

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح فارسی کتاب نه‌ایة الحکمة علامه طباطبائی قدس سره

القدوسی

فروع حکمت جلد اول از صفحه ۱۵۸ تا صفحه ۳۱۶

فایل دوم متن شرح فارسی کتاب نه‌ایة است از ابتدای فصل اول مرحله‌ی دوم تا فصل

چهارم از مرحله‌ی چهارم

انجمن‌های تخصصی دروس حوزه علمیّه قم

<http://forums.1zokr.com>

متن

الثالث: انّ القضايا المشتملة علي الحمل الأولى - كقولنا: الانسان إنسان - لا رابط فيها إلاّ بحسب الاعتبار الذهني فقط. وكذا الهلیات البسيطة، كقولنا: الانسان موجود، إذ لا معنى لتحقق النسبة الرابطة بين الشيء ونفسه.

رابط در حمل اولی و قضایای بسیطه، وجود ندارد

ترجمه

سوم، قضایایی که مشتمل بر حمل اولی هستند، مانند «انسان، انسان است» رابطه‌ای در آنها وجود ندارد، مگر به اعتبار ذهنی. و نیز در هلیات بسیطه، مانند «انسان موجود است»؛ زیرا معنا ندارد که رابط، بین شیء و نفس آن برقرار شود.

شرح

از آنجا که در حمل ذاتی اولی، حمل مفهوم بر مفهوم و ذات بر خودش هست، مابینتی بین موضوع و محمول حکمفرما نیست تا نیاز به وجود رابط، جهت ربط بین آن دو باشد. مثلاً در جمله «انسان، انسان است» به جهت آنکه محمول، عین موضوع هست مابینت و دوگانگی

حقیقی بین آنها نیست.

سپس مصنف می‌فرماید: «الا بحسب الاعتبار الذهنی» یعنی گرچه در حمل اولی، حمل مفهوم بر مفهوم هست، لکن در جای خودش گفته شده که در حمل اولی باید بین

[۱۵۹]

موضوع و محمول تغایر ذهنی ولو به اجمال و تفصیل حاکم باشد تا مُصَحِّح و مجوّز حمل باشد. وقتی می‌گوییم «انسان، حیوان ناطق است» انسان، مجمل و حیوان ناطق، تفصیل آن است. البته توجیه دیگری نیز برای حمل انسان بر انسان وجود دارد که بین موضوع و محمول مغایرتی ترسیم می‌نماید تا مصحح و مجوز حمل محمول بر موضوع گردد. (۱)

حال که به حسب اعتبار ذهنی در حمل اولی، تغایر را فرض کردیم به وجود رابط نیاز می‌افتد تا آن دو را به هم پیوند دهد.

همچنین در هلیات بسیطه، مانند «انسان موجود است» نیز رابط، وجود ندارد؛ زیرا برای انسان صرف نظر از وجود او حقیقتی نیست تا رابط، میان او و وجود او ارتباط برقرار کند.

الرابع: أنّ العدم لا يتحقق منه رابط ، إذ لا شيءيّة له ولا تميّز فيه. ولازمه أنّ القضايا الموجبة التي أحد طرفيها او كلاهما العدم، كقولنا: زيد معدوم وشريك الباري معدوم لا عدم رابطاً فيها، اذ لا معنى لقيام عدم بعدمين او بوجود وعدم ولا شيءيّة له ولا تميّز، اللهمّ إلاّ بحسب الاعتبار الذهنيّ.

از عدم، رابط ساخته نمی شود

ترجمه

چهارم، از عدم، رابط به وجود نمی آید؛ زیرا عدم نه شيءیتی دارد نه تمیزی. و لازمه این حرف این است که قضایای موجبه ای که يك طرف آن یا دو طرفش مانند جمله «زيد معدوم» یا «شريك الباري معدوم» عدم هست، رابط عدمی در آنها نباشد؛ زیرا معنا ندارد که عدم، قائم

به

۱. به‌نهایه

، مرحله هفتم، فصل سوم، ص ۱۴۲ مراجعه شود: (و کلاً اختلاف بفرض الشيء مسلوباً عن نفسه، فیغایر نفسه. ثم یحمل علی نفسه لدفع توهم المغایرة، فیقال مثلاً الانسان انسان.) [۱۶۰]

دو عدم یا یک وجود و یک عدم شود. برای عدم، شیئیّت و تمیّزی جز به اعتبار ذهنی، وجود ندارد.

شرح

گفته شد وجود رابط وجه الارتباط میان وجود موضوع و محمول است؛ خواه آن موضوع و محمول از خارج حکایت کنند یا از ذهن. حال می خواهیم بگوییم: از عدم، رابط میان موضوع و محمول ساخته نمی شود؛ زیرا عدم واقعیّت ندارد تا بتواند میان موضوع و محمول نقش رابط را ایفاء کند. و هیچ عدمی هم از عدم دیگر متمایز نیست تا یکی «عدم رابط» شود و دیگری «عدم غیر رابط».

سپس علامه می فرماید: «اللهم الا بحسب الاعتبار الذهنی». یعنی گرچه عدم، حقیقت و تمیز از عدم دیگر ندارد، ولی به واسطه ثبوت فرضی که برای آن می شود در ذهن نحو وجودی می یابد که بدان ملاک می تواند محمول عدمی بر موضوع واقعی یا فرضی، حمل گردد. همانطور که در مثالهای «زید معدوم» «شریک الباری معدوم» محمول، به عنوان اینکه برای آن ثبوت فرضی وجود دارد، حمل بر موضوع گردیده است. در اینجا قضیه به دلیل آنکه در قلمرو قضایای ایجابی است، حکم به ایجاب دارد که امر ثبوتی است. یعنی رابط از سنخ وجود

دارد؛ چون می‌گوییم: «زید یا شریک الباری معدوم هست».

تصور نشود که چون ثبوت فرضی برای محمول در نظر گرفته ایم و با توجه به حکم به «هست» که در این جملات به کار می‌رود، عدم، رابط قرار گرفته است، چنانکه در بعضی از تعلیقات بر نه‌ایه گفته شده است. (۱) بنابراین بر اساس وجود فرضی محمول، حکم به ثبوت آن برای موضوع نموده ایم؛ گرچه و عای تحقق طرفین، ظرف ذهن است. ولی جای پای «عدم» ای جهت رابط قرار گرفتن در میان نیست. بنابراین، مستثنی منه در جمله «الا بحسب الاعتبار الذهنی» جمله «ولا شیئیة ولا تمیز» می‌باشد؛ که مفاد مجموع این

۱. وعایة الحکمة، حسین عشاقی، ص ۳۱. گفتنی است که این تعلیقه اثر بسیار مفیدی است
پیرامون توضیح عبارات کتاب نه‌ایه. [۱۶۱]

می‌شود که برای عدم، تمیز و حقیقتی وجود ندارد، مگر آنکه برای آن فرض ثبوت و وجود در ذهن بکنیم. نه اینکه مستثنی منه، جمله «اذ لا معنی لقیام عدم بعدمئین» باشد، تا چنین استفاده شود که در ثبوت فرضی محمول، «رابط» ای از سنخ عدم، موجود است؛ زیرا معنا ندارد که در قضیه ایجابی که حکم به ثبوت محمول واقعی یا فرضی بر موضوع می‌شود عدم، رابط قرار گیرد.

پس در پاسخ به این سؤال که آیا اساساً در قضایای موجبہ معدولة المحمول یا معدولة الطرفین به طور کلی رابط نداریم یا رابط داریم لکن رابط از سنخ عدم نداریم می‌گوییم که اگر برای

محمول عدمی یا موضوع و محمول عدمی، فرض ثبوت بشود وجود رابط متحقق است؛ نه آنکه بین امر مفروض الوجود عدم رابط شده است. و در صورتی که فرض ثبوت برای عدم محمول یا طرفین نشود اساساً رابط، وجود ندارد؛ زیرا نبود زید یا نبود شریک الباری ربط چیزی به چیزی را استدعا نخواهد داشت.

متن

ونظیرتها القضايا السالبة، کقولنا: لیس الانسان بحجر فلا عدم رابطاً فیها إلاّ بحسب الاعتبار الذهنی.

در قضایای سالبه نیز عدم، رابط قرار نمی گیرد

ترجمه

نظیر قضایای موجبه معدوله، قضایای سالبه می ماند، مانند «انسان حجر نیست». در این سنخ قضایا نیز عدم، رابط قرار نمی گیرد، مگر به حسب اعتبار ذهنی.

شرح

فرق بین قضایای موجبه معدوله و سالبه این است که در قضایای موجبه حکم به

[۱۶۲]

ایجاب وجود دارد، ولی در قضایای سالبه سلب المحکم و سلب الربط وجود دارد. در سوالب بر خلاف موجبات، محمول از موضوع سلب می شود. پس اساساً ربطی در میان نیست، مگر آنکه ذهن همین سلب الربط را عدم رابط بداند و برای سلب ربط اعتبار وجود کند و آن را چیزی بیندارد. همانطور که برای عدم العلة فرض ثبوت می کرد و آن را علت برای عدم معلول فرض می کرد و نامش را علت عدمی می گذاشت. در اینجا نیز سلب الربط را ربط سلبی فرض کند و نامش را عدم رابط بگذارد.

شباهت قضایای سالبه و موجبه معدوله از این جهت هست که همانطور که عدم در موجبات، رابط نمی شدند در اینجا نیز نمی شوند، مگر اینکه در سوالب می توان برای سلب محمول از موضوع، اعتبار ثبوتی کرد و نامش را عدم رابط گذارد. ولی در موجبات پس از فرض ثبوت برای يك یا دو طرف، رابط از سنخ وجود به میان می آید نه از سنخ عدم.

متن

الخامس: أنّ الوجودات الرابطة لا ماهيّة لها، لأنّ المهيّات هي المقولة في جواب ما هو، فهي مستقلّة بالمفهوميّة والوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلا بالمفهوميّة.

از وجود رابط، ماهیت انتزاع نمی شود

ترجمه

برای وجودات رابط، ماهیتی نیست؛ چون ماهیات آنهایی هستند که در جواب ما هو گفته می شوند. پس ماهیات، مفاهیمی مستقلند، در حالی که برای وجودات رابط، مفهوم مستقلی نیست.

شرح

[۱۶۳]

ماهیات، مفاهیم مستقلی هستند که آنها را از موجودات انتزاع می‌کنیم. مثلاً از يك موجود به نام انسان، حیوان ناطق را و از يك موجود دیگر به نام فرس، حیوان صاهل را و از موجودی دیگر مفهوم مستقل دیگری انتزاع می‌کنیم. ماهیات، مرزهای وجودی موجوداتند، ولی از وجودهایی انتزاع می‌شوند که استقلال در موجودیت داشته باشند. حال اگر وجودی، استقلال در وجود نداشت، به عبارت دیگر وجود رابط بود، نمی‌توان از آن مفهوم مستقلی به نام ماهیت انتزاع کرد؛ زیرا ماهیت، خود يك مفهوم کامل و مستقل است و منتزاع از يك منتزَع منہ مستقل می‌باشد.

از عبارت مؤلف - ره - که می‌فرمایند: ماهیت از وجودات رابط انتزاع نمی‌شود، چنین توهم نشود که ماهیت از «وجود بما انه وجود» انتزاع می‌شود، پس چطور ایشان ماهیت را منتزاع از وجودات مستقل دانسته‌اند؟ جواب آن است که ماهیت از وجود انتزاع می‌شود اما نه از وجود بما انه وجود»، بلکه به عنوان اینکه ماهیت مرزهای وجودی يك موجودند و وجود، مُظهر ماهیت است. پس انتزاع ماهیت از وجود «بما انه وجودٌ مُظهر و مقومٌ للماهية» می‌باشد؛ نه «بما ان الوجود وجود» تا اشکال شود چطور ماهیت از وجود انتزاع می‌شود. (۱)

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

۱ - وجود نفسی و رابط را شرح دهید.

۲ - چرا وجود رابط، جدای از طرفین نیست؟

۳ - ظرف وجود رابط کجاست؟

۴ - چرا میان قضایایی که مشتمل بر حمل اولی است، مانند «الانسان انسان» و

۱ . ممکن است کسی بگوید: لازم نیست که ماهیت در معنی و مفهوم، مستقل باشد. بلکه اگر در تقرر ماهوی غیر مستقل بود باز در ماهیت بودن آن اختلالی لازم نمی آید. و مثال بزند به مفهوم انحاء که در تقرر ماهویش محتاج به مقدار، می باشد؛ و بدون مقدار، استقلال و ماهیتی ندارد. پس اگر گفته شود ماهیت آن است که مستقل در مفهوم باشد جای تأمل دارد و چنین شرطی لازم نیست. فتأمل. [۱۶۴]

هلیات بسیطه، مانند «الانسان موجود» وجود رابط در بین نیست؟

۵ - چرا میان اعدام، وجود رابط نیست؟

۶ - چرا از وجود رابط، ماهیت انتزاع نمی شود؟

[۱۶۵]

الفصل الثانی - فی کیفیت اختلاف الوجود الرابط والمستقل

متن

هل الاختلاف بین الوجود المستقل والرابط اختلاف نوعیّ أو لا، (۱) بمعنى أنّ الوجود الرابط وهو ذو معنیّ تعلّقيّ هل يجوز أن ينسلخ عن هذا الشأن فيعود معنیّ مستقلاً بتوجيه الالتفات إليه مستقلاً بعد ما كان ذا معنیّ حرفیّ أو لا يجوز؟

اختلاف وجود مستقل و رابط چگونه اختلافی است؟

ترجمه

آیا اختلاف بین وجود مستقل و رابط اختلاف نوعی است، - یا نه - ؟ به این معنا که آیا می‌شود وجود رابط در حالی که معنای تعلقی دارد، از این حالت جدا شده و به سبب التفات مستقلی که به او می‌شود معنای مستقلی پیدا کند، پس از آنکه معنای حرفی و غیر مستقل داشت، یا نمی‌شود؟

۱. مقصود از نوعیت، نوعی که یکی از کلیات خمس بوده و در قلمرو ماهیات می‌باشد، نیست. بلکه مراد از نوع، تغایر و دوگانگی است؛ نه نوع اصطلاحی منطقی. زیرا نوع اصطلاحی صرفاً در محدوده ماهیات هست و در حوزه وجود و اقسام آن پا نمی‌گذارد.

[۱۶۶]

شرح

اگر اختلاف وجود رابط و مستقل اختلاف نوعی باشد هیچ گاه وجود رابط از نوعیت خود دست بر نمی دارد و جای خود را به نوع دیگری نمی دهد. لذا همیشه وجود رابط، وجود رابط مانده و وجود مستقل، وجود مستقل می ماند همانطور که انسان هیچ گاه نوعیت خود را با انواع حیوانی، مانند فرس، بقر و غنم عوض نمی کند.

اما اگر اختلاف این دو، اختلاف نوعی نباشد وجود رابط خواهد توانست از حالت غیر مستقل بودن معزول شود و وجود استقلالی پیدا کند.

مؤلف (ره) می فرماید: حق، سخن دوم است. وجود رابط همچون معانی حرفیه - که می توان آنها را به چشم مستقل نگاه کرد و به آنها به عنوان کلمات مستقل التفات نمود - می توان به عنوان مستقل عنایت کرد و آنها را وجود مستقل قرار داد. اگر حروف را مستقل لحاظ کنیم، خواهیم توانست آنها را مبتداء و خبر قرار دهیم. مثلاً بگوییم «مِن» و «الی» برای ابتدا و انتها به کار می روند. در حالی که اگر «حرف» مانده بودند چنین کاری ممکن نبود.

الحقّ هو الثاني، لما سيأتي في أبحاث العلة والمعلول أنّ حاجه المعلول إلى العلة مستقرة في ذاته، ولازم ذلك أن يكون عين الحاجة وقائم الذات بوجود العلة لا استقلال له دونها بوجه. ومقتضي ذلك أن يكون وجود كلّ معلول، سواء كان جوهرًا أو عرضاً، موجوداً في نفسه رابطاً بالنظر إلى علته، وإن كان بالنظر إلى نفسه وبمقايسته بعضه إلى بعض جوهرًا أو عرضاً موجوداً في نفسه.

فتقرر أنّ اختلاف الوجود الرابط والمستقل ليس اختلافاً نوعياً بأن لا يقبل المفهوم غير المستقل الذي ينتزع من الرابط التبدّل إلى المفهوم المستقل المنتزع من المستقل.

[١٦٧]

دیدگاه مولف در مورد اختلاف وجود مستقل و رابط

ترجمه

حق، سخن دوم است (عدم اختلاف نوعی). به جهت آنکه در بحث علت و معلول خواهیم گفت که نیاز معلول به علت، در ذات معلول نهفته است. بدین معنا که معلول، عین حاجت به علت و قائم به اوست و استقلالی بدون علت ندارد.

مقتضای این سخن این است که وجود هر معلول، خواه جوهر و خواه عرض، گرچه موجود فی نفسه و مستقل هست لکن در مقایسه با علتش وجود رابطی به حساب می‌آید؛ اگرچه به خودی خود و در مقایسه بعضی با بعض دیگر موجود فی نفسه و مستقل می‌باشد. از اینجا تثبیت می‌گردد که اختلاف وجود رابط و مستقل اختلاف نوعی به آن معنا که مفهوم غیر مستقلی که از وجود رابط انتزاع می‌شود و قابل تبدیل به مفهوم مستقلی که از وجود مستقل انتزاع می‌گردد نباشد، نیست.

شرح

در بحث علت و معلول خواهد آمد که نیاز هر معلول به علتش در تار و پود وجود معلول نهفته، معلول به تمام ذات خود محتاج به علت است و استقلالی بدون علت ندارد. به عبارت دیگر وجود معلول در مقایسه با وجود علت، وجود رابط و غیر مستقل است. در عین حال، معلول در رابطه با معلول دیگر خواه جوهر باشد یا عرض، مستقل بوده و وجود فی نفسه دارد.

از اینجا معلوم می‌شود که یک چیز مانند معلول به دو لحاظ و به دو ملاک هم وجود رابط است و هم وجود مستقل. نتیجه حاصل می‌شود که جمع عنوان رابط و مستقل به دو ملاک در یک وجود، امر ممکن بوده و اختلاف آنها نوعی و ذاتی نیست، بلکه بستگی به اعتبار معتبر دارد. اگر آن وجود را با علت خود مقایسه کند آن وجود، وجود رابط و غیر مستقل است. و اگر با سایر وجودات مقایسه نماید وجود مستقل است؛ خواه جوهر باشد یا عرض.

[۱۶۸]

متن

ويتفرع علي ما تقدّم امور: الأوّل: أنّ المفهوم في استقلاله بالمفهومية وعدم استقلاله تابع لوجوده الذي ينتزع منه وليس له من نفسه إلاّ الابهام. فحدود الجواهر والاعراض ماهيات جوهرية وعرضية بقياس بعضها إلى بعض وبالنظر إلى أنفسها وروابط وجودية بقياسها إلى المبدأ الأوّل تبارك وتعالى وهي في أنفسها مع قطع النظر عن وجودها لا مستقلة ولا رابطة.

مفهوم در استقلال و عدم آن تابع وجود خود

ترجمه

از آنچه گذشت مطالبی تفریع می گردد: اول آنکه مفهوم در استقلال و عدم استقلال، تابع وجودی است که از آن انتزاع می شود. و از پیش خود چیزی جز ابهام ندارد. پس حدود

جواهر و اعراض، در مقایسه بعضی با بعض دیگر و با عنایت به خود آنها ماهیات جوهری و عرضی محسوب می‌شوند. و در مقایسه آنها با خدای تبارک و تعالی، روابط وجودی محسوب می‌شوند. و آن مفاهیم با قطع نظر از وجود آنها نه مستقل هستند و نه رابط (بلکه محکوم به ابهام هستند).

شرح

ماهیات و مفاهیم در استقلال و عدم استقلال تابع وجوداتی هستند که از آنها انتزاع می‌گردند. اگر وجود آنها مانند وجود جوهری یا عرضی، وجود فی نفسه و مستقل بود آن مفاهیم هم مستقلند. لذا آن مفاهیم را می‌توان ماهیات نامید؛ زیرا ماهیات مفاهیمی هستند که استقلال مفهومی داشته باشند. و اگر وجود آنها مانند وجود روابط، غیر مستقل بود آن مفاهیم نیز غیرمستقلند.

پس، مفاهیم جوهری و عرضی وقتی ماهیات محسوب می‌شوند که وجودات آنها به لحاظ مستقل مورد عنایت واقع شوند. اما اگر وجودات آنها در رابطه با علت آنها مورد لحاظ قرارگیرد وجوداتشان روابط محسوب شده، مفاهیم انتزاعی از آنها ماهیات جوهری

[۱۶۹]

و عرضی نخواهند بود. نتیجه می‌گیریم که مفاهیم انتزاع شده از وجودات، صرف نظر از

وجود آنها نه محکوم به استقلالند نه محکوم به عدم استقلال، بلکه استقلال و عدم استقلالشان برگرفته از وجود آنهاست.

متن

الثانی: أنّ من الوجودات الرابطة ما يقوم بطرف واحد، كوجود المعلول بالقياس إلى علته، كما أنّ منها ما يقوم بطرفين، كوجودات سائر النسب والاضافات.

قیام وجود رابط به يك یا دو طرف

ترجمه

دوم، پاره ای از وجودهای رابط قائم به يك طرفند، مانند وجود معلول که قائم به علت خود هست. و برخی دیگر قائم به دو طرف می باشند، مانند وجودات سایر نسبتها و اضافه ها.

شرح

گفتیم وجود هر معلول در مقایسه با علت خود از آن جهت که از خود، هیچ ندارد و هرچه دارد از علت خود هست وجود رابط و غیر مستقل به شمار می رود؛ لکن طرفی که قائم به او هست علت او بوده که يك طرف ربط می باشد.

در سایر وجودهای رابط دو طرف ربط، وجود دارد: یکی موضوع و دیگری محمول؛ مانند «زید قائم است» که کلمه «است» وجود رابط بین زید و قائم می باشد.

متن

الثالث: أن نشأة الوجود لا تتضمّن إلاّ وجوداً واحداً مستقلاً هو الواجب عزّ اسمه والباقي روابط ونسب وإضافات.

در عالم هستی فقط يك وجود مستقل، وجود دارد

ترجمه

سوم، در جهان هستی به جز يك موجود مستقل، موجود مستقل دیگری نیست. او خدای متعال است. سایر موجودات هستی (در مقایسه با او) روابط و نسبتها و اضافات به شمار می روند.

شرح

گفتیم وجود هر معلول در مقایسه با علت خود به ملاک عدم استقلالی که دارد وجود رابط به شمار می رود. و از آن جهت که هستی، همه و همه، معلول ذات خداوند متعال است وجودهای غیر مستقل و رابط محسوب می شوند، و جز ذات اقدس او در جهان، وجود مستقلی نیست. (بدیهی است این دیدگاه منافات ندارد با آنکه ما وجود معلولهای هستی را - با قطع نظر از علت آنها - یکی را با دیگری مقایسه کرده بعضی را به وجود رابط و بعضی را به وجود مستقل محکوم نماییم.)

به سوالات زیر پاسخ دهید.

۱ - آیا اختلاف میان وجود مستقل و رابط، اختلاف نوعی است یا نه، چرا؟

۲ - اینکه مفاهیم در استقلال و عدم استقلال تابع وجود خود هستند، یعنی چه؟

۳ - اقسام وجود رابط را بیان کنید.

۴ - نشأهٔ وجود، متضمن چند وجود مستقل است؟

الفصل الثالث - في انقسام الوجود في نفسه الى ما لنفسه وما لغيره

متن

ينقسم الموجود في نفسه الى ما وجوده لنفسه وما وجوده لغيره. والمراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون وجوده في نفسه - وهو الوجود الذي يطرد عن ماهيته العدم - هو بعينه طارداً للعدم عن شيء آخر، لا لعدم ماهية ذلك الشيء الآخر وذاته وإلا كانت لموجود واحد ماهيتان وهو محال، بل لعدم زائد علي ماهيته وذاته له نوع من المقارنة له، كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهية نفسه، وهو بعينه يطرد الجهل الذي هو عدم ما عن موضوعه.

تعريف وجود لغيره

ترجمه

موجود فی نفسہ تقسیم می‌شود به چیزی که وجودش لِنفسه باشد یا لغيره. مراد از وجود لغيره آن است که وجود فی نفسہ - که وجودی است که عدم را از حریم ماهیت خود طرد می‌کند - بعینه طارد عدم از چیز دیگر نیز باشد؛ اما نه طارد عدم ماهیت آن چیز دیگر - که در اینصورت لازم می‌آید برای يك وجود، دو ماهیت باشد و این محال است - بلکه طارد عدمی باشد که زاید بر ماهیت و ذات اوست. برای این وجود، نوعی مقارنت و همراهی با آن موجود دیگر (موضوع) هست، مانند علمی که وجود آن عدم آن را از ماهیتش طرد نموده و با همین وجود، جهلی را که خود، عدم دیگری است (عدم نعتی) از موضوعش طرد می‌نماید.

[۱۷۲]

شرح

موجود مستقل و فی نفسہ خود به دو قسم تقسیم می‌شود: موجودی که همچون جواهر، وجود لِنفسه دارند موجودیتشان برای خودشان هست، نعت دیگری نیستند، مانند وجود انسان، وجود فرس و وجود بقر. و موجودی که وجودشان لغيره هست. یعنی نعت موجود دیگری هستند و پیوسته در دامن موجود دیگر یافت می‌شوند، که آنها را عرض می‌نامیم.

أعراض گرچه وقتی که در مقابل وجود رابط قرار بگیرند وجودهای فی نفسہ و مستقل محسوب می‌شوند، مانند آنکه می‌گوییم: «البياض موجود» یا «السواد موجود». ولی وقتی در مقایسه با جواهر قرار بگیرند استقلالی از خود ندارند و دایم در دامن جوهر و از شؤون

وجودی آن به شمار می‌روند. لذا می‌گوییم وجود آنها «لغیره» هست.

اکنون می‌گوییم: وجود أعراض در عین حال که عدم را از حریم ماهیت أعراض طرد می‌کند و به آن ماهیات، موجودیت می‌بخشد، یک کار دیگر هم می‌کند و آن این است که نعت موضوع خود هم واقع می‌شود و عدم نعتی را از موضوع خود نیز طرد می‌کند. مصتّف به «علم» مثال می‌زنند. علم یکی از أعراض است؛ چون کیف و چگونگی نفس است.

حال، «وجود علم» عدم را از ماهیت علم طرد می‌کند و به ماهیت علم، موجودیت می‌بخشد، در عین آنکه به موضوع علم که نفس آدمی باشد یک نعت هم می‌دهد، که همان دانش باشد. در واقع، عدم علم را که خود کیفی محسوب می‌شود از نفس انسان طرد می‌کند و به جای آن، علم را به نفس می‌دهد. پس وجود علم دو کار می‌کند: یکی به ماهیت علم، وجود بخشد و دیگری به ماهیت نفس انسان نعتی را اعطا کرد.

اشتباه نشود، وجود علم به ماهیت انسان، وجود نمی‌دهد؛ موجودیت انسان از ناحیه عرض که علم باشد تأمین نمی‌شود، بلکه از ناحیه وجود خود انسان تأمین می‌گردد. و اگر چنین بود که وجود علم هم به ماهیت علم، موجودیت می‌بخشد و هم به ماهیت انسان، لازم می‌آمد که یک وجود دو ماهیت داشته باشد؛ یکی ماهیت علم و دیگری ماهیت

[۱۷۳]

انسان. و این محال است که یک وجود دو ماهیت داشته باشد. (یا به عبارت دیگر دو ماهیت،

قائم به يك وجود باشد.)

× قوله: طارداً للعدم عن شيء آخر؛ یعنی علم طرد می‌کند عدم علم را از موضوع خود که انسان باشد.

× قوله: لالعدم ماهية ذلك الشيء الآخر؛ یعنی وجود علم طرد نمی‌کند عدم انسان را. عدم انسان را وجود خود انسان طرد می‌کند. بلکه وجود علم، جهل را که عدم علم است طرد می‌کند.

× قوله: له نوع من المقارنه له؛ یعنی برای عرض که علم باشد مقارنت و همراهی با موضوع خود که انسان باشد، حاصل است.

متن

والمحجّة علي تحقق هذا القسم - أعني الوجود لغيره - وجودات الأعراض. فأنّ كلاً منها، كما يطرد عن ماهية نفسه العدم، يطرد عن موضوعه عدماً ما زائداً علي ذاته. وكذلك الصور النوعية المنطبعة، فإنّ لها نوع حصول لموادّها تطرد به عن موادّها لا عدم ذاتها بل نقصاً جوهرياً تكمل بطرده، وهو المراد بكون وجود الشيء لغيره وناعتاً. ويقابله ما كان وجوده طارداً للعدم عن ماهية نفسه فحسب وهو الوجود لنفسه، كالأنواع التامة الجوهرية، كالانسان والفرس وغيرهما.

فتقرّر أنّ الوجود فی نفسه ینقسم إلى ما وجوده لنفسه وما وجوده لغيره، وذلك هو المطلوب.

دلیل بر وجود لغیره

ترجمه

دلیل بر تحقق این قسم یعنی وجود لغیره، وجودات أعراض است؛ زیرا هر يك از آنها همانطور که از ماهیت خود، عدم را طرد می کنند، نحوه عدمی را از موضوع خود که آن عدم، زاید بر آن موضوع می باشد طرد می کنند.

[۱۷۴]

همچنین، صورتهای نوعیه ای که قائم به ماده هستند آنها هم برای مواد خود حاصلند و به سبب این حصول از مواد خویش، نه عدم ذاتی مواد را، بلکه نقص جوهری مواد را - که مواد با طرد این نقص، تکمیل می شوند - طرد می کنند. و مراد از اینکه گفته می شود: «وجود عَرَض، نعت بخش و لغیره است» همین است.

مقابل وجود عَرَض، وجود لِنَفْسِه است که فقط عدم را از حریم ماهیت خود طرد می‌کند، مانند وجود انواع تامه جوهری، چون انسان، فرس و غیر این دو.

از مطالب فوق، نتیجه حاصل می‌شود که وجود فی نفسه به وجود لِنَفْسِه و لغیره تقسیم می‌شود، و مطلوب ما همین است.

شرح

دلیل بر وجود لغیره وجودات اعراض است. وجود اعراض برای جواهر و در دامن آنهاست. گفتیم که وجود اعراض همانطور که عدم را از ماهیت خود دفع می‌کنند، عدم نعتی را هم از موضوع خود دفع می‌نمایند.

صور نوعیه هم نسبت به موادی که در آنها منطبع و داخل می‌شوند همانند اعراض هستند نسبت به جواهر. صور نوعیه هم به سبب وجود خود، عدم را از خود طرد و نقص را از موادی که در آنها داخل می‌شوند، دفع می‌نمایند. در واقع آنها هم به وجود خود، دو کار انجام می‌دهند: یکی عدم ماهوی خود را دفع می‌نمایند، و دیگر آن که نقص جوهر را از مواد خود، طرد می‌کنند.

از باب مثال، صورت نوعیه يك ميز را مثال می‌زنیم. واقعیت ميز را دو چیز تشکیل می‌دهد:

یکی چوبها که ماده میز هستند، و دیگر هیأت خاصی که آن چوبها را به صورت میز در می آورد و به آن ماهیت میز بودن داده و آن را از صندلی یا تخته سیاه، جدا نموده است. ما از آن هیأت خاص که قائم به آن چوبهاست و میز را به وجود می آورد، صورت نوعیه ی منطبع در ماده تعبیر می کنیم. حال می خواهیم بگوییم صورت نوعیه میز اگر از چوبها منها شوند و چوبها فرضاً هیچ شکل دیگر نوعی مانند هیأت صندلی یا

[۱۷۵]

تخته سیاه یا کمد یا غیره را نیز نداشته باشند، دارای يك نقص جوهری هستند؛ چرا نقص جوهری؟ زیرا جوهره چوب بدون يك شکل و هیأت، حال هر چه باشد، نمی تواند وجود داشته باشد. چوبها بالاخره باید هیأتی ولو به صورت استوانه ای، که تنه يك درخت را تشکیل می دهد، داشته باشند. و محال است که چوب بدون هیچ هیأتی تحقق پیدا کند.

پس، نقص چوبها يك نقص جوهری است؛ یعنی در جوهره ذات آن رخنه کرده است. برای طرد این نقص جوهری نیازمند يك صورت نوعیه، مانند آنکه آن چوب به صورت تنه يك درخت یا میز یا صندلی یا تخته یا يك چیز دیگر باشد، هستیم تا به چوبها موجودیت بالفعل و متحصّل بدهد.

آن حقیقت را ما صورت نوعیه می نامیم و وجود آن را برای تحصّل دادن به ماده اش لازم می دانیم. پس، صورت نوعیه علاوه بر آنکه با وجود خود، عدم خود را طرد می کند نقص جوهری ماده خود را نیز طرد می کند. شباهت صورت نوعیه به أعراض از این جهت هست که هر دو وجود لغیره دارند؛ أعراض برای جواهر و طارد نقص آنهایند، صور نوعیه هم برای ماده و طارد نقص آنهایند.

نقطه مقابل وجود اعراض، وجود انواع جوهری مانند وجود انسان و فرس و بقر هست، که وجود اینها فقط عدم را از حریم ماهیت آنها طرد می کند و بس، که ما اینها را وجودات لِنفسه می نامیم.

متن

ویتیّن بما مرّ أنّ وجود الأعراض من شؤون وجود الجواهر التي هي موضوعاتها، وكذلك وجود الصور المنطبعة غير مباينة لوجود موادّها.

عرض از مراتب وجود جوهر است

ترجمه

از آنچه گذشت آشکار می‌شود که وجود اعراض از شؤون وجودی جواهری می‌باشند که موضوع آنهاست. همچنین وجود صور نوعیّه منطبعه، مباینتی با وجود مواد خود ندارد.

[۱۷۶]

شرح

در اینکه وجود اعراض جدای از وجود جواهر بوده، دو وجود جداگانه هستند یا اینکه یک وجود بیش نیست لکن همان یک وجود، بالذات منسوب به جواهر بوده بالعرض منسوب به اعراض هست، میان مشهور حکمای قبل از صدرالمتهلین و شخص ایشان اختلاف است.

مشهور می‌گویند: در خارج، عرض و جوهر به دو وجود جداگانه یافت می‌شوند، لکن وجود عرض تابع وجود جوهر است و ترکیب این دو، ترکیب انضمامی است.

اما صدرالمتهلین و اتباع او می‌گویند: خیر، مطلب چنین نیست. در خارج، عرض از جوهر جدا نبوده، وجودی و رای وجود آن ولو به نحو تابعیت ندارد. بلکه عرض، شأنی از شؤون جوهر بوده، وجودش همان وجود جوهر است. لکن آن وجود واحد، بالذات منسوب به جوهر، و بالعرض منسوب به عرض می‌باشد.

همانطور که در خارج مباینتی میان وجود ماده و صورت نیست و به وجود واحد، موجودند، وجود جوهر و عرض نیز اینگونه است. لکن عقل در ظرف تحلیل، میان وجود جوهر و

عرض فرق می‌گذارد و می‌گوید: جوهر، وجود لئفسه دارد و عرض وجود لغیره. اما در خارج، یک وجود بیش نیست که دو ماهیت جوهر و عرض، بدان موجود می‌گردد. این، نظیر اتحاد عاقل و معقول می‌ماند. در آنجا هم صدرا سخت پافشاری می‌کند که عاقل و معقول دو ماهیت متغایر دارند که به وجود واحد موجود شده‌اند. بنابراین در خارج میان آن دو به سبب وجود آنها تمایزی نمی‌افتد، بلکه تغایر آنها به سبب ماهیت آنهاست.

اشکال نشود که چگونه دو ماهیت به وجود واحد، موجود می‌شوند؛ زیرا در جایی این محال است که نسبت وجود به دو ماهیت، بالذات و مستقل باشد. اما در نحن فیه، وجود به ماهیت جوهری نسبت بالذات و به ماهیت عرضی نسبت بالعرض دارد. و در این موارد، تحقق دو ماهیت به یک وجود، محال نیست.

[۱۷۷]

متن

ویتبیین به أيضاً أنّ المفاهیم المنتزعة عن الوجودات الناعته التي هي أوصاف لموضوعاتها ليست بماهیّات لها ولا لموضوعاتها. وذلك لأنّ المفهوم المنتزع عن وجود إنّما يكون ماهیّة له إذا كان الوجود المنتزع عنه يطرد عن نفسه العدم، والوجود الناعت يطرد العدم لا عن نفس المفهوم المنتزع عنه، مثلاً وجود السواد فی نفسه يطرد العدم عن نفس السواد، فالسواد ماهیّته. وأمّا هذا الوجود من حیث جعله الجسم أسود فليس يطرد عدماً لا عن السواد فی نفسه ولا عن ماهیّة

الجسم المنعوت به، بل عن صفة يتصف بها الجسم خارجة عن ذاته.

مفاهیم انتزاعی چه زمان، ماهیت به شمار می روند؟

ترجمه

نیز از آنچه گذشت آشکار می گردد: مفاهیمی که از وجودات نعّتی به هنگامی که نعّت موضوعات خود هستند انتزاع می شود ماهیات برای اعراض نیستند، همانطور که ماهیات برای موضوعات اعراض نیستند. دلیل آن این است که مفهوم منتزاع از وجود وقتی ماهیت برای آن وجود محسوب می شود که وجود منتزاع عنه طرد کند از نفس آن مفهوم، عدم را. و وجود ناعت، طرد می کند عدم را؛ اما نه از مفهوم انتزاع شده از آن وجود نعّتی (بلکه طرد می کند عدم نعّت موضوع را).

مثلا وجود سیاهی فی نفسه طرد می کند عدم را از نفس سیاهی پس سیاهی ماهیت آن محسوب می شود. اما این وجود از آن جهت که جسم را سیاه می کند (یعنی وقتی لحاظ لغیره بودن و نعّتی قرار گرفتن پیدا می کند) نه عدم را از ماهیت سواد و نه از ماهیت جسمی که

موصوف اوست طرد مي کند، بلکه عدم را از صفتی طرد مي کند که جسم، متصف به او و خارج از ذات اوست.

شرح

گفتیم وجود اعراض به دو لحاظ، عنوان مي پذیرند: یکی فی نفسه بودن و دیگری لغیره بودن. وقتی وجود عرض به مفهومی که از آن وجود انتزاع شده موجودیت

[۱۷۸]

مي بخشد آن مفهوم برای آن وجود، ماهیت محسوب مي شود. ولی وقتی نعتیت به موضوع خود مي بخشد و اعتبار لغیره پیدا مي کند به این ملاک، مفهومی که از این وجود انتزاع مي شود ماهیت به شمار نمی رود.

مؤلف مثال مي زنند به مفهوم سیاهی که از وجود سیاه گرفته شده. اگر این وجود اعتبار لنفسه پیدا کند و به این مفهوم انتزاع شده از آن موجودیت ببخشد، به این لحاظ این مفهوم برایش ماهیت محسوب مي شود. اما اگر این وجود اعتبار لغیره پیدا کند و به عبارت دیگر وجود نعتی برای موضوع خود شود، به این لحاظ آن مفهوم انتزاع شده از این وجود، ماهیت برای آن وجود محسوب نمی شود. و وجود نعتی نه عدم ماهیت سیاه را و نه عدم ماهیت موضوع خود را که جسم است طرد نمی کند، بلکه فقط عدم سیاه بودن جسم را طرد کرده و

جسم را آسود قرار می دهد.

نتیجه کلام آنکه: مفهومی که از وجود عرض، مانند سیاهی انتزاع می شود به ملاک لئفسه بودن، ماهیت هست و به ملاک لغیره بودن، ماهیت به شمار نمی رود.

× قوله: لآعن نفس المفهوم المنتزع عنه؛ ضمیر «عنه» به «الوجود الناعت» بر می گردد.

× قوله: بل عن صفة يتصّف بها الجسم؛ صفتی که جسم قبل از عروض سیاهی بدان متصف است همان عدم سیاهی است که وجود سیاهی، آن را بر می دارد.

× قوله: خارجه عن ذاته؛ صفت عدم سیاهی، خارج از جسم است. لذا گاهی جسم، سیاه است و گاهی غیر سیاه.

