ولي) ناگاه بر ما آشكار مي شود كه در حكم خود به خطا رفته ايم.

همه اينها ما را مي كشاند به اينكه بحث كنيم از حقايق موجوده و خواصي كه دارند، تا آنها را تميز دهيم از چيزهائي كه موجود نيستند، بحثي كه رافع شك و منتج يقين باشد؛ زيرا اين سبك از بحث ما را به واقعيت اشياء از آن جهت كه واقعيت دارند هدايت مي كند، و به عبارت

[۳۸]

ديگر به بحثي مي كشاند كه در آن به استعمال برهان اکتفا كنيم، زيرا قياس برهاني در ميان

قیاسات تنها قیاسی است که به نتیجه یقینی می انجامد، همانطوری که یقین، تنها باوری است که از میان اعتقادات، پرده از چهره واقعیت برمی دارد.

## شرح

بحث در فلسفه درباره موجود است، اما نه يك قسم از موجود، بلکه «موجود بما آنه موجود».

یعنی نفس موجودیت هر موجود کافی است که آن را زیر پوشش موضوع فلسفه قرار دهد.

نمی خواهیم بحث کنیم از نوع خاصی از موجود، مانند بدن انسان که موضوع علم طب است، یا کلمه و کلام که موضوع نحو است، یا عدد که موضوع ریاضیات است، یا مقدار متصل که موضوع هندسه است، بلکه موجود به ملاک آنکه موجود هست بدون اضافه کردن هیچ قید و شرطی موضوع برای فلسفه هست.

بی شک در مسیر پیشرفتهای فکری بشر، بسیاری از اندیشه ها و قضاوتهای انسان در مورد حقایق جهان، غلط از آب درآمده است. بسا احکامی که قرن‌ها به عنوان يك نظریه علمی، قابل احترام بشر بوده، ولی اکنون به عنوان يك سخن ناصواب و ناصحیح از معارف بشری حذف شده و ادله علمی خط بطلان بر روی آنها کشیده است. در گذشته های دور، بشر به وجود چیزهایی معتقد بوده است که امروز آنها را اوهام می داند و هیچ واقعیتی برای آنها قائل نیست، مانند اعتقاد به ثبات کره زمین، یا اعتقاد به وجود غول، یا بسیاری از نظریات پزشکی.

برای اینکه باورهای انسان از سلامت برخوردار باشند و اوهام و اباطیل در آن راه پیدا نکنند و ما موجود واقعی را با احکام و خواصی که دارند از موجود وهمی باز شناسیم، به علمی که

از احوال و خصوصیات موجود بما هو موجود سخن بگوئید، نیازمندیم. این نیازمندی را فلسفه برآورده می‌کند. (۱)

۱. وقتی انتقال از موجود واقعی به آنچه موجود نیست و ما تصور می‌کنیم موجود است، توسط فلسفه حاصل شد، پس بحث از احکام عدم (که متعاقب مباحث احکام وجود می‌آید) یک بحث استطرادی نخواهد بود، بلکه از طرح مباحث مربوط به وجود، مباحث عدم، استنتاج می‌شود.

[۳۹]

وقتی در فلسفه دانستیم که موجود واقعی آن است که خارجیت مطلقه و وحدت عامه و فعلیت کلیه (که شرح اینها بزودی خواهد آمد) داشته باشد، پس آنچه که این احکام را ندارد موجود نیست؛ و اگر ما به موجودیتش اعتقاد پیدا کرده ایم، این اعتقاد یک اعتقاد وهمی نیست. در حقیقت پی بردن به آثار موجود واقعی و از این رهگذر پی بردن به آنچه موجود وهمی است و واقعیت ندارد، مطلبی است که در فلسفه به دنبال آن هستیم. انتقال از موجود - به وسیله شناخت احکام آن - به غیر موجود یک فایده فلسفی است

که مؤلف در اینجا و در کتاب «اصول فلسفه» بدان اشاره می‌کنند. گرچه از ظاهر عبارت چنین برمی‌آید که تنها فایده فلسفه همین است که از شناخت موجود واقعی به شناخت موجود غیر واقعی منتهی شویم، اما مراد مصنف حصر فایده در مطلب فوق نیست. در کتاب

«بداية الحكمة» شناخت علل عالیّه وجود و در رأس آنها، شناخت ذات اقدس الهی را یک فایده فلسفی قلمداد کرده اند، مضافاً به فواید دیگری که بر فلسفه مترتب می شود، مانند اثبات موضوعات علوم توسط این علم، که شرح آن بزودی خواهد آمد.

تحقیق در مسائل فلسفی، با اِعمال روش عقلی محض و توسط قیاسات برهانی انجام می گیرد. در منطق گفته شده است تنها قیاسی که یقین می آورد (از میان اقسام پنج گانه قیاس) فقط برهان است؛ زیرا تنها قیاس برهانی است که از مقدمات یقینی تشکیل شده، و نتیجه اش هم یقینی است، برخلاف اقسام دیگر قیاس (شعر، خطابه، جدل، مغالطه) که از مقدمات غیر یقینی تشکیل یافته اند، و طبعاً نتیجه آنها هم غیر یقینی است. (۱)

برهان، قیاسی است که گذشت زمان نتایج آن را کهنه نمی کند و کشفیات جدید در

۱. یقین دو معنا دارد: یکی معنای عام، و آن عبارت است از مطلق اعتقاد جزمی و حتمی ولو اینکه آن اعتقاد جزمی خطا باشد و با واقعیت خارجی مطابق نباشد. و یک معنای خاصی دارد، و آن عبارت است از اعتقاد جزمی که کاشف از واقع باشد. به عبارت دیگر پرده از چهره واقعیت بردارد و کشف حقیقت خارجی کند. اینجا مراد، معنای دوم است. [۴۰]

کلیات آنها نمی تواند خدشه وارد کند. از این جهت حکمای ما فلسفه را، چون کاملاً تعقلی و نظری و متکی به برهان است، فلسفه حقیقی نامیده اند. این فلسفه کاملاً محصول قوه فکری



بشر است و تجربه حسّی در حل مسائل آن دخالتی ندارد.

قیاس عقلي و برهانی تا قرن هفدهم تنها روش تحقیق در مسائل فلسفی به شمار می‌رفت، ولی از آن زمان به بعد دانشمندانی پدید آمدند که ارزش برهان و قیاس عقلي را به کلی انکار کردند و اسلوب تجربی را تنها اسلوب صحیح و قابل اعتماد دانستند. به عقیده این گروه، فلسفه نظری و تعقلی که مستقل از علم باشد اساس و پایه‌ای ندارد،

چون در حل مسائل آن نمی‌توان از حواس سود برد و حواس فقط به ظواهر طبیعت تعلق می‌گیرد. پس، مسائل فلسفه اولی که صرفاً نظری و تعقلی و مربوط به درک کُنّه واقعیت و امور غیر محسوس است، بی اعتبار است. و این گونه از مسائل برای بشر نفیاً و اثباتاً درک شدنی نیستند. پس آنها را باید از دایره بحث خارج کرد و امور غیر قابل تحقیق نامید.

ولی حقیقت آن است که مسائل هر علم همچون موضوع آن علم، محدود است. و فلسفه‌ای که مبتنی بر مسائل علوم باشد از اعتبار محدود برخوردار است. بعلاوه، نفی و اثبات پیرامون یک مسأله علمی نمی‌تواند ملاک نفی و اثبات یک مسأله فلسفی، که پیرامون احکام کلی حاکم بر وجود هست، تلقی گردد. همانطور که فلسفه در مسائل علوم دخالت نمی‌کند جواب یک مسأله علمی را هم از فلسفه نباید طلب کرد. هر یک از فلسفه و علم جایگاه خاص خود را دارند.

متن

فاذا بحثنا هذا النوع من البحث أمکننا أن نستنتج به أن کذا موجود وکذا لیس بموجود. ولكنّ البحث عن الجزئیات خارج من وسعنا، علی أن البرهان لایجری فی الجزئیّ بما هو متغیّر زائل،

ولذلك بعينه ننعطف في هذا النوع من البحث الى البحث عن حال الموجود علي وجه كليّ  
فنستعلم به احوال الموجود المطلق بما أنّه كليّ.

[۴۱]

در فلسفه از امور جزئی بحث نمی شود

ترجمه

پس وقتی در فلسفه بحث را به سبک و روش برهانی انجام دادیم (که از کلیّت و قطعیت برخوردار است)، برای ما چنین امکانی وجود خواهد داشت که از مباحث کلی، مسائل جزئی را استنتاج نموده و بگوییم چه چیز موجود است و چه چیز موجود نیست.

البته بحث از جزئیات، خارج از توان ماست. مضافاً به اینکه برهان در امور جزئی به دلیل اینکه متغیر و نابود شدنی است، جاری نمی شود. دقیقاً به همین دلیل (که برهان در جزئی جاری نمی شود) در مباحث فلسفی به حال موجود به نحو کلی توجه می کنیم، تا بدین روش (قیاس برهانی) احوال موجود مطلق را به عنوان يك حقیقت کلی و عام به دست آوریم.

شرح

همانطور که اجمالاً گفته شد نحوه سلوک در فلسفه اُولى، قیاس برهانی است. کُلّیت و یقین آوری دو خصوصیت بارز برای قیاسات برهانی است. و هرگاه با این ابزار به احکام کلی حاکم بر حوزه وجود واقف شدیم، خواهیم توانست از باب استنتاج، که عبارت باشد از پی بردن از امور کلی به احوال جزئیات، از احکام کلی موجود مطلق به احکام موجود جزئی پی ببریم و بگوییم چه چیز موجود است، چون احکام موجود را دارد و چه چیز موجود نیست، چون احکام موجود را ندارد.

البته مقصود بالذات ما در فلسفه پی بردن به احوال اشیاء جزئی نیست؛ زیرا اعتبار احکام جزئی محدود است و قابل سرایت به دیگر افراد نیست. لذا با کشف حکم جزئی نمی توانیم به حکم جزئی دیگر یا به حکم کلی نائل شویم. از این رو، در منطق گفته اند «الجزئی لایکون کاسباً و لا مکتسباً» یعنی از مطلب جزئی نمی توان یک مطلب کلی را کسب کرد و جزئی نمی تواند کسب کننده حکم کلی باشد. همانگونه که در مسیر کشف حقایق به دنبال احکام جزئی نمی رویم، بلکه در پی احکام کلی هستیم، پس جزئی

[۴۲]

مطلوب و مکتسب ما نیز نیست. (۱)

بنابراین اگر از شناخت احوال کلی موجود به شناخت موجودات جزئی و تمیز آنها از آنچه موجود نیست می رسیم، این نه از باب آن است که به دنبال کشف جزئیات هستیم، بلکه از

باب استنتاج احکام جزئی از احکام کلی و به عبارت دیگر انطباق حکم کلی، بر افراد آن هستیم.

متن

ولما كان من المستحيل أن يتصف الموجود بأحوال غير موجودة، انحصرت الأحوال المذكورة في أحكام تساوي الموجود من حيث هو موجود، كالخارجية المطلقة والوحدة العامة والفعليّة الكليّة المساوية للموجود المطلق، او تكون أحوالا هي أخصّ من الموجود المطلق. لكنّها وما يقابلها جمعياً تساوي الموجود المطلق، كقولنا: «الموجود إمّا خارجيٌّ او ذهنيٌّ، و الموجود إمّا واحد او كثير، و الموجود إمّا بالفعل او بالقوّة» و الجميع، كما تري، امور غير خارجة من الموجوديّة المطلقة، و المجموع من هذه الأبحاث، هو الذي نسميه «الفلسفة».

تساوي احكام فلسفه با موضوع فلسفه

ترجمه

چون محال است که موجود متّصف شود به حالاتی که آن حالات معدوم باشند، لذا احکام و حالات وجود منحصر خواهند شد در احکامی که آنها مساوی موجود من حيث هو موجود باشند، مانند خارجیت مطلقه، وحدت عامّه و فعلیت کلیّه؛ که همه اینها مساوی موجود مطلق هستند. یا اگر اخص از موجود مطلق هستند، آنها و احکامی که نقطه مقابل آنها هستند،

روي

۱. به صفحه ۴۹ از منطق شرح منظومه مراجعه شود. مرحوم حاجي، فصلي در آنجا منعقد کرده، تحت عنوان «فی لمیّة عدم اعتبار الشخصية فی العلوم». و چه خوش سروده:

قضیة شخصیة لا تعتبر ××× اذ لا کمالَ فی اقتناصِ مادّثرَ

بل لیس جزئیُّ بکاسب ولا ××× مکتسب بل کسرآب فی الفلا

[۴۳]

هم رفته مساوي با موجود مطلق باشند، مانند آنکه بگوئیم موجود یا خارجي است یا ذهني، موجود یا واحد است یا کثیر، موجود یا بالفعل است یا بالقوه. مجموع این مباحث، خارج از مرز موجودیت مطلقه نیستند. و ما مجموع این سري مباحث را فلسفه مي نامیم.

شرح

همانطور که خود وجود موجود است صفات و احوال او هم موجود است، لکن صفات آن گاهي مساوي با خود وجود هستند، مانند آنکه بگوئیم «الموجود خارجيُّ واحدٌ فعليُّ» که خارجیت و وحدت و فعلیت، مساوي موجود مي باشند. و گاهي اخص از موضوع هستند،

مانند آنکه می‌گوییم «الموجود علّة». در اینجا علیّت، اخص از «موجود» هست، لکن علیّت و معلولیت با هم، مساوی «موجود» می‌شوند.

در اینجا باید توضیحی درباره لفظهای خارجی، واحد و فعلی داده شود. خارجیت دو معنا دارد:

۱ - یکی معنای خاص آن است، که نقطه مقابل ذهنی قرار دارد. وقتی می‌گوییم زمین و آسمان و انسان و نبات، خارجی هستند، یعنی اموری که در خارج از ذهن ما تحقق دارند و منشأ آثار ویژه ای می‌باشند. نقطه مقابل این امور، وقتی است که اینها فقط به عنوان مفهوم، تحقق ذهنی در ظرف ذهن ما دارند و آن آثار خارجی بر آنها مترتب نیست، بلکه آثار وجود ذهنی، مانند کلیّت و نوعیت و غیره، بر آنها مترتب می‌شود.

۲ - دیگری معنای عام است، که عبارت باشد از منشاء اثر بودن خواه آن اثر خارج از ذهن باشد یا در ذهن. و به عبارت دیگر به معنای طارد عدم و واجد هویت وجودی بودن و نقطه مقابل عدم قرار گرفتن.

در اینجا مراد از خارجیت، معنای دوم است. و به این معنا ذهن، خود خارج محسوب می‌شود. پس خارجیت مطلقه یعنی خارجیتی که منشاء اثر باشد؛ چه در ذهن، چه بیرون از ذهن. خوب طبیعتاً خارجیت به این معنا که اطلاق آن، ذهن و خارج را شامل می‌شود، مساوی با موجودیتمی شود؛ زیرا موجود یا در ذهن است یا در خارج. از این رو،

خارجیت، يك محمول، يك عارض ذاتي و يك حکم فلسفي است که برابر با موجود مطلق مي باشد.

همچنين است وحدت عامّه. وحدت عامه وحدتي است که شامل مي شود واحد حقيقي را مانند زيد و عمرو؛ و واحد غير حقيقي را (واحد اعتباري) مانند يك لشکر و يك کهکشان. هر موجود از آن جهت که موجود است يك واحد است. زيد و عمرو از آن جهت که موجودند، واحدند. يك لشکر و يا يك کهکشان از آن جهت که موجود هستند يك واحد محسوب مي شوند. گرچه آن موجود به نوبه خود از حيث ديگر به کثرت افراي يا اجزائي تحليل رود. پس هر موجود از حيث موجوديت، واحد است؛ گرچه صلاحيت تقسيم به آحاد و افراد از حيث ديگر در آن باشد. (۱)

وحدت عامّه شامل هر دو قسم از وحدت مي شود و موجودات جهان از اين دو نوع وحدت خارج نيستند. لذا وحدت عامه برابر با موجود مي شود و وحدت خاصه فقط شامل واحد حقيقي مي شود.

فعليت کليه عبارت است از فعليتی که نه تنها امور بالفعل را شامل مي شود بلکه شامل قوه هم مي شود؛ زیرا قوه هم در قوه بودن خود بالفعل است؛ گرچه نسبت به امري که استعداد آن را دارد قوه است. و موجودات هستی از اين دو قسم بيرون نيستند: يا

۱. گفته شد وحدت عامه شامل وحدت حقیقی و غیر حقیقی می‌شود.

وحدت حقیقی وحدتی است که در عروضش بر معروض خود نیاز به واسطه در عروض نداشته باشد، مانند اینکه می‌گوییم انسان واحد، گیاه واحد، حیوان واحد، که در این مثالها عروض وحدت بر موضوعات خود مستقیم و بلاواسطه است.

وحدت غیر حقیقی وحدتی است که در عروض خود نیاز به واسطه در عروض دارد، مثل آنکه می‌گوییم انسان و فرس در حیوانیت واحدند. حیوانیت واسطه در عروض وحدت انسان و فرس شده است. عروض وحدت بر لشکر و کهکشان به واسطه وجود است، یعنی چون وجود دارند واحدند.

وحدت عامه شامل هر دو نوع وحدت شده، و هیچ یک موجودات هستی خارج از این نوع وحدت نیستند.

[۴۵]

موجودات بالفعل هستند، مانند انسان و نبات و جماد که موجود بالفعل هستند. یا موجودات بالقوه هستند، مانند انسانیت در نطفه یا درخت خرما در هسته آن. پس فعلیت به این معنای اطلاقی که شامل قوه هم بشود، مساوی با موجود می‌شود.

بنابراین، این سه حکم یعنی خارجیت و وحدت و فعلیت به معانی عامی که دارند و بیان شد،



احکامی هستند که مساوی موجود هستند. به عبارت دیگر، محمولاتی هستند که برابر با موضوع خود می باشند.

چنانکه قبلاً بیان شد، گاهی محمولات در فلسفه مساوی و برابر با موجود که موضوع فلسفه هست، نیستند، بلکه اخص از آن می باشند. لکن آن محمولات و آنچه که نقطه مقابل آنهاست روی هم رفته مساوی با موجود می باشند. مثلاً وقتی می گوئیم «موجود یا خارجی است یا ذهنی» در اینجا موجود خارجی (به معنای خاص خود که فقط نقطه مقابل موجود ذهنی باشد) اخص از موجود که موضوع فلسفه است می باشد، لکن به همراه موجود ذهنی هر دو مساوی با موجود می شوند. و هکذا در جمله «موجود یا واحد است یا کثیر» «موجود بالفعل است یا بالقوه» که وحدت و فعلیت به معنای خاص خود گرچه اخص از موجودند، لکن با آنچه مقابل این دو است یعنی کثیر و بالقوه، مساوی با موجود می شوند. شرح این سه کلمه (۱) در فصل اول از مرحله هفتم کتاب، نه‌ایة الحکمة آمده است.

آنچه از این سلسله مباحث که همه از عوارض ذاتی موجود هستند تشکیل می شود، فلسفه نامیده می شود. پس فلسفه نیز همچون سایر علوم از عوارض ذاتی موضوع خود سخن می گوید. عارض ذاتی آن چیزی است که ذات «من حیث هی» اقتضای ترتب آن محمول را داشته باشد. و مشهور در تعریف ذاتی آن است که در عروضش بر موضوع، نیاز به واسطه در عروض نداشته باشد.

۱. فصل اوّل، مرحله هفتم، ص ۱۳۹. لازم به ذکر است تمام آدرس های پاورقیها از کتاب نهاییه مربوط به چاپ جامعه مدرسین است.

[۴۶]

لکن خواجه طوسی در منطق اشارت در تعریف ذاتی می فرماید:

«گرچه واسطه در عروض در بین باشد، ولی اگر اقتضای ذات، ترتب آن محمول باشد در صدق عرض ذاتی کفایت می کند. یعنی بر اساس این تعریف، ذاتی آن نیست که در عروضش بر موضوع، واسطه در عروض در بین نباشد، بلکه ذاتی آن است که ترتب موضوع بر محمول به اقتضای ذات موضوع باشد».

متن

وقد تبین بما تقدّم: اوّلاً انّ الفلسفه أعمّ العلوم جميعاً، لأنّ موضوعها أعمّ الموضوعات وهو «الموجود» الشامل لكلّ شيء، فالعلوم جميعاً تتوقف عليها في ثبوت موضوعاتها. وأمّا الفلسفة فلا تتوقف في ثبوت موضوعها على شيء من العلوم، فإنّ موضوعها الموجود العامّ الذي نتصوّره تصوّراً أوّليّاً ونصدّق بوجوده كذلك، لأنّ الموجوديّة نفسه.

نیازمندی علوم در اثبات موضوع خود به فلسفه

## ترجمه

از آنچه گذشت آشکار می‌شود: اولاً که میدان جولان فلسفه از تمام علوم وسیعتر و گسترده‌تر است؛ زیرا موضوعش اعم از تمام موضوعات است، که عبارت از موجود باشد، موجودی که شامل تمام اشیاء هستی می‌شود. پس تمام دانشها در ثبوت موضوعات خود نیازمند فلسفه اند، لکن فلسفه در ثبوت موضوع خود نیازی به هیچ یک از علوم ندارد؛ زیرا موضوعش موجود به معنی العام است. همان موجودی که تصوّرش اولی است و تصدیق به آن هم اولی است. (وقتی تصدیق می‌کنیم که وجود موجود است تصدیق آن هم اولی است، چرا؟) زیرا موجودیت، نفس وجود است.

## شرح

بحث در هر علمی، اطراف موضوع معینی صورت می‌گیرد. در حساب از عدد، در هندسه از مقدار متصل، در ادبیات از کلمه و کلام و در روانشناسی از روح آدمی سخن به

[۴۷]

میان می‌آید. به طوری که هر کس قبل از ورود به این علوم، از پیش می‌تواند بداند که در

آن علم از چه مسائلي گفتگو خواهد شد. لکن در تمام این علوم هیچ گاه از بود یا نبود موضوع خود سخن نمی رود. یعنی این علوم پس از آنکه موضوع خود را ثابت شده یافتند به بحث درباره احکام آن می پردازند.

حال می خواهیم بگوییم که ثبوت موضوعات تمام علوم بر عهده فلسفه است. فلسفه به لحاظ گسترده بودن حوزه خود و به لحاظ بازشناسی آنچه موجود است از آنچه موجود نیست، می تواند اظهارنظر کند که موضوع کدامیک از علوم، وجود دارد. پس تمام دانشها در ثبوت موضوع خود به فلسفه نیازمندند، ولی فلسفه در ثبوت موضوع خود به هیچ یک از علوم نیازمند نیست؛ زیرا موضوع فلسفه که همان موجود به معنی العام باشد

به لحاظ گستردگی خود زیر پوشش علم کلی تر از خود قرار نمی گیرد، تا آن علم اثبات موضوع فلسفه را بنماید؛ زیرا کلی تر از موضوع آن، موضوعی نیست. و ثانیاً فهم موضوع فلسفه یک فهم بدیهی و اولی است و نیازی به اثبات و اقامه دلیل ندارد. هر انسانی که از کمترین مرتبه ادراک و شعور برخوردار باشد، معنای بودن و نبودن را می فهمد. حتی اطفالی که هنوز به سخن نیامده اند، بودن شیر را در سینه مادر با نبودن آن، به فهم ساده و اولی درک می کنند.

همانطور که تصور وجود و فهم معنای وجود یک فهم اولی و بدیهی است تصدیق به اینکه وجود موجود است هم یک تصدیق اولی است؛ زیرا حکم به موجودیت، عین نفس وجود است و اثبات آن نیاز به اقامه دلیل ندارد. و هر حکمی که بوجه عین موضوع باشد، ثبوت آن برای آن موضوع بدیهی و بین است. (۱)

۱. در منطق، قضایا را به قضایای ضروری و اکتسابی تقسیم کرده اند. سپس قضایای ضروری را به شش قسم تقسیم نموده. یکی از اینها قضایای اولیه یا بدیهیه است. قضایای بدیهیه یا اولیه قضایایی هستند که نفس تصور موضوع و محمول و نسبت حکمیه برای حکم کردن در آنها کافی است. و تصدیق آنها برای ذهن، نیازی به اثبات و استدلال ندارد. فهم وجود و تصدیق به اینکه وجود، موجود است از همین قبیل است. حال این سؤال مطرح می شود

که چرا مفهوم وجود را نمی شود تعریف کرد، و اساساً ملاک بی نیازی از تعریف چیست؟ جواب آن است که تعریف، که همان تجزیه و تحلیل عقلی یک مفهوم مرکب است، در جایی معنا دارد که مفهوم از جنس و فصل تشکیل شده باشد، اما وقتی مفهومی بسیط بود و جنس و فصل نداشت، نمی تواند تعریف داشته باشد. پس می توانیم بگوییم هیچ مفهوم بسیطی تعریف بردار نیست به دلیل آنکه تجزیه و تحلیل بر نمی دارد. در واقع بساطت مفهوم، ملاک بی نیازی از تعریف است.

و چون مفهوم وجود بسیط ترین مفاهیم است و اجزای حدی ندارد، لذا تعریف هم ندارد. شیخ الرئیس در کتاب «نجات» توجیه دیگری دارد. او می گوید: «وجود، تعریف ندارد (لائیه مبدء اول لکل شرح) چون هرچه را می خواهند شرح بدهند، به وسیله وجود شرح می دهند، پس چه چیز می تواند شرح خود وجود باشد، چون بیرون از وجود چیزی نیست تا شرح برای وجود واقع شود.» و در منطق، گفته شده است که تمام ادراکات نظری ما به ادراکات بدیهی باز می گردد، لذا وجود که بدیهی ترین بسیط است، مبدء شرح همه حقایق هستی است.

فلسفه هیچ‌گاه در مسائل مربوط به علوم دخالت نمی‌کند و نیز روا نمی‌داند که آنها در قلمرو فلسفه دخالت نمایند. همانطوری که هر علمی متکفل بحث درباره بخش خاصی از موجودات است، فلسفه هم متکفل بیان احکام و عوارضی است که در اطراف «وجود بمآنه وجود» تحقق دارند. (۱)

۱. فلسفه در لغت متخذ از کلمه «فیلسوفیا» می‌باشد. «فیلو» به معنای دوستدار و «سوفیا» به معنای دانش و فیلسوفیا به معنای دوستدار دانش و فیلسوف شدن به معنای دانشمند شدن می‌باشد.

اما در اصطلاح: در زمان قدیم، فلسفه در اصطلاح شایع مسلمانان نام يك فن و دانش خاص نبوده است. همه دانشهای عقلی را در مقابل دانشهای نقلی، از قبیل لغت، نحو، صرف، بدیع، بیان، فقه، اصول و تفسیر، تحت عنوان کلی فلسفه قرار می‌داده‌اند.

بنابراین، اصطلاح فیلسوف شدن یعنی جامع همه علوم غیر نقلی شدن.

به علوم منطقی، طبیعیات، الهیات، علم مقادیر (که عبارت است از حساب، هندسه، موسیقی و هیئت) علوم عقلی گفته می‌شد.

ولی در اصطلاح متأخر، فلسفه به بخش خاصی از علوم غیر تقلّی که از آن به فلسفه اولی، علم کلی، الهیات، مابعدالطبیعه (متافیزیک) نامی برند، اطلاق می‌شود. حکماء، فلسفه را از آن جهت که کاملاً تعقلی و نظری بود، فلسفه حقیقی و از آن جهت که در اطراف کلی‌ترین موضوعات (وجود) سخن می‌گفت و مشتمل بر کلی‌ترین موضوعات بود، آن را علم کلی و از آن جهت که یکی از مسائل آن بحث از علة العلل و واجب الوجود بود، آن را الهیات و از آن جهت که در طبقه بندی علوم در رأس همه معارف بشری واقع می‌شد و همه علوم زیر مجموعه آن قرار می‌گرفتند، علم اعلی نامیده اند.

[۴۹]

متن

وثانیاً انّ موضوعها لما كان أعمّ الأشياء ولا ثبوت لأمر خارج منه كانت المحمولاتُ المثبتة فيها إمّا نفسَ الموضوع، كقولنا: انّ كلّ موجود، فأنّه من حيث هو موجود واحد او بالفعل، فانّ الواحد وإنّ غایر الموجود مفهوماً، لكنّه عینه مصداقاً ولو كان غیره كان باطل الذات غیر ثابت للموجود، وكذلك ما بالفعل وإمّا لیست نفسَ الموضوع بل هو اخصّ منه لكنّها لیست غیره، كقولنا: إنّ العلة موجودة، فانّ العلة وإنّ كانت اخصّ من الموجود لكنّ العلیّة لیست حیثیّة خارجة من الموجودیة العامّة و إلاّ لبطلت.

وأمثال هذه المسائل مع ما یقابلهها تعود إلى قضايا مرددة المحمول تساوي أطراف الترديد فيها

الموجوديّة العامّة، كقولنا: كلّ موجود إمّا بالفعل او بالقوّة. فأكثر المسائل في الفلسفة جارية علي التقسيم، كتقسيم الموجود الى واجب وممكن، وتقسيم الممكن الى جوهر وعرض، وتقسيم الجوهر إلى مجرد ومادّي، وتقسيم المجرد إلى عقل ونفس، وعلي هذا القياس.

## برابري محمولات فلسفه با موضوع آن

ترجمه

ثانياً چون که موضوع فلسفه (موجود بما انه موجود) فراگیرترین چیزها است، و برای چیزی که خارج از آن هست ثبوت و تحقیقی نیست، و چیزی که خارج از وجود باشد ثبوتی ندارد، لذا محمولاتی که در فلسفه ثابت می شوند یا نفس موضوع هستند، مانند «هر موجود از آن جهت که موجود است، واحد است، یا بالفعل است» (واحد و بالفعل به معنای عام) زیرا واحد گرچه از نظر مفهوم، غیر از مفهوم موجود است لکن از نظر مصداق و خارج، مساوی با موجود می باشد.



و اگر وحدت مصداقاً غیر از وجود و خارج از آن باشد، قطعاً هیچ و باطل خواهد بود. (وقتی هیچ و باطل باشد) برای موجود ثابت نخواهد بود. و همچنین است فعلیت برای وجود.

و یا آنکه محمول، مساوی با موضوع نیست، بلکه اخص از آن است، ولی خارج از وجود هم نیست، مانند آنکه بگوییم «علت موجود است». در اینجا علت گرچه اخص از موجود است لکن علیّت، حیثیتی که خارج از موجود باشد، نیست. در این صورت اگر چنین باشد، هیچ خواهد بود. و امثال این مسائل با آنچه نقطه مقابل اینهاست بر می گردند به قضایای مردده المحمول. و در این قضایا اطراف تردید جمعاً برابر با موجود عام می باشد، مانند هر موجود یا بالفعل است یا بالقوة. پس اکثر مسائل در فلسفه بر اساس تقسیم فوق جاری است، مانند تقسیم موجود به واجب و ممکن، و تقسیم ممکن به جوهر و عرض، و تقسیم جوهر به مجرد و مادی، و تقسیم مجرد به عقل و نفس و مانند اینها.

## شرح

همانطور که گفته شد موضوع فلسفه، شاملتترین موضوعات است و هیچ چیز، خارج از مرز وجود، تحقق ندارد. اگر چیزی بیرون از حوزه وجود بود، به این دلیل که خارج از حوزه وجود چیزی نیست، آن چیز معدوم خواهد بود. محمولات فلسفی همانگونه که قبلاً ذکر شد همه یا برابر با موضوع فلسفه هستند، مانند آنکه بگوییم «موجود از آن جهت که موجود است واحد است» (واحد به معنای عام که شامل واحد اعتباری مانند یک لشکر یا یک

منظومه یا يك كهكشان هم بشود) یا «موجود از آن جهت که موجود است بالفعل است» باز هم فعلیّت به معنای عام که شامل قوه هم بشود، چون قوه هم از آن جهت که موجود است بالفعل است.

