

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح فارسی کتاب نه‌ایة الحکمة علامه طباطبائی قدس سره
القدوسی

فروع حکمت جلد اول از صفحه ۳۱۶ تا پایان جلد اول

فایل سوم شامل شرح فارسی متن فلسفی نه‌ایة علامه طباطبائی ره از ابتدای فصل چهارم
مرحله چهارم تا انتهای جلد اول که فصل هفتم و پایانی مرحله پنجم کتاب نه‌ایة الحکمة
می‌باشد.

انجمن‌های تخصصی دروس حوزه علمیّه قم

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

[۳۱۷]

متن

وثالثاً: أنّه بسیط لا جزء له، لا عقلاً ولا خارجاً، وإلاّ خرج عن صرافة الوجود وقد فرض صرفاً، هذا خلفٌ.

نفي جزء از او

ترجمه

نکته سوم اینکه واجب، بسیط است و جزء ندارد؛ نه عقلاً و نه خارجاً. و الا از صرافت وجود، خارج می شود، در حالی که او صرف فرض شده بود. و این خلاف فرض است.

شرح

اگر واجب، بسیط نباشد و در خارج، از ماده و صورت و در ذهن از جنس و فصل، ترکیب یافته باشد دیگر صرف الوجود نخواهد بود. و یا اگر فرض کنیم که در خارج، از وجود و ماهیت ترکیب یافته باشد، باز صرف الوجود نخواهد بود، در حالی که او را صرف الوجود انگاشته ایم، به تقریری که در نکته اول گذشت.

متن

ورابعاً: أنّ ما انتزع عنه وجوبه هو بعينه ما انتزع عنه وجوده، ولأزمه أنّ كلّ صفة من صفاته -

وهي جميعاً واجبة - عين الصفة الاخري، وهي جميعاً عين الذات المتعالية.

تمام صفات او عين يكدیگرند

ترجمه

نکته چهارم اینکه آنچه از او وجوب واجب انتزاع می شود بعینه همان چیزی است که از او وجود واجب انتزاع می شود و لازمه این سخن این است که هر صفتی از صفاتش - در حالی که همه واجبند - عین دیگر صفات باشد و همه، عین ذات واجب تعالی باشند.

[۳۱۸]

شرح

گفته شد از همان ذات که وجوب، انتزاع می شود وجود هم انتزاع می گردد؛ یعنی ما به ازای این دو، یک چیز هست. نتیجه اینکه - هر صفت از صفات او که همه واجبند (به حکم آنچه در اول این فصل گذشت؛ که واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات نیز هست) و هر صفت واجب، عین وجود است (به حکم نکته فوق که حیث وجوب عین حیث وجود است) و چون وجود، واحد و صرف است پس صفات او هم که عین وجود اویند همه

عین هم می باشند و در مقام وجود، واحد هستند.

متن

وخامساً: أنّ الوجود من شؤون الوجود الواجبي كالوحدة غير خارج من ذاته، وهو تأكّد الوجود الذي مرجعه صراحة مناقضته لمطلق العدم وطرده له، فيمتنع طرؤ العدم عليه.

والوجود الإمكانى أيضاً وإن كان مناقضاً للعدم مطارداً له، إلاّ أنّه لما كان رابطاً بالنسبة إلى علّته التي هي الواجب بالذات بلا واسطة أو معها، وهو قائمٌ بها غير مستقلٍّ عنها بوجه، لم يكن محكوماً بحكم في نفسه إلاّ بانضمام علّته إليه، فهو واجبٌ بإيجاب علّته التي هي الواجب بالذات يأبى العدم ويطرده بانضمامها إليه.

معنای وجوب واجب

ترجمه

پنجم اینکّه وجوب همچون وحدت از شؤون وجود واجب است و از ذات او خارج نیست. با توجه به اینکّه وجوب، تأکید وجود است و در نقیض عدم بودن صراحت دارد و طارد عدم می باشد، پس محال است عدم بر او عارض شود. وجود امکانی نیز گرچه نقیض عدم و طارد اوست، لکن به جهت آنکّه نسبت به علّتی که واجب الوجود بالذات هست - حال یا

بی‌واسطه یا با واسطه - وجود رابط محسوب می‌شود و قائم به علت خود بوده و استقلالی از او به هیچ وجه

[۳۱۹]

ندارد. از این جهت فی نفسه محکوم به حکمی نیست، مگر به انضمام علتش به او.

پس او (وجود امکانی) واجب است به ایجاب علتی که او واجب بالذات است. در این صورت ابایی از قبول عدم داشته و به انضمام علت به او طارد عدم خواهد بود.

شرح

در این فقره به دو نکته اشاره می‌کنند؛ یکی شرح معنای وجوب، که بر اساس بیان فوق، وجوب عبارت است از تأکید وجود به گونه‌ای که به هیچ وجه، عدم در او راه پیدا نکند و در تقیض مطلق عدم قرار گرفتن صراحت داشته باشد.

در اینجا نکته دیگری مطرح می‌شود که خود وجودات امکانی هم که دارای ویژگی فوق هستند یعنی تقیض عدم و طارد اویند، پس چه فرقی با وجود واجب دارند؟

در جواب می‌فرمایند: وجودات امکانی گرچه چنین هستند، لکن چون آنها عین ربط به علت خود هستند و هیچ استقلالی از خود ندارند، بقا و وجودشان به بقا و وجود علتشان هست،

پس فی نفسه محکوم به حکمی نیستند؛ اگر به امتیازی ممتاز می‌شوند از ناحیه علت آنهاست.

قبلاً گفتیم وجود رابط را وجود غیر مستقل گویند. و چون وجود تمام هستی نسبت به واجب الوجود وجود غیر مستقل است، پس همه، وجود رابطند، و ذات او فقط وجود مستقل می‌باشد. پس، حکم نقیض عدم بودن و طارد عدم قرار گرفتن به نحو استقلال، اختصاص به ذات اقدس او دارد. و اگر دیگر موجودات به چنین حکمی ممتاز می‌شوند به واسطه انضمام علتشان - که عبارتند از وسایط در خلق یا علة العلل، یعنی خدا - می‌باشد.

[۳۲۰]

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

۱ - معنای اینکه واجب الوجود، واجب الوجود از جمیع جهات است، چیست؟

۲ - چرا ذات واجب و مفارقات نوریّه، حالت منتظره ندارند؟

۳ - دلیل بر اینکه واجب الوجود از جمیع جهات، واجب الوجود است، چیست؟

۴ - اگر صفات خداوند همچون ذات او واجب است درباره صفاتی که از ناحیه افعال خداوند که متعلق به ممکنات و حادثات هستند و بر واجب تعالی ملحق می‌شوند مانند خالق و رازق و محی و ممیت چه می‌گویید؟ زیرا آن صفات چون قائم به اطراف خود هستند و اطراف آنها حادث و ممکن می‌باشند پس آنها هم حادث و ممکنند. بدین صورت مسأله وجوب صفات الهی نقض می‌گردد. به این اشکال پاسخ دهید.

۵ - صرافت وجود در واجب را تقریر نمایید.

۶ - بساطت در واجب را توضیح دهید.