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

[۱۸۰]

[۱۸۱]

فصل - فی انقسام الوجود الی ذهنی و خارجی

متن

المعروف من مذهب الحكماء أنّ هذه الماهیات الموجودة فی الخارج المترتبة علیها آثارها وجوداً
آخر لا یترتب علیها فیها آثارها الخارجية بعینها وإن ترتبت آثار أُخر غیر آثارها الخارجية.
وهذا النحو من الوجود هو الذي نسمّیه «الوجودَ الذهنیّ» وهو علمنا بماهیّات الأشياء.

وجود ذهنی ماهیات، ملاک علم ما به خارج

ترجمه

در نزد حکما، معروف است که ماهیاتی که در خارج، موجود هستند و آثار خارجی بر آنها مترتب می‌شود، وجود دیگری هم دارند که در آن وجود، آثار خارجی بر آنها مترتب نمی‌شود، آثار دیگری بر آنها مترتب می‌گردد. و این وجود همان است که ما آن را وجود ذهنی می‌نامیم و همان علم ما به ماهیات اشیاء هست.

شرح

یکی از مسائلی که از دیر باز مورد بحث فلاسفه بوده است، این است که چه چیز ملاک علم ما به جهان خارج می‌شود. به عبارت دیگر کشف از حقایق برای بشر چگونه صورت می‌گیرد. در این زمینه نظریات گوناگونی ابراز شده است که متعاقباً به آنها اشاره می‌شود.

معروف‌ترین آنها بین فلاسفه عبارت است از تحقق ماهیات در ذهن بشر. همانگونه که ماهیات در خارج، موجود می‌شوند به وجود خارجی، در ذهن موجود می‌شوند به وجود ذهنی؛ با این تفاوت که وجود ماهیات در خارج همراه با آثار خارجی است و وجود آنها در ذهن همراه با آثار ذهنی است. بر این اساس، ماهیات دو ظرف تحقق دارند: یکی خارج و دیگری ذهن.

تحقق ذهنی ماهیات، ملاک علم ما به ماهیات و به جهان خارج می‌باشد و به عبارت دیگر وجود ماهیات در ذهن، پل عبور ما به جهان خارج می‌گردد. بشر از آنجا به موجودات خارجی همچون زمین و آسمان و درخت و سنگ، آگاه می‌شود که ماهیات اینها در ظرف ذهن همچون ظرف خارج، موجود می‌گردد. تحقق ماهیات موجود خارجی در ذهن ما هم علم ما به ماهیات را تشکیل می‌دهد و هم پل عبور شخص عالم می‌شود به جهان خارج از ذهن خودش؛ و علم او به خارج را تشکیل می‌دهد.

بحث درباره وجود ماهیات در ذهن به نام بحث «وجود ذهنی» نام‌گذاری شده است. این بحث گرچه تحت این عنوان در کلمات قدمای حکما تا قبل از فخر رازی و خواجه طوسی مطرح نبوده است، ولی کم و بیش در خلال کتب حکما موجود بوده است. اولین کسی که این بحث را تحت این عنوان منعقد کرده است، فخر رازی در «مباحث المشرقیه» و خواجه طوسی در «تجربید» بوده است.

سپس در کلمات متأخرین، این بحث جای خود را در مباحث وجود باز کرده و پیرامون آن،

مطالب فراوانی گفته شده است. دلیل اینکه این بحث را ذیل مباحث وجود مطرح کرده اند - با آنکه بحث وجود ذهنی را که مربوط به علم و شناخت است، باید در کیف نفسانی مطرح کرد - این بوده است که وجود به تقسیم اولی به وجود خارجی و وجود ذهنی تقسیم می شود. لذا بحث وجود ذهنی در قلمرو مباحث وجود و تقسیمات اولیه آن قرار می گیرد. و به همین جهت، بحث آن را در ذیل مباحث وجود آورده اند.

متکلمان - که پیوسته با نقد و ایرادهای خود، عامل سعی و تلاش فلاسفه در

[۱۸۳]

پاسخگویی به شبهات بوده اند - در باب وجود ذهنی هم ایرادات قابل ملاحظه ای وارد نموده اند. از جمله آن ایرادات این است که اگر ماهیات اشیاء در ذهن ما پدید می آیند باید همان آثاری که ماهیات در خارج دارند، مانند سوزاندگی برای آتش و سردی برای یخ، در ذهن ما هم داشته باشند؛ در حالی که ندارند. از سوی دیگر، اجتماع ماهیت حار و ماهیت بارد در يك ظرف به نام ذهن اجتماع متضادین است، و این امر محالی است. این اشکالات و امثال آن موجب شده است که در این باب نظریات دیگری مطرح گردد، مانند نظریه اشباح یا اضافه که انشاء الله متعاقباً نقل می شود.

وأنكر الوجود الذهنيّ قوم، فذهب بعضهم إلى أنّ العلم إنّما هو نوع إضافة من النفس إلى
المعلوم الخارجيّ.

نظريّه اضافه

ترجمه

جماعتی، وجود ذهنی ماهیات را انکار کرده، قائل شده اند که علم، نوعی اضافه است میان
نفس و معلوم خارجی.

شرح

گرچه معروف است که نظریه اضافه را برای اولین بار فخر رازی در مباحث المشرقیه آورده،
ولی قبل از او، نظریه اضافه را ابوالحسن اشعری با عنوان «تعلق» مطرح کرده است. و از آنجا

که فخر رازی، اشعری مذهب بوده و نظریات ابوالحسن اشعری را توجیه می کرده است، نظر او را سامان داده، و تحت عنوان اضافه مطرح نموده است.

آنچه در مباحث المشرقیه مطرح است این است که علم عبارت است از اضافه بین عالم و معلوم ذهنی، که سخن قابل فهم و قابل توجیهی است؛ نه بین عالم و معلوم خارجی، که

[۱۸۴]

سخن نادرستی است. اگر فخر همه جا این نظریه را داشته باشد ایراداتی که به نظریه اضافه وارد است بر نظر ایشان وارد نخواهد بود.

در هر حال، کسانی که معتقدند علم انسان به واسطه اضافه ای میان او و معلوم خارجی پدید می آید، در مقابل دو اشکال بی جواب قرار گرفته اند که بزودی به آنها اشاره می شود.

متن

وذهب بعضهم - ونسب إلى القدماء - أن الحاصل في الذهن عند العلم بالأشياء أشباحها المحاكية لها، كما يحاكي التمثال لذي التمثال مع مباينتهما ماهية.

نظریه اشباح

ترجمه

بعضی - منسوب است به قدما - معتقد بوده اند که به هنگام علم به اشیاء، آنچه در ذهن ما حاصل می شود (خود ماهیات آنها نیست، بلکه) اشباحی است که از آنها حکایت می کند، مانند حکایتی که عکس، از صاحب عکس می کند. در حالی که ماهیت حاکی و محکی با یکدیگر مابین است.

شرح

نظریه اشباح نظریه ای است که کم و بیش امروز در بحث شناخت و ماهیت علم خصوصاً در فلسفه غرب مورد توجه هست. این نظریه به قدما نیز نسبت داده شده است. (۱)

۱. برخی از حاشیه نویسان، چون میرسید شریف در حاشیه بر «شرح بر حکمة العین» تألیف کاتبی، بعد از نقل عبارت قدما که گفته اند: - علم عبارت است از تمثیل حقیقت معلوم نزد عالم - نوشته اند: آیا مراد آنها همان حصول ماهیت معلوم است نزد عالم، یا حصول شبیح معلوم است در پیش عالم. پس از این تردید، ترجیح می دهد که نظریّه قدما، حصول ماهیت معلوم بوده است؛ نه حصول شبیح معلوم. از این رو، نظریه شبیح، قولی است که شارح مقاصد و امثال آن به قدما نسبت داده اند.

ولی قدما چنین حرفی را نمی خواسته اند بگویند. و این نسبت، نسبت نادرستی است.

[۱۸۵]

در نظریه اشباح، انشعابی هم وجود دارد. جمعی معتقدند که اشباحی که در ذهن ما می آید حکایت از خارج می کند، مانند حکایتی که عکس از صاحب خود می کند. در عین حال که از نظر ماهیت، این شبیح ذهنی با موجود خارجی تفاوت می کند؛ زیرا عکس انسان مثلاً ساکن است با آنکه خود او متحرک است، و نیز عکس انسان، حیوان ناطق نیست با آنکه خود او هست.

جمع دیگری مانند قول بعد معتقدند که اشباح موجود در ذهن، حکایت از خارج نمی کند.

وجه مشترك هر دو قول آن است که در هر دو صورت، شبیح ذهنی از نظر ماهیت با موجود خارجی متفاوت است. و همین نکته، فرق بین نظریه اضافه و شبیح نیز هست؛ زیرا در نظریه

اضافه آنچه نزد عالم حاصل می‌شود دقیقاً عین معلوم خارجی است، بر خلاف نظریه شبیح. بر اساس نظریه شبیح آنچه در ذهن ما موجود می‌شود، نمود ناقصی است از آنچه در بیرون وجود دارد، و از نظر ماهیت متفاوت.

بر اساس این قول - قول به شبیح - نقد و ایرادهای ایده آلیستها و سوفسطائی‌ها در مسأله علم و عدم انطباق ذهنیات ما با خارج، جان می‌گیرد. آنها می‌گویند: علم ما از طریق حواس حاصل می‌شود، و حواسّ خطا می‌کنند. لذا در تطابق علوم ما با خارج تردید روا می‌دارند.

در حالی که اگر علوم ما با خارج، مطابق نباشند، اساس زندگی متزلزل می‌شود؛ کسی که گرسنه است به جای آنکه سراغ نان برود، سراغ آب می‌رود و کسی که تشنه است به جای آنکه سراغ آب برود به سراغ نان می‌رود. آتش به جای خاک و خاک را به جای آتش طلب می‌کند و هکذا. و به طور کلی نظام زندگی به هم می‌خورد. بر خلاف قول به وجود ماهیات خارجی در ذهن؛ زیرا بنابراین نظریه علوم ما همه و همه عبارت از تحقق ذهنی همان ماهیاتی است که در خارج هستند و وجود ذهنی ماهیات، با ماهیات

[۱۸۶]

موجود در خارج، هیچ تفاوتی نمی‌کنند و ماهیات در ذهن پل عبور میان شخص عالم به جهان خارج می‌گردد.

لذا بحث وجود ذهنی ماهیات علاوه بر آنکه نحوه تحقق علم را بیان می کند ارزش واقع نمایی علم را نیز نشان می دهد. بنابر این نظریه، دانسته های ما برگرفته از خارج و مطابق با خارج می باشند و از نظر انطباق، هیچ تفاوت ماهوی ندارند؛ بر خلاف نظریه شبیح، که ذهنیات ما را ماهیةً مباین با حقایق خارج می داند؛ خواه آنکه حاکی از خارج باشند یا نباشند. از این جهت، اعتبار علم از نظر واقع نمایی و کشف از خارج، زیر سؤال می رود و صحت انطباق ذهنیات ما با خارج، مخدوش می شود.

متن

وقال آخرون بالاشباح مع المباینة وعدم المحاکاة ففیه خطأ من النفس غیر أنه خطأ منظم لا یحتلّ به حياة الانسان، كما لو فرض إنسان یری الحمرة خضرة دائماً فیرتب علی ما یراه خضرة آثار الحمرة دائماً.

نظریه دوم اشباح

ترجمه

جمع دیگری نظریه اشباح را با این تفصیل می‌پذیرند که ذهنیات ما علاوه بر تباینی که با ماهیات خارجی دارند، حکایت از آنها هم نمی‌کنند. لذا نفس، پیوسته خطا می‌کند، لکن خطای منظمی که اختلال در حیات انسان به وجود نمی‌آورد. چنانکه اگر فرض شود که انسان قرمز را دائماً سبز می‌بیند و آثار قرمزی را دائماً بر آن شیء سبز، مترتب می‌کند.

شرح

فاصله این دیدگاه با نظریه سوفسطائی‌ها بسیار کم است. این نظریه علاوه بر اعتقاد به تباین ذهنیات ما با آنچه در خارج است معتقد است که ذهنیات ما حکایت از خارج نمی‌کنند. به عبارت دیگر علوم ما هیچ واقع‌نمایی ندارند. بدین سان، علوم ما ارزش واقع

[۱۸۷]

نمایی خود را به طور کلی از دست می‌دهند. و چون به اینها اشکال می‌شود که اگر صور ذهنی ما حاکی از خارج نیستند. بایستی نظم جامعه مختل شود، در پاسخ می‌گویند: چون خطای ذهن یک خطای منظم و دائمی است اختلال در نظم جامعه پدیدار نمی‌گردد. مثل آنکه انسانی قرمز را دائماً سبز می‌بیند، لکن دائماً آثار قرمزی را برخلاف آنچه دیده، بر آن شیء

سبز، مترتب بداند (در حالی که باید آثار سبزی را بر آن شیءای که سبز پنداشته است، مترتب کند). و چون این ترتیب اثر، ولو به خطا، دائمی و منظم است اختلالی در نظم جامعه پدید نمی آورد.

اشکال این قول این است که اولاً نظریه شبیح با خارج، انطباق ندارد و تباین ماهوی با آن دارد، به دلیل عدم حکایتگری اش از بیرون ذهن. از این رو، غلط است؛ زیرا ذهن آینه خارج است و باید با خارج منطبق باشد. ثانیاً برخلاف وجدان و فطرت آدمی است که گفته شود، انسان پیوسته قرمز را سبز می بیند و علاوه بر این خطا، خطای دیگری هم به طور دائمی مرتکب می شود که آثار قرمزی را بر چیزی که به خطا آن را سبز دیده و بار می کند. بر این اساس آدمی دائماً آب را آتش می بیند و آسمان را زمین، و روز را شب. در میان اقوال موجود در باب علم، این قول از همه اقوال سخیف تر است.

متن

والبرهان علی ثبوت الوجود الذهنی أنّا تتصور هذه الامور الموجودة فی الخارج - كالانسان والفرس مثلاً - علی نعت الکلیّة والصرافه ونحکم علیها بذلك ولا نرتاب أنّ لمتصورنا هذا ثبوتاً ما فی ظرف وجداننا وحکمنا علیه بذلك فهو موجود بوجود ما. وإذ لیس بهذه النعوت موجوداً فی الخارج - لأنّه فیهِ علی نعت الشخصیّة والاختلاط - فهو موجود فی ظرف آخر لا یترتب علیه فیهِ آثاره الخارجیّة ونسمیهِ «الذهن».

دلیل بر وجود ذهنی ماهیات

ترجمه

برهان بر وجود ذهنی ماهیات این است که: ما تصور می‌کنیم اموری را که در خارج هستند، مانند انسان و فرس، به وصف کلیت و صرافت. و حکم می‌کنیم بر این امور به کلیت و صرافت. و تردیدی نیست که تصورات ما ثبوتی در ظرف وجدان ما دارند و ما بر این متصورها حکم به ثبوت می‌کنیم. پس معلوم می‌شود که آنها موجودند به وجود خاصی. و چون آنها به وصف کلیت و صرافت در خارج نیستند - زیرا آنچه در خارج است شخصی است (نه کلی) و مختلط (با ضمایم و عوارض) است - پس آنها در ظرف دیگری که آثار خارج در آن ظرف مترتب نیست، موجودند. و ما آن ظرف را ذهن می‌نامیم.

شرح

یکی از براهینی که بر وجود ماهیات در موطن دیگری به نام ذهن، اقامه شده، وجود ماهیت کلی و ماهیت صرف است. محقق سبزواری در منظومه «کلیت» و «صرافت» را دو دلیل جداگانه قرار داده، ولی مؤلف فقید (ره) این دو را در یک دلیل خلاصه نموده است.

مقصود از کلیت، کلی منطقی است «و هو ما یصدق علی کثیرین». آنچه در ظرف خارج، وجود دارد شخصی و جزئی است، مانند زید و عمرو و بکر. «انسان کلی» در خارج یافت نمی‌شود. در حالی که ما می‌توانیم او را تصوّر کنیم. معلوم می‌شود که در ظرف دیگری به نام ذهن، وجود دارد. و نیز معلوم می‌شود که ماهیات علاوه بر آنکه در خارج یافت می‌شوند (به وصف جزئی و شخصیت) در ذهن هم موجود می‌شوند (به نحو کلیت)، که تحقق ماهیات در ذهن، همان علم ما به خارج را تشکیل می‌دهد و مطلوب ما در این بحث، همین است.

قریب به بیان فوق، تحقق ماهیت به نحو صرافت است. آنچه از ماهیات در خارج، وجود دارند ماهیتهای مختلط با عوارض و ضمایم هستند. مثلاً بیاض را ملاحظه می‌کنیم که همراه زمان و مکان و موضوع و ماده خود هست. در خارج، بیاض در ضمن

[۱۸۹]

پنبه و گچ و برف یافت می‌شود؛ یعنی همراه با موضوعات مختلف، لکن «بیاض صرف» را نمی‌توان در خارج پیدا نمود. در حالی که ما می‌توانیم البیاض را به نحو صرف و خلوص

تصوّر کنیم. پس در ظرف دیگری غیر از ظرف خارج به نام ظرف ذهن، موجود است.

متن

وأيضاً نتصوّر اموراً عدمیّة غیر موجوده فی الخارج، كالعدم المطلق والمعدوم المطلق واجتماع النقيضين وسائر المحالات فلها ثبوت ما عندنا لاتصافها بأحكام ثبوتیّة، كتمیّزها من غيرها وحضورها لنا بعد غیبتها عنّا وغیر ذلك. وإذ ليس هو الثبوت الخارجیّ لأنّها معدومة فيه ففي الذهن.

دلیل دوّم

ترجمه

و همچنین ما تصوّر می کنیم اموری عدمی را که در خارج، موجود نیستند، مانند عدم مطلق،

معدوم مطلق، اجتماع نقیضین و سایر مُحالات. پس اینها ثبوتی نزد ما دارند؛ چون به احکام ثبوتی متصّفند، مانند تمیّز اینها از غیر خودشان و حضورشان پس از غیبتشان و احکامی دیگر. و چون این ثبوت در خارج نیست - چون در خارج، معدومند - پس در ذهن می باشد.

شرح

دلیل دومی که مؤلف فقید (ره) بر وجود ذهنی می آورند تصور معدومات است. و چون معدومات در خارج نیستند - مانند اجتماع ضدین، اجتماع نقیضین، شریک الباری و سلب الشیء عن نفسه - پس به هنگام تصور، در ظرف دیگری به نام ذهن، موجودند. و به دلیل آنکه در ذهن موجود هستند به احکام ثبوتی، مانند تمایز یکی از دیگری، متصف می شوند. مثلاً می گوئیم: اجتماع ضدین متمایز از اجتماع نقیضین است، یا می گوئیم: مفهوم شریک الباری که از مفاهیم ممتنعۀ در خارج هست در نزد من حضور پیدا می کند، پس از آنکه نبوده است. و اینها حکمهای ثبوتی است، نیاز به وجود موضوع دارد. و از آن

[۱۹۰]

نظر که موضوعشان در خارج نیست نتیجه می گیریم که در ذهن، موجود است.

این دو دلیل، در عین اثبات وجود ذهنی برای ماهیات، ردّ نظریه اضافه نیز هست؛ زیرا وقتی

ماهیت کلی و ماهیت صرف که در خارج، وجود ندارند یا مفهومی که در خارج، معدوم است تصور شد، چگونه ممکن است که میان عالم و معدوم خارجی، اضافه برقرار شود، در حالی که طرف اضافه ای در خارج نیست تا به وسیله آن اضافه محقق شود.

عدم و معدوم گاهی مقید، تصور می شود، مانند عدم زید و عدم عمرو، در مقابل عدم مطلق؛ یعنی عدمی که به مضاف الیهی اضافه نشود (یعنی العدم الکلی). و معدوم مقید، مانند شریک الباری و اجتماع ضدین و نقیضین، که معدومهای معینی هستند در مقابل معدوم مطلق، که به موضوع و قیدی مقید نمی شود (یعنی المعدوم الکلی).

متن

ولا نرتاب أن جميع ما نعقله من سنخ واحد، فالأشياء كما أن لها وجوداً في الخارج ذا آثار خارجية لها وجود في الذهن لا يترتب عليها فيه تلك الآثار الخارجية وإن ترّبت عليها آثار أخر غير آثارها الخارجية الخاصة.

وجود ذهنی ماهیات، آثاری خارجی ندارد

ترجمه

تردیدی نیست که آنچه ما تعقل می‌کنیم همه از سنخ واحد هستند. نتیجه می‌گیریم که ماهیات همانطور که وجودی در خارج داشته و آثاری بر آنها مترتب است، وجود دیگری در ذهن دارند که آثار خارجی بر آنها مترتب نیست؛ گرچه آثار وجود ذهنی بر آنها مترتب است.

شرح

قسمت اول این فقره در مقام پاسخ به يك اشکال مقدر است. گویا مستشکل می‌گوید: مثالهایی که شما آوردید (که عبارت بود از تصور ماهیت کلی و صرف و تصور عدم و معدوم) ادعا را در حد این مثالها که وجود خارجی ندارند و صرفاً در ذهن موجودند ثابت

[۱۹۱]

می‌کند، اما ادعای شما وسیع تر از این مثالهاست. شما می‌خواهید وجود ذهنی را برای همه ماهیات اثبات کنید.

مؤلف در پاسخ می‌گوید: «ولا نرتاب ان جمیع ما نعقله من سنخ واحد» چه ماهیات و مفاهیمی که وجود خارجی ندارند، مانند مثالهای فوق و چه آنها که وجود خارجی دارند، همه و همه از سنخ واحد هستند و در اینکه ممکن است تصور شوند همه یکسان هستند. پس، ادعای ما به نحو کلی اثبات می‌شود.

اثبات نکته دیگری که به منزله نتیجه بحث است اینکه ماهیات، وجود دیگری علاوه بر وجود خارجی دارند که در آن ظرف وجودی آثار خارجی را با خود ندارند؛ گرچه آثار وجود ذهنی را با خود دارند. مثلاً انسان در ذهن متصف به آثار خاص به خود، از قبیل کلیت و نوعیت و صرافت می‌شود، که این آثار را در خارج نمی‌توان یافت. متقابلاً برای ماهیت در خارج، آثاری وجود دارد که در ذهن نمی‌توان آن را یافت، مانند سوزاندگی برای آتش و برودت برای یخ. و این دوگانگی آثار به دلیل دوگانگی وجود این ماهیات است.

و اگر اشکال شود که اگر ماهیت در دو ظرف خارج و ذهن یکسان است، پس باید در هر دو جا آثار یکسانی داشته باشد. در جواب می‌گوییم: ماهیت من حیث هی که منشأ آثار نیست؛ زیرا امر اعتباری است، و امر اعتباری منشأی برای آثار ندارد، بلکه ماهیت موجود، منشأ آثار است. در واقع، آثار از آن وجود ماهیت است نه ماهیت من حیث هی، و چون وجود ماهیت یک بار خارجی است دیگر بار ذهنی، بر اساس دوگانگی وجود آن آثارش مختلف می‌شود.

متن

ولو كان هذا الذي نعقله من الأشياء هو عين ما في الخارج، كما يذهب إليه القائل بالاضافه، لم يكن تعقل ما ليس في الخارج كالعدم والمعدوم ولم يتحقق خطأ في علم.

[۱۹۲]

رد نظریه اضافه

ترجمه

اگر - چنانکه قائل به اضافه می گوید - ماهیاتی که تعقل می کنیم عین همان چیز باشد که در خارج هست (به عین وجود و آثار آن)، هرگز تعقل آنچه در خارج نیست، مانند عدم و معدوم ممکن نخواهد بود و خطای در علم هم معنا نخواهد داشت.

شرح

قائل به اضافه می گوید: علم عبارت است از اضافه ای میان عالم و معلوم خارجی؛ و نه وجود ماهیت در ذهن. بر این نظریه دو اشکال وارد است: اولاً اگر چیزی وجود خارجی نداشت اضافه میان شخص و آن چیز برقرار نخواهد گشت، طبعاً علم هم به آن تعلق نخواهد گرفت. مانند مفهوم عدم و معدوم، اجتماع ضدین، اجتماع نقیضین و بسیاری از امورات ذهنی.

و ثانیاً خطای در علم هم هرگز رخ نخواهد داد؛ زیرا هر جا علمی حاصل شود اضافه ای بین شخص عالم و شیء معلوم خارجی حاصل خواهد بود و پیوسته بین عالم و معلوم نسبت و اضافه وجود خواهد داشت. پس، موردی در علم پیدا نخواهد شد که اشتباه نخواهد شد که و اضافه بین عالم و معلوم برقرار نگردد. بنابراین، وقوع خطا در علم، منتفی خواهد بود؛ با آنکه در علوم خطای فراوان وجود دارد.

متن

ولو كان الموجود في الذهن شبحاً للأمر الخارجيّ نسبته إليه نسبة التمثال إلى ذي التمثال
ارتفعت العينية من حيث الماهية ولزمت السفسطة لعود علومنا جهالات. علي أنّ فعلية الانتقال
من المحكي إلى المحكيّ تتوقف علي سبق علم بالمحكيّ، والمفروض توقف العلم بالمحكيّ علي
الحكاية.

رد نظریه شبیح

ترجمه

اگر آنچه که موجود در ذهن است شبیح موجود خارجی بوده و نسبتش به آن (یعنی به موجود خارجی) نسبت عکس به صاحب عکس باشد، عینیت ماهوی بین صورت ذهنی و معلوم خارجی از بین خواهد رفت. از سوی دیگر سفسطه رخ خواهد نمود، به جهت آنکه علوم ما همه جهل خواهند بود. مضافاً به اینکه فعلیت انتقال از حاکی (شیخ ذهنی) به محکی (موجود خارجی) توقف دارد بر سبق علم به محکی (موجود خارجی)، در حالی که فرض بر آن است که علم به محکی، توقف دارد بر حکایت حاکی از آن.

شرح

قائل به شبیح چنین می‌اندیشد که آنچه در ذهن حاصل می‌شود تصویر کم‌رنگی از خارج

است. شباهت صورت ذهنی با خارج همانند شباهت عکس جامد نسبت به صاحب عکس که زنده و متحرک هست، می باشد. گرچه عکس و صاحبش از بسیاری جهات، شبیه هم می باشند، اما از جهات بسیاری هم از یکدیگر بیگانه اند. مانند آنکه عکس، صامت است و صاحب عکس گویاست یا عکس، جامد است و صاحب عکس، متحرک یا عکس بی روح است و صاحب آن با روح و هکذا.

حال اگر قرار باشد موجود در ذهن تمام گویای خارج نباشد عینیت ذهن و خارج از بین خواهد رفت. و به دلیل آنکه علوم ذهنی ما خارج را نشان نخواهند داد علوم ما جهل بوده و سفسطه و دروغ نمایی ذهن از خارج پیش خواهد آمد.

مضافاً به اینکه اگر حقیقه آن اشباح ذهنی از خارج حکایت کنند اشکال دیگری که همان دور باشد رخ خواهد نمود؛ زیرا انتقال از حاکی به محکی، متوقف بر سبق علم به محکی است؛ زیرا اگر انسان، علم به محکی نداشته باشد حاکی نمی تواند که انسان را به مجهول مطلق برساند. پس باید محکی را بشناسد تا حاکی بتواند از آن حکایت کند، در حالی که طبق فرض، علم به محکی متوقف بر حکایت حاکی از اوست؛ زیرا فرض بر آن

[۱۹۴]

است که این اشباح، اسباب حصول علم برای ما می شوند و اینها هستند که ما را به خارج می رسانند. نتیجه اینکه حکایت حاکی از محکی، متوقف بر علم به محکی و علم به محکی، متوقف است به حصول حکایت حاکی. و این، دور محال است.

در اینجا ممکن است ایراد شود که همین اشکال در صورتی که ما قائل به حصول ماهیات در ذهن هم باشیم وارد است؛ زیرا در آنجا هم ماهیات، حاکی از خارج می باشند، در حالی که حکایت از خارج اگر متوقف بر علم به خارج باشد و از طرف دیگر علم به خارج هم به سبب این حکایت حاصل شود، این خود دور است و محال. در پاسخ می توان گفت که: بنابر حصول ماهیات در ذهن، آنطور که مشهور می گویند مطلب از این قرار هست که ما ماهیت را گاهی به وجود ذهنی در ذهن می یابیم

و گاهی آن را به وجود خارجی در خارج می یابیم. در حقیقت یک ماهیت است به دو نوع وجود. دو ماهیت نیست، که یکی حاکی باشد و دیگری محکی. این وجود ماهیت ذهنی است که ما را به وجود ماهیت خارجی «نه خود ماهیت خارجی» منتقل می کند. و اگر در باب علم از اصطلاح حاکی و محکی کمک می گیریم و برای تقریر ذهن است و این اصطلاح یک تعبیر عرفی به شمار می رود. و در حقیقت، وجود ماهیت در ذهن ما را به وجود ماهیت در خارج سوق می دهد.

مضافاً به اینکه می توان در اصل این اشکال خدشه وارد کرد؛ زیرا دور در جایی مطرح می شود که علم به محکی عنه متوقف بر علم به حکایت و علم به حکایت متوقف بر علم به محکی عنه باشد. اما در باب علم گرچه علم به حکایت حاکی متوقف بر علم به محکی عنه هست، اما علم به محکی عنه متوقف بر علم به حکایت نیست، بلکه متوقف بر وجود حاکی و نفس حکایت است نه علم به آن. بنابراین اساساً دور مطرح نمی شود.

ولو كان كل علم مُخطئاً في الكشف عمّا وراءه لزمّت السفسطة وأدّي إلى المناقضة فانّ كون كل علم مُخلصاً يستوجب أيضاً كون هذا العلم بالكلّيّة مُخلصاً

[۱۹۵]

فیکذب فیصدق نقيصة وهو كون بعض العلم مصیباً.

جوابی دیگر از نظریه دوم شیخ

ترجمه

اگر علم، پیوسته در کشف حقایق، خطا کند سفسطه پیش می‌آید. و از سویی دیگر تناقض رخ می‌نماید؛ زیرا «خطا بودن هر علم» موجب آن است که کلیّت همین سخن هم خطا بوده مفادش دروغ باشد. ناگزیر نقیضش که بعضی از علوم، صحیح است صادق خواهد بود.

شرح

کسانی که می‌گویند علوم ذهنی ما مابین با حقایق خارجی هستند حال خواه قائل به شبیح باشند یا نباشند با دو مشکل عمده روبرو هستند: یکی اینکه هیچ حقیقت علمی را نخواهند توانست مطابق با واقعیت خارجی دانسته آن را صحیح بدانند. نتیجه آنکه همه علوم آنها جهل بوده، سفسطه و پوچ‌گرایی بر اندیشه بشر به جای باورهای صحیح، حاکم خواهد گشت. سفید را سیاه و آسمان را زمین و آتش را یخ خواهند دید؛ چون برای هیچ یک از این ماهیات، معانی مطابق با خارج معتقد نخواهد بود و ماهیات ذهنی، واقعیات مشخص خارجی را نشان نخواهند داد.

مشکل دیگر ایشان این است که ادعای کلی آنها که (هیچ علمی کاشفیت از خارج ندارد) ناصحیح خواهد بود؛ زیرا اگر این ادعا کلیت داشته و صحیح باشد کلیتیش، شامل خودش هم خواهد شد و ناگزیر خودش کاذب خواهد بود. وقتی مفاد ادعای فوق، کاذب بود نقیضش که موجه جزئیّه هست صادق خواهد بود، که عبارت باشد از اینکه «پاره ای از علوم ما صحیح و صادقند». و این جمله صادق، ادعای عدم مطابقت علوم با خارج را طرد خواهد نمود.

متن

فقد تحصل أنّ للماهيات وجوداً ذهنياً لا تترتب عليها فيه الآثار، كما أنّ لها وجوداً خارجياً
تترتب عليها فيه الآثار وتبين بذلك انقسام الموجود إلى خارجيٍّ وذهنيٍّ.

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

ترجمه

روشن شد که ماهیات، وجودی ذهنی دارند که در آن نشأة آثار خارجی را ندارند، همانطور
که وجودی هم در خارج دارند که بر آنها آثار خارجی مترتب است. و نیز روشن می شود
که موجود، تقسیم می شود به خارجی و ذهنی.

شرح

در این فقره پس از ابطال نظرات مختلفی که نحوه تحقق علم انسان به خارج را توجیه می‌کرد، مانند نظریه اضافه و شیب، به نتیجه گیری می‌پردازد و می‌گوید: از مباحث گذشته آشکار می‌گردد که علم عبارت است از تحقق ماهیات در ذهن ما، همانگونه که در خارج موجودند.

از سوی دیگر به جهت قرار دادن بحث وجود ذهنی در میان مباحث وجود، اشاره می‌کند و می‌گوید: اینکه بحث وجود ذهنی را در میان مباحث وجود، قرار دادیم دلیل آن این است که موجود به تقسیم اولی منقسم می‌شود به موجود خارجی و موجود ذهنی. پس باید این بحث وجود ذهنی در خلال مباحث وجود مطرح باشد؛ گرچه از جهت دیگر تناسب دارد که در کیف نفسانی در مباحث مقولات عرضی مطرح شود، چون علم، چگونگی و حالتی برای نفس است.

متن

وقد تبین بما مرّ امور: الأمر الأوّل: أنّ الماهیة الذهنیة غیر داخله ولا مندرجة تحت المقولة التي كانت داخله تحتها وهي فی الخارج تترتب علیها آثارها وإنّما

لها من المقولة مفهومها فقط. فالانسان الذهني وإن كان هو الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة الناطق لكنّه ليس ماهية موجودة لا في موضوع بما أنّه جوهر ولا ذا أبعاد ثلاثة بما أنّه جسم وهكذا في سائر اجزاء حدّ الانسان. فليس له إلاّ مفاهيم ما في حدّه من الأجناس والفصول من غير ترتّب الآثار الخارجيّة ونعني بها الكمالات الأوّليّة والثانويّة، ولا معنى للدخول والاندراج تحت مقولة إلاّ ترتّب آثارها الخارجيّة، وإلاّ فلو كان مجرد انطباق مفهوم المقولة علي شيء كافياً في اندراجه تحتها كانت المقولة نفسها مندرجة تحت نفسها لحملها علي نفسها فكانت فرداً لنفسها. وهذا معنى قولهم: إنّ الجوهر الذهنيّ جوهر بالحمل الأوّليّ لا بالحمل الشائع.

وامّا تقسيم المنطقيين الأفراد إلى ذهنيّة وخارجيّة فمبنىّ علي المسامحة تسهيلا للتعليم.

ماهيات ذهني، داخل در هيچ مقوله اي نيستند

ترجمه

از آنچه گذشت مطالبی آشکار می شود:

مطلب اول: اینکه ماهیات ذهنی، داخل تحت هیچ مقوله‌ای از سلسله مقولاتی که در خارج، تحت آن مندرج بوده‌اند، نمی‌شوند؛ زیرا بهره این ماهیات ذهنی از مقوله در حد برخورداري از مفهوم مقوله است (نه حقیقت آن). پس انسان ذهنی گرچه جوهر و جسم و نامی و حساس و متحرک بالارادة و ناطق هست، اما نه به عنوان يك مصداق از ماهیتی که «موجود لافی موضوع» هست (یعنی مصداق جوهر) و نه به عنوان اینکه چون جسم است «صاحب ابعاد ثلاثه» هست و هکذا در سایر اجزای انسان. پس برای انسان ذهنی بیش از مفاهیم اجناس و فصول که در تعریف آن آورده می‌شوند - آن هم بدون آثار آن - چیزی نیست. و مقصود ما از آثار، کمالات اولی و ثانوی است.

معنا ندارد که ماهیتی داخل تحت مقوله باشد، مگر آنکه آثار خارجی بر آن ماهیت مترتب باشد؛ وگرنه صرف انطباق مفهوم مقوله‌ای بر يك ماهیت اگر برای داخل کردن تحت آن مقوله کافی باشد، خود لفظ مقوله داخل در مقوله خواهد بود، چون خود مقوله برخوردار به حمل

[۱۹۸]

اولی حمل می‌گردد؛ طبعاً می‌بایست لفظ مقوله، فردی و مصداقی از مقوله باشد (در حالی که نیست). و این همان چیزی است که می‌گویند: جوهر ذهنی، جوهر است به حمل اولی و نه به حمل شایع.

بنابراین اگر می‌بینیم که منطقیون، افراد و مصادیق مقوله را به خارجی و ذهنی تقسیم نموده‌اند این تقسیم، جهت تعلیم متعلمان و مبنی بر مسامحه بوده است.

شرح

اولین نکته‌ای که از مطالب گذشته روشن می‌شود این است که ماهیات ذهنی زیر پوشش مقوله‌ای که در خارج، زیر پوشش آن بودند، در نمی‌آیند. برخورداری آنها از مقوله‌ای که در خارج، داخل در تحت اویند، صرفاً در حد مفهوم مقوله بوده و از آن تجاوز نمی‌کند. مثلاً وقتی ماهیت انسان را تصوّر می‌کنیم و برای او اجزای حدی می‌آوریم و می‌گوییم: «انسان عبارت است از جوهر و جسم نامی و حساس و متحرک بالاراده و ناطق» ماهیت انسان در ذهن حقیقتاً یک فرد از افراد جوهر نیست؛

زیرا جوهر آن است که وقتی در خارج (خارج از ذهن) یافت شد «لا فی موضوع» یافت شود؛ ماهیت ذهنی که بیرون از ذهن نیست تا مصداق و فرد جوهر باشد. همچنین ماهیت انسان در ذهن را متصف می‌کنیم به اینکه جسم نامی است؛ یعنی مفهوم جسمیت و نمود را دارد، نه اینکه ماهیت انسان در ذهن هم ابعاد ثلاثه را که ویژگی جسم است و نمود را که ویژگی نباتات است، داشته باشد. همچنین وقتی می‌گوییم: جزء ماهیت انسان، تحرك بالاراده است؛ یعنی مفهوم حرکت را دارد نه خود حرکت را. و هكذا بقیّه اجزای تعریف برای انسان در حد مفاهیم برای او ثابتند، نه حقیقت و مصداق آنها.

داخل بودن یک ماهیت، تحت یک مقوله مشروط به وجود خارجی آن ماهیت است و سپس

ترتیب آثار آن ماهیت در ظرف خارج. و چون ماهیات ذهنی، واجد این دو شرط نیستند - یعنی نه موجود در خارجند و نه آثار خارج بر آنها مترتب است - لذا در ذهن به طور حقیقی از مصادیق مقوله‌ای که در خارج، تحت آن هستند، به شمار نمی‌آیند.

[۱۹۹]

و اگر عنوان جوهریت را مثلاً به ماهیتی که در خارج، جوهر است بر آن ماهیت - که در ذهن وجود پیدا کرده - اطلاق می‌کنیم فقط عنوان و مفهوم جوهر را بر آن اطلاق کرده ایم؛ نه آنکه آن حقیقتاً جوهر بوده فردی از افراد جوهر و مصداقی از مصادیقش به شمار رود.

لذا می‌گوییم جوهر ذهنی، جوهر است به حمل اولی، نه به حمل شایع. توضیح اینکه حمل اولی حمل مفهوم بر خودش هست. در این نوع حمل از مرز مفاهیم تجاوز نمی‌کنیم و کاری به وجود و عدم آنها نداریم. و چون هر مفهومی خودش، خودش هست، مفهوم جوهر در ذهن جوهر است نه چیز دیگر. لذا انسانی که جوهریت او در ذهن جوهریت مفهومی است نه مصداقی، جوهر است به حمل اولی. اما اگر بخواهی انسان را حقیقتاً جوهر بیابی و برخورداری او را از جوهریت، نه در حد مفهوم بلکه در حد واقعیت مصداقی بیابی، باید او را به خارج از ذهن منتقل کنی. و به عبارت دیگر باید او را به حمل شایع که حمل مصداقی است (و پای وجود در میان است و از مرز حمل مفهومی تجاوز می‌کند) ملاحظه کنی و او را در خارج، مصداق جوهر بیابی.

از اینجا این نکته نیز روشن می‌شود که اگر منطقیون افراد و مصادیق ماهیت را - که ملاک

حمل شایع است - به دو قسم ذهنی و خارجی تقسیم می‌کنند و می‌گویند فردی از ماهیتِ جوهر، در ذهن است و فرد دیگری از آن در خارج، این تقسیم بر اساس مسامحه صورت گرفته است؛ والا آنچه از ماهیت در ذهن موجود می‌شود، فرد و مصداق واقعی ماهیت جوهری نیست و آثار ماهیت جوهری بر آن مترتب نمی‌گردد. و این امر به جهت سهولت در تقسیم و تعلیم صورت گرفته است؛ وگرنه فرد مقوله صرفاً در خارج، موجود می‌شود نه در ذهن.