یا اگر محمول برابر موضوع فلسفه «موجود» نیست و اخص از آن است، آن محمول و عدل دیگر آن، روی هم رفته برابر با موضوع فلسفه باشند. مانند آنکه می‌گوییم «موجود یا بالفعل است (به معنای خاص) یا بالقوه» که فعل و قوه با هم، برابر با موجود هستند. و مثل آنکه بگوییم «موجود یا علت است یا معلول» که این دو با هم، مساوی با موجود می‌باشند. و هکذا اکثر مسائل فلسفه، که این‌گونه تقسیم می‌شوند و فلاسفه نام این قضایا

[۵۱]

را قضایای «مردده المحمول» می‌گذرانند.

قضایای مردده المحمول قضایای هستند که نسبت محمول به موضوع به نحو تردید باشد؛ محمول یا این است یا آن. هر قضیه مردده المحمول به دو یا چند قضیه موجبه جزئیه تحلیل می‌رود. مثلاً در این مثال که می‌گوییم «موجود یا واجب است یا ممکن» در حکم آن است که بگوییم «بعض موجود واجب است و بعض آن ممکن» یا وقتی می‌گوییم «ممکن یا جوهر است یا عرض» در حکم آن است که بگوییم «بعض ممکن جوهر است و بعض دیگر آن عرض» و هکذا. قضایای مردده المحمول جزء قضایای منفصله هستند.

متن

وثالثاً أنّ المسائل فيها مسوقةٌ علي طريق عكس الحمل. فقولنا: الواجب موجود والممكن موجود في معنى «الوجود يكون واجباً ويكون ممكناً»، وقولنا: الوجوب إمّا بالذات وإمّا بالغير معناه «أنّ الموجود الواجب ينقسم إلى واجب لذاته وواجب لغيره.»

مسائل فلسفی به طریق عکس الحمل هستند

ترجمه

سوم آنکه مسائل در فلسفه به طریق عکس الحمل بیان می شوند. پس سخن ما که می گوئیم «الواجب موجودٌ و الممكن موجودٌ» در تقدیر آن است که بگوئیم «الوجود يكون واجباً و يكون ممكناً» و (یا) جمله «الوجوب اما بالذات و اما بالغير» در حکم آن است که بگوئیم «الموجود الواجب اما بالذات و اما بالغير.»

شرح

عکس در منطق عبارت است از جابه جا کردن موضوع و محمول در قضایای حملیه، و مقدم و تالی در قضایای شرطیه، فی المثل جمله «الانسان حیوان» منعکس می شود به «بعض الحیوان انسان».

[۵۲]

اکنون می گوییم چون موضوع در فلسفه «موجود» هست باید در مسائل فلسفه که حکمی را برای این موضوع بیان می کنیم موجود را موضوع قرار داده بگوییم «الموجود واجب او ممکن» یا بگوییم «الموجود واجباً اما بالذات او بالغیر» یا بگوییم «الموجود اما علة او معلول» در حالی که در تعابیر متعارف برعکس می گوییم؛ یعنی موجود را که موضوع هست در جانب محمول قرار داده و محمول را موضوع قرار می دهیم و می گوییم «الواجب او الممكن موجود» یا «الوجوب سواء كان بالذات او بالغير موجود» یا «العدة او المعلول موجود». در تمام مسائل فلسفه هر عارض و محمولی که برای وجود بیان می شود به طریق عکس حمل بیان می شود.

متن

ورابعاً انّ هذا الفنّ لما كان أعمّ الفنون موضوعاً ولا يشدّ عن موضوعه ومحمولاته الراجعة إليه شيء من الأشياء لم يتصور هناك غاية خارجة منه يقصد الفنّ لأجلها. فالمعرفة بالفلسفة مقصودة لذاتها من غير أن تقصد لأجل غيرها وتكون آلة للتوصل بها الى أمر آخر، كالفنون الآليّة. نعم هناك فوائد تترتب عليها.

فلسفه، مقدمه علم دیگری نیست

ترجمه

چهارم، چون فلسفه شاملترین موضوعات را دارد و از موضوع آن و محمولاتی که به آن موضوع برمی گردند هیچ چیزی کم و بیرون نیست، غایتی خارج از آن تصور نمی شود، تا فلسفه جهت وصول به آن غایت، طلب شود.

پس معرفت و شناخت فلسفی، مقصود بالذات هست، بدون آنکه بخواهیم آن را مقدمه علم دیگری قرار داده و آلت برای وصول به غیر باشد، همچون علوم و فنون آلی. آری فوایدی بر

فلسفه مترتب می‌شوند (ولی نه آنکه آن فواید غایت برای فلسفه باشند).

شرح

[۵۳]

در مقام طبقه بندی علوم، فلسفه در رأس همه معارف بشری قرار می‌گیرد. هیچ علمی در کلیت وسعه و شمول به پای فلسفه نمی‌رسد. و چون موضوع آن، که «وجود» یا «موجود» هست، اعم موضوعات است، پس احکام آن هم اعم احکام هست. لذا بیرون از موضوع و محمولات فلسفی چیزی نیست تا فلسفه را جهت وصول به آن به کار گیریم. به خلاف برخی از علوم که مقدمه وصول به علم دیگر محسوب می‌شوند، مانند منطق برای فلسفه، یا اصول برای فقه، یا نحو برای فهم آیات و روایات و علوم دیگر.

اما معنای این سخن که خارج از موضوع و محمولات فلسفی حقیقتی نیست تا غایت فلسفه قرار گیرد و فلسفه مقصود بالذات هست، این نیست که فوایدی بر فلسفه مترتب نمی‌شود. آری، بر فلسفه فوایدی مترتب است، از جمله:

۱ - اثبات موضوعات علوم،

۲ - شناخت علل و مبادی وجود و بالآخر ذات اقدس الهی،

۳ - شناخت موجودات حقیقی از موجودات اعتباری و وهمی،

۴ - کشف اصولی که صحت و کلیت همه قوانین علمی، مستند به آن اصول هست، مانند بطلان دور و تسلسل، احتیاج ممکن به علت، احتیاج حادث به مُحدث یا احتیاج متحرک به مُحرک. مسائل همه علوم با قبول این اصول و امثال آن قابل قبول می باشند و با نفی این اصول از درجه اعتبار، ساقط می گردند.

برخی دیگر گفته اند: غایت فلسفه عبارت است از «صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» انسان با آموختن فلسفه، جهانی می شود، علمی، همچون جهان خارجی. خوب، اگر مؤلف در بدایه می فرمایند: فلسفه، غایت دارد، مقصود از فلسفه علم به مسائل فلسفی است؛ پس تناقضی در کلام ایشان نیست. (۱)

۱. مصنف در بدایة الحکمة می فرماید: فلسفه غایت دارد و غایتش همان چیزهایی است که در شرح به نام فواید فلسفی بیان شد. از سویی، در اینجا می فرماید: فلسفه غایت ندارد. آیا این دو کلام، نقیض یکدیگرند؟ جواب اینکه: فلسفه همچون سایر علوم گاهی عنوان برای مسائلی است که در فلسفه بیان می شود، و گاهی عنوان برای علم انسان به مسائل فلسفی است. اگر کلمه فلسفه را به نفس مسائل فلسفی اطلاق کردیم، طبیعی است که به این لحاظ، چیزی خارج از موضوع و محمولات فلسفی وجود ندارد تا فلسفه غایت برای آن واقع شود.

و اگر در این کتاب، علامه می فرماید: فلسفه غایت ندارد، به این ملاک است.

اما اگر فلسفه به علم انسان به مسائل فلسفی اطلاق شد، در اینجا غایتی برای فلسفه هست و آن غایت، عبارت است از همان فوایدی که فوقاً بیان شد؛ مضافاً به فایده ای که حکما برای حکمت نظری بیان کرده اند.

[۵۴]

متن

وخامساً أنّ كون موضوعها أعمّ الأشياء يوجب أن لا يكون معلولاً لشيء خارج منه، إذ لا خارج هناك فلا علّة له. فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لمّية. وأمّا برهان الإنّ فقد تحقق في كتاب البرهان من المنطق أنّ السلوك من المعلول إلى العلّة لا يفيد يقيناً فلا يبقي للبحث الفلسفي إلاّ برهان الإنّ الذي يعتمد فيه علي الملازمات العامّة فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامّين إلى الآخر.

در فلسفه از برهان لمّی استفاده نمی شود



## ترجمه

پنجم، چون موضوع فلسفه اعم موضوعات است، ایجاب می‌کند که این موضوع معلول چیزی نباشد که خارج از آن باشد؛ زیرا چیزی خارج از آن، وجود ندارد تا علت برای آن باشد. پس براهینی که در فلسفه استعمال می‌شوند، براهین لمّی نیستند. اما برهان ائی (که خود دو قسم هست؛ قسم اول سلوک از معلول به علت) در کتاب برهان از منطق گفته شده که سلوک از معلول به علت، مفید یقین نیست. (قسم دوم برهان ائی، انتقال از یک ملازمه به ملازمه دیگر است) پس برای ما در مباحث فلسفی باقی نمی‌ماند مگر برهان ائی، که اعتماد می‌شود در آن به ملازمات عامه و سلوک می‌شود از یک ملازم به ملازم دیگر.

## شرح

در منطق گفته شده است که برهان دو گونه است: برهان لمّی و برهان ائی.

[۵۵]

برهان لمّی عبارت است از پی بردن از علت به معلول. فی المثل، وقتی دانستیم این مایع بنزین است، خواهیم دانست که علت احتراق و علت محرکه موتور ماشین نیز هست. این برهان، افاده یقین می‌کند. یعنی وقتی علت را شناختیم، خواهیم توانست به نحو قطع، معلول آن را نیز

بشناسیم. در فلسفه از این برهان استفاده نمی‌شود؛ زیرا موضوع فلسفه، که موجود هست، بیرون از حقیقتی وجود ندارد، تا علت آن باشد و ما از طریق علت آن به معلولش منتقل شویم. بیرون از وجود، عدم است. عدم هم که صلاحیت علیت وجود را ندارد.

می‌ماند برهان اِئِی. برهان اِئِی خود دو قسم است. یکی پی بردن از معلول به علت، فی‌المثل از پریدن رنگ یک بیمار پی ببریم که سرطان دارد. این برهان، مفید یقین نیست؛ زیرا ممکن است که علت رنگ پریدگی سرطان نباشد، بلکه ترس یا سرماخوردگی یا یک چیز دیگر باشد. لذا در استدلال فلسفی از قسم اول برهان اِئِی استفاده نمی‌شود.

قسم دوم برهان اِئِی، که همان سلوک و ره پیمودن از یک ملازم به ملازم دیگر است. مثلاً از اینکه خداوند «ماهیت» ندارد، منتقل شویم به اینکه پس او «امکان» هم ندارد. انتقال از ماهیت نداشتن به امکان نداشتن، سلوک از یک ملازم به ملازم دیگر است. زیرا این دو، ملازم یکدیگرند.

همانگونه که انتقال از امکان نداشتن به نبودن احتیاج و فقر برای واجب تعالی، سلوک دیگری از یک ملازم به ملازم دیگر است. استدلال فلسفی عموماً به همین طریق صورت می‌گیرد و از یک حکم فلسفی به حکم فلسفی دیگر که میان آن دو ملازمه برقرار است، منتقل می‌شویم. این نحو انتقال موجب حکم یقینی است. برهان اِئِی قسم دوم از این جهت مانند برهان لمّی می‌ماند؛ زیرا هر دو افاده یقین می‌نمایند. لذا مؤلف فرمود: «فلا یبقی للبحث الفلسفی الاّ برهان الإنّ الذی یعتمد فیہ علی الملازمات العامّة فیسلک فیہ من احد المتلازمین العامین الی الآخر.»

اما اینکه فرمود: از یک ملازم عام به ملازم عام دیگر منتقل می‌شویم، قید عام از این جهت

ذکر شده است که اگر آن دو ملازم، خاص باشند، برای هر کدام علت مخصوص به خود هست و سلوک یقینی در آنها منحصر در برهان می است. ولی اگر ملازم، مانند

[۵۶]

ملازمات وجود، عام و فراگیر بود و تمام اقسام و شعب وجود را شامل شد، سلوک یقینی منحصر به برهان انی از قسم دوم می گردد. لذا از وحدت وجود که یک ملازم برای وجود هست، به فعلیت او منتقل می شویم. همانطوری که در باب صفات حق از صفت علم به سمیع و بصیر بودن او منتقل می شویم. (۱)

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

- ۱ - فلسفه در کدام نقطه از سفسطه جدا می شود؟
- ۲ - چرا ما به فلسفه احتیاج داریم؟
- ۳ - در فلسفه از چه روشی باید استفاده شود، و چه نوع قیاسی باید به کار گرفته شود؟
- ۴ - موضوع فلسفه چیست؟
- ۵ - چه سنخ از مباحث را ما می توانیم در قلمرو فلسفه بدانیم؟
- ۶ - چگونه ثبوت موضوعات علوم متوقف بر فلسفه است؟
- ۷ - موضوع خود فلسفه در کجا و چگونه ثابت می شود؟
- ۸ - اینکه می گوییم: مسائل فلسفه به طریق عکس الحمل است، یعنی چه؟
- ۹ - فواید فلسفه را بیان نمایید.
- ۱۱ - چرا در فلسفه از برهان لمی استفاده نمی شود؟
- ۱۲ - گفتیم مسائل فلسفه همه یقینی هستند، پس چگونه در فلسفه از برهان اِنّی که مفید یقین نیست، استفاده می شود؟

۱. شرح این مطلب در مقدمه کتاب گذشت و «فصل هشتم از مرحله چهارم، ص ۶۸ کتاب  
نهایه خواهد آمد و باز در مرحله دوازدهم، ص ۲۷۰، به آن اشاره خواهد شد.

[۵۷]

مرحله اوّل - درباره احکام کلی وجود

[۵۸]

[۵۹]

## الفصل ایوّل - فی انّ الوجود مشترک معنوی

متن

الوجود بمفهومه مشترک معنویّ یحمل علی ما یحمل علیه بمعنی واحد. وهو ظاهر بالرجوع إلى الذهن حينما نحمله علی أشياء او ننفیه عن أشياء، کقولنا: الانسان موجود، والنبات موجود، والشمس موجودة، واجتماع النقيضين ليس بوجود، واجتماع الضدّين ليس بوجود. وقد أجاد صدر المتألّهين - قده - حيث قال: «إنّ كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الماهيّات قريب من الأوّلّيات.»

وجود، مشترک معنوی است

## ترجمه

مفهوم وجود، مشترك معنوي است. و این مفهوم بر آنچه حمل مي شود به معنای واحدی حمل مي شود. و این نکته روشن است وقتی که به ذهن خود مراجعه کنیم؛ هنگامی که وجود را بر اشیاء مختلفی حمل مي کنیم یا از آنها نفی مي نماییم، مانند آنکه مي گوییم «انسان موجود است» «گیاه موجود است» «خورشید موجود است» یا «اجتماع نقیضین موجود نیست» «اجتماع ضدین موجود نیست». و چه خوب فرموده است صدرالمتألهین: «مشترك معنوي بودن وجود بین ماهیات، قریب به قضایای اولیّه است».

## شرح

اشتراک، دو گونه است: لفظی و معنوي. اشتراک لفظی آن است که لفظ، میان معانی

[۶۰]

مختلفی مشترك باشد. یعنی يك لفظ از چند معنای مختلف حکایت کند. و به عبارت دیگر يك لفظ نماینده چند معنای مختلف باشد، مانند آنکه در فارسی لفظ «شیر» به شیر نوشیدنی، شیر درنده و شیر آب اطلاق مي شود.

و اشتراك معنوي آن است که لفظ، معنای واحدی داشته و میان چند مصداق نابرابر، مشترك باشد، مانند «انسان» که معنای او میان مرد و زن، پیر و جوان مشترك است. اینجا لفظ، نماینده چند معنای مختلف، آن طوری که در اشتراك لفظی بود، نیست. لفظ، يك معنا بیشتر ندارد. اما همان يك معنا سعه و شمول داشته، مصادیق گوناگون را شامل می شود.

اکنون بحث این است که آیا لفظ «وجود» مشترك لفظی است، که معانی مختلف و متغییری دارد یا مشترك معنوی است که فقط يك معنا دارد. یعنی «هست»، لکن مصادیق آن گوناگون می باشد؛ یکی وجود بالفعل است، دیگری وجود بالقوه، یکی واجب است دیگری ممکن، یکی وجود جوهر است دیگری عَرَض و هكذا. وجود جوهر گرچه يك مصداق از موجود است و آن متفاوت با وجود عَرَض است، لکن از نظر مفهوم و از جهتی که هر دو «هست» اند یکسان می باشند.

متن

فمن سخیف القول ما قال بعضهم: «إنَّ الوجود مشترك لفظي، وهو في كلِّ ماهية يحمل عليها بمعنى تلك الماهية.» ويردّه لزوم سقوط الفائدة في الهليات البسيطة مطلقاً، كقولنا: الواجب موجود، والممكن موجود، والجواهر موجود، والعرض موجود. علي أن من الجائز أن يتردد بين وجود الشيء وعدمه مع العلم بماهيته ومعناه، كقولنا: هل الاتفاق موجود او لا؟ وكذا التردد في ماهية الشيء مع الجزم بوجوده، كقولنا: هل النفس الانسانية الموجودة جوهر او عرض؟ والتردد في أحد شيئين مع الجزم بالآخر يقضي بمغايرتهما.



[۶۱]

## ابطال نظریه اشتراك لفظي وجود

ترجمه

کلام ناصوابی است سخن کسی که می گوید: «وجود مشترك لفظي است (و معانی مختلف و زیادی دارد) و معنای آن، برابر است با معنای ماهیتی که بر آن ماهیت، حمل می شود.»

لزوم سقوط فایده در هلیات بسیطه، این ادعا را طرد می نماید، مانند «واجب موجود است» «ممکن موجود است» «جوهر موجود است» «عرض موجود است».

علاوه بر این، ممکن است با علم به معنا و ماهیت چیزی، در وجود یا عدم آن تردید کنیم، مانند اینکه پرسیم: آیا اتفاق (که معنا و ماهیت آن را می دانیم) موجود هست یا نه.

یا (بالعکس) تردید در ماهیت و معنای چیزی کنیم در حالی که جزم به وجود آن چیز داریم، مانند اینکه پرسیم: آیا نفس موجود انسانی، جوهر است یا عرض. و تردید در یکی از این

دو (ماهیت و وجود) با جزم و یقین به دیگری، حکم به مغایرت آن دو می‌کند.

شرح

در عین آنکه وجود، مشترك معنوي است و صدر المتألهين اين نکته را يك امر بدیهي قلمداد کردند، لکن در میان متکلمان کسانی بوده اند که این امر بدیهي را انکار کرده و مدعی شده اند که وجود، مشترك لفظي است. مؤلف می‌فرماید: این حرف سخن درستی نیست، به دو دلیل:

۱ - اینکه اگر وجود مشترك لفظي باشد، فایده اي که در استعمال «هل بسیطه» هست، به طور کلی ساقط خواهد شد.

همانطور که در منطق گفته شده «هل» دو گونه است: هل بسیط و هل مرکب. ما با هل بسیط از اصل موجودیت يك موجود سؤال می‌کنیم، کاری به خصوصیات آن نداریم. مثلاً سؤال می‌کنیم که آیا زید وجود دارد یا نه، زمین و آسمان وجود دارند یا نه، مجرد و فرشته وجود دارند یا نه، که جواب همه اینها یکسان است که بله، زید وجود دارد، زمین و آسمان وجود دارند، مجرد و فرشته وجود دارند. و در هل مرکب سؤال از اصل موجودیت يك موجود نیست، بلکه سؤال از حالات و خصوصیات آن موجود هست. مثلاً می‌پرسیم که آیا

زید عالم است یا آسمان آفتابی است.

اشکال اول به قائلین اشتراك لفظي این است که اگر لفظ وجود، معنای واحدی ندارد بلکه به تعداد هر ماهیتی که وجود بر آن حمل می‌شود معنای وجود مختلف می‌شود، پس سؤال با هل بسیط برای شنیدن جواب از اصل موجودیت هر موجود، به طور کلی منتفی و بی‌فایده می‌شود؛ زیرا لفظ موجود دارای معنایی که دلالت بر بودن اشیاء بکند، نخواهد کرد، بلکه یک معنایی مرادف با ماهیت اشیاء خواهد داشت، و ما نخواهیم توانست پاسخ سؤال هل بسیط را با کلمه «موجود» بشنویم. و چون این سؤال پاسخ خود را دریافت نمی‌کند، پس به طور کلی این سؤال بی‌فایده و غلط خواهد بود.

۲ - گفتیم که ما گاهی به موجودیت یک موجود یقین داریم، ولی شك در ماهیت آن داریم. مثل آنکه به وجود شبیحی که از دور می‌آید یقین داریم، ولی نمی‌دانیم که ماهیت او چیست، حیوان است یا انسان، یا چیز دیگر. یا بالعکس، ماهیت یک چیز را می‌دانیم، مثلاً می‌فهمیم که اتفاق و شانس یعنی چه، ولی نمی‌دانیم که آیا این دو، وجود دارند یا نه. اینها همه گواه بر آن هستند که امر متیقن، غیر از امر مشکوک است. ماهیت و وجود یک چیز نیستند، بلکه دو چیز و دارای دو حکم مختلف هستند.

پس این سخن مدعی که «وجود» در هر قضیه‌ای که استعمال می‌شود به معنای همان ماهیت و موضوعی است که بر آن حمل می‌شود، سخن ناصحیحی است. ماهیت، غیر از وجود است. وقتی می‌گوییم «انسان موجود» یا «النبات موجود» نمی‌خواهیم بگوییم

«الانسان انسان» یا «النبات نبات» بلکه می‌خواهیم بگوییم انسان و نبات، موجود هستند.

متن

ونظيره في السخافة ما نسب إلى بعضهم: «أنّ مفهوم الوجود مشترك لفظيًّا بين الواجب  
والممكن.»

وردّ بآثماً إمّا أن نقصد بالوجود الذي نحمله علي الواجب معنيًّا او لا. والثاني يوجب التعطيل،  
وعلي الأوّل إمّا أن نعني به معني الذي نعنيه إذا حملناه علي

[٦٣]

الممكنات، وإمّا أن نعني به نقيضه. وعلي الثاني يلزم نفي الوجود عنه عند اثبات الوجود له -  
تعالى عن ذلك - وعلي الأوّل يثبت المطلوب، وهو كون مفهوم الوجود مشتركاً معنوياً.

والحقّ، كما ذكره بعض المحققين، أنّ القول بالاشتراك اللفظيّ من الخلط بين المفهوم والمصدق،  
فحكم المغايرة إمّا هو للمصدق دون المفهوم.

## اشتراک مفهوم وجود میان واجب و ممکن

ترجمه

نظیر سخن فوق (اشتراک لفظی بودن وجود) در ناصوابی، نسبتی است که به بعضی داده شده است که می‌گویند: وجود مشترک لفظی بین واجب و ممکن است.

و این سخن مردود است؛ زیرا ما وقتی وجود را به واجب حمل می‌کنیم آیا از لفظ وجود، چیزی را می‌فهمیم یا نمی‌فهمیم؟ اگر نمی‌فهمیم پس فکر ما در زمینه موجودیت واجب تعالی به بُن بست و تعطیل کشیده می‌شود. و اگر بگوییم می‌فهمیم، یا همان معنایی را می‌فهمیم که بر ممکنات حمل می‌کنیم یا نقیض آن را. بنابراین که نقیض آن را بفهمیم، وقتی وجود را برای خداوند اثبات می‌کنیم در حقیقت، عدم را بر او ثابت کرده ایم. و بنا بر اول (که وجود در واجب و ممکن یک معنا داشته باشد) مطلوب، که عبارت از مشترک معنوی بودن وجود است، ثابت می‌شود.

و حق آنطور که دیگر محققان گفته اند آن است که قائل شدن به اشتراک لفظی وجود از خلط میان مفهوم و مصداق نشأت گرفته است. حکم مغایرت (بین واجب و ممکن یا هر موجود دیگر) برای مصداق وجود است، نه مفهوم آن.

## شرح

آنگونه که به برخی از متکلمان چون ابوالحسن اشعری، رهبر فرقه اشعریها، و ابوالحسن بصری نسبت داده شده، ایشان قائل بوده اند که: لفظ وجود هنگام استعمال درباره ممکنات، گرچه يك معنا دارد، اما وقتی بین واجب و ممکن استعمال می شود دو

[۶۴]

معنای مختلف خواهد داشت. بنابراین، مشترك لفظی بین این دو می باشد.

اعتقاد ایشان به اشتراك لفظی بودن وجود، از آن جهت هست که اگر گفته شود وجود در واجب به همان معنای وجود در ممکنات است، بین واجب و ممکن، تشبیهی حاصل می شود. به جهت پرهیز از شباهت بین واجب و ممکن گفته اند که کلمه وجود در دو جمله: «واجب موجود است» و «ممكن موجود است» دو معنای مختلف و متغایر دارد. به قول محقق سبزواری در شرح منظومه، ایشان مفهوم را با مصداق خلط کرده اند و گمان برده اند که قول به اشتراك معنوی وجود، یعنی مصداق وجود در واجب و مصداق وجود در ممکن، یکسان و برابر هستند. در حالی که ما می گوئیم معنای وجود و هستی در این دو، یکی است، گرچه چگونگی وجود این دو، در یکی به نحو وجوب است، و در دیگری به نحو امکان. و مصداقاً

و خارجاً با هم در سنخ موجودیت اختلاف دارند.

دلیلی که در رد این سخن اقامه می‌کنند این است که ما وقتی می‌گوییم: خداوند موجود است، آیا از کلمه «موجود» معنایی می‌فهمیم یا نمی‌فهمیم؟ اگر نمی‌فهمیم، پس فهم ما در خصوص ادراک بود یا نبود خداوند به بن بست و توقف رسیده است که اصطلاحاً آن را تعطیل می‌نامیم.

و اگر معنایی از کلمه موجود می‌فهمیم و آن معنا برابر است با معنایی موجود در سایر استعمالات، پس وجود، مشترك معنوی است و در همه جا يك معنا دارد. و اگر معنایی آن، نقیض معنایی موارد استعمال دیگر است، پس وقتی می‌گوییم: «خداوند موجود است» در واقع گفته ایم «خداوند معدوم است». یعنی معنایی را فهمیده ایم که نقطه مقابل و نقیض معنایی وجود، در موارد دیگر است. و این هم که بالبداهة غلط است. پس راهی برای ما نمی‌ماند مگر آنکه بگوییم وجود از نظر معنا در همه جا یکسان و برابر است و به عبارت دیگر، مشترك معنوی است.

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

۱ - معنا و دلیل بر اشتراك معنوي وجود چیست؟

۲ - اگر وجود، مشترك لفظي، و به معنای همان ماهیتی که بر او حمل می شود، چه تالی فاسدی به همراه دارد؟

۳ - آنها که وجود را مشترك لفظي بین واجب و ممکن می دانند، منشاء اعتقاد اینها چیست؟

۴ - چه عاملی موجب شده که جمعی به اشتراك لفظي وجود میان تمام موجودات قائل شوند؟



## الفصل الثانی - فی أصالة الوجود واعتباریة الماهیة

متن

الوجود هو الاصل دون الماهیة، ای إله هو الحقیقة العینیة التي نثبتها بالضرورة. إنا بعد حَسْم أصل الشك والفسطة وإثبات الأصل الذي هو واقعیة الأشياء، أوّل ما نرجع إلى الاشیاء، نجدها مختلفة متمایزة مسلوباً بعضها عن بعض فی عين أنّها جميعاً متحدة فی دفع ما كان یحتمله السوفسطیّ من بطلان الواقعیة، فنجد فیها - مثلاً - إنساناً موجوداً وفرساً موجوداً وشجراً موجوداً وعنصراً موجوداً وشمساً موجودة وهكذا.

فلها ماهیّات محمولة علیها بها یباين بعضها بعضاً، ووجود محمول علیها مشترك المعنى بینها. والماهیة غیر الوجود، لأنّ المختصّ غیر المشترك، وأيضاً الماهیة لا تأبی فی ذاتها أن یحمل علیها الوجود وأن یسلب عنها، ولو كانت عين الوجود لم یجز أن تسلب عن نفسها لاستحالة سلب الشیء عن نفسه، فما نجد في الأشياء من حیثیة الماهیة غیر ما نجد في منها من حیثیة الوجود.

## وجود، امر اصیل است

ترجمه

وجود اصیل است، نه ماهیت. یعنی وجود، همان حقیقت عینی است که ما او را ضرورتاً اثبات می‌کنیم. ما پس از قطع کردن ریشه شك و سفسطه، و اثبات اصیلي که عبارت است از واقعیت

[۶۷]

اشیاء، در اولین بازگشتی که به اشیاء داریم آنها را مختلف و جدا از یکدیگر می‌یابیم. در حالی که بعضی از بعض دیگر مسلوبند، (و) در عین آنکه همه در دفع اعتقادی که سوفسطی احتمال آن را می‌داد، که همان بطلان و انکار واقعیت است، مشترك هستند. پس در آن حقیقت عینی می‌یابیم که انسان مثلاً موجود است، اسب موجود است، گیاه موجود است، عنصر موجود است، خورشید موجود است و هکذا.

پس برای اشیاء، ماهیاتی هست که بر آن اشیاء حمل می‌شوند و به سبب اختلاف ماهیات با یکدیگر، اشیاء، متباین می‌شوند. و نیز اشیاء علاوه بر ماهیت، وجودی دارند که حمل بر آن اشیاء می‌شود و معنای مشترکی در همه جا دارد. و ماهیت غیر از وجود هست، چونکه

مختص، غیر از مشترك است.

(دلیل دیگر) و نیز ماهیت به ملاحظه ذات خود اباء ندارد که وجود بر آن حمل شود یا از آن سلب شود. و اگر ماهیت، عین وجود بود، هرگز جایز نبود که سلب شود از خودش؛ چون سلب شیء از خودش محال است. پس حیثیت ماهیت که ما آن را از اشیاء دریافت می‌کنیم، غیر از حیثیت وجود آنهاست.

شرح

بحث، درباره آن امر اصیلی است که ملاک واقعیت داشتن اشیاء است. و نیز درباره جدا کردن آن امر اصیل از امر اعتباری و غیر اصیل. علامه فقید(رحمه الله)مقدمه در این دو فقره به دو نکته می‌پردازند:

نکته اول: اینکه اولین قدمی که ما با سوفسطائیا فاصله می‌گیریم و از آنها جدا می‌شویم، اعتقاد به واقعیت داشتن اشیاء و وجود داشتن آنهاست. سوفیستها، به حقیقتی خارج از ظرف ذهن قائل نبوده و تمام جهان را پندار و اوهامی بیش نمی‌دانند و برای هیچ چیز در جهان، واقعیتی قائل نیستند. ما وقتی بداهه حقیقت وجود را در خارج از ذهن خود یافتیم و اشیای فراوانی را در جهان موجود دانستیم، راه خود را از راه آنان جدا کرده ایم و هیچ وجه اشتراکی میان ما و آنها نخواهد بود.

در این نگاهی که به اشیای واقعیت دار می‌اندازیم، آنها را مختلف و جدا از هم

[۶۸]

می‌یابیم: یکی انسان است، دیگری اسب، یکی شجر است، دیگری شمس یا چیز دیگر، که بدین ملاک اشیاء وجه الاختصاص پیدا کرده، از هم متمایز می‌گردند. از سوی دیگر همه امور فوق را در موجود بودن، یکسان و برابر می‌یابیم. معنای «انسان موجود است» یا «شجر موجود است» یا «شمس موجود است» از آن جهت که موجود هستند یکی می‌باشند. پس اشیای موجود، بدین ملاک یک قدر مشترك پیدا می‌کنند. از اینجا درمی‌یابیم که ما از هر شیء موجود دو دریافت داریم. دریافتی که به ماهیت و چیستی آن بر می‌گردد و دریافت دیگری که به هستی و وجود آن بازگشت می‌نماید. و از آنجا که امر مشترك غیر از امر مختص است، پس این دو، غیر از یکدیگرند.