[۳۲۱]

الفصل الخامس - الشی ما لم یجب لم یوجد، وفیه بطلان القول بایولوجیة

قد تقدّم أنّ الماهيّة في مرتبة ذاتها ليست إلّا هي لا موجودةٌ ولا معدومةٌ ولا أيُّ شيءٍ آخر، مسلوبة عنها ضرورة الوجود وضرورة العدم سلباً تحصيلياً، وهو الإمكان. فهي عند العقل متساوية النسبة إلى الوجود والعدم. فلا يرتاب العقل في أنّ تلبّسها بواحد من الوجود والعدم لا يستند اليها لمكان استواء النسبة ولا أنّه يحصل من غير سبب، بل يتوقّف علي أمر وراء الماهيّة يخرجها من حدّ الاستواء ويرجّح لها الوجود أو العدم،

وهو العلة. وليس ترجيح جانب الوجود بالعلّة إلّا بإيجاب الوجود، إذ لولا الإيجاب لم يتعيّن الوجود لها، بل كانت جائزة الطرفين، ولم ينقطع السؤال أنّها لمّ صارت موجودة مع جواز العدم لها؟ فلا يتمّ من العلة إيجاباً إلّا بإيجاب الوجود للمعلول قبل ذلك. والقول في علة العدم وإعطائها الامتناع للمعلول نظير القول في علة الوجود وإعطائها الجوب. فعلة الوجود لا تتمّ علة إلّا إذا صارت موجبة، وعلة العدم لا تتمّ علة إلّا إذا كانت بحيث تفيد امتناع معلولها، فالشيء ما لم يجب لم يوجد، وما لم يمتنع لم يعدم.

معلول تا به مرز وجوب نرسد، موجود نمي شود

ترجمه

پیش از این گذشت که ماهیت در مرتبه ذاتش چیزی نیست، مگر خودش؛ نه موجود است و نه معدوم و نه هیچ چیز دیگر. و از آن، ضرورت وجود و عدم، به سلب تحصيلی - که همان معنای امکان اوست - مسلوب است.

پس، ماهیت نزد عقل نسبت به وجود و عدم یکسان است. لذا عقل شك نمی کند که تلبس آن

[۳۲۲]

به وجود و عدم، مستند به خود ماهیت نیست؛ چون نسبت ماهیت به آن دو مساوی است و هیچ يك از آن دو بدون سبب، حاصل نمی شوند. بلکه متوقّف به چیزی و رای ماهیت است تا او را از حد استوا خارج کند و جانب وجود یا عدم را ترجیح دهد، که آن علت است.

و ترجیح جانب وجود توسط علت حاصل نمی شود، مگر به ایجاب (و حتمیت) وجود؛ زیرا اگر ایجاب (و حتمیت) نباشد جانب وجود برای ماهیت متعیّن نمی شود، بلکه جائز الطرفین (بین وجود و عدم) باقی می ماند و این سؤال منقطع نمی گردد که: چرا موجود شد، با آنکه عدم برایش جایز بود.

پس، از علت، ایجادي سر نمی زند مگر آنکه قبلا معلول، ایجاب وجود (و حتمیت صدور) یافته باشد.

سخن در علت عدم و امتناع بخشی او برای معلول، نظیر سخن در علت وجود و وجوب بخشی اوست. پس، علت وجود از نظر علیّت، تمام نمی شود، مگر زمانی که به مرز ایجاب (و حتمیت اصدار) برسد. و علت عدم از نظر علیّت، تمام نمی شود، مگر زمانی که امتناع معلول را افاده کند.

پس، معلول تا (وجود آن) واجب نگردد موجود نمی‌شود، و تا صدور آن ممتنع نگردد معدوم نمی‌شود.

شرح

در فصل اول این مرحله گذشت که ماهیت به خودی خود نه موجود است و نه معدوم. و اگر یکی از این دو بر آن عارض می‌شود به واسطه علت است. شرح سلب وجود و عدم از مرتبه ماهیت به نحو سلب تحصیلی (۱) گذشت. و حاصل سخن اینکه وقتی محمولی از موضوعی سلب می‌شود - مانند اینکه از ماهیت، وجود و عدم سلب می‌گردد - به گونه‌ای که محمول از موضوع رفع می‌گردد، به این سلب، سلب محصل یا سلب تحصیلی می‌گویند.

۱. نه‌ایه، مرحله چهارم، فصل اول، ذیل جمله «کما یظهر من التقسیم سلبٌ تحصیلی»، ص

۴۳. ذیل جمله «کما یظهر من التقسیم سلبٌ تحصیلی»

[۳۲۳]

حال اگر ماهیت بخواهد به وجود یا عدم، متلبس گردد باید علتی قبلاً برایش حاصل شود. و اگر علت بخواهد به آن ماهیت، وجود یا عدم بدهد تا اعطای وجود به مرز حتمیت و قطعیت نرسد معلول از او صادر نمی‌شود. همانطور که تا اعطای عدم به مرتبه حتمیت و قطعیت نرسد معلول، معدوم نمی‌گردد؛

زیرا اگر صدور معلول از علت، اولویت یافت اما به حتمّیت نرسید و معلول صادر شد در حالی که می توانست صادر نشود، جای این پرسش همچنان باقی خواهد بود که چرا معلولی که می توانست صادر نشود، صادر شد؟ زمانی این سؤال منقطع می گردد که صدور معلول، حتمّیت تمام یابد، به گونه ای که اگر بخواید معلول صادر نشود عدم صدور ممتنع باشد، که ما از این ضابطه تعبیر می کنیم به «الشیء ما لم یجب لم یوجد».

توضیح بیشتر اینکه ما فرض می کنیم احتمال صدور معلول هفتاد درصد است، ولی سی درصد هم احتمال صادر نشدن آن وجود دارد. در این شرایط اگر معلول، صادر شد ما می توانیم سؤال کنیم: معلولی که احتمال واقع نشدن آن، سی درصد بود، چرا صادر شد؟ و زمانی این سؤال منقطع می گردد که عوامل به وجود آورنده معلول، صد در صد فراهم باشد، که ما از آن به ایجاب علی تعبیر می کنیم.

دیگ زودپزی را فی المثل در نظر می گیریم که اگر تمام فضایی آن را تراکم بخار پُر کند، می ترکد. حال اگر سی درصد از فضایی آن خالی باشد و در این حال، منفجر شود، این پرسش وجود دارد که چرا با وجود ظرفیت خالی ترکید؟

متن

وأما قول بعضهم: «أنَّ وجوب وجودِ المعلول يستلزم كون العلة علي الإطلاق موجبةً - بفتح الجیم - غیر مختارة، فيلزم كون الواجب تعالی موجباً في فعله غیر مختار، وهو محال.»

آیا وجوب معلول، فاعل را مجبور می‌کند

ترجمه

اما بعضی اشکال وارد می‌کنند و می‌گویند: وجوب وجود معلول، مستلزم آن است که علت مطلقاً موجب به فتح جیم (یعنی مجبور) و غیر مختار گردد. پس، لازم می‌آید که واجب تعالی در افعال خود مجبور باشد و اختیاری نداشته باشد. و این محال است.

شرح

حاصل اشکال این است که شما گفتید معلول اگر بخواهد صادر شود باید حتمیت صدور بیابد. و به تعبیر دیگری وجوب وجود، پیدا کند. آیا این وجوب معلول، تحکمی بر علت اعمال نمی‌کند، و او را محکوم نمی‌کند که او وجوباً معلول را اعطا کند؟ که اگر چنین باشد او فاعل مجبور و غیر مختار خواهد بود؛ زیرا باید حتماً وجود معلول را اعطا کند و جز این نمی‌تواند.