× قوله: والا فلو كان مجرد انطباق مفهوم المقوله علي شيء كافيا في اندارجه الخ؛ یعنی اگر صرف اطلاق مفهوم جوهر بر انسان مثلا او را داخل در مقوله جوهر کند انطباق مفهوم مقوله بر مقوله به حمل اولی (المقوله مقوله) به طریق اولی باید مفهوم مقوله را داخل در

[۲۰۰]

مقوله کند و این مفهوم یکی از مصادیق مقولات باشد. در حالی که چنین نیست.

- قوله: ونعني بها الكمالات الاوليه و الثانويه...؛ (۱) مراد از کمالات اولیه فصول و مراد از کمالات ثانویه اعراضی چون علم و قدرت - که اکتسابی هستند و کمال انسان محسوب می‌شوند - می‌باشد. بنابراین، ضمیر در «نعنی بها» به آثار بر می‌گردد؛ حال یا آن آثار ذات جوهری هستند، مانند فصول یا ذات عرضی، مانند اعراض.

متن

ویندفع بما مرّ اشکال آوردوه علي القول بالوجود الذهنيّ، وهو أنّ الذاتيّات منحفظة علي القول بالوجود الذهنيّ، فاذا تعقلنا الجوهر كان جوهرّاً نظراً إلى انحفاظ الذاتيّات، وهو بعينه عَرَض، لقيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه، فكان جوهرّاً وعرضاً بعينه. واستحالته ظاهرة.

اشکال اجتماع جوهر و عرض

ترجمه

به آنچه گذشت مندفع مي شود اشکالی را که بر نظریّه وجود ذهنی کرده اند. و آن این است که بنا بر قول به وجود ذهنی، ذاتیات يك ماهیت در ذهن، محفوظ مي ماند. وقتی جوهر را تعقل کنیم با توجه به محفوظ بودن ذاتیات او، جوهریت او هم باید محفوظ بماند. در حالی که این جوهر با حفظ جوهر بودن، به دلیل قیامش به نفس، عرض هم هست؛ مانند قیام هر عرضی به موضوعش. نتیجه آنکه او در عین جوهریت، عرض هم خواهد بود و محال بودن آن بدیهی است.

۱. مؤلف، کمالات اولیّه را به صور نوعیّه و کمالات ثانویّه را به اعراض و اوصاف خارج از جسم معنا می‌کند. فصل پنجم از مرحله ششم، ص ۹۹، س ۳. [۲۰۱]

شرح

مستشکل می‌گوید: قائلین به وجود ذهنی می‌گویند ماهیت خارجی بدون هیچ گونه تغییری در ذات و ذاتیاتش وارد ذهن می‌شود. لذا اگر در خارج، جوهر است به هنگام ورودش به ذهن هم باید جوهریتش محفوظ بماند. فی‌المثل، اگر انسان را که یک ماهیت جوهری است تصور کردیم به حکم آنکه در خارج، جوهر است در ذهن هم جوهر خواهد ماند. از سوی دیگر با توجه به اینکه وجود ماهیت در ذهن، علم آدمی است و علم عالم، قائم به نفس اوست (همچون سایر اعراض که قائم به موضوعات خود هستند)

عرض خواهد بود. در اینجا لازم خواهد آمد که ماهیت واحده هم جوهر باشد و هم عرض. و این محال است؛ زیرا اجتماع دو مقوله متباین در یک ماهیت، امر نامعقولی است و موجب می‌شود که جوهر که ماهیت مستقل و عرض که ماهیت غیر مستقل است با هم اجتماع کنند. و در نتیجه، وصف استقلال و عدم آن در یک ماهیت، جمع گردند. اجتماع وصف استقلال و عدم آن در ماهیت واحده اجتماع متناقضین می‌باشد. این همان اشکالی است که حکیم سبزواری در شعر خود آورده است: «فجوهرٌ مع عرضٍ کیف اجتمع».

متن

وجه الاندفاع أنّ المستحيل كون شيء واحد جوهرًا وعرضًا معاً بالحمل الشائع، والجوهر المعقول جوهر بالحمل الأوّل وعرض بالحمل الشائع، فلا استحالة.

پاسخ اشکال

ترجمه

آنچه محال است آن است که شيء واحد به حمل شایع، هم جوهر باشد هم عرض. اما جوهر ذهنی به حمل اولی، جوهر است و به حمل شایع، عرض. پس محالی پیش نخواهد آمد.

[۲۰۲]

شرح

مسأله اختلاف حمل اولی و حمل شایع مسأله ای است که گره گشای بسیاری از مشکلات فلسفی است. قبل از صدرالمتألهین شروط لازم در تناقض را هشت وحدت می دانستند، ولی صدرالمتألهین علاوه بر وحدات ثمانیه وحدت حمل را هم به آنها افزود. یعنی اگر در جایی تناقض بخواند، تحقق پیدا کند علاوه بر وحدات ثمانیه باید وحدت حمل هم موجود باشد. بدین معنا که اگر یکی از دو نقیض به حمل اولی و دیگری به حمل شایع موجود بود، تناقض محقق نخواهد شد. فی المثل، در ما نحن فیه جوهر معقول و متصور، در ذهن مانند انسان، به حمل اولی، جوهر خواهد بود و به حمل شایع، عرض. پس به دلیل دوگانگی حمل، اجتماع مقولتین در ماهیت واحده پیش نخواهد آمد.

توضیح این که: در حمل اولی همانطور که گفتیم حمل مفهوم بر مفهوم است (اتحاد دو مفهوم) و عنایتی به وجود و عدم آن مفهوم نیست. در این حمل فقط می خواهیم محمول را عین موضوع از نظر معنا و مفهوم بدانیم و انفکاک آن دو را محال، مانند «الانسان انسان» و «الجوهر جوهر». بدیهی است که وقتی ماهیت جوهر ذهنی را - که بهره آن از جوهریت در نام و اسم است و نه بیشتر - تصور کردیم، خوب به حمل اولی - که حمل مفهوم بر مفهوم است و بنابراین حمل، هر چیزی خودش، خودش هست نه غیر آن - جوهر ذهنی هم جوهر است نه غیر آن.

اما به حمل شایع که عبارت باشد از اتحاد دو مفهوم متغایر در مرتبه وجود آن جوهر معقول، چون قائم به نفس و به عنوان عرض موجود است، عرض خواهد بود. پس می توانیم بگوییم «الجوهر الذهنی عرض». و این جمله، حمل شایع است؛ یعنی دو مفهوم متغایر را در مقام وجود، متحد کرده است. موضوع و محمولی که هر کدام معنای خاص به خود را دارند با هم

وجوداً یکی شده اند.

بر اساس توضیحات فوق اگر يك ماهیت به اعتبار یکی از دو حمل، جوهر و به اعتبار حمل دیگر، عرض شد، محالی رخ نخواهد داد. و با این جواب (دوگانگی حمل) سایر اشکالاتی را که متعاقباً مطرح می‌کند دفع خواهند کرد.

[۲۰۳]

متن

وإشكال ثان، وهو أنّ لازم القول بالوجود الذهنيّ أنّ يكون الجوهر المعقول جوهرًا نظرًا إلى انخفاض الذاتيات، والعلم عندهم من الكيفيات النفسانيّة، فالمعقول من الجوهر مندرج تحت مقولة الجوهر وتحت مقولة الكيف. وهو محال، لأدائه إلى تناقض الذات لكون المقولات متباينة بتمام الذات. وكذا إذا تعقلنا الكمّ - مثلا - كانت الصورة المعقولة مندرجة تحت مقولتي الكمّ والكيف معاً، وهو محال. وكذا إذا تعقلنا الكيف المبصر - مثلا - كان مندرجاً تحت نوعين من مقولة الكيف وهما الكيف المحسوس والكيف النفسانيّ.

وجه الاندفاع أنّه كيف نفسانيّ بالحمل الشائع، فهو مندرج تحتّه. وأمّا غيره من المقولات او أنواعها فمحمول عليه بالحمل الأوّليّ، وليس ذلك من الاندراج في شيء.

اشکال دوم، اجتماع جوهر و کیف

ترجمه

اشکال دوم این است که لازمه قول به وجود ذهنی ماهیات، این است که جوهر ذهنی - با توجه به محفوظ بودن ذاتیات آن - جوهر باشد. از سوی دیگر علم، نزد حکما عبارت است از کیف نفسانی. پس، جوهر ذهنی به حکم آنکه جوهر است از یکسو تحت مقوله جوهر و از سوی دیگر به حکم آنکه علم ماست تحت مقول کیف در خواهد آمد، و این محال است؛ زیرا از آن نظر که مقولات به تمام ذات با یکدیگر تباین دارند، منتهی به تناقض در یک ماهیت می شود.

مثال دیگر، وقتی ما تعقل می کنیم کم را مثلا، ماهیت کم به حکم آنکه کم است، تحت مقوله کم و به حکم آنکه علم ماست تحت مقوله کیف در خواهد آمد.

همچنین وقتی ما کیف مبصر را (مانند رنگها) تعقل می کنیم به حکم کیف محسوس بودن تحت کیف محسوس و به حکم علم بودن تحت کیف نفسانی درمی آیند.

وجه دفع همه این اشکالات به این بیان هست که کیف نفسانی بودن همه این مثالها، به حمل

شایع است. و اما غیر از کیف نفسانی - از عناوین و مقولات دیگری که این مثالها به آنها معنون

[۲۰۴]

می شوند - به حمل اولی می باشند. و حمل اولی، آنها را به طور حقیقی مندرج تحت آن مقولات نمی کند.

شرح

این اشکال و اشکالات تالی با اشکال اول قریب المآخذ می باشند و پاسخ هم در همه یکی است. در اینجا اشکال این است که به حکم محفوظ بودن ذاتیات ماهیات ذهنی در ذهن، ماهیت جوهری را چون انسان و فرس و بقر تصور کردیم، در ذهن هم جوهریت آنها محفوظ می ماند. و از سوی دیگر به حکم آن که وجود ذهنی این ماهیات، علم ما را تشکیل می دهند و علم، کیف نفسانی است، اینها مندرج تحت مقوله کیف می شوند. حال، چگونه ممکن است یک ماهیت هم مندرج تحت جوهر باشد، هم مندرج تحت کیف؟

همچنین اگر «کم» را تصور کردیم از یک سو به حکم محفوظ بودن ذاتیات ماهیت ذهنی، کم است و از سوی دیگر به حکم آن که علم ما واقع می شود کیف نفسانی است؛ اجتماع این دو نشاید.

همین طور در مثال دیگر، اگر کیف محسوس فی المثل رنگی را تصور کنیم، به حکم محفوظ بودن ذات در ذهن، باید کیف محسوس بماند و به حکم علم بودنش باید مندرج تحت کیف نفسانی شود. چگونه ممکن است که يك ماهیت هم کیف محسوس باشد، هم کیف نفسانی؟ و در واقع يك ماهیت، تحت دو نوع از يك مقوله درآید.

جواب همه اینها با توجه به تفکیک حمل اولی و شایع به دست می آید. کیف نفسانی بودن همه این معقولات و متصورات به حمل شایع است. یعنی وقتی ما می گوئیم انسان معقول کیف نفسانی است یا کمّ ذهنی، کیف نفسانی است یا کیف محسوس در ذهن کیف نفسانی است، در همه این قضایا محمول به حمل شایع بر موضوع خود حمل می شود؛ یعنی میان موضوع و محمول، تغایر مفهومی بر قرار است، لکن این دو مفهوم متغایر در

[۲۰۵]

مقام وجود، متحد شده اند. به عبارت دیگر، انسان معقول و کم معقول و کیف محسوس، به حکم معقول و عرض بودنشان قائم به نفس بوده کیف نفسانی محسوب می گردند و در وجود با کیف نفسانی متحد می گردند. گرچه صرف نظر از این حمل هر يك از این موضوعات سه گانه به حمل اولی که حمل خود بر خود است تحت مقوله خاص به خود مندرج هستند. انسان جوهری تحت مقوله جوهر و کم تحت مقوله کم، و کیف محسوس تحت نوع خاصی از کیف یعنی کیف محسوس مندرجند.

× قوله: و لیس ذلك من الاندراج فی شیء؛ یعنی اگر به حمل اولی جوهر، جوهر و کم، کم و

کیف محسوس، کیف محسوس شد، به طور واقعی این موضوعات تحت مقولات، واقع نشده اند؛ زیرا همانطور که قبلاً ذیل «الامر الاول» بیان کردیم بهره ماهیات ذهنی از مقوله ها فقط در حد اسم و نام است و نه بیشتر. اینطور نیست که به طور واقعی آنها تحت مقوله هایی که در خارج تحت آنها مندرج هستند، در ذهن هم تحت آنها مندرج باشند. لذا می گویند اگر به حمل اولی انسان، جوهر نباشد و کم، کم نباشد و کیف، کیف نباشد - بلکه به حمل شایع چنین باشند - يك ماهیت تحت دو مقوله در آمده است؛ در حالی که چنین نیست، بلکه اینها به طور حقیقی تحت يك مقوله که کیف نفسانی باشد در آمده اند و از مقولات دیگر يك اسم و عنوان به وراثت برده اند. (۱)

۱. فرق بین اشکال اول که جوهر و عرض با هم جمع می شوند و بین اشکال دوم که جوهر و کیف نفسانی با هم جمع می شوند، این است که جوهر برای جواهر پنج گانه - که عبارت از ماده و صورت و جسم و نفس و عقل باشند - جنس است و مأخوذ از ذات ماهیت است، ولی عرضیت برای اعراض، مأخوذ از ذات ماهیات عرضیه نیست، بلکه مأخوذ از سنخ وجود و نحوه وجود اعراض است.

به عبارت روشن تر جوهریت برای جواهر، وصف ماهیات جوهری است، ولی عرضیت برای اعراض تسعه، وصف برای ذات ماهیات عرضیه نیست، بلکه وصف وجود آنهاست و بیان کننده آن است که وجود اعراض، عارض بر وجود جواهر است. عرض در اینجا مأخوذ از عروض است؛ یعنی عروض وجود ماهیات عرضی بر وجود جواهر. پس عرضیت اعراض نه گانه، ذاتی ماهیات آنها نیست تا جنس برای آنها محسوب شود. و همین ملاک می شود تا

اعراض در يك عرض جنسي خلاصه نشوند، بر خلاف جواهر که در يك جوهر جنسي خلاصه مي شوند. اگر مشائين مي گویند مقولات ده تاست يکي جوهر و نه تا عرض، بدان سبب است که جوهر را جنس جواهر پنج گانه دانسته آنها را در يك جنس خلاصه مي دانند، ولی در اعراض، مطلب چنین نیست. لذا هر يك از اعراض به تنهایی خود يك مقوله مستقل مي شود و جمع مقولات، ده مي گردد.

از اینجا پاسخ به این سؤال که فرق بین اشکال اول و دوم چیست، آشکار مي گردد. و نیز وجه دشوارتر بودن اشکال دوم از اول، روشن مي شود. اشکال اول این بود که جوهر و عرض چگونه با هم جمع مي شوند و به قول حکیم سبزواری: «فجوهر مع عرض كيف اجتماع.» از این اشکال علاوه بر بیانی که در متن آمده - که به دو حمل، جوهریت جوهر و عرضیت عرض را درک مي کنیم - جواب گفته مي شود که از آن نظر که جوهر، ذاتي براي جواهر هست ولی عرض، ذاتي اعراض نیست،

دفع اشکال اجتماع جوهر و عرض آسان تر است؛ زیرا جوهر، ماهیت جوهر و عرض، وجود اعراض را نشان مي دهند. در واقع این دو، عنوان و نشانه دو چیز هستند: يکي ماهیت جوهر و دیگری وجود اعراض. پس مي توان گفت تقابل این دو در يك موضوع نیست، جوهر و صف نفس ماهیت و عرض و صف وجود ماهیت است؛ نه نفس ماهیت. بنابراین، اشکال را با بیان فوق نیز مي توان حل کرد.

ولی این جواب در حل اشکال دوم به کار نمي آید؛ زیرا اشکال دوم، جمع بین جوهر و كيف است. در اینجا همانطور که جوهر، جنس ماهیت جوهری واقع شده كيف هم جنس ماهیت خود واقع شده است؛ یعنی هر دو مقوله، جنس براي انواع خود هستند. لذا دفع این اشکال با بیان فوق، میسر نیست و این سؤال به جاي خود باقي است که جنس يك ماهیت چگونه

می تواند هم جوهر باشد و هم کیف. دفع این اشکال و سایر اشکالات به همان اختلاف دو حمل است.

[۲۰۶]

متن

اشکال ثالث، وهو أنّ لازم القول بالوجود الذهني كون النفس حارّة باردة معاً ومربّعاً ومثلثاً إلى غير ذلك من المتقابلات عند تصوّرها هذه الأشياء، إذ لا نعى بالحارّ والبارد والمربّع والمثلث إلا ما حصلت له هذه المعاني التي توجد للغير وتتعتّه.

وجه الاندفاع أنّ الملاك في كون وجود الشيء لغيره وكونه ناعثاً له هو الحمل الشائع. والذي يوجد في الذهن من برودة وحرارة ونحوهما هو كذلك بالحمل الأوّل دون الشائع.

[۲۰۷]

اجتماع عناوین متقابل

ترجمه

اشکال سوم، لازمه قول به وجود ذهنی این است که نفس انسان، هم گرم باشد هم سرد، هم مربع باشد هم مثلث و غیر اینها از عناوین متقابله؛ زیرا ما از حار و بارد و مربع و مثلث قصد نمی‌کنیم مگر چیزی را که این مفاهیم (حرارت و بروردت و امثال آن) برای آن حاصل شده است.

وجه دفع اشکال به این است که ملاک در وجود چیزی برای چیزی (مانند وجود حرارت و بروردت برای آتش و یخ) و نعت قرار گرفتن آن صفات برای آن چیز، حمل شایع است. اما آنچه در ذهن از قبیل بروردت و حرارت و نحو آن دو، یافت می‌شود به حمل اولی یافت می‌شود، نه حمل شایع.

شرح

مستشکل، وجود مفهوم حار و بارد و مربع و مثلث و سایر مفاهیم متقابله، مانند مفهوم سفیدی و سیاهی و شیرینی و ترشی در نفس را اجتماع متقابلات در موضوع واحد می‌داند، که محال بودن این اجتماع از واضحات است.

علامه فقید ره در پاسخ می فرمایند: وجود این مفاهیم در نفس، به حمل اولی است؛ یعنی مفهوم این متقابلات بماً آنه مفهوم در نفس، تحقق پیدا کرده است، نه مصداق که ملاک حمل شایع است (حمل شایع، حمل دو مفهوم متغایر بر مصداق خارجی است و اتحاد آن دو مفهوم در مقام وجود). یعنی فرد و مصداق حار و بارد در نفس، موجود نشده است، تا اجتماع متقابلات شده باشد، بلکه مفاهیم اینها به حمل اولی که حمل در مقام مفاهیم است در نفس موجود شده است. و این مانعی ندارد و تحقق مفهوم اینها برای نفس، نفس را موصوف و منعوت به این معانی نمی سازد.

متن

وإشكال رابع، وهو أنّ اللازم منه كون شيء واحد كلياً وجزئياً معاً، وبطلانه ظاهر. بيان الملازمة أنّ الانسان المعقول - مثلاً - من حيث تجويز العقل صدقه علي

[۲۰۸]

کثیرین کلي، وهو بعينه من حيث كونه موجوداً قائماً بنفس واحدة شخصيّة يتميّز بها عن غيره جزئياً، فهو كليّ وجزئياً معاً.

وجه الاندفاع أنّ الجهة مختلفة، فالانسان المعقول - مثلا - من حيث أنّه مقيس إلى الخارج كليّ
ومن حيث أنّه كيف نفساني قائم بالنفس غير مقيس إلى الخارج جزئيّ.

اشكال اجتماع كليّ و جزئيّ

ترجمه

اشكال چهارم، اينکه لازمه وجود ذهنی ماهیات، آن است که شيء واحد هم کلي باشد، هم
جزئي. و بطلان آن واضح است.

بيان ملازمه (ميان اينکه اگر ماهيات در ذهن، موجود شوند لازم مي آيد که شيء واحد هم
کلي باشد هم جزئي) اين است که ما مفهوم انسان را از حيث قابليت صدق بر کثيرين، تعقل
مي کنيم (پس کلي است). و همين انسان بعينه از آن جهت که موجودي است قائم به نفس،
واحد شخصي، متميز از ديگري و جزئي است. پس، انسان هم کلي است و هم جزئي.

وجه دفع اشکال این است که جهت، مختلف است. انسان معقول مثلاً از آن جهت که با خارج قیاس می‌شود کلی است و از آن جهت که کیف نفسانی و قائم به نفس بوده و غیر مقیّس با خارج است، جزئی است.

شرح

حاصل اشکال این است که وقتی مفهومی چون انسان را تصور کردیم از یک سو قابلیت انطباق بر میلیاردها انسان را دارد، پس مفهومی است کلی. و از سوی دیگر به عنوان مفهومی که قائم به نفس یک شخص هست جزئی است و از هر جزئی دیگر متمایز. اینجا اجتماع کلی و جزئی در مفهوم واحد می‌شود.

جواب می‌دهند که آری، چنین است، لکن کلیّت و جزئیّت از دو صرافت نشأت می‌گیرند. از آن جهت که مفهومی را در ذهن آورده و آن را با خارج از ذهن مقایسه

[۲۰۹]

می‌کنیم و قابل انطباق بر کثیرین می‌دانیم، کلی است. ولی از آن جهت که آن مفهوم موجودی از موجودات است و هیچ عنایت به انطباقش با خارج و بر کثیرین نداریم، یک موجود جزئی و قائم به شخص جزئی است. پس کلیّت و جزئیّت به دو ملاک، حاصل می‌شود.

متن

وإشكال خامس، وهو أنّنا نتصوّر المحالات الذاتيّة - كشريك الباري - وسلب الشيء عن نفسه واجتماع النقيضين وارتفاعهما، فلو كانت الأشياء حاصلّة بذواتها في الذهن استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتيّة.

وجه الاندفاع أنّ الثابت في الذهن إنّما هو مفاهيمها بالحمل الأوّل لا مصاديقها بالحمل الشائع. فالمتصوّر من شريك الباري هو شريك الباري بالحمل الأوّل. وأمّا بالحمل الشائع فهو ممكن وكيف نفسانيّ معلول للباري مخلوق له.

اشكال وجود يافتن محالات ذاتي

ترجمه

پنجم، آن است که ما تصوّر می‌کنیم محالات ذاتی را - شريك الباري، سلب شيء از خودش، اجتماع نقیضین و ارتفاع آن دو - اگر ماهیات در ذهن حاصل می‌شوند این مستلزم آن است که محالات ذاتی ثبوت پیدا کرده باشند (در حالی که محالات ذاتی هرگز نمی‌توانند هیچ نحوه ثبوتی پیدا کنند).

وجه دفع این اشکال آن است که آنچه از این محالات در ذهن ثابت می‌شود مفهوم اینها به حمل اولی است، نه مصادیق اینها به حمل شایع. پس، مقصود از شريك الباري، شريك الباري به حمل اولی است. - اما شريك الباري به حمل شایع (یعنی تحقق این مفهوم در ذهن) امر ممکن هست (نه ممتنع) و کیف نفسانی به حساب می‌آید و از جمله معلولات و مخلوقات خداوند به شمار می‌رود.

[۲۱۰]

شرح

حاصل اشکال این است که ما محالات را تصور می‌کنیم، اگر ماهیات آنها با تصور آنها، در ذهن حاصل می‌شوند لازم می‌آید که این محالات در ذهن ما موجود شده باشند، در حالی که برای محال، هیچ وجود و ثبوتی متصور نیست.

جواب می‌دهند آنچه ما از این محالات تصور می‌کنیم فقط مفاهیم اینهاست به حمل اولی، نه مصادیق اینها به حمل شایع. آنچه محال است تحقق مصادیق اینهاست در خارج از ذهن به

حمل شایع. پس آنچه ما از شریک الباری تصور می‌کنیم، به حمل اولی شریک الباری است؛ یعنی حمل در مقام دو مفهومی که از نظر معنا متحد هستند. اما همین مفاهیم از نظر وجود داشتن در ذهن، یعنی به حمل شایع امر ممکن الوجودی هستند، مخلوق و معلول (نفس انسان و در نهایت) خداوند می‌باشند.

× قوله: و اما بالحمل الشایع فهو ممکن؛ تصور نشود که این جمله با جمله بالا که می‌فرمایند: «لا مصادیقها بالحمل الشایع» متعارض است. در سطر بالا می‌خواهد بگوید مصداق خارجی این محالات در خارج از ذهن، به حمل شایع وجود ندارد، اما سطر پایینی می‌خواهد بگوید مصداق مفهومی اینها در ذهن به حمل شایع وجود دارد. لذا می‌گوید «و اما بالحمل الشایع فهو ممکن» یعنی مفاهیم این محالات به حمل شایع یعنی موجودیتشان در ذهن، امر ممکنی است؛ گرچه مصداقیّت اینها به وجود خارجی و حمل شایع به عنایت خارج از ذهن، محال است.

متن

الأمر الثانی أنّ الوجود الذهنیّ لما كان لذاته مقيساً إلى الخارج كان بذاته حاكياً لما وراءه، فامتنع أن يكون للشيء وجود ذهنيّ من دون أن يكون له وجود خارجيّ محقق، كالماهيات الحقيقيّة المنتزعة من الوجود الخارجيّ أو مقدر، كالمفاهيم

غير الماهويّة التي يتعمّلها الذهن بنوع من الاستمداد(١) من معقولاته فيتصوّر مفهوم العدم -
مثلا - ويقدر له ثبوتاً ما يحكيه بما تصوّره من المفهوم.(٢)

وجود ذهنی حاکی از خارج

ترجمه

مطلب دوم، وجود ذهنی چون ذاتاً در قیاس با خارج از ذهن هست و به خودی خود، حکایت از ماورای خویش (خارج) می‌کند، محال است که برای ماهیتی باشد بدون آنکه برای آن مصداق خارجی حقیقی - مانند - ماهیات حقیقی که منتزع از وجودات خارجی هستند - یا وجود فرضی - مانند مفاهیم غیر ماهوی که ذهن با استمداد از سایر معلومات می‌سازد - باشد.

(فی المثل در صورت وجود فرضی دادن به ماهیات) ذهن تصور می‌کند مفهوم عدم را و برای

۱. از ویژگیهای ذهن، مفهوم سازی است، لکن گاهی برخی از مفاهیم همانطور که ذکر شد مصداق خارجی ندارند. لذا ذهن برای ساختن چنین مفاهیمی از یک سلسله مفاهیم دیگر که وجود خارجی دارند استمداد می‌کند. مثلاً ما مفهوم بصر و سمع را درک می‌کنیم و در خارج برای آنها مصداق، وجود دارد. سپس عدم سمع و عدم بصر را که مفاهیم عدمی هستند با استمداد از ملکه وجود بصر و سمع، فهم می‌کنیم. در واقع عدم سمع و بصر، عدم ملکه بوده و برای عدم ملکه نوعی وجود ذهنی هست. پس با استمداد از سمع و ملکه بصر به عدم سمع و بصر پی می‌بریم. و هکذا با استمداد از فهم وجود به نقطه مقابل آن، یعنی عدم منتقل می‌شویم.

نکته دیگر آنکه مفاهیم اعتباری، یعنی مفاهیمی که در خارج مصداق ندارند، مانند عدم، اجتماع ضدین و نقیضین و امثال آن، حد منطقی ندارند. لذا برای آنها جنس و فصل، وجود ندارد، که اگر می‌داشت طبیعتاً در قلمرو ماهیات واقع می‌شدند، نه مفاهیم.

۲. ماهیات حقیقی ماهیاتی هستند که در دو ظرف خارج و ذهن متحقق می‌شوند. در اینجا تذکر این نکته لازم است و آن اینکه نسبت میان ماهیت و مفهوم چه نسبتی است؟

نسبت میان مفهوم و ماهیت، عام و خاص من وجه است. ماهیت انسان در خارج، ماهیت هست اما دیگر مفهوم نیست، بلکه مصداق مفهوم است. همین ماهیت در ذهن همانطور که ماهیت است مفهوم و معقول هم هست، این محل اجتماع مفهوم و ماهیت است. و گاهی یک چیز مانند عدم، اجتماع ضدین و نقیضین و ... در ذهن، مفهوم هستند، ولی چون مصداق در

خارج ندارند ماهیت نیستند. پس، نسبت میان مفهوم و ماهیت عام و خاص من وجه هست، که دو مورد افتراق و يك مورد اجتماع دارند. [۲۱۲]

آن مفهوم، يك ثبوت فرضي در نظر مي‌گیرد که حکایت مي‌کند (لفظ عدم) از آن مفهوم، به سبب تصور و ثبوتی که برای آن مفهوم قائل شده است.

شرح

حکایتگری و خارج نمایی از خصیصه‌های ذاتی وجودات ذهنی هست. و به عبارت دیگر خارج نمایی، مقوم ذاتی وجودات ذهنی است، به طوری که اگر مفهومی در نفس تحقق پیدا کرد که از خارج حکایت نکند، دیگر جزو وجودهای ذهنی به شمار نمی‌رود.

حال، وجودهای ذهنی یا در خارج به طور واقعی محکمی دارند، مانند ماهیات حقیقی که برگرفته از موجودات خارجی هستند، مانند مفهوم انسان که يك ماهیت است و از زید و عمرو و بکر که وجود خارجی دارند انتزاع می‌شود. پس، ماهیت انسان در ذهن، حاکی از يك واقعی در خارج هست که به طور حقیقی در جهان خارجی وجود دارد.

و گاهی وجودهای ذهنی در خارج، محکمی واقعی ندارند، بلکه محکمی فرضی و مقدر دارند. مثلاً لفظ عدم را تصور می‌کنیم، بدیهی است که عدم یعنی نیستی. و در خارج، چیزی نیست که مطابق عدم باشد، لکن ذهن ما با استمداد از سایر اندوخته‌های علمی، برای آن، مصداق

و محکمی فرضی تصوّر می‌کند که این لفظ (یعنی لفظ عدم) حاکی از این مصداق فرضی هست. لذا مفهوم عدم گرچه از ماهیات به شمار نمی‌رود، چون مطابق واقعی در خارج ندارد، اما در قلمرو مفاهیمی که وجود ذهنی دارند به شمار می‌رود.

خلاصه آنکه وجودهای ذهنی یا محکمی واقعی دارند، مانند ماهیات انسان، فرس و بقر، یا محکمی فرضی دارند، مانند مفهوم عدم، اجتماع نقیضین، ضدین و مفهوم شریک الباری و امثال آن.

متن

وبالجملة شأن الوجود الذهنیّ الحکایة لماوراءه من دون أن یترتب آثار المحکمیّ علی الحاکمی، ولا ینافی ذلك ترتّب آثار نفسه الخاصّة به من حیث إنّ له ماهیّة

[۲۱۳]

الکیف، وكذا لا ینافیة ما سیأتی أنّ الصور العلمیّة مطلقاً مجردة عن المادّة، فانّ ترتّب آثار الکیف النفسانیّ وكذا التجردّ حکم الصور العلمیّة فی نفسها والحکایة وعدم ترتّب الآثار حکمها قیاساً إلى الخارج ومن حیث کونها وجوداً ذهنیاً لماهیّة کذا خارجيّة.

وجود ذهنی همراه با آثار خاص به خود

ترجمه

خلاصه، شأن وجود ذهنی حکایت از خارج است، بدون آنکه آثار خارجی بر ذهن مترتب شود. و این (عدم ترتب آثار خارج بر ذهن) منافات ندارد با اینکه آثار خودش، مانند آثار کیف بر آن مترتب شود. و نیز منافاتی با مطلبی که خواهد آمد - که صور علمیّه مطلقاً مجرد از ماده هستند - ندارد؛ زیرا ترتب آثار کیف نفسانی و همینطور تجرّد، حکم صور علمیّه اند فی نفسه. اما عدم ترتب آثار و حکایتگری، حکم صور علمیّه اند در مقایسه با خارج و از این حیث که این صور، وجودات ذهنی برای ماهیات خارجی اند.

شرح

گرچه بر ماهیات ذهنی آثار وجود ذهنی، مانند کلیّت و نوعیّت یا آثار کیف نفسانی - به حکم آنکه وجودات ذهنیه و صور علمیّه در نفس، کیف نفس محسوب می‌شوند - یا حکم به تجرّد

- به حکم آنکه علوم، مطلقاً اعم از جزئی و کلی و اعم از عقلي و خیالی و حسی، مجرد است
- مترتب می‌شود، اما آثار وجود خارجی بر آنها مترتب نمی‌شود. اگر ماهیت آتش و یخ در
خارج حار و بارد است در ذهن چنین نیست. پس، ماهیت در هر يك از دو وعاء ذهن و
خارج آثار خاص به خود را دارد و این دو نوع، آثار مغایر با یکدیگرند.

از اینجا این نکته روشن می‌شود که خارجیت و ذهنیت هیچ کدام عین ماهیات نیستند.
ماهیت اگر به وجود خارجی موجود شد، خارجی و اگر به وجود ذهنی موجود شد، ذهنی
است. و از آنجا که ماهیت به خودی خود و صرف نظر از وجود، امر اعتباری است آثار هم
چه خارجی و چه ذهنی هیچ کدام از او به تنهایی نیست، بلکه از ماهیتی است که به وجود
خارجی یا ذهنی موجود شده باشد. به عبارت دیگر آثار حقیقه از آن

[۲۱۴]

وجود ماهیت است، خواه وجود ذهنی باشد یا خارجی.

متن

ویندفع بذلك إشكال أوردوه علي القائلين بالوجود الذهنيّ، وهو أنّا نتصور الأرض علي سعتها
بسوها و براریها و جبالها (۱) و ما يحيط بها من السماء بأرجائها البعيدة والنجوم والكواكب
بأبعادها الشاسعة و حصول هذه المقادير العظيمة في الذهن، اي انطباعها في جزء عصبيّ او جزء
دماغیّ من انطباع الكبير في الصغير، وهو محال.

اشکالی دیگر بر وجود ذهنی

ترجمه

از اینجا (عدم ترتب آثار خارجی بر موجود ذهنی) اشکالی مندرج می‌شود که (جمعاً) بر قائلین به وجود ذهنی وارد کرده‌اند. و آن اینکه ما تصور می‌کنیم زمین را با همه گستردگی‌اش، با پهن دشتهای و صحراها و کوه‌ها و آنچه که آسمان با تمامی ابعاد دور دستش آن را احاطه کرده است. و تصور می‌کنیم ستارگان را با همه ابعاد بزرگی که دارند. حصول این مقادیر بزرگ و حجمهای وسیع در ذهن (به حکم وجود ماهیت در ذهن) و انطباق و دخول اینها در يك جزء عصبی یا سلول مغزی، انطباق و دخول شيء کبیر است در شيء صغیر. و این از محالات است.

شرح

ماحصل اشکال این است که اگر ماهیات در ذهن، وجود پیدا می‌کنند و تصور آسمانهایی برافراشته و کوههایی بلند و دشت و بیابانهایی وسیع عبارت از تحقق ماهیات اینها در ذهن است، چگونه ممکن است ماهیات اشیایی به این بزرگی در بخش کوچکی از اعصاب یا سلولهای مغزی با همه کوچکیش بگنجد؟ با آنکه دخول و انطباع کبیر در صغیر، محال است.

۱. سهل، جمع سهل به معنای زمین نرم است. براری، جمع بریه به معنای زمین و صحرای بدون زراعت. شاسعه به معنای دور می‌باشد. آرجاء به معنی اطراف است. [۲۱۵]

متن

ولا يُجدي الجوابُ عنه بما قيل: إنَّ المحلَّ الذي ينطبع فيه الصور منقسم إلى غير النهاية، فإنَّ الكفَّ لا تُسع الجبل وإن كانت منقسمة إلى غير النهاية.

جواب ناصحیح از اشکال و ردّ آن

ترجمه

این جوابی که: محلی که صور و ماهیات ذهنی در آن حلول می‌کنند به بی‌نهایت، قابل تقسیم است (و چون چنین است، پس شیء بزرگ گرچه خیلی بزرگ باشد می‌تواند در آن بگنجد) جواب درستی نیست؛ زیرا کف دست انسان گرچه قابل انقسام به بی‌نهایت است، ولی وسعت جاگیری يك کوه را ندارد.

شرح

در طبیعیّات در بحث بطلان جزء لایتجزی به طور مفصل بحث شده است که هر جسم ذی‌مقداری به بی‌نهایت، قابل تقسیم هست. و اگر تقسیم در خارج به دلیل کوچک بودن جسم، ممکن نبود در قوه و هم یا عقل می‌توان تا بی‌نهایت آن را تقسیم کرد. دلیل تقسیم پذیری جسم به انقسامات بی‌پایان، آن است که اگر تقسیم‌های متوالی، موجب شود که جسم کوچک از جسم بودن خارج شود، لازم می‌آید که مبدء تکون جسم، لاجسم باشد و از لاجسم، جسم به وجود آمده باشد. و این محال است.

پس هر مقدار که تقسیم بر جسم وارد شود و آن را کوچک و کوچکتر کند ما به جزئی که

مقدار نداشته باشد و غیر قابل تقسیم باشد، نمی‌رسیم؛ گرچه عمل تقسیم را ما در قوه واهمه یا عاقله ادامه دهیم.

قابل ذکر است که تقسیم جسم به بی نهایت اجزای بالفعل در خارج، ممکن نیست. و اگر می‌گوییم جسم را به بی نهایت اجزاء تقسیم می‌کنیم این تقسیم، تقسیم بالقوه و در عالم وهم یا عقل است، نه اینکه تقسیم بالفعل و خارجی باشد.

[۲۱۶]

حال، مستشکل یا به گمان اینکه جسم چون خارجاً و بالفعل به بی نهایت اجزاء تقسیم می‌شود - و چیزی که چنین است قابلیت و گنجایش اشیای بسیار بزرگ را دارد - یا به گمان اینکه هرچه به بی نهایت انقسام پذیر باشد ولو آنکه تقسیم در قوه واهمه صورت گیرد گنجایش اشیای بزرگ را دارد، می‌گوید جزء عصبی یا سلولهای مغزی که اجسام مادی هستند و به بی نهایت جزء، قابل تقسیم هستند، استعداد و گنجایش ماهیات بسیار بزرگ، مانند آسمانها و زمینها را درخود دارند. پس مانعی ندارد که ماهیات اینها با همه بزرگی در سلولهای مغزی با همه کوچکی بگنجد؛ زیرا محل، قابل انقسام به بی نهایت اجزاء است. از این رو، گنجایش پنهان آن بسیار است.

مؤلف فقید (ره) در جواب می‌فرماید: بله، کف دست انسان هم به حکم همان قاعده - که هر جسم به بی نهایت تقسیم می‌شود - بی نهایت تقسیم می‌پذیرد، ولی هرگز گنجایش يك کوه را ندارد و نمی‌توان که کوهی عظیم را در کف دستی جای داد.

منشاء خطا اینجاست که جواب دهنده پنداشته است که اجسام خارجاً و بالفعل به بی نهایت تقسیم می شوند. لذا توهم کرده است که هرچه به بی نهایت اجزاء تقسیم می شود گرچه مانند سلولهای مغز، کوچک باشد گنجایش اشیای بزرگتر از خود را دارد. غافل از آنکه اولاً اتقسامات غیر متناهی، خارجی و بالفعل نبوده، بلکه بالقوه است. و ثانیاً اگر مجموع اجزای بی نهایت را جمع کنیم حاصل جمع چیزی بیشتر از یک یا چند سلول مغز - که محل صور ذهنی است - نخواهد بود؛ زیرا اگر فی المثل یک عدد سکه ده ریالی را به بی نهایت اجزای ریز تقسیم کنیم حاصل جمع آن اجزای غیرمتناهی بیشتر از یک ده ریالی نمی شود. پس نمی توان بی نهایت متاع را با یک ده ریالی خرید. از این رو، مسأله انقسام پذیری جسم به بی نهایت، جواب این اشکال را نمی دهد.