نکته دوم: ماهیت ذاتاً قابلیت حمل وجود بر آن و سلب وجود از آن را دارد. می‌توان گفت «انسان موجود است» یا «نیست». همین که می‌توان وجود را از ماهیت سلب کرد، دلیل بر آن است که ماهیت، غیر از وجود است. والا اگر ماهیت عین وجود بود، ممکن نبود که آن را از خودش سلب کرد؛ زیرا سلب شیء از نفس خود، محال است، مانند آنکه بگوییم «انسان، انسان نیست.»

متن

وإذ ليس لكلّ واحد من هذه الأشياء إلاّ واقعيّة واحدة كانت إحدى هاتين الحثيئتين - أعنى الماهيّة والوجود - مجزاء ما له من الواقعيّة والحقيقة وهو المراد بالاصالة، والحثيئة الأخرى اعتباريّة منتزعة من الحثيئة الاصيلّة تنسب إليها الواقعيّة بالعرض.

وإذ كان كلّ شيء إنّما ينال الواقعيّة إذا حمل عليه الوجود واتصف به، فالوجود هو الذي يجازي واقعيّة الأشياء. وأمّا الماهيّة فإذ كانت مع الاتصاف بالوجود ذات واقعيّة ومع سلبه باطلة الذات فهي في ذاتها غير أصيلة وإنّما تتأصل بعرض الوجود.

فقد تحصّل أنّ الوجود أصيل والماهيّة اعتباريّة، كما قال به المشاؤون، أي أنّ الوجود موجود بذاته والماهيّة موجودة به.

[٤٩]

تعلييل بر اصالت وجود

ترجمه

و چون که برای هر يك از اشياي خارجي بيش از يك واقعیت نیست، پس يکي از دو حیثیت، وجود یا ماهیت، در برابر آن واقعیت خارجي خواهد بود. و مراد از اصالت، همین است. و حیثیت دیگر، اعتباري و انتزاع شده از امر اصیل خواهد بود و واقعیت نسبت بالعرض به او خواهد داشت.

و از آن جهت که هر شيء، وقتی واقعیت پیدا می کند که وجود بر آن حمل و متصف به آن گردد، کشف می گردد که وجود، همان چیزی است که برابر واقعیت است. ولی ماهیت چون با اتصاف به وجود، واقعیت می یابد و با سلب وجود، هیچ و باطل می گردد، پس فی نفسه غیر اصیل بوده و با عارض شدن وجود بر آن بالعرض اصیل می گردد.

متحصل از مباحث فوق آن است که وجود، اصیل و ماهیت، اعتباري است، چنانکه مشائین گفته اند، یعنی وجود به خویشتن خویش موجود و ماهیت به سبب وجود، موجود است.

شرح

بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت اولین بار توسط «صدرا» تحت يك عنوان مستقل مطرح شد. گرچه قبل از آن جسته و گریخته این بحث در کتابهای فلسفي موجود بود و جمعی طرفدار اصالت وجود و جمع دیگری طرفدار اصالت ماهیت بودند، لکن صدرا التأهین، که خود در مقطعی از زمان اصالت ماهوي بوده، از نظر خود عدول نموده و براهین متعددی بر اصالت

وجود اقامه می‌کنند.

مقصود از اصالت، این است که آن چیزی که در خارج از ذهن واقعیت اشیاء را پدید می‌آورد و اشیاء به سبب آن، حقیقت عینی می‌گردند، چیست؟ حال چون هر موجود یک واقعیت بیشتر ندارد، پس امر اصیل از میان وجود و ماهیت، یکی بیش نمی‌تواند باشد؛ یا وجود باید اصیل بوده و ملاک عینیت و حقیقت خارجی را تشکیل دهد و یا ماهیت.

و چون هر موجود وقتی واقعیت پیدا می‌کند که صلاحیت برای حمل وجود را داشته باشد و بتواند متصف به وجود گردد، از اینجا کشف می‌شود که آن امر اصیل که ملاک

[۷۰]

واقعیت هست، وجود می‌باشد. و ماهیت با انضمام وجود، موجود می‌شود. و اگر وجود را از آن کنار زدند دیگر آن ماهیت، موجود نبوده پوچ و هیچ خواهد بود. که از این حالت به اعتباریت ماهیت تعبیر می‌آوریم. هر ماهیتی چون انسان، اسب، گیاه، کوه و دشت به واسطه وجود و انضمام وجود به آن موجود می‌شود. اگر از این مفاهیم، وجود را منها کردیم، این عناوین مفاهیمی خواهند بود که واقعیت خارجی ندارند.

مقصود از اعتباریت، این نیست که ماهیت پس از آن که وجود بر آن عارض شد و به سبب وجود، موجود شد باز هم در خارج، یک امر پنداری و بی‌واقعیت باشد. خیر، هرگز چنین نیست. قطعاً ماهیت در خارج در پناه وجود و در پرتو آن موجود است، لکن موجودیت و

واقعیت اولاً و بالذات از آن موجود است که او را اصیل می‌نامیم و ثانیاً و بالعرض از آن ماهیت. لذا مؤلف فقید - ره - فرمودند: «و انما تتأصل بعرض الوجود» ماهیت به سبب عارض شدن وجود بر آن، اصالت ثانوی می‌یابد.

پس اعتباریّت ماهیت به معنای این است که هر ماهیتی فی نفسه و بدون انضمام وجود، موجود نیست، همانطور که معدوم هم نیست. و هیچ موجود به ملاک ماهیت خود واقعیت نمی‌یابد. ولی وجود، فی نفسه موجود است، یعنی اصیل است. و ماهیات به سبب وجود، واقعیت می‌یابند و اصالت ثانوی می‌گیرند.

متن

وبذلك يندفع ما اورد علي اصالة الوجود من أنّ الموجود لو كان حاصلًا في الأعيان كان موجوداً، لأنّ الحصول هو الوجود فللوجود وجود، وننقل الكلام إليه وهلمّ جرأً، فيتسلسل.

وجه الاندفاع أنّ الوجود موجود لكن بذاته لا بوجود زائد، اي إنّ الوجود عين الموجوديّة بخلاف الماهيّة التي حيثيّة ذاتها غير حيثيّة وجودها.



## دفع اشکالات وارده بر اصالت وجود

ترجمه

و با توضیحات فوق اشکالی که بر اصالت وجود وارد شده، مندفع می‌شود. و آن این است که اگر وجود در خارج، حصول می‌داشت باید که موجود می‌بود؛ چون حصول، همان وجود است. پس باید که برای وجود، وجود دیگری باشد. و ما نقل کلام می‌کنیم به وجود دیگر، و باز به وجود دیگر، و تسلسل پیش می‌آید.

شرح

اشکال نخست این است که اگر وجود، اصیل است و به ملاک آن هر چیز در خارج، واقعیت پیدا می‌کند، همانطور که ماهیت برای موجود شدنش نیاز دارد که وجود بر آن عارض شود، وجود نیز باید برای موجود شدنش، وجودی بر آن وجود عارض شود تا موجود شود. سپس نقل کلام می‌کنیم بر آن وجود دیگر. آن هم اگر به نوبه خود، اصیل بود و ملاک واقعیت، پس موجود است و برای موجود بودنش به وجود دیگری نیازمند است. و هکذا سخن در موجودیت هر وجود به پایان نمی‌رسد. و تسلسل محال پیش می‌آید.

جواب آن است که درست است که موجودیّت ماهیت به وجود است، اما موجودیت وجود به وجود دیگری نیست، بلکه به نفس خویش است. همانطور که روشن بودن هر چیز از نور است، اما نورانیّت نور به خودش هست نه به نور دیگری.

اگر موجودیت ماهیت به وجود است به آن جهت است که ماهیت در مرتبه ذات خود، از وجود تهی است. لذا می تواند وجود را به عنوان عارض، بر خود بپذیرد. اما وجود در مرتبه ذات خود تهی از وجود نیست، بلکه عین موجودیت می باشد. پس نیاز به وجود دیگری ندارد.

[۷۲]

متن

وأما دعوي أنّ الموجود في عرف اللغة إنّما يطلق علي ما له ذات معروضة للوجود ولازمه أنّ الوجود غير موجود، فهي علي تقدير صحّتها أمر راجع إلى الوضع اللغوي او غلبة الاستعمال والحقائق لا تتبع استعمال الالفاظ، وللوجود - كما تقدّم - حقيقة عينيّة نفسها ثابتة لنفسها.

قال بهمنيار في التحصيل: «وبالجملة فالوجود حقيقته أنّه في الاعيان لا غير وكيف لا يكون في الاعيان ما هذه حقيقته.» (۱) انتهى

## اشکال دوم و جواب آن

ترجمه

اما ادعای اینکه (لفظ) موجود در عرف لغت بر چیزی اطلاق می‌شود که ذاتی داشته باشد که معروض وجود واقع شود، و لازمه آن استعمال، آن است که وجود (چون ذاتی که معروض وجود باشد، ندارد) غیر موجود باشد، سخن صحیحی نیست؛ زیرا این استعمال بر فرض صحت، یک استعمال لغوی است یا به غلبه استعمال بر می‌گردد. و حقایق فلسفی (از جمله اصالت وجود یا عدم آن) تابع استعمال الفاظ نیست.

و همانطور که پیشتر گذشت وجود، یک حقیقت خارجی دارد که خودش برای خودش ثابت است. بهمینار در کتاب «تحصیل» گفته است: «خلاصه آنکه حقیقت وجود، در خارج است نه غیر آن. چگونه در خارج نباشد چیزی که حقیقت آن، چنین است! (یعنی واقعیت به او قائم است.)»

## شرح

بدیهی است که بحث لغوی جایگاهی دارد و بحث فلسفی جایگاهی دیگر. مرز بحث لغوی فراتر از وضع يك اصطلاح براي يك معنا است. اما اینکه آن معنا دارای چه موقعیتی است، آیا اصیل است یا اعتباری، این دیگر مربوط به لغت نمی شود. لغت می گوید وجود، مرادف

۱. التحصیل، ص ۲۸۱.

[۷۳]

با «هست» می باشد. اما اینکه وجود، اصیل است یا ماهیت، این در علم دیگری باید بحث شود. و متکفل احکام کلی وجود، فلسفه است و در این علم، بحث از اصالت به میان می آید. پس بحث، يك بحث فلسفی است، نه لغوی.

در این اشکال مدعی می گوید: کلمه موجود در استعمال لغوی یا استعمال عرفی اطلاق می شود بر ماهیتی که وجود بر آن عارض شده است. و چون وجود، ماهیت ندارد که معروض واقع شود، کسی نمی تواند بگوید که وجود، موجود است.

جواب همان است که گفته شد، که اگر لغت، موجود را در مواردی استعمال می کند که ماهیتی معروض وجود داشته باشد، این دلیل نمی شود که ما نتوانیم لفظ موجود را بر خود وجود اطلاق کنیم؛ زیرا از دید فلسفه، موجود واقعی اولاً همان وجود است، سپس ماهیاتی

که به واسطه وجود، موجود می شوند.

متن

ویدفع أيضاً ما أشكل عليه بأنّ كون الوجود موجوداً بذاته يستتبع كون الوجودات الامكانيّة واجبة بالذات، لأنّ كون الوجود موجوداً بذاته يستلزم امتناع سلبه عن ذاته، إذ الشيء لا يسلب عن نفسه ولا نعى بالواجب بالذات إلاّ ما يمتنع عدمه لذاته.

وجه الاندفع أنّ الملاك في كون الشيء واجباً بالذات ليس هو كون وجوده نفس ذاته، بل كون وجوده مقتضي ذاته من غير أن يفتقر إلى غيره، وكلّ وجود امكانيّ فهو في عين أنّه موجود في ذاته مفتقر إلى غيره مفاض منه، كالمعنى الحرفيّ الذي نفسه نفسه وهو مع ذلك لا يتم مفهوماً إلاّ بالقيام بغيره. وسيجيء مزيد توضيح له في الابحاث الآتية.

قال صدرالمتألهين في الاسفار: «معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضي ذاته، من غير احتياج الى فاعل و قابل، و معنى تحقق الوجود بنفسه، أنّه اذا حصل، إمّا بذاته

[٧٤]

كما في الواجب أو بفاعل، لم يفتقر تحقّقه الى وجود آخر يقوم به، بخلاف غيرالوجود انتهى» (١)

## اشکال سوم و جواب آن

ترجمه

و با بیانات فوق (درباره اصیل بودن وجود) اشکال دیگری دفع می‌شود. آن اشکال این است که اگر وجود به خویشتن خویش موجود است، این مستلزم آن است که تمام وجودات امکانی واجب الوجود باشند؛ زیرا وقتی وجود به ذات خود موجود شد، پس سلبش از خود جایز نخواهد بود؛ زیرا سلب شیء از خودش جایز نیست. و ما از واجب بالذات قصد نمی‌کنیم مگر (همین معناراً، یعنی) چیزی که عدمش بر او ذاتاً ممتنع باشد.

این اشکال مندفع می‌شود به اینکه ملاک در واجب بودن يك موجود این نیست که موجودیت عین وجودش باشد، بلکه ملاک در وجوب آن است که موجودیتش به اقتضای ذات خود باشد؛ بدون آن که نیازمند به دیگری باشد. و هر وجود ممکن در عین آن که موجودیت آن عین وجود اوست، محتاج به غیر خود بوده و از او افاضه می‌شود. مانند معنی حرفی، که در عین آنکه معنای حرفی است و محتاج به غیر خود نمی‌باشد، بلکه قائم به غیر بوده، تمامیتش به غیر است. توضیح بیشتر در مباحث آتی خواهد آمد.

صدرالمتألهین در اسفار فرموده است:

معنای اینکه می‌گوییم موجودیت واجب تعالی بنفسه هست، این است که موجودیتش به اقتضای ذات خودش است، بدون احتیاج به فاعل و قابل. و معنای تحقق وجود بنفسه آن است که وجود، موجود است، حال یا به ذات خود چنین است مانند واجب تعالی، یا قائم به فاعل است (مانند ممکنات)، در هر دو صورت وجود مانند ماهیات نیست که در حصول خود نیازمند به وجود دیگری باشند که به آن، وجود ببخشد.

۱. اسفار، ج ۱، ص ۴۰.

[۷۵]

شرح

خلاصه اشکال این است که مستشکل تصور می‌کند، وقتی می‌گوییم موجودیت وجود به خود وجود است نه به وجود دیگر یا چیز دیگری غیر از وجود، ما گفته ایم وجود، واجب است. پس تمام وجودات امکانی چون موجودیت وجودهای آنان به خود آنها هست، همه واجبند.

و خلاصه جواب این هست که ملاک واجب بودن، این نیست که موجودیت آن عین وجود

است، بلکه ملاکش آن است که وجود به اقتضای ذات، موجود باشد؛ بدون وابستگی به هیچ علتی. ولی در ممکنات در عین آن که موجودیت آنها عین وجود آنهاست، نه به سبب وجود دیگر یا چیزی دیگر، وجودهای آنان وجودهای وابسته و غیر مستقل است. سپس عبارتی از اسفار نقل می‌کنند که قابل دقت است. می‌فرمایند: کلمه «بنفسه» را ما در دو مقام استعمال می‌کنیم: یک بار جایی که سخن از واجب الوجود در میان هست. وقتی می‌گوییم وجود واجب، بنفسه هست، معنایش این است که وجود در حق تعالی از خودش هست، ذاتی اوست. عاریه نیست، چنانکه در ممکنات، عاریه هست. ذات او اقتضای موجودیت خودش را می‌کند و به افاضه دیگر، وجود پیدا نمی‌کند.

اما وقتی کلمه بنفسه را در مطلق وجود به کار می‌بریم و می‌گوییم: موجودیت وجود بنفسه هست، معنایش این است که موجودیت وجود مانند موجودیت ماهیت نیست. ماهیت اگر موجود می‌شود به سبب وجود، موجود می‌شود. ولی اگر وجود، موجود هست به خود وجود است نه به وجود دیگر یا چیز دیگری غیر از وجود.

متن

ويندفع عنه أيضاً ما اورد عليه أنه لو كان الوجود موجوداً بذاته والماهية موجودة بغيرها الذي هو الوجود كان مفهوم الوجود مشتركاً بين ما بنفسه وما بغيره فلم يتم مفروض الحجة من أن الوجود مشترك معنوي بين الموجودات لا لفظي.



وجه الاندفاع أنّ فيه خلطاً بين المفهوم والمصدق، والاختلاف المذكور مصداقيّ لا مفهوميّ.

[۷۶]

## اشکال چهارم و جواب آن

ترجمه

از اصیل بودن وجود، شبهه دیگری مندفع می‌شود. و آن این است که اگر وجود به ذات خود، موجود باشد و ماهیت به وجود، موجود شود، پس مفهوم وجود، مشترک خواهد بود؛ بین وجودی که بنفسه باشد و بین وجودی که بغيره باشد. پس دلیلی که اقامه شده بر اینکه وجود، مشترک معنوی است، نه لفظی تمام نخواهد بود.

این شبهه مندفع می‌شود به اینکه در این اشکال بین مفهوم و مصداق خلط شده و اختلاف مذکور، مصداقی است نه مفهومی.

## شرح

گفتیم وجود، موجود به خود هست ولی ماهیت به وجود، موجود است. در اینجا تصور شده که مفهوم موجود در موجودیتی استعمال شده که بنفسه باشد، مانند خود وجود و در موجودیتی که بغیره است، مانند ماهیت. پس، مفهوم وجود، مشترك لفظی است نه معنوی. یعنی لفظ وجود، دو معنا دارد: یکی بودن بنفسه و دیگری بودن بغیره. جواب می دهند که خیر، وجود يك معنا بیشتر ندارد و آن به معنای هست می باشد. ولی مصادیق وجود، یکسان نیستند؛ بعضاً بنفسه هستند، بعضاً بغیره. اما اختلاف مصادیق را نباید به حریم معنای لفظ، سرایت داد. و خلط مفهوم و مصداق منشاء خلطهای بسیار در فلسفه شده، که صدرالمتألهین به موارد متعددی از این نوع خطاها در اسفار اشاره کرده است.

## متن

فتبّین بما تقدّم فساد القول بأصالة الماهیّة، كما نسب الی الاشراقیین. فهي عندهم أصیلة إذا كانت بحيث ینتزع عنها الوجود وإن كانت فی حدّ ذاتها اعتباریّة والوجود المنتزع عنها اعتباریّاً.

ویرده أن صیرورة الماهیّة الاعتباریّة بانتزاع مفهوم الوجود الاعتباریّ وأصیلة ذات حقیقة عینیّة انقلاب ضروریّ الاستحالة.

## نتیجه بطلان اصالت ماهیت

ترجمه

از آنچه گذشت (اصیل بودن وجود) فساد قول به اصالت ماهیت، آشکار می‌شود، چنانکه این سخن به اشراقیون نسبت داده شده است. البته ماهیت وقتی پیش ایشان اصیل است که بتوان وجود را از آن انتزاع کرد؛ گرچه ماهیت در حد ذات خود اعتباری است، همانطور که وجودی که از او انتزاع می‌شود اعتباری است.

این ادعا مردود است؛ زیرا اگر ماهیت اعتباری به سبب انتزاع مفهوم وجود که آن هم اعتباری است، تغییر وضعیت بدهد (و از اعتباریت) به اصالت و عینیت خارجی تبدیل شود، انقلابی رخ می‌دهد که محال بودن آن بدیهی است.

شرح

خود اصالت ماهویها قبول دارند که ماهیّت فی حد ذاتها اعتباری است. و نمی توان ملاک واقعیت را به این امر اعتباری استناد داد. لکن آنها می گویند: ماهیت وقتی صلاحیت آن را پیدا کرد که بتوان از آن مفهوم وجود را (به دلیل شرایط خاصی) انتزاع کرد، آنگاه این ماهیت اعتباری، اصیل خواهد شد.

جواب این ادعا این است که اگر انتزاع مفهوم اعتباری وجود از ماهیتی که تا به حال، خود هم اعتباری بوده، دلیل شود بر این که آن ماهیت از اعتباریت به اصالت، تغییر موضع داده و از این پس، ماهیت یک حقیقتی شود که واقعیت به آن مستند بوده و حقیقت خارجی به او قائم باشد، این انقلابی خواهد بود که در ذات ماهیت پدیده آمده و ذات آن را بدون هیچ دلیل از اعتباریت به اصالت منقلب نموده است. و انقلاب ذات، همانطوری که بعدها خواهد آمد، محال است.

متن

وتبیّن ایضاً فساد القول بأصالة الوجود فی الواجب وأصالة الماهیّة فی الممكن، كما قال به الدوانی وقرّره بأنّ الوجود علی ما یقتضیه ذوق المتألّهین حقیقة عینیّة

شخصیّه‌ی الهی واجب تعالی و تتأصل الماهیات الممكنة بنوع من الانتساب إلیه، فاطلاق الموجود علیه تعالی بمعنی أنّه عین الوجود و علی الماهیات الممكنة بمعنی أنّها منتسبة إلی الوجود الذی هو الواجب.

### نظریه دوانی در مورد اصالت وجود یا ماهیت

ترجمه

با بیانات قبلی فساد گفتار کسی که قائل است که وجود در واجب تعالی اصیل است و ماهیت در ممکنات آشکار می‌شود. همانطور که دوانی گفته، و مطلب را چنین تقریر کرده است:

وجود آن طور که ذوق متألهین (کسانی که در علم خداشناسی غور کرده اند) اقتضا می‌کند، حقیقت خارجی و واحد شخصی است؛ که همان واجب تعالی باشد. و ماهیات ممکنه به واسطه انتساب به آن وجود، اصالت می‌یابند. پس اطلاق موجود بر خداوند تعالی به معنای

آن است که او عین وجود است. و اطلاقش بر ماهیات ممکنه به معنای آن است که آنها متناسب به وجودی که آن واجب تعالی است، می باشند.

### شرح

بر اساس گفتار این قائل به دو اصیل قائل می شویم: یکی وجود، در حریم خداوند و دیگری ماهیات، در حریم ممکنات. وجود خداوند به عنوان یک واحد شخصی که حقیقت عینی و خارجی دارد یک امر اصیل است و ممکنات به دلیل نسبتی که به او پیدا می کنند، اصالت می یابند.

### متن

ویرده أن الانتساب المذكور إن استوجب عروض حقيقة عينية علي الماهيات كانت هي الوجود، إذ ليس للماهية المتأصلة إلا حيثيتا الماهية والوجود، وإذا لم تضاف الاصلة إلى الماهية فهي للوجود، وإن لم يستوجب شيئاً وكانت حال الماهية قبل الانتساب وبعده سواء كان تأصلها بالانتساب انقلاباً، وهو محال.

## رد نظریه دوانی

ترجمه

سخن وی مردود است؛ زیرا انتسابی که ممکنات به او پیدا می‌کنند، اگر این انتساب موجب عارض شدن یک واقعیتی بر ماهیات می‌شود، همانا آن واقعیت، وجود است؛ زیرا برای یک ماهیت موجود جز دو حیثیت ماهیت و وجود، چیز دیگری نیست. و زمانی که واقعیت به ماهیت نسبت داده نشد، پس از آن وجود است.

و اگر این انتساب، چیزی را برای ماهیت ایجاب نمی‌کند و ماهیت قبل از انتساب و بعد از انتساب یکسان است، پس واقعیت یابی و اصیل شدن ماهیت به واسطه انتساب آن به وجود حق، انقلاب است. و آن محال است.

شرح

خلاصه جواب آن است که چرا ناگهان ماهیت اعتباری، اصیل می‌شود. خود محقق دوانی که قبول دارد ماهیت فی نفسه اعتباری است، ولی می‌گوید وقتی اصیل می‌شود که انتساب به وجود پیدا کند. سؤال این است که انتساب ماهیت اگر در حال آن تغییری ایجاد می‌کند و این تغییر به آن واقعیت و تحقق می‌بخشد، این همان وجود است که بر آن عارض شده و به آن موجودیت بخشیده است؛ گرچه خصم از ذکر نام آن خودداری کند. پس اصالت از آن وجود است نه ماهیت. و اگر ماهیت، قبل از انتساب و بعد از انتساب بر یک حال باقی است، پس چگونه ناگهان از اعتباریت به اصالت منقلب می‌شود؟ و انقلاب به این معنا که ذاتی، بدون هیچ تغییری در حال او، ذات دیگر شود، محال و ممتنع است.

متن

یتفرع علی أصالة الوجود واعتبارية الماهية: أوّلاً أنّ کلّ ما یحمل علی حیثیة الماهیة فأنّما هو بالوجود وأنّ الوجود حیثیة تقييدیة فی کلّ حمل ماهويّ، لما أنّ الماهیة فی نفسها باطلة هالكة لا تملك شیئاً، فثبوت ذاتها وذاتیّاتها لذاتها

[۸۰]

بواسطة الوجود. فالماهیة وإن كانت إذا اعتبرها العقل من حیث هي لم تكن إلاّ هي لا موجودة ولا معدومة، لكنّ ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار، ومعناه أنّ الوجود غير مأخوذ فی



حدّها، لا ینافی حملہ علیہا خارجاً عن حدّها عارضاً لها، فلها ثبوت ما کیفما فرضت.

ترجمه

بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت (ده مطلب) تفریع می شود:

مطلب اول: هر محمولی که بر حیثیت ماهیت حمل می شود به سبب آن است که آن ماهیت، وجود دارد. و در هر حمل ماهوی، (حملي که موضوع و محمول در آن ماهیتی از ماهیات باشد) وجود، حیثیت تقییدی است. این مطلب به آن جهت است که ماهیت به خودی خود، باطل و هالك می باشد. نتیجه اینکه ثبوت ذات و ذاتیات ماهیت برای خودش به واسطه وجود است.

پس، ماهیت گرچه وقتی عقل آن را «هی هی» لحاظ می کند، نه وجود، عین ذات آن است نه عدم، لکن ارتفاع وجود از آن به این لحاظ (هی هی) - در حالی که معنای ارتفاع وجود از ماهیت آن است که وجود عین ماهیت نیست و مأخوذ در تعریف ماهیت نمی باشد - منافات با حمل وجود بر ماهیت، به عنوان محمولی که خارج از ذات ماهیت است، ندارد. پس در هر صورت برای ماهیت، ثبوتی هست (یا در ذهن یا در خارج).

## شرح

وقتی موضوع يك قضیه را مقید به قیدی ساختیم آن قید را حیثیت تقییدی برای موضوع آن قضیه می‌نامیم. مثلاً وقتی می‌گوییم: «به مرد دانشمند اکرام کن» موضوع ما يك مرد مقید به قید دانشمند است. پس قید دانشمند حیثیت تقییدی برای حکم مذکور است. لذا ما نمی‌توانیم به هر مردی اکرام کنیم. فقط به مردی می‌توانیم اکرام کنیم که واجد این قید باشد.

حال می‌خواهیم بگوییم ماهیت «من حیث هی هی» مانند «انسان»، «فرس» و «بقر» در

[۸۱]

ذات ماهوی آنها نه وجود افتاده است نه عدم. پس عاری از هر يك از این دو می‌باشند. لذا وجود و عدم در تعریف هیچ ماهیتی آورده نمی‌شوند. حال اگر بخواهیم يك محمولی را بر يك ماهیتی حمل کنیم، تا آن ماهیت، مقید به قید وجود نشود و به عبارت دیگر تا آن ماهیت، موجود نشود، صلاحیت آن را که موضوع يك حکم قرار بگیرد، نخواهد داشت. پس می‌توانیم بگوییم در همه قضایایی که موضوع آنها ماهیتی از ماهیاتند، وقتی محمولی برای آن موضوعات آورده می‌شود که آن موضوعات وجود داشته باشند.

اینجاست که می‌گوییم وجود، حیثیت تقییدیه در جمله‌های ماهوی است. وقتی ذات انسان را برای انسان حمل می‌کنیم و می‌گوییم «الانسان ناطق» یا «حیوان» اگر موضوع ما، که «انسان» هست، وجود داشته باشد و به عبارت دیگر وجود، حیثیت تقییدی او نشود، چگونه

امر غیر موجود می‌تواند انسان یا ناطق یا حیوان باشد؟ آن چیزی که «انسان» یا «ناطق» یا «حیوان» است باید موجود باشد؛ ولو آن که در ظرف ذهن وجود یابد. مقصود از حمل‌های ماهوی، محمولاتی هستند که ماهیت یا هست نه با لوازم آن باشند.

متن

وكذا لوازم ذاتها التي هي لوازم الماهية كمفهوم الماهية (١) العارضة لكل ماهية

١. مفهوم ماهیت را از ماهیتهای مختلفی چون انسان، بقر، شجر، زمین، آسمان انتزاع می‌کنیم و بر آنها حمل می‌نماییم. همانطور که امکان را از موارد فوق انتزاع کرده، و بر آنها حمل می‌نماییم و می‌گوییم انسان ممکن است، بقر، شجر، زمین و آسمان ممکنند. و در اصطلاح آن را خارج محمول یا محمول من صمیمه می‌نامیم. و به دیگر اصطلاح منطقی آن را ذاتی باب برهان و عرضی باب ایساغوجی نام می‌گذاریم.

مفهوم ماهیت از معقولات ثانیه فلسفی به شمار می‌رود و در حدّ هیچ ماهیتی مأخوذ نیست. لذا حمل آن بر ماهیات فوق از باب حمل عرضی است نه ذاتی (مقصود از عرضی، عرضی باب ایساغوجی است، که عبارت باشد از مفهومی که از حاق ذات یک موجود انتزاع می‌کنیم و بر او حمل می‌کنیم. و مقصود از ذاتی، جنس و فصل است. مفهوم ماهیت، جنس یا فصل

برای ماهیات نیست، اما از آنها انتزاع شده و ملازم دائمی آنها به شمار می رود. مع ذلك حمل آن بر ماهیات فوق به واسطه وجود است. یعنی انسان، بقر و شجر موجود، ماهیتند. و اگر وجود نداشته باشند هیچ بودند، و وقتی هیچ بودند، ماهیت هم نیستند.

[۸۲]

والتزویجیة العارضة لماهیة الأربعة تثبت لها بالوجود لا لذاتها. وبذلك يظهر أن لازم الماهیة بحسب الحقيقة لازم الوجودین الخارجیّ والذهنیّ، كما ذهب إليه الدوانی. وكذا لازم الوجود الذهنیّ، كالتوعیة للإنسان، ولانسان، ولانسان الوجود الخارجیّ كالبرودة للثلج، والمحمولات غیر اللازمة، كالكتابة للإنسان، كل ذلك بالوجود. و بذلك يظهر أن الوجود من لوازم الماهیة الخارجة عن ذاتها.

در حمل لوازم ماهیت بر ماهیت، وجود نیز حیث تقییدی است

ترجمه

همچنین است حمل لازمه هر ماهیتی بر آن ماهیت، مانند حمل مفهوم ماهیت بر جمیع ماهیات (انسان ماهیة، البقر ماهیة، الشجر ماهیة) و حمل زوجیت بر اربعة. که این لوازم برای

ماهیات خود به سبب وجود، ثابتند نه به ملاک ذات ماهوی خود. و با بیان فوق آشکار می‌شود که لازمه هر ماهیت در حقیقت، لازمه وجود آن ماهیت است، وجود خارجی یا ذهنی؛ چنانکه دوانی هم گفته.

و همانطور است لوازم وجود ذهنی ماهیت، مانند نوعیت برای انسان و لوازم وجود خارجی ماهیت، مانند سردی برای یخ و محمولاتی که غیر لازم هستند برای ماهیات مانند کتابت برای انسان. اینها همه و همه برای موضوعات خود ثابت می‌شوند، لکن موضوع، مقید به قید «موجود» هست.