متن

فيدفعه: أن هذا الوجوب الذي يتلبس به المعلول وجوبٌ غيري، ووجوب المعلول منتزَعٌ من

وجوده لا يتعدّاه، ومن الممتنع أن يؤثّر المعلول في وجود علّته وهو مترتّب عليه، متأخّر عنه قائم به.

جواب اشكال

ترجمه

این اشکال با این بیان، دفع می‌شود که وجوبی که معلول بدان متلبس هست وجوب غیري است. و وجوب معلول از وجود او انتزاع شده است و به چیز دیگری سرایت نمی‌کند. و ممتنع است که معلول در وجود علت خود تأثیر گذارد، در حالی که مترتب بر علت و متأخر از آن و قائم به آن است.

[۳۲۵]

شرح

جواب می‌دهند که وجوب معلول برگرفته از وجود اوست؛ یعنی وجودی که لزوماً باید به هنگام تمامیت علت، صدور یابد. و همانگونه که وجود معلول، متأخر از علت و قائم به اوست وجوبی هم که منتزع از اوست قائم به علت و متأخر از اوست. لذا از آن به وجوب غیري

تعبیر می‌آوریم. و محال است که وجوب متأخر در علت متقدم، تأثیر گذارد و آن را محکوم به ایجاب و إجبار نماید.

متن

وقد ظهر بما تقدّم بطلان القول بالأولوية علي أقسامها. توضيحه: أن قوماً من المتكلمين زعموا أنهم أن القول باتّصاف الممكن بالوجوب في ترجّح أحد جانبي الوجود والعدم له، يستلزم كون الواجب في مبدئيّته للإيجاد فاعلا موجباً - بفتح الجيم - (تعالى عن ذلك وتقدّس) ذهبوا إلى أن ترجّح أحد الجانبين له بخروج الماهية عن حدّ الاستواء إلى أحد الجانبين بكون الوجود أولى له أو العدم أولى له من دون أن يبلغ أحد الجانبين فيخرج به من حدّ الإمكان، فقد ترجّح الموجود من الماهيات بكون الوجود أولى له من غير وجوب، والمعدوم منها بكون العدم أولى له من غير وجوب.

ملاك قول به اولويت

ترجمه

از بیانات فوق، بطلان قول به اولویت به تمام اقسامش آشکار می‌گردد. توضیح سخن اینکه جماعتی از متکلمان - به گمان اینکه قول به اتصاف ممکن به وجوب در رجحان یکی از دو جانب وجود یا عدم، مستلزم آن است که واجب تعالی در مبدئیت خود برای ایجاد هستی، فاعل موجب، به فتح جیم، (یعنی فاعل مجبور) گردد؛ تعالی عن ذلك و تقدس. - از این جهت معتقد شده‌اند که رجحان یکی از وجود یا عدم برای ممکن (نه به واسطه اتصاف ممکن به وجوب بلکه) به واسطه خروج ماهیت از حد استوا به سوی یکی از این دوست. به این کیفیت

[۳۲۶]

که وجود یا عدم برای او اولی باشد، بدون آنکه یکی از وجود یا عدم به حد وجوب برسند، تا به وسیله آن از حد امکان خارج گردند.

پس، ماهیت موجود به اولویت، وجود برای او رجحان می‌یابد، بدون آنکه وجوبی در بین باشد. همانطور که ماهیت معدوم به سبب آنکه عدم برای او اولی است معدوم می‌گردد، بدون آنکه وجوبی در کار باشد.

شرح

قائلین به اولویت معلول چه در جانب وجود یا جانب عدم، از باب گریز از يك مشکل به این قول، ملتزم شده‌اند. اینها چنین پنداشته‌اند که اگر بگویند معلول تا وجوب صدور نیابد

صادر نمی شود این نوعی ایجاب و تحکّم بر علت - که ذات واجب الوجود است - خواهد بود. یعنی او مجبور خواهد بود معلول را وجوباً صادر کند و نخواهد توانست که آن را صادر نکند. از این جهت از قول به وجوب معلول دست برداشته و قائل شده اند که اولویت صدور برای صدور معلول کفایت می کند، بدون آنکه نیازی به وجوب و حتمیت صدور باشد.

ما در فقره قبلی، جواب این ایراد را دادیم و گفتیم که وجوب معلول، منتزِع از وجود اوست. پس، وجوب او متأخّر و قائم به علت است. و محال است که وجوب متأخر و قائم به علت در علت، تأثیر بگذارد. این وجوب، وجوب غیري و مترشّح از ناحیه علت هست، پس چگونه علت می تواند از این وجوب که از خود او صادر می شود منفعل و متأثر گردد.

متن

وقد قسّموا الأولویّة إلى ذاتیّة تقتضیها الماهیّة بذاتها أو لا تنفكّ عنها و غیر ذاتیّة تفیدها العلة الخارجة، وكلّ من القسمین إمّا کافیّة فی وقوع المعلول وإمّا غیر کافیّة.

[۳۲۷]

اقسام اولویّت

ترجمه

اولویت را تقسیم کرده اند به اولویت ذاتی، که (خود دو صورت دارد: یکی آنکه) ماهیت به ذات خود آن را اقتضا می کند (و دوم آنکه) منفک از ذات ماهیت نیست. و غیر ذاتی، که علت خارج (از ماهیت) آن را افاده می کند. و هر یک از دو قسم یا برای وقوع معلول، کافی هست یا نیست.

شرح

بر این اساس، اولویت به ذاتی و غیر ذاتی و هر کدام به کافی و غیر کافی تقسیم می گردد، که اقسام آن چهار تا می شود.

اولویت ذاتی را دو جور تفسیر می کنند. یکی اولویقی است که ماهیت آن را اقتضا کند. دیگر اولویقی است که اگر ماهیت هم آن را اقتضا نکند و علت دیگری داشته باشد، او هیچ گاه از ماهیت، منفک نمی شود. و مفاد این اولویّت آن است که ماهیت خود به خود به جانب وجود یا عدم، اولویّت می یابد.

اولویّت غیري آن است که دیگری اولویّت به جانب وجود یا عدم را ایجاب کند، نه خود ماهیت.

متن

ونقل عن بعض القدماء أنّهم اعتبروا أولويّة الوجود في بعض الموجودات، وأثرها أكثرية الوجود أو شدّته وقوّته أو كونه أقلّ شرطاً للوقوع، واعتبروا أولويّة العدم في بعض آخر، وأثرها أقلية الوجود أو ضعفه أو كونه أكثر شرطاً للوقوع. ونُقل عن بعضهم إعتبارها في طرف العدم بالنسبة إلى طائفة من الموجودات فقط. ونُقل عن بعضهم أولويّة العدم بالنسبة إلى جميع الموجودات الممكنة، لكون العدم أسهل وقوعاً.