متن

وجه الاندفاع أنّ الحقّ - كما سيأتي بيانه - أنّ الصور العلميّة الجزئية غير مادّية بل

[۲۱۷]

مجرّدة تجرّداً مثاليّاً آثار المادّة من الابعاد والألوان والأشكال دون نفس المادّة والانطباع من أحكام المادّة ولا انطباع في المجرّد.

جواب صحیح از اشکال

ترجمه

دفع اشکال به این است که بگوییم: حق آن است که صور علمیه جزئیّه، مادی نیستند، بلکه از سنخ مجردات مثالی اند که در آن آثار ماده از قبیل ابعاد و رنگها و اشکال هست، بدون خود ماده. و انطباع (و دخول) از احکام ماده است و در مجردات راه ندارد.

شرح

فلاسفه، عوالم امکان را به سه عالم عقل و عالم مثال و عالم ماده تقسیم کرده. عالم مثال که خود به مثال اکبر و اصغر تقسیم می شود، عالمی است که موجوداتش همه مجرد از ماده اند، لکن آثار ماده مانند بُعد و رنگ و مقدار و شکل را دارند.

عالم مثال اکبر که آن را عالم خیال منفصل هم می گویند، عالمی است که از نظر رتبه بر عالم

ماده تقدم دارد و موجودات مادي به وجودي کاملتر بدون آنکه ماده داشته باشند ولی با آثار ماده مانند رنگ و شکل و مقدار در آن عالم هستند.

عالم مثال اصغر که او را عالم خیال متصل یا قوه خیالیّه می نامند، مرتبه ای از نفس ماست که در آن صور موجودات خارجی به صورت تجردی ولی همراه با آثار مادي موجود می شوند. اینکه در عالم خیال، شخصی را که سالیانی پیش مرده و از بین رفته است، با همان شکل و رنگ، حجم می بینیم، این نمودی از عالم مثال اصغر است که صور اشیاء مادي با وجود تجردی همراه با آثار مادي، در آن موجود می شوند.

با توضیح فوق مؤلف فقید در مقام جواب از اشکال می فرماید: صور علمیه ای که در نفس ما موجود می شوند (یعنی همان ماهیات به وجود ذهنی) مجرد از ماده هستند، ولی آثار ماده را دارند. پس اگر آسمانها و زمین را با همه کرانه های وسیعش تصور می کنیم

[۲۱۸]

و ماهیات آنها را در ذهن می آوریم، تحقق آنها به وجود تجردی است، گرچه طول و عرض و رنگ و شکل برای آن صور مثالی هم وجود دارد - چنانکه در همین جهان مادي هم وجود دارد - لکن ماده برای آنها متصور نیست. حال که صور ذهنی، مجرد هستند دیگر معنا ندارد که شیء مجرد در محلی مانند سلولهای مغز منطبق شود؛ زیرا اگر آنها در محلی داخل می شدند به تبع محل باید تغییر می کردند و به تبع تقسیم محل، تقسیم می شدند، در حالی که تغییر و

تقسیم در موجود مجرد راه ندارد. پس آنها منطبع، در محلی مادی نمی شوند و اشکال انطباع کبیر در صغیر منتفی می شود.

متن

وبذلك يندفع أيضاً إشكال آخر هو انّ الاحساس والتخيّل - علي ما بيّنه علماء الطبيعة - بحصول صور الأجسام بما لها من النسب والخصوصيّات الخارجيّة في الأعضاء الحسّاسة وانتقالها إلى الدماغ مع ما لها من التصرّف في الصور بحسب طبائعها الخاصّة، والانسان ينتقل إلى خصوصيّات مقاديرها وأبعادها وأشكالها بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده علي ما فصلّوه في محله. ومن الواضح أنّ هذه الصور الحاصلة المنطبعة بخصوصيّاتها في محلّ مادّيّ مباينة للماهيّات الخارجيّة، فلا مسوّغ للقول بالوجود الذهنيّ وحضور الماهيّات الخارجيّة بأنفسها في الأذهان.

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

ترجمه

و با بیان فوق (صور علمیه، مجرد هستند) اشکال دیگری هم مندفع می شود. آن اشکال این است که احساس و تخیل، بر اساس آنچه علمای علوم طبیعی (و تجربی) گفته اند، عبارت است از حصول صور اجسام (مانند حرارت و برودتی که از اجسام دریافت می کنیم) در اعضای

[۲۱۹]

حاسّه، به همراه نسبتها و خصوصیات که دارند (مانند انتقال حرارت از کتری به دست ما که در مجاورت آن قرار دارد). و سپس انتقال این صورتها به مغز با توجه به تصرفاتی که مغز در این صور، بر حسب نوع آن می کند. از اینجاست که انسان به کمک نوعی از مقایسه که بین اجزای صورت حاصله در پیش خود می کند، به خصوصیات مقداری و ابعاد و اشکال موجودات خارجی پی می برد؛ بنابر تفصیلی که اهل فن در جای خود بیان کرده اند.

بدیهی است که این صورتهای حسی (که در قوای حسی منطبع می شوند) همراه با خصوصیات که (در قوای حاسه) دارند با ماهیتهای خارجی مباین هستند (به جهت تصرفاتی که مغز در این صور حسی و خیالی انجام داده است). پس، دیگر جایی برای قول به وجود ذهنی و برای این ادعا که ماهیات دست نخورده و مطابق با خارج در ذهن، حضور پیدا می کنند، باقی نمی ماند.

شرح

حاصل اشکال این است که ما وقتی صورتهای حسی یا خیالی را درک می‌کنیم، مثلاً دست خود را به دیواره کتری یا سماور می‌گذاریم و حرارت آن به پوست دست ما منتقل می‌شود، و این حرارت روی شبکه اعصاب منتقل‌کننده دست، به مغز منتقل می‌شود و یا هنگامی که به ساختمانی که اتاقها و سالنهای مختلف دارند نگاه می‌کنیم و این صورت حسی را توسط قوه باصره به مغز، منتقل می‌نماییم، مغز ما تصرفاتی بر حسب نوع آن صورت حسی دریافت شده روی آن صور انجام می‌دهد، به گونه‌ای که از مقایسه بین اجزای صورت حسی دریافت شده به اجزای ماهیت خارجی، از نظر مقدار و طول و عرض و شکل پی می‌برد.

اکنون سخن این است که این صورتهای حسی مانند حرارت، برودت، شیرینی، تلخی و اقسام بوها و چشیدنیها و اشکال و ابعاد و غیر اینها، مادی هستند و انطباق می‌پذیرند؛ یعنی در محلی به نام مغز حلول می‌کنند. و از سوی دیگر، چون در آنها تصرفاتی توسط مغز صورت می‌گیرد مطابق ماهیات خارجی نیستند.

[۲۲۰]

بنابراین، اساس اشکال بر دو مطلب استوار است: یکی اینکه معلومی که برای انسان از طریق قوای حسی یا خیالی حاصل می‌شوند مادی هستند نه مجرد؛ به دلیل آنکه توسط قوای جسمی به مغز انتقال می‌یابند. و دیگر اینکه، به دلیل دخل و تصرفی که سازمان مغز در مدرکات حسی و خیالی دارد آنچه نهایتاً در مغز حاصل می‌شود ماهیتی عین ماهیتهای خارجی نیست. لذا قول به وجود ذهنی و حضور ماهیات در ذهن، به طور کلی ناصحیح

است.

متن

وجه الاندفاع أنّ ما ذكروه من الفعل والانفعال الماديّين عند حصول العلم بالجزئيات في محلّه، لكنّ هذه الصور المنطبعة ليست هي المعلومة بالذات وإنما هي امور ماديّة معدّة للنفس تهيئها لحضور الماهيات الخارجيّة عندها بصور مثاليّة مجردة غير ماديّة بناءً علي ما سيتبيّن من تجرّد العلم مطلقاً، وقد عرفت أيضاً أنّ القول بمغايرة الصور عند الحسّ والتخيّل لذوات الصور التي في الخارج لا ينفكّ عن السفسطة.

جواب اشكال

ترجمه

وجه دفع اشکال به این است که آنچه از فعل و انفعالات مادی (در مغز) به هنگام حصول علم پیش می‌آید به جای خود درست است، لکن این صور (منطبعه در قوای حسی) معلوم بالذات ما نیستند. بلکه آنها اموری مادی هستند که نفس را برای حضور ماهیات خارجی آماده می‌سازند تا آن ماهیات به صورتهای مثالی مجردی که مادی نیستند نزد نفس حضور یابند. اینها بر اساس چیزی است که (در باب علم) روشن خواهد گشت و گفته خواهد آمد که علم به طور کلی (چه از طریق حس حاصل شود یا از طریق ادراک عقلي) مجرد است. و قبلاً دانستی که اعتقاد به مغایرت صورتهای ادراکی - که از طریق حس و خیال برای ما حاصل می‌شوند - با صاحبان صور - که اشیاء خارجی باشند - به دور از سفسطه نیست.

[۲۲۱]

شرح

در جواب باید گفت اولاً مغز و سلولهای آن که مادی هستند چیزی جز ذهن می‌باشند. ذهن مرتبه‌ای از مراتب نفس و شأنی از شوون اوست و مانند خود نفس مجرد است. ثانیاً آنچه از فعل و انفعالات مادی توسط مغز روی صورتهای دریافت شده انجام می‌گیرد صحیح است، ولی ماهیات ذهنی چیزی غیر از این صورتهای حسی یا خیالی هستند. حضور این صورتهای حسی زمینه را برای حصول ماهیات در ذهن فراهم می‌نمایند.

بر این اساس، اینکه مستشکل تصور می‌کند صورتهای حاصل نزد مغز ما همان ماهیات ذهنی هستند، این اشتباه است. بلکه صور حسی مذکور زمینه‌های ظهور و حصول ماهیات

ذهنی را که مجرد هستند فراهم می نمایند. اثبات اینکه ماهیات ذهنی مجردند در باب علم خواهد آمد.

بنابر مطالب فوق کسانی که به تغییرات فیزیکی در سلولهای مغز به هنگام فراگیری و دانش اندوزی تمسک جسته اند و از این راه بر مادی بودن علم استدلال می کنند، سخت در اشتباهند. فعل و انفعالات مادی در ناحیه مغز و سلولهای آن، امر غیر قابل انکاری است، همانطور که مادی بودن این صور حسی امر غیر قابل انکاری است. اما مغز پس از این تغییرات فیزیکی روی دریافتهای حسی و تجربی زمینه تحقق ماهیات را (که همان علم ما را تشکیل می دهد) در نفس و ذهن که مجردند مهبّیا می کند. پس، صور حسی، معلوم بالذات ما نیستند. معلول بالذات ما همان ماهیاتی هستند که رتبه و زماناً متأخر از این صور حسی هستند.

نکته دیگر مطابقت صورتهای ادراکی است با اشیاء خارجی، که اگر غیر از این باشد و بنابر اعتقاد مستشکل، آنها مباین با اشیاء خارجی باشند، هیچ علمی برای ما خارج نمایی نخواهد داشت و از اعتبار و ارزش برخوردار نخواهد بود، حتی همین ادعای مستشکل نیز با واقع، مطابق نخواهد بود. بنابراین، ادعای فوق سفسطه ای بیش نیست.

[۲۲۲]

× قوله: بحصول صور الاجسام؛ در اینجا مقصود از صور اجسام، اعراض اجسام است که توسط قوای پنج گانه حسی ادراک می شوند. به عبارت دیگر، منظور نوعیتهای مختلفی است که به ادراکات لمسی و حسی قابل درکند، مانند حرارت، برودت، شکلها، ابعاد، مقادیر،

شوري ، شیرینی و رنگها و بوها و صداها و غیر اینها.

× قوله: بما لها من النسب؛ مثلا قوه مدرکه، سفیدی را نقطه مقابل سیاهی می بیند و میان آنها نسبت ضدیت برقرار می کند، همانطور که در خارج هم نسبت ضدیت بین آنها برقرار است. یا سایر نسبتها، مانند کلیت و جزئیّت میان دو چیز، نوعیت و جنسیت میان دو چیز دیگر یا کوچکی و بزرگی میان اشیاء مختلف. بنابراین، همان نسبتی که اشیاء در خارج دارند در مغز هم همان نسبت، درک می شوند.

متن

الأمر الثالث أنه لما كانت الماهيات الحقيقية التي تترتب عليها آثارها في الخارج هي التي تحلّ الأذهان بدون ترتب من آثارها الخارجيّة. فلو فرض هناك أمر حيثيّة ذاته عين أنه في الخارج ونفس ترتب الآثار، كنفس الوجود العينيّ وصفاته القائمة به، كالقوة والفعل والوحدة والكثرة ونحوها، كان ممتنع الحصول بنفسها في الذهن، وكذا لو فرض أمر حيثيّة ذاته المفروضة حيثيّة البطلان وفقدان الآثار، كالعدم المطلق وما يؤول إليه امتنع حلوله الذهن.

فحقيقة الوجود وكلّ ما حيثيّة ذاته حيثيّة الوجود، وكذا عدم المطلق وكلّ ما حيثيّة ذاته المفروضة حيثيّة عدم يمتنع أن يحلّ الذهن حلول الماهيات الحقيقية. وإلى هذا يرجع معنى قولهم: إنّ المحالات الذاتيّة لا صورة صحيحة لها في الأذهان.

وسیّاتی - إن شاء الله - بیان کیفیّۀ انتزاع مفهوم الوجود وما يتصف به والعدم وما يؤول إليه في
مباحث العقل والعقل والمعقول.

[۲۲۳]

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

ترجمه

مطلب سوّم، ماهیات حقیقی همانهایی هستند که اگر در خارج موجود شوند به همراه آثار
خارجی موجود می شوند و اگر در ذهن حلول کنند بدون ترتب آثار خارجی موجود
می شوند. بنابراین اگر چیزی فرض شود که خارجیت و ترتب آثار خارجی عین ذات
اوست، مانند وجود و صفات قائم به آن، مانند قوه و فعل، وحدت و کثرت و امثال آن،
حصول چنین چیزی در ذهن طبیعتاً محال خواهد بود (چون خارجیت ذاتی اوست). همچنین
اگر فرض شود چیزی که حیثیت ذاتی آن بطلان و فقدان آثار است، مانند عدم مطلق و آنچه
که به آن باز می گردد (مانند محالات ذاتی) حصول آن هم در ذهن، ممتنع خواهد بود.

پس، حقیقت وجود و هر چه که حیثیت ذاتیش حیثیت وجود است (مانند صفات وجود که

قبلا ذکر شد) و نیز عدم و هرچه حیثیت ذاتی مفروض آن حیثیت عدم هست (مانند محالات اجتماع ضدین و شریک الباری و سلب الشیء عن نفسه) ممتنع است که همانند ماهیات حقیقی در ذهن، حلول کنند. معنای سخن حکماء که می‌گویند: و برای محالات ذاتی صورت صحیحی در ذهن نیست، همین است. و بزودی کیفیت انتزاع مفهوم وجود و آنچه به وجود متصف است و نیز کیفیت انتزاع عدم و آنچه به عدم باز می‌گردد در مباحث عقل و عاقل و معقول بیان خواهد شد، انشاء الله (در مرحله یازدهم کتاب نهایی).

شرح

ماهیات حقیقی (آنهايي که در دو ظرف خارج و ذهن وجود دارند) این خصوصیت را دارند که می‌توانند در خارج، موجود باشند با آثار خارجی یا در ذهن، موجود باشند با آثار ذهنی. ولی حقیقت وجود و صفات قائم به آن، مانند قوه و فعل، وحدت و کثرت از آن نظر که عین خارجیت هستند، هرگز نمی‌توانند در ذهن حلول کنند؛ زیرا خارجیت، ذاتی وجود و صفت اوست و در صورت حلول آن در ذهن، چیزی مغایر با وجود خارجی خواهد بود؛ برخلاف ماهیات که در دو ظرف ذهن و خارج یکسان و بدون مغایرت حاصل

[۲۲۴]

می‌شوند.

فی المثل اگر ماهیت انسانی که در خارج، موجود هست بعینه در ذهن موجود می‌گردد، به دلیل آن است که خارجیّت، ذاتی ماهیت نیست؛ که اگر می‌بود آن هم نمی‌توانست وعاءِ ذهنی پیدا کند. ولی این خصوصیت در وجود نیست، بلکه خارجیّت و ترتب آثار خارجی، ویژگی ذاتی وجود است و از این ویژگی جدا شدنی نیست. بنابراین، آنچه که از مفهوم وجود و صفات آن در ذهن می‌آوریم چیزی مغایر با حقیقت و نفس وجود است.

همچنین عدم و آنچه از محالات ذاتی که به آن باز می‌گردند به دلیل آنکه برای آنها واقعی نیست و بطلان و نیستی، عین ذات آنها است، محال است که حقیقت آنها در ذهن حلول کند؛ زیرا نیستی و بطلان که حقیقت آنهاست چیزی نیست که قابل حلول در ذهن باشد. و این مفاد همان جمله معروف حکماست که می‌گویند: «ان المحالات الذاتیه لاصوره صحیحه لها فی الاذهان».

البته همانطور که قبلاً گفتیم ما برای عدم يك معنای فرضی در نظر می‌گیریم که عدم بر او دلالت کند؛ یعنی برای بطلان و نیستی که معنای عدم هست ثبوتی فرض می‌کنیم تا بتوانیم عدم را با داشتن يك معنای مفروض الثبوت تصور کنیم. ولی هرگز با معنای مفروض الثبوت حقیقت عدم که نیستی و بطلان باشد در ذهن ما نمی‌آید؛ زیرا نیستی و بطلان، واقعی ندارد تا بتواند در ذهن حلول کند. از اینجاست که می‌گوییم: حقیقت وجود از آن جهت که عین خارجیّت است و حقیقت عدم از آن جهت که عین بطلان است، در ذهن حلول نمی‌کنند و قابل تصور نیستند.

به سوّالات زیر پاسخ دهید.

- ۱ - قول معروف میان حکما در باب حصول علم چیست؟
- ۲ - نظریه اضافه در باب علم را شرح دهید، اشکال آن را بیان نمایید.
- ۳ - نظریه شیخ را در مسأله حصول علم توضیح دهید، و اشکال آن را بیان نمایید.
- ۴ - دلیل بر وجود ذهنی ماهیات چیست؟
- ۵ - چرا ماهیت ذهنی، مندرج تحت مقوله خود نیستند؟

۶- اشکال اجتماع جوهریت و عرضیت در خصوص ماهیات جوهری، بر فرض وجود ذهنی آنها، چگونه دفع می‌گردد؟

۷- اشکال بر وجود ذهنی به اینکه: لازم می‌آید شیء واحد هم کلی باشد هم جزئی، چگونه تقریر و دفع می‌شود؟

۸- بنابر قول به وجود ذهنی، چگونه ماهیت آسمانها و زمین با همه بزرگی خود در مغز کوچک ما می‌گنجد؟

۹- چرا چیزی که وجود خارجی ندارد، ماهیت ذهنی هم ندارد؟

۱۰- اشکال بر وجود ذهنی به اینکه: در باب احساس و تخیل گفته شده است که صورت مادی در محل مادی حلول می‌کند بنابر این حلول صورت مجردی به نام ماهیت در ذهن نداریم، چگونه دفع می‌گردد؟

۱۱- چرا حقیقت وجود و محالات ذاتی، در ذهن حلول نمی‌کنند؟

[۲۲۶]

[۲۲۷]

مرحله چهارم - فی مواد القضايا - «الوجوب والامتناع والامكان»

والمقصود بالذات فيها بيان انقسام الموجود إلى الواجب والممكن، والبحث عن خواصّهما، وأمّا البحث عن الممتنع وخواصّه فمقصودٌ بالتّبع وبالقصّد الثاني

وفيهما ثمانية فصول

[۲۲۸]

[۲۲۹]

الفصل الاول - في أنّ كلّ مفهوم إمّا واجب وإمّا ممكن وإمّا ممتنع

متن

كلّ مفهوم فرضناه ثمّ نسبنا إليه الوجود، فإمّا أن يكون الوجود ضروريّ الثبوت له وهو الوجوب، او يكون ضروريّ الانتفاء عنه - وذلك كون العدم ضروريّاً له - وهو الامتناع، او لا يكون الوجود ضروريّاً له ولا العدم ضروريّاً له وهو الامكان. وأمّا احتمال كون الوجود والعدم معاً ضروريين له فمندفع بأدنى التفاوت. فكلّ مفهوم مفروض إمّا واجب وإمّا ممتنع وإمّا ممكن.

وهذه قضيه منفصلة حقيقيّة مقتنصة من تقسيمين دائرين بين النفي والاثبات بأن يقال: كلّ مفهوم مفروض فإمّا أن يكون الوجود ضروريّاً له أو لا، وعليّ الثاني فإمّا أن يكون العدم ضروريّاً له أو لا. الأوّل هو الواجب والثاني هو الممتنع والثالث هو الممكن.

والذي يعطيه التقسيم من تعريف الموادّ الثلاث أنّ وجوب الشيء كون وجوده ضروريّاً له وامتناعه كون عدمه ضروريّاً له وإمكانه سلب الضروريتين بالنسبة إليه. فالواجب ما يجب وجوده والممتنع ما يجب عدمه والممكن ما ليس يجب وجوده ولا عدمه.

اقسام مفهوم: واجب، ممتنع و ممکن

ترجمه

هر مفهومی را که فرض کنیم و وجود را به آن نسبت دهیم، یا وجود برای آن ضروری است که آن وجوب نام دارد. یا ضرورت از آن منتفی است؛ حال یا عدم برای آن ضروری است که آن را امتناع می‌نامند. یا اینکه نه وجود برای آن ضروری است نه عدم، که آن امکان نام دارد.

اما احتمال اینکه هم وجود و هم عدم برای آن ضروری باشد با کمترین توجه، مطرود است. بنابراین هر مفهوم مفروضی یا واجب است یا ممتنع یا ممکن.

و این جمله يك قضیه منفصله حقیقیّه است که از دو تقسیم دایر بین نفی و اثبات، به دست آمده است. به این تقریر که هر مفهوم مفروضی یا وجود برای آن ضروری است یا نه. و بنابر قسم دوم، یا عدم برای آن ضروری است یا نه. اولی واجب و دومی ممتنع و سومی ممکن می‌باشد.

تعریف مواد ثلاث - بدانگونه که از این تقسیم می‌فهمیم - آن است که وجوب يك شيء عبارت است از ضرورت وجود برای آن و امتناع عبارت است از ضرورت عدم برای آن

و امکان آن سلب ضرورت وجود و عدم نسبت به آن می باشد.

پس واجب، چیزی است که وجودش واجب است و ممتنع چیزی است که عدمش واجب است و ممکن چیزی است که وجود و عدم آن هیچ کدام واجب نیست.

شرح

مطالب بالا روشن است و نیاز به شرح ندارد. اما توضیح يك نکته بی فایده نیست: جمله «كل مفهوم مفروض اما واجب و اما ممکن و اما ممتنع» يك قضیه منفصله حقیقیّه است. یعنی نه جمع اینها در يك مفهوم ممکن است و نه خلوّ این سه عنوان از يك مفهوم. بنابراین هر مفهوم به یکی از این سه عنوان مُعَنُون است.

قضیه منفصله حقیقیّه قضیه مانعة الجمع و مانعة الخلوّ را گویند. هر قضیه منفصله ای از چند قضیه موجب جزئیّه تشکیل می شود. فی المثل در ما نحن فيه می گوئیم که «بعض المفهوم اما ان يكون الوجود له ضروري ام لا. و بعض المفهوم اما ان يكون العدم له ضروري ام لا.»

[۲۳۱]

متن

وهذه جميعاً تعريفات لفظيّة من قبيل شرح الاسم المفيد للتنبيه وليست بتعريفات حقيقيّة، لأنّ
الضرورة واللاضرورة من المعاني البيّنة البديهيّة التي ترتسم في النفس ارتساماً أوّلياً تعرف بنفسها
ويعرف بها غيرها. ولذلك من حاول أن تعريفاً حقيقياً أتى بتعريفات دوريّة، كتعريف الممكن بما
ليس بممتنع، وتعريف الواجب بما يلزم من فرض عدمه محال او ما فرض عدمه محال وتعريف
المحال بما يجب أن لا يكون، إلى غير ذلك.

تعريف حقيقي و شرح الاسمي

ترجمه

و اينها همه تعريفات لفظي هستند که براي آگاهي بخشي خوب هستند و تعريفات حقيقي
نيستند، چون ضرورت و لا ضرورت از معاني روشني هستند که در نفس آدمي به ارتسام اولي
مُرتسم مي گردند. به خودي خود، واضح و روشنگر غير خود نيز هستند.

از این جهت هر کسی که کوشش کرده که از آن تعریف حقیقی ارائه دهد، به «دَوْر» دچار شده است. مثل آنکه گفته شده که: ممکن، چیزی است که ممتنع نباشد. یا واجب آن است که از فرض عدم آن محال لازم آید یا عدم آن محال باشد. یا (در تعریف محال گفته شده که) محال آن است که واجب نباشد و غیر این تعاریف.

شرح

تعریف، تقسیم می‌شود به تعریف حقیقی و لفظی. تعریف حقیقی افاده کننده گنه ماهیت شیء است که به حد یا رسم، موسوم است. حال اگر تعریف از چیزی باشد که در خارج، وجود دارد نامش را تعریف به حسب حقیقت می‌گذاریم. و اگر در خارج، وجود نداشته باشد یا آنکه در وجود آن تردید داشته باشیم آن را تعریف شرح الاسمی می‌نامیم. بنابراین، تعریف شرح الاسمی قسمی از تعریف حقیقی محسوب می‌شود.

اصطلاحی دیگری هم در تعریف شرح الاسم هست که آن را تقسیم تعریف حقیقی قرار

[۲۳۲]

می‌دهند که مرادف با تعریف لفظی است. در اینجا مراد از شرح الاسم همان معنای لفظی است که می‌خواهیم از میان معانی متعدد به معنای مرتکز آن در ذهن اشاره کنیم. مانند آنکه می‌پرسیم: سُدانه چیست؟ در جواب می‌گوییم، گیاهی است. معنای گیاه را از قبل

می‌شناسیم اما نمی‌دانیم که مدلول لفظ سعدانه، همان گیاه است. این تعریف را شرح الاسم و شرح اللفظ می‌نامیم. شرح اللفظ یکی از پاسخهایی است که به سؤال از «ماهو» داده می‌شود.

گفته شد که ضرورت و امکان و امتناع از معانی بدیهیه است. هر کس، وجوب (و حتمیت) و امکان و امتناع را به فهم اولی درک می‌کند. و از آن نظر که ضرورت و امکان، دو وصف وجود هستند همچون خود وجود، بدیهی و آشکارند و نیاز به تعریف منطقی ندارند. لذا هر کس به تعریف آنها اقدام کرده تعریف او دَوْرِي بوده است. مثلا در تعریف ممکن، امتناع را آورده و گفته است: ممکن آن است که ممتنع نباشد. و در تعریف امتناع، امکان را آورده و گفته است ممتنع آن است که ممکن نباشد. یا در تعریف وجوب، امتناع و محال را و در تعریف امتناع، وجوب را آورده است.

× قوله و تعریف الواجب بما یلزم من فرض عدمه محال او ما فرض عدمه محال؛ واجب را دو گونه تعریف کرده اند: یکی اینکه عدم آن محال است؛ زیرا اگر در سلسله موجودات واجب الوجود نباشد دور یا تسلسل پیش می‌آید و چنانکه در جای خود گفته شده است، این دو محال هستند.

تعریف دیگر اینکه واجب آن است که فرض عدم آن محال است؛ زیرا این فرض، فرض متناقضی است. چون که دربرهان صدیقین «واجب الوجود» مساوی با واقعیت محض است و وجود برای واجب به ضرورت ازلی و علی جمیع التقادیر، ثابت است. و سلب واقعیت از واقعیت، امر محالی است. حال اگر واجب بخواهد موجود نباشد یا باید ممکن بوده باشد یا ممتنع. و هر دو فرض، ناصحیح است؛ زیرا واجب، واجب است نه ممکن و نه ممتنع. و هر

موجود که وجود به ضرورت ازلی و علی جمع التقادیر برایش ثابت باشد

[۲۳۳]

فرض عدم برای آن، امکان ندارد؛ زیرا فرض عدم برای آن، فرض امر متناقض هست و صحیح نمی باشد - چون فرض عدم برای چیزی که عین واقعیت و وجود است مساوی با سلب الشيء عن نفسه می باشد که محال است - .

البته مقصود از فرض، تصور صحیح از یک چیز می باشد نه به معنای اگر و شرطی که با واقعیت منافات دارد.

متن

والذي يقع البحث عنه في هذا الفنّ الباحث عن الموجود بما هو موجود بالقصد الأوّل من هذه الموادّ الثلاث هو الوجوب والامكان، كما تقدّمت الإشارة إليه، وهما وصفان ينقسم بهما الموجود من حيث نسبة وجوده إليه انقساماً أوّلياً.

وجوب و امکان، مقصود بالذات می باشند

ترجمه

در مرتبه اول آنچه در فلسفه که بحث آن درباره «موجود بماهو موجود» است، مورد نظر هست - چنانکه قبلاً گفته شد - بحث از وجوب و امکان از میان مواد سه گانه است. و این دو، وصفی هستند که موجود به تقسیم اولی به لحاظ نسبت وجود به آن، به این دو قسم تقسیم می شود.

شرح

در فلسفه از موجود از آن نظر که موجود است و عوارض ذاتی آن بحث می شود. موجود از آن جهت که موجود است یا واجب است یا ممکن. این تقسیم، تقسیم اولی وجود است. تقسیم اولی تقسیمی است که بدون واسطه و مستقیم بر خود موضوع فرود آید. (۱)

۱. بحث از وجوب و امکان در ذیل امور عامه انجام می‌شود؛ زیرا امور عامه اگر عبارت باشد از اموری که شامل همه موجودات هستی است وجوب و امکان از امور عامه محسوب می‌شود؛ چون شامل همه موجودات هستی اعم از خدا و خلق می‌باشد.

و اگر وجوب را اعم از وجوب ذاتی و غیري معنا کنیم باز بحث از وجوب شامل همه موجودات هستی می‌شود؛ زیرا واجب یا چون خداوند، واجب ذاتی است یا چون ممکنات، واجب غیري، لکن بنابر این فرض، بحث از امکان از امور عامه نخواهد بود.

در هر دو صورت، بحث از امتناع، بیرون از امور عامه می‌باشد و استطراداً مطرح می‌شود.

[۲۳۴]

متن

وبذلك يندفع ما أُوردِ علي كون الامكان وصفاً ثابتاً للممكن يحاذي الوجوب الذي هو وصف ثابت للواجب. تقريره انّ الامكان كما تَحَصَّل من التقسيم السابق سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم فهما سلبان اثنان وإن عبّر عنهما بنحو قولهم: سلب الضروريتين فكيف يكون صفة واحدة ناعته للممكن. سلّمنا أنّه يرجع إلى سلب الضروريتين وانه سلب واحد لكنّه كما يظهر من التقسيم سلب تحصيلي لا إيجاب عدوليّ. فما معنى اتصاف الممكن به في الخارج ولا اتصاف إلا بالعدول، كما اضطرّوا إلى التعبير عن الامكان بانه لا ضرورة الوجود والعدم وبانه استواء نسبة الماهية إلى الوجود والعدم عندما شرعوا في بيان خواصّ الامكان، ككونه لا يفارق الماهية وكونه علّة للحاجة إلى العلة، الى غير ذلك.

اشکال بر اتصاف موجود به وصف امکان

ترجمه

و با بیان فوق (که موجود به تقسیم اولی به واجب و ممکن تقسیم می‌شود و امکان و وجوب دو وصف وجودند) اشکال کسانی که امکان را وصف ثابت برای موجود ممکن نمی‌دانند - در برابر وجوب، که وصف ثابت واجب است - . مندفع می‌شود. تقریر اشکال بدین نحو است:

همانطور که از تقسیم سابق برمی‌آید، امکان عبارت است از سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم. پس (معنای امکان) دو سلب جداگانه است؛ گرچه از آن دو به سلب الضرورتین (که سلب واحد است) تعبیر آورده شود. بنابراین چگونه ممکن است که امکان يك صفت واحد برای ممکن قرار داده شود (در حالی که دو سلب است).

(ثانیاً) بر فرض که پذیرفتیم که این دو سلب به يك سلب که سلب الضرورتین هست، باز

می‌گردد، لکن همانطور که از تقسیم برمی‌آید قضیه، قضیه سالبه محصله است نه موجهه معدوله. پس معنای اتصاف ممکن به امکان (در صورتی که امکان به معنای قضیه سالبه محصله معنا شود) چیست؟ در حالی که اتصاف به سلب در قضیه معدوله، ممکن هست (نه در سالبه محصله). فی‌المثل، هنگامی که می‌خواهند از خواص امکان - از قبیل آنکه امکان از ماهیت جدا نمی‌شود و یا اینکه امکان، مناط احتیاج به علت است و یا اینکه ... - سخن بگویند، به ناچار از امکان به «لا ضروره وجود و عدم» و یا «استواء نسبت ماهیات به وجود و عدم» تعبیر می‌کنند.

شرح

در مورد اینکه امکان، صفت ممکن است در مقابل وجوب که صفت واجب است دو اشکال مطرح است: یکی اینکه امکان یک صفت نیست؛ زیرا وقتی آن را معنا می‌کنیم به دو سلب تحلیل می‌رود؛ یکی سلب ضرورت وجود، دیگری سلب ضرورت عدم. بنابراین نمی‌توان گفت که امکان برای ممکن، یک صفت است، بلکه دو صفت است؛ گرچه به سلب ضرورتین تعبیر شود، یعنی به یک سلب، دو ضرورت سلب شود.

اشکال دیگر آن است که بر فرض که پذیرفتیم که دو سلب به یک سلب باز می‌گردد و امکان، صفت واحدی است، لکن سلبی که در معنای امکان می‌آوریم سلب مُحصل است نه سلب عُدول. و اتصاف یک موجود به سلب محصل، صحیح نیست.

توضیح اینکه ما دو نوع (۱) قضیه داریم: یکی موجبه معدوله و دیگری سالبه محصله. موجبه معدوله آن است که ادات سلب جزء موضوع یا محمول یا هر دو شود، که به ترتیب آن را معدوله الموضوع، معدوله المحمول و معدوله الطرفین می خوانیم. مانند «زید لا کاتب است» که «لا» جزء محمول شده و «لاکاتب» یک کلمه گردیده و بر موضوع حمل شده است. در قضیه معدوله، محمول از موضوع سلب نمی شود، بلکه بر آن حمل می شود.

۱. قضایای دیگر، مانند موجبه محصله و موجبه سالبه المحمول از بحث خارجند؛ به منطق منظومه، ص ۵۱، ذیل بحث اقسام الحملیه مراجعه شود. [۲۳۶]

اما در قضیه سالبه بر خلاف معدوله، ادات سلب جزء کلمه نمی شوند، مانند «لیس زید بکاتب». در این نوع قضایا ادات سلب، محمول را از موضوع، سلب می کنند.

حال، سخن در این است که امکان را وقتی معنا می کنیم به نحو قضیه سالبه محصله معنا می شود؛ یعنی می گوئیم امکان عبارت است از عدمِ ضرورت وجود و ضرورت عدم. و به تعبیری که در تقسیم کتاب آمده «لایکون الوجود ضروریاً له ولاالعدم ضروریاً له». ملاحظه می شود در این قضیه، ادات سلب جزء کلمه نشده و قضیه به نحو سالبه محصله است.

با توجه به معنای فوق برای امکان، سلب آن، سلب محصل می باشد و موجودِ ممکن به سلب محصل که معنای عدمی است نمی تواند متصف گردد؛ زیرا معنای عدمی چیزی نیست که

صفت برای موصوفی قرار گیرد. اگر موصوفی به سلب، متصف گردد در جایی است که قضیه به نحو موجبہ معدولۀ المحمول باشد، مانند «زیدُ اللاکاتب جاء» یعنی زیدی که متصف به عدم کتابت است، آمد. اما اگر قضیه به نحو سالبه محصله باشد - چنانکه در کتاب آمده است - اتصاف موجود به امکان به عنوان يك صفت سلبی معنا ندارد؛ زیرا امکان که به معنای سلب و عدم است چیزی نیست که موجودی بدان متصف گردد.

× قوله: كما يظهر من التقسیم؛ مقصود، تقسیم در صفحه قبل است که می گوید «اولا یکون الوجود ضروریاً له و لا العدم ضروریاً له و هو الامکان».

× قوله: كما اضطرروا الى التعبير عن الامکان؛ یعنی امکان به معنای سلب محصل است و اگر در جایی به صورت معدوله معنا کرده اند - مثل آنکه گفته اند امکان، عبارت است از لاضرورت وجود و عدم - یا آن را ایجابی معنا کرده اند - مانند آنکه گفته اند امکان، عبارت است از استواء ماهیت، نسبت به وجود و عدم - این تفسیر، از باب اضطرار بوده است، چنانکه تعبیر از دو سلب به يك سلب، يك امر اضطراری بوده است.

× قوله: فی بیان خواص الامکان؛ بعد از این، احکام امکان خواهد آمد. از جمله اینکه

[۲۳۷]

ماهیت هرگز از امکان جدا نمی شود، یا ملاک نیاز ممکنات به واجب، امکان آنهاست، که اینها را خواص امکان می گوئیم.

متن

وجه الاندفاع أنّ القضيّة المعدولة المحمول تساوي السالبة المحصّلة عند وجود الموضوع وقولنا:
ليس بعض الموجود ضروريّ الوجود ولا العدم وكذا قولنا: ليست الماهيّة من حيث هي
ضروريّة الوجود ولا العدم الموضوع فيه موجود فيتساوي الايجاب العدوليّ والسلب التحصيليّ
في الامكان.

پاسخ به اشكال

ترجمه

وجه دفع اشكال به اين است كه اگر سالبه، موضوع داشته باشد، قضيه معدولة المحمول مساوي
با سالبه محصله است. و موضوع در جمله «ليس بعض الموجود ضروري الوجود ولا العدم» و
نيز در جمله «ليست الماهية من حيث هي ضرورية الوجود و لا العدم» كلمه «موجود» است.

لذا تفاوتی نمی‌کند که امکان به نحو موجب معدوله المحمول معنا شود یا به نحو سالبه محصله.

شرح

اشکال اول - که امکان به دو سلب تحلیل می‌رود، پس وصف واحدی نیست که چیزی بدان متصف گردد - مندفع می‌شود به اینکه امکان، معنای بسیطی دارد که همان سلب الضرورتین باشد نه اینکه دو سلب جداگانه باشد. در اینجا مولف فقید (ره) پاسخی به اشکال اول نمی‌دهند و گویا مطلب را به بداهت خود حواله کرده‌اند.

اما جواب از اشکال دوم: با مقدمه‌ای آغازی می‌شود که در منطق از آن سخن رفته است. در منطق گفته شده است که یکی از فرقه‌های سالبه محصله و موجب معدوله المحمول این است که سالبه محصله با وجود موضوع و فقدان موضوع سازگار است،

[۲۳۸]

برخلاف معدوله که حتماً باید موضوع داشته باشد. فی‌المثل، در جمله «لیس زید قائماً» که سالبه محصله است، سلب قیام از زید با وجود زید سازگار است همانطور که با عدم او سازگار است که در صورت نبود زید، انتفای قیام به انتفای موضوع آن می‌شود. اما در جمله «زید لاقائم» که معدوله است به ناچار باید زیدی وجود داشته باشد تا متصف به لاقائم شود.

حال می‌گوییم سالبه محصله و قضیه معدوله در جایی که سالبه، موضوع داشته باشد با یکدیگر برابرند و فرقی در معنا ندارند و هر کدام به دیگری باز می‌گردند. سلب در جمله «لیس زید قائماً» که سالبه محصله است به معنای «زید لاقائم» که معدوله است می‌باشد؛ زیرا وقتی در سالبه محصله قیام توسط لیس سلب شد طبعاً لاقائم برای او ثابت می‌شود (که مفاد معدوله است)؛ به دلیل آنکه اگر لاقائم برای او ثابت نباشد به عبارت دیگر هم قائم سلب شود و هم لاقائم ارتفاع نقیضین پیش می‌آید. از این رو، سالبه به معدوله باز می‌گردد. همینطور اگر در جمله «زید لاقائم» که معدوله است لاقائم برای زید ثابت شد (مفاد معدوله) قائم از او سلب می‌شود (مفاد سالبه محصله). وگرنه اگر هم قائم و هم لاقائم برای او ثابت باشد اجتماع نقیضین پیش خواهد آمد. در اینجا ملاحظه می‌شود که معدوله به سالبه باز می‌گردد.