از آنچه گفته شد چنین بر می‌آید که وجود (اعم از ذهنی یا خارجی) همیشه همراه ماهیت هست؛ گرچه خارج از ذات ماهیت به شمار می‌رود.

شرح

همه لوازم ماهیت، اعم از آن که لوازم وجود ذهنی ماهیت باشند، مانند نوعیت برای

[۸۳]

انسان (زیرا انسان کلی در ذهن، نوع هست و آنچه در خارج هست افراد نوع هستند، نه

خود نوع) یا لوازم وجود خارجی ماهیت، مانند برودت و حرارت برای یخ و آتش خارجی (زیرا آتش و یخ ذهنی که گرما و سرما ندارند) یا لوازم وجود ذهنی و خارجی با هم، مانند زوجیت برای اربعه (که در ذهن و خارج زوجیت، ملازم اربعه است) و نیز محمولات غیر لازم، مانند کتابت و علم برای انسان، همه و همه در جایی برای موضوع خود ثابت می‌شوند که موضوع آنها وجود داشته باشد، خواه در خارج یا در ذهن. و بدون وجود موضوع، این محمولات برای امر معدوم، ثابت نمی‌شوند.

همینطور وقتی مفهوم ماهیت را بر ماهیتهای مختلف حمل می‌کنیم و می‌گوییم «انسان ماهیت است» «بقر ماهیت است» «شجر ماهیت است». تا انسان و بقر و شجر موجود نباشند که نمی‌توانند ماهیت باشند؛ زیرا امر معدوم، ماهیت نیست، همانطور که هیچ چیز دیگری هم نیست. پس مفهوم ماهیت از لوازم ماهیتهای موجوده است. گرچه آنها در ذهن موجود باشند.

و از اینجا نکته دیگری آشکار می‌شود و آن اینکه وجود، از لوازم ماهیت است. یعنی هر جا ماهیت تحقق داشت، خواه در ذهن یا در خارج، در معیت وجود و ملازمت با او تحقق پیدا کرده است. پس می‌گوییم: وجود از لوازم ماهیت به شمار می‌رود؛ گرچه خارج از حریم ماهیت و بیرون از حد آن می‌باشد، به این معنا که در تعریف هیچ ماهیتی وجود را جزء حادی تعریف نمی‌آوریم.

وثانياً أنّ الوجود لا يتصف بشيء من أحكام الماهية، كالكلية والجزئية، وكالجنسية والنوعية والفصلية والعرضية الخاصة والعامة، وكالجوهرية والكمية والكيفية وسائر المقولات العرضية، فإنّ هذه جميعاً أحكام طارئة علي الماهية من جهة صدقها وانطباقها علي شيء كصدق الانسان وانطباقه علي زيد وعمرو وسائر الافراد، او من جهة اندراج شيء تحتها، كاندراج الأفراد تحت

[۸۴]

الأنواع والأنواع تحت الأجناس. والوجود الذي هو بذاته الحقيقة العينية لا يقبل انطباقاً علي شيء ولا اندراجاً تحت شيء ولا صدقاً ولا حملاً ولا ما يشابه هذه المعاني. نعم مفهوم الوجود يقبل الصدق والاشتراك، كسائر المفاهيم.

احكام ماهيت به وجود سرايت نمي كند

ترجمه

ثانيا وجود به هيچ يك از احكام ماهيت متصف نمي شود، مانند كليّت و جزئيّت، جنسيّت و فصليّت، عرضيّت خاصه و عامه، جوهريت، كميت، كيفيت و ساير مقولات عرضي. زيرا همه

این احکام از آن جهت بر ماهیت عارض می‌شوند که ماهیت بر فرد یا افراد، صدق و انطباق می‌کند، مانند صدق انسان و انطباقش بر زید و عمرو و سایر افراد (که ملاک کلیت ماهیت هست). یا از جهت داخل بودن و مندرج شدن مصداقی تحت آن ماهیات، مانند اندراج افراد، تحت انواع خود یا انواع، تحت اجناس خود (وجه اتصاف ماهیت به جوهریت و کمیّت و عرضیت و سایر مقولات عرضی به ملاک اندراج افراد، تحت ماهیت هست).

و وجودی که ذات او عینیت خارجی است، انطباق بر چیزی یا اندراج تحت چیز دیگر را قبول نمی‌کند و قابل صدق و حمل بر چیز دیگر نیست، و نه عناوین دیگری از این قبیل را قبول می‌نماید. آری، مفهوم وجود، همچون سایر مفاهیم، قبول صدق و اشتراک با افراد را می‌کند.

## شرح

مقدمهً باید بدانیم که وجود، یک حقیقتی است عینی و خارجی و صاحب آثار ویژه، و هرگز از ذات خود منفک و جدا نمی‌شود. پس، ظرف تحقق آن خارج است و هرگز به حقیقت خارجی خود در ذهن حلول نمی‌کند. اما ماهیت همانطور که در ظرف خارج یافت می‌شود در وعاء ذهن نیز موجود می‌گردد. و به ملاک حضورش در ذهن به احکامی متصف می‌گردد که وجود (به دلیل عدم حلولش در ذهن) به آن احکام متصف نمی‌شود، مانند کلیت؛ زیرا ماهیت به اعتبار صدقش بر افراد کثیره به کلیت، متصف می‌گردد، همانطور که به اعتبار صدقش بر فرد و احد به جزئیّت موصوف می‌شود. و نیز ماهیت به لحاظ اشتراکش



در انواع مختلف، به جنسیت و به لحاظ اختصاصش به نوع خاصی، به

[۸۵]

فصلیت متصف می‌گردد. همچنین است اتصاف ماهیت به عرضیت عامّه (مانند مشی برای حیوان) و عرضیت خاصّه (مانند ضحك برای انسان) که به ملاک حضور ماهیت در ذهن و صدق و انطباقش بر افراد، به این عناوین موصوف می‌گردد.

اما اتصاف ماهیت به جوهریت یا عرضیت یا کمیت و کیفیت به ملاک حضور ماهیت در ذهن و صدق و انطباقش بر افراد نیست؛ زیرا فرد خارجی جوهر هم جوهر است و فرد خارجی عرض هم عرض است. برای اتصاف ماهیت به جوهریت یا عرضیت، صدق و انطباق مفهوم ماهیت جوهری یا عرضی بر افرادش، شرط نیست. لذا علامه فقید - ره - ملاک دیگری را عنوان می‌فرمایند و آن عبارت است از اندراج فرد، تحت ماهیت کلی جوهر یا عرض یا غیر آن.

توضیح آنکه وقتی یک فرد در خارج، از مصادیق جوهر یا عرض به شمار آمد طبعاً آن فرد، تحت نوع جوهری یا عرضی قرار خواهد گرفت. یا نوع خاصی مانند کیف مسموع یا مبصر، تحت جنس کیف مطلق قرار خواهد گرفت. در این صورت، اتصاف آن ماهیت خارجی به جوهریت یا عرضیت یا کیفیت و کمیت، مشروط به حضور آن ماهیت در ذهن و صدق و انطباقش بر خارج نخواهد بود. و آن ماهیت گرچه در خارج به عنوان یک فرد، موجود باشد، ولی چون مندرج تحت ماهیت جوهر یا عرض است، آن فرد را صالح برای اتصافش به عنوان

جوهریت یا عرضیت خواهد کرد.

متن

ومن هنا يظهر أنّ الوجود يساوق الشخصية (١).

وجود، برابر است با شخصیت

١ . مساوقت از اصطلاحات فلسفی و کلامی است، به معنای مساوی بودن دو مفهوم یا اختلاف آن دو، با تساوی مصداقی آنان، مانند ما نحن فیه.

[٨٦]

ترجمه

و از بیانات فوق (که وجود قابل صدق و انطباق بر دیگری نیست) آشکار می شود که وجود مساوی با تشخص است.

### شرح

کلمه وجود و شخصیت مفهوماً متغایر و مصداقاً واحدهستند؛ زیرا معنای شخصیت عبارت است از تعین و امتناع انطباق بر فرد دیگر. و معنای وجود غیر از معنای تشخص است.

و اما این دو مصداقاً واحدند؛ زیرا اگر مصداقاً یکی نبودند و تشخص عارض بر وجود نبود، پس باید تشخص عارض بر ماهیت باشد و قبل از عروض باید وجود، کلی باشد و به واسطه تشخص، جزئی گردد. حال آنکه گفتیم وجود به کلیت و جزئیت متصف نمی گردد و این دو خاصه مفهوم ذهنی است، نه حقیقت خارجی.

### متن

ومن هنا يظهر أيضاً أنّ الوجود لا مثل له، لأنّ مثل الشيء ما يشاركه في الماهية النوعية ولا ماهية نوعية للوجود.

## وجود، مثل ندارد

### ترجمه

و نیز از مطالب فوق، آشکار می‌شود که وجود، مثل هم ندارد؛ زیرا مماثلت يك فرد با فرد دیگر عبارت است از مشارکت آن دو در يك ماهیت نوعی؛ و وجود، ماهیت نوعی ندارد.

### شرح

بیان شد که در حریم وجود، کلیت و جزئیّت راه ندارد. وقتی چنین بود مماثلت دو فرد از وجود معنا نخواهد داشت؛ زیرا مماثلت عبارت است از مشارکت دو فرد در يك ماهیت

کلی. و چون وجود، ماهیت کلی ندارد پس مشارکت دو فرد در آن هم معنا نخواهد داشت،  
طبعاً مماثلت در افراد وجود هم معنا نخواهد داد.

متن

ويظهر ايضاً أنّ الوجود لا ضد له، لأنّ الضدّين - كما سيأتي - أمران وجوديّان متعاقبان علي  
موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف، والوجود لا موضوع له ولا  
جنس له ولا له خلاف مع شيء.

وجود، ضد ندارد

ترجمه

از گذشته روشن می شود که برای وجود، ضد هم فرض نمی شود. چون ضدان عبارتند از دو

امر وجودی که تعاقب بر موضوع واحد پیدا کرده، داخل در جنس قریب هستند، و بین آن دو نهایت مخالفت و معاندت حاکم است. حال آنکه نه برای وجود، موضوع یافت می شود، و نه او جنس دارد، و نه معاندت با چیزی.

### شرح

دو ضد این چهار خصوصیت را دارند که در وجود، تحقق ندارد:

۱ - دو امر وجوداند؛ یعنی دو فرد از ماهیتند که موجود شده اند. و وجود، فرد ماهیت نیست.

۲ - تعاقب بر موضوع واحد دارند. خارج از وجود چیزی نیست تا موضوع برای وجود شود.

۳ - داخل در جنس قریبند. وجود بسیط است، جنس و فصل برایش معنا ندارد.

۴ - بین آن دو ضد نهایت معاندت حاکم است. بین وجود و غیر آن، نهایت معاندت در بین نیست.

متن

وثالثاً انّ الوجود لا يكون جزءاً لشيء، لأنّ الجزء الآخر والكلّ المركب منهما إنّ كانا هما الوجود بعينه فلا معنى لكون الشيء جزءاً لنفسه وإن كان أحدهما او كلاهما غير الوجود كان باطل الذات، إذ لا أصيل غير الوجود، فلا تركيب وبهذا البيان يثبت انّ الوجود لا جزء له و يتبيّن ايضاً انّ الوجود بسيط في ذاته.

وجود نه جزء چیزی است و نه جزء دارد

ترجمه

سوم اینکه وجود جزء چیز دیگری نیست؛ زیرا جزء دیگر آن و نیز تمام مرکب از دو جزء، با وجودند معنا ندارد که وجود جزء خود شود. و اگر یکی از دو جزء یا هر دو جزء چیزی غیر از وجود باشند همانا هیچ و باطل خواهد بود؛ زیرا واقعیتی غیر از وجود، موجود نیست.

پس اساساً ترکیب در آن رخ نداده است.

و به گفتار فوق آشکار می‌شود که برای وجود، جزء هم فرض ندارد (همانطور که خود، جزء دیگر نمی‌شد). و معلوم می‌شود که وجود ذاتاً بسیط است.

شرح

گفتیم برای وجود جزء نیست؛ زیرا اگر جزء داشته باشد سؤال می‌شود آن جزء چیست؟ اگر گفته شود آن جزء هم وجود است، در جواب گفته خواهد شد که معنا ندارد که وجود، جزء وجود قرار گیرد. و اگر غیر وجود باشد گفته خواهد شد که غیر از وجود چیزی جز عدم نیست. و عدم هم صلاحیت آن را ندارد که جزء وجود قرار گیرد.

بدیهی است که وقتی برای وجود، جزء نبود پس بسیط خواهد بود. و چون بسیط، جزء ندارد پس تعریف حدی هم ندارد؛ زیرا تعریف حدی عبارت است از تحلیل اجزای یک شیء. وقتی یک شیء اجزاء نداشت تعریف حدی هم نخواهد داشت.

متن



[۸۹]

ورابعاً انّ ما يلحق الوجود حقيقة من الصفات والمحمولات امور غير خارجة عن ذاته، إذ لو كانت خارجة كانت باطلة.

صفات وجود، بیرون از او نیست

ترجمه

چهارم، آنچه بر وجود از صفات و محمولات ملحق می شود، اموری هستند که خارج از وجود نیستند؛ زیرا اگر خارج از مرز وجود باشند هیچ و نابودند (زیرا فراتر از مرز وجود، عدم است).

شرح

قبلاً گفتیم تمام محمولات مسائل فلسفی برابری با موضوع فلسفه که وجود باشد. و اگر اخص از موضوع هستند آنها و مقابلاتشان برابر با موجود هستند. مانند آنکه می‌گوییم موجود یا علت است یا معلول، که این دو، روی هم رفته برابر با «موجود» می‌باشند. وصفاتی هم که برای وجود آورده می‌شود، مانند قوه و فعل، حدوث و قدیم، وجوب و امکان همه و همه داخل در مملکت وجود بوده، هیچ کدام از مرز آن خارج نیستند؛ زیرا فراتر از مملکت وجود، دیار عدم و نیستی است.

متن

وخامساً انّ للموجود من حيث اتصافه بالوجود نحو انقسام إلى ما بالذات وما بالعرض، فالوجود موجود بالذات بمعنى أنّه عين نفسه، والماهية موجودة بالعرض، اي أنّها ليست بالوجود بالنظر إلى نفس ذاتها وإن كانت موجودة بالوجود حقيقة قبال ما ليس بموجود بالوجود.

انقسام وجود به بالذات و بالعرض

ترجمه

پنجم، موجود از حیث اتصافش به وجود، به موجود بالذات و موجود بالعرض تقسیم می‌شود.

[۹۰]

خود وجود، موجود است بالذات، به این معنا که موجودیتش عین وجود است. ماهیت موجود است بالعرض، به این معنا که ماهیت، نفس وجود نیست؛ گرچه به واسطه وجود، موجود می‌شود، در قبال چیزهایی که به سبب وجود، موجود نمی‌شوند.

شرح

در منطق گفته شده است که کلی طبیعی در خارج، وجود دارد. و کلی طبیعی همان ماهیت است. ماهیت هم همچون وجود در خارج موجود است، لکن چون موجودیت او به واسطه وجود است، می‌گوییم موجود بالعرض است؛ در قبال وجود که موجودیتش به نفس خویش است، لذا می‌گوییم موجود بالذات است.

و چقدر در اشتباهند کسانی که فکر می‌کنند که ماهیت در خارج، وجود ندارد. و ماهیت، پس از وجود هم صرفاً يك امر اعتباری و پنداری است و «محکمی عنه» ای در خارج ندارد.

اینان چون شنیده اند که ماهیت، اعتباری است در قبال وجود که اصیل هست، با خود پنداشته اند که معنای اعتباریت یعنی وهمی و خیالی بودن، و یا ذهنی و پنداری بودن، به این معنا که هیچ ماهیتی در خارج وجود ندارد. در حالی که معنای اعتباریت در اینجا به معنای آن است که واقعیت دهی و عینیت بخشی، از آن ماهیت نیست بلکه از آن وجود است. اما حال که وجود آمد ماهیت را هم موجود می‌کند.

آثار ماهیت در خارج، بر ماهیت مترتب می‌شود: انسان را می‌بینیم که منشاء این همه پیشرفت و تکامل هست، آتش را می‌بینیم که می‌سوزاند، و عسل را که شیرین است، و گاو را که شیر می‌دهد، همه این آثار از آن ماهیتهای مختلفند. اگر ماهیت در خارج نبود این همه اثرهای گوناگون و متنوع پدید نمی‌آمد. لذا علامه مصنف در اینجا می‌فرماید که ماهیت هم موجود بالعرض است. و گر در جایی دیده شود که می‌گویند ماهیت، موجود بالمجاز است، مراد همان موجود بالعرض است نه مجاز در مقابل حقیقت؛ زیرا وقتی می‌گوییم «جری المیزاب» نسبت جری را به ناودان می‌دهیم، و این نسبت بی حقیقت بوده و مجازی است. در حقیقت، آب در ناودان حرکت می‌کند، نه خود ناودان. ولی وقتی می‌گوییم ماهیت در خارج، وجود بالعرض دارد نمی‌خواهیم بگوییم ماهیت در خارج،

[۹۱]

معدوم است و منشاء آثار ویژه نیست، بلکه می‌خواهیم بگوییم که وجود ماهیت، وجود تبعی و ثانوی است، در قبال وجود که تحقق اولی و اصیل دارد. پس نسبت مجازیت به موجودیت ماهیت، صحیح نیست؛ مگر آنکه از مجازیت اراده بالعرض شود.

و اگر در تفریح ششم از همین فصل می‌گوییم «فلیس هناك إلاّ حقيقةً واحدة» یک حقیقت در خارج بیش نیست، درست است، ولی ماهیت هم در پرتو همین حقیقت وجود، موجود شده است. و به تعبیر عرفانی، نور وجود، ظلمت ماهیت را از بین برده و او را نیز روشن نموده، یعنی او را نیز موجود کرده است. بله، ماهیت منهای وجود، امر اعتباری است اما بعد از وجود، دیگر امر اعتباری و پنداری نیست.

متن

وسادساً أنّ الوجود عارض للماهية بمعنى أنّ للعقل أن يجردّ الماهية عن الوجود فيعقلها وحدها من غير نظر إلى وجودها فليس الوجود عينها ولا جزءاً لها. ومن الدليل علي ذلك جواز سلب الوجود عن الماهية واحتياج اتصافها به إلى الدليل وكونها متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود والعدم، ولو كان الوجود عينها او جزءاً لها لما صحّ شيء من ذلك.

تغایر وجود با ماهیت

ترجمه

ششم، وجود عارض بر ماهیت می‌شود؛ به این معنا که عقل می‌تواند ماهیت را در ظرف ذهن از وجود جدا کند و آن را به تنهایی تعقل نماید و هیچ عنایتی به وجود آن نداشته باشد. و از اینجا روشن می‌شود که وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن.

و دلیل بر مطلب، آن است که (اولاً) جایز است سلب کنیم وجود را از ماهیت، و (ثانیاً) اتصاف ماهیت به وجود نیاز به دلیل دارد، و (ثالثاً) ماهیت ذاتاً نسبت آن به وجود و عدم یکسان است. و اگر وجود عین یا جزء ماهیت بود هیچ یک از اینها صحیح نبود.

شرح

[۹۲]

یکی از ویژگیهای عقل آن است که می‌تواند حقایق را تجزیه و تحلیل کند، همانطور که می‌تواند حقایقی را با هم ترکیب نماید. از جمله تحلیل‌های عقل، تحلیلی است که درباره هر موجودی انجام می‌دهد. ما از همه موجودات امکانی دو دریافت داریم: یکی مربوط به چیستی و ماهیت اوست و دیگری مربوط به هستی و وجود او. انسان و گیاه و حیوان

«چیستی‌ها» و «چگونگی‌ها»های مختلفی هستند که می‌توانند معروض وجود واقع شوند و می‌توانند معروض عدم باشند. و به عبارت دیگر ممکن است موجود باشند یا معدوم.

بعد از توضیح فوق می‌خواهیم بگوییم اینکه عقل، ماهیت را از وجود جدا می‌کند و آن را به تنهایی تصور می‌نماید، گواه بر آن است که حقیقت ماهیت، غیر از حقیقت وجود است. در اینجا سه دلیل اقامه می‌فرمایند:

اول آنکه وجود از ماهیت، صحت سلب دارد. یعنی می‌توانیم بگوییم چیستی غیر از هستی است. و این دلیل است بر اینکه این دو، یکی نیستند. و اگر یکی بودند به دلیل آنکه هیچ چیز از خودش سلب نمی‌شود سلب وجود از ماهیت ممکن نبود.

دلیل دوم اتصاف ماهیت به وجود، نیازمند به اقامه دلیل است، یعنی جای سؤال هست که فلان چیز چرا و به چه علت، موجود شد. و این نیز گواه بر تغایر این دوست؛ زیرا اگر یکی بودند، به دلیل آنکه ثبوت شیء برای خودش بدیهی است و نیاز به اقامه دلیل ندارد، وجود برای ماهیت ثابت بود و نیاز به اثبات و اقامه برهان نداشت.

دلیل سوم اینکه ماهیت فی نفسه، نه موجود است نه معدوم. مثلاً انسان و حیوان و گیاه به عنوان ماهیتهای گوناگون نه وجود بر ایشان حتمیت دارد و نه عدم؛ اگر علل وجود در کنارشان قرار گیرد موجود می‌شوند و اگر علل عدمی در کنارشان قرار بگیرد معدوم می‌شوند. پس فی نفسه و صرف نظر از علل وجودی و عدمی، نسبتشان به وجود و عدم یکسان و علی السویه هست. و این نسبت متساوی به وجود و عدم گواه دیگری است بر

[۹۳]

اینکه وجود، عین و یا جزء ماهیت نیست؛ زیرا اگر وجود، عین ماهیت بود دیگر معنا نداشت که بگوییم ماهیت ذاتاً نسبت آن به وجود و عدم مساوی و یکسان است.

متن

والمغایرة - كما عرفت - عقلیّة، فلا تنافی اتحاد الماهیّة والوجود خارجاً وذهناً، فلیس هناك إلاّ حقيقة واحدة هي الوجود لمكان أصلته واعتباریّتها، فالماهیّات المختلفة یختلف بها الوجود نحواً من الاختلاف من غیر أن یزید علی الوجود شیء، وهذا معنی قولهم: «إنّ الماهیّات أنحاء الوجود.» وإلى هذا الاختلاف یؤول ما بین الماهیّات الموجودة من التمیّز والبینونة واختلاف الآثار، (۱) وهو معنی قولهم: «إنّ الماهیّات حدود الوجود.» فذات كلّ ماهیّة موجودة حدّ لا یتعداه وجودها ویلزمه سلوب بعدد الماهیّات الموجودة الخارجة عنها. فماهیّة الانسان الموجودة - مثلاً - حدّ لوجوده لا یتعداه وجوده إلى غیره، فهو لیس بفرس و لیس ببقر و لیس بشجر و لیس بججر، إلى آخر الماهیّات الموجودة المباشنة للانسان.



## تغایر وجود و ماهیت تحلیلی است نه خارجی

ترجمه

همانگونه که معلوم گشت، مغایرت وجود و ماهیت، عقلی است و منافاتی با اتحاد این دو در ظرف خارج و ذهن ندارد. در جهان چیزی جز يك واقعیت واحد به نام وجود نیست؛ زیرا اوست که اصیل است و ماهیت، اعتباری. و وجود به سبب اختلاف ماهیات مختلف می شود، اختلاف خاصی که موجب اضافه شدن چیزی بر وجود نمی گردد. و این همان معنای سخن حکماست که می گویند: «ماهیات، نمودها و چگونگی های وجودند.»

و تمیّز، بینونت و اختلاف آثار میان اشیاء به اختلاف ماهیات باز می گردد. و این معنای کلام آنان است که می گویند: «ماهیات، مرزهای وجودند.»

پس، ماهیت هر موجود، مرزی است که وجود آن از آن مرز تجاوز نمی کند. و لازمه اش آن است که به عدد همه ماهیاتی که در جهان، وجود دارد از هر ماهیت، آن ماهیات دیگر سلب شوند. مثلاً ماهیت انسان موجود، مرز وجود اوست و وجود او از این مرز به دیگری تجاوز

۱. در نسخ موجود «واو» نیست، ولی باید اضافه گردد.

نمی‌کند. پس او دیگر فرس و بقر نیست، چنانکه شجر و حجر و دیگر ماهیت مباین با انسان، نیست.

شرح

در ظرف ذهن، جدایی وجود از ماهیت ممکن است. اما در خارج، وجود و ماهیت از یکدیگر جدایی و مغایرت ندارند. ماهیات مرزهای وجوداتند. یعنی يك وجود، انسان است و چیز دیگر نیست. پس انسانیت حد و مرز این وجود شد. وجود دیگر نبات و جماد است و چیز دیگر نیست. پس این ماهیات مرزهای آن وجوداتند. و هکذا... .

از آنجا که در حقیقت وجود اختلافی نیست، چون حقیقت واحد است، آنچه بین موجودات موجب اختلاف می‌شود از ناحیه ماهیات است. ماهیاتند که وجودات را از یکدیگر متمایز نموده، هر کدام را منشاء يك اثر خاصی قرار می‌دهند.

بدیهی است که صدق هر ماهیت بر هر موجود، موجب سلب سایر ماهیات از آن خواهد بود. وقتی يك موجود، انسان شد دیگر بقر و حجر و شجر نخواهد بود. پس به عدد همه ماهیات دیگر، سلب آن ماهیات از آن صادق خواهد بود.

متن

وسابعاً أنّ ثبوت كلّ شيءٍ - أيّ نحو من الثبوت فرض - إنّما هو لوجود هناك خارجيّ يطرّد  
العدم لذاته. فللتصدّيقات النفس الأمریّة التي لا مطابق لها في خارج ولا في ذهن مطابق ثابت  
نحواً من الثبوت التبعي بتبع الموجودات الحقیقیّة.

توضیح ذلك أنّ من التصديقات الحقّة ما له مطابق في الخارج، نحو الانسان موجود والانسان  
كاتب، ومنها ما له مطابق في الذهن، نحو الانسان نوع والحيوان جنس، ومنها ما له مطابق  
يطابقه لكنّه غير موجود في الخارج ولا في الذهن، كما في قولنا: عدم العلة علة لعدم المعلول.  
والعدم باطل الذات، إذ العدم لا تحقق له في خارج ولا في ذهن ولا لأحكامه وآثاره. وهذا  
النوع من القضايا تعتبر مطابقة لنفس الامر، فإنّ العقل إذا صدّق كون وجود العلة علة لوجود

[۹۵]

المعلول اضطرّاً إلى تصديق أنّه ينتفي إذا انتفت علته وهو كون عدمها علة لعدمه، ولا مصداق  
محقق للعدم في خارج ولا في ذهن، إذ كلّ ما حلّ في واحد منهما فله وجود.

نفس الامر چیست؟

ترجمه

همانا ثبوت هر چیز، به هر نحو که ثبوت آن فرض شود، به جهت وجود آن است؛ وجودی که عدم را از حریم ذات آن طرد می‌کند. پس برای تصدیقات نفس الامری که مطابقی در خارج ذهن ندارند، مطابق ثابتی وجود دارد که ثبوت آن، به تبع ثبوت موجودات حقیقی است.

توضیح سخن اینکه برای پاره‌ای از تصدیقات صادق ما مصداقهای خارجی وجود دارد، مانند «انسان موجود است»، «انسان کاسب است». برخی دیگر از تصدیقات ما مصداقهای ذهنی دارند، مانند «انسان نوع است»، «حیوان جنس است». پاره‌ای دیگر از آنها مصداق و مطابق دارند، لکن آن مصداق نه در خارج موجود است و نه در ذهن، مانند جمله «عدم علت، علت عدم معلول است». و بدیهی است که عدم، حقیقی ندارد و ذات او بطلان محض است

و برای او و احکام و آثارش نه حقیقی در خارج و نه در ذهن، تصور نمی‌شود. صحت این نوع از قضایا به جهت مطابقت آنها با نفس الامر است؛ زیرا عقل وقتی تصدیق کرد که وجود علت، علت است برای وجود معلول، ناگزیر تصدیق خواهد کرد که معلول، منتفی می‌شود به انتفاء علت. و این همان است که ما از آن تعبیر می‌کنیم که عدم علت، علت است برای عدم معلول. و مصداقی در خارج و در ذهن برای عدم، وجود ندارد؛ زیرا آنچه در ذهن و خارج تحقق پیدا می‌کند از سنخ وجود است.

همانطور که ذکر شد مصداق پاره ای از قضایا را در خارج می توان یافت. مانند آنکه می گوییم «انسان وجود دارد» یا «انسان کاتب است». و مصداق پاره ای دیگر از آنها را فقط در ذهن می توان یافت، مانند نوعیت انسان و جنسیت حیوان؛ زیرا نوعیت و جنسیت از معقولات ثانیه بوده فقط در ظرف ذهن موجود می شوند نه در خارج. در خارج، فرد نوع

[۹۶]

یافت می شود اما خود نوع یافت نمی شود، بلکه وجود آن مقید به ذهن است.

لکن بخش دیگری از قضایا هستند که مصداق آنها نه در خارج و نه در ذهن است، ولی در عین حال در قلمرو قضایای صادقه به شمار می روند. سوال این است که اگر مصداق آنها در خارج و ذهن موجود نیست و در عین حال از جمله قضایای صادقه هستند، پس مصداق آنها را باید در کجا جستجو کرد؟ پاسخ می دهند وجه صحت این نوع از قضایا بدین سبب است که این قضایا با نفس الامر مطابقت دارند.

حال سؤال می کنیم نفس الامر چیست، که انطباق آن قضایا با آن ملاک صحت آن قضایا می شود؟ در اینجا برای نفس الامر معانی سه گانه ای بیان می شود که اولین آن مورد نظر مصنف قرار می گیرد و در دو معنای دیگر مناقشه می کنند.

متن

والذي ينبغي أن يقال بالنظر إلى الابحاث السابقة أن الاصيل هو الوجود الحقيقي وهو الوجود وله كلّ حكم حقيقي. ثمّ لما كانت الماهيّات ظهورات الوجود للأذهان توسّع العقل توسّعاً اضطرارياً باعتبار الوجود لها وحمله عليها وصار مفهوم الوجود والثبوت يحمل علي الوجود والماهية وأحكامهما جميعاً. ثمّ توسّع العقل توسّعاً اضطرارياً ثانياً بحمل مطلق الثبوت والتحقق علي كلّ مفهوم يضطر إلى اعتباره بتبع الوجود او الماهية، كمفهوم العدم والماهية والقوّة والفعل، ثمّ التصديق بأحكامها.

## اضطراري ديگر براي عقل

ترجمه

با توجه به بحثهای پیشین آنچه شایسته است گفته شود این است که اصیل، وجود است و هر حکم حقیقی از آن اوست. در مرتبه بعد چون ماهیات در ذهنهای ما نمودهای وجودند، عقل ناگزیر توسّعی در معنای وجود داده، وجود را برای ماهیات اعتبار می نماید و بر آنها حمل

می‌کند. لذا مفهوم وجود و ثبوت، هم بر خود وجود حمل می‌شود (الوجود موجود) و هم

[۹۷]

بر ماهیت (مانند الانسان موجود) همانطور که وجود بر احکام این دو حمل می‌شود.

برای دفعه دوم عقل، ناگزیر می‌شود که در حمل مفهوم وجود و ثبوت بر هر مفهومی که آن را به تبع وجود یا ماهیت اعتبار می‌کند، توسعه دهد، مانند مفهوم عدم، ماهیت، قوه و فعل؛ سپس (ناگزیر می‌شود به) تصدیق به احکام هر یک از اینها.

شرح

آنچه موجود واقعی است نفس وجود است، لکن ماهیت هم به برکت وجود، موجود می‌شود. لذا عقل ما برای ماهیت هم که فی نفسه فاقد وجود است اعتبار موجودیت می‌کند و آن را موجود می‌بیند و احکام وجود را بر آن حمل می‌کند.