[۳۲۸]

اقوال متفرقه در باب اولويت

ترجمه

نقل شده است که بعضی از قدما در مورد پاره ای از موجودات، قائل به اولویت در جانب وجود شده اند. و اثر این اولویت آن است که از نظر وجود اکثراً واقع می شود، یا (وقت وقوع) به طور شدید و قوی حاصل می گردد، یا برای وقوع به شرط کمتری نیاز دارد. و (همچنین در جانب عدم) برای پاره ای از معدومات اولویت عدم را اعتبار کرده اند. و اثرش کمتر واقع شدن، یا ضعف، یا به هنگام وقوع به شرط بیشتر نیاز داشتن است.

از بعضی نقل شده است که اعتبار اولویت در طرف عدم را نسبت به پاره ای از موجودات

فقط شرط دانسته اند.

و از بعضی دیگر نقل شده است که اولویت عدم را نسبت به جمیع موجودات ممکن، شرط دانسته اند؛ زیرا عدم از نظر وقوع، آسانتر است. (لذا اولویت برای آن کافی است، بر خلاف جانب وجود.)

شرح

در این بحث از سوی متکلمان نظریه های مختلفی ابراز شده است. قوی قائل به وجود اولویت است اما نه نسبت به همه موجودات، بلکه نسبت به پاره ای از موجودات. و تأثیر اولویت در این امور آن است که آن موجود را اکثراً در معرض وقوع قرار می دهد، برخلاف چیزهایی که این اولویت را ندارند. بعلاوه آنکه آن موجود اگر واقع شد از نظر وجود، قوی و شدید واقع می شود؛ چون تمایل او به موجود شدن بیشتر است، برخلاف چیزی که این اولویت را ندارد. یا آنکه وقوعش به دلیل اولویت به شرایط کمتری احتیاج دارد. و نیز در جانب عدم، اولویت عدم را نسبت به پاره ای از معدومات، نه همه آنها اعتبار کرده اند. و اثر آن، نقطه مقابل مطالب فوق است.

بعضی دیگر، اولویت را در جانب عدم، نسبت به بعضی از موجودات شرط می دانند. و بعضی، اولویت عدم را نسبت به جمیع موجودات معتبر دانسته اند؛ به این معنا که گرچه

اولویت در جانب وجود، کافی نیست اما برای معدوم شدن کافی است؛ زیرا وقوع عدم، آسانتر از وقوع وجود است. لذا اولویت هم برای او کافی است.

متن

هذه أقوالهم علي اختلافها. وقد بان بما تقدّم فساد القول بالأولوية من أصله، فإنّ حصول الأولوية في أحد جانبي الوجود والعدم لا ينقطع به جواز وقوع الطرف الآخر. والسؤال في تعيين الطرف الأولى مع جواز الطرف الآخر علي حاله، وإن ذهب الأولويات إلى غير النهاية حتى ينتهي إلى ما يتعيّن به الطرف الأولى وينقطع به جواز الطرف الآخر وهو الوجوب.

رد همه این اقوال

ترجمه

این، اقوال آنهاست با همه اختلافی که وجود دارد. به آنچه که گذشت، فساد قول به اولویت به طور کلی روشن شد؛ زیرا حصول اولویت در یکی از دو جانب وجود و عدم، جواز وقوع طرف دیگر را از بین نمی برد و سؤال از تعیین طرف اولی با وجود جواز طرف دیگر، همچنان به جای خود باقی است؛ گرچه سلسله اولویتها تا بی نهایت به پیش رود. مگر آنکه منتهی شود به چیزی که به آن، طرف اولی متعیّن گردد و به سبب آن، جواز طرف دیگر منقطع شود؛

که این یعنی همان وجوب.

شرح

از بیانات گذشته نتیجه حاصل می‌شود که قول به اولویت با تمام شقوق آن باطل هست. و اگر هزاران اولویت به یکدیگر مستند شوند و این سلسله تا بی نهایت ادامه یابد همچنان تا معلول، وجوب صدور نیابد صادر نخواهد گشت. علاوه بر بیانات گذشته دلیل دیگری نیز هست که ذیلا بدان اشاره می‌شود.

[۳۳۰]

متن

علي أنّ في القول بالأولوية إبطالا لضرورة توقّف الماهيات الممكنة في وجودها وعدمها علي علة، إذ يجوز عليه أن يقع الجانب المرجوح مع حصول الأولوية للجانب الآخر وحضور علة التامة. وقد تقدّم أنّ الجانب المرجوح الواقع يستحيل تحقّق علة حينئذ، فهو في وقوعه لا يتوقّف علي علة، هذا خلف.

ولهم في ردّ هذه الأقوال وجوه آخر أوضحوا بها فسادها، أغمضنا عن إيرادها بعد ظهور الحال بما تقدّم.

دلیلی دیگر بر ابطال اولویت

ترجمه

به علاوه آنکه در قول به اولویت، این ضرورت که ماهیات ممکنه در وجود و عدم بر علت، متوقف می باشند، ابطال می شود؛ زیرا براساس این قول، جایز است که جانب مرجوح با آنکه برای جانب دیگر اولویت و علت تامه حاصل است، واقع شود. و از پیش گذشت که در این هنگام، محال است که علت جانب مرجوح تحقق یابد، (زیرا علت جانب راجح، حاصل است.) ناگزیر باید بگوییم جانب مرجوح برای وقوعش متوقف بر علت نیست، در حالی که این (عدم توقف بر علت) خلاف فرض است.

و برای حکما در رد اقوال فوق، دلایل دیگری است که فساد آنها را تبیین می کند. حال که با دلیل فوق، فساد آن اقوال ظاهر گشت، از ذکر دلایل ایشان صرف نظر می کنیم.

شرح

این دلیل مستقل دیگری بر ابطال کفایت اولویت در وقوع معلول هست. حاصل سخن اینکه اگر اولویت، کافی باشد يك اصل مسلم فلسفی مخدوش خواهد گشت. و آن اصل عبارت است از ضرورت توقف ماهیات امکانی بر علت‌های خود؛ زیرا طرف مرجوح، با آنکه امکان تحقق دارد نمی تواند، تحقق یابد. توضیحش این است که:

اگر اولویت را در يك طرف، كافی دانستیم طرف مرجوح همچنان امکان تحقق

[۳۳۱]

خواهد داشت؛ زیرا تحقق جانب مرجوح به نحو قطع منسّد نگردیده است. در حالی که علت تحقق جانب راجح همراه با اولویت، محقق شده بود، در این هنگام با توجه به وجود علت راجح، ممکن نخواهد بود که علت تحقق مرجوح نیز حاصل باشد؛ چون اجتماع دو علت متقابل محال است. ناگزیر باید بگوییم امکان تحقق جانب مرجوح، بدون علت خواهد بود. و این محال است؛ زیرا اصل مسلّم فوق که هر معلولی نفیاً و اثباتاً به علّت مستند است مخدوش می گردد.

متن

وأما حدیث استلزام الوجوب الغیری أعنی وجوب المعلول بالعلّة لكون العلة موجبة - بفتح جیم - فواضح الفساد، كما تقدّم، لأنّ هذا الوجوب إنتزاعٌ عقليّ عن وجود المعلول غیر زائد علی وجوده، والمعلول بتمام حقیقته أمر متفرّع علی علّته، قائم الذات بها، متأخّر عنها، وما شأنه هذا لا یعقل أن یؤثر فی العلة ویفعل فیها.