به اصل سخن بازگردیم؛ امکان چه به معنای سالبه محصله معنا شود، مانند آنکه بگوییم امکان عبارت است از «المفهوم اذا لایکون الوجود ضروریاً له و لالعدم» (۱) یا به صورت معدوله معنا شود، مانند آنکه بگوییم امکان عبارت است از «لاضرورة الوجود والعدم» هر دو به یک معناست. و همانطور که در معدوله، موضوع می‌تواند متصف به سلب شود در سالبه هم به شرط مذکور (وجود موضوع) موضوع می‌تواند متصف به سلب محصل شود. لذا این اشکال که امکان، وصف سلبی است و موضوع آن - از آن نظر که

سلب، سلب محصل است - نمی تواند بدان متصف گردد، مندفع می شود.

× قوله: عند وجود الموضوع؛ گفته شد سالبه محصله به شرط وجود موضوع، همسان معدوله است. روشن است که وجود موضوع در جمله «لیس بعض الموجود ضروري الوجود ولا العدم» «بعض الموجود» است، اما در جمله «لیست الماهیه من حیث هی بموجوده ولا معدومه» موضوع چیست؟

در پاسخ به این سؤال ابتداءً باید گفت که قضیه بر حسب يك تقسیم گاهی حقیقیّه است و گاهی خارجیّه. قضیه خارجیّه قضیه ای است که فرد موضوع در خارج، بالفعل موجود است، مانند «قُتِلَ مَنْ فِي الدار». اما در قضیه حقیقیّه حکم روی طبیعت و ماهیت موضوع می رود؛ اعم از آنکه در خارج موجود باشد یا در ذهن، مانند «الاربعة زوج» که طبیعت اربعه در هر وعائی متحقق شود چه ذهن و چه خارج، محکوم به زوجیت است.

اکنون می گوئیم سالبه محصله ای که از سنخ قضایای حقیقیّه باشد همیشه با موجه معدوله برابر است؛ زیرا شرط رجوع سلب تحصیلی به ایجاب عدولی که وجود موضوع هست دائماً در سالبه حقیقیّه، حاصل است، به دلیل آنکه در قضیه سالبه حقیقیّه همچون قضیه موجه، تصور موضوع قضیه لازم است و تصور موضوع یعنی به آن وجود ذهنی دادن. پس، موضوع که همان طبیعت و ماهیت باشد دائماً به وجود ذهنی موجود است. لذا شرط مذکور پیوسته حاصل است و رجوع سلب تحصیلی به ایجاب عدولی هم دایمی است.

در ما نحن فيه، قضیه «لیست الماهیه من حیث هی ضروریة الوجود ولا العدم» قضیه حقیقیه است. موضوع آن، ماهیت تصور شده است که موجود به وجود ذهنی است. پس، شرط وجود موضوع در سالبه محصله برای رجوع به ایجاب عدولی، حاصل است؛ زیرا موضوع در این قضیه که ماهیت باشد در وعاء ذهن، موجود است؛ چون تصور شده است و هر تصوری عبارت است از وجود ذهنی بخشیدن به آن چیزی که تصور شده است.

[۲۴۰]

متن

ثم لهذا السلب نسبة إلى الضرورة وإلى موضوعه المسلوب عنه الضرورتان يتميز بها من غيره فيكون عدماً مضافاً له حظٌّ من الوجود وله ما يترتب عليه من الآثار وإن وجدته العقل أولّ ما يجد في صورة السلب التحصيلي، كما يجد العمي وهو عدم مضاف كذلك أولّ ما يجده.

پاسخی دیگر به اشکال دوم

ترجمه

علاوه بر مطالب فوق، برای این سلب (سلب محصلی که مفاد امکان هست) دو نسبت هست: نسبتی به ضرورت، و نسبتی به موضوعی که دو ضرورت از آن سلب می‌شود. از این جهت این سلب از سایر سلبها متمایز است.

پس این سلب، عدم مضافی است که برای آن حَظّی از وجود است و آثار ویژه اش بر آن مترتب است؛ گرچه در ابتدای امر، عقل آن را (امکان را) سلب محصل می‌بیند، چنانکه عمی را - که عدم مضاف است - در ابتدای امر، سلب محصل می‌یابد.

شرح

در واقع این فقره، جواب دومی است از اشکال دوّم. ملخصش این است که امکان که به معنای سلب هست، سلب مطلق نیست که نشود موضوع آن بدان متصف شود، بلکه این سلب به لحاظ اضافه ای که به ضرورت پیدا می‌کند (در عبارت سلب الضرورّین) و به لحاظ اضافه ای که به موضوع خود پیدا می‌کند (فی المثل در مثال الانسان ممکن، از انسان که موضوع اوست ضرورت وجود و عدم سلب شده است) سلب مضافی می‌شود که به لحاظ اضافه به امر وجودی بهره ای از وجود برایش حاصل شده است. لذا اتصافِ انسان به امکان، اتصاف او به سلب محض نیست، تا اشکال شود چطور موضوع به سلب محض که عدم محض

است متصف می‌شود.

نظیر این سلب، سلبی است که در اعدام ملکات است. فی‌المثل در عدمِ سَمْع و عدمِ

[۲۴۱]

بصر، عدم در این دو مورد به سَمْع و بصر که دو ملکه و دو امر وجودی هستند اضافه شده و از آنها کسب وجود نموده است، نظیر مضافهایی که از مضاف الیه خود کسب تأنیت یا تذکیر می‌کنند.

در ما نحن فیه، سلب به ضرورتین و به موضوع خود که انسان است اضافه شده و به سبب اضافه به آنها بهره و خطی از وجود برده است. پس، سلب محض نیست، تا در اتصاف به آن اشکالی پدید آید.

× قوله: كما يجد العمي (وهو عدم مضاف) كذلك اول ما يجده؛ جمله «و هو عدم مضاف» داخل پرانتز است و «واو» حالیه است. یعنی عقل، عمی را در ابتدای امر، سلب محصل می‌یابد در حالی که عدم مضاف است و بهره‌ای از وجود دارد.

وینتفرّع علی ما تقدّم امور: الأمر الأوّل: أنّ موضوع الامکان هو الماهیّة، إذ لا يتصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم إلاّ إذا كان في نفسه خلواً من الوجود والعدم جميعاً وليس إلاّ الماهیّة من حیث هی. فکلّ ممکن فهو ذو ماهیّة. وبذلك يظهر معنی قولهم: «کلّ ممکن زوج ترکیبیّ له ماهیّة ووجود.»

وأما اطلاق الممکن علی وجود غیر الواجب بالذات وتسميته بالوجود الامکانیّ فاصطلاح آخر فی الامکان والوجوب يستعمل فيه الامکان والوجوب بمعنی الفقر الذاتیّ والغنی الذاتیّ، وليس یراد به سلب الضرورتین او استواء النسبة إلى الوجود والعدم، إذ لا یعقل ذلك بالنسبة إلى الوجود.

ماهیت، موضوع امکان است

ترجمه

از مطالب گذشته چند مطلب تفریع می گردد.

مطلب اول: موضوع امکان، ماهیت است؛ زیرا هیچ چیز بلا ضرورت وجود و عدم، متصف نمی شود؛ مگر آنکه فی نفسه خالی از وجود و عدم باشد. و آن چیز نیست، مگر ماهیت من

[۲۴۲]

حيث هي. پس هر ممکنی صاحب ماهیت است. و از اینجا معنای، سخن فلاسفه که می‌گویند: «هر ممکن، زوجی است که از يك ماهیت و وجود ترکیب یافته است» آشکار می‌شود.

و اما اطلاق ممکن بر وجودی غیر از وجود واجب بالذات و نامیدن آن به وجود ممکن، اصطلاح دیگری است در باب امکان و وجوب، که در اصطلاح این امکان به معنای فقر ذاتی و وجوب به معنای غنای ذاتی است. (و به این اصطلاح) مراد از امکان، سلب ضرورتین یا استوای نسبت ماهیت به وجود و عدم نیست؛ زیرا این معانی، درباره وجود، معقول نیست.

شرح

سه مطلب از مطالب گذشته تفریع می‌گردد: مطلب اول اینکه امکان که خود از معقولات ثانیه است متعلق به ماهیت من حیث هی است. زیرا، چیزی می‌تواند به لا ضرورت وجود و عدم متصف گردد که در ذات خود نه عین وجود باشد تا بشود واجب، و نه عین عدم، تا بشود ممتنع. بلکه بایستی ذات آن خالی از وجود و عدم باشد. و چیزی جز ماهیت چنین صلاحیتی ندارد.

و اگر در برخی موارد کلمه امکان را به جای ماهیت به وجود نسبت داده و می‌گوییم وجود

ممکن، در اینجا امکان يك معنای دیگری دارد، غیر از معنای متعارف خود. و آن عبارت است از فقر ذاتی وجود در مقابل وجود که غنای ذاتی وجود باشد.

و اگر امکان را به وجود نسبت دادیم دیگر صحیح نیست که از امکان، استوای نسبت آن به وجود و عدم یا لا ضرورت وجود و عدم اراده کنیم؛ زیرا وجود، عین خود هست و استواء آن به وجود و عدم مستلزم آن است که عین خود نباشد، و در این صورت، سلب الشیء عن نفسه پیش می آید که محال است.

متن

الأمر الثانی: أن الامكان لازم الماهیة إذ لو لم یلزمها جاز أن تخلو منه فکانت واجبة او ممتنعة فکانت فی نفسها موجودة او معدومة، والماهیة من حیث هی لا موجودة ولا معدومة.

[۲۴۳]

والمراد بكونه لازماً لها أن فرض الماهیة من حیث هی یكفی فی اتصافها بالامكان من غیر حاجة إلى أمر زائد دون اللزوم الاصطلاحی، وهو كون الملزوم علّة مقتضیة لتحقق اللزوم ولحوقه به، إذ لا اقتضاء فی مرتبة الماهیة من حیث هی إثباتاً ونفیاً.

لا یقال: تحقق سلب الضرورتین فی مرتبة ذات الماهیة یقضي بكون الامكان داخلاً فی ذات الشیء، وهو ظاهر الفساد. فإنا نقول: إنّما یكون محمول من المحمولات داخلاً فی الذات إذا كان

الحمل حملاً أوّلياً ملاكهُ الاتحاد المفهوميّ دون الحمل الشائع الذي ملاكهُ الاتحاد الوجوديّ
والامكان وسائر لوازم الماهيات الحمل بينها بين الماهية من حيث هي حمل شائع لا أوّليّ.

امكان، لازمه ماهيت است

ترجمه

مطلب دوم اینکه امکان، لازمه ماهیت است؛ زیرا اگر لازمه ماهیت نباشد جایز خواهد بود
که ماهیت، خالی از امکان باشد. و در آن هنگام یا واجب الوجود خواهد بود یا ممتنع
الوجود، و به خودی خود موجود یا معدوم خواهد بود، در حالی که ماهیت من حیث هی نه
موجود است و نه معدوم.

مقصود از اینکه می‌گوییم امکان، لازمه ماهیت است این است که تصور «ماهیت من حیث
هی» کفایت می‌کند در اتصاف آن به امکان، بدون انضمام امر زایدی. و مقصود از لزوم، لزوم
اصطلاحی نیست که عبارت باشد از آنکه ملزوم، علت تحقق و لحوق لازم به خودش هست؛
زیرا ماهیت در مرتبه ذات، نفیاً و اثباتاً اقتضایی ندارد.

گفته نشود که تحقق سلب ضرورتین در مرتبه ذات ماهیت، حکم می‌کند به اینکه امکان،
داخل در ذات ماهیت باشد (نه خارج و لازمه آن)؛ با آنکه این مطلب (داخل بودن امکان در
ذات ماهیت) ظاهر الفساد است.

در پاسخ گفته می‌شود که از میان محمولات، محمولی داخل در ذات ماهیت است که حمل (بین آن و موضوعش) حمل اولی - که ملاکش اتحاد مفهومی است - باشد، نه حمل شایع - که ملاکش اتحاد وجودی است - . و حمل بین امکان و سایر لوازم ماهیت، حمل شایع است نه اولی.

[۲۴۴]

شرح

مؤلف فقید (ره) در این بخش به بیان دو نکته می‌پردازند: یکی اینکه وقتی می‌گوییم امکان، لازمه ماهیت است مراد از لزوم همان لزوم اصطلاحی نیست، که به معنای علیّت و اقتضاست. فی المثل اگر می‌گوییم نور خورشید، لازمه خورشید است، یعنی خورشید برای نور اقتضا و علیّت دارد، ولی اینجا از لزوم این معنا را اراده نمی‌کنیم، بلکه معیّت و مقارنت میان ماهیت و امکان را اراده می‌کنیم؛ به طوری که تصور ماهیت به تنهایی کافی است تا حکم کنیم که آن ماهیت، ممکن است و امکان برای آن ثابت است.

نکته دوّم، پاسخ به يك اشکال هست. آن اشکال از این مطلب برمی‌خیزد که می‌گوییم ماهیت در مرتبه ذات، مسلوب الضرورتین است. این ما را بدان سو می‌کشاند که حکم کنیم که امکان، يك جزء از اجزای ماهیت هست و داخل در ذات ماهیت است. یعنی چنانکه حیوان و ناطق اجزای انسان هستند، امکان هم جزء دیگری برای انسان هست، ولی بالبداهه

می دانیم که انسان از سه جزء، حیوان و ناطق و امکان، تشکیل نیافته است و امکان، جنس یا فصل او نیست.

حاصل اشکال اینکه از يك سو می گویند امکان در مرتبه ذات ماهیت است. از سوي دیگر اگر امکان در مرتبه ذات ماهیت باشد باید جزء ذاتی ماهیت محسوب شود، در حالی که چنین نیست و جزء بودنش باطل است؛ زیرا معقول ثانی است و معقول ثانی، خارج از ذات ماهوی است.

مؤلف فقید(رحمه الله) در پاسخ به اشکال فوق می گویند: محمولی می تواند از اجزای ذاتی موضوع باشد که حمل میان آن و موضوع، حمل اولی که اتحاد دو مفهوم است، باشد. مانند آنکه می گوئیم «انسان ناطق است» که حمل میان ناطق و انسان حمل اولی است. لذا ناطق از اجزای ذاتی انسان به شمار می رود. اما اگر حمل میان او و موضوع، حمل شایع بود، مانند «الانسان ممکن» که اتحاد دو مفهوم مختلف در مقام وجود، صورت گرفته است، در این مورد، محمول از اجزای ذاتی ماهیت، محسوب نمی شود، بلکه

[۲۴۵]

محمول، خارج از ذات موضوع می باشد و از لوازم لاینفک آن به شمار می رود.

و به اصطلاح علم منطق امکان، ذاتی باب برهان است نه ذاتی باب ایساغوجی (کلیات خمس).

متن

الأمر الثالث: أن الامكان موجود بوجود موضوعه في الأعيان وليس اعتباراً عقلياً محضاً لا صورة له في الاعيان، كما قال به بعضهم، ولا أنه موجود في الخارج بوجود مستقلّ منحاز، كما قال به آخرون.

أما أنه موجود في الاعيان بوجود موضوعه فلائّه قسيم في التقسيم للواجب الذي ضرورة وجوده في الاعيان، فارتفاع الضرورة الذي هو الامكان هو في الاعيان. وإذ كان موضوعاً في التقسيم المقتضي لاتصاف المقسم بكلّ واحد من الأقسام كان في معنى وصف ثبوتيّ يتصف به موضوعه فهو معنى عدميّ له حظّ من الوجود والماهيّة متصفة به في الأعيان. وإذ كانت متصفة به في الأعيان فله وجود فيها علي حدّ الأعدام المضافة التي هي أوصاف عدميّة ناعته لموصوفاتها موجودة بوجودها، والآثار المترتبة عليه في الحقيقة هي ارتفاع آثار الوجود من صرافة الوجود وبساطة الذات والغنى عن الغير وغير ذلك.

امكان در خارج به وجود موضوعش موجود است

ترجمه

مطلب سوم، امکان در خارج به وجود موضوعش موجود است و اعتبار عقلي محض -

چنانکه بعضی گفته اند - نیست که حقیقتی در خارج اصلاً ندارد. امکان در خارج، وجود مستقل و منفک (از ماهیت) ندارد - چنانکه جماعتی دیگر قائل شده اند...

اما اینکه امکان در خارج به وجود موضوعش موجود است، به دلیل آن است که در تقسیم، قسم «واجب» است که ضرورت وجود آن در خارج است. پس ارتفاع ضرورت که عبارت از امکان باشد هم در خارج است. و چون در تقسیم، موضوعی وجود دارد که مقتضی اتصاف مقسم (موجود) به هر یک از اقسام است، از این جهت امکان در حکم وصف ثبوتی می ماند که

[۲۴۶]

موضوعش بدان متّصف می گردد.

البته حقیقت آن معنای عدمی است که بهره ای از وجود یافته است و در حد موجودیت سایر اعدام مضاف - که نتهای عدمی برای موضوعات خود هستند و موجود به وجود موصوفاتند - از وجود، بهره دارند. و آثاری که بر امکان مترتب می شود در حقیقت، ارتفاع آثار وجوب است، (آثار وجوب) عبارت است از صرف بودن، بسیط بودن ذات و بی نیازی از غیر و

شرح

در اینکه امکان در خارج، موجود است یا معدوم، و اگر موجود است وجود مستقل دارد یا

ندارد، سه قول وجود دارد: جمعی می‌گویند: امکان از اعتبارات محضه بوده، هیچ وجودی در خارج ندارد. جمع دیگری نقطه مقابل اینها قرار گرفته اند و می‌گویند: امکان در خارج به وجود مستقل، وجود دارد. جمع دیگری از محققین فلاسفه معتقدند که امکان در خارج، وجود دارد اما نه به وجود مستقل مانند سایر موجودات مستقل دیگر، بلکه موجودیتی دارد غیر مستقل و قائم به موجودیت موضوع خود که همان ماهیت موجود در خارج است.

دلیلی که مؤلف فقید (ره) برای این قول اقامه می‌فرمایند این است که: وقتی موجود را که موضوع فلسفه است تقسیم می‌کنیم و می‌گوییم «الموجود اما واجب و اما ممکن» واجب در این تقسیم، قسیم ممکن قرار می‌گیرد. وجوب واجب که همان ضرورت وجود اوست در خارج موجود است.

و چون وجوب در واجب، عین ذات واجب بوده و خارجی است امکان هم باید چنین باشد؛ زیرا اگر امکان در خارج نباشد بلکه در ظرف دیگری چون ذهن باشد دیگر امکان، مقابل وجوب قرار نخواهد گرفت، برای اینکه ممکن است یک چیز به حسب دو وعاء هم متصف به امکان گردد و هم وجوب؛ یعنی در یکی از دو وعاء ضروری الوجود باشد و در دیگری ضروری الوجود نباشد. در این صورت، وجوب و امکان در موضوع واحد جمع می‌شوند و دیگر متقابلین نخواهند بود و طبعاً قسیمین هم نخواهند بود، در حالی که فرض بر آن است که این دو متقابلین و قسیمین هستند.

[۲۴۷]

ممکن هم که قسیم واجب است باید امکانش خارجی باشد. مضافاً بر اینکه مقسم در هر

ظرف که متحقق است باید اتصافش به اقسام هم در آن ظرف، متحقق باشد. و چون مقسم، موجود خارجی است، پس امکان هم که قسمی از اوست در خارج، متحقق است. و چون موصوف در خارج به وصفی متصف شد گواه آن است که وصف هم امر وجودی است. پس، امکان در خارج موجود است به وجود موضوعش که «ماهیت موجوده» باشد.

البته اینکه می‌گوییم امکان، وصف وجودی است مقصود آن است که موجودیت آن در حد موجودیت سایر اعدام ملکات است و مانند عدم سمع و عدم بصر هست، که گرچه از اعدامند لکن از آن نظر که عدم ملکه سمع و بصر هستند و عدم به این امور وجودی اضافه گردیده است، از وجود بهره‌ای کسب کرده و در قلمرو اوصاف وجودی در آمده‌اند. موجودیت امکان بیشتر از موجودیت عدمهای مضاف به ملکات نیست. چنین نیست که امکان مانند زید و عمرو در خارج موجود است، تا جمعی انکار کرده بگویند که امکان، اعتبار عقلی محض است و هیچ بهره‌ای از وجود خارجی ندارد.

امکان هم گرچه در حقیقت، امر عدمی است و به معنای سلب ضرورتین است لکن این سلب - همانطور که (۱) گذشت - سلب مضاف است و اضافه‌ای به کلمه ضرورتین دارد و اضافه و نسبتی هم به موضوع و ماهیتی که دو ضرورت از آن سلب می‌شود. و بدین سبب، کسب وجود نموده و در قلمرو اوصاف وجودی در آمده است و آثاری بر آن مترتب است که نقطه مقابل آثار وجوب است، که همان رفع صرافت و بساطت و غنای ذاتی است.

حاصل این فقره از کتاب در واقع، دو جواب است: یکی اینکه اگر امکان بخواهد قسیم وجوب باشد، همانطور که وجوب در خارج موجود است امکان هم باید در خارج موجود باشد؛ وگرنه قسیم و مقابل او محسوب نخواهد شد.

جواب دیگر این است که مقسم در هر ظرفی که متحقق است اتصافش به اقسام هم

۱. نه‌ایه، مرحله چهارم، فصل اول، ذیل جمله «فیکون عدماً مضافاً له حَظُّ من الوجود».

[۲۴۸]

باید در همان ظرف، متحقق باشد. و چون مقسم، موجود خارجی است پس اتصاف به اقسامش هم در خارج می‌باشد. یکی از اقسامش امکان است و مقسم در ضمن این قسم در خارج، متحقق است.

ناگفته نماند این که می‌گوییم امکان در خارج به وجود موضوعش موجود است، تعبیر دیگری است از این مطلب که امکان، معقول ثانی فلسفی است، که عروضش در ذهن و اتصاف به آن در خارج است. ماهیت موجود در خارج به امکان متصف می‌شود اما عروض امکان که عبارت از سلب ضرورتین است بر آن در ظرف ذهن است؛ زیرا این عارض ما به ازای خارجی ندارد، مانند سواد که ما به ازای خارجی دارد. ما از موجودیت امکان در خارج چیزی بیش از این اراده نمی‌کنیم.

اینطور نیست که امکان که سلب ضرورتین است در خارج، یک واقعیت مستقلاً داشته باشد. معنای عدمی، هر چند هم که عدم مضاف باشد، در خارج که مستقلاً موجود نیست. بنابراین،

اینکه می‌گوییم امکان در خارج به وجود موضوعش موجود هست، یعنی اتصاف موصوفش به آن در خارج است، گرچه عروضش به عنوان يك مفهوم ذهنی در ذهن است.

صدرالمتألهین در اسفار وجهی برای جمع بین وجود خارجی بودن امکان و اعتبار محض بودن آن می‌آورد و می‌گوید: آنها که گفته‌اند امکان از اعتبارات محضه است شاید مقصودشان آن بوده است که وجود منهاض و مستقل ندارد، یعنی در خارج، عروض بر موضوع ندارد. و آنها که گفته‌اند امکان، موجود خارجی است مقصودشان آن بوده است که اتصاف موضوع به آن در خارج است. صدرالمتألهین این جمع را مقتضای تحقیق دانسته است. (۱)

متن

وقد اتضح بهذا البيان فساد قول من قال: إن الامكان من الاعتبار العقلية

۱. اسفار، ج ۱، ص ۱۴۰. [۲۴۹]

المحضة التي لا صورة له في خارج ولا ذهن. وذلك لظهور أن ضرورة وجود الموجود أمر وعاءه الخارج وله آثار خارجية وجودية.

دفع اشکال

ترجمه

از بیانات فوق، روشن شده که سخن کسی که امکان را از اعتبارات عقلی محض می‌داند و برای آن حقیقتی نه در خارج و نه در ذهن معتقد نیست، نادرست است؛ چون ضرورت وجود (که قسیم امکان است) امری است که ظرف آن خارج است و آثار خارجی وجودی برای آن متحقق است (پس قسیم او یعنی امکان هم باید در خارج باشد وگرنه قسیم او نخواهد بود).

شرح

اینجا به اشکال و جوابی اشاره می‌کنند. اشکال این است که شما در باب اعدام گفتید که اعدام نه صورت خارجی دارند و نه صورت ذهنی. و در مانحن فیه، امکان هم از اعدام محسوب می‌شود؛ زیرا به معنای سلب ضرورتین است و سلب هم طبق گفته خود شما وجود خارجی ندارد، همانطور که وجود ذهنی ندارد. پس چرا می‌گویید امکان در خارج به وجود موضوعش موجود است.

جواب این سخن این است که سلب و عدمی که در امکان هست سلب و عدم محض نیست بلکه سلب مضاف است که بهره‌ای از وجود برده است. لذا صورت و حقیقت ذهنی دارد و برای اتصاف موصوف به وصفی در خارج، وجود ذهنی صفت کافی است.

متن

وكذا قول من قال: إنّ للامكان وجوداً في الخارج منحازاً مستقلاًّ. ذلك لظهور أنّه معنيّ عدميّ
واحد مشترك بين الماهيات ثابت بثبوتها في أنفسها وهو سلب الضرورتين، ولا معنيّ لوجود
الأعدام بوجود منحاز مستقلّ.

[۲۵۰]

اشکال بر استقلال وجود امکان در خارج

ترجمه

و نیز فاسد است سخن کسی که می گوید امکان در خارج به وجود مستقل موجود است.
وجه فساد آن است که امکان يك معنای عدمی است که مشترك میان ماهیات و ثابت به
ثبوت آنهاست و آن عبارت از سلب ضرورتین است. و معنا ندارد که اعدام به وجود مستقل
در خارج، موجود شوند.

شرح

گفتیم ثبوت امکان در خارج به معنای وجود مستقل آن در خارج نیست، بلکه به معنای اتصاف موصوفش به آن - که در خارج این اتصاف رخ می‌دهد - می‌باشد. صرف نظر از موجودیت موصوفش و اتصاف آن موضوع به وصف، سلب ضرورتین خود وجودی در خارج ندارد.

متن

علي أنّه لو كان موجوداً في الأعيان بوجود منحاز مستقلّ كان إمّا واجباً بالذات وهو ضروريّ البطلان، وإمّا ممكناً وهو خارج عن ثبوت الماهيّة لا يكفي فيه ثبوتها في نفسها فكان بالغير، وسيجيء استحالة الامكان بالغير.

اشکالی دیگر بر استقلال وجود امکان در خارج

ترجمه

مضافاً به اینکه اگر امکان در خارج به وجود مستقل، موجود می‌بود یا واجب ذاتی بود که این بالبداهه باطل است و یا ممکن بود. و با توجه به اینکه خارج از موجودیت خود ماهیت بوده، پس امکانش امکان بالغیره خواهد بود. و بزودی خواهد آمد که امکان بالغیر محال است.

شرح

علاوه بر دلیل فوق که امکان نمی‌تواند در خارج به وجود مستقل یافت شود دلیل دیگری اقامه می‌فرمایند. و آن اینکه امکان اگر مانند هر موجود مستقل دیگر در خارج، موجود باشد - که طبیعت وجودش بیرون و مستقل از وجود ماهیت خواهد بود - وجودش نیاز به علت و جعل خواهد داشت. از این جهت، ممکن بالغیر خواهد بود؛ یعنی ممکنی که باید دیگری این امکان را به آن بدهد. و بزودی در فصل دوم از این مرحله خواهد آمد که امکان بالغیر محال است.

پس، صغرای آن دلیل عبارت از این است که اگر امکان، موجود خارجی باشد امکان بالغیر خواهد بود؛ چون ثبوتش به علت و جعل نیازمند است. کبرای دلیل در فصل دوم ثابت می‌شود که امکان بالغیر محال است. نتیجه گرفته می‌شود که امکان، نمی‌تواند وجود مستقل خارجی داشته باشد.

متن

وقد استدلوا علی ذلك بوجوه، أوجهها أنّ الممكن لو لم يكن ممكناً في الأعيان لكان إمّا واجباً فيها او ممتنعاً فيها فيكون الممكن ضروريّ الوجود او ضروريّ العدم، هذا محال.

ویرده آنّ الاتصاف بوصف في الأعيان لا يستلزم تحقق الوصف فيها بوجود منحاز مستقلّ، بل يكفي فيه أن يكون موجوداً بوجود موصوفه والامكان من المعقولات الثانية الفلسفيّة التي عروضها في الذهن والاتصاف بها في الخارج وهي موجودة في الخارج بوجود موضوعاتها.

وقد تبينّ ممّا تقدّم أنّ الامكان معنى واحد مشترك كمفهوم الوجود.

استدلال بر استقلال وجود امكان و جواب از آن

ترجمه

بر استقلال وجود امكان در خارج به دلایلي استدلال کرده اند. بهترین آن دلایل، این است که

[۲۵۲]

اگر ممکن در خارج، ممکن نباشد یا باید واجب الوجود بوده، وجود برایش ضروري باشد، یا ممتنع الوجود بوده عدم برایش ضروري باشد. و این هر دو محال است.

این استدلال مردود است؛ زیرا اتصاف به وصفی در خارج، مستلزم وجود خود وصف به وجود مستقل در خارج نیست، بلکه در وصف کفایت می‌کند که به وجود موصوفش موجود باشد. و امکان (چنین است زیرا؛) از معقولات ثانیه فلسفی می‌باشد، که عروضش در ذهن و اتصاف به آن در خارج است. و معقولات ثانیه در خارج به وجود موضوعشان موجودند.

پس، از آنچه گذشت روشن می‌شود که امکان، معنای واحدی دارد که میان همه ماهیات مشترک است، مانند اشتراك مفهوم وجود.

شرح

مستدل تصور می‌کند که اگر امکان در خارج مستقلاً نباشد پس ممکن - یعنی موصوفی که به وصف امکان متصف شده است - هم در خارج نخواهد بود. لذا ممکن به جای آنکه ممکن باشد یا واجب خواهد بود یا ممتنع، که هر دو محال است. برای اینکه چنین تالی فاسدی پیش نیاید باید ممکن در خارج، متصف به امکانی که در خارج وجود دارد بشود.

در جواب وی گفته می‌شود اتصاف به وصفی در خارج، مستلزم آن نیست که خود وصف هم در خارج موجود باشد. همانطور که مطلب در تمام معقولات ثانیه چنین است؛ زیرا در معقولات ثانیه، عروض (مفهوم معقول ثانی بر معروض خود) در ذهن است و اتصاف موصوف بدان در خارج.

بنابراین، ممکنات در خارج به امکان متصف می‌شوند، اما حقیقت امکان يك امر خارجي

مستقل - مانند سایر مستقلات دیگر - نیست؛ بلکه مفهومی است عدمی از سنخ اعدام
مضافه، که بهره‌ای از وجود در ذهن یافته است.

از مطالب فوق، روشن شد که امکان - که عبارت از سلب ضرورتین است - میان تمام
ماهیات، مشترك است، همانطور که مفهوم وجود میان تمام وجودات، مشترك است.

[۲۵۳]

تنبيه

تنقسم الضرورة إلى ضرورة أزليّة، وهي كون المحمول ضرورياً للموضوع لذاته من دون أيّ قيد
وشرط حتى الوجود، وتختصّ بما إذا كان ذات الموضوع وجوداً قائماً بنفسه بحتاً لا يشوبه عدم
ولا تحدّه ماهيّة، وهو الوجود الواجبيّ تعالی و تقدّس فیما یوصف به من صفاته التي هي عين
ذاته.

تعريف ضرورت ازلی

ترجمه

ضرورت، تقسیم می‌شود به: ضرورت ازلی، و آن عبارت است از ضروری بودن محمول برای ذات موضوع بدون هیچ قید و شرط، حتی قید وجود.

و این ضرورت، اختصاص دارد به جایی که ذات موضوع، وجودی باشد قائم به خود و وجود آن خالص باشد و عدم با آن آمیخته نباشد و ماهیتی آن را محدود نکند. و آن وجود، وجود واجب تعالی است در موردی که به اوصافی متصف گردد که عین ذاتش هستند.

شرح

ضرورت ازلی در جایی ثابت است که محمول برای موضوع، ثابت باشد بدون هیچ قید و شرطی حتی تقید به موجود. و این، اختصاص دارد به وجود خداوند. در اینجا لازم نیست موضوع را به وجود، مقید کنیم و بگوییم که «الله الموجود موجودٌ بالضرورة» زیرا وجود، عین ذات الله می‌باشد و ذات، به خود ذات مشروط نمی‌گردد. و هکذا وقتی صفات او را بر او حمل می‌کنیم و می‌گوییم «الله قادرٌ یا عالم بالضرورة» این ضرورت ازلی است؛ زیرا در ثبوت محمول برای موضوع، نیاز به هیچ قید و شرطی نیست و قدرت و علم، عین ذات او هستند. این قسم از ضرورت فقط اختصاص به موجود واجب تعالی و صفات او دارد.

[۲۵۴]

متن

وإلى ضرورة الذاتيّة، وهي كون المحمول ضروريّاً للموضوع لذاته مع الوجود لا بالوجود، كقولنا: كلّ إنسان حيوان بالضرورة. فالحيوانيّة ذاتيّة للإنسان ضروريّة له مادام موجوداً ومع الوجود، ولولاه لكان باطل الذات، لا إنسان ولا حيوان.

ضرورت ذاتي

ترجمه

و (ضرورت تقسيم مي شود به ضرورت ذاتي و غيرذاتي) ضرورت ذاتي عبارت است از ضروري بودن محمول براي ذات موضوع با معيت وجود، نه به سبب وجود، مانند «كل انسان حيوان بالضرورة». حيوانيت، ذاتي براي انسان است و براي او ضروري مي باشد، مادامي كه انسان، موجود باشد و معيت با وجود داشته باشد. و اگر انسان موجود نباشد باطل الذات است و نه از انسان خبري هست نه از حيوان.

شرح

وقتی می‌گوییم ضرورت ذاتی عبارت است از ضرورت ثبوت محمول برای موضوع. علتِ ضرورت ثبوت محمول برای موضوع، مرکب از ماهیت موضوع و حیثیت وجودی آن نیست، بلکه علتِ ثبوت محمول، نفس ماهیت است، لکن در حال وجود آن ماهیت به نحو ظرفیت بحت و خالص. یعنی وجود، هیچ نقشی در علیت این ضرورت ندارد، لکن ظرف است برای

تحقق این موضوع و محمول؛ زیرا اگر وجود نباشد نه انسان که موضوع است محقق می‌شود و نه حیوان که محمول برای او هست و ذاتی او به شمار می‌رود.

پس، علتِ ثبوت محمول، بسیط است نه مرکب. و آن عبارت است از اقتضای ذات ماهیت این جزء ذاتی را، لکن باید ماهیت در ظرف وجود، محقق شود تا بتواند موضوع این محمول قرار بگیرد. لذا نقش وجود در اینجا صرفاً معیّت و همراهی با ماهیت است نه علیّت در ثبوت محمول برای موضوع. دلیل آن هم روشن است. ماهیت امری است مقابل وجود. و خودش برای خودش ثابت است. و حیثیت ماهوی اقتضا می‌کند که اجزای

[۲۵۵]

ماهوی هم برای آن بدون عنایت به وجودش ثابت باشد. و اگر وجود را لحاظ می‌کنیم صرفاً به جهت آن است که ظرفِ تحققِ ماهیت باشد، نه اینکه دخالتی در قوام ماهیت و اجزای آن داشته باشد. پس، ماهیت انسان فی نفسه حیوان است و ناطق لکن انسان در ظرف خارج یا ذهن، باید موجود شود، تا حیوان و ناطق باشد؛ زیرا اگر معدوم باشد، نه انسان است و نه اجزای آن.

متن

وإلی ضرورة وصفیّة، وهي کون المحمول ضروریّاً للموضوع لوصفه، کقولنا: کلّ کاتب متحرک الأصابع بالضرورة مادام کاتباً، وإلی ضرورة وقتیّة، ومرجعها الی الضرورة الوصفیّة بوجه.

ضرورت وصفی

ترجمه

و (ضرورت تقسیم می شود) به ضرورت وصفی، و آن عبارت است از ضرورت ثبوت محمول برای موضوع به جهت وصف موضوع، مانند «کل کاتب متحرک الاصابع ضرورتاً مادام کاتباً» و (نیز تقسیم می شود) به ضرورت وقتی، که بازگشت آن از جهت به ضرورت وصفی است.

شرح

ضرورت وصفیه، عبارت است از ثبوت محمول برای موضوع بالضرورة، مادامی که موضوع متصف به وصف کذایی باشد؛ مانند ضرورت ثبوت تحرك اصابع برای کاتب، مادامی که در حال نوشتن است.

ضرورت دیگری داریم به نام ضرورت وقتیّه. و آن عبارت است از ضرورت ثبوت محمول برای موضوع در وقت خاصی، مانند «کل قمر منخسف بالضرورة وقت الحیلولة». قمر در وقت حایل شدن زمین بین آن و خورشید، تاریک می شود. پس ضرورتاً انخساف در وقت حیلولة برای قمر، ثابت است.

گفته اند به جاي اينکه بگوئيم اين محمول براي اين موضوع در وقت حيلوله ثابت است، مي توانيم بگوئيم اين محمول براي اين موضوع به وصف حيلوله ثابت است. لذا مي توانيم ضرورت وقتيه را به اين ملاک به ضرورت وصفيه بازگردانيم و آن را ضرورت مستقلي به حساب نياوريم.

اگر در قضيه، جهت قضيه - که ضرورت و امکان و امتناع است - ذکر شود، آن را موجه و اگر نشود آن را مطلقه مي نامند. تمام قضايا - حتی آنهایی که در لفظ، جهت قضيه ندارند - در واقع موجه به جهتی از جهات سه گانه هستند.

قضایاي علمي همه و همه موجه به ضرورتند، مانند آنکه مي گوئيم «آب در دماي صد درجه به جوش مي آيد بالضرورة» يا «فلز در حرارت، منبسط مي شود بالضرورة» و هكذا... . حال در اين دو مثال اگر لفظ بالضرورة هم ذکر نشود، در واقع ضرورتاً آب در دماي صد درجه به جوش مي آيد و فلز به هنگام حرارت بالضرورة منبسط مي گردد. (۱)

تنبيه آخر

هذا الذي تقدّم من معنى الامكان هو المبحوث عنه في هذه المباحث، وهو إحدي الجهات الثلاث التي لا يخلو عن واحدة منها شيء من القضايا، وقد كان الامكان عند العامة يستعمل في سلب الضرورة عن الجانب المخالف ولازمه سلب الامتناع عن الجانب الموافق. ويصدق في الموجبة

فيما إذا كان الجانب الموافق ضرورياً، نحو الكاتب متحرك الاصابع بالامكان، او مسلوب الضرورة، نحو الانسان متحرك الاصابع بالامكان. ويصدق في السالبة فيما إذا كان الجانب

۱. اقسام قضايای ضروريه، شش هستند. چهار قسم آن عبارتند از: ضرورت ازليه، ذاتيه، وصفيه و وقتيه، که بیان آنها گذشت. دو قسم ديگر عبارتند از ضرورت منتشره مطلقه، که آن عبارت است از ضرورت ثبوت محمول براي موضوع در وقت غير معين، مانند «کل انسان متنفسٌ بالضرورة و قتماً.» و ضرورت به شرط المحمول، و آن عبارت است از ضرورت ثبوت محمول براي موضوعي که مقيد به آن محمول هست، مانند «زيد الكتاب كاتب بالضرورة.»

[۲۵۷]

الموافق ممتنعاً، نحو ليس الكاتب ساكن الاصابع بالامكان، او مسلوب الضرورة، نحو ليس الانسان ساكن الاصابع بالامكان.

معنای مختلف امکان: امکان خاص و عام

ترجمه

آنچه از معنای امکان گذشت (یعنی سلب ضرورتین) همان چیزی است که در این مباحث درباره آن سخن می‌رود. و آن، یکی از جهات سه گانه است که هیچ قضیه‌ی ای خالی از یکی از این سه نیست.