مطلب به همین جا خاتمه نمی‌یابد، بلکه برای بار بعد، عقل ناگزیر است وجود را برای مفاهیمی که آنها را به تبع وجود یا ماهیت اعتبار کرده، معتبر بداند و آنها را نیز موجود ببیند، مانند مفهوم عدم که به تبع وجود، وجود فرضی پیدا می‌کند. مثلاً وقتی می‌گوییم «وجود

علت، علتِ معلول است» پس به تبع وجود علت، عدم علت هم، علت برای عدم معلول می‌شود. استناد علیت به عدم (در حالی که عدم، فی نفسه باطل و تهی از وجود است) بدین سبب است که برای آن فرض وجود شده و آن وجود فرضی، علت برای عدم معلول شده است.

و همچنین کلمه ماهیت که مأخوذ از انسان و فرس و بقر و غیره هست، به تبع موجودیت هر یک از اینها، موجود می‌باشد و عقل برای آن اعتبار وجود می‌کند و می‌گوید: «ماهیت وجود دارد». در اینجا عقل برای مفهوم ماهیت به تبع نوعها و مصداقهای ماهوی چون انسان و فرس و بقر، اعتبار وجود می‌کند.

مانند مثالهای فوق، اعتبار وجود برای قوه و فعل که از شؤون وجود به شمار می‌روند، می‌باشد. این دو به تبع وجود، موجودند.

سپس عقل برای هر یک از امور فوق که اعتبار وجود برای آنها نموده، احکامی صادر می‌کند. مثلاً درباره عدم، حکم می‌کند که عدم، نقطه مقابل وجود است. یا درباره ماهیت می‌گوید به سبب ماهیت، وجود گونه‌های مختلف پیدا می‌کند. یا درباره قوه و فعل

[۹۸]

می‌گوید هر امری که قوه دارد مادی است و هر فعلیتی در ماده، مسبوق به قوه است.



متن

فالظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقق بهذا المعنى الأخير هو الذي نسميه «نفسَ الأمر» ويسع الصوادق من القضايا الذهنيّة والخارجيّة وما يصدّقه العقل ولا مطابق له في ذهن او خارج غير أنّ الامور النفس الأمريّة لوازم عقليّة للماهيات متقررة بتقرّرها. وللکلام تنمة ستمرّ بك - إن شاء الله تعالى.

حاصل سخن در باب نفس الامر

ترجمه

پس ظرفی که عقل آن را، به معنای دوم، برای مفاهیمی که آنها را به تبع وجود یا ماهیت اعتبار می‌کند، آن ظرف را نفس الامر می‌نامیم. و وسعت این ظرف به حدی است که قضایای صادقۀ ذهنی (مانند انسان نوع است)، و قضایای صادقۀ خارجی (مانند انسان موجود است) و قضایای صادقۀ ای را که وجود خارجی و ذهنی ندارند (مانند عدم علت،

علت است برای عدم معلول) شامل می‌شود. مگر آنکه امور نفس الامری لوازم عقلیه ماهیات هستند که به ثبوت آنها ثبوت می‌یابند. و برای سخن دنباله‌ای است که به خواست خدا خواهد آمد.

### شرح

نفس الامر عبارت است از ظرف ثبوت، اعم از ثبوت واقعی، مانند ثبوت انسان در خارج و یا ثبوت ذهنی. مانند انسان در ذهن، یا ثبوت اعتباری و فرضی، مانند ثبوت مفهوم عدم. بنابراین اگر گفته شود عدم علت، علت عدم معلول هست، بدین معناست که برای مفهوم عدم به تبع مفهوم وجود، فرض ثبوتی می‌شود و عقل برای آن اعتبار وجود می‌کند، آنگاه علیت را به آن استناد می‌دهد. پس، ظرف نفس الامر اختصاص به مفاهیمی که عقل برای آنها اضطراراً اعتبار وجود می‌کند ندارد، بلکه شامل قضایای خارجی و ذهنی نیز می‌شود. لکن در ما نحن فیه که بحث از مفاهیم تبعی وجود است،

[۹۹]

نفس الامر به معنای ظرف فرضی مفاهیم تبعی است؛ اما نفس الامر فراتر از این مفاهیم هست.

تا اینجا حکم نفس الامر را که ظرف موجود واقعی و فرضی است بیان کردیم. سپس می‌فرمایند: اما اصطلاح امور نفس الامری که گاهی اطلاق می‌شود حکم لوازم عقلیه ماهیات است. مانند کلیت و نوعیت، که لازمه عقلی ماهیت هستند و به ثبوت هر ماهیت این لازمه هم ثبوت می‌یابد. این اصطلاح (امور نفس الامریه) ناظر به حکم مظروف است نه ظرف. نفس الامر ظرف است و امور نفس الامری مظروف این ظرف است، گرچه نفس الامر ظرف خارج و ذهن و حتی ظرف اعتبار را شامل می‌شود. اما امور نفس الامری که مظروف است اصطلاحی است که اختصاص به لوازم عقلی ماهیات دارد. امور نفس الامری شامل مفاهیمی که به تبع وجود، اعتبار می‌شوند مانند مفهوم عدم نمی‌شود، بلکه مفاهیمی را که لازمه عقلی ماهیتند، دربر می‌گیرد و بس.

متن

وقیل: المراد بالأمر فی «نفس الأمر» عالم الأمر وهو عقل کلّیّ فیهِ صور المعقولات جمیعاً. والمراد بمطابقة القضية لنفس الأمر مطابقتها لما عنده من الصورة المعقولة.

وفیه أنّ الكلام منقول إلى ما عنده من الصورة المعقولة وهي صورة معقولة تقتضي مطابقاً فیما وراءها تطابقه.

## نظریه دوم در باب نفس الامر

ترجمه

گفته شده است «امر» در نفس الامر اشاره به عالم امر است. عالم امر عبارت است از عقل کلی که در آن صور همه معلومات، موجود است. و مراد از مطابقت قضیه با نفس الامر یعنی مطابقت قضیه با صورتهایی که در نزد آن عقل، موجود است.

بر تفسیر نفس الامر به این معنا، ایراد می شود که آن صورتهایی علمی که در نزد آن عقل،

[۱۰۰]

موجود است اقتضا می کند که با مصداقی مطابقت داشته باشد (تا ملاک صحّت و صدق آنها باشد).

شرح

این تفسیر دومی است که از نفس الامر شده است. طبق این تفسیر همه حقایق علمی که برای صاحبان علم حاصل می‌شود، از آن جهت می‌توانند صادق باشند که مطابق باشند با صورتهای علمی که در نزد عقل کلی، موجود است. اگر مطابقت داشتند صادق هستند و اگر مطابقت نداشتند صادق نیستند.

مراد از عقل کلی، موجود مجردی است که فلاسفه آن را اثبات می‌کنند و می‌گویند تمام حقایق عالم هستی در محضر او حاضرند. و از کلیت آن، شمول و سعه وجودی اش را که احاطه به تمام هستی است، اراده می‌کنند؛ نه کلی منطقی به معنای قابلیت انطباق بر کثیرین.

سپس علامه به این تفسیر اشکال می‌کند که نقل سخن به آن صورتهای علمی موجود در نزد آن عقل کلی می‌کنیم و می‌گوییم که ملاک صدق و صحت قضایای موجود نزد عقل، انطباق با چه چیزهایی دیگر است؟ در حالی که چیز دیگری وجود ندارد که آن صور با آنها مطابق باشد. پس از کجا قضایای موجود در عقل کلی، صادق هستند؟ (۱)

۱. اشکال علامه در صورتی وارد است که آنها بگویند صور علمیه موجود در نزد عقل کلی از سنخ علم حصولی باشند. در این صورت ما نقل سخن به آن صور می‌کنیم و می‌گوییم ملاک صدق آن صور چیست. اما اگر گفته شود که صور موجوده نزد آن عقل از سنخ علم حضوری هستند، یعنی نفس حقایق موجودات، همه در نزد او حاضرند نه صور علمی آنها، دیگر ما نباید ماورای آن به دنبال حقایق دیگری باشیم، تا ملاک صدق آن صور را مطابقت

با آن حقایق بدانیم؛ زیرا خود حقایق به وجود حقیقی خود حاضرند و خود ملاک صدق خود هستند. در این صورت، اشکال مؤلف وارد نخواهد بود.

[۱۰۱]

متن

وقیل: المراد بنفس الامر نفس الشيء، فهو من وضع الظاهر موضع الضمیر، فکون العدم - مثلا - باطل الذات فی نفس الأمر کونه فی نفسه كذلك.

وفیه أنّ ما لا مطابق له فی خارج ولا فی ذهن لا نفسیّة له حتی یطابقه هو وأحكامه.

نظریه سوم در باب نفس الامر

ترجمه

گفته شده که مراد از نفس الامر شیئیّت خود شیء است. پس امر، اسم ظاهری است که به جای ضمیر گذارده شده است (نفس الامر یعنی نفسه). پس وقتی که گفته می شود عدم، باطل الذات است فی نفس الامر، یعنی فی نفسه چنین است.

ایراد این تفسیر این است که: چیزی، مانند عدم، که نه در خارج و نه در ذهن حقیقتی ندارد، نفسیتی ندارد، تا گفته شود که او و احکامش با آن مطابق هست.

### شرح

گفته شده که مراد از امر در نفس الامر نفسیت خود شیء است و کلمه امر، لفظ ظاهری است که به جای ضمیر گذارده شده است؛ نفس الامر یعنی نفسه.

ایرادی که وارد کرده اند این است که عدم، نفسیتی ندارد چون حقیقت عدم، بطلان ذاتی و تهی مندی از واقعیت است. پس شیئیتی برای آن متصور نیست تا گفته شود که ملاک صدق قضایایی که عدم در آنها به کار رفته، مانند «عدم علت، علت است برای عدم معلول»، انطباق عدم است با نفسیت و شیئیت خودش. (۱)

### متن

۱. ممکن است گفته شود اگر برای عدم، ثبوت فرضی به تبع وجود قائل شویم عدم و

احکامش با آن وجود فرضی، مطابق خواهد بود. پس، این ایراد وارد نخواهد بود و عدم برای نفسیّت فرضی، وجود خواهد داشت.

[۱۰۲]

وثامناً أنّ الشیئیة مساوقة للوجود، فما لا وجود له لاشیئیة له، فالمعدوم من حیث هو معدوم لیس بشيء.

ونسب إلى المعتزلة أنّ للماهیّات الممكنة المعدومة شیئیة فی العدم وأنّ بین الوجود والعدم واسطةً یسمونها المحال وعرفوها بصفة الموجود التي لیست موجودة ولا معدومة، كالضاحكية والكاتبية للانسان، لكنهم ینفون الواسطة بین النفي والاثبات، فالمنفیّ هو المحال والثابت هو الواجب والممكن الموجود والممكن المعدوم والمحال التي لیست بموجودة ولا معدومة.

وهذه دَعَاوُ يدفعها صریح العقل، وهي بالاصطلاح أشبه منها بالنظرات العلمیة، فالصفح عن البحث فیها أولى.

شیئیة، مساوی وجود است



## ترجمه

هشتم. شیء بودن مساوی وجود داشتن است. پس چیزی که وجود ندارد شیئیت ندارد. لذا معدوم از آن جهت که معدوم است شیء نیست.

به معتزله نسبت داده شده است که برای ماهیات ممکن معدوم در عین عدم، شیئیتی هست. و بین وجود و عدم واسطه ای هست که نامش را حال می‌گذارند. حال را تعریف کرده اند به صفت موجود، صفتی که خود نه موجود است و نه معدوم، مانند ضاحکیت و کاتبیت برای انسان. لکن ایشان به وجود واسطه بین نفی و اثبات قائل نیستند. پس منفي یعنی محال و ثابت یعنی «واجب الوجود» و «ممکنی که موجود است» و «ممکنی که معدوم است» و «حال که نه موجود است نه معدوم».

این گفتار ادعاهایی بیش نیستند که صراحت عقل آنها را دفع می‌نماید. و اینها به اصطلاح باقی شبیه ترند تا به نظریات علمی. پس شایسته است که از بحث درباره اینها اعراض شود.

## شرح

مساوقت عبارت است از مساوی بودن دو مفهوم با یکدیگر و یا اتحاد دو مفهوم مختلف در مقام وجود. وجود با شیء بودن برابر است. چیزی که وجود ندارد شیئیت نیز

[۱۰۳]

ندارد. لکن متکلمان معتزلی گفته اند ما حقایقی داریم که معدومند، در عین حال از شیئیت نیز برخوردارند. در واقع بین وجود و عدم به واسطه قائل شده اند و نام آن را حال گذارده اند. آنگاه حال را تعریف نموده اند به اینکه عبارت است از صفت موجودات، صفتی که خود نه موجود است نه معدوم، مانند صفات انتزاعی، چون ضاحکیت برای انسان یا کاتبیت، عالمیت، قدریت و غیر اینها.

صفات انتزاعی به دلیل آنکه اضافه بین دو چیز هستند و تحقق و تأصل مستقل ندارند، طبعاً موجود نیستند. از سوی دیگر به دلیل آنکه بالاخره هر يك، صفتی از صفات هستند و به تبع موصوف خود موجودند، پس معدوم هم نیستند. اینگونه صفات را حال نامیده اند و واسطه بین وجود و عدم انگاشته اند.

لکن ایشان قائل به واسطه بین نفی و اثبات نبوده اند. از نظر ایشان منفي یعنی محال و ثابت یعنی یکی از چهار موضوع: واجب الوجود، ممکن الوجودی که موجود است، ممکن الوجودی که معدوم است، و «حال» که نه موجود است و نه معدوم.

انگیزه اینکه متکلمان به واسطه بین وجود و عدم قائل شده اند و اشتباهاتی را از این قبیل مرتکب شده اند، این بوده که چون گاهی از حل مسائل بغرنج فلسفی عاجز می شدند برای گریز از مشکل، حرف بافیهای می کرده اند که هیچ با عقل و واقعیت مطابقت نداشته است.

مثلاً در مانحن فیه چون علم باری تعالی نسبت به مخلوقات را قبل از خلق آنها مورد بحث قرار داده اند، گفته اند: از يك سو خداوند باید از لا و ابدأً به همه هستی عالم باشد و از سویی دیگر دیده اند مخلوقاتی خواهند آمد که هنوز موجود نشده اند. از این رو، با این مسأله روبرو شده اند که چطور علم، که از صفات اضافه است، به آنها تعلق گرفته است در حالی که این نوع از صفات طرف اضافه می خواهد. برای حل این معما گفته اند که ممکنات، قبل از آنکه موجود شوند یعنی وقتی که معدوم بوده اند، شیئیّتی داشته اند که علم به آن تعلق گرفته است. پس بین وجود و عدم واسطه ای وجود دارد.

[۱۰۴]

اندك تأمل در گفتار ایشان واهی بودن سخن آنها را آشکار می سازد و حکم روشن عقل، چراغ راه می شود که چیزی که وجود ندارد معدوم است و بین وجود و عدم واسطه ای نیست.

متن

وتاسعاً إنّ حقيقة الوجود، بما هي حقيقة الوجود، لا سبب لها وراءها، اي إنّ هويته العينية التي هي لذاتها أصيلة موجودة طاردة للعدم لا تتوقف في تحققها علي شيء خارج من هذه الحقيقة سواء كان سبباً تامّاً او ناقصاً، وذلك لمكان أصلتها وبطلان ما وراءها. نعم لا بأس بتوقف بعض

مراتب هذه الحقيقة علي بعض، كتوقف الوجود الامكانيّ علي الوجود الواجبيّ وتوقف بعض  
الممكنات علي بعض.

ومن هنا يظهر أن لا مجري لبرهان اللّمّ في الفلسفة الالهية الباحثة عن أحكام الوجود من حيث  
هو موجود.

## حقيقت وجود، علت ندارد

ترجمه

نهم، براي حقيقت وجود، سببی بیرون از آن وجود ندارد. به این معنا که حقيقت خارجي  
اصیل او که طارد عدم است در تحقق خود، متوقف به سببی بیرون از حقيقت خود نیست؛  
خواه آن سبب تام باشد یا ناقص. و این بدان جهت است که وجود اصیل است و غیر از آن  
همه چیز، باطل می باشد. آری، «منعی» در توقف بعضی از مراتب وجود بر بعض دیگر  
نیست، مانند توقف وجودات امکانی بر وجود واجب تعالی و توقف بعض ممکنات بر بعض  
دیگر.

از اینجا آشکار می‌شود که در فلسفه الهی که بحث از احکام موجود می‌شود، راهی برای برهان لمی وجود ندارد.

شرح

در بحث اصالت وجود گذشت که آنچه واقعیت را تشکیل می‌دهد، وجود است. بیرون

[۱۰۵]

از وجود، چیزی وجود ندارد تا سبب وجود شود. و هرچه موجود می‌شود به سبب وجود، موجود می‌شود. بنابراین برای وجود، علتی بیرون از آن متصور نیست، تا از طریق آن علت به وجود که معلول اوست پی ببریم، تا سنخ مسائل فلسفی به طریق برهان لمی، یعنی پی بردن از علت به معلول باشد.

قبلا در شرح مقدمه کتاب صفحه ۶ از کتاب نه‌ایه ذیل نکته پنجم، این بحث مفصلاً ارائه گردید و بار دیگر شرح آن در صفحه ۶۸، فصل هشتم از مرحله چهارم کتاب نه‌ایه خواهد آمد، انشاء الله.

گفته شد محمولات و مسائل فلسفی که برابر با موضوع فلسفه هستند اثبات آنها به طریق

برهان لمي نيستند؛ زیرا خود موضوع فلسفه که وجود است به برهان لمي ثابت نمي شود، چه رسد به محمولات آن. و گفته شد که فهم وجود به ادراك اولی و بدیهي است و پي بردن به احکام وجود از قبیل پي بردن از يك ملازم به ملازم ديگر است.

آري، سخن فوق منافات ندارد که بعضي از مراتب وجود بر بعضي ديگر متوقف باشند، مانند توقف ممکنات بر خدای تبارک و تعالی و یا ممکني بر ممکن ديگر؛ زیرا آنچه گفته شد که براي وجود، سببي و علتی نيست مراد آن بود که براي وجود، علتی بیرون از وجود، متصور نيست. این مطلب، ربطی ندارد به اینکه بعضي از مراتب وجود، سبب بعض ديگر از مراتب وجود مي شوند.

متن

وعاشراً أنّ حقيقة الوجود حيث كانت عين حيثية ترتب الآثار كانت عين الخارجية فيمتنع أن تحلّ الذهن فتتبدل ذهنية لا تترتب عليها الآثار لاستلزامه الانقلاب المحال، وأمّا الوجود الذهنيّ الذي سيأتي إثباته - إن شاء الله - فهو من حيث كونه يطرد عن نفسه العدم وجود خارجيّ مترتب عليه الآثار وإّما يُعدّ ذهنيّاً لا تترتب عليه الآثار بقياسه إلى المصادق الخارجيّ الذي بحذائه.

فقد بان أنّ حقيقة الوجود لا صورة عقلية لها، كالماهيات الموجودة في الخارج

[۱۰۶]

التي لها صورة عقلية، وبان أيضاً أنّ نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجية ليست نسبة الماهية الكلية إلى أفرادها الخارجية.

وتبيّن بما تقدّم أيضاً أنّ المفهوم إنّما تكون ماهية إذا كان لها فرد خارجي يُقوّمه وتترتب عليه آثارها.

وجود، عين خارجيت است

ترجمه

دهم، حقيقت وجود از آن رهگذر که عين حيثيت ترتب آثار هست، عين خارجيت نيز مي باشد. پس، محال است که (از خارجيت خود خارج شده) در ذهن حلول نمايد. حقيقت ذهني شود و ديگر، آثار خارجي بر او بار نشود. چون اين کار مستلزم انقلاب محال است.

و اما وجود ذهني که بزودي اثبات آن انشاءالله خواهد آمد، از آن جهت که عدم را از حريم خود طرد مي کند وجود خارجي به شمار رفته و آثارش بر آن مترتب مي شود. لکن از اين

جهت وجود ذهنی محسوب شده آثار (خارج) بر آن مترتب نمی‌شود که در مقایسه با مصداق خارجی که در مقابل اوست می‌باشد.

از بیانات فوق آشکار می‌شود که حقیقت وجود (که عین خارجیت است و خارجیت، ذاتی اوست) همچون ماهیات که صورت ذهنی و عقلی دارند، صورت ذهنی و عقلی ندارد.

و نیز آشکار می‌شود که نسبت مفهوم وجود به وجودات خارجی، مانند نسبت ماهیات کلیه به افراد خارجی خود نیست.

مطلب دیگری که از مطالب فوق تبیین می‌شود این است که یک مفهوم هنگامی ماهیت به شمار می‌رود که برای آن ماهیت، فرد خارجی که ماهیت، مقوم اوست و آثار بر آن در خارج مترتب می‌شود، باشد.

شرح

همانطور که ناطقیت، ذاتی انسان است و از او جدا نمی‌شود، خارجیت هم ذاتی وجود است و از آن جدا نمی‌شود. بنابراین نمی‌توان وجود را از خارج جدا کرده و همچون ماهیات در ذهن آورد. به عبارت دیگر، وجود یک ظرف تحقق بیشتر ندارد و آن خارج است، بر خلاف



ماهیات که در دو موطن، ذهن و خارج، موجود می‌شوند.

[۱۰۷]

بنابراین، آنچه از وجود در ذهن می‌آید حقیقت وجود نیست، بلکه مفهومی است انتزاع شده از آن که بر افراد خارجی خود به عنوان عرض عام، حمل می‌شود. اگر حقیقت وجود همچون ماهیات در ذهن می‌آمد و جنبه کلی پیدا می‌کرد طبیعتاً انطباق آن مفهوم بر مصادیق خارجی اش همچون انطباق ماهیات کلیه بر مصادیق خارجی خود بود. لکن حقیقت وجود که خارجیت، ذاتی اوست نمی‌تواند از خارج جدا شده و در ذهن بیاید.

آنچه ما از وجود، در ذهن تصور می‌کنیم مفهومی بر گرفته از آن بیش نیست و افراد خارجی آن به طور حقیقی، افراد مفهوم کلی نیستند. و اگر ما از وجودات خارجی به مصادیق آن مفهوم تعبیر می‌کنیم، یک تعبیر مسامحی است. انطباق یک مفهوم کلی بر فرد خارجی در جایی معنا دارد که منطبق و منطبق علیه از یک سنخ باشند. ولی در جایی که منطبق علیه یعنی وجود خارجی، عین خارجیت است و آن مفهوم، عین خارجیت نیست، سنخیت میان این دو شبیه سنخیتی که میان ماهیات ذهنی و افراد خارجیشان هست، نمی‌باشد. لذا انطباق آن مفهوم بر افراد خارجی مانند انطباق ماهیات بر افراد خارجی نیست.

در اینجا مصنف به یک سؤال مقدر پاسخ می‌دهند. سؤال این است که چرا بر وجود ذهنی آثار خارجی مترتب نمی‌شود. مگر نگفتید وجود، عین خارجیت است و آثار خارجی بر آن مترتب می‌شود. پس چرا وجود ذهنی، از میان وجودها استثنا شده است و آثار خارجی، مانند سوزاندن برای آتش، در ذهن بر آن مترتب نمی‌شود؟

پاسخ می‌دهند که وجود ذهنی از آن جهت که عدم را از حریم خود طرد می‌کند وجود خارجی محسوب شده (خارجی به معنای اعم که شامل ذهنی هم بشود) و آثار خودش بر آن مترتب است، مانند کلیت و نوعیت که بر انسان ذهنی مترتب می‌شود. و اگر آن را وجود ذهنی نام می‌نیمیم از جهت مقایسه آن با مصادیقی است که در خارج از ذهن، وجود دارند. نیز از این جهت که آثار خارج از ذهن بر آنها مترتب نمی‌شود. و گرنه صرف نظر از این مقایسه هر چه وجود دارد، اعم از آنکه در ذهن، باشد یا خارج از ذهن، خارجی است و

[۱۰۸]

آثار مخصوص خودشان بر آنها مترتب می‌گردد؛ خارجی به معنای طارد عدم بودن و آثار خاص خود را داشتن.

نکته دیگری که از بحثهای گذشته روشن می‌شود این است که هر مفهومی نامش ماهیت نیست. مفهومی ماهیت است که در خارج، فرد حقیقی داشته باشد. فردی که ماهیت، مقوم آن و چیستی بخش آن باشد و آثار آن ماهیت بر آن فرد مترتب شود. بنابراین، مفهوم انسان و شجر و حجر در ذهن، ماهیت محسوب می‌شوند، چون در خارج، فرد حقیقی آنها موجود است. ولی مفهوم عدم و مفهوم وجود، ماهیت نیستند؛ زیرا حقیقت این دو در ذهن نمی‌آیند و انطباق این دو بر مصادیق خود از باب انطباق ماهیات کلیه بر مصادیق خود نیست، چنانکه بیانش گذشت.

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

- ۱ - معنای اصالت و اعتباریت در باب وجود و ماهیت چیست؟
- ۲ - چرا ماهیت نمی تواند اصیل باشد؟
- ۳ - اشکال بر اصالت وجود به اینکه اگر وجود، موجود بذاته باشد لازم می آید موجودات امکانی واجب الوجود باشند، چگونه دفع می گردد؟
- ۴ - اصالت ماهویها در چه صورت، ماهیت را اصیل می دانند؟
- ۵ - دوانی چرا و چگونه به اصالت وجود در واجب و اعتباریت آن در ممکنات، قائل است؟
- ۶ - معنای اینکه وجود، حیث تقییدی است، چیست؟
- ۷ - چرا وجود، ضد و مثل ندارد؟
- ۸ - دلیل بر اینکه وجود، عین یا جزء ماهیت نیست، چیست؟

۹ - معنای نفس الامر را بیان کنید.

۱۰ - چرا حقیقت وجود در ذهن حلول نمی‌کند، بر خلاف ماهیت که هم در خارج و هم در ذهن موجود می‌شود؟

[۱۰۹]

### الفصل الثالث - فی أنّ الوجود حقيقة مشكّكة

متن

لاریب أنّ الهویّات العینیّة تتصف بالکثرة تارةً من جهة أنّ هذا إنسان وذلک فرس وذلک شجر ونحو ذلک، وتارةً بأنّ هذا بالفعل وذلک بالقوّة وهذا واحد وذلک کثیر، وهذا حادث وذلک قدیم،

وهذا ممكن وذاك واجب وهكذا.

وقد ثبت بما أوردناه في الفصل السابق أنّ الكثرة من الجهة الاولى وهي الكثرة الماهويّة موجودة في الخارج بعرض الوجود وأنّ الوجود متصف بها بعرض الماهيّة لمكان أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

وأما الكثرة من الجهة الثانية فهي التي تعرض الوجود من جهة الانقسامات الطارئة عليه نفسه، كانقسامه إلى الواجب والممكن وإلى الواحد والكثير وإلى ما بالفعل وما بالقوة ونحو ذلك، وقد تقدّم في الفصل السابق أنّ الوجود بسيط وأنّه لا غير له. ويستنتج من ذلك أنّ هذه الكثرة مقوّمه للوجود بمعنى أنّها فيه غير خارجه منه وإلاّ كانت جزءاً منه ولا جزء للوجود او حقيقة خارجه منه ولا خارج من الوجود.

اقسام كثر

ترجمه

شکي نیست که موجودات واقعي خارجي يك بار به کثرت متصّف مي شوند از آن جهت که این

[۱۱۰]

انسان است و آن فرس و دیگری شجر و غیر ذلك. و بار دیگر (به کثرت متصّف مي شوند) از آن جهت که این بالفعل است و آن بالقوه، این واحد است و آن کثیر، این حادث است و آن قدیم، این ممکن است و آن واجب و هكذا.

از آنچه در فصل پیش گفته شد ثابت مي شود که کثرت از نوع اول - که همان کثرت ماهیات باشد - در خارج، موجود است به سبب عارض شدن وجود (بر ماهیات). و وجود متصّف است به آن کثرت، به سبب عارض شدن ماهیت (بر وجود) چون وجود، اصیل است و ماهیت، اعتباری.

و اما کثرت از نوع دوم عارض مي شود بر وجود از ناحیه انقساماتی که از سوي ذات خود وجود بر آن وارد مي شود. مانند انقسام وجود به واجب و ممکن و به واحد و کثیر و به چیزی که بالفعل است و یا بالقوه و امثال آن.

و در فصل سابق گذشت که وجود، بسیط است و غیر از وجود، حقیقی وجود ندارد. از آن مطلب نتیجه گرفته مي شود که این کثرت (از نوع دوم) مقوم وجود است. به این معنا که در نفس وجود است و بیرون از آن نیست والا (اگر کثرت در وجود و عین وجود نباشد یا) جزء وجود است، در حالی که وجود، جزء ندارد، یا حقیقی خارج از وجود، در حالی که خارج از

حوزه وجود، چیزی وجود ندارد.

شرح

اختلاف و تمایزهایی که میان موجودات می بینیم گاهی از ماهیات آنها سرچشمه می گیرند، مثلاً يك موجود، انسان است، موجود دیگر، فرس و موجود دیگر بقر و امثال آن. و گاهی از انقساماتی که بر ذات وجود وارد می شوند گونه های مختلف وجود پدید می آید، مانند وجود ممکن و وجود واجب، وجود بالفعل و وجود بالقوة، وجود واحد و وجود کثیر و هكذا.

بحث، در قسم دوم است. می خواهیم بگوییم کثرات ناشی از قسم دوم به ملاکی بیرون از وجود پدید نمی آیند. به عبارت دیگر کثرت و تمایز، مقوم خود وجود است. هر وجود از خصوصیتی خاص برخوردار است که آن عین وجود است و مقوم آن می باشد، نه

[۱۱۱]

جزء و نه خارج از آن (۱). ما این کثرت را کثرت تشکیکی نام می نهیم.

در اصطلاح منطق، کلی مشکک بر آن کلی ای اطلاق می شود که دلالت آن بر افراد و مصادیق خود به طور یکسان نباشد، بلکه معنی آن در بعضی مصادقها شدیدتر و در برخی ضعیف تر یا در برخی مقدم و در برخی مؤخر باشد. مانند اطلاق نور بر نور شمع، نور چراغ،

نور ماه و نور خورشید. در مقابل کلي مشکك، کلي متواطي قرار دارد که دلالت معنی آن بر مصادیق، یکسان است. چنانکه اسب و درخت و انسان، بر مصداقهاي خود به طور یکنواخت دلالت دارند. انسانی از انسانی انسان تر یا درختی از درخت دیگر درخت تر یا اسبی از اسب دیگر اسب تر نیست.

متن

فللوجود كثرة في نفسه فهل هناك جهة وحدة ترجع إليها هذه الكثرة من غير أن تبطل بالرجوع فتكون حقيقة الوجود كثيرة في عين أئها واحدة، وواحدة في عين أئها كثيرة، وبتعبير آخر: حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة يعود ما به الامتياز في كل مرتبة إلى ما به الاشتراك، كما نسب إلى الفهلويين، أو لا جهة وحدة فيها فيعود الوجود حقائق متبائنة بتمام الذات يتميز كل منها من غيره بتمام ذاته البسيطة لا بالجزء ولا بأمر خارجي، كما نسب إلى المشائين؟

تشكيك در وجود



ترجمه

پس، برای وجود فی نفسه کثرتی هست. حال سؤال این است که آیا جهت وحدتی هست که این کثرت به آن باز گردد، بدون آنکه کثرت از بین برود، تا اینکه حقیقت وجود، کثیر باشد  
در

۱. گاهی از مقوم، جزء اراده می شود. مثلاً می گویند حیوان و ناطق مقوم انسانند یعنی دو جزء آن هستند. و گاهی از مقوم، تمام حقیقت شیئی را اراده می کنند. مثلاً می گویند تقدّم و تأخر، مقوم وجود متقدم و متأخرند، یعنی این دو وصف، عین وجود متقدم و متأخر است؛ نه جزء آن، نه بیرون از آن. [۱۱۲]

عین وحدت و واحد باشد در عین کثرت. و به عبارت دیگر - چنانکه به فهلویون نسبت داده شده است - آیا حقیقت مشکک، صاحب مراتب مختلفی می باشد و «ما به الامتیاز» اش به «ما به الاشتراک» اش باز می گردد؟

(و) یا - چنانکه به مشایین نسبت داده شده است - جهت وحدتی میان وجودات نیست تا بازگشت وجود، به حقایق متابینی باشد که هر یک از دیگری به تمام ذات بسیط خود متمایز است؛ نه به جزء خود و نه به امری خارج از خود.