تکرار اشکال قبلی

ترجمه

فساد این سخن، واضح است که وجوب غیری - یعنی وجوب معلول به جهت علت خود - مستلزم آن است که علت (مجبور و) موجب - به فتح جیم - گردد؛ چنانکه بیان آن گذشت. چون این وجوب يك انتزاع عقلي از وجود معلول است و زاید بر وجودش نیست. و معلول به تمام حقیقت خود، امری است متفرّع بر علت و قائم به او و متأخر از او. و چیزی که شأن او چنین است معقول نیست که در علت خود اثر گذارد و او را مجبور سازد.

شرح

توضیح این اشکال و جواب آن همراه با شرح، در همین فصل (۱) گذشت و دیگر نیاز به تکرار نیست.

۱. مرحله چهارم، فصل پنجم، ۵۹ کتاب ذیل «واما قول بعضهم ان وجوب وجود المعلول يستلزم كون العلة علي الاطلاق موجبة».

[۳۳۲]

متن

ومن فروع هذه المسألة أنّ القضايا التي جهتها الأولوية ليست ببرهانية، إذ لا جهة إلاّ الضرورة والإمكان، اللهم إلاّ أن يرجع المعنى إلى نوع من التشكيك.

اولويت در قضای

ترجمه

از فروع این مسأله این است که قضایایی که جهت آنها اولویت است برهانی نیستند؛ زیرا به جز ضرورت و امکان، جهتی وجود ندارد، مگر آنکه مطلب به نوعی از تشکیک برگردد.

شرح

در قضایای برهانی یقین، معتبر هست و در یقین مطابقت قضیه با نفس الامر لازم است. پس، قضایایی که جهت آنها اولویت است برهانی نیستند؛ زیرا اولویت در خارج و نفس الامر، واقع نیست؛ هرچه هست یا به نحو امکان هست یا به نحو وجوب. و چون مطابقی برای این سنخ از قضایا در نفس الامر نیست این قضایا برهانی و یقینی نیستند.

آری، می توان اولویت را به تشکیک در وجوب و امکان ارجاع داد. مثلا بگوییم: وجود

معلول، واجب است به هنگام وجودِ علت، و وجودِ علت، واجب است به هنگام وجود معلول. لکن وقتی معلول، وجود دارد علت او به طریق اولی وجود دارد. مفهوم این قضیه این است که علت در وجوبِ وجودِ اولی از وجوب وجود، معلول است؛ زیرا وجوب معلول، برگرفته از وجوب علت است. پس، وجوب در این میان حقیقت مشکک شد. مرتبه ای از او اولی از مرتبه دیگر آن شد که همان وجوب علت باشد.

یا در باب امکان بگوییم: اگر علت، امری ممکن باشد معلول او به ممکن بودن اولی از علت هست؛ چون مرتبه معلول، ضعیفتر است از مرتبه علت. پس گرچه علت و معلول ممکن هر دو میکنند، لکن معلول در امکان، اولی از علت است.

نتیجه اینکه اولویت در معنای امکان و وجوب می تواند راه یابد، که حاصل آن،

[۳۳۳]

تشکیک در معنای امکان و وجوب خواهد بود. اما هیچ گاه اولویت، جهت هیچ قضیه ای واقع نمی شود؛ چون در خارج محکمی عنه ندارد.

متن

تنبيه: ما مرّ من وجوب الوجود للماهیة، وجوبٌ بالغیر، سابق علی وجودها، منتزَعٌ عنه، وهناك وجوب آخر لاحق يلحق الماهیة الموجودة، ويسمّي «الضرورة بشرط المحمول». وذلك

أَنَّهُ لو أمكن للماهية المتلبسة بالوجود ما دامت متلبسة أن يطرأها العدم الذي يقابله ويطرده لكان في ذلك إمكان اقتران النقيضين، وهو محالٌ، ولازمه إستحالة انفكاك الوجود عنها مادام التلبس ومن حيثه، وذلك وجوب الوجود من هذه الحيشية. ونظير البيان يجري في الإمتناع اللاحق للماهية المعدومة. فالماهية الموجودة محفوفة بوجوبين والماهية المعدومة محفوفة بامتناعين.

وجوب لاحق

ترجمه

آنچه از وجوب وجود برای ماهیت گذشت وجوب بالغیر بود، که سابق بر وجود ماهیت و منتزَع از وجود اوست. و در اینجا وجوب دیگری وجود دارد که به ماهیت موجوده ملحق می شود و ضرورت بشرط محمول نامیده می شود.

بیان مطلب این است که اگر بر ماهیتی که متلبس به وجود است در حین تلبس به وجود، عدم طاری شود در این ماهیت، اجتماع نقيضین رخ خواهد نمود، که محال است. و لازمه این محال، این است که انفکاک وجود از آن حین تلبس به وجود، ممتنع هست. و این همان وجوب وجود از این حیثیت (ضرورت بشرط المحمول) است.

نظیر این بیان در امتناعی که ملحق به ماهیت معدومه می گردد، جاری می شود. پس، ماهیت موجوده محفوف است به دو وجوب، و ماهیت معدومه محفوف است به دو امتناع.

[۳۳۴]

شرح

قبلا در باب وجوب سابق - یعنی حتمیت صدور معلول، که از وجود معلول انتزاع می‌گردد ولی ذهناً سابق بر وجود آن است - سخن رفت. اکنون به وجوب دیگری که لاحق بر معلول است و از آن به ضرورت بشرط محمول یا وجوب لاحق تعبیر می‌شود، اشاره می‌کنند.

هر موجود به شرط وجود، موجودیتش واجب و ضروری است. این قضیه را قضیه بشرط المحمول می‌گویند؛ یعنی قضیه ای که محمول آن جزء موضوع قرار گرفته و موضوع، مشروط به محمول شده است. این وجوب رتبه‌آز وجودی که جزء موضوع قرار گرفته، متأخر و بر او لاحق است.

بنابراین هر موجود را دو وجوب در بر گرفته است: یکی سابق و دیگری لاحق. همانطور که هر ممتنع را دو امتناع در بر گرفته است: یکی از قبل و یکی از بعد. زیرا تا ماهیت از ناحیه علت، امتناع پیدا نکند ممتنع نمی‌شود؛ که این را امتناع سابق می‌نامیم. و هر ماهیت معدوم به شرط عدم، ممتنع الوجود است؛ که از این امتناع به امتناع لاحق تعبیر می‌کنیم. پس، هر ممتنعی نیز به دو امتناع، محفوف است.

متن

وليعلم أنّ هذا الوجوب اللاحق وجوب بالغير، كما أنّ الوجوب السابق كان بالغير، وذلك لمكان
إنتزاعه من وجود الماهيّة من حيث اتّصاف الماهيّة به، كما أنّ الوجوب السابق منتزَع منه من
حيث انتسابه إلى العلة الفياضة له.

وجوب سابق و لاحق، وجوب غيري هستند

ترجمه

باید دانسته شود که این وجوب لاحق همچون آن وجوب سابق، وجوب بالغير می باشد؛ زیرا
وجوب لاحق از وجود ماهیت و از حیث اتصافش به وجود، انتزاع می شود؛ چنانکه وجوب
سابق از آن وجود و از حیث انتساب به علت فیاضه اش، انتزاع شده است.