(ابتداءً) امکان، پیش عموم مردم در سلب ضرورت از جانب مخالف استعمال می‌شد. و لازمه آن، سلب امتناع از جانب موافق است. و (مطابق با این استعمال) در قضایای موجب هم وقتی که جانب موافق ضروری باشد صادق است، مانند «الکاتب متحرك الاصابع بالامکان»، و هم وقتی جانب موافق مسلوب‌الضروره باشد، مانند «الانسان متحرك الاصابع بالامکان».

و در قضایای سالبه (نیز) هم وقتی که جانب موافق، ممتنع (یعنی ضروری) باشد امکان صدق می‌کند، مانند «لیس الکاتب بساکن الاصابع بالامکان». و هم وقتی که جانب موافق، مسلوب‌الضروره باشد، مانند «لیس الانسان بساکن الاصابع بالامکان».

شرح

از اینجا به بعد به بیان معنای مختلف امکان می‌پردازند و هفت معنا برای آن برمی‌شمرند، که به ترتیب عبارتند از: ۱- امکان خاص، ۲- امکان عام، ۳- امکان اخص، ۴- امکان استقبالی، ۵- امکان استعدادی، ۶- امکان وقوعی، ۷- امکان فقری یا وجودی.

یکی از معانی امکان، همان امکان خاص است که به معنای سلب ضرورتین می‌باشد. و امکان به این معنا در مباحث مواد ثلاث، زیاد دیده خواهد شد. بنابراین معنا، از جانب موافق و مخالف، ضرورت، سلب می‌شود. قبل از اینکه حکماء برای امکان چنین معنایی را در نظر

آورند، کلمه امکان نزد مردم در معنای سلب ضرورت از يك طرف یعنی از جانب مخالف استعمال می‌شد که لازمه آن سلب امتناع از جانب موافق می‌شد.

[۲۵۸]

سلب ضرورت از جانب مخالف، دو مصداق پیدا می‌کرد؛ در قضایای موجبه، گاهی جانب موافق یعنی ثبوت محمول برای موضوع به ضرورت، ثابت بود و گاهی ضرورتاً ثابت نبود بلکه امکان ثبوت داشت. برای آنجا که محمول بالضروره برای موضوع، ثابت باشد مثال می‌زند به «الکاتب متحرك الاصابع بالامکان». در این قضیه از جانب مخالف که عبارت از عدم تحرك اصابع برای کاتب باشد سلب ضرورت شده است و امکان، نقشی بیشتر از این در اینجا ندارد. لکن جانب موافق که عبارت از تحرك اصابع برای کاتب باشد، نه تنها مسلوب الامتناع است بلکه ضرورتاً ثابت است.

و گاهی دیگر در جانب موافق، ثبوت محمول برای موضوع بالضروره نیست، بلکه ضرورت از آن مسلوب است؛ یعنی ثبوت محمول برای موضوع بالجواز است، مانند قضیه «الانسان متحرك الاصابع بالامکان». ثبوت تحرك اصابع برای انسان، امر ممکن و جایزی است، لکن در جانب مخالف که عبارت از عدم تحرك اصابع برای انسان باشد سلب ضرورت شده است. و مفادش آن است که عدم حرکت انگشتان برای انسان، ضروری نیست، بلکه هم تحرك و هم عدم تحرك اصابع برای انسان، امر ممکن و جایزی است.

اما در قضایای سالبه، در اینجا نیز امکان عام، سلب ضرورت از جانب مخالف می‌کند؛ خواه

جانب موافق، ضروری باشد یا نباشد. آنجا که جانب موافق ضروری است، مانند قضیه «لیس الکاتب بساکن الاصابع بالامکان». سلب سکون اصابع از کاتب، جانب موافق قضیه بوده و این سلب محمول از موضوع ضروری است. پس، جانب موافق قضیه، ضرورت است. لکن امکان در این قضیه ناظر به جانب مخالف بوده (اثبات سکون اصابع برای کاتب) و از آن سلب ضرورت نموده است و می‌گوید: سکون اصابع برای کاتب ضروری نیست.

و خواه جانب موافق، ضروری نباشد، مانند «لیس الانسان بساکن الاصابع بالامکان» سلب سکون اصابع برای انسان (جانب موافق قضیه) ضروری نیست. یعنی انسان می‌تواند متحرك الاصابع یا ساکن الاصابع باشد و هیچ کدام برایش ضرورت ندارد. پس،

[۲۵۹]

جانب موافق مسلوب الضرورة است. در اینجا نیز امکان به جانب مخالف نظر دارد و از آن سلب ضرورت می‌نماید. جانب مخالف عبارت است از سکون اصابع برای انسان، که این هم از انسان، سلب ضرورت می‌شود. در این قضیه هم از سکون اصابع برای انسان که جانب مخالف قضیه است و هم از سلب سکون اصابع برای انسان که جانب موافق قضیه است، سلب ضرورت شده لکن یکی توسط امکان و یکی هم به اقتضای طبع قضیه در جانب موافق.

× قوله و یصدق فی السالبة فیما إذا كان الجانب الموافق ممتنعاً؛ مراد از امتناع در این عبارت، ضرورت است. لذا معنای جمله این می‌شود که امکان، در جمله سالبه وقتی که جانب موافق ضروری باشد صدق می‌کند، مانند سلب سکون اصابع از کاتب که ضروری است.

اینکه امتناع را به ضرورت معنا کردیم به قرینه مقابلش هست که می‌گوید «او مسلوب الضرورة». و اگر بخواهیم امتناع را به معنای امتناع بگیریم اختلال در معنا ایجاد می‌شود؛ زیرا جانب موافق که سلب سکون اصابع هست وقتی ممتنع بود معنای آن وجوب وجود سکون اصابع برای کاتب خواهد بود. چون امتناع سلب، عین وجوب وجود است. لکن وجوب وجود سکون اصابع برای کاتب، بدیهی البطلان است.

از این رهگذر است که می‌گوییم تعبیر به امتناع يك تعبیر مسامحی است. و وجه مسامحه آن است که چون قضیه، سالبه است و سلب هم در اینجا ضروری است مصنف جمع کرده بین قضیه و ضرورت سلب آن و از آن به امتناع تعبیر آورده است، زیرا امتناع عبارت است از ضرورت سلب.

متن

فالامكان بهذا المعنى أعمّ مورداً من الامكان بالمعنى المتقدم، أعنى سلب الضرورتين ومن كلّ من الوجوب والامتناع، لا أنّه اعمّ مفهوماً، إذا لا جامع

[۲۶۰]

مفهومیّ بین الجهات.

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

ترجمه

امکان به این معنا (امکان عام) از نظر مورد، از امکان قبلی (امکان خاص)، یعنی از سلب ضرورتین، اعم است. و از وجوب و امتناع نیز اعم است. البته نه اینکه مفهوم آن اعم باشد؛ زیرا جامع مفهومی بین جهات سه گانه وجود ندارد.

شرح

وجه اینکه امکان عام را امکان عام گفته اند این است که اعم است از امکان خاص و از وجوب و امتناع. امکان عام گاهی با امکان خاص جمع می‌گردد. جایی که علاوه بر سلب ضرورت از جانب مخالف قضیه، جانب موافق هم مسلوب الضروره باشد، مانند «زیدٌ کاتبٌ بالامکان العام» در اینجا هم جانب مخالف مسلوب الضروره است و هم جانب موافق. بنابراین در این مورد، امکان عام و خاص با هم جمع می‌گردند.

و گاهی امکان عام از امکان خاص جدا می‌شود و با وجوب جمع می‌گردد، مانند «الله موجود بالامکان العام». در این قضیه از جانب مخالف که عدم وجود برای حق باشد سلب ضرورت شده، اما جانب موافق محکوم به وجوب است، یعنی وجود برای آن وجوباً ثابت است. و گاهی امکان عام با امتناع جمع می‌گردد.

بنابراین، امکان عام از امکان خاص اعم می‌شود؛ چون علاوه بر آنکه امکان خاص را شامل می‌شود وجوب و امتناع را هم در بر می‌گیرد، ولی امکان خاص شامل وجوب و امتناع نمی‌شود.

لازم به ذکر است که ما گفتیم امکان عام مورداً از امکان خاص اعم هست، اما نگفتیم مفهوماً؛ زیرا از نظر مفهوم بین این دو امکان هیچ قدر جامعی وجود ندارد. برای شرح بیشتر، توضیح ذیل را بیان می‌کنیم.

[۲۶۱]

وقتی اخصی را با اعمی مقایسه می‌کنیم دو حالت وجود دارد: یا اینکه بین آن دو، جامع مفهومی هست یا نیست. اگر جامع مفهومی در بین باشد معنای اعم مأخوذ در معنای اخص خواهد بود، مانند حیوان و انسان که معنای حیوان مأخوذ در انسان است و حیوانیت مفهوم مشترک میان هر دو است؛

اخص همان اعم، است به اضافه قید ناطقیت. اما اگر بین آن دو، جامع مفهومی وجود نداشت اعم مأخوذ در اخص نبوده، بلکه بیرون از مفهوم اوست، مانند موجود و انسان. موجود، اعم از انسان است؛ زیرا هر انسانی موجود است ولی هر موجودی انسان نیست و اعم که موجودیت باشد مأخوذ در اخص که انسان باشد نخواهد بود. وجود و موجودیت یک چیز است و انسان به عنوان ماهیت یک چیز دیگر.

ما نحن فيه همینطور است. گفتیم امکان عام، اعم است از امکان خاص و از وجوب و امتناع. در قضیه «الله موجود بالامکان العام» سلب ضرورت از جانب مخالف قضیه عبارت است از سلب ضرورت عدم از واجب تعالی. و جانب موافق قضیه محکوم به وجوب وجود برای او می باشد. حال، گرچه در این امکان پای وجوب هم در میان هست اما امکان عام اعم از این وجوب است و بین امکان عام و وجوب، جامع مفهومی وجود ندارد؛ زیرا مفاد امکان عام در این قضیه عبارت است

از «لا ضرورت عدم»، در حالی که معنای مطابقی وجوب در واجب عبارت است از «ضرورت وجود» برای او، نه «لا ضرورت عدم». بله، وجوب و امکان عام هر دو در «لا ضرورت عدم» مشترکند لکن «لا ضرورت عدم» در این قضیه معنای مطابقی امکان عام هست و نسبت به وجوب، لازمه خارج آن است نه معنای مطابقی آن. بنابراین «لا ضرورت عدم» معنای مشترك میان امکان عام و وجوب نیست تا جامع ماهوی میان آن دو باشد.

مطلب به همین منوال است در مورد امکان عام در قضایای سالبه. در اینجا هم گرچه امکان عام از نظر مورد، اعم از امتناع است، لکن قدر جامعی بین امکان عامی که عبارت است از «لا ضرورت وجود» و بین امتناعی که عبارت است از ضرورت عدم، نیست. گرچه

[۲۶۲]

هر دو در معنای «لا ضرورت وجود» مشترکند اما «لا ضرورت وجود» برای امکان عام در قضایای سالبه معنای مطابقی آن به شمار می رود و برای امتناع معنای لازمی آن محسوب می شود، نه معنای مطابقی آن.

متن

ثم نقله الحكماء إلى خصوص سلب الضرورة من الجانبين وسمّوه إمكاناً خاصّاً وخاصيّاً وسمّوا ما عند العامة إمكاناً عامّاً وعاميّاً.

نقل معنای امکان از معنای اول خود

ترجمه

حکما امکان عام را از معنای خودش (که سلب ضرورت از جانب مخالف است) انتقال داده اند و در خصوص سلب ضرورت از دو طرف به کار برده اند و آن را به نام «امکان خاص و خاصی» خوانده اند. همانطور که امکان عام را «امکان عام و عامی» نام نهاده اند.

شرح

حاصل آنچه گذشت این است که ابتداء امکان نزد حکما به معنای سلب ضرورت از جانب مخالف قضیه بود. حکما آن را به سلب ضرورت از دو جانب نقل معنا داده، اولی را به دلیل شمولش بر وجوب و امتناع، امکان عام نام نهاده اند؛ زیرا همانطور که گفته شد سلب ضرورت از جانب مخالف با ضرورت جانب موافق یا امتناع جانب موافق سازگار بود. پس امکان عام، وجوب و امتناع را نیز شامل می‌شود؛ یعنی قضایایی را که در آن محمول وجوباً برای موضوع، ثابت است، نیز شامل می‌شود مانند آنکه می‌گوییم «الله عالم بالامکان العام» که ثبوت علم برای خداوند به ضرورت و وجوب است. همانطور که در بعضی از قضایا ثبوت محمول برای موضوع، ممتنع است.

و از این رهگذر وجه تسمیه آن به امکان عام، روشن می‌گردد. و وجه تسمیه آن به امکان عامی به دلیل استعمال آن در میان عوام می‌باشد. و امکان خاص را خاصّ

[۲۶۳]

می‌گویند چون از امکان عام، اخص است. و خاصی می‌گویند چون بین خواصّ و حکما استعمال می‌شود.

متن

وربّما أطلق الامکان وارید به سلب الضرورات الذاتیة والوصفیة والوقتیة، وهو أخصّ من الامکان الخاصّ، ولذا یسمی الامکان الأخصّ، نحو الانسان کاتب بالامکان. فالماهیة الانسانیة

لا تستوجب الكتابة، لا لذاتها ولا لوصف ولا في وقت مأخوذين في القضية.

امكان اخص

ترجمه

گاهی امکان گفته می‌شود و از آن سلب ضرورت‌های ذاتی و وصفی و وقتی اراده می‌شود. این امکان، اخص از امکان خاص است. و لذا آن را امکان اخص می‌نامند، مانند «الانسان کاتب بالامکان» زیرا ماهیت انسان اقتضای کتابت نمی‌کند، نه به جهت ذات خود و نه به جهت وصف و وقتی که مأخوذ در قضیه است.

شرح

قبلا به ضرورت‌های ذاتی - که به اقتضای ذات، ذاتیات و لوازم ماهیت برایش حاصل است - و به ضرورت وصفی و وقتی - که ثبوت محمول به وصف خاص و به وقت خاص را افاده می‌دهد - اشاره کردیم. اکنون می‌گوییم اگر از ماهیتی چون ماهیت انسان، کتابت را سلب کردیم - به این معنا که فی‌المثل ذات انسان اقتضای این کتابت را نمی‌کند و نیز وصف و وقتی در قضیه، مذکور نیست تا محمول را در آن وقت و با آن وصف برای موضوع، ثابت کند - و این سلب ضرورات توسط امکان صورت گرفت، به آن امکان اخص می‌گوییم؛ زیرا این امکان از امکان خاص هم محدودتر است، به جهت آنکه امکان خاص فقط سلب

ضرورت از جانب موافق و مخالف می‌کرد اما ارتباطی با سلب ضرورت ذاتی و وصفی و وقتی نداشت، ولی امکان اخص سلب این سه ضرورت را نیز در بر می‌گیرد.

[۲۶۴]

متن

وربّما أطلق الامكان واريد به سلب الضرورات جميعاً حتى الضرورة بشرط المحمول وهو في الامور المستقبلية التي لم يتعين فيها ايجاب ولا سلب. فالضرورة مسلوبة عنها حتى بحسب المحمول إيجاباً وسلباً. وهذا الاعتبار بحسب النظر البسيط العامي الذي من شأنه الجهل بالحوادث المستقبلية لعدم إحاطته بالعلل والأسباب، وإلا فلكلّ أمر مفروض بحسب ظرفه إمّا الوجود والوجوب وإمّا العدم والامتناع.

امكان استقبالی

ترجمه

و گاهی امکان گفته می‌شود و از آن سلب جمیع ضرورات اراده می‌شود، حتی ضرورت بشرط محمول. و این امکان مربوط به امور آینده است که هنوز جانب ايجاب یا سلب در آن

متعین نباشد. پس، ضرورت حتی ضرورت به حسب محمول ایجاباً و نفیاً از آن امور، مسلوب است.

و این ملاحظه به حسب نظر ساده عوامانه است که نسبت به حوادث آینده جاهل است، زیرا احاطه به علل و اسباب ندارد. و گرنه برای هر امر فرضی به حسب ظرف خود، یا وجود و وجوب حاصل است یا عدم و امتناع.

شرح

امکان استقبالی، امکانی است که به واسطه آن تمام ضرورت‌های شش گانه حتی ضرورت بشرط محمول، سلب می‌شود. و این امکان در امور آینده که تحقق و عدم تحقق آن معلوم نیست به کار می‌رود، مثلاً می‌گوییم ممکن است فردا باران بیاید؛ یعنی آمدن باران امر ضروری نیست به هیچ یک از ضرورت‌های شش گانه. ضرورت بشرط محمول هم از آن مسلوب است به جهت آنکه نفیاً و اثباتاً ثبوت محمول برای موضوع، معلوم نیست. پس، چگونه می‌توان موضوع را مقید به محمول نموده و ضرورت بشرط محمول، تصور کرد. بنابراین در این نوع قضایا تمام ضرورات مسلوب است.

[۲۶۵]

البته استعمال امکان به این معنا برای کسانی که علم به حوادث و علل آنها ندارند می‌باشد، ولی صرف نظر از این، هر حادثه‌ای نفیاً و اثباتاً برای کسی که علم به علل و اسبابش دارد

مشخص و معین است؛ اگر علل وجودی آن حادثه، موجود باشد آن حادثه وجوباً موجود خواهد بود، زیرا شی ما لم یجب لم یوجد، و اگر علل عدمی او فراهم باشد آن حادثه قطعاً منتفی خواهد بود، زیرا شی ما لم یمتنع لم یعدم.

متن

وربما أطلق الامکان وارید به الامکان الاستعدادیّ وهو وصف وجودیّ من کیفیّات القائمة بالمادّة تقبل به المادّة الفعلیّات المختلفة والفرق بینة و بین الامکان الخاصّ أنّه صفة وجودیّة تقبل الشدّة والضعف والقرب والبعد من الفعلیّة، موضوعه المادّة الموجودة و یبطل منها بوجود المستعدّ له بخلاف الامکان الخاصّ الذي هو معنیّ عقلي لا یتصف بشدّة وضعف ولا قرب وبعد وموضوعه الماهیّة من حیث هي لا یفارق الماهیّة موجودة كانت أو معدومة.

امکان استعدادی

ترجمه

و گاهی امکان گفته می شود و از آن امکان استعدادی اراده می شود. و آن عبارت است از وصفی وجودی از کیفیتهایی که قائم به ماده است و ماده به سبب آن، قبول فعلیتهایی گوناگون می کند. فرق بین امکان استعدادی و امکان خاص آن است که امکان استعدادی صفتی است وجودی که قبول شدت و ضعف و قرب و بُعد نسبت به فعلیت می کند. موضوع امکان

استعدادی ماده موجوده است و با حصول مستعدّه باطل می شود.

بجلاف امکان خاص که يك معنای عقلي است و متصف به شدت و ضعف و قرب و بُعد نمی شود. موضوع امکان خاص، ماهیت بوده و هیچ گاه از آن جدا نمی شود، خواه موجود باشد یا نه.

[۲۶۶]

شرح

امکان استعدادی یکی دیگر از اقسام امکان است. امکان استعدادی کیفیتی است که قائم به ماده است و ماده به سبب آن، فعلیتهای گوناگونی می پذیرد. مثلا استعداد انسان شدن در نطفه انسان، وجود دارد و استعداد درخت خرما شدن در هسته خرما، وجود دارد. این استعداد، به نطفه این امکان را می بخشد که مراحل بعدی، یعنی علقه و مضغه جنین را که فعلیتهای گوناگون هستند، بیابد.

حال این نطفه از زمانی که به طرف انسان شدن حرکت می کند تا وقتی که انسان می شود مراحل و منازل مختلفی را طی می کند، تا برسد به آخرین منزل که حصول انسان بالفعل و کامل است. امکان استعدادی از اولین لحظه حرکت تا لحظه وصول به منزل آخر، مراتب قرب و بُعد در پیش روی دارد. مثلا نطفه ای که جنین شد به انسانیت نزدیک تر است از نطفه ای که اکنون مرحله مضغه بودن خود را طی می کند. و مضغه از علقه به انسانیت نزدیک تر

است. وقتی انسانیت حاصل شد استعداد انسانیت دیگر باطل می شود.

بجلاف امکان خاص که يك مفهوم عقلي است که همان لاضرورت وجود و عدم باشد اتصاف به شدت وضعف و قرب و بعد در آن راه ندارد. موضوعش ماهیت است و هیچ گاه از آن انفکاک نمی پذیرد.

× قوله: وموضوعه الماهية من حيث هي لا يفارق الماهية موجودة كانت او معدومة؛ عدم مفارقت امکان از ماهیت در حال وجود، معلوم است. اما عدم مفارقت امکان از ماهیت در حال عدم معنایش این است که ماهیت اگر تقررش ممکن باشد در وعایی مجرد از کافّه وجودات، باز هم ممکن خواهد بود. این مطلب برای کسانی که اصالت ماهوی هستند و برای ماهیات تقرری بدون وجود قائلند، روشن تر است.

[۲۶۷]

متن

وربّما أطلق الامکان وأرید به کون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محالٌ ويسمّي الامکان الوقوعيّ.

امکان وقوعی

ترجمه

گاهی امکان گفته می‌شود و از آن، این معنا اراده می‌شود: «بودن يك چیز به گونه ای که از فرض وقوعش محال لازم نیاید.» و نام آن، امکان وقوعی است.

شرح

امکان وقوعی، اخص از امکان ذاتی است؛ زیرا هر امکان وقوعی باید امکان ذاتی داشته باشد، اما هرچه امکان ذاتی دارد ممکن است امکان وقوعی نداشته باشد.

در فصل هشتم از همین مرحله خواهد آمد که گاهی يك چیز ذاتاً ممکن است اما وقوعاً به دلیل آنکه از وقوعش محالی ذاتی پیش می‌آید ممتنع می‌باشد، مانند اینکه جسم غیر متناهی الابعاد ذاتاً ممکن است لکن وقوعاً به دلیل آنکه از وقوع آن لازم می‌آید که غیر متناهی بین حاصرین واقع شود - که این محال ذاتی است - محال وقوعی خواهد بود. پس، جسم غیر متناهی ذاتاً ممکن، ولی وقوعاً محال است؛ زیرا مستلزم يك محال ذاتی است که عبارت باشد اینکه غیر محصور، محصور شود. شرح مطلب را بزودی خواهید خواند. (۱)

متن

وربما أطلق الامكان واريد به ما للوجود المعلول من التعلق والتقوّم بالوجود العلّيّ وخاصّة

الفقر الذاتي للوجود الامكاني بالنسبة إلى الوجود الواجب جلّ وعلا، ويسمّي الامكان الفقريّ والوجوديّ قبال الامكان الماهويّ.

۱. نهاییه، مرحله چهارم، فصل هشتم، ص ۶۶.

[۲۶۸]

معنای هفتم، امکان فقري

ترجمه

گاهی امکان گفته می شود و از آن اراده می شود تعلق و تقوّمی که معلول، نسبت به وجود علت دارد، خصوصاً فقر ذاتی وجود امکانی نسبت به وجود واجب تعالی. و نامش امکان فقري و امکان وجودی است، در برابر امکان ماهوی.

شرح

امکان فقري یا امکان وجودی از ابداعات صدرالمتهلین است. همانطور که امکان را به ماهیت

نسبت داده و لا ضرورت وجود و عدم را از آن اراده می‌کنیم، امکان را به وجود نسبت داده فقر ذاتی را از آن اراده می‌کنیم. ممکنات نسبت به ذات حق تعالی فقیر و نیازمندند. این فقر و نیازمندی امر عارضی برای آنها نیست، بلکه در تار و پود آنها فقر و نیاز نهفته است.

اگر فقر و نیاز عارض بر آنها بود لازم می‌آمد که آنها ذاتاً نیازمند نباشند و این با معلوئیّت ذاتی آنها منافات داشت. امکان فقری و وجودی در مقابل غنای ذاتی و وجودی خدای تبارک و تعالی است که آیه شریفه به آن اشاره می‌فرماید: یا ایّها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنی الحمید. (۱)

متن

تنبیه آخر

الجهات الثلاث المذكورة لا تختصّ بالقضايا التي محمولها الوجود بل تتخلل واحدة منها بين أيّ محمول مفروض نسب إلى أيّ موضوع مفروض، غير أنّ الفلسفة لا تتعرض منها إلاّ بما يتخلل بين الوجود وعوارضه الذاتية لكون موضوعها الموجود بما هو موجود.

۱. فاطر، آیه ۱۵

[۲۶۹]

شمول جهات سه گانه

ترجمه

نتیجه آخر، جهات سه گانه ای که ذکر شدند اختصاص ندارند به قضایایی که محمول آنها وجود است، بلکه هر يك از آنها حائل می شوند بین هر محمول فرضی و بین هر موضوع فرضی. مگر آنکه فلسفه متعرض اینها نمی شود مگر جهاتی را که بین وجود و عوارض ذاتی وجود، حائل شوند؛ چون موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود» است.

شرح

هیچ قضیه ای تهی از یکی از جهات سه گانه نیست، لکن آنچه در فلسفه مورد عنایت است آن قضایایی است که محمول آنها از عوارض ذاتی موجود - که موضوع فلسفه است - باشد. (بدیهی است در هر علمی از عوارض ذاتی موضوع آن علم بحث می شود. و اگر بحثی مطرح شد که عارض ذاتی موضوع نبود، طرح آن استطرادی است.)

در فلسفه هم از عوارض «موجود بما هو موجود» سخن به میان می آید، که طبعاً نسبت عارض به معروض یا به امکان خواهد بود یا به وجوب. و نسبتی به امتناع میان عارض وجود و خود وجود نخواهیم داشت. لذا فرمود: مقصود بالذات از میان جهات ثلاث، وجوب

و امکان هست.

[۲۷۰]

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

۱ - مواد ثلاث را تعریف کنید.

۲ - چرا تعریف مواد ثلاث، تعریف حقیقی نیست، بلکه تعریف شرح الاسمی است؟

۳ - در فلسفه، مقصود بالذات از مواد ثلاث کدام است، چرا؟

۴ - اشکال بر اینکه امکان، وصف ثابت موجود است چیست، و چگونه دفع می گردد؟

۵ - موضوع امکان چیست؟ آن را توضیح دهید.

۶ - حمل بین امکان و سایر لوازم ماهیت چگونه حملی است؟

۷ - موجودیت امکان چگونه است، آیا اعتبار عقلي صرف است یا موجود مستقل است یا چیز دیگر؟

۸ - استدلال بر اینکه امکان در خارج به وجود مستقل است، چگونه است؟

۹ - نسبت میان امکان عام و امکان خاص چیست؟

۱۰ - اقسام امکان را نام ببرید.

۱۱ - معانی اقسام امکان را اجمالاً توضیح دهید.

۱۲ - اقسام ضرورات را نام ببرید.

۱۳ - امکان وقوعی را توضیح دهید.

۱۴ - فرق امکان ماهوی و امکان فقري را شرح دهید.

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

متن

يقسم کلّ من هذه الموادّ الثلاث إلی ما بالذات وما بالغير وما بالقیاس إلی الغير إلاّ الامکان، فلا
امکان بالغير.

والمراد بما بالذات أن يكون وضع الذات مع قطع النظر عن جميع ما عداه كافياً في اتصافه، وبما
بالغير أن لا يكفي فيه وضعه كذلك بل يتوقف علي إعطاء الغير واقتضائه، وبما بالقیاس الی
الغير أن يكون الاتصاف بالنظر إلی الغير علي سبيل استدعائه الاعم من الاقتضاء.

در تقسیم هر يك از مواد سه گانه

ترجمه

هر يك از مواد سه گانه تقسیم می شود به ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس الی الغير، مگر امکان که امکان بالغير ندارد. مراد از ما بالذات آن است که ذات با قطع نظر از هرچه غیر اوست در اتصاف به آن وصف، کافی باشد. و مراد از ما بالغير آن است که ذات در اتصاف به وصف، به تنهایی کافی نباشد بلکه متوقف بر غیر در اعطا و اقتضا باشد. و مراد از ما بالقياس الی الغير آن است که اتصاف - به وصف - در مقایسه با غیر به نحو استدعا - که اعم از اقتضا هست - باشد.

[۲۷۲]

شرح

مراد از ما بالذات آنطور که گفته شد معنون شدن ذات است به وصف، بدون تاثیر غیر. و در ما بالغير ذات به تنهایی در معنون شدن به وصف، کافی نیست بلکه ذاتاً به تأثیر غیر، نیازمند است. و این نیازمندی يك حالت نفسي برای آن به شمار می رود. بر خلاف ما بالقياس الی الغير که اتصاف به وصف در قیاس با شيء دیگر است. به همان صورت که در ما بالغير اتصاف به وصف، يك حالت نفسي است در ما بالقياس، اتصاف، يك مفهوم نسبی است؛ یعنی يك مفهوم قیاسی است. این يك فرق بین این دو. فرق دیگر، در ما بالغير همیشه رابطه علی و معلولی وجود دارد، اما در ما بالقياس الی الغير گاهی رابطه علی هست و گاهی نیست.

متن

فالوجوب بالذات كضرورة الوجود لذات الواجب تعالى لذاته بذاته، والوجوب بالغير كضرورة وجود الممكن التي تلحقه من ناحية علته التامة، والامتناع بالذات، كضرورة العدم للمحالات الذاتية التي لا تقبل الوجود لذاتها المفروضة، كاجتماع النقيضين وارتفاعهما وسلب الشيء عن نفسه، والامتناع بالغير كضرورة عدم الممكن التي تلحقه من ناحية عدم علته، والامكان بالذات كون الشيء في حد ذاته مع قطع النظر عن جميع ماعداه مسلوبة عنه ضرورة الوجود وضرورة العدم.

وجوب بالذات و بالغير - امتناع بالذات و بالغير - امكان ذاتي

ترجمه

وجوب بالذات مانند ضرورت وجود براي واجب تعالى كه لذاته و بذاته هست. و وجوب بالغير مانند ضرورت وجود براي ممكن، ضرورتی كه از ناحیه علت تامه بر آن ملحق می شود. و امتناع بالذات مانند ضرورت عدم برای محالات ذاتی، كه ذات فرضی آنها هرگز قبول وجود نمی كند، مثل اجتماع نقيضين و ارتفاع آن و سلب شيء از خودش. و امتناع بالغير مانند

ضرورت نبود ممکن، ضرورتی که از ناحیه عدم علت بدو ملحق می‌شود. و امکان بالذات عبارت است از مسلوب بودن وجود و عدم از آن، با قطع نظر از هرچه غیر اوست.

شرح

وجوب ذات اقدس الهی، ذاتی است. ذات او در اتصاف به وصف وجوب، محتاج به واسطه در ثبوت نیست. بخلاف وجودات امکانی که برای موجود شدنشان محتاج به واسطه در ثبوتند، که علل آنها باشند. و قید لذاته در تعریف وجوب ذاتی برای نفی این نوع واسطه است. چنانکه وجود آن نیاز به واسطه در عروض ندارد، مانند ماهیات امکانی که برای موجود شدنشان محتاج به واسطه در عروض هستند، که آن واسطه‌ها همان وجودات آنهایند. و قید بذاته برای نفی واسطه در عروض است.

در ممتنع بالذات، عدم برای آن وجوب و ضرورت دارد. و هیچ‌گاه از این حالت ذاتی خارج نمی‌شود، مانند اجتماع و ارتفاع تقیضین و غیر اینها. ولی امتناع بالغیر گرچه هم‌اکنون متصف به امتناع است، لکن امتناع را از ناحیه عدم علت خود یافته است. وقتی زید، وجود ندارد به جهت آن است که علت او وجود ندارد. و این امتناع به سبب غیر است که فقدان علت او باشد.

ممکن ذاتی هم عبارت است از اینکه يك چیز فی نفسه با قطع نظر از دیگری، مسلوب

الضرورة باشد؛ هم ضرورت وجود هم ضرورت عدم.

متن

وأما الامكان بالغير فممتنع، كما تقدمت الاشارة اليه. وذلك لأنه لو لحق الشيء إمكان بالغير من علة مقتضية من خارج لكان الشيء في حدّ نفسه مع قطع النظر عمّا عداه إمّا واجباً بالذات او ممتنعاً بالذات او ممكناً بالذات، لما تقدم أن القسمة إلى الثلاثة حاصرة. وعلي الأولين يلزم الانقلاب بلحوق الامكان له من خارج، وعلي الثالث أعنى كونه ممكناً بالذات فإمّا أن يكون بحيث لو فرضنا ارتفاع العلة

[۲۷۴]

الخارجة بقي الشيء علي ما كان عليه من الامكان فلا تأثير للغير فيه لاستواء وجوده وعدمه وقد فرض مؤثراً، هذا خلف. وإن لم يبق علي إمكانه لم يكن ممكناً بالذات وقد فرض كذلك، هذا خلف.

هذا لو كان ما بالذات وما بالغير إمكاناً واحداً هو بالذات وبالغير معاً، ولو فرض كونه إمكانين اثنين بالذات وبالغير كان لشيء واحد من حيثية واحدة امكانان لوجود واحد وهو واضح الفساد، كتحقق وجودين لشيء واحد.

چرا امکان غیری، ممتنع است؟

ترجمه

و اما امکان بالغیر ممتنع است، چنانکه بدان اشاره رفت؛ زیرا امتناع به جهت آن است که اگر امکان بالغیر به چیزی ملحق شود، از ناحیه علت خارجی است که آن را اقتضا می‌کند. پس او در مرتبه ذات با قطع نظر از غیر یا واجب بالذات است یا ممتنع بالذات یا ممکن بالذات. زیرا تقسیم در این سه، محصور است.

و بنابر اول و دوم در صورتی که امکان از خارج به آن ملحق شود انقلاب پیش می‌آید. و بنابر سومی - یعنی ممکن ذاتی بودن - یا آن به گونه ای است که اگر ما فرض کنیم ارتفاع علت بیرونی را، باز شیء بر امکان خود باقی می‌ماند، در این صورت، تأثیری برای غیر در او نیست. چون بود و نبودش (نسبت به آن امکان) علی السویه است، در حالی که فرض بر این بود که او مؤثر است (یعنی امکان از غیر حاصل شده). و این خلاف پیش فرض ماست.

و اگر (با رفع علت) آن موجود بر امکان خود باقی نمی‌ماند، معلوم می‌شود که ممکن ذاتی نبوده است، در حالی که فرض بر این بود که ممکن ذاتی است. و این هم خلاف پیش فرض ماست.

سخن فوق همه در جایی است که ما بالذات و ما بالغیر یک امکان است که هم ممکن ذاتی باشد هم ممکن غیری. اما اگر فرض کنیم دو امکان را، که یکی بالذات و دیگری بالغیر باشد لازم می‌آید برای یک موجود از حیثیت واحده، دو امکان حاصل باشد. و این فسادش

آشکار است، مانند دو وجود برای يك موجود.

[۲۷۵]

شرح

سخن در این است که محال است امکان بالغیر داشته باشیم. در قسمت اول استدلال، فرض در جایی است که يك موجود که ممکن ذاتی است ممکن بالغیر هم باشد. در واقع دو امکان ذاتی و غیری در يك امکان، جمع شود. می فرمایند داشتن امکان غیری، امری محال است؛ زیرا با قطع نظر از آن غیر که علت اعطای امکان هست، خود آن موجود ذاتاً یا واجب است یا ممتنع یا ممکن. اگر ذاتاً واجب یا ممتنع باشد محال است که مُعَنون به امکان شود، و لو امکان بالغیر؛ زیرا مستلزم انقلاب محال است.

چون اگر واجب ذاتی است، یعنی وجوب با قطع نظر از غیر و به اقتضای ذات، برای او حاصل است. حال اگر امکان بر آن عارض شود وجوب ذاتیش مرتفع می گردد. و لازمه این سخن آن است که عدم غیر در واجب بودن او موثر است، در حالی که فرض بر این بود که واجب ذاتی است و بود و نبود هیچ چیز در وجوب ذات آن تأثیر ندارد. و این خلاف فرض اولی است که بدان اشاره می کنند. همچنین است اگر آن شیء، ممتنع ذاتی باشد.

ولی اگر موجود از قبیل قسم سوم یعنی ممکن ذاتی باشد، در اینجا اگر فرض کنیم علتی که به این ممکن، امکان بالغیر می دهد نباشد، حال آیا باز او ممکن هست یا نیست؟ اگر هست پس آن علت، تأثیری در امکان این موجود ندارد؛ زیرا با رفع آن باز امکان به جایی خود باقی

مانده است. و این دومین خلاف فرض است.

و اگر با رفع علت، امکان از آن مرتفع گردیده، باز این خلاف فرض است؛ زیرا فرض بر آن بود که آن موجود، ممکن ذاتی است.

همه سخن تا اینجا بر این فرض استوار هست که این امکان هم بالذات باشد هم بالغیر. اما اگر فرض کنیم که يك موجود، دو امکان از يك حیث دارد، این خود نیز محال است؛ زیرا مثل این می ماند که يك موجود، دو وجود داشته باشد. چون اگر چیزی دو وجود داشت دیگر يك موجود نخواهد بود، بلکه دو موجود خواهد بود. و این ممکن اگر دو امکان داشت يك ممکن نخواهد بود بلکه دو ممکن خواهد بود.

[۲۷۶]

البته برای يك موجود از دو حیث دو امکان فرض می شود، مانند اینکه انسانی ممکن الوجود باشد؛ ممکن العلم هم باشد: امکانی از حیث وجود و امکانی از حیث علم. یا دو وجود، دو امکان داشته باشند. اما اینکه يك موجود از يك حیث دو امکان داشته باشد، محال است؛ زیرا امکان عبارت است از معنای نسبی میان يك ماهیت و يك وجود. و تعدد این معنای نسبی، ممکن نیست مگر با تعدد طرفین نسبت، که در ما نحن فیه حسب الفرض منتفی است.

متن

وأيضاً في فرض الامكان بالغير فرض العلة الخارجة الموجبة للامكان وهو في معنى ارتفاع النقيضين، لأنّ الغير الذي يفيد الامكان الذي هو لا ضرورة الوجود والعدم لا يفيدّه إلاّ برفع العلة الموجبة للوجود ورفع العلة الموجبة للعدم التي هي عدم العلة الموجبة للوجود. إفادتها الامكان لا تتم إلاّ برفعها وجود العلة الموجبة للوجود وعدمها معاً وفيه ارتفاع النقيضين.

دليل ديگري بر رد وجود امكان بالغير

ترجمه

و نیز در فرض امکان بالغير، فرض علت بیرونی که اقتضای امکان را بنماید وجود دارد. و این فرض در حکم ارتفاع نقيضین است؛ چون غيري که افاده امکان می کند - امکانی که لا ضرورت وجود و عدم است - افاده امکان نمی دهد مگر به رفع علت وجود و رفع علت عدم، که همان عدم علت وجود است. پس افاده امکان از سوی علت بیرونی تمام نیست، مگر به رفع علت وجود و عدم از سوی آن. و این همان ارتفاع نقيضین است.

شرح

امكان بالغير به دليل ديگري نیز محال است. و آن اینکه اگر امکان بالغير داشته باشیم باید به ارتفاع نقيضین تن دهیم، که امری است محال.

تقریر مطلب: امکان یعنی لا ضرورت وجود و لا ضرورت عدم. و چیزی که این امکان را می دهد باید علت‌های وجودی را بردارد تا لا ضرورت وجود تحقق پیدا کند. و باید علت‌های عدمی را بردارد تا لا ضرورت عدم تحقق پیدا کند. و رفع علتی که وجود می دهد و رفع علتی که عدم می دهد همان ارتفاع نقیضین محال است. پس اگر بخواهیم برای امکان، علتی بیابیم و آن علت، امکان را که همان لا ضرورت وجود و لا ضرورت عدم است بدهد، باید هم علت وجودی را بردارد

و هم علت عدمی را، که این ارتفاع نقیضین محال است. اگر علت وجودی يك موجود حاصل بود وجود برای آن ضروری خواهد بود. و اگر علت عدمی حاصل بود عدم برایش ضرورت خواهد داشت. و تحقق امکان با رفع این دو نوع علت است که مستلزم محذور فوق است، یعنی ارتفاع نقیضین.

متن

والوجوب بالقياس الى الغير، كوجوب العلة إذا قيست الى معلولها باستدعاء منه، فأنه بوجوده يأبى إلا أن تكون علته موجودة، وكوجوب المعلول اذا قيس الى علته التامة باقتضاء منها، فأنها بوجودها تأبى إلا أن يكون معلولها موجوداً وكوجوب احد المتضائقين إذا قيس الى وجود الآخر.