## شرح

در عبارت فوق به اختلاف میان حکمای ایران زمین که در منطقه خراسان می زیسته اند و به فلهویون یا اشراقیها معروف بوده اند، و میان حکمای مشاء اشاره می کنند. حکمای مشاء می گویند: هیچ قدر جامع و مشترکی میان موجودات مختلفه نیست. هر يك از آنها با دیگری متباین است و اختلاف میان آنها به ذات آنها باز می گردد، همانطور که اختلاف ماهیات، ذاتی آنهاست.

اما حکمای اشراق می گویند: وجود، حقیقت واحدی است. این وجودات مختلفه همه و همه در حوزه وجود، وجود دارند و بیرون از وجود نیستند؛ زیرا حقیقتی از وجود، خارج نیست. و جزء وجود هم نیستند؛ زیرا وجود، جزء ندارد. علی هذا وجود دامنه گسترده و مراتب مختلفی دارد. هر مرتبه در عین حال که با مرتبه دیگر اختلاف دارد اما از حیث وجود با وجود دیگر فرقی ندارد. و این معنای جمله فوق است که می گوید همه کثرتها به حقیقت واحدی که همان وجود باشد باز می گردد. از این اختلاف به اختلاف تشکیکی تعبیر می کنند.

الحقّ أنّها حقيقة واحدة في عين أنّها كثيرة، لأنّنا ننتزع من جميع مراتبها ومصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهيّ، ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة غير راجعة إلى وحدة ما.

[۱۱۳]

### دلیل بر تشکیک در وجود

ترجمه

حق آن است که حقیقت وجود در عین کثیر بودن، حقیقت واحدی است؛ چون ما از جمیع مراتب و مصادیقش مفهوم وجود را انتزاع می‌کنیم. مفهومی که واحد و شامل و بديهي است. و ممتنع است انتزاع مفهوم واحد از مصادیق کثیر بما هي کثیر، بدون آنکه به واحد باز گردند.

شرح

قبلا در بحث اشتراك معنوي گفته شد لفظ وجود، معنای واحدی دارد که بر همه مصادیقش یکسان منطبق می شود. اکنون بحث این است که مصداق این لفظ نیز واحد است، در عین کثرت خود؛ زیرا اگر جهت وحدت در مصادیق آن وجود نداشت محال بود انتزاع مفهوم واحد از مصادیق کثیر بما هو کثیر. در حقیقت، بحث اشتراك معنوي رابطه تنگاتنگی با بحث وحدت وجود دارد، اولی ناظر به مفهوم آن که امر ذهنی است می باشد و دومی ناظر به حقیقت خارجی آن.

متن

ویتبیین به أن الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة، كما مثلوا له بحقيقة النور علي ما يتلقاه الفهم الساذج أنه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة في الشدة والضعف، فهناك نور قوي ومتوسط وضعيف مثلاً، وليست المرتبة القويّة نوراً وشيئاً زائداً علي النوريّة ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً او تختلط بالظلمة التي هي عدم النور، بل لا تزيد كل واحدة من مراتبه المختلفة علي حقيقة النور المشتركة شيئاً ولا تفقد منها شيئاً وإثما هي النور في مرتبة خاصة بسيطة لم تتألف من أجزاء ولم ينضم إليها ضميمة وتمتاز من غيرها بنفس ذاتها التي هي النوريّة المشتركة.

فالنور حقيقة واحدة بسيطة متكثرة في عين وحدتها، ومتوحدة في عين كثرتها، كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر والعلو والدنو وغيرها.

ترجمه

از آنچه گذشت آشکار می‌شود که وجود، حقیقت تشکیکی صاحب مراتب می‌باشد. برای تشکیک، آنگونه که فهم ساده آن را درک کند، به حقیقت نور مثال زده اند. نور در عین آنکه مراتب مختلف در شدت و ضعف دارد، حقیقت واحده است. پیش روی ما نور قوی و متوسط و ضعیف وجود دارد. چنین نیست که مرتبه قوی نور باشد و (بعلاوه) چیزی زاید بر نوریت. همانگونه که مرتبه ضعیف آن از نور بودن چیزی کم ندارد و یا با ظلمت که مقابل نور است آمیخته نیست. بلکه هیچ یک از مراتب آن نه بر حقیقت مشترک نور، چیزی را اضافه دارند و نه کم. همه مراتب نورند در مرتبه خاص بسیط خود. نه از اجزای گوناگون تألیف یافته اند و نه ضمیمه‌ای از خارج به آنها اضافه شده است، بلکه به ذات بسیط خود هر یک از دیگری ممتاز می‌شوند.

پس نور، حقیقت واحد (۱) بسیطی است که در عین کثرت، واحد است و در عین وحدت، کثیر. همچنین است وجود، آن نیز حقیقت واحدی است که مراتب مختلف بشدت و ضعف و تقدّم و تاخّر و برتری و پستی و غیر اینها دارد.

سخن در باب حقیقت مشکک، در دو مقام گفته می‌شود: یکی در اینکه آیا حقیقت واحدی داریم که در آن تشکیک، وجود داشته باشد. یعنی در عین آنکه افراد آن همه از یک نوع هستند مع ذلك تفاوتی به شدت و ضعف و تقدم و تاخر و مانند آن در آنها باشد. یا اصولاً چنین حقیقتی نداریم. و ثانیاً بحث در این می‌شود که آیا وجود، تشکیک بردار هست یا نه؟

۱. ذکر نور از باب تمثیل است و گر نه نور، خود، از ماهیات بوده تشکیک در آن جایز نیست، مگر بر اساس نظر شیخ اشراق. و تشکیک در آن به سبب تشکیک در وجود اوست. لذا این تشکیک، بالعرض است که نام آن را تشکیک عام

در برابر وجود که تشکیک او تشکیک خاص

است، گذارده اند. صدرالمتألهین در مورد تشکیک در ماهیت در اسفار، متهافت سخن گفته است؛ گاهی آن را پذیرفته و گاهی آن را رد می‌نماید.

[۱۱۵]

اما در مقام اول باید گفته شود: آری، ما حقایقی داریم که در عین آنکه افراد آن همه از یک خانواده و یک نوع می‌باشند مع ذلك بین افراد آن، تفاوتی از نظر شدت و ضعف و جهات دیگر وجود دارد. این تفاوتها موجب نمی‌شوند که افراد آن حقیقت با یکدیگر مغایرت و

تباين پيدا نمايند. بلکه همچنان خویشی و هم سنخي خود را حفظ مي کنند و از آن بيرون نمي شوند.

شما مثلا حرکت را ملاحظه کنید. يك حرکت، تند است، ديگري کند. اين دو حرکت از يك نوع هستند، در عين حال يکي تند است و ديگري کند. آیا حرکت کند حرکت به اضافه سکون است و حرکت تند حرکت بدون سکون؟ خير، چنين چيزي عقلا محال است؛ زیرا حرکت، نقطه مقابل سکون است و معنا ندارد که جزيي از آن را سکون تشکیل دهد. بنابراین، حرکت تند و حرکت کند هر دو از يك نوع ماهيتند. تندي و کندي چيزي مغاير و بيرون از حرکت نيست. نمود خاصي از حرکت و مرتبه معيني از آن است

که عين خود حرکت است. به عبارت ديگر «ما به الاشتراك» بين آن دو، حرکت و «ما به الامتياز» آن دو به حرکت است. ما اين حرکت را حقيقت مشکک گوئيم. وجه تسميه اش آن است که اين حقيقت، انسان را به شك مي اندازد. و انسان گمان مي کند که اين دو، دو نوع مغاير هستند و وجه امتياز اينها چيزي بيرون از وجه اشتراکشان مي باشد. لکن چنين نيست. هر حرکت تندي نسبت به حرکت تندتر از خودش کند به شمار مي رود. تا بي نهايت همه اين مراتب از يك خانواده و نوع بوده، اختلاف تشکيکي را به وجود مي آورند.

تمايز تشکيکي را بيشتتر از هر کس سهرودي به تبع حکماي ايران زمين، که آنها را پهلوي مي گفته اند، بسط داده است. و صدرالمتهلين آن را به بحث وجود تعميم داده است.

مثال دیگری که کتاب، آن را آورده و مورد استشهاد سهرودی است، حقیقت نور است. وی می‌گوید: نور شدید و نور ضعیف هر دو نورند. اشتراکشان در نوریت است و اختلافشان هم در نوریت است. یکی نوریت افزون و دیگری نوریت کمتر است. این طور

[۱۱۶]

نیست که نور شدید، نور باشد با چیز دیگری غیر از نور، و نور ضعیف نور باشد آمیخته با ظلمت. (زیرا آمیختگی نور و ظلمت، که از دو سنخ متقابل هستند، محال است).

لازم به ذکر است مثال به نور و تشکیک در آن به کار کسی چون شیخ اشراق می‌آید که قائل به تشکیک در ماهیات است. اما اگر کسی چون صدرای قائل به اصالت وجود بود و تشکیک در ماهیت را قبول نداشت، طبعاً تشکیک در نور را به ماهیت نور ارجاع نخواهد داد، بلکه از آن وجود او خواهد دانست. و وجود یکی را شدیدتر و وجود دیگری را ضعیف‌تر توصیف خواهد کرد، نه ماهیت آن را. طبعاً تشکیک در ماهیت نور، عرضی و به واسطه وجود آن خواهد بود.

و صحیح نیست کسی گمان برد که مراد شیخ اشراق از تشکیک در نور، تشکیک در وجود است؛ زیرا شیخ اشراق برای وجود، حقیقتی بیشتر از مفهوم قائل نیست و آن را اعتباری محض می‌داند و بر مرام خود اصرار می‌ورزد. لذا تشکیک در وجود به گمان وی معنا ندارد. کسانی که تشکیک در افراد یک نوع را قبول ندارند افراد ذی مراتب یک نوع را انواع متغایر می‌دانند. مثلاً هر درجه‌ای از نور با درجه دیگر از نور بر این اساس دو نوع متغایر از نور هست. و چون درجات بی‌نهایت از آن حقیقت، موجود است، پس بی‌نهایت انواع از آن،



موجود است.

اما مقام دیگر بحث، تشکیک در مراتب وجود است. از پیش گذشت که: اولاً وجود، اصیل است نه اعتباری. یعنی ملاک واقعیت بخشی را وجود تشکیل می‌دهد نه ماهیت. و ثانیاً وجود، بسیط است و جزء ندارد؛ زیرا غیر از وجود، چیزی واقعیت ندارد تا صلاحیت جزء بودن برای وجود را داشته باشد. (نه ماهیت که امر اعتباری است و نه عدم که نقطه مقابل وجود است، هیچ کدام چنین صلاحیتی را ندارند.)

با توجه به اینکه وجود هم اصیل است و هم بسیط، در عین حال میان وجودات تمایزهایی به چشم می‌خورد که ملاکی بیرون از خود وجود ندارند. مثلاً وجود علت را مقدم بر وجود معلول می‌یابیم. این تقدم و تأخر به چه چیز بر می‌گردد؟ یا بعضی از

[۱۱۷]

وجودات را شدیدتر از بعض دیگر می‌یابیم، مانند وجود عقول نسبت به نفوس یا نفوس نسبت به اجسام. این شدت و ضعف به چه چیز بر می‌گردد؟ یا یک وجود را کامل، دیگری را ناقص، یکی را بالفعل دیگری را بالقوه، یکی را واجب دیگری را ممکن، می‌بینیم. اینها همه و همه اختلافاتی است که در نفس حقیقت وجود، موجود است. و ما به الامتیاز میان اینها به اموری بیرون از وجود بر نمی‌گردد. اگر ما به الامتیاز مغایر با ما به الاشتراك بود لازم می‌آمد که حقیقت وجود از دو جزء مشترك و مختص تشکیل یافته باشد،

در حالی که قبلاً برهانی گشت که وجود، بسیط است و جزء ندارد. و اگر ما به الامتیازش به واسطه چیزی بیرون از وجود بر وجود عارض شده می‌بایستی بیرون از حوزه وجود،

حقیقتی وجود می‌داشت که بتواند ملاک امتیاز یک وجود از وجود دیگر شود. (و فرض این است که این تمایزها تمایزهای ماهوی نیستند، بلکه تمایزهایی هستند که به نفس وجود، موجود می‌شوند.)

متن

وینفرّع علی ما تقدّم امور: الامر الاول: أنّ التمايز بين مرتبة من مراتب الوجود ومرتبة اخري  
إّما هو بنفس ذاتها البسيطة التي ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز ولا ينافيه مع ذلك أن  
ينسب العقل التمايز الوجودي إلى جهة الكثرة في الوجود دون جهة الوحدة ولا أن ينسب  
الاشترك والسنخية إلى جهة الوحدة.

نتیجه بحث

ترجمه

از آنچه گذشت اموری تفریع می‌گردد:

اول: تمایز بین هر مرتبه از مراتب وجود و مرتبه دیگر از آن، به ذات بسیطی است که ما به الاشتراکش عین ما به الامتیاز آن می‌باشد. و این مطلب، منافات ندارد با اینکه عقل، تمایز بین وجودات را به جهت کثرت آن و اشتراک را به وحدت آن ارجاع دهد.

[۱۱۸]

شرح

گرچه کثرت وجود به وحدت آن و بالعکس باز می‌گردد، لکن تعدد اعتبارات، ملاک تعدد احکام می‌گردد. وجود از آن جهت که کثیر است (یکی واجب، یکی ممکن، یکی واحد، یکی کثیر و... است). ملاک تمایز هر یک از دیگری می‌گردد. و از آن جهت که واحد است همه وجودها در حقیقت وجود، مشترک و هم سنخ و هم معنا هستند.

متن

الامر الثاني: أنّ بين مراتب الوجود اطلاقاً وتقييداً بقياس بعضها إلى بعض لمكان ما فيها من الاختلاف بالشدة والضعف ونحو ذلك. وذلك أنّنا إذا فرضنا مرتبتين من الوجود ضعيفة وشديدة وقع بينهما قياس وإضافة بالضرورة وكان من شأن المرتبة الضعيفة أنّها لا تشتمل علي بعض ما للمرتبة الشديدة له. من الكمال، لكن ليس شيء من الكمال الذي في المرتبة الضعيفة الشديدة واجدة له إلاّ والمرتبة فالمرتبة الضعيفة كالمؤلفة من وجدان و فقدان، فذاتها مقيدة بعدم بعض ما في المرتبة الشديدة من الكمال، وإن شئت فقل: محدودة. وأمّا المرتبة الشديدة فذاتها مطلقة غير محدودة بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة.

## اطلاق و تقييد در مراتب وجود

ترجمه

دوم، بين مراتب وجود در مقايسه بعضي با بعض ديگر به جهت شدت و ضعف و مانند آن، اطلاق و تقييد وجود دارد. وقتی ما دو مرتبه شديد و ضعيف از وجود را فرض مي كنيم ناگزير بين آن دو، مقايسه اي واقع مي گردد. مرتبه ضعيف، كمال مرتبه شديد را ندارد، لكن

هر کمالی که برای مرتبه ضعیف وجود دارد مرتبه شدید، واجد آن کمال هست. پس، مرتبه ضعیف گویا تألیف یافته است از يك حيث دارایی و يك حيث ناداری. ذات ضعیف، مقید است به عدم بعض کمالی را که قوی دارد. و اگر می‌خواهی تعبیر کن که ضعیف، محدود است (نسبت به شدید) ولی ذات شدید، مطلق و غیر محدود است، نسبت به مرتبه ضعیف.

[۱۱۹]

شرح

در میان مراتب وجود، در مقایسه یکی با دیگری اختلافی به شدت و ضعف وجود دارد. اگر دو فرد از وجود را مثلاً علت و معلول ملاحظه کنیم. وجود علت از معلول شدیدتر است و اگر علت را به علت بعدی مقایسه کنیم او شدیدتر است. و هکذا تا برسد به ذات اقدس الهی که علت العلیل است. پس فوق هر مرتبه شدید مرتبه شدیدتری وجود دارد تا به ذات حق تعالی که شدید غیرمتناهی است می‌رسیم.

هر مرتبه ضعیف نسبت به مرتبه شدید محدود است. محدود به فقدان کمالات او. و هر مرتبه شدید نسبت به ضعیف مطلق است یعنی فقط مقید به کمالات او نیست بلکه علاوه بر کمالات ضعیف افزون نیز دارد. پس مطلق و رها از تقید به مرتبه اوست. همانطور که ضعیف نسبت به قوی مقید است یعنی مرتبه معینی از کمال را دارد و بیش از آن ندارد و به همان حد مقید می‌ماند.

هنگامی که در سیر نزولی از ضعیفی به ضعیف تر از او منتقل می‌شویم در این سیر به اضعف

مراتب وجود که هیولی باشد می رسیم. برای هیولی هیچ فعلیّت و تعینی جز بی فعلیتی و قوه محض بودن نیست. لذا فعلیت او در بی فعلیتی است همانطور که حد خداوند در بی حدی و اطلاق او می باشد.

پس عالم هستی در دو قوس صعود و نزول از ذات اقدس الهی شروع و به انزل مراتب وجود که هیولی است ختم می شود.

متن

وإذا فرضنا مرتبة أخرى فوق الشديدة كانت نسبة الشديدة إلى هذه التي فرضنا فوقها، كنسبة التي دونها إليها وصارت الشديدة محدودة بالنسبة إلى ما فوقها كما كانت مطلقة بالنسبة إلى ما دونها. وعلي هذا القياس في المراتب الذاهبة إلى فوق حتى تقف في مرتبة ليست فوقها مرتبة، فهي المطلقة من غير أن تكون محدودة إلاّ بأنّها لاحدّها. والامر بالعكس ممّا ذكر إذا أخذنا مرتبة ضعيفة

[۱۲۰]

واعتبرناها مقيسة الى ما هي أضعف منها و هكذا حتى تنتهي الى مرتبة من الكمال والفعليّة ليس لها من الفعليّة إلاّ فعلية أن لا فعليّة لها. (۱)

## نسبت وجود شدید به ضعیف

### ترجمه

وقتی ما فوق مرتبه شدید، مرتبه دیگری را فرض کنیم نسبت این شدید به آنچه فوق اوست، مانند نسبت ما دون او، به اوست. و این شدید نسبت به ما فوق خود محدود بوده، همانطور که نسبت به ما دون خود مطلق است. و بر همین قیاس مراتب وجود (در سیر صعودی) به پیش می رود تا جایی که دیگر فوق آن فوقی نیست. پس او مطلق (حقیقی) بوده، بدون آنکه محدود به «حدی» گردد، مگر این «حد» که برای او حدی نیست.

عکس مطلب فوق، روی می دهد اگر ما از مرتبه ضعیف شروع کنیم و آن را با ضعیف تر از خودش (در سیر نزولی) مقایسه نماییم، تا جایی که از کمال و فعلیت، چیزی جز فعلیت بی فعلیتی نمآید (مانند هیولی).

## شرح

در میان مراتب وجود، در مقایسه یکی با دیگری اختلافی به شدت وضعف وجود دارد. اگر دو فرد از وجود را مثلاً علت و معلول ملاحظه کنیم. وجود علت از معلول شدیدتر است و اگر علت را به علت بعدی مقایسه کنیم او شدیدتر است. و هکذا تا برسد به ذات اقدس الهی که علت العلل است. پس فوق هر مرتبه شدید مرتبه شدیدتری وجود دارد تا به ذات حق تعالی که شدید غیرمتناهی است می‌رسیم.

هر مرتبه ضعیف نسبت به مرتبه شدید محدود است. محدود به فقدان کمالات او. و هر مرتبه شدید نسبت به ضعیف مطلق است یعنی فقط مقید به کمالات او نیست بلکه

۱. ولما كان الحدّ في معنى السلب كان نفي الحدّ سلباً للسلب وهو الايجاب فيؤول الى محوذة الوجود، وهو الصرافة - منه.

[۱۲۱]

علاوه بر کمالات ضعیف افزون نیز دارد. پس مطلق و رها از تقید به مرتبه اوست. همانطور که ضعیف نسبت به قوی مقید است. یعنی، مرتبه معین از کمال را دارد و بیش از آن ندارد و به همان حد مقید می‌ماند. هنگامی که سیر نزول از ضعیفی به ضعیف تر از او منتقل



می‌شویم در این سیر به اضعف مراتب وجود که هیولی باشد می‌رسیم. برای هیولی هیچ فعلیّت و تقیّی جز بی فعلیّت و قوه محض بودن نیست. لذا فعلیّت او در بی فعلیّت است همانطور که حد خداوند در بی حدی و اطلاق او می‌باشد. پس عالم هستی در دو قوس صعود و نزولی از ذات اقدس الهی شروع و به انزل مراتب وجود که هیولی است ختم می‌شود.

متن

الأمر الثالث: تبیین من جمیع ما مرّ أنّ للمراتب المترتبة من الوجود حدوداً غیر أعلی المراتب فإنّها محدودة بأئها لاحد لها. وظاهر أنّ هذه الحدود الملازمة للسلوب والأعدام والفقدانات التي تثبتها في مراتب الوجود، وهي أصيلة وبسيطة، أنّما هي من ضيق التعبير وإلا فالعدم نقيض الوجود، ومن المستحيل أن يتخلل في مراتب نقيضه.

وهذا المعنى - أعنى دخول الأعدام في مراتب الوجود المحدودة وعدم دخولها المؤدّي إلى الصرافة - نوع من البساطة والتركيب في الوجود غير البساطة والتركيب المصطلح عليها في موارد أُخري وهو البساطة والتركيب من جهة الأجزاء الخارجيّة او العقليّة او الوهميّة.

## مراد از ترکیب در مراتب وجود

ترجمه

سوم، از مجموع آنچه گذشت آشکار می‌گردد که همه مراتب وجود، محدود به حدهایی هستند؛ مگر ذات اعلی‌المراتب (ذات اقدس الهی) که محدود به بی حدی است.

[۱۲۲]

بدیهی است ملازمت سلبها و عدمها و ناداریها با حدهای وجودی - در حالی که وجود، اصیل و بسیط است - از باب ضیق تعبیر است. و گرنه عدم، نقیض وجود بوده، محال است که بین مراتب وجود راه پیدا کند.

و این معنا، یعنی دخول و ملازمت عدمها با مراتب محدود وجود و عدم دخول و ملازمت آن - که منتهی به صرافت وجود می‌شود - نوعی بساطت و ترکیب در وجود است؛ غیر از آن بساطت و ترکیب اصطلاحی در موارد دیگر. یعنی غیر از بساطت و ترکیب از جهت اجزای خارجی یا عقلی یا وهمی.

## شرح

اگر يك موجود، انسان شد ديگر درخت و بقر و جماد نخواهد بود. پس حدّ وجودي انسان ملازم با نبود چيزهاي فراوان ديگر است همراه با وجود انسان. به عدد ماهيات بي شمار ديگر سلبها و عدمها وجود دارند، لکن آميختگي وجود انسان با عدم چيزهاي ديگر، ترکيبی است غير از ترکيب اصطلاحي که ميان اجزاي خارجي، مانند ماده و صورۀ يا اجزاي عقلي، مانند جنس و فصل يا اجزاي وهمي، مانند آن که وهم براي خط متصل که اجزاي بالفعل ندارد در قوه واهمه اجزاي کم يا زياد فرض مي نمايد، وجود دارد. عدم، نقيض وجود است و محال است که يك چيز با نقيض خودش در آميزد.

تعبير به ترکيب ميان وجود يك شيئي و عدمهايي که ملازم با اوست، يك تعبير مسامحي است. اصطلاحاً ترکيب ميان دو شيئي که هر يك با هم از جهتي مغايرت دارند، صورت مي گيرد، مثلاً در خارج، آب و شکر با هم ترکيب مي شوند، يا ماده و صورت به عنوان اجزاي خارجي جسم مادي با هم ترکيب مي شوند، يا در ذهن، اجزاي تحليلي ماهيت چون جنس و فصل با هم ترکيب مي شوند و ماهيت را پديد مي آورند. اما بين وجود و عدم که هر يك ديگري را طرد مي کند ترکيب، معنا ندارد. و مراد از ترکيب در اينجا ملازمت و معييت است.

متن

الأمر الرابع: أنّ المرتبة كلّما تنزّلت زادت حدودها وضاق (١) وجودها وكلّما عرجت وزادت قرباً من أعلي المراتب قلّت حدودها واتسع وجودها حتى يبلغ أعلي المراتب فهي مشتملة علي كلّ كمال وجوديّ من غير تحديد ومطلقة من غير نهاية.

### سعه و ضيق در مراتب عالی و دانی وجود

ترجمه

چهارم، مراتب وجود هر مقدار که تنزل پیدا می کنند محدودیتشان بیشتر و دایره وجودشان تنگتر می شود. و هر مقدار که سیر صعودی پیدا کرده و به اعلي المراتب (ذات اقدس الهی) نزدیک می شوند، محدودیتشان کمتر و سعه وجودی پیدا می کند. تا برسد به اعلي مراتب وجود که مشتمل بر کل کمالات وجود است، بدون محدودیت. و مطلق و رهایی از هر قید است.

## شرح

در ترتب وجود از رفیع ترین مراتب وجود که ذات لا یزال الهی است به سوی پایین، هر مقدار که وجود از سرچشمه هستی یعنی خداوند تبارک و تعالی فاصله می گیرد محدودیت بیشتر و سعه کمتری پیدا می کند. و هر مقدار که وجودات به او نزدیکتر باشند از کمال بیشتر و شمول و سعه افزونتر برخوردارند. عالم عقول بر عالم نفوس و عالم نفوس بر عالم جمادات تقدم داشته، از کمالات بیشتر برخوردارند. تا می رسیم به هیولی که در سلسله وجودات پایین ترین مرتبه را به خود اختصاص داده، در نهایت ضعف و ناتوانی است. بهره هیولی از کمال، صفر است. لذا تنها فعلیت او ناداری و صرف القوه بودن است.

## متن

۱. المراد بسعة الوجود و ضيقه اشتمال المرتبه علي كمال اكثر او اقل - منه. [۱۲۴]

الأمر الخامس: أن للوجود حاشيتين من حيث الشدة والضعف وهذا ما يقتضي به القول بكون الوجود حقيقة مشكّكة.

## دو ساحل برای وجود

ترجمه

برای وجود، حاشیه‌ای از شدت و حاشیه‌ای از ضعف، متصور است. و این، چیزی است که حقیقت تشکیکی وجود بدان حکم می‌کند.

شرح

گفتیم وجود، حقیقت و طبیعت واحد است، لکن در آن مراتب به شدت و ضعف، وجود دارد، که این را تشکیک در وجود می‌نامیم. حاشیه شدید و ضعیف در وجود براساس آن است که وجود، طبیعت واحد ذی مراتب باشد؛ به عبارت دیگر حقیقت تشکیکی باشد. اما اگر اعتقادی همچون نظری که به مشائین منسوب است - که آنها افراد وجود را مغایر با یکدیگر می‌دانند و به تباین آنها حکم می‌کنند داشته باشیم - پیوستگی به شدت و ضعف، میان آنها حاکم نخواهد بود و مسابختی میان شدید و ضعیف که آنها را از یک طبیعت واحد بدانند دیده

نخواهد شد، همچون گسیختگی که میان ستاره بزرگ و گیاه کوچک وجود دارد.

متن

الأمر السادس: أنّ للوجود بما لحقيقته من السعة والانبساط تخصّصاً بحقيقته العينيّة البسيطة وتخصّصاً بمرتبة من مراتبه المختلفة البسيطة التي يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك وتخصّصاً بالماهيّات المنبعثة عنه المحدّدة له، ومن المعلوم أنّ التخصّص بأحد الوجهين الأوّلين ممّا يلحقه بالذات وبالوجه الثالث أمر يعرضه بعرض الماهيّات.

براي وجود، سه نوع تخصّص وجود دارد

[۱۲۵]

ترجمه

وجود، با سعه و شمولی که دارد (سه نوع تخصص دارد. اول:): تخصصی که به سبب حقیقت خارجی بسیط خود می‌یابد. (دوم:): تخصصی است که به مرتبه‌ای از مراتب هستی بودن دارد، مرتبه‌ای که ما به الامتیازش عین ما به الاشتراک می‌باشد. (سوم) تخصصی از سوی ماهیاتی که برانگیخته از وجود و محدود کننده اویند، می‌یابد.

بدیهی است تخصص از نوع اول و دوم ذاتاً بر وجود، ملحق می‌شود. اما تخصص از نوع سوم به واسطه ماهیات بر وجود عارض می‌شود.

شرح

در مرحله اول، ذات هر چیز، آن چیز را از چیزهای دیگر جدا می‌کند. به عبارت دیگر به حقیقت خود تخصیص یافته واقعیت خود را پیدا می‌کند. وجود هم مانند سایر چیزها به سبب حقیقت خود، که عبارت از حیثیت خارجیت و بساطت باشد، تخصص یافته و از چیزهای دیگر جدا می‌شود.

در نوبت دوم اینکه هر وجودی در مرتبه‌ای از مراتب هستی واقع است که آن مرتبه عین ذات آن است و از آن جدا نمی‌شود، همچون اعداد، که هر کدامشان در یک جایی واقعند و از جای خود بیرون نمی‌روند. مثلاً عدد دو به جای سه و بالعکس نمی‌نشیند. بدین سبب،



وجود، تخصصی دیگر پیدا می‌کند. مرتبه وجود علت، سابق بر مرتبه وجود معلول است. تبدیل مرتبه این دو و مقدم داشتن وجود معلول بر وجود علت، امری محال است. این دو تخصص، ذاتی وجود بوده، بی‌واسطه برای آن حاصل است.

اما تخصص سومی برای وجود به واسطه عروض ماهیات، حاصل می‌گردد. مثلاً یک موجود، انسان است و چیز دیگر نیست، دیگری درخت است و چیز دیگر نیست و سومی سنگ است و هکذا. این تخصص، به واسطه ماهیات، که خارج از حقیقت وجودند، برای وجود حاصل می‌شود.

[۱۲۶]

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

۱ - تشکیک در وجود به چه معناست؟

۲ - دلیل بر تشکیکی بودن حقیقت وجود چیست؟

۳ - اطلاق و تقييد در مراتب وجود به چه معناست؟

۴ - بساطت و تركيب در باب وجود چه معنایی دارد؟

۵ - وجود به چه چیز تخصص می‌یابد؟

[۱۲۷]

## الفصل الرابع - في شطر من أحكام العدم

متن

قد تقدّم أنّ العدم لا شيءيّة له فهو محض الهلاك والبطلان. ومّا يتفرع عليه أن لا تمايز في العدم، إذ التمايز بين شيئين إمّا بتمام الذات، كالنوعين تحت مقولتين، او ببعض الذات، كالنوعين تحت مقولة واحدة، او بما يعرض الذات، كالفردين من نوع ولا ذات للعدم.

نعم ربّما يضاف العدم إلى الوجود فيحصل له حظّ من الوجود ويتبعه نوع من التمايز، كعدم البصر الذي هو العمي المتميّز من عدم السمع الذي هو الصمم، وكعدم زيد وعدم عمرو المتميّز أحدهما من الآخر.