[۳۳۵]

شرح

گمان نرود وجوبی که ممکن را از دو سو در بر گرفته است، او را واجب ذاتی می کند. خیر،
وجوب قبل و بعد، وجوب غیري است که موضوعش ممکن ذاتی است. وجوب لاحق از آن

جهت غیری است که از وجود ماهیت انتزاع می‌شود، نه از حیث ذات او بلکه از حیث اتصاف ماهیت به وجود. پس، این وجوب به ملاک غیر یعنی اتصاف ماهیت به وجود است. و وجوب سابق از آن جهت غیری است که از حیث انتسابش به علتی که او را افاضه می‌کند انتزاع می‌شود. که بدین ملاک این وجوب، غیری می‌شود؛ چون به ملاک ذات خود او نیست، تا وجوب ذاتی باشد، بلکه به ملاک انتساب به علت است.

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

۱ - جمله «الشیء مالم یجب لم یوجد» را معنا کنید.

۲ - اقسام اولویت را بیان کنید.

۳ - دلیل قائلین به اولویت چیست؟

۴ - چرا قضایائی که جهت آنها اولویت است، برهانی نیستند؟

۵ - وجوب سابق و وجوب لاحق را تعریف کنید.

۶- وجوب سابق و لاحق از چه سنخ وجوبی هستند؟

[۳۳۶]

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

متن

حاجة الممكن - أي توقّفه في تلبّسه بالوجود أو العدم - إلى أمر وراء ماهيّته من الضروريّات الأولىّة التي لا يتوقّف التصديق بها عليّ أزيد من تصوّر موضوعها ومحمولها، فإنّنا إذا تصوّرنا الماهيّة بما أنّها ممكنة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم وتوقّف ترجّح أحد الجانبين لها وتلبّسها به عليّ أمر وراء الماهيّة لم نلبث دون أن نصدّق به، فاتّصاف الممكن بأحد الوصفين - أعني الوجود والعدم - متوقّف عليّ أمر وراء نفسه ونسمّيه «العلّة»، لا يرتاب فيه عقلٌ سليمٌ. وأمّا تجويز اتصافه - وهو ممكن مستوي النسبة إلى الطرفين - بأحدهما لا لنفسه ولا لأمر وراء نفسه فخرج عن الفطرة الإنسانيّة.

ممکن نمی تواند بدون علت، موجود شود

ترجمه

نیازمندی ممکن - یعنی توقف او در تلبس به وجود یا عدم به چیزی و رای ماهیت خود - از ضروریات اولیه است. به گونه ای که تصدیق به آن به چیزی بیشتر از تصور موضوع و محمول، متوقف نیست. وقتی ما تصور می کنیم ماهیت ممکن را و می بینیم که نسبت او به وجود و عدم علی السویه است و رجحان یکی از این دو و تلبس به آن، متوقف بر امری و رای ماهیت است،

[۳۳۷]

بی درنگ آن اصل را (اصل نیازمندی) تصدیق می کنیم.

پس، اتصاف ممکن به یکی از دو وصف - یعنی وجود و عدم - متوقف بر امری است و رای خود، و ما آن امر را علت می نامیم. عقل سلیم در این مطلب تردید نمی کند.

و اما قول به اتصاف ماهیت - در حالی که او ممکن متساوی النسبه به طرفین است - به یکی از آن دو، نه از ناحیه خود و نه از ناحیه دیگری، این خروج از فطرت انسانی می باشد.

شرح

کسی که مفهوم ممکن را تعقل کند و تساوی نسبت آن به وجود و عدم را ملاحظه نماید، به سادگی تصدیق خواهد نمود چیزی که حالش چنین است برای خروج از حد استوا نیازمند به علت است و عقلا محال است که بدون علت از مرز استوا بیرون شود و جامه وجود یا عدم به تن نماید. این از قضایای اولیه است که تصور آن ملازم تصدیق به آن است. و اگر کسی این را انکار نماید بر اساس فطرت و خردمندی، سخن نگفته است.

متن

وهل علة حاجته إلى العلة هي الإمكان أو الحدوث؟ قال جمع من المتكلمين بالثاني.

والحق هو الأوّل، وبه قالت الحكماء، واستدلّوا عليه بأنّ الماهية باعتبار وجودها ضرورية الوجود وباعتبار عدمها ضرورية العدم، وهاتان ضرورتان بشرط المحمول، والضرورة مناط الغنى عن العلة والسبب. والحدوث هو كون وجود الشيء بعد عدمه، وإن شئت فقل: هو ترتب إحدي الضرورتين علي الاخرى. والضرورة - كما عرفت - مناط الغنى عن السبب، فما لم تعتبر الماهية بإمكانها لم يرتفع الغنى ولم تتحقّق الحاجة، ولا تتحقّق الحاجة إلاّ بعلتها وليس لها إلاّ الإمكان.

ملاك نیازمندی به علت

ترجمه

علتِ حاجتِ ممکن به علت، امکان است یا حدوث؟

جمعی از متکلمان به قول دوم قائل شده اند. اما حق، قول اول است و حکما هم چنین گفته اند. استدلالی را که حکما اقامه کرده اند این است که: ماهیت به اعتبار وجودش ضروری الوجود و به اعتبار عدمش ضروری العدم هست. و این دو ضرورت، ضرورت بشرط محمول نامیده می شود. و ضرورت، مناط غنای از علت است.

و حدوث، عبارت است از وجود چیزی، پس از عدم. و اگر خواستی بگو که حدوث، عبارت است از ترتب يك ضرورت (ضرورت وجود) بر ضرورت دیگر (ضرورت عدم). و ضرورت همانطور که شناختی مناط غنای از سبب است. (نه ملاک احتیاج به سبب).

پس تا ماهیت را همراه با امکانش اعتبار نکنی غنا و بی نیازی مرتفع نمی گردد و حاجت برایش حاصل نمی شود. و حاجت هم بدون علتِ حاجت، محقق نمی شود. و علت حاجت چیزی جز امکان نیست.

شرح

در اینکه ملاک نیاز معلول به علت چیست، میان حکما و متکلمین اختلاف است. جمعی از متکلمین می‌گویند: ملاک نیاز، حدوث ممکن است. اما حکما قائلند که امکان، ملاک نیازمندی ممکن به علت است.

توضیح سخن اینکه ماهیت در حال موجود بودن، وجود برایش ضروری است؛ همانطور که در حال معدوم بودن، عدم برایش ضروری است. ما این دو ضرورت را ضرورت بشرط المحمول نام می‌گذاریم.

و از سوی حدوث عبارت است از وجود بعد العدم، یا ترتب ضرورت وجود بر ضرورت عدم. و به عبارت ثالث، ماهیتی که در حال عدم، عدم برایش ضروری بوده، اکنون در حال وجود، وجود برایش ضروری گشته است. و چون ماهیت در خارج، از این دو حالت بیرون نیست و ضرورت، ملاک بی‌نیازی از علت است، از این جهت حدوث نمی‌تواند ملاک

[۳۳۹]

نیازمندی به علت باشد، بلکه بالعکس، ملاک غنا و بی‌نیازی از علت است. و مادامی که امکان را در کنار ماهیت اعتبار نکنیم غنا از آن مرتفع نخواهد گشت و علت حاجت، حاصل نخواهد شد.