والضابط فيه أن تكون بين المقيس والمقيس اليه معلوليّة ومعلوليّة او يكونا معلولى علة واحدة، إذ

لولا رابطة العليّة بينهما لم يتوقف أحدهما علي الآخر فلم يجب عند ثبوت أحدهما ثبوت الآخر.

مثالهاي وجوب بالقياس

ترجمه

وجوب بالقياس الى الغير مانند وجوب علت، زمانی که قیاس شود به معلول خود، به لحاظ استدعایی که معلول از آن دارد؛ زیرا معلول ابایی از وجود دارد، مگر آنکه علتش موجود باشد. و مانند وجوب معلول، زمانی که قیاس شود به علت تامه خود، که او اقتضا دارد (معلول خود را)؛ زیرا علت از وجود خود ابا دارد، مگر اینکه معلولش موجود باشد. و مانند وجوب هر يك از دو

[۲۷۸]

متضایف نسبت به دیگری.

و ضابطه در وجوب بالقياس آن است که بین مقیس و مقیس^۱ الیه علیت و معلولیت حاکم باشد، یا هر دو معلول يك علت باشند؛ زیرا اگر رابطه علیت بین آنها نباشد یکی بر دیگری

متوقف نمی شود و وجود یکی با وجود دیگری واجب نخواهد بود.

شرح

واجب است که علت در وقتی که معلول، وجود دارد، وجود داشته باشد، در حالی که معلول استدعا و طلب می نماید وجود علت را. و بالعکس، واجب است معلول، وجود داشته باشد وقتی که علت تامه اش موجود هست، در حالی که علت اقتضا دارد معلول را. و همینطور با بودن یکی از دو متضایف مانند فوق و تحت، که با بودن یکی بودن دیگری نیز واجب می گردد، فوق بدون تحت و تحت بدون فوق متصور نیست.

سپس به ضابطه وجوب بالقیاس اشاره می کند و می گوید ضابطه آن است که بین مقیس و مقیس الیه رابطه علیت و معلولیت، حاکم باشد. و یا اگر بین آن دو چنین رابطه ای نیست هر دو، معلول یک علت بوده باشند، مانند نسبت اخوت بین دو برادر، که متضایفین هستند و هر دو معلول علت دیگری.

متن

والامتناع بالقیاس الی الغیرکامتناع وجود العلة التامة إذا قیس الی عدم المعلول بالاستدعاء، وکامتناع وجود المعلول إذا قیس الی عدم العلة بالاقتضاء، وکامتناع وجود أحد المتضائفین إذا قیس الی عدم الآخر وعدمه إذا قیس الی وجود الآخر.

مثالهای ممتنع بالقیاس الی الغیر

ترجمه

امتناع بالقیاس الی الغیر مانند امتناع وجود علت تامه، وقتی که با عدم معلول خود مقایسه گردد، به لحاظ استدعایی که عدم معلول از آن دارد. (یعنی استدعا داشتن وجود علت از جانب

[۲۷۹]

عدم معلول، ممتنع بالقیاس هست.) و مانند امتناع وجود معلول، زمانی که مقایسه شود با عدم علت به اقتضایی از آن (یعنی اقتضا داشتن وجود معلول از جانب عدم علت، ممتنع بالقیاس است.) و مانند امتناع وجود یکی از دو متضایف، وقتی که با عدم دیگری مقایسه شود. و امتناع عدم یکی از دو متضایف، وقتی که با وجود دیگری قیاس گردد.

شرح

نقطه مقابل وجوب بالقیاس، امتناع بالقیاس است. تحقق معلول، بدون علت و بالعکس یا یکی از دو متضایفین بدون دیگری، ممتنع بالقیاس است. و به عبارتی مطابق عبارت کتاب، عدم معلول اگر استدعایی وجود علت کرد و یا عدم علت اگر اقتضایی وجود معلول را داشت، این

ممتنع بالقياس است.

استعمال کلمه استدعا براي معلول و اقتضا براي علت بيان حال وجودي آنها را مي نمايد؛
زيرا معلول استدعا و طلب مي کند علت را و علت اقتضا مي کند معلول را.

متن

والامكان بالقياس الى الغير حال الشيء اذا قيس الى ما لا يستدعي وجوده ولا عدمه.
والضابط أن لا يكون بينهما عليّة ومعلوليّة ولا معلوليّتهما لواحد ثالث. ولا امكان بالقياس بين
موجودين، لأنّ الشيء المقيس إمّا واجب بالذات مقيس الى ممكن أو بالعكس وبينهما عليّة
ومعلوليّة، وإمّا ممكن مقيس الى ممكن آخر وهما ينتهيان الى الواجب بالذات.

ممكن بالقياس

ترجمه

وامكان بالقياس عبارت است از حال يك موجود، وقتی که مقایسه شود به چیزی که نه
استدعای وجود او را می کند و نه عدم او را. و ضابطه آن این است که بین آن دو، رابطه
علّی و معلولی نبوده هر دو، معلول علت ثالثه نباشند.

امکان بالقیاس بین دو موجود برقرار نمی‌شود؛ چون شیء قیاس شده یا واجب بالذات است که با ممکن مقایسه می‌شود و یا بالعکس، در حالی که بین اینها رابطه علیت و معلولیت حاکم است. و یا ممکن است که با ممکن دیگر قیاس می‌شود و آن دو ممکن به واجب، منتهی می‌شوند.

شرح

امکان بالقیاس - همانطور که از نامش پیداست - عبارت است از اینکه وقتی دو چیز را با هم مقایسه می‌کنیم بین آن دو هیچ اقتضا و علیتی حاکم نباشد. و به عبارت دیگر آن دو نسبت به هم لا اقتضا باشند.

امکان بالقیاس بین خالق و مخلوق و بالعکس، که رابطه علی و معلولی دارند، برقرار نمی‌گردد. همانطور که بین دو موجود ممکن که هر دو در علیت به واجب منتهی می‌شوند و معلول اویند، برقرار نمی‌گردد؛ زیرا دو موجود ممکن گرچه از نظر ماهیت نسبت به یکدیگر لا اقتضا هستند اما از نظر وجود چون به یک علت می‌رسند، که آن علت، علت هر دوست و با رفع آن، هر دو معلول مرتفع و با وضع آن، هر دو معلول وضع می‌شوند.

پس، میان آن دو معلول هم بیگانگی مطلق حاکم نیست و در علت که وجود خود را از او دارند اشتراك دارند. اشتراك آن دو در علیت - که رفع آن، موجب رفع دو معلول و وضع آن،

موجب وضع آن دو معلول است - موجب می شود که بین آن دو امکان بالقیاس ولا اقتضایی مطلق برقرار نگردد.

متن

نعم للواجب بالذات امکان بالقیاس اذا قیس الی واجب آخر مفروض او الی معلولاته من خلقه حیث لیس بینهما علیّة ومعلولیّة ولا هما معلولان لواحد ثالث. ونظیر الواجبین بالذات المفروضین الممتنعان بالذات إذا قیس أحدهما الی الآخر

[۲۸۱]

او الی ما یرتبط به الآخر. وكذا الامکان بالقیاس بین الواجب بالذات والممكن المعدوم لعدم بعض شرائط وجوده فانه معلول انعدام علّته التامة التي یصیر الواجب بالذات علی الفرض جزءاً من أجزاءها غیر موجب للممكن المفروض، فللواجب بالذات امکان بالقیاس الیه وبالعکس.

مصادیق امکان بالقیاس

ترجمه

بله، برای واجب بالذات، امکان بالقیاس هست، وقتی او را با واجب الوجود فرضی دیگر یا معلولهای او مقایسه کنیم؛ چون بین آن دو، علیت و معلولیتی حاکم نیست، همانطور که آن دو معلول علت ثالثه نیستند.

نظیر دو واجب الوجود فرضی، دو ممتنع الوجود بالذات هست، وقتی که یکی از آن دو با دیگری یا لوازم آن مقایسه شود. همچنین امکان بالقیاس حاکم است بین واجب بالذات و بین ممکنی که هم اکنون به علت فقدان بعضی از شرایط وجودی، معدوم هست؛ زیرا آن معدوم، معلول نبودن علت تامه خود که حسب الفرض واجب بالذات، جزئی از اجزای اوست، می باشد و واجب به تنهایی آن ممکن را ایجاب نمی کند. پس، واجب بالذات نسبت به آن امکان بالقیاس دارد و همینطور بالعکس.

شرح

سه مثال برای امکان بالقیاس می آورند: یکی میان دو واجب فرضی که هیچ رابطه علی و معلولی بین آنها موجود نیست. همینطور میان یکی از آن دو واجب فرضی و یکی از معلولات واجب دیگر، که در این صورت هم هیچ رابطه علی و معلولی در بین نیست.

مورد دوم میان دو ممتنع بالذات مانند اجتماع ضدین و ارتفاع تقيضین که هیچ تعلق علی و معلولی بین این دو، وجود ندارد. و یا میان يك ممتنع بالذات مانند اجتماع ضدین و یکی از لوازم ممتنع بالذات دیگر، مانند محال بودن بُعد غیر متناهی که لازمه يك ممتنع بالذات است که عبارت باشد از اینکه محصور غیر محصور باشد. بدیهی است میان

اجتماع ضدین که ممتنع بالذات هست و میان محال بودن بُعد غیر متناهی که لازمه ممتنع ذاتی دیگر هست امکان بالقیاس حاکم است. (۱)

مورد سوم میان واجب الوجود بالذات و یک معلولی که هم اینک به سبب فراهم نبودن دیگر اجزای علیت، موجود نیست. فی المثل، زید در قرن آینده باید متولد شود و هم اکنون به علت فقدان پدر و مادر او که اجزای علیت او هستند، او هم موجود نیست. در این مورد، واجب الوجود جزئی از علیت تامه زید بوده است و تا تحقق و انضمام سایر اجزای علی «زید» آن ممکن، معدوم خواهد بود. در اینجا نسبت آن واجب، به زید معدوم ممکن الوجود، نسبت امکان بالقیاس است؛ زیرا بین واجب و زید معدوم در حال حاضر هیچ علیت و معلولیتی در بین نیست.

البته اینکه واجب الوجود را جزئی از علت تامه به حساب می آوریم این بدان جهت هست که وقتی اراده واجب به آن تعلق گرفته که زید در قرن آینده در فلان مکان متولد شود، عنصر زمان و مکان هم جزئی از علل تحقق زید قرار می گیرند. از این رهگذر واجب الوجود را جزئی از علت تامه که زمان و مکان هم دیگر اجزای او هستند محسوب می کنیم؛ و الاً صرف نظر از اراده حق نسبت به تحقق زید در قرن آینده، خود واجب الوجود علت تامه است و علت دیگری در پیدایش زید دخالت ندارد. و زمان و مکان هم به اراده واجب الوجود، دو جزء علت در فرض مذکور قرار گرفته اند.

متن

وقد تبين بما مرّ: أولاً أنّ الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير ولا ممتنعاً بالغير، وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير ولا واجباً بالغير. ويتبيّن به أنّ كلّ واجب بالغير فهو ممكن، وكذا كلّ ممتنع بالغير فهو ممكن.

۱. شرح بیشتر این لازم و ملزوم را در فصل هشتم از مرحله چهارم، کتاب نهاییه، ص ۶۶ مطالعه کنید.

[۲۸۳]

واجب بالذات، نمی تواند واجب بالغير باشد.

ترجمه

از مطالب گذشته چند نکته روشن می گردد: اول اینکه واجب بالذات، واجب بالغير و ممتنع بالغير نخواهد بود. از این مطلب این نکته روشن می شود که هر واجب غیري، ممکن

می باشد. و نیز ممتنع بالذات، ممتنع بالغير و واجب بالغير نخواهد بود. و روشن می شود که هر ممتنع بالغيری، ممکن خواهد بود.

شرح

اگر واجبی به ذات خویش واجب بود دیگر به غیر نیاز ندارد، تا به او وجوب اعطا کند؛ زیرا واجب ذاتی آن است که با قطع نظر از غیر و به خودی خود واجب باشد، نه به اعطای غیر. پس، واجب ذاتی محال است که واجب غیري باشد. بدیهی است که ممتنع بالغير هم نخواهد بود.

همانگونه که ممتنع بالذات که در اتصاف به امتناع، بی نیاز از غیر است ممتنع غیري نخواهد بود؛ چون جمع این دو عنوان، شبیه جمع امکان ذاتی و غیري است و اشکال در آن، بعینه در اینجا می آید.

از مطلب فوق، نتیجه حاصل می شود که موصوف وجوب و امتناع غیري، ممکن ذاتی است.

متن

وثانياً أنه لو فرض واجبان بالذات لم يكن بينهما علاقة لزومية، وذلك لأنها إنما تتحقق بين شيئين: احدهما علّة للآخر أو هما معلولا علّةً ثالثة ولا سبيل للمعلوليّة إلى واجب بالذات.

بین دو واجب، تلازم برقرار نمی‌گردد

ترجمه

[۲۸۴]

دوم اینکه اگر دو واجب بالذات فرض شود بین آن دو هرگز علاقه لزومی برقرار نخواهد بود. این بدان جهت هست که علاقه لزومی بین دو چیز، وقتی برقرار می‌گردد که یکی علت دیگری یا هر دو معلول علت ثالثه باشند. و معلولیت، راهی در حریم واجب بالذات ندارد.

شرح

مقصود از علاقه لزومی، رابطه علی و معلولی است که اگر بین دو واجب برقرار شد، لا محاله یکی واجب نخواهد بود. پس اگر حسب الفرض ما دو واجب داشته باشیم هیچ گاه میان آن دو، رابطه علی و معلولی برقرار نخواهد بود؛ زیرا با فرض وجوب آن دو، منافات دارد.

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

۱ - مراد از وجوب بالذات و بالغير و بالقياس الى الغير چیست؟

۲ - چرا امکان غيري نداريم؟

۳ - امتناع بالذات و بالغير و بالقياس الى الغير را معنا کنید.

۴ - چرا امکان بالقياس بين دو موجود برقرار نمي گردد؟

۵ - مثال امکان بالقياس الى الغير چیست؟

[۲۸۵]

الفصل الثالث - في أنّ واجب الوجود بالذات ماهيته إيتيه

واجب الوجود بالذات ماهیّته ایّینه بمعنی آن لا ماهیّته له وراء وجوده الخاصّ به. والمسأله بیّنه بالعطف علی ما تقدم من أنّ الامکان لازم الماهیّته، فکلّ ماهیّته فهي ممکنه، وینعکس إلى أنّ ما لیس بممکن فلا ماهیّته له، فلا ماهیّته للواجب بالذات وراء وجوده الواجبيّ.

ماهیت واجب الوجود بالذات، همان وجود اوست

ترجمه

ماهیت واجب الوجود بالذات همان وجود اوست. به این معنی که برای او ماهیتی و رای وجود خاص او نیست. این مسأله با عطف نظر به مباحث پیشین که امکان، لازمه ماهیت است روشن است. پس، هر ماهیتی ممکن است. عکس این جمله (به عکس نقیض) چنین می شود که: هر چیز که ممکن نیست ماهیت ندارد. نتیجه حاصل می شود که برای واجب الوجود بالذات و رای وجودش ماهیتی نیست.

شرح

همه چیزهایی که ماهیت دارند ممکن هستند. به عکس نقیض، نتیجه حاصل می شود که: چیزی که ممکن نیست ماهیت ندارد. پس، واجب تعالی ماهیت ندارد.

مقصود در این فصل نفی واسطه در عروض است. ماهیات امکانی برای موجودشدنشان نیاز به واسطه درعروض دارند، که همان وجودات خود آنهاست. یعنی

[۲۸۶]

موجودیت اولاً برای وجود آنها و سپس و به واسطه وجود آنها بر ماهیات آنها عارض می‌گردد. واجب الوجود بالذات به دلیل نداشتن ماهیت در حمل وجود بر او نیاز به واسطه در عروض نیست؛ زیرا وجود عین ذات اوست.

مقصود از اینکه او ماهیت ندارد این است که ما در ممکنات دو حیث می‌یابیم: یکی بیان‌کننده چیستی آنها و دیگری هستی آنها. ماهیتهای مرزهای وجودی و بیان‌کننده چیستی‌ها هستند که مغایر با حیث وجودند. می‌خواهیم در این فصل بگوییم که واجب الوجود دو حیث ندارد. و به عبارت دیگر همچون ممکنات، مرکب از ماهیت و وجود نیست. چیستی او همان هستی مطلق و بی‌مرز اوست؛ نه امری مغایر و زاید بر هستی او.

متن

وقد اقاموا علیه مع ذلك حججاً، أمتهنّ أنّه لو كان للواجب بالذات ماهیّة وراء وجوده الخاصّ به كان وجوده زائداً علیها عرضياً لها، وكلّ عرضیّ معلّل، فكان وجوده معلولاً إمّا لماهیّته او لغيرها. والثانی وهو المعلولیّة للغير ینافی وجوب الوجود بالذات. والأوّل وهو معلولیّته لماهیّته

تستوجب تقدم ماهيته علي وجوده بالوجود، لوجوب تقدم العلة علي معلولها بالوجود بالضرورة، فلو كان هذا الوجود المتقدم عين وجود المتأخر لزم تقدم الشيء علي نفسه وهو محال، ولو كان غيره لزم أن توجد ماهية واحدة بأكثر من وجود واحد وقد تقدمت استحالته. علي أنّنا ننقل الكلام إلى الوجود المتقدم فيتسلسل.

برهان اول بر عدم ماهيت براي واجب

ترجمه

در عين حال كه مسأله روشن است، براهيني بر آن اقامه کرده اند. متين ترين آنها اين است كه اگر براي واجب بالذات ماهيتي وراي وجود خاص به او بود، همانا آن وجود، زايد بر ماهيت و عارض بر او بود. و هرامر عرضي، علت مي خواهد. نتيجه آنكه وجودش بايستي معلول باشد؛ يا معلول ماهيتش يا غير آن. دومي، يعني اينكه وجودش معلول غير ماهيت باشد، با وجوب

[۲۸۷]

وجود او منافات دارد. اولی، یعنی اینکه او معلول ماهيتش باشد ايجاب مي کند تقدم وجود ماهيت او بر وجود خودش؛ چون ضرورتاً لازم است تقدم وجود علت بر معلول.

حال اگر آن وجود متقدم (که از آن ماهیت است) عین وجود متأخر (که ماهیت او را به عنوان علت مفیضة می دهد) باشد لازم می آید تقدم شيء علي نفسه. و این محال است. و اگر غیر آن باشد لازم می آید که ماهیت واحد به بیش از يك وجود، موجود شود، که قبلاً محال بودنش گذشت. (۱) علاوه بر این ما نقل سخن می کنیم به وجود قبلی (وجودی که به عنوان علت، ماهیت را اعطا می کند). و هکذا ... پس تسلسل پیش می آید.

شرح

حاصل سخن اینکه اگر مدعا ثابت باشد که واجب الوجود ماهیتی جدای از وجودش ندارد، هیچ سخنی نیست. اما اگر مدعا ثابت نبود می گوئیم هر موجودی که ماهیت دارد وجود او بر ماهیتش عارض می گردد. و هر چیزی که بر چیز دیگر عارض شود علت می خواهد. سؤال این است که علت عروض وجود واجب بر ماهیت او چیست؟ اگر گفته شود شيء سومی وجود واجب را بر ماهیتش عارض می کند لازمه این سخن آن است که واجب الوجود معلول آن شيء باشد. و این با واجب بودن او سازگار نیست.

اما اگر گفته شود که خود ماهیتش وجودش را بر خودش به عنوان علت، عارض می کند. در اینجا به حکم آنکه علت باید بر معلول تقدم بالوجود داشته باشد، بایستی ماهیت به وجود خود بر معلول که همان وجود عارضی اوست تقدم پیدا کند. سؤال می شود

که آیا وجود متقدم با وجود متأخر یکی است، یا دو تا؟ اگر یکی است لازم می آید تقدم شيء بر خودش؛ زیرا وجود متأخر چگونه در مرتبه متقدم واقع شده است، در حالی که عین اوست. و اگر دو وجودند مستلزم محال دیگری است که عبارت باشد از اینکه يك موجود به

نام واجب الوجود دو وجود دارد؛ یکی وجود ماهیتش و دیگری وجودی که ماهیت، آن را بر خودش عارض می‌کند. و در جای خود، امتناع تعدد وجود برای یک

۱. بیان این مطلب، در فصل پنجم از مرحله اول، ذیل عنوان «فی انه لا تکرار فی الوجود» گذشت. [۲۸۸]

موجود بیان شد.

بعلاوه ما انگشت روی وجود ماهیت واجب که به عنوان علت، تقدم بر معلول دارد می‌گذاریم و سؤالات فوق را پیرامون آن تکرار می‌کنیم و می‌گوییم آن وجود را چه کسی داده است؟ اگر دیگری داده پس آن وجود، معلول دیگری است و این با وجوب واجب منافات دارد.

و اگر ماهیت او این وجود را اعطا کرده است پس آن ماهیت به حکم آنکه علت است باید تقدم بالوجود بر معلول خود داشته باشد. مجدداً سؤال می‌شود که وجود متقدمی که ماهیت دارد با وجود متأخری که افاضه می‌شود یکی است، یا دو تا؟ اگر یکی است تقدم شیء علی نفسه پیش می‌آید. و اگر دو تا است تعدد وجود برای یک موجود پیش می‌آید، که هر دو لازم، باطل است. همینطور همه سخن را در وجودهای قبلی تکرار می‌کنیم و حرفهای فوق را در وجودهای قبلی می‌آوریم، تا آنکه بالاخره به جایی نمی‌رسیم و تسلسل رخ می‌نماید.

متن

واعترض علیه بأنه لم لا يجوز أن تكون ماهيته علّة مقتضية لوجوده وهي متقدمة عليه تقدماً بالماهية، كما أن أجزاء الماهية علل قوامها وهي متقدمة عليها تقدماً بالماهية لا بالوجود؟!!

ودفع بأنّ الضرورة قائمة علي توقف المعلول في نحو وجوده علي وجود علته، فتقدم العلة في نحو ثبوت المعلول غير أنه أشدّ، فإن كان ثبوت المعلول ثبوتاً خارجياً كان تقدم العلة عليه في الوجود الخارجي وإن كان ثبوتاً ذهنياً فكذلك.

وإذا كان وجود الواجب لذاته حقيقياً خارجياً وكانت له ماهية هي علّة موجبة لوجوده كان من الواجب أن تتقدم ماهيته عليه في الوجود الخارجي لا في الثبوت الماهويّ فالمحذور علي حاله.

اعتراض بر استدلال فوق

ترجمه

بر دليل فوق، اعتراض شده است که چرا جایز نیست که ماهیت، علت مقتضی وجود خود

باشد، در حالی که تقدم او بر وجود تقدم بالماهیه باشد (نه تقدم بالوجود تا اشکالات فوق، مطرح شود). همانطور که اجزای ماهیت، علل قوام ماهیتند و بر ماهیت، تقدم دارند؛ تقدم ماهوی نه وجودی.

این اشکال مندرج است، به اینکه ضرورت، گواه است بر توقف معلول در نحوه وجودی خودش بر وجود علت. پس، علت به همان نحو ثبوتی که معلول دارد بر او مقدم است. البته ثبوت او (علت) اشدّ از ثبوت معلول است. پس اگر ثبوت معلول، ثبوت خارجی باشد تقدم علت بر معلول هم در وجود خارجی خواهد بود. و اگر ثبوت، ذهنی باشد باز هم همچنین (تقدم علت بر معلول در ذهن خواهد بود). و چون که وجود واجب، وجود حقیقی خارجی است (و حسب الفرض) برای او ماهیتی که علت وجود او شود هست، لازم است که ماهیتش در وجود خارجی بر او مقدم باشد؛ نه در مقام ثبوت ماهوی. پس، اشکال همچنان به جای خود باقی است.

شرح

حاصل اشکال این است که استدلال فوق بر امتناع ماهیت برای واجب از اینجا نشأت می‌گیرد که واجب، ماهیت داشته باشد و این ماهیت بر وجود او تقدم بالوجود بگیرد. حال اگر بگوییم ماهیت او بر وجودش تقدم داشته باشد اما نه تقدم بالوجود بلکه تقدم بالماهیه دیگر اشکال وارده مطرح نخواهد بود. تقدم بالماهیه مانند تقدم اجزاء ماهیت مانند حیوان و ناطق بر انسان که برای این اجزای، تقدم وجودی قائل نیستیم، فقط در مرتبه ماهوی، اجزاء بر ماهیت مقدمند.

در ما نحن فيه هم اگر ماهیت را بر وجودی که اعطا می کند مقدم بدانیم اما نه تقدم بالوجود - که وجود او بر وجود معلول، مقدم باشد و در نتیجه اشکال شود که آیا دو وجود یکی است یا دو تا، و در هر دو صورت مستلزم محال هستیم - بلکه اگر ماهیت به تقدم ماهوی بر وجود مقدم باشد، دیگر این اشکال وارد نمی شود که وجود او با وجود متأخر یکی است یا دو تا؛ زیرا در تقدم ماهوی سخن از وجود او مطرح نیست. (۱)

۱. در بحث قدم و حدوث، اقسام نه گانه تقدم از جمله تقدم ماهوی خواهد آمد. نهایت، ص ۲۲۵. (چاپ جامعه مدرسین)

[۲۹۰]

از این اعتراض جواب می دهند به اینکه تقدم علت بر معلول در همان ظرف تحقق معلول است. اگر معلول وجودش وجود خارجی است علت هم به وجود خارجی بر معلول، تقدم دارد. و اگر معلول وجودش ذهنی است علت هم به وجود ذهنی بر معلول، مقدم است.

لذا تقدم اجزای ماهیت بر ماهیت، ذهنی است همچون خود ماهیت. و چون در ما نحن فيه وجود واجب، وجود خارجی است اگر برای او ماهیتی فرض شود که آن ماهیت، وجود به آن واجب می دهد باید آن ماهیت که علت وجود است بر وجود معلول تقدم بالوجود در ظرف خارج داشته باشد. و تقدم ماهوی با قطع نظر از وجود خارجی برای او نمی تواند

ماهیت را علت وجود او قرار دهد. و اگر برای ماهیت، تقدم ماهوی قائل باشیم نه تقدم بالوجود، آن ماهیت صلاحیت علت قرار گرفتن در خارج را نخواهد داشت.

متن

حجة أخرى: كلّ ماهیة فانّ العقل یجوز بالنظر إلى ذاتها أن یتحقق لها وراء ما وجد لها من الأفراد أفراد آخر إلى ما لا نهاية له. فما لم یتحقق من فرد فلامتناعه بالغير، إذ لو كان لامتناعه بذاته لم یتحقق منه فرد أصلاً.

فاذا فرض هذا الذي له ماهیة واجباً بالذات كانت ماهیته کلیّة لها وراء ما وجد من أفرادها في الخارج أفراد معدومة جائزة الوجود بالنظر إلى نفس الماهیة وإثما امتنعت بالغير، ومن المعلوم أنّ الامتناع بالغير لا یجامع الوجوب بالذات، وقد تقدّم أنّ كلّ واجب بالغير وممتنع بالغير فهو ممکن، فاذن الواجب بالذات لا ماهیة له وراء وجوده الخاصّ.

استدلال دوم بر عدم ماهیت برای واجب

ترجمه

عقل انسان برای هر ماهیتی با توجه به ذات آن، تجویز می کند که از آن بی نهایت افراد علاوه بر افراد موجود پدید آید. و هر فردی که از آن موجود نشده، به جهت امتناع بالغير

بوده است؛ زیرا اگر امتناعش ذاتی بود هیچ فردی از او نمی‌بایست موجود می‌شد.

[۲۹۱]

اینکه اگر این موجودی که برای او ماهیت فرض شده، واجب بالذات است طبعاً ماهیت او کلی بوده و برای او علاوه بر افرادی که موجودند افرادی هست که معدوم می‌باشند، ولی جایز الوجود هستند و امتناع بالغیر پیدا کرده‌اند. و بدیهی است که امتناع بالغیر با وجوب بالذات جمع نمی‌گردد. و از پیش گذشت که هر واجب بالغیری ممکن است. نتیجه حاصل می‌شود که برای واجب بالذات، ماهیتی و رای وجود خاص او نیست.

شرح

این دلیل از سُهروردی در تلویحات است. حاصل آن این است که هر ماهیتی می‌تواند در خارج، افراد بی‌نهایت داشته باشد. همانطور که برای ماهیت انسان و بقر و فرس افراد فراوان وجود دارد. و اگر فردی از افراد این ماهیت هنوز موجود نشده به جهت امتناع ذاتی او نبوده، بلکه امتناع بالغیر مانع از وجود او شده است. و اگر به جهت امتناع ذاتی او بود نمی‌بایست منْ اول الامر هیچ فردی از آن ماهیت، موجود می‌شد.

حال که فقدان افراد دیگر به جهت امتناع غیری است و قبلاً هم گفتیم هر ممتنع بالغیر ممکن ذاتی است و امتناع بالغیر با وجوب ذاتی جمع نمی‌شود، نتیجه می‌گیریم که امکان ندارد که برای واجب بالذات ماهیت باشد؛ زیرا اگر ماهیت داشته باشد باید برای آن ماهیت بی‌نهایت

افراد، موجود شود. و این علاوه بر آنکه با ادّله توحید، سازگار نیست با عدم امکان اجتماع وجوب ذاتی با امتناع غیری نیز سازگار نیست، چون هر ممتنع غیری، ممکن ذاتی است؛ نه واجب ذاتی.

متن

واعترض علیه بأنّه لمّ لا يجوز أن يكون للواجب بالذات حقيقة وجوديّة غير زائدة علي ذاته بل هو عين ذاته، ثمّ العقل يحلّله الى وجود ومعرض له جزئيّ شخصيّ غير كليّ هو ماهيّة؟! و

ودفع بأنّه مبنيّ علي ما هو الحقّ من أنّ التشخص بالوجود لا غير وسيأتي في مباحث الماهيّة.

[۲۹۲]

اشکال بر استدلال سهروردي

ترجمه

بر استدلال فوق، اعتراض شده به اینکه: چرا جایز نیست که برای واجب بالذات، حقیقت وجودی باشد که غیر زاید بر ذات اوست، بلکه آن حقیقت عین ذات او باشد. سپس عقل او

را به وجود و معروض وجود تحلیل برد که آن معروض، جزئی شخصی بوده نه کلی و آن ماهیت، واجب باشد؟!

این اعتراض، دفع می شود به اینکه مبنای استدلال بر این است که تشخص، به وجود حاصل می شود نه غیر آن. و این مطلب در مباحث ماهیت بزودی خواهد آمد.

شرح

اعتراض، این است که مبنای استدلال سه‌روردي «بر عدم ماهیت برای واجب» بر این بود که اگر واجب، مغایر و زاید بر وجودش ماهیتی داشته باشد، چنین محذوری پیش خواهد آمد. ولی اگر ما فرض کنیم که او ماهیتی، مغایر و زاید بر وجودش ندارد، بلکه ماهیت او عین حقیقت وجودی اوست. و در واقع او بسیط است، لکن عقل ما او را به يك وجود و يك معروض وجود - که آن معروض، جزئی و شخصی است نه کلی که برای او افراد غیر متناهی فرض شود - تحلیل می برد. در این صورت، دیگر اشکال وارد نخواهد بود.

تحلیلی که عقل از این بسیط به دست می دهد فی المثل شبیه تحلیلی است که از أعراض که بسیطند به دست می دهد و برای آنها جنس و فصل ذهنی می سازد. در ما نحن فیه هم وجود واجب در خارج، ماهیت مغایر و زاید که بتوان او را کلی فرض کرد و افراد غیر متناهی داشته باشد، ندارد. وجود او بسیط است لکن ذهن ما برای این بسیط يك عارض و يك معروض جزئی شخصی می سازد. عارض، وجود است که بر معروض جزئی شخصی غیر کلی مترتب است که او ماهیت تحلیلی آن وجود است.

در پاسخ به این اعتراض گفته می‌شود مبنای استدلال سهروردی بر این است که تشخیص، به وجود حاصل می‌شود؛ زیرا می‌گوید ماهیت ذاتاً قابلیت انطباق بر کثیرین را دارد و تحقق وجودی او مانع از انطباق بر دیگری می‌گردد. پس عامل تشخیص، وجود

[۲۹۳]

است. لذا اگر وجود را از ماهیتی برگیرند لا محاله کلی می‌گردد و فرقی بین ماهیت ممکن و واجب نیست. بنابراین، اگر حسب الفرض واجب بالذات ماهیت داشته باشد که آن ماهیت به وجود واجب تشخیص یافته باشد اگر از آن وجود قطع نظر کنیم ماهیتش کلی خواهد گشت. لذا برای او افراد غیر متناهی قابل تصور خواهد بود. آنگاه این اشکال جان خواهد گرفت که اگر واجب، ماهیت کلی دارد و بعضی از افراد آن موجود و بعضی دیگر آن معدومند، عدم آنها به واسطه امتناع بالغیر خواهد بود و امتناع لغیره نه با ممکن ذاتی جمع می‌شود نه با واجب ذاتی. پس واجب، ماهیت ندارد؛ چون اگر داشته باشد مستلزم چنین محذوری خواهد بود.

بزودی این بحث که تعین و تشخیص هر موجود به چه چیز حاصل می‌شود از پی خواهد آمد. در آنجا خواهیم گفت که وجود هر موجود است که سبب تشخیص او می‌گردد. پس ماهیت بدون وجود خارجی لا محاله کلی و غیر متشخص و طبعاً قابل انطباق بر کثیرین خواهد بود. پس، اینکه معترض واجب را به وجود و معروض وجود که او جزئی و ماهیت تحلیلی اوست تحلیل می‌برد، سؤال می‌کنیم این ماهیت معروض جزئیت را از کجا آورد؟ مگر نه این است که ماهیت با قطع نظر از وجود، تشخیص نداشته و کلی است.

علاوه بر مطالب فوق اگر وجود واجب، عین حقیقت جزئی شخصی خود باشد پس در خارج، بسیط است و در واقع، ماهیت ندارد. حال اگر بر فرض محال کسی او را در ذهن به وجود و حقیقت شخصی - که او را ماهیت واجب می داند - تحلیل برد این ماهیت جزئی در خارج برای واجب، ماهیت نمی شود. صرفاً به فرض و تحلیل، شخص یک ماهیت جزئی برای او در ذهن ساخته است، ولی در خارج، ماهیت ندارد. پس اشکال فوق، استدلال سهروردی را نمی تواند مخدوش سازد و این ادعا که واجب در خارج، ماهیت ندارد، تثبیت می گردد. (۱)

۱. سهروردی با اینکه خود از پیشتانان اصالت ماهیت است مع ذلك در باب واجب الوجود نوعاً ادله او با مبناي اصالت وجود سازگار است؛ مانند این استدلال که مبتنی است بر اینکه تشخیص، به وجود حاصل می شود، نه چیز دیگر.

[۲۹۴]

متن

فقد تبين بما مرّ: أنّ الواجب بالذات حقيقة وجودية لا ماهية لها تحدّها هي بذاتها واجبة الوجود من دون حاجة إلى انضمام حيثية تعليلية او تقييدية وهي الضرورة الازلية. وقد تقدم في المرحلة

الاولی أنّ الوجود حقیقه عینیّه مشکّکه ذات مراتب مختلفه، کلّ مرتبه من مراتبها تجد کمال الوجودیّ الذی لما دونها و تقوّمه و تتقوّم بما فوقها فاقده بعض ما له من الکمال وهو النقص و الحاجة، إلاّ المرتبه التي هي أعلى المراتب التي تجد کلّ کمال ولا تفقد شيئاً منه و تقوّم بها کلّ مرتبه و لا تقوّم بشيء وراء ذاتها.

فتنطبق الحقیقه الواجبيّه علی القول بالتشکیک علی المرتبه التي هي أعلى المراتب التي ليس وراءها مرتبه تحدّها، و لا في الوجود کمال تفقده، و لا في ذاتها نقص أو عدم يشوبها و لا حاجة تقيدها، و ما يلزمها من الصفات السلبیّه مرجعها الى سلب السلب و انتفاء النقص و الحاجة وهو الايجاب.

وجوب واجب، بذاته است

ترجمه

از آنچه گذشت روشن شد که واجب بالذات، حقیقی است وجودی، که برای او ماهیتی که او را محدود کند نیست. او واجب الوجود بذاته هست بدون آنکه به حیثیت تعلیلی یا تقيیدی نیاز داشته باشد، که این همان ضرورت ازلی است.

و در مرحله اولی گذشت که وجود، حقیقت خارجی مشکّکی است که صاحب مراتب مختلفی می باشد. هر مرتبه از مراتب او واجد کمال مادون و مقوّم اوست. و ما دُون مقوّم به ما فوق

و فاقد بعض کمالات اوست که این، نقص و حاجت او را (به ما فوق) نشان می‌دهد. مگر بالاترین مرتبه که واجد تمام کمالات بوده و هیچ از آنها کم ندارد و هر مرتبه به او قائم است و او به هیچ چیز جز ذات خود قائم نیست.

بنابراین، حقیقت واجب بنابر قول به تشکیک، منطبق می‌شود بر بالاترین مرتبه که دیگر فوق او مرتبه‌ای که او را محدود کند نیست، و کمالی در عالم هستی نیست که او فاقد آن باشد. در ذات اونقص یا عدمی که با او آمیخته باشد یا حاجتی که او را محدود کند، وجود ندارد. و آنچه لازمه اوست از صفات سلبيه، به سلب سلب و نفي نقص و حاجت که ایجاب است باز می‌گردد.

[۲۹۵]

شرح

بنابر قول به تشکیک در وجود که تمام وجودات را نموده‌ای مختلف و مراتب گوناگون یک حقیقت می‌داند ذات اقدس الهی در بالاترین قله و رفیع‌ترین درجه وجود قرار دارد. و تمام کمالات ما دون در او، موجود و او مقوم تمام کمالات مادون خود هست. چنانکه آیه شریفه به آن اشاره می‌فرماید «هو المحي القيوم»؛ (۱) یعنی او قائم به ذات و مقوم غیر است. همانگونه که مراتب مادون وابسته به مافوق و فاقد کمالات مافوقند، او برای وجود خود، محتاج به علت و حیثیت تعلیلی یا قید و حیثیت تقییدی نیست. حیث تعلیلی آن است که ثبوت حکم به سبب آن صورت بگیرد، مانند آنکه می‌گوییم «اکرم زیداً لانه عالم» حکم به اکرام به علت

عالم بودن زید است. حیث تقييدي ثبوت حکم براي موضوع مقید است نه موضوع مطلق، مانند اینکه می‌گوییم اکرم رجل العالم. وجه اکرام، رجل بودن تنها نیست، بلکه رجل مقید به علم است.

وجود واجب بذاته هست؛ یعنی او مستحق حمل وجود هست، بدون آنکه واسطه در عروض در بین باشد، یعنی چیزی واسطه برای وجودش شود. و بدون آنکه واسطه ای در ثبوت داشته باشد، یعنی علتی او را موجود کند. همانطور که وجودش مقید به هیچ قیدی نمی‌شود. (۲)

متن

وبذلك يندفع وجوه من الاعتراض أوردوها علي القول بنفي الماهية عن الواجب بالذات.

منها: أن حقيقة الواجب بالذات لا تساوي حقيقة شيء مما سواها، لأن حقيقة غيره

۱. بقره، ۲۵۵.

۲. بنابر قول به تباین حقایق وجودی که مشائین قائلند گرچه او برترین موجود است، لکن برترین مرتبه از يك حقیقت به شمار نمی‌رود. بنابراین قول، حقایق وجودی همه با هم تباین دارند و مراتب مختلف يك حقیقت به شمار نمی‌روند. [۲۹۶]

تقتضي الامكان و حقيقته تنافيه و وجوده يساوي وجود الممكن في أنه وجود، فحقيقته غير وجوده وإلا كان وجود كل ممكن واجباً.

ايراد اول بر عدم ماهيت براي واجب

ترجمه

و با بیانات فوق، منافع می شود پاره ای از اشکالاتی که بر نفی ماهیت از واجب بالذات وارد کرده اند. یکی از آن اشکالات این است که حقیقت واجب بالذات، برابر با هیچ حقیقت دیگری نیست؛ چون حقایق دیگر اقتضای امکان می کنند، ولی حقیقت او منافی با امکان هست. از سوی دیگر وجود او در وجود بودن، مساوی وجود سایر ممکنات است. از اینجا معلوم می شود که حقیقت او (ماهیت او) غیر از وجودش هست. و الا وجود هر ممکنی واجب خواهد بود.