وبهذا الطريق ينسب العقل إلى العدم العليّة والمعلولية حذاء ما للوجود من ذلك، فيقال: عدم العلة علة لعدم المعلول، حيث يضيف العدم إلى العلة والمعلول فيتميّز العدمان، ثمّ يبني عدم المعلول علي عدم العلة كما كان يتوقف وجود المعلول علي وجود العلة، و ذلك نوع من التجوّز، حقيقته الاشارة إلى ما بين الوجودين من التوقف.

ترجمه

از پیش گذشت که عدم، واقعیتی ندارد. پس محض نیستی و بطلان است.

آنچه تفریع بر این مطلب می شود این است که در عدم، تمایز نیست؛ زیرا تمایز بین دو چیز یا

[۱۲۸]

به تمام ذات است، مانند دو نوعی که تحت دو مقوله در می آیند (مانند انسان که تحت مقوله جوهر است و خط که تحت مقوله کم است) یا به بعض ذات است، مانند دو نوعی که تحت یک مقوله باشند (مانند انسان و بقر که تحت مقوله جوهرند) یا به اعراضی است که بر ذات عارض می شوند، مانند دو فرد از یک نوع (زید و عمر از نوع انسان) و برای عدم، ذاتی

وجود ندارد.

آری، گاهی عدم به وجودی اضافه می‌شود. بدین سبب بهره‌ای از وجود می‌گیرد و به دنبال آن تمایز برایش حاصل می‌شود، مانند عدم بصر که کوری است درحالی که متمیز از عدم سمع که کوری است می‌باشد. یا عدم زید که متمیز از عدم عمرو هست.

و به این طریق (اضافه عدم به وجود) عقل، علیت و معلولیت را به عدم نسبت می‌دهد، در مقابل آنچه برای وجود از علیت و معلولیت حاصل است. و می‌گوید عدم علت، علت است برای عدم معلول. و از آن رهگذر که عدم به علت و معلول نسبت و اضافه پیدا کرد آن دو از هم متمایز می‌گردند. سپس عدم معلول را مبتنی بر عدم علت می‌داند. همانطور که وجود معلول، متوقف و مبتنی بر وجود علت بود. و این (استناد علیت و معلولیت به عدم) نوعی مجاز گوئی است که در حقیقت اشاره‌ای است به توقفی که وجود معلول بر وجود علت دارد.

شرح

عدم یعنی نیستی، نیستی در برابر هستی به معنای هیچ و پوچ بودن. لذا عدم، هیچ بهره‌ای از واقعیت ندارد، مگر آنکه گاهی به يك امر وجودی اضافه می‌گردد و به سبب اضافه، بهره‌ای از وجود برایش حاصل می‌شود. شبیه آنچه که در ادبیات آمده - که اضافه کلمه مذکر به مونث و بالعکس، برای مضاف کسب تأنیث یا تذکیر می‌کند - در ما نحن فیه، هم که عدم به امر وجودی مانند سمع و بصر اضافه می‌شود، از آنها کسب وجود می‌نماید؛ وجودی که در

ذهن، عدمی را از عدم دیگر متمایز می‌کند. و بدین سبب بین عدمها تمایز حاصل می‌شود. لذا می‌گوییم «عدم زید» متمایز از «عدم عمرو» و عدم شنوایی متمایز از عدم بینایی است. بدیهی است حظّ عدم از وجود محدود به وجود ذهنی است. و فراتر از ذهن، بهره‌ای از وجود برایش حاصل نمی‌شود.

صرف نظر از تمایزی که برای اعدام به واسطه مضاف الیه آن حاصل می‌شود به خودی

[۱۲۹]

خود، بین آنها تمایزی نیست؛ زیرا تمایز بین موجودات یا به تمام ذات است، مانند آنکه دو ذات به طور کلی با یکدیگر متباین بوده و تحت دو مقوله مستقل قرار بگیرند، مانند انسان که تحت مقوله جوهر است یا خط که تحت مقوله کم است. یا به بعض ذات، مانند دو نوعی که از یک مقوله به شمار می‌روند، لذا جنس هر دو، یکی است اما فصولشان با هم فرق دارد، مانند انسان و بقر که هر دو تحت مقوله جوهرند ولی به فصول خود از یکدیگر جدا می‌شوند. یا تمایز به واسطه اعراض خارج از ذات، حاصل می‌شود، مانند زید و عمرو که به کوتاهی یا بلندی، لاغری یا چاقی و مانند آن از هم جدا می‌شوند. در هر سه قسم تمایز پای ذاتی در بین هست که آن را از ذات دیگر به تمام ذات یا بعض یا اعراض خارج از ذات جدا می‌کند. اما برای عدم، ذاتی نیست تا از ذات دیگر جدا شود؛ زیرا ذات آن را نیستی و پوچی تشکیل می‌دهد.

و اگر به عدم، علیت و معلولیت را نسبت می‌دهیم در واقع اشاره به نقطه مقابل عدم که وجود است داریم. اگر می‌گوییم عدم ابر، علت عدم باران است در واقع می‌خواهیم بگوییم

وجود ابر، علت وجود باران است . بنابراین، نسبت علیت و معلولیت به ذات عدم، يك نسبت تسامحي و مجازي است.

متن

ونظير العدم المضاف العدم المقيّد بأيّ قيد يقيدّه، كالعدم الذاتي والعدم الزماني والعدم الازلي. ففي جميع ذلك يتصوّر مفهوم العدم ويفرض له مصداق علي حدّ سائر المفاهيم ثمّ يقيدّ المفهوم فيتميّز المصداق ثمّ يحكم علي المصداق علي ما له من الثبوت المفروض بما يقتضيه من الحكم كاعتبار عدم العدم قبال العدم، نظير اعتبار العدم المقابل للوجود قبال الوجود.

ترجمه

نظير عدم مضاف، عدم مقيد است - مقيد به هر قيدي كه باشد - مانند عدم ذاتي و عدم زماني

[۱۳۰]

و عدم ازلی. در همه این موارد، عقل مفهوم عدم را تصور می‌کند و برای آن همچون سایر مفاهیم، مصداق فرض می‌کند. سپس آن مفهوم را مقید نموده و به تبع آن مصداق (فرضی)،

مقید و متمیز می‌شود. سپس عقل بر مصداقی که برای آن فرض ثبوت می‌کند احکام متناسب صادر می‌کند، مانند آنکه عدم العدم را مقابل عدم قرار می‌دهد، همانطور که عدم مقابل وجود را در مقابل وجود قرار می‌دهد.

### شرح

همانطور که عدم به واسطه اضافه به امور وجودی از عدم دیگر متمایز می‌شود مقید نمودن آن به هر قید، آن را از عدم دیگر متمایز می‌کند؛ مانند عدم ذاتی، که از عدم زمانی و عدم ازلی، متمایز است.

در همه این موارد چه آنکه عدم، اضافه شود یا مقید به قیدی گردد، عقل مفهوم عدم را به نحو مطلق تصور می‌کند و یک مصداق فرضی برای آن اعتبار می‌کند. سپس مفهوم عدم مطلق را مقید به قیدی می‌کند. ناگزیر مصداق فرضی آن، مقید به قید می‌شود و از سایر مصادیق فرضی متمایز می‌گردد.

در اینجا عقل می‌تواند بر مصادیق فرضی عدم، احکامی متناسب صادر نماید، مثلاً عدم را به عدم اضافه نموده، آن را مقید می‌نماید. سپس آن را مقابل عدم مطلق قرار می‌دهد و می‌گوید «عدم العدم مقابل للعدم». همانگونه که گاهی عدم مقابل وجود را که نوعی و قسمی از عدم مطلق است و مقید به مقابل بودن با وجود است او را مقابل وجود قرار داده و حکم به تقابل میان آن و وجود می‌نماید. و نیز از این باب است حکم عقل به تمایز عدم ذاتی

از عدم زمانی و عدم ازلی و حکم عقل به تمایز عدم مقیدی از عدم مقید دیگر یا حکم او به تقابل نوعی از عدم با نوع دیگر آن.

عدم ذاتی - که آن را عدم مُجامع نیز می‌نامند - عدمی است که در مرتبه ذات ماهیات قرار می‌گیرد. هر ماهیتی در ذات خود، وجود ندارد، بلکه وجود را، حتی در حین موجودیت از غیر می‌گیرد. پس به این لحاظ تمام ماهیات، عدم ذاتی دارند. و این ناداری

[۱۳۱]

و بی‌موجودیتی برای ذات ماهیات، ثابت است؛ حتی در لحظه‌ای که موجودند. به همین جهت آن را عدم مجامع نام نهاده‌اند.

عدم زمانی که آن را عدم غیر مجامع نیز می‌گویند برای موجودی ثابت است که در زمانی نبوده و در زمان بعد موجود شده است، که نبود آن در زمان قبل و بودنش در زمان بعد قابل جمع نیست.

عدم ازلی عدمی است که هیچ‌گاه مسبوق به وجود نبوده است.



وبذلك يندفع الاشكال في اعتبار عدم العلم بأنّ العلم المضاف إلى العلم نوع من العلم. وهو بما أنّه رافع للعدم المضاف إليه يقابله تقابل التناقض، والنوعيّة والتقابل لا يجتمعان البتّة.

## طرح يك شبهه

### ترجمه

و به جهت تمایز اعدام (به واسطه اضافه یا قید) اشکال زیر، دفع می شود. (اشکال، عبارت از این است که) عدمی که اضافه می شود به عدم، نوعی از عدم است. از سوی دیگر از آن جهت که عدم مضاف، رافع عدم مضاف الیه است مقابل عدم است، به نحو تقابلی که بین دو نقیض، وجود دارد. و نوعیت و تقابل قطعاً با یکدیگر جمع نمی شوند.

### شرح

عدم‌العدم نوعی از عدم به شمار می‌رود؛ زیرا مقید، نوعی از مطلق است. از سوی دیگر عدم‌العدم مقابل عدم است؛ زیرا رافع اوست. و رافع هر شیء، نقیض آن محسوب می‌شود. بدیهی است عدم مضاف، عدم مضاف‌الیه را بر می‌دارد. پس این عدم مقید، نقطه مقابل عدم مطلق قرار می‌گیرد و تقابل تناقض بین آن دو برقرار می‌شود. اشکال این است که چطور ممکن است عدم‌العدم، هم نوعی از عدم مطلق باشد و هم نقیض آن. و حال آنکه جمع بین نوعیت و تقابل، محال است.

[۱۳۲]

متن

وجه‌الاندفاع - كما أفاده صدر المتأهلين ره - (۱) أنّ الجهة مختلفة، فعدم‌العدم بما أنّه مفهوم أخصّ من مطلق‌العدم مأخوذ فيه عدم نوع من‌العدم (۲) وبما أنّ لعدم‌المضاف إليه ثبوتاً مفروضاً يرفعه عدم‌المضاف رفع‌النقيض للنقيض يقابله عدم‌المضاف.

پاسخ به شبهه

## ترجمه

دفع اشکال - همانطور که صدر المتألهین فرموده است - این است که جهت، مختلف است. عدم العدم از آن جهت که اخصّ از مطلق عدم، بوده - عدم مقید به عدم گردیده - نوعی از عدم است. و از آن جهت که برای عدم مضاف الیه ثبوت فرضی در نظر گرفته شده که عدم مضاف آن را بر می دارد، مانند برداشتن نقیض، نقیض خود را، عدم مضاف مقابل عدم مضاف الیه قرار می گیرد.

## شرح

تعدد جهات، ملاک تعدد احکام می شود. در ما نحن فیه دو جهت وجود دارد که حکم به نوعیت و تقابل به سبب هر یک از این دو جهت است. از آن نظر که مفهوم عدم العدم اخص از مفهوم عدم مطلق است، او نوعی از عدم به شمار می رود. اما از نظر دیگر که برای عدم مضاف الیه فرض ثبوت شده و عدم مضاف آن را بر می دارد، به حکم آنکه «رافع کل شیء نقیضه»، عدم مضاف مقابل عدم مطلق قرار گرفته، نقیض آن به شمار می رود.

پس، عدم العدم به جهت اخصیّت مفهومی، قسمی و نوعی از عدم مطلق بوده است. اما به جهت رافعیّت او، نقیض آن محسوب می شود. و ما موارد فراوان داریم که یک چیز به دو ملاک، محکوم به دو حکم مختلف می شوند.

۱. اسفار، ج ۱ ص ۳۵۳.

۲. «نوع من العدم» خبر «فعدم العدم» است.

[۱۳۳]

متن

و بمثل ذلك يندفع ما أُورد علي قولهم: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، بأنّ القضية تناقض نفسها، فإنّها تدلّ علي عدم الاخبار عن المعدوم المطلق وهذا بعينه خبر عنه. ويندفع بأنّ المعدوم المطلق بما أنّه بطلان محض في الواقع لا خبر عنه، و بما أنّ لمفهومه ثبوتاً ما ذهنياً يخبر عنه بأنّه لا يخبر عنه، فالجهتان مختلفان. وبتعبير آخر: المعدوم المطلق بالحمل الشائع، لا يخبر عنه وبالحمل الاوّل يخبر عنه بأنّه لا يخبر عنه.

## طرح شبهه معدوم مطلق

ترجمه

و به مثل بیان فوق (در خصوص تعدّد جهت) ایرادی که بر جمله: «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» هست دفع می‌شود. ایراد، عبارت از این است که این قضیه با محتوای خودش، تناقض دارد؛ زیرا این قضیه می‌گوید که از معدوم مطلق، اخبار نمی‌شود، در حالی که همین خودش یک خبر از معدوم مطلق است.

این ایراد مندفع می‌شود به اینکه معدوم مطلق از آن جهت که در خارج، بطلان محض است خبری از آن داده نمی‌شود. و از آن نظر که مفهوم آن ثبوت ذهنی دارد، از او خبر داده می‌شود، به اینکه «لا یخبر عنه». پس، دو جهت مختلف در آن وجود دارد. و به تعبیر دیگر معدوم مطلق به حمل شایع از آن خبر داده نمی‌شود، ولی به حمل اوّلی از آن خبر داده می‌شود به عدم اخبار از آن.

شرح

وقتی می‌گوییم از معدوم مطلق، خبر داده نمی‌شود این خود، خبری از آن است. پس این

قضیه با محتوای خودش که می‌گوید از معدوم مطلق، خبر داده نمی‌شود، تناقض دارد.

جواب داده می‌شود که در اینجا همچون مسأله سابق تعدد جهت وجود دارد. معدوم

[۱۳۴]

مطلق از آن جهت که عین نیستی و بطلان است و در خارج، واقعیت ندارد قابل اخبار نیست. و از آن جهت که یک مفهوم دارد که در ذهن ثبوت یافته، می‌توان از این مفهوم ذهنی خبر داد به اینکه لا یُخبر عنه.

به عبارت دیگر به ملاک حمل شایع که مقام، مقام وجود و مصداق خارجی است، معدوم مطلق قابل اخبار نیست؛ زیرا چیزی که وجود ندارد از آن خبر داده نمی‌شود، به دلیل آنکه ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» می‌باشد. وقتی مثبت له، ثبوت نداشت اخبار از آن معنا ندارد. لکن به ملاک حمل اولی که حمل در مقام مفهوم است، هر مفهومی خودش برای خودش ثابت هست و در ذهن ثبوت پیدا کرده، می‌توان آن را موضوع حکم و مبتدای خبر قرار داده و گفت: «معدوم مطلق یخبر عنه بعدم الاخبار».

توضیح بیشتری می‌آوریم و می‌گوییم که حمل به دو قسم، تقسیم می‌شود: حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی. حمل اولی ذاتی عبارت است از حمل مفهوم بر مفهوم، بدون آنکه عنایت به مصداق و وجود عینی آن باشد. و از آنجا که هر مفهومی برای خودش ثبوت بین دارد آن حمل را حمل اولی و از آن جهت که ذات بر ذات، حمل می‌شود آن را حمل ذاتی گفته‌اند. مانند انسان، انسان است. اما حمل شایع، حمل دو مفهوم مختلف است که مصداقاً و وجوداً

متحد شده اند، مانند انسان، نویسنده است. وجه تسمیه آن است که در علوم و صناعات این نوع حمل شیوع داشته، بسیار استعمال می شود.

حال می گوئیم وقتی به مفهوم معدوم مطلق به ملاک حمل اولی، که همان حمل در مقام مفهوم است، نظر داریم از معدوم مطلق می توان خبر داد. ولی وقتی به ملاک حمل شایع، که وحدت موضوع و محمول در مقام وجود است، قضیه را مورد توجه قرار می دهیم می بینیم که معدوم مطلق، وجود نمی تواند داشته باشد. و چیزی که چنین است قابل اخبار نیست. (۱)

۱. عبارت کتاب نهاییه این است: «المعدوم المطلق بالحمل الشایع لا یخبر عنه...». اما عبارت کتاب بدایه

در حل شبهه معدوم مطلق، خلاف عبارت کتاب نهاییه است. در بدایه می فرمایند: «المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الاولی و لا یخبر عنه و لیس بمعدوم مطلق بل موجود من الموجودات الذهنیه بالحمل الشایع و لذا یخبر عنه بعدم الاخبار عنه». همانطور که ملاحظه می شود در کتاب بدایه عدم اخبار از معدوم مطلق به ملاک حمل اولی است. و اخبار از آن به ملاک حمل شایع است.

ولی در کتاب نهاییه عدم اخبار از معدوم مطلق به ملاک حمل شایع است و اخبار از آن، به ملاک حمل اولی است. به ظاهر چنین می نماید که مؤلف علامه ره خود در حل شبهه تناقض دچار تناقض گشته، دو بیان متناقض در دو کتاب خود آورده اند. ناگزیر باید برای هر دو

عبارت توجیهی را آورد، تا ساحت علمی ایشان از نسبت خطا مصون بماند؛ گرچه این توجیه اگر هم مورد قبول افتد وجود دو بیان به ظاهر متناقض، مناسب کتاب درسی نیست.

باید گفت مؤلف اگر در کتاب بدایه فرموده اند: از معدوم مطلق به حمل اولی اخبار نمی شود مراد این است که معدوم مطلق چون بهره ای از واقعیت ندارد «بمانه معدوم مطلق» قابل اخبار نیست، ولی به ملاک حمل شایع و از آن جهت که مفهومی است موجود در ذهن، قابل اخبار هست.

اما در کتاب نهاییه اگر می فرماید به حمل شایع، قابل اخبار نیست، یعنی بر فرض که معدوم مطلق به نحو قضایای غیربیتی تحقق خارجی داشته باشد چون معدوم مطلق است قابل اخبار نیست. اما به عنوان یک معنا و مفهوم با قطع نظر از موجودیت آن در ذهن، که ملاک حمل اولی است، قابل اخبار هست.

[۱۳۵]

متن

وبمثل ما تقدّم أيضاً يندفع الشبهة عن عدّة من القضايا تُوهم التناقضَ كقولنا: الجزئيّ جزئيّ وهو بعينه كليّ يصدق علي كثيرين، وقولنا: اجتماع النقيضين ممتنع وهو بعينه ممكن موجود في الذهن، وقولنا: الشيء إمّا ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه وإلّا ثابت في الذهن ثابت فيه، لأنّه



معقول موجود بوجود ذهنیّ.

فالجزئيّ جزئيّ بالحمل الأوّليّ كلّی صادق علي كثيرين بالحمل الشائع، واجتماع النقيضين ممكن بالحمل الأوّليّ، ممتنع بالحمل الشائع، واللاثابت في الذهن لا ثابت فيه بالحمل الأوّليّ، ثابت فيه بالحمل الشائع.

موارد ديگري که ايهام تناقض در آنها مي رود

ترجمه

و به مثل آنچه جواب داده شد، شبهه مندفع مي شود از پاره اي از قضايایي که شبهه تناقض در

[۱۳۶]

آنها شده است، مانند «جزی، جزی است». در حالی که خود این قضیه، کلی بوده و بر

کثیرین صدق می‌کند. و مانند «اجتماع نقیضین، ممتنع است». در حالی که (اجتماع نقیضین) ممکن است موجود در ذهن. و مانند جمله «شیء» یا ثابت است در ذهن یا لا ثابت. در حالی که «لا ثابت» خود نیز در ذهن ثابت است؛ چون خود آن مفهومی است که تعقلش می‌نماییم و موجود ذهنی است.

(حل شبهه این است که) جزئی، جزئی است به حمل اولی، کلی و صادق بر کثیرین است به حمل شایع. اجتماع نقیضین ممکن است به حمل اولی ممتنع است به حمل شایع. و لا ثابت در ذهن لا ثابت است به حمل اولی، ثابت در ذهن است به حمل شایع.

## شرح

سه مورد دیگر از قضایایی را که ایهام تناقض در آنها می‌رود، ذکر می‌کنند. و پاسخی شبیه پاسخ سابق می‌دهند. وقتی جزئی را تصور می‌کنیم - به حکم آنکه هر چیز خودش، خودش هست - جزئی، جزئی است. و از سوی دیگر، جزئی به معنای ما یتنع صدقه علی کثیرین مفهومی است که هزاران مصداق دارد؛ زید جزئی است، عمرو جزئی است، بکر و خالد جزئی هستند، و... پس مفهوم جزئی، خود يك کلی است که بر تمام این مصادیق صدق می‌کند. از این رو، جزئی هم جزئی است هم کلی. و این همان تناقض محال است.

جواب می‌دهند که مفهوم جزئی به حکم حمل اولی - که هر مفهومی خودش، خودش هست لا غیر - جزئی است و نمی‌تواند غیر از این باشد. اما به حکم آن که خود، مفهومی است که

«یصدق علی کثیرین»، کلی است. بنابراین وقتی می‌گوییم «زید و عمرو و بکر جزئی» این حمل حمل شایع است و به حمل شایع جزئی، کلی است و بر مصادیق بی شمار قابل حمل است.

در مثال دوم جمله «اجتماع نقضین ممتنع است» را مطرح می‌کنند. و می‌گویند از یک سو اجتماع نقیضین، ممتنع است و از سوی دیگر چون به عنوان یک مفهوم در ذهن، موجود شده، ممکن هست نه ممتنع. پس، جمع بین امکان و امتناع که نقیضین

[۱۳۷]

یکدیگرند شده است. جواب آن است که مفهوم اجتماع نقیضین که ملاک حمل اولی است امر ممکن است در ذهن؛ اما حقیقت اجتماع نقیضین به وجود خارجی که ملاک حمل شایع هست، ممتنع است.

در مثال سوم شیء را به ثابت در ذهن و لا ثابت در ذهن تقسیم می‌کنند. مفهوم لا ثابت به عنوان یک مفهوم در ذهن، وجود ذهنی پیدا کرده، ثابت در ذهن شده است. از سوی دیگر مطابق تقسیم، لا ثابت در ذهن هست. پس هم لا ثابت است هم ثابت.

در اینجا هم جواب می‌دهند که لا ثابت، لا ثابت است به حمل اولی، که حمل مفهوم بر مفهوم باشد؛ چون نمی‌شود که مفهوم لا ثابت چیزی غیر از لا ثابت باشد. اما به عنوان اینکه این مفهوم در ذهن، وجود پیدا کرده است، یعنی ثبوت ذهنی یافته و ملاک حمل شایع را که اتحاد در مقام وجود است پیدا نموده است، موجود می‌باشد. وقتی می‌گوییم «لا ثابت موجود فی الذهن» این حمل، حمل شایع است و امری ممکن و جایز می‌باشد.

در تمام این موارد با تعدد جهتِ حمل، مشکل تناقض حل می‌شود. صدرالمتألهین علاوه بر وحدات ثنائیه (وحدت موضوع، محمول، زمان، اضافه، مکان، شرط، جزء وکل، قوه و فعل) که در تناقض، شرط است، وحدت حمل را هم مصحح تناقض دانسته و شروط تناقض را نه‌شمرده‌اند. (۱)

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

۱ - تمایز بین دو ماهیت به چند وجه ممکن است؟

۲ - چگونه عدمی از عدم دیگر تمایز می‌یابد؟

۳ - توهم تناقض در جمله «المعدوم المطلق لا يُخبر عنه» به این بیان که این جمله خود، خبری از معدوم مطلق است، چگونه دفع می‌شود؟

۴ - جزئی به اعتبار کدام حمل، جزئی و به اعتبار کدام حمل، کلی است؟

۱. در صفحه ۳۷، از مرحله سوم و فصل هشتم از مرحله چهارم، ص ۶۷ از کتاب نه‌ایه

مجدداً این اشکال و جواب آمده است. [۱۳۸]

## الفصل الخامس

في أنّه لا تکرّر في الوجود (۱)

متن

كلّ موجود في الاعيان فانّ هويّته العينيّة وجوده علي ما تقدّم من أصالة الوجود. والهويّة العينيّة تأتي بذاته الصدق علي كثيرين وهو الشخص. فالشخصيّة للوجود بذاته. فلو فرض لموجود وجودان كانت هويّته العينيّة الواحدة كثيرة وهي واحدة. هذا محال.

وبمثل البيان يتبيّن استحالة وجود مثلين من جميع الجهات، لأنّ لازم فرض مثلين اثنين التمايز بينهما بالضرورة ولازم فرض التماثل من كلّ جهة عدم التمايز بينهما، وفي ذلك اجتماع النقيضين. هذا محال.

وبالجمله من الممتنع أن يوجد موجود واحد بأكثر من وجود واحد، سواء كان الوجودان مثلاً

واقعين في زمان واحد من غير تخلل العدم بينهما او منفصلين يتخلل العدم بينهما. فالمحذور، وهو لزوم العينية مع فرض الاتينية، في صورتين سواء.

۱. انقعاد این فصل تحت عنوان «لا تکرار فی الوجود» به دو دلیل از عنوان «المعدوم لا يعاد» بهتر است: یکی اینکه شامل بحث امتناع وجود مثلین می شود. دیگر اینکه با موضوع فلسفه که موجود است بهتر سازگار است. [۱۳۹]

## در وجود تکرار نیست

ترجمه

براساس اصالت وجود، هویت عینی هر موجود خارجی، وجود اوست، چنانکه بیان آن گذشت. و هویت عینی که عبارت از تشخیص هر موجود باشد ابا دارد از صدق بر کثیرین. پس تشخیص برای وجود به ذات خود، حاصل است. (۱) لذا اگر برای يك موجود، دو وجود

فرض شود هویت عینی واحد آن در عین وحدت، کثیر خواهد بود. و این محال است.

با بیانفوق (تشخص، عین هر وجود است و يك موجود، دو وجود ندارد) محال بودن وجود دو مثل من جمیع الجهات آشکار می شود؛ چون لازمه فرض دو مثل، تمایز و دوگانگی بین آنهاست، و لازمه فرض تماثل من جمیع الجهات عدم تمایز است، و این خود، اجتماع نقیضین است که محال است.

خلاصه آنکه ممتنع است که يك موجود به بیش از وجود واحد یافت شود؛ خواه آن دو وجود در يك زمان بدون آنکه عدم بین آنها فاصله بیندازد موجود شوند یا عدم بینشان فاصله اندازد و در دو زمان موجود شوند. محذور - که عبارت از لزوم عینیت همراه با فرض دوگانگی است - در هر دو صورت یکسان است.

شرح

تعیّن و تشخص، ذاتی وجود هر موجود است. لذا - هیچ وجودی قابل انطباق بر وجود دیگر نیست. هر وجودی فقط خودش، خودش هست و لیس الاّ. از این رهگذر يك موجود نمی تواند دو وجود داشته باشد؛ زیرا مستلزم آن است که موجود در عین هویت واحد دو هویت داشته باشد. به عبارت دیگر، در عین آنکه واحد است کثیر نیز باشد.

۱. فاشخصیه للوجود بذاته ... . اگر تشخص، ذاتی وجود نباشد پس باید عرضی آن باشد و به خودی خود نباید متشخص باشد. پس، قابل صدق بر کثیرین خواهد بود، در حالی که هیچ وجودی بر وجود دیگر صدق نمی‌کند. از اینجا معلوم می‌شود که تشخص و تعین، ذاتی هر وجودی است. [۱۴۰]

از اینجا (لاتکرار فی الوجود) نکته دیگری نیز روشن می‌شود و آن اینکه وجود دو مثلی که از جمیع جهات، تماثل داشته باشند محال است؛ زیرا مثلثیت همه جانبه بین آن دو وجود، به عینیت و وحدت آن دو منجر می‌شود. و فرض مثلثیت من جمیع الوجوه که ملازم با عدم تمایز است با فرض دوگانگی و تعدد که ملازم با تمایز است، جمع بین تقیضین است.

خلاصه آنکه يك موجود به دو وجود، خواه در زمان واحد باشند یا در دو زمان، یافت نمی‌شود؛ زیرا مستلزم محذوری است: که گفته شد یعنی اگر آن دو وجود از جمیع وجوه مثلان هستند پس عین یکدیگرند و دو وجود نیستند. و اگر دو وجود جداگانه اند مماثل من جمیع الوجوه نیستند.

طرح بحث امتناع مثلان ذیل بحث لا تکرار فی الوجود به جهت مناسبتی است که تکرار در وجود با وجود مثلان دارد.



والقول بأنّ الوجود الثاني متميّز من الأوّل بأنّه مسبوق بالعدم بعد الوجود بخلاف الأوّل، وهذا كاف في تصحيح الاتينيّة وغير مضرّ بالعينيّة لآنه تميّز بعدم، مردودٌ بأنّ العدم بطلان محض لا كثرة فيه ولا تميّز وليس فيه ذات متصفة بالعدم يلحقها وجود بعد ارتفاع وصفه. فقد تقدم أنّ ذلك كلّ اعتبار عقليّ بمعونة الوهم الذي يضيف العدم إلى الملكة فيتعدد العدم ويتكثر بتكثر الملكات، وحقيقة كون الشيء مسبوق الوجود بعدم وملحوق الوجود به. (١) وبالجملة إحاطة العدم به من قبل ومن بعد اختصاصٌ وجوده بظرف من ظروف الواقع وقصوره عن الانبساط علي سائر الظروف من الاعيان، لا أنّ للشيء وجوداً واقعياً في ظرف من ظروف الواقع وللعدم تقرّر واقع منبسط علي سائر الظروف ربّما ورد علي الوجود فدفعه عن مستقرّه واستقرّ هو فيه، فإنّ فيه إعطاء الأصالة للعدم واجتماع النقيضين.

١ . جملة «وحقيقة كون الشيء مسبوق الوجود...». «مبتدا، وجملة «اختصاص الوجود بظرف من ظروف الواقع» خبر أنّ است. [١٤١]

والحاصل أنّ تميّز الوجود الثاني تميّز وهمي لا بيوجب تميّزاً حقيقياً ولو أوجب ذلك أوجب البيونة بين الوجودين وبطلت العينيّة.

## در تمایز دو وجود، تمیّز وهمی کفایت نمی کند

ترجمه

این سخن مردود است که کسی بگوید: وجود دوم از وجود اول متمایز است به سبب آنکه مسبوق به عدم بعد الوجود است، بخلاف وجود اول (که گرچه مسبوق به عدم هست اما نه عدم بعد الوجود). و همین مقدار تفاوت در ایجاد دوگانگی کفایت می کند و زیانی هم به عینیت نمی زند؛ زیرا تمیّز به واسطه عدم، حاصل شده است.

وجه مردود بودن این سخن به این است که عدم، بطلان محض است؛ کثرت و تمیّزی در آن نیست و ذاتی ندارد که متصف به عدم شود. تا پس از رفع عدم، وجود بر آن ذات ملحق شود. از پیش گفته شد که اینها (تمیّز و کثرت در اعدام) با ملاحظات عقلی و به کمک قوه واهمه برای عدم حاصل می شود؛ از آن جهت که عقل عدم را به ملکات اضافه نموده، به عدد ملکات، عدم متعدد و متکثر می شود.