پس وقتی ماهیت، محتاج است که ممکن باشد؛ یعنی ملاک نیاز امکان اوست. و گر نه صرف نظر از امکان، ماهیت در دو حالت وجود و عدم، قرین دو ضرورت است و بی نیاز از علت خواهد بود.

متن

حجّة أُخري: الحدوث - وهو كون الوجود مسبقاً بالعدم - صفة الوجود الخاص، فهو مسبق بوجود المعلول لتقدّم الموصوف علي الصفة، والوجود مسبق بايجاد العلة، والايجاد مسبقٌ بوجود المعلول، ووجوبه مسبقٌ بايجاب العلة - علي ما تقدّم - وإيجاب العلة مسبقٌ بحاجة المعلول، وحاجة المعلول مسبوقةٌ بإمكانه. إذ لو لم يكن ممكناً لكان إمّا واجباً وإمّا ممتنعاً، والوجوب والامتناع مناط الغنى عن العلة. فلو كان الحدوث علة للحاجة، والعلة متقدّمةً علي معلولها بالضرورة، لكان متقدّماً علي نفسه بمراتب، وهو محال. فالعلة هي الامكان، إذ لا يسبقها ممّا يصلح للعلية غيره، والحاجة تدور معه وجوداً وعدمًا.

برهانی دیگر بر اینکه علت حاجت، امکان است نه حدوث

ترجمه

حدوث - که همان وجود مسبق به عدم هست - صفت وجود خاصی است. پس او به جهت تقدم موصوف بر صفت، مسبق به وجود معلول است. و وجود مسبق به ايجاد علت، و ايجاد

مسبق به وجوب معلول، و وجوب معلول - چنانکه گذشت - مسبوق به ایجاب علت است. و ایجاب علت مسبوق به حاجت معلول و حاجت معلول مسبوق به امکان اوست؛ زیرا اگر ممکن نباشد یا واجب است یا ممتنع، و وجوب و امتناع مناط غنای از علت است.

پس اگر حدوث، علت حاجت باشد - با توجه به اینکه علت، بالضرورة مقدم بر معلول است

-

[۳۴۰]

قطعاً حدوث چند مرتبه بر خودش مقدم می‌گردد. و این، امر محالی است. پس، علت حاجت همان امکان است؛ و نیازمندی وجوداً و عدماً دایر مدار اوست زیرا غیر از امکان، چیزی وجود ندارد که صالح برای علیت باشد.

شرح

وقتی حدوث را معنا می‌کنیم و می‌گوییم که عبارت است از «وجود بعد العدم» و ملاحظه می‌کنیم که این حالت همچون سایر صفات از موصوف خود - که موجودی از موجودات حادث هست - متأخر است، چگونه ممکن خواهد بود حدوثی که يك صفت متأخر است بتواند علت برای وجودی قرار گیرد که موصوف مقدم است؟ در حالی که بالبداهة علت باید سابق بر معلول باشد، نه لاحق بر او.

گفتنی است که تأخّر این صفت از موصوف خود، به يك مرتبه نیست، بلکه به چندین مرتبه می باشد؛ زیرا در مرحله اول، خود این صفت از موصوف خودش که وجود خاصی است متأخر است. سپس وجود موصوف متأخر از ایجاد علت، و ایجاد علت متأخر از وجود معلول، و وجود معلول متأخر از ایجاد علت، و ایجاد علت متأخر از حاجت معلول می باشد. حال، اگر حدوث بخواهد علت برای وجودی حادث و ممکن گردد به چندین مرتبه باید از جایگاه خودش به پیش رود تا بتواند علت این سلسله گردد. و این، امر محالی است که حدوث متأخر، علت متقدم گردد.

بدیهی است این مراتب که گفته شد مراتب تحلیلی و ذهنی بین علت و معلول است، وگرنه آنچه در خارج، وجود دارد يك علت و يك معلول بیش نیست. اما به حکم مباحث سابق - که وجود هر معلولی باید مسبوق به ایجاد و ایجاد، مسبوق به وجود و هر وجودی مسبوق به اراده و ایجاد علت و هر ایجاد مسبوق به حاجت باشد - این مطالب مطرح می گردد. وقتی عقلاً حدوث نتوانست علت حاجت ممکن باشد لامحاله امکان، ملاک نیاز او خواهد بود. مطلوب ما همین است.

[۳۴۱]

متن

والمحجة تنفي كون الحدوث مما يتوقف عليه الحاجة بجميع احتمالاته من كون الحدوث علّةً وحده، وكون العلّة هي الإمكان والحدوث جميعاً، وكون الحدوث علّةً والإمكان شرطاً، وكون

الإمكان علّةٌ والحدوث شرطاً أو عدم الحدوث مانعاً.

علیتِ حدوث، به جمیع احتمالاتش مردود است

ترجمه

اینکه حدوث با هر يك از احتمالاتش بتواند متوقفٌ علیه حاجت باشد از سوی برهان، منتفی است؛ خواه حدوث به تنهایی علت باشد، یا امکان و حدوث با هم علت باشند، یا حدوث علّت و امکان شرط باشد، و یا امکان علت و حدوث شرط، یا عدم حدوث، مانع باشد.

شرح

نتیجه اینکه برای حدوث هیچ نقشی در ملاک نیازمندی ممکن به علت قائل نیستیم. و آن را دخیل در نیازمندی ممکن نمی دانیم؛ نه مستقلاً و نه مشترکاً، نه به عنوان شرط آن را می پذیریم و نه عدم آن را مانع نیازمندی می شماریم.

با توجه به اینکه مجردات، حادث نیستند ولی به علت نیازمندان، معلوم می شود که عدم حدوث، مانع از نیازمندی نیست.

متن

وقد استدّلوا علي نفي علّيّة الإمكان (١) وحده للحاجة بأنّه لو كانت علّة الحاجة إلى

١ . صدر المتأهّلين چون امکان ماهوي را صالح براي علّيت نمي دانسته؛ زیرا ماهيت تا موجود نشود چيزي نيست تا امکان او علت وجود او شود، از امکان ماهوي به امکان وجودي عدول کرده و مي فرمايند: وجود موجودات به لحاظ فقر ذاتي خود نيازمند علت و محتاج به اويند و طرح امکان ماهوي به عنوان علت نيازمندي تسهيلا للمتعلّم مي باشد، راجع الاسفار، ج ٣، ص ٢٥٣. [٣٤٢]

العلّة هي الإمكان من دون الحدوث جاز أن يوجد القديم الزمانيّ، وهو الذي لا يسبقه عدمٌ زمانيّ، وهو محالٌّ، فإنّه لدوام وجوده لا سبيل للعدم إليه حتّي يحتاج في رفعه إلى علّة تفيض عليه الوجود، فدوام الوجود يغنيه عن العلّة.

دليل مخالفين علّيت امکان

ترجمه

برخی استدلال کرده اند بر اینکه امکان به تنهایی نمی تواند علتِ حاجت باشد. گفته اند که اگر علتِ حاجت به علت، امکان باشد نه حدوث، جایز است که قدیم زمانی - یعنی چیزی که بر او عدم زمانی سبقت نگیرد - یافت شود. و وجودِ قدیم زمانی محال است؛ زیرا به جهت دوام وجودش، عدم در قدیم زمانی راه ندارد، تا اینکه برای رفع آن به علتی که افاضه وجود بر آن کند، محتاج باشد. پس دوام وجود، او را از علت بی نیاز می سازد.