شرح

خلاصه دلیل این است که وجود واجب با سایر وجودها از حیث وجود بودن یکی است. از این رو، فرق واجب و ممکن به حقیقت و ماهیت او حاصل می شود. پس واجب الوجود

ماهیت دارد و آن، سبب تمایز او با غیر می شود.

متن

ومنها: لو كان وجود الواجب بالذات مجرداً عن الماهية فحصول هذا الوصف له إن كان لذاته
كان وجود كل ممكن واجباً لاشتراك الوجود، وهو محال، وإن كان لغيره لزمّت الحاجة إلى الغير
ولازمه الامكان، وهو خلف.

ایراد دوم

ترجمه

اگر وجود واجب بالذات مجرد از ماهیت است، (حصول وصف تجرد، برای او دو جهت
می تواند داشته باشد): اگر حصول وصف «تجرد از ماهیت» برای او به خاطر وجود اوست
پس همه وجودهای ممکن هم باید واجب باشند؛ چون وجود، میان همه مشترك است. و این

محال

[۲۹۷]

است.

و اگر حصول وصف «تجرد از ماهیت» به جهت امری غیر از وجود است لازم می‌آید واجب به غیر، نیازمند باشد. و لازمه حاجت، امکان است. و این، خلاف فرض است.

شرح

سؤال این است که تجرد وجود از ماهیت به چه دلیل، حاصل است؟ اگر به صرف وجود داشتن او از ماهیت مجرد است پس باید تمام ممکنات هم از ماهیت تهی باشند، چون آنها در داشتن اصل وجود با واجب، مشترکند. و اگر به جهت شخص یا شیء دیگری این تجرد برای واجب حاصل می‌شود لازم می‌آید که واجب به غیر، محتاج باشد. و حاجت، دلیل امکان است، در حالی که فرض بر آن بود که واجب، واجب است نه ممکن.

متن

ومنها: أنّ الواجب بالذات مبدأً للممكنات، فعلي تجرّده عن الماهيّة إنّ كانت مبدئيّته لذاته لزم أنّ يكون كلّ وجود كذلك ولازمه كون كلّ ممكن علّة لنفسه ولعلله، وهو بيّن الاستحالة، وإن كانت لوجوده مع قيد التجردّ لزم تركّب المبدأ الأوّل بل عدمه لكون أحد جزئيه، وهو التجردّ، عدمياً، وإن كانت بشرط التجردّ لزم جواز أنّ يكون كلّ وجود مبدئاً لكلّ وجود إلاّ أنّ المحكم تخلف عنه لفقدان الشرط، وهو التجردّ.

ایراد سوم

ترجمه

واجب بالذات، مبدء ممکنات است. حال، براساس آنکه او ماهیت ندارد اگر مبدئیت او به خاطر ذات وجود او باشد لازم می آید، که هر وجودی این چنین باشد. و لازمه دیگرش آن است که هر ممکنی علت خود و علل خود باشد، که این «بین الاستحالة» می باشد. و اگر مبدئیتش به جهت وجودش با قید تجرد باشد لازم می آید مبدء اول، مرکب باشد، بلکه لازم

[۲۹۸]

می آید عدم او؛ زیرا یکی از دو جزئش که تجرد باشد عدمی است.

و اگر مبدئیتش وجود با شرط تجرد باشد لازم می آید که هر وجودی مبدء هر وجودی گردد و اگر تخلف از این حکم می شود به جهت فقدان شرط، که همان تجرد است، می باشد.

شرح

حاصل سخن این است که مبدئیت واجب اگر برای وجود اوست پس هر موجودی به جهت وجودش می تواند مبدء قرار گیرد. و اگر به جهت وجود او با قید تجرد است پس او مرکب

از وجود و قید تجرد می‌گردد. مضافاً به اینکه «تجرد» قید عدمی است؛ یعنی مادی نبودن. و چون مرکبی از یک قید عدمی پدید آید به حکم آنکه مرکب تابع اخس اجزاء هست او هم به خاطر انعدام جزئش، معدوم خواهد بود.

و اگر تجرد، شرط است پس هر وجودی صلاحیت این را دارد که مبدء خود و علل خود و سایر موجودات گردد. و اگر نگردیده است به جهت آن است که شرط آن - که قید تجرد است - حاصل نگردیده است. و با حصول شرط، مشروط محقق خواهد شد. این بین الاستحالة است؛ زیرا هیچ گاه یک موجود ممکن، علت علل سابق خود و علت واجب الوجود نمی‌تواند باشد.

متن

ومنها: أنّ الواجب بذاته إن كان نفس الكون في الأعيان وهو الكون المطلق لزم كون كل موجود واجباً وإن كان هو الكون مع قيد التجرد عن الماهية لزم تركب الواجب مع أنّه معنی عدمی لا يصلح أن يكون جزءاً للواجب وإن كان هو الكون بشرط التجرد لم يكن الواجب بالذات واجباً بذاته، وإن كان غير الكون في الأعيان فإن كان بدون الكون لزم أن لا يكون موجوداً فلا يعقل وجود بدون الكون، وإن كان الكون داخلاً لزم التركب. والتوالى المتقدمة كلّها ظاهرة البطلان وإن كان الكون خارجاً عنه فوجوده خارج عن حقيقته وهو المطلوب، إلى غير ذلك من الاعتراضات.

ایراد چهارم

ترجمه

واجب بالذات اگر نفس وجود داشتن در خارج است - که همان موجود بودن مطلق باشد - لازم می‌آید که هرچه موجود است واجب باشد. و اگر موجود بودن همراه باقید مجرد از ماهیت است لازم می‌آید که او مرکب باشد، در حالی که مجرد از ماهیت قید عدمی است و صلاحیت آن را ندارد که جزء قرار بگیرد. و اگر موجود بودن او به شرط مجرد است واجب بالذات، واجب بالذات نخواهد بود، (بلکه واجب بالشرط خواهد بود).

و اگر (حقیقت واجب) چیزی غیر از وجود داشتن است در این صورت، یا او اصلا هستی ندارد پس لازم می‌آید که اصلا موجود نباشد؛ زیرا موجود بدون هستی، معقول نیست. و اگر هستی، داخل (درحقیقت) اوست لازم می‌آید ترکیب در او و توالی فوق، همه و همه باطل هستند.

و اگر هستی، خارج از (حقیقت) اوست، پس وجودش بیرون از ماهیتش است. و مطلوب ما همین است. و نیز ایرادات دیگری از این قبیل وارد شده است.

شرح

گرچه تمام این اشکالات با یکدیگر نزدیکند و وجوه اشتراك، میان آنها مشهود است، لكن اشکال اخير نسبت به ساير اشکالها از جامعيت بيشتري برخوردار است. شايد ذکر آن ما را از ديگر اشکالات بي نياز مي کرد. در هر حال در همه ايرادات سعي بر اين است كه براي واجب، ماهيتي بيرون و مغاير با وجودش ترسيم گردد. گرچه اين سعي و تلاش به جايي نمي رسد.

متن

ووجه اندفاعها أنّ المراد بالوجود المأخوذ فيها إمّا المفهوم العام البديهيّ، وهو معنى عقليّ اعتباريّ غير الوجود الواجب الذي هو حقيقه عينية خاصّة بالواجب، وإمّا طبيعة كليّة مشتركة متواطئة متساوية المصاديق. فالوجود العينيّ حقيقة مشكّكة مختلفة المراتب أعلي مراتبها الوجود الخاصّ بالواجب بالذات.

[۳۰۰]

وجه دفع اشکال

ترجمه

وجه دفع تمام اشکالات این است که مراد از وجودی که در این اشکالها از آن سخن به میان آمده یا همان مفهوم عام بدیهی اوست، که چیزی جز يك معنای ذهنی اعتباری بیش نیست. و این، غیر از وجود واجبی است که حقیقت خارجی مختص به ذات واجب است.

یا مراد از وجود، طبیعت کلی مشترك، یکسان و متساوی المصادیق است، که این حرف هم درست نیست؛ زیرا وجود خارجی يك حقیقت مشکک مختلفه المراتب است و برترین مراتبش وجود واجب بالذات هست.

شرح

حاصل جواب این است که ما از استدلال کنندگان در این ادله سؤال می‌کنیم: مراد از وجود چیست؟ اگر مراد، مفهوم وجود است که امری بدیهی و شامل تمام موجود می‌شود، خوب مفهوم وجود امر ذهنی است و نمی‌تواند عبارت باشد از حقیقت خارجی وجود که مرتبه‌ای از آن اختصاص به ذات اقدس الهی دارد، تا از این راه استدلال شود که آن وجود چون مشترك است نیاز به ما به الاختصاصی دارد که همان ماهیت واجب الوجود است.

و اگر مراد از وجود، مصداق خارجی وجود است، بدین معنا که در تمام موجودات علی السویه و مشترك و متواطی است این هم صحیح نیست؛ زیرا حقیقت وجود خارجی، افرادش متساوی المصادیق نیست، بلکه مختلفه المراتب می‌باشند. و به عبارت فنی، افراد او مقول به تشکیک هستند.

متن

وأيضاً التجرد عن الماهية ليس وصفاً عديمياً، بل هو في معنى نفي الحدّ، الذي هو من سلب السلب الراجع إلى الايجاب.

[۳۰۱]

متمم جواب

ترجمه

علاوه (بر جواب فوق) تجرد از ماهیت يك وصف عديمي نیست، بلکه به معنای نفي حدي مي باشد که عبارت است از سلب سلب، که به ايجاب باز مي گردد.

شرح

در ایرادات فوق این مطلب مطرح شده بود که تجرد از ماهیت يك معنای عديمي است و اگر وجود واجب تعالی مقید به قید تجرد گردد لازم مي آید که واجب تعالی از قید عديمي ترکیب یابد.

در جواب می فرمایند: خیر، تجرد از ماهیت به معنای نفی حدّ است؛ زیرا ماهیت یعنی حد. و تجرد او از ماهیت به معنای بی حدی و سلب سلب است. و به عبارت دیگر سلب حد، سلب محدودیت است، که به ایجاب و واجدیت مطلق، منتهی می گردد.

متن

وقد تبین أيضاً: أنّ ضرورة الوجود للواجب بالذات ضرورة أزليّة لا ذاتيّة ولا وصفية، فإنّ من الضرورة ما هي أزليّة وهي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بذاته من دون أيّ قيد وشرط، كقولنا: الواجب موجود بالضرورة، ومنها ضرورة ذاتيّة وهي ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع مع الوجود لا بالوجود، سواء كان ذات الموضوع علّة للمحمول، كقولنا: كلّ مثلث فإنّ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين بالضرورة، فإنّ ماهية المثلث علّة للمساواة إذا كانت موجودة، او لم يكن ذات الموضوع علّة لثبوت المحمول، كقولنا: كلّ إنسان إنسان بالضرورة او حيوان او ناطق بالضرورة. فإنّ ضرورة ثبوت الشيء لنفسه بمعنى عدم الانفكاك حال الوجود من دون أن يكون الذات علّة لنفسه.

[۳۰۲]

ضرورت ازلی و ذاتی

ترجمه

و نیز روشن می‌گردد که ضرورت وجود برای واجب بالذات، ضرورت ازلی است، نه ذاتی و نه وصفی؛ زیرا از جمله ضرورات، ضرورت ازلی است که عبارت است از ضرورت ثبوت محمول برای موضوع به ذات خود و بدون هیچ قید و شرط، مانند «واجب موجود است بالضرورة».

یکی از ضرورات، ضرورت ذاتی است. و آن ضرورت ثبوت محمول است برای ذات موضوع، همراه با وجود نه به شرط وجود؛ خواه که ذات موضوع علت محمول باشد، مانند جمله «هر مثلی بالضرورة زوایای سه گانه اش مساوی دو زاویه قائمه است». در اینجا ماهیت مثلث، علت مساوات است، زمانی که موجود باشد. یا اینکه ذات موضوع علت ثبوت محمول نباشد، مانند «هر انسانی انسان است بالضرورة» یا «هر انسانی حیوان است یا ناطق است بالضرورة» زیرا ثبوت یک چیز برای خودش، به معنای عدم انفکاک در حال وجود، ضروری است، بدون آنکه ذات، علت خودش باشد.

شرح

ثبوت محمول برای موضوع در ضرورت ازلی بدون هیچ قید و شرط، بدیهی است. و قبلاً شرح آن گذشت، مانند آنکه می‌گوییم «الله موجود» یا «الله عالم بالضرورة».

اما ثبوت محمول برای موضوع در ضرورت ذاتی، خواه موضوع، علت ثبوت محمول باشد -

مانند اینکه ماهیت مثلث علت تساوی زوایای سه گانه او با دو زاویه قائمه است - یا علت ثبوت محمول نباشد - مانند «الانسان انسان» که موضوع، علت برای خودش که محمول است نیست - مشروط به وجود نیست. به این معنا که ضرورت اتصاف موضوع به محمول، مرکب از وجود و ذات موضوع نیست، بلکه ذات موضوع به تنهایی کفایت می کند در اتصافش به محمول؛ وقتی که موضوع وجود داشته باشد به نحو ظرفیت صرف. پس، اتصاف موضوع به محمول به شرط وجود موضوع نیست، تا اینکه علت اتصاف موضوع به محمول، مرکب باشد از خود موضوع و شرط موجودیت آن.

[۳۰۳]

متن

ومنها ضرورة وصفية، وهي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بوصفه مع الوجود لا بالوجود، كقولنا: كلّ كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتباً، وقد تقدمت إشارة إليها.

ضرورت وصفی

ترجمه

از جمله ضرورات، ضرورت وصفیه است. و آن عبارت است از ثبوت محمول برای موضوع مادامی که (موضوع) متصف به وصف خود بوده همراه با وجود است، نه به شرط وجود، مانند قضیه «کل کاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام کاتباً» و قبلاً اشاره ای به این مطلب شد. (۱)

شرح

ثبوت تحرك اصابع برای کاتب در هنگام اتصاف موضوع به وصف کتابت، ضروری است. و ما از این ضرورت به ضرورت وصفی تعبیر می آوریم. در اینجا هم وجود برای موضوع صرفاً ظرف تحقق اوست، نه آنکه اتصاف موضوع به محمول، مرکب از دو چیز باشد؛ یکی وصف کذایی برای موضوع و دیگری شرط وجود. بلکه اتصاف موضوع به محمول فقط به يك ملاك است. و آن عبارت است از تحقق وصف کذایی برای موضوع.

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

۱ - معنای اینکه ماهیت واجب تعالی عین وجود اوست، چیست؟

۲ - متین ترین دلیلی را که مؤلف بر عدم ماهیت برای واجب اقامه می کنند، چیست؟

۳ - یکی از ادله کسانی که قائل به ماهیت برای واجب تعالی هستند را بیان کنید.

۴ - ضرورت ازلی و ذاتی را شرح دهید.

۱ . مرحله چهارم، فصل اول.

[۳۰۴]

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

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات. قال صدر المتألهين - ره: «المقصود من هذا أنّ الواجب الوجود ليس فيه جهة إكانيّة، فإنّ كلّ ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له.

صفات واجب الوجود هم واجب است

ترجمه

واجب الوجود بالذات، واجب الوجود از جمیع جهات می باشد. صدرالمتألهین ره فرموده است: «مقصود از این حرف این است که جهت امکانی در او وجود ندارد. هر صفتی که برای او به امکان عام ثابت می شود وجوباً برای او ثابت است.»

شرح

پیش از این در فصل اول گذشت که امکان عام، اعم از امکان خاص که سلب ضرورتین از دو جانب هست و اعم از وجوب و امتناع می باشد. بنابراین اگر صفتی برای موجودی به امکان عام ثابت شد، سلب ضرورت از جانب مخالف می شود. اما در خصوص جانب موافق ممکن است ثبوت آن صفت به نحو وجوب باشد - همانگونه که تمام صفاتی که برای واجب تعالی به امکان عام ثابت می شود مانند «الله عالمٌ یا رازقٌ یا خالقٌ» که ثبوت علم و

[۳۰۵]

رزق و خلق برای او وجوب دارد. - یا جانب موافق مسلوب الامتناع بوده ضرورتی ثابت نباشد. - مانند اینکه بگوییم «زید عالم است به امکان عام» که جانب موافق که ثبوت علم برای زید است مسلوب الامتناع است (۱)، همانطور که از جانب مخالف نیز سلب ضرورت

شده است.

بنابراین در مورد واجب تعالی تمام صفاتی که بامکان عام برای او ثابت می شوند، و جوباً برای او ثابت هستند.

متن

و من فروع هذه الخاصة أنّه ليس له حالة منتظرة، فإنّ ذلك أصل يترتب عليه هذا الحكم. وليس هذا عينه، كما زعمه كثير من الناس، فإنّ ذلك هو الذي يعدّ من خواصّ الواجب دون هذا، لاتصاف المفارقات النورية به، إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقق الامكان الاستعدادي فيه والانفعال عن عالم الحركة وايوضاع الجرمانية، وذلك يوجب تجسّمه وتكدره مع كونه مجرداً نورياً، هذا خلف. « انتهى. (۲)

در واجب تعالی حالت منتظره، وجود ندارد

ترجمه

(در ادامه، صدرالمتألهين چنین می فرماید:)

از جمله فروعات این مسأله (واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات است)

این است که برای او حالت منتظره ای وجود ندارد؛ زیرا آن مسأله (واجب الوجود واجب من جمیع الجهات) اصلی است که مترتب می شود بر او این حکم (که حالت منتظره ای برای او نیست).

گرچه این حکم، عین آن اصل نیست - آن طور که بسیاری از مردم تصور کرده اند - زیرا آن

۱. به نهایه، مرحله چهارم، فصل اول، ص ۴۶ - ۴۷ مراجعه شود.

۲. ایسفار الاربعة، ج ۱، ص ۱۲۲.

[۳۰۶]

اصل (واجب الوجود واجب من جمیع الجهات) از اختصاصات واجب به شمار می رود، نه این حکم (که برای او حالت منتظره ای نیست)، چون مجردات نورانی نیز به این حکم، متصف می گردند؛ زیرا اگر مفارقات، حالت منتظره کمالی داشته باشند که امکان حصول آن در مفارق باشد این مستلزم امکان استعدادی و انفعال از عالم حرکت و اوضاع جسمانی می باشد. و این، ایجاب می کند جسمیت و کدورت آنها را، در حالی که موجود مفارق، مجرد و نورانی است. و این خلاف فرض است.»

شرح

اینکه می‌گوییم واجب الوجود از هر جهت و از هر صفت، واجب الوجود است این از اختصاصات خداوند است که بر او مترتب می‌شود حکم دیگری و آن اینکه در او حالت منتظره و امکانی، وجود ندارد. اما عدم حالت منتظره از ویژگیهای اختصاصی خداوند نیست؛ زیرا مجردات هم حالت منتظره ندارند، که اگر می‌داشتند بایستی حامل امکان آن صفت و واجد حالت منتظره باشند. و چیزی حامل امکان و استعداد هست که ماده باشد. و لازمه آن، این می‌شد که مجردات نورانی، جسم باشند و ثقلت و تکدر جسمانی داشته باشند که این، خلاف فرض است.

متن

والحجة فيه أنه لو كان للواجب بالذات المنزه عن الماهية بالنسبة إلى صفة كمالية من الكمالات الوجودية جهة امكانية كانت ذاته في ذاته فاقدة لها مستقرّاً فيها عدمها فكانت مركبة من وجود وعدم، ولازمه تركب الذات، ولازم التركب الحاجة، ولازم الحاجة الامكان، والمفروض وجوبه، هف.

در واجب تعالی، جهت امکانی وجود ندارد

ترجمه

دلیل بر این مطلب، اینکه اگر واجب بالذاتی که منزّه از ماهیت است نسبت به صفت کمالی، جهت امکانی داشته باشد، ذات او به خودی خود، فاقد آن است و عدم آن صفت در ذاتش

[۳۰۷]

جای‌گزین است. بنابراین او مرکب از وجود و عدم بوده لازمه اش ترکب ذات است. و لازمه ترکب، حاجت و لازمه حاجت، امکان می‌باشد؛ در حالی که فرض، وجوب او بود. و این، خلاف فرض است.

شرح

اگر واجب ذاتاً واجد صفت کمالی نباشد طبعاً عدم آن صفت در مرتبه ذات او مستقر است. پس، ذات او مرکب از یک سلسله وجدانات و پاره‌ای فقدانات می‌گردد. ترکیب، نشان حاجت است؛ زیرا مرکب به اجزای خود نیازمند است. و حاجت، نشان امکان و امکان، نقطه مقابل وجوب است، در حالی که فرض بر این بود که او واجب است نه ممکن.

پس اگر همه صفات او همچون ذات او واجب نباشند این منجر به امکان ذات او می‌گردد.

متن

حجة أُخري: أنّ ذات الواجب بالذات لو لم تكن كافية في وجوب شيء من الصفات الكمالية التي يمكن أن تتصف بها كانت محتاجة فيه إلى الغير، وحينئذ لو اعتبرنا الذات الواجبة بالذات في نفسها مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً وهدماً فإن كانت واجبة مع وجود تلك الصفة لغت علية ذلك الغير وقد فرض علّة، هف. وإن كانت واجبة مع عدم تلك الصفة لزم الخلف أيضاً.

دليل ديگر

ترجمه

ذات واجب الوجود اگر به تنهایی در وجوب صفات کمالی خود که بدان متصف است کافی نباشد ناگزیر در اتصاف به صفات خود به دیگری نیازمند است. در این هنگام اگر ذات واجب را به تنهایی با قطع نظر از بود و نبود دیگری اعتبار کردیم، حال اگر ذات، واجب است با وجود (وجوب) آن صفت، علیت آن غیر لغو است؛ در حالی که او را علت، فرض کرده ایم. و این خلاف

[۳۰۸]

فرض است.

و اگر ذات، واجب باشد با عدم آن صفت، باز خلاف فرض پیش خواهد آمد. (زیرا عدم آن صفت هم باید به جهت عدم آن غیر باشد. و با قطع نظر از آن غیر، عدم آن صفت بی دلیل خواهد بود.)

شرح

حاصل این دلیل این است که اگر ذات واجب به تنهایی در اتصاف به صفتی از صفات کمال، کافی نباشد پس به شیء دیگری که به او این صفت را بدهد نیازمند خواهد بود. حال اگر ما از آن شیء قطع نظر کردیم در این صورت یا ذات واجب، واجب خواهد بود با وجود این صفت. - به این معنا که «ذات من حیث هو ذات» به ضرورت ازلی مقتضی این صفت هست - در این صورت، وجود غیر به عنوان علت اعطای این صفت لغو خواهد بود. و این خلاف فرض است؛ چون فرض بر آن بود که غیر، علت هست.

و یا اینکه ذات واجب، واجب خواهد بود با عدم این صفت - به این معنا که عدم این صفت به استناد ذات واجب و به ضرورت ازلی است - باز هم خلاف فرض پیش خواهد آمد؛ زیرا فرض بر آن بود که آن غیر، علت است و عدم این صفت، مستند به عدم آن غیری که علت است می باشد، نه به خود ذات.

بنابراین در عالم فرض، اگر غیری بخواید علت اعطای صفتی به واجب گردد، این منتهی به دو خلاف فرض می گردد. نتیجه اینکه صفات واجب همه به اقتضای ذات اوست و در وجود صفات او، چیزی دخالت ندارد.

متن

واورد عليها أنّ عدم اعتبار العلة الماهية بحسب اعتبار العقل لا ينافي تحققها في نفس الامر، كما أنّ اعتبار الماهية من حيث هي هي وخلقها بحسب هذا الاعتبار عن الوجود والعدم والعلّة الموجبة لهما لا ينافي اتصافها في الخارج بأحدهما وحصول علته.

[۳۰۹]

ترجمه

بر این دلیل ایراد وارد کرده اند به اینکه عدم اعتبار علت به حسب ذهن، منافاتی با تحقق علت فی نفس الامر ندارد. همانطور که اعتبار ماهیت من حیث هی هی و تهی بودن او به این اعتبار از وجود و عدم و علت آن دو، منافاتی با اتصاف ماهیت به یکی از این دو در خارج و حصول علت آنها ندارد.

شرح

ما در دلیل فوق گفتیم از علتی که به واجب، صفتی را می دهد مقدّمه قطع نظر می کنیم. آنگاه ذات واجب را مورد مطالعه قرار می دهیم؛ یا او با وجود آن صفت، واجب است یا با عدم آن که در هر دو صورت، خلاف فرض پیش می آید.

در اینجا خصم می گوید قطع نظر شما از علتی که به واجب، صفت را می دهد به این معناست که در عالم ذهن و اعتبار، علیّت او را نادیده می گیرید. سپس، استدلال خود را ادامه می دهید و به نتیجه ای که می خواهید می رسید. اما این منافات ندارد که شما در عالم اعتبار، قطع نظر از علت بکنید، ولی در متن واقع و خارج آن غیر، علت اعطای صفت باشد. مانند اینکه در عالم ذهن و اعتبار، ماهیت را تهی از وجود و عدم ملاحظه می کنیم، ولی در خارج به یکی از این دو، متصف است.

متن

وردّ بآئه قیاس مع الفارق، فإنّ حیثیّة الماهیة من حیث هی غیر حیثیّة الواقع، فمن الجائز أن یعتبرها العقل ویقصر النظر الیها من حیث هی من دون ملاحظة غیرها من وجود وعدم وعلتّهما. وهذا بخلاف الوجود العینی، فإنّ حیثیّة ذاته عین حیثیّة الواقع و متن التحقق فلا یکن اعتباره بدون اعتبار جمیع ما یرتبط به من علّة و شرط.

[۳۱۰]

رد اشکال

ترجمه

این ایراد، مردود است؛ به اینکه (قیاس مسأله با ماهیت) قیاس مع الفارق است، زیرا حیثیت ماهیت من حیث هی، غیر از حیثیت واقع و خارج است. بله، در باب ماهیت، جایز است که عقل او را ملاحظه کند و نظر را فقط به ذات او معطوف دارد، بدون ملاحظه واقع، چه در جانب وجود یا عدم و علت این دو. بخلاف وجود عینی، زیرا که حیثیت ذاتی او عین حیثیت واقع و متن تحقق است و امکان ندارد که او را با قطع نظر از جمیع آنچه به او مرتبط می‌گردد، از علت و شرط، ملاحظه نماییم.

شرح

در جواب ایراد، می‌فرمایند قیاس ما نحن فیه با مسأله ماهیت، صحیح نیست؛ زیرا ماهیت نقطه مقابل وجود قرار دارد و می‌توان او را با قطع نظر از وجود یا عدم یا سایر تعلقاتش ملاحظه کرد. بخلاف وجود که نمی‌توان او را بدون عنایت به علل و شروطش ملاحظه نمود.

در ما نحن فیه اگر قطع نظر از علتی که صفت را به واجب می‌دهد کردیم در متن واقع و خارج باز جای این پرسش هست که آیا وجوب واجب همراه با وجود این صفت هست؛ یعنی این صفت به اقتضای ذات، واجب هست؟ پس آن غیر، علت این صفت نیست. و این خلاف فرض است. یا اینکه وجوب واجب، قرین عدم این صفت هست. یعنی عدم این صفت، مستند به ذات واجب است. پس باز آن غیر، علت برای این صفت نیست؛ زیرا اگر می‌بود بایستی که عدم این صفت به عدم او برگردد، نه به ذات واجب. و چون چنین است پس غیر، علت اعطای این صفت نیست، بلکه این صفت به اقتضای ذات واجب هست و ذات، علت این

صفت می باشد.

متن

و می‌توان تقریر الحجّة بوجه آخر، وهو أنّ عدم کفایة الذات فی وجوب صفة من

[۳۱۱]

صفاته الکمالیّة یستدعی حاجته فی وجوبها الی الغیر فهو العلة الموجبة، ولایزمه أنّ یتصف
الواجب بالذات بالوجوب الغیریّ وقد تقدمت استحالتة.

استدلال به بیانی دیگر

ترجمه

ممکن است دلیل را به وجه دیگری تقریر کرد. و آن اینکه عدم کفایت ذات در وجوب صفتی
از صفات کمالی، استدعا می کند حاجت او را به غیری که علت آن صفت است. و لازم
این مطلب، اتصاف واجب به وجوب غیری است. و قبلاً محال بودنش گذشت.

شرح

قبلا گفتیم چیزی به وجوب غیری، متصف می‌شد که ممکن ذاتی باشد. و وجوب غیری در حریم واجب ذاتی راه ندارد.

حال اگر صفتی از صفات واجب به اقتضای ذات نبوده دیگری او را اقتضا کرده باشد - یعنی به وجوب او واجب گردیده باشد - لازم می‌آید واجب ذاتی به واجب غیری، متصف گردد. و این محال است؛ زیرا ممکن ذاتی به وجوب غیری متصف می‌شود نه واجب ذاتی.

متن

واورد علي أصل المسألة بأنه منقوض بالنسب والاضافات اللاحقة للذات الواجبيّة من قبل أفعاله المتعلقة بمعلولاته الممكنة الحادثة، فإنّ النسب والاضافات قائمة بأطرافها تابعة لها في الامكان، كالخلق والرزق والاحياء والاماتة وغيرها.

ایراد بر اصل مطلب

ترجمه

بر اصل مسأله (واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات است) ایراد وارد

[۳۱۲]

شده است؛ به اینکه این مطلب، منقوض است به نسبتها و اضافاتی که بر ذات واجب از ناحیه افعالی که متعلق به معلولات ممکن و حادث، ملحق می‌شود؛ زیرا نسبتها و اضافات، قائم به اطراف خود هستند و در امکان، تابع آنهایند، مانند خلق و رزق و اِماتة و غیر اینها.

شرح

ایراد این است که اگر واجب الوجود بالذات از همه جهت واجب الوجود است باید از جهت نسبتها و اضافاتی که بر او ملحق می‌شود - مانند نسبت خلق که میان خالق و مخلوق وجود دارد، یا مانند نسبت رزق که میان رازق و مرزوق هست، یا نسبت اِحیا و اِماتة که بین واجب و ممکناتش هست - از این جهات هم واجب باشد. همچنین باید از ناحیه صفاتی که از این نسبتها انتزاع می‌گردد - مانند خالقیت که از خلق انتزاع می‌شود، یا رازقیت که از رزق انتزاع می‌گردد - از این جهات نیز واجب باشد؛ در حالی که هم نسبتها و هم صفاتی که از این نسبتها انتزاع می‌گردند، به دلیل اینکه طرف نسبتها یعنی مخلوقات و مرزوقات، ممکن و حادثند، آنها هم باید ممکن و حادث باشند. بنابراین، واجب الوجود بالذات واجب الوجود از ناحیه نسبتها و صفات منتزعه از نسبتها نشد.

متن

ویندفع بأنّ هذه النسب والاضافات والصفات المأخوذة منها- كما سيأتي بيانه - معان منتزعة من مقام الفعل لا من مقام الذات. نعم لوجود هذه النسب والاضافات ارتباط واقعيّ به تعالى، والصفات المأخوذة منها للذات واجبة بوجوبها. فكونه تعالى بحيث يخلق وكونه بحيث يرزق، إلى غير ذلك، صفات واجبة ومرجعها إلى الاضافة الاشراقية. وسيأتي تفصيل القول فيه فيما سيأتي - إن شاء الله تعالى.

[۳۱۳]

جواب ایراد

ترجمه

ایراد فوق، دفع می‌گردد به اینکه این نسبتها و اضافات و صفاتی که مأخوذ از اینها هستند - همانطور که بزودی خواهد آمد - معانی منتزعه از مقام فعل هستند، نه از مقام ذات.

بله، وجود این نسب و اضافات، ارتباطی واقعی به واجب تعالی دارد. (وبه همین دلیل) صفاتی که مأخوذ می‌شوند از (حاق) این نسبتها (که متقرر در ذات واجب هستند) واجب به وجوب ذات اویند. پس، بودن ذات اقدس او به گونه ای که خلق می‌کند و رزق می‌بخشد و غیر اینها صفات (ذاتی) واجب محسوب می‌شود و مرجع این صفات به اضافه

اشراقیه است. تفصیل سخن بزودی خواهد آمد، انشاء الله.

شرح

صحيح است که نسبتهايی که بين واجب و افعال او مانند خلق و رزق و احيا واماته وجود دارد، حادثند. و نیز صحيح است که صفاتي که مانند خالق و رازق و مُحيي و مُميت که از اين نسبتها انتزاع مي شوند اينها هم حادث و ممکنند. و واجب الوجود بالذات به صفاتي که متأخر از ذات او بوده به طور حقيقي و واقعي متصف نمي گردد، و اگر متصف گردد بالعرض و المجاز خواهد بود، لکن اصل و حقيقي که اين نسبتها از آن سرچشمه مي گيرد در ذات واجب الوجود مقرر و ثابت است. همانطور که واجب الوجود به وجود بسيط خود واجد تمام کمالات موجودات و وجود آنهاست واجد وجود اين نسبتهاي حادث و ممکن به نحو بسيط و اعلي نیز هست.

بعبارت ديگر اصل و حقيقت اين نسبتهاي حادث در ذات واجب به نحو اعلي و اشرف موجود است. و به تعبير مؤلف فقيد ره فگونه بحيث يخلق و يزرق. يعني ذات به خودي خود اقتضاي خلق کردن و رزق بخشیدن و غير ذلك را دارد. و همانطور که نسبتهاي حادث ملاك انتزاع صفتهاي حادثند، اصل نسبتهاي مرتبط با ذات او ملاك انتزاع صفتهاي واجب هستند. پس او وجوباً به ملاك اصل اين نسبتها که مقرر در ذات اويند،

رازق و خالق است. و این صفات همچون اصل آن نسبتها واجب الوجودند و واجب بالذات به طور حقیقی و واقعی به این صفات، متصف می‌باشد. پس، خالقیت او و رازقیت او به ملاک این نسبتهای حادث میان او و خلقش نیست تا اعتراض شود که این نسبتها و صفاتی که از این نسبتها انتزاع می‌شوند حادث و ممکنند و چگونه واجب الوجود به این نوع اوصاف متصف می‌گردد. بلکه خالقیت و رازقیت او و سایر صفات او به ملاک اصل و ریشه نسبتهاست که متقرر در ذات اوست. (یعنی فکونه تعالی بحیث یخلق و یرزق الاشیاء). مقصود از ارتباط نسبتها به ذات او حقیقت همین نسبتهای حادث و ممکن است که واجب آنها را همچون وجود هر موجود ممکن دیگر به نحو اعلی و ابسط واجد است و مراد مؤلف از جمله «نعم لوجود هذه النسب و الاضافات ارتباط واقعی به تعالی» همین است.

آنگاه می‌فرمایند: مرجع صفات وجوبی حق، به اضافه اشراقیه باز می‌گردد. اضافه دو گونه است؛ اضافه مقولیه که وجود اضافه، غیر از وجود مضاف است، مانند مالک و مملوک و نسبت مالکیت بین این دو برقرار می‌گردد. در اینجا وجود نسبت، چیزی غیر از وجود مضاف که مملوک است می‌باشد.

قسم دیگر، اضافه اشراقیه است که وجود اضافه، عین وجود مضاف است، بدون هیچ گونه فرقی. لکن این خود دو قسم دارد؛ یکی اضافه اشراقیه وجودیه، دیگری اضافه اشراقیه ایجادیه.

اضافه اشراقیه وجودیه آن است که مرتبه غیر از مرتبه اضافه، مضاف الیه باشد، مانند مرتبه

معلول که عین الارتباط و الاضافه هست و مرتبه علتش که اعلي و اشرف از او بوده، مضافٌ اليه او به شمار مي رود.

اضافه اشراقیه ايجادیه مرتبه وجود اضافه، مانند مرتبه وجود مضاف اليه مي نمايد. و اين مانند اشيايي مي ماند که مرتبط به ذات واجب و در مرتبه ذات واجب هستند، مانند ما نحن فيه؛ زیرا نسبتهاي ممکن و حادث، اصل و حقيقت آنها در ذات او حاصل است و

[۳۱۵]

نسبت میان ذات و آنها اضافه اشراقیه ايجادیه هست که مرتبه آنها عین مرتبه واجب مي باشد. و تمام موجودات هستی همانطور که از خارج با واجب، مرتبط مي شوند به نفس موجوداتي که مرتبه آنها عین مرتبه واجب الوجود است در مقام ذات با واجب مرتبط مي شوند؛ زیرا واجب به وجود بسیط خود، واجد تمام کمالات و وجودات مادون هست، به نحو اعلي و اشرف که از اين به اضافه اشراقیه ايجادیه تعبير مي شود.

متن

وقد تبين بما مرّ: أوّلاً: أنّ الوجود الواجبي وجودٌ صرفٌ لا ماهيّة له ولا عدم معه، فله كلُّ کمال في الوجود.

ترجمه

از آنچه گذشت اموری روشن می‌گردد: مطلب اول اینکه وجود واجب، وجود صرف بوده ماهیتی برایش نیست و عدمی هم او را همراهی نمی‌کند. پس برای او تمام کمالات وجود هست.

شرح

اگر وجود واجب، صرف و بحت نبود یعنی آمیخته با حد و ماهیتی بود، حدها ناگزیر او را از سایر چیزها جدا می‌کردند و او مرکب از وجود و عدم می‌شد؛ چون او واجد خود و فاقد غیر خود می‌گشت. و چون مرکب می‌شد به اجزای خود، محتاج می‌شد. و چون محتاج بود ممکن بود نه واجب. و این، خلاف فرض بود.

متن

وثانیاً: أنّه واحدٌ وحدة الصرافة، وهی المسمّاة بـ«الوحدة الحقة» بمعنى أنّ كلّ ما فرضتهُ ثانياً له امتاز عنه بالضرورة بشيء من الكمال ليس فيه، فترکبت الذات من وجود وعدم، وخرجت عن محوذة الوجود وصرافته، وقد فرض صرفاً، هذا

[۳۱۶]

خلف، فهو في ذاته البحتة بحيث كلّما فرضت له ثانياً عاد أولاً. وهذا هو المراد بقولهم: «إنّه

واحد لا بالعداد».

وحدت او، وحدت صرف است

ترجمه

مطلب دوم اینکه واجب تعالی واحد است و وحدت صرف، که وحدت حقه نامیده می‌شود؛ به این معنا که هرچه را که دوم برای او فرض کنی از او ضرورتاً به کمالی که در اولی نیست، ممتاز خواهد بود. ناگزیر ذات او مرکب از وجود و عدم خواهد گشت و از محض وجود و صرف هستی خارج خواهد شد. در حالی که فرض بر این بود که او صرف الوجود است. و این، خلاف فرض است.

پس او در ذات خالص خود به گونه ای است که هرچه را دوم برای او فرض کنی به همان اول، عود خواهد کرد. و این همان مقصود سخن حکماست که می‌گویند: «او واحد بدون عدد است.»

شرح

در نکته قبل، صرافت وجود را تقریر فرمودند و در این نکته وحدت حقه حقیقیّه را تقریر می‌نمایند. این وحدت وحدتی است که عین واحد است و تصور دو و سه برای او نیست. و

هرچه که برای او دوّم فرض کنی به همان اول، عود خواهد کرد؛ زیرا اگر به طور واقعی دوّمی برای او فرض شود دومی از اولی به کمالی ممتاز خواهد شد. پس اولی فاقد او بوده ناگزیر مرکب از وجود و عدم خواهد گشت. ترکیب، نشان احتیاج و احتیاج، نشان امکان نه وجوب خواهد بود.

بنابراین، او واحد است، اما واحدی که دو و بیشتر برای او امکان تصوّر ندارد؛ زیرا در صّرف الوجود تعدّد و تکرار معنا ندارد و فرض تعدّد منجر به مناقضه خواهد گشت؛ زیرا لازم خواهد آمد آنچه را که صّرف، فرض کرده ایم صرف نباشد. و این یکی از مواردی است که فرض محال در او محال است (اگر چه در پاره ای موارد چنین نیست). و به نکته فوق، اشاره دارد فرمایش حضرت امیر(علیه السلام) در خطبه ۱۵۲ نهج البلاغه، که خداوند تعالی «الاحد بلا تأویل عدد» است.

مصدر: کتابخانه تبیان

<http://1zokr.com>

Copyright © 1Zokr.Com

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