و حقیقتِ بودن يك شيء مسبوق الوجود به عدم و ملحق الوجود به عدم و خلاصه احاطه عدم از پیش و پس او، چیزی جز اختصاص وجودش به مقطع خاصی از واقع و نارسا بودن او از گستردگی بر سایر ظروف و مقاطع نیست. نه اینکه برای يك شيء، وجودی در ظرفی از ظروف واقع هست و برای عدم هم واقعی در سایر ظروف متصور است، تا عدم دست ردّ بر سینه وجود زده او را از جایگاه خود طرد نموده خودش به جای او مستقر شود؛ زیرا (مفاد این تصور ناصحیح این است که) به عدم اصالت داده ایم (همانطور که به وجود اصالت

داده ایم) و این جمع بین تقيضين است. حاصل آنکه تمیّز وجود دوم (از وجود اول) تمیّز وهمي است و این موجب تمیز واقعي نمی گردد. و اگر تمیز واقعي را موجب گردد دوگانگی و بینونت بین دو وجود را ایجاب خواهد کرد و عینیت از بین خواهد رفت.

شرح

گفتیم وجود دو مثل من جميع الوجوه محال است؛ زیرا اگر مماثلت صد در صد باشد منجر به عینیت می شود، و اگر تمایزی در بین باشد مماثلت من جميع الوجوه نخواهد

[۱۴۲]

بود. کسی می گوید چه مانعی دارد که ما مسأله را طوري فرض کنیم که در عین تمایز من بعض الوجوه مماثلت من جميع الوجوه محفوظ بماند. و مسأله را اینطور فرض می کنیم که: وجود اول مثلاً ساعت هشت صبح واقع شده در حالی که مسبوق به عدم خود است. و وجود دوم ساعت نُه واقع شده در حالی که مسبوق به عدم خود هست. و این عدم، مسبوق به وجود اولی است. وجه مشترك این دو وجود این است که هر دو مسبوق به عدم خود هستند، با این تفاوت که وجود دومی مسبوق به عدم مخصوصی است

و آن عدم بعد از وجود اول است. ولی وجود اولی مسبوق به عدم بعد از وجود اول نیست، گرچه مسبوق به عدم هست اما نه عدمی که بعد از وجود باشد. و همین مقدار فرق برای این دو وجود که به واسطه عدم حاصل می شود در تمایز این دو وجود از یکدیگر کافی است؛ در

عین آنکه زیانی به مماثلت این دو وجود نمی زند، زیرا وجه تمایز، به یک امر خارجی حاصل نشده تا به مماثلت زیان وارد کند، بلکه آن به واسطه عدم، حاصل گردیده است.

جواب می دهند که برای عدم در خارج از ذهن ما واقعیتی همچون واقعیت وجود، تصور نمی شود. و ذاتی هم در خارج ندارد. لذا بین اعدام هم تمایزی نیست، مگر به اعتبار مضافیّه آن. یعنی تکثر اعدام به واسطه ملکاتی است که عدم به آنها اضافه می شود، مانند عدم بصر، عدم سمع. و گرنه در خود عدم، تکثر و تمایزی متصور نیست. پس تمیزی که به واسطه عدم حاصل می شود تمیز وهمی و ذهنی است و برای دو وجود خارجی ملاک تمایزی به شمار نمی رود. و بر فرض اگر ملاک تمایز دو وجود خارجی شد عینیت آن دو وجود از بین رفته، مماثلت من جمیع الوجوه، باطل می گردد.

متن

والقول بأنه لمَ لا يجوز أن يوجد الموجد شيئاً ثمَّ يعدم وله بشخصه صورة علميّة عنده او عند بعض المبادي العالية ثمَّ يوجد ثانياً علي ما علم فيستحفظ الوحدة والعينيّة بين الوجودين بالصورة العلميّة، يدفعه أن الوجود الثاني كيفما فرض وجود بعد وجود وغيريته وبينوته للوجود الأوّل بما أنّه بعده ضروريّ، ولا تجتمع

## العينية والغيرية البتّة.

وهذا الذي تفرّر من استحالة تكرّر الوجود لشيء مع تخلل العدم هو المراد بقولهم: «إنّ إعادة المعدوم بعينه ممتنع.» وقد عدّ الشيخ امتناع إعادة المعدوم بعينه ضرورياً. وقد أقاموا علي ذلك حججاً هي تنبيهات بناء علي ضروريّة المسألة.

اشكال وحدت دو وجود، به وحدت صورت علمي آن، به همراه پاسخ آن

ترجمه

این سخن که چرا جایز نیست خداوند ایجاد کند چیزی را، سپس معدوم کند آن را، در حالی که صورت علمي آن نزد او یا بعض مبادي عالی (مجردات) باقی بماند. سپس آن را دفعه دوم بر اساس آن صورت علمي ایجاد کند. در این صورت، وحدت و عینیت بین دو وجود به سبب حفظ صورت علمي، محفوظ می ماند مردود است؛ زیرا که وجود دوم هر گونه که

فرض شود وجودي است پس از وجود (اول). و غیریت و دوگانگی با وجود اول، به دلیل آنکه پس از اوست، بدیهی است. و هرگز عینیت و غیریت با یکدیگر جمع نمی شوند.

و این مطلب که محال است تکرار وجود برای يك شيء با فاصله افتادن عدم میان آن دو، همان چیزی است که فلاسفه به عنوان «اعاده معدوم بعینه محال است» از آن سخن می گویند. و شیخ الرئیس مسأله امتناع اعاده معدوم بعینه را ضروری دانسته است.

و بر این مطلب براهینی اقامه کرده اند که بر اساس بدیهی بودن مسأله يك امر تنبیهی خواهد بود.

شرح

شاید کسی بگوید: ممکن است وجود يك شيء از بین برود لکن صورت علمی آن موجود پیش خداوند یا کارگزاران خلقت که ایادی او هستند باقی بماند و بار دیگر به آن چیز بر اساس آن صورت علمی محفوظ، وجود ببخشد. در اینجا وحدت بین وجود اول و دوم به دلیل محفوظ بودن صورت علمی آن شيء، محفوظ می ماند و زیانی به عینیت و

[۱۴۴]

وحدت وارد نمی شود.

به چنین کسی پاسخ داده می‌شود که در هر حال، وجود دوم، وجودی است پس از وجود اول. ناگزیر دوگانگی حاکم است و وحدت از بین می‌رود. گرچه صورت علمی آن شیء در هر دو حال نزد خدا یا مبادی عالیّه محفوظ بماند.

لازم به ذکر است آنچه در این فصل تحت عنوان «لا تکرار فی الوجود» مطرح می‌شود همان چیزی است که فلاسفه آن را تحت عنوان «اعاده معدوم بعینه محال است» مطرح می‌کنند و محال بودن آن را از بدیهیات می‌شمارند. مع ذلک براهینی بر امتناع اعاده معدوم، اقامه می‌شود که در صورت بدیهی بودن مسأله آن دلایل جنبه روشنگری و زیادت در معرفت را خواهند داشت.

متن

منها: انه لو جاز للموجود في زمان أن يعدم زماناً ثم يوجد بعينه في زمان آخر، لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، وهو مال لاستلزامه وجود الشيء في زمانين، بينهما عدم متخلل.

## دلیل اول بر امتناع اعاده معدوم

ترجمه

اگر برای موجودی که در زمانی واقع است روا باشد که در زمان دوم، معدوم شود و بار دیگر در زمان سوم همان وجود بعینه باز گردد، لازم می‌آید که عدم بین شیء و خودش فاصله بیندازد. و این محال است؛ زیرا مستلزم آن است که وجود يك موجود در دو زمان، واقع شود، در حالی که بین آن دو، عدم فاصله انداخته است.

شرح

بدیهی است بحث، در باب اعاده معدوم و امتناع آن بر اساس يك محور اصلي دور می‌زند. و آن این است که آنچه معدوم شده بدون کم و کاست همراه با تمام شرایط و



ضمایم، زمان و مکان و عوامل علیّی و معلولی به حال اول بازگردد. طبیعی است با گذشت لحظه لحظه زمان و پدید آمدن شرایط جدید، اگر معدوم بخواند باز گردد چیزی شبیه سابق خواهد بود نه عین آن و اگر بخواند عین موجود سابق باز گردد باید تمام شرایط و عوامل همراه با وجود اول نیز بازگردد. این اعاده به دلایل منطقی، محال است. برای امتناع اعاده، دلایل بسیاری ذکر کرده اند که جنبه ارشادی و تنبیهی دارد. و الا اندک تأمل در مسأله برای تصدیق به حکم امتناع، کافی است.

اولین دلیل این است که اگر چیزی در زمان اول موجود بود، در زمان دوم معدوم شد و در زمان سوم مجدداً همان وجود، موجود شد لازم می آید که بین دو وجود (در زمان اول و سوم) که در واقع یک وجودند - زیرا دومی حسب الفرض غیر اولی است - عدم، فاصله بیندازد. و محال است که عدم میان شیء و خودش فاصله بیندازد؛ زیرا جدا شدن شیء از خودش به واسطه عدم یا چیز دیگر، محال است. این استحاله، تحت عنوان «امتناع انفکاک شیء عن نفسه» مطرح می شود.

متن

ومنها اِنَّه لو جاز إعادة الشیء بعینه بعد انعدامه جاز ایجاد ما یماثله من جمیع الوجوه ابتداءً وهو محال. أمّا الملازمة فلأنّ الشیء المعاد بعینه وما یماثله من جمیع الوجوه مثلاً، وحکم الامثال فیما یجوز وفیما لا یجوز واحد. فلو جاز ایجاد بعینه ثانیاً بنحو الاعادة جاز ایجاد مثله ابتداءً. وأمّا استحالة اللازم فلاستلزام اجتماع المثلین فی الوجود عدم التمیّز بینهما وهما اثنان متمایزان.

## دلیل دوم

### ترجمه

اگر جایز باشد اعاده شیء معدوم بعین وجود اول، جایز خواهد بود ایجاد مماثل من جمیع الوجوه ابتداءً، در حالی که این محال است. ملازمه میان این دو (اعاده معدوم و ایجاد مماثل)

[۱۴۶]

از آن جهت است که این دو در حکم مثل یکدیگرند. و حکم امثال در آنچه جایز است و آنچه جایز نیست، یکسان است. بنابراین اگر جایز باشد ایجاد معدوم بعین وجود اول پس خلق مثل وجود اول، من اول الامر جایز است. (در حالی که این مستلزم امر محالی است) و محال لازم عبارت از این است که اجتماع مثیلین در وجود، اقتضا می کند عدم تمییز بین آن دو را (به حکم آنکه مماثل من جمیع الوجوه هستند، فرقی بین آن دو نیست) در حالی که آن دو وجود، متمایز هستند.

## شرح

ایجاد شیء معدوم بعین وجود اول، بدون هیچ تفاوتی با وجود اول، هم خانواده ایجاد دو مثل می ماند که از ابتدا ایجاد شوند و از نظر مماثلت هیچ تمایز بین آنها نباشد. و از آن رهگذر که خلق دو مثل من جمیع الوجوه من اول الامر، به دلیل آنکه تماثل صد در صد منجر به عینیت و وحدت آن دو وجود می شود، محال است، اعاده معدوم هم که هم خانواده دو مماثل هست به حکم قاعده «حکم الا مثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» محال است.

در این برهان، بر امتناع اعاده معدوم از امتناع خلق دو مثل من جمیع الوجوه استمداد شده است؛ چون ملاک، در هر دو یکسان است.

## متن

ومنها أنّ إعادة المعدوم بعینه توجب کون المعاد هو المبتدأ، لأنّ فرض العینیّة یوجب کون المعاد هو المبتدأ ذاتاً وفي جمیع الخصوصیّات المشخّصة حتی الزمان، فیعود المعاد مبتدئاً وحيثیّة الاعادة عین حیثیّة الابتداء.

## دلیل سوم

ترجمه

اعاده معدوم بعین وجود اول ایجاب می‌کند که مُعاد همان مبتداء باشد؛ چون فرض عینیت ایجاب می‌کند که مُعاد، ذاتاً و در تمام مشخصات حتی زمان، همان مبتداء باشد.

[۱۴۷]

پس معاد (با حفظ عنوان معاد) مبتداء می‌شود و حیثیت اعاده (با حفظ عنوان) حیثیت ابتداء می‌گردد. (و این محال است).

شرح

اگر وجود دوم، عین وجود اول شد معاد که وجود دوم است عین مبتداء که وجود اول است خواهد بود. به اضافه آنکه باید تمام خصوصیات وجود دوم حتی زمان وجود دوم، عین

خصوصیات و زمان وجود اول باشد. اینجا علاوه بر آنکه بازگشت خصوصیات وجود دوم از جمله زمان به خصوصیات وجود اول، امری نامعقول و نامتصور است لازم خواهد آمد عنوان معاد به عنوان مبتداء و حیثیت اعاده که نقطه مقابل حیثیت ابتداء است به حیثیت ابتداء باز گردد. و اینها همه محال و ناممکن است؛ زیرا بازگشت معاد به مبتداء و حیثیت اعاده به حیثیت ابتداء و زمان دوم به زمان اول، بازگشت یکی از دو امر متقابل است به امر متقابل دیگر، و امتناع آن بدیهی است.

متن

ومنها أنه لو جازت الاعادة لم يكن عدد العود بالغاً حداً معيناً يقف عليه، إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية والثالثة وهكذا إلى ما لا نهاية له، كما لم يكن فرق بين المعاد والمبتدأ وتعيين العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص.

دلیل چهارم

ترجمه

اگر اعاده معدوم جایز باشد عدد عَوْدَها به يك حد معینی متوقف نمی شود؛ زیرا فرقی بین بازگشت اول و دوم و سوم تا بی نهایت نیست. همانطوری که فرقی بین معاد و مبتداء نیست. درحالی که تعیین عدد از لوازم شیء تشخیص یافته می باشد.

شرح

اگر اعاده معدوم جایز باشد و بتواند يك شیء به قبل خود بازگردد شیء قبل هم به قبل خود و قبل از آن هم به قبل خود تا بی نهایت باز خواهد گشت؛ زیرا فرقی بین اعاده

[۱۴۸]

اول و دوم و سوم نیست. مثلاً اگر کودک بتواند به دوران جنین بودن خود باز گردد باید جنین هم به دوره مضغه بودن خود و مضغه بودن به دوره علقه بودن و علقه بودن به دوره نطفه بودن و نطفه بودن به دوران قبل تا بی نهایت بازگردد؛ به دلیل آنکه فرقی میان اعاده اول به قبل و میان سایر اعاده های قبلی وجود ندارد.

اگر از میان این اعاده ها یکی را برگزیدیم ترجیح بلامرجح داده ایم. و اگر معادها به صورت

مبهم باقی بمانند و یکی را از میان آنها انتخاب نکنیم به حکم آنکه هر موجود تا تشخیص نیابد موجود نمی شود، و تعیین مرتبه و تعیین عدد شیء اعاده شده از لوازم وجود موجود متشخص هست، هیچ معادی وجود پیدا نمی کند. و همانگونه که عدد مبهم، موجود نمی شود معاد مبهم هم موجود نمی شود. و در صورت عدم انتخاب یکی از اعاده ها معاد به صورت مبهم باقی می ماند و قابلیت وجود نمی یابد. جمله «و تعیین العدد من لوازم وجود الشیء المتشخص» اشاره به همین معنا دارد. بدیهی است اگر معاد عین مبتداء گشت پس نه مبتداً که در مرتبه نخست بوده و نه معاد که در مرتبه دوم بوده هیچ کدام متعین به عدد خاص به خود نگردیده اند. در حالی که تا شیء، جایگاه ویژه خود را نیابد موجود نمی شود.

متن

وذهب جمع من المتکلمین، نظراً إلى أنّ المعاد الذي نطقت به الشرائع الحقّة إعادة للمعدوم إلى جواز الاعادة. واستدلوا علیه بأنّه لو امتنعت إعادة المعدوم بعینه لکان ذلك إمّا لماهیّته او لأمر لازم لماهیّته ولو کان كذلك لم یوجد ابتداءً أو لأمر مفارق فیزول الامتناع بزواله.

وردّ بأنّ الامتناع لأمر لازم لوجوده لا لماهیّته. وأمّا ما نطقت به الشرائع الحقّة فالحشر والمعاد انتقال من نشأة إلى نشأة أخرى وليس إيجاداً بعد الإعدام.

## نظر متکلمان درباره اعاده معدوم

ترجمه

جمعی از متکلمان نظر به آنکه شرایع حقه درباره معاد سخن گفته اند و معاد، اعاده معدوم هست، قائل به جواز اعاده معدوم شده اند. و چنین استدلال نموده اند که اگر اعاده معدوم بعینه ممتنع باشد امتناع یا به جهت ماهیت معدوم است یا به جهت لازمه لاینفک ماهیت معدوم، که اگر چنین باشد نمی بایست از اول موجود می شد. یا به دلیل یک مانع از بین رفتنی است، که در این صورت با از بین رفتن مانع، امتناع هم از بین می رود. (و معدوم به حال سابق، اعاده می شود).

نظر متکلمان مردود است، از آن جهت که امتناع اعاده به دلیل مانعی است که مربوط به وجود معدوم است نه ماهیت آن. و آنچه ادیان راستین درباره معاد و حشر و قیامت گفته اند در حقیقت، انتقال از یک خانه به خانه دیگر است، و از باب ایجاد بعد از اعدام نیست.

شرح



متکلمان، امتناع اعاده معدوم را در یکی از این سه مانع خلاصه کرده اند: یا مانع از اعاده مربوط به ماهیت معدوم است. یعنی ماهیت در دسته مفاهیم و ماهیتهای ممتنعه است، که هرگز موجود نمی شود، مانند اجتماع ضدین و نقیضین. یا مانع به جهت لازمه لاینفک ماهیت است. در این دو صورت ماهیت، من اول الامر نمی بایست موجود می شد؛ نه آنکه موجود می شد، سپس معدوم می گشت. یا امتناع اعاده به جهت يك مانع زایل شدنی است. خوب، در این صورت مانع را زایل، و معدوم را موجود می کنیم.

در جواب اینها گفته می شود مانع از اعاده هیچ يك از سه امر فوق نیست، بلکه يك امر چهارمی است. و آن اینکه مانع به وجود معدوم برمی گردد، که آن وجود در صورتی که عین وجود اول بخواند باشد به دلایلی که گفته شد قابل بازگشت به قبل خود نیست. به ادله امتناع مراجعه شود.

اما آنچه در تمام ادیان الهی مربوط به قیامت آمده، همه حق است و هیچ کدام به اعاده معدوم مربوط نمی شود؛ زیرا اولاً مردن و از این جهان رفتن معدوم شدن نیست،

[۱۵۰]

بلکه خانه كوچك را به خانه بزرگ تبدیل کردن است. ثانیاً حیات انسان به بدن مادی اونیست، بلکه به نفس و روح اوست. لذا گفته شده در همین جهان در امتداد هفت سال، تمام سلولهای بدن انسان تبدیل به سلولهای جدید می شود و در عین حال حیات و وحدت شخص، محفوظ می ماند. در قیامت هم مطلب چنین است. تبدیل جلود به جلود جدید،

تغییری در وحدت شخص ایجاد نمی‌کند؛ زیرا حیات او قائم به نفس اوست، نه بدن او. پس مسأله قیامت تخصصاً از بحث اعاده معدوم، خارج است.

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

۱ - تشخیص يك شيء به چه چیز اوست، چرا؟

۲ - چرا وجود مثلیّن من جمیع الجهات محال است؟

۳ - چرا اعاده معدوم بعینه محال است؟

۴ - دو دلیل از دلایل امتناع اعاده معدوم را بیان کنید.

۵ - دلیل متکلمان بر جواز اعاده معدوم چیست؟

مرحله دوم - في الوجود المستقبل والرابط - وفيها ثلاثة فصول

[۱۵۲]

[۱۵۳]

الفصل ايول - في انقسام الوجود إلى المستقل والرابط

متن

ينقسم الوجود الى ما وجوده في نفسه - ونسميه الوجود المستقل والمحموليّ او النفسيّ - وما

وجوده في غيره - ونسمّيه الوجود الرابط - وذلك أنّ هناك قضايا خارجيّة تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها علي الخارج، كقولنا: زيد قائم والانسان ضاحك مثلاً، وأيضاً مركّبات تقيديّة مأخوذة من هذه القضايا، كقيام زيد وضحك الانسان، نجد فيها بين أطرافها من الأمر الذي نسمّيه نسبةً وربطاً ما لا نجده في الموضوع وحده ولا في المحمول وحده ولا بين الموضوع وغير المحمول ولا بين المحمول وغير الموضوع.

فهناك امر موجود وراء الموضوع والمحمول. وليس منفصل الذات عن الطرفين بحيث يكون ثالثهما ومفارقاً لهما كمفارقة أحدهما الآخر والّا احتاج إلى رابط يربطه بالموضوع و رابط آخر يربطه بالمحمول. فكان المفروض ثلاثة خمسة واحتاج الخمسة إلى اربعة آخر و صارت تسعة وهلم جرّاً، فتسلسل القضية أو المركّب إلى غير النهاية وهي محصورة بين حاضرين، هذا محال. فهو إذن موجود في الطرفين قائم بهما بمعنى ما ليس بخارج منهما من غير أن يكون عينهما أو جزءهما أو عين أحدهما ولا أن ينفصل منهما والطرفان اللذان وجوده فيهما هما بخلافه. فثبت أنّ من الموجود ما وجوده في نفسه وهو المستقل ومنه ما وجوده في غيره وهو الرابط. وقد ظهر ممّا تقدّم أنّ معنى توسّط النسبة بين الطرفين كون وجودها قائماً بالطرفين رابطاً بينهما.

## تقسیم موجود به مستقل و رابط

ترجمه

موجود تقسیم می‌شود به موجودی که فی نفسه هست، و ما آن را وجود مستقل یا محمولی یا نفسی می‌نامیم. و به وجودی که فی غیره هست، و ما آن را موجود رابط می‌نامیم.

توضیح مطلب اینکه ما قضایای خارجی‌ای داریم که موضوع و محمولشان منطبق با خارج است، مانند «زید قائم» و «انسان ضاحک» و نیز مرکبات تقييدیه‌ای است که مأخوذ از قضایای فوق هستند، مانند «قیام زید» و «ضحک انسان». بین اطراف این نوع قضایا چیزی می‌یابیم که نامش را نسبت و ربط می‌گذاریم، که آن را در موضوع با محمول تنها یا موضوع با محمولی دیگر یا محمول با موضوعی دیگر نمی‌یابیم. معلوم می‌شود در اینجا غیر از موضوع و محمول، چیز دیگری هم هست

که آن چیز جدای از طرفین نبوده، به طوری که شیء سوم و مفارق از آن دو باشد، مانند مفارقت موضوع از محمول. و گرنه (اگر نسبت، یک موجود مستقل بود) ما محتاج به رابط دیگری بودیم که ربط دهد رابط را به موضوع، و به رابط دیگری که ربط دهد رابط را به محمول. در این صورت، اجزای قضیه که سه تا هستند پنج تا می‌شدند

و آن پنج جزء به چهار رابط دیگر نیازمند بودند که جمعاً نه تا می شدند. و به همین سبک ادامه پیدا می کرد. که نتیجه اجزای يك قضیه یا مرکب تا بی نهایت تسلسل پیدا می کرد؛ در حالی که آن اجزاء، محصور بین حاصرین (موضوع و محمول) بودند. و این محال است. پس رابط، موجود در دو طرف بوده، قائم به آنهاست. به این معنا که خارج از آنها نبوده، و عین یا جزء آن دو، یا یکی از آن دو نیست.

اما دو طرف (موضوع و محمول) بخلاف رابط، مستقلند. از اینجا ثابت می شود که بعضی از موجودات، وجود فی نفسه و مستقل دارند و بعضی دیگر وجود فی غیره (غیر مستقل) دارند، که آن وجود، رابط است. و از اینجا معلوم می شود که وسط قرار گرفتن نسبت بین طرفین عبارت از قائم بودن نسبت به طرفین و رابط بودن آن است.

[۱۵۵]

شرح

از بیانات گذشته به سادگی روشن می شود که بعضی از موجودات چه موضوع يك قضیه باشد یا محمول آن یا اجزای يك مرکب، از وجود مستقلی برخوردارند، مانند زید و قائم در جمله «زید قائم». اما علاوه بر موضوع و محمول، نسبتی در میان این دو هست که این نسبت بین عمرو و قیام یا زید و جلوس، وجود ندارد. در واقع پیوند مخصوصی بین موضوع و محمول حاکم هست که ما از آن به وجود رابط نام می بریم. وجود رابط، عامل اتحاد موضوع با محمول است و خود قائم به آنهاست و در موجودیت، استقلالی ندارد. بر اساس مطلب فوق

اجزای قضیه عبارت می‌شوند از سه جزء: موضوع، محمول و رابطی که این دو را به هم پیوند می‌زند.

حال اگر فرض کنیم که رابط، وجود مستقلی دارد باید به دو رابط دیگر نیاز داشته باشیم تا یکی از آن دو، رابط را به موضوع و دیگری رابط را به محمول مرتبط سازد. بنابراین اجزای قضیه از سه جزء به پنج جزء خواهد رسید. و از آن جهت که حسب الفرض روابط، وجودات استقلالی دارند به چهار رابط دیگر نیازمند خواهیم بود تا آنها روابط قبلی را به موضوع و محمول مرتبط سازند؛ دو تایی آنها رابط را و رابط را به موضوع و دو تایی دیگر رابط را و رابط را به محمول مرتبط سازند.

که جمعاً قضیه ما به نه جزء ارتقاء می‌یابد. و چون، بنابر فرض، روابط همه از وجودات استقلالی برخوردارند باز به روابط دیگر جهت ارتباط آنها با موضوع و محمول نیازمند هستیم. و این سیر تصاعدي در نیاز روابط ادامه پیدا می‌کند تا بی‌نهایت. و این مستلزم يك محال است. و آن عبارت است از قرار گرفتن اجزای نامتناهی يك قضیه بین دو حاصر، یعنی بین دو چیز محدود و متناهی که موضوع و محمول باشد. و بدیهی است قرار گرفتن نامتناهی بین دو امر متناهی، محال و ممتنع است.

نتیجه می‌گیریم که وجود رابط، استقلالی ندارد، تا نیازمند به رابط دیگری جهت مرتبط ساختنش به موضوع و محمول باشد. بلکه آن، وجود غیر مستقل و قائم به طرفین است. و اجزای قضیه «زید قائم» سه تا بیشتر نیست: موضوع، محمول و نسبت میان آن دو.

[۱۵۶]

متن

وینتفرع علیه امور: الاول: أنّ الوعاء الذي يتحقق فيه الوجود الرابط هو الوعاء الذي يتحقق فيه وجود طرفيه، سواء كان الوعاء المذكور هو الخارج او الذهن. وذلك لما في طباع الوجود الرابط من كونه غير خارج من وجود طرفيه. فوعاء وجود كلّ منها هو بعينه وعاء وجوده، (۱) فالنسبة الخارجيّة إنّما تتحقق بين طرفين خارجيين، والنسبة الذهنيّة إنّما بين طرفين ذهنيين. والضابط أنّ وجود الطرفين مسانخ لوجود النسبة الدائرة بينهما وبالعكس.

ظرف تحقق وجود رابط، همان ظرف طرفین اوست

ترجمه

از آنچه گذشت مطالبی تفریع می گردد:



«نکته اول» ظرفی که وجود رابط در آن تحقق پیدا می‌کند همان ظرف طرفینی است که رابط، قائم به آن هست؛ خواه آن ظرف، خارج باشد یا ذهن. این به دلیل طبع وجود رابط است که در ضمن طرفین خود، تحقق دارد. پس وعاء وجود طرفین هم برابر با وعاء وجود رابط است. نسبت خارجی با طرفین خارجی و نسبت ذهنی با طرفین ذهنی تحقق می‌یابد. ضابطه، سنخیت وجود طرفین با وجود رابط و بالعکس می‌باشد. (۲)

۱. «فوعاء وجود کل منها هو بعینه وعاء وجوده» ضمیر در کلمه «کل منها» باید اصلاح شود و تبدیل به «کل منهما» گردد. یعنی ضمیر، مفرد مؤنث نیست، بلکه تثنیه است.

۲. از سخن علامه

به صراحت استفاده می‌شود که تقسیم وجود به وجود رابط و مستقل از مرز قضایا گذشته، وجود عینی و خارجی را هم شامل می‌شود. و در خارج می‌توان وجود رابط را یافت، همانطور که وجود مستقل را.

ولی به نظر می‌رسد که وجود رابط از سنخ روابطی که قائم به طرفین باشد اختصاص به قضایا دارد، گرچه از خارج، حکایت کند؛ زیرا وجود رابط بین دو وجود مستقل را پیوند می‌زند و اتحاد به وجود می‌آورد. ولی در خارج بین وجود زید و وجود قیام یا وجود ماده و وجود صورت، انفکاک و جدایی نیست، تا به جهت پیوند زدن آن دو، به وجود رابط نیاز

باشد. و درجای خود گفته شده است که وجود عرض از شؤون وجود جوهر می باشد و وجود جدا و مغایری نیست که توسط رابط، پیوند بخورد. و هکذا وجود صورت برای ماده.

بله، وجود رابطی که قائم به یک طرف باشد، مانند وجود معلول نسبت به علت خود، در خارج وجود دارد. اما وجود رابط از آن سنخ که علامه مثال می زند که قائم به طرفین باشد (فالنسبة الخارجیه انما تتحقق بین طرفین خارجین) در خارج، وجود ندارد. [۱۵۷]

شرح

از آن نظر که وجود رابط، استقلالی از خود ندارد و قوام آن به موضوع و محمولی است که قائم به آن است، اگر طرفین آن در ذهن تحقق داشتند، مانند آنکه بگوییم «الإنسان نوع» یا «الإنسان کلی» - که نوعیت و کلیت دو امر ذهنی برای انسان ذهنی هستند - طبعاً رابط بین آنها هم ذهنی خواهد بود. اما اگر طرفین آنها مانند «زید قائم» (که در خارج، قیام برای زید متحقق است) خارجی بودند رابط میان آنها هم خارجی خواهد بود. پیوسته بین طرفین و رابط از نظر وجود ذهنی و خارجی، سنخیت برقرار است.

متن

الثانی: أن تتحقق الوجود الرابط بین طرفین یوجب نحواً من الاتحاد الوجودیّ بینهما. وذلك لما أنه متحقق فیهما غیر متمیز الذات منهما ولا خارج منهما. فوحدته الشخصیّة تقضي بنحو من

الاتحاد بينهما، سواء كان هناك حمل، كما في القضايا او لم يكن كغيرها من المركبات. فجميع هذه الموارد لا يخلو من ضرب من الاتحاد.

وجود رابط، موجب اتحاد طرفين آن است

ترجمه

دوم، وجود رابط ايجاب مي کند بين طرفين، يك نحو اتحادي حاصل گردد. دليل آن اين است که وجود رابط متحقق در طرفين بوده، متمايز از آن دو نبوده، و خارج از آن دو نيست. وحدت شخصي وجود رابط، حکم به نوعي اتحاد بين طرفين مي کند؛ خواه مانند قضايا، حملي در کار باشد يا مانند مرکبات، حمل در بين نباشد. در همه اين موارد، طرفين خالی از نوعي اتحاد

[۱۵۸]

نيستند.

## شرح

وجود رابط، سبب می‌شود که زید در جمله «زید قائم» همان قائم باشد و قائم همان زید. به عبارت دیگر رابط، بین موضوع و محمول در مقام وجود، وحدت ایجاد می‌کند. و مراد از «نوع من الاتحاد» در متن، اتحادی است که به واسطه حمل شایع و در مقام وجود، موضوع و محمول با یکدیگر متحد می‌شوند.

مصدر: کتابخانه تبیان

<http://1zokr.com>

Copyright © 1Zokr.Com

تمام حقوق محفوظ است، نقل تمام یا بخشی از مطالب حتماً با ذکر نام منبع، ممنوع و محدود است.