شرح

کسانی که حدوث را ملاک نیازمندی دانسته اند و امکان را صالح برای علت نیازمندی ندانسته اند، می گویند: اگر موجود به دلیل حادث بودن، نیازمند نباشد بلکه به علت ممکن بودن، نیازمند باشد لازم می آید که موجوداتی قدیم داشته باشیم؛ یعنی موجوداتی که حادث نیستند و همیشه بوده اند. و اگر موجود قدیم داشته باشیم به دلیل آنکه وجودش همیشگی حاصل است، نیازی به افاضه وجود بر او نیست تا به علت، نیازمند گردد. لذا از داشتن علت، بی نیاز است.

متن

ويدفعه: أنّ موضوع الحاجة هو الماهية بما أنّها ممكنة دون الماهية بما أنّها موجودة والماهية بوصف الإمكان محفوظة مع الوجود الدائم، كما أنّها محفوظة مع غيره. فالماهية القديمة الوجود تحتاج إلى العلة بما هي ممكنة، كالماهية الحادثة الوجود، والوجود الدائم مفاضٌ عليها كالوجود الحادث. وأمّا الماهية

الموجودة بما أنّها موجودة فلها الضرورة بشرط المحمول، والضرورة مناط الغنى عن العلة بمعنى أنّ
الموجودة (۱) بما أنّها موجودة لا تحتاج إلى موجوديّة أُخري تُظراً عليها.

جواب اول از اشكال

ترجمه

اشكال فوق را اين بيان دفع مي كند كه موضوع حاجت، ماهيت ممكنه است نه ماهيت
موجوده. و ماهيت به وصف امكان با وجود دائيم، محفوظ است، همانطور كه با وجود غير دائيم
نيز محفوظ است.

پس، ماهيتي كه وجود او قديم است همانند ماهيت حادث الوجود، احتياجه به علت به
عنوان آنكه ممكن هست، مي باشد. و وجود دائيم بر آن افاضه مي شود همانند وجود حادث
(كه بر ماهيت حادث افاضه مي شود).

اما ماهيت موجود به عنوان آنكه ماهيت موجود است ضرورت بشرط محمول بر ايش حاصل
است. و ضرورت هم ملاك غناي از علت است؛ به اين معنا كه موجود «بما أنّه موجود» محتاج

به موجودیّت دیگری نیست، که بر او عارض شود.

شرح

می‌فرمایند که موضوع حاجت، ماهیت موجوده نیست تا گفته شود که اگر ماهیت موجود، قدیم است پس نیازی به علت ندارد که وجود را بر او افاضه نماید. بلکه موضوع حاجت، ماهیت به وصف امکان هست. و ماهیت به عنوان امر ممکن در وجود قدیم و وجود حادث یکسان یافت می‌شود.

و وقتی ملاک حاجت، ماهیت ممکنه بود وجود همانطور که در وجود حادث افاضه می‌شود در وجود دائم هم افاضه می‌شود، با این تفاوت که در وجود حادث افاضه محدود

۱. أي الماهیة الموجودة.

[۳۴۴]

به مقطع خاصی است ولی در وجود دائم، همیشگی و دائمی است. بر اساس این قول، مانعی ندارد که موجودی هم داشته باشیم که در عین حال که نیازمند به علت و وابسته به او هست، قدیم باشد و قدیم بودن او، او را از معلول بودن خارج نکند. بلکه بالعکس وابستگی و کسب فیض او را از علت بیشتر نماید.

بله، اگر فرض می‌شد که موضوع حاجت «ماهیت موجوده بما أنّها موجوده» بود خوب وجود برای این موجود به عنوان ضرورت بشرط محمول ضروری می‌نمود و او را از علت، بی‌نیاز می‌کرد. البته ضرورت بشرط محمول، معلول را از علت جدید بی‌نیاز می‌کند نه از مطلق علّت، حتّی از علّت اوّلیه وجود او. لذا مؤلف فقید فرمود: «والضرورة مناط الغنى عن العلة بمعنى انّ الموجودة بما أنّها موجودة لا تحتاج الى موجوديّة أُخري تطراً عليه.»

متن

علي أنّ مرادهم من الحدوث الذي أشرطوه في الحاجة الحدوث الزمانيّ الذي هو كون الوجود مسبقاً بعدم زمانيّ. فما ذكره منتقضٌ بنفس الزمان، إذ لا معنى لكون الزمان مسبقاً بعدم زمانيّ.

جواب دوم از اشكال

ترجمه

مضافاً به اینکه مراد متکلمان از حدوثی که او را در حاجت، شرط دانسته اند حدوث زمانيّ است، که عبارت است از مسبوقیّت وجود به عدم زمانيّ. پس آنچه ذکر کرده اند (که حدوث، ملاک نیاز است) به نفس زمان، نقض می‌گردد؛ زیرا معنا ندارد که زمان، مسبوق به عدم

زمانی باشد.

شرح

متکلمان که حدوث را ملاک نیاز دانسته اند مرادشان از حدوث، حدوث زمانی است (نه حدوث ذاتی و دهری و غیره). و حدوث زمانی یعنی موجودی در زمانی نبوده و در

[۳۴۵]

زمان بعد موجود شده است. حال اگر همه معلولها از جمله خود زمان، به حدوث زمانی حادثند، لازم می‌آید که زمان، در زمان قبل نبوده و بعد حادث شده است. لازمه این سخن دو تالی فاسد است: یکی اینکه برای زمان که ظرف موجودات مادی است زمان دیگری به عنوان ظرف قائل باشیم. و زمان قبلی هم به ظرف دیگر زمانی محتاج باشد، او هم به ظرف دیگری تا بی نهایت، که مستلزم تسلسل محال است. دوم اینکه لازم می‌آید زمان، قبل از زمان، موجود باشد. و این «تقدّم شیء علی نفسه» هست که محال است.

پس، نفس زمان ادعای آنها را که حدوث را ملاک حاجت می‌دانند نقض می‌نماید.

متن

مضافاً إلى أن اثبات الزمان قبل كل ماهية إكسكانية إثبات للحركة الراسمة للزمان. وفيه إثبات

متحرک تقوم به الحركة، وفيه إثبات الجسم المتحرك والمادّة والصورة. فكلّما فرض وجود ماهيّة ممكنة كانت قبله قطعة زمان، وكلّما فرضت قطعة زمان كانت عندها ماهيّة ممكنة، فالزمان لا يسبقه عدمٌ زمنيٌّ.

جواب سوم اشكال

ترجمه

علاوه بر (مطالب فوق) اثبات زمان، قبل از هر ماهیت امکانی، اثبات حرکتی است که زمان را ترسیم می‌کند. و در اثبات حرکت، اثبات متحرکی است که حرکت، قائم به او هست. و در اثبات متحرک، اثبات جسم متحرک و ماده و صورت نیز خواهد بود. پس هرگاه وجود برای ماهیت ممکن فرض شود قبل از او قطعه‌ای از زمان خواهد بود. و هرگاه قطعه‌ای از زمان فرض شود، نزد او ماهیت ممکنه خواهد بود. پس بر زمان، عدم زمانی سبقت نمی‌گیرد.

شرح

علاوه بر دو محذور فوق که بیان شد محذور دیگری رخ می‌نماید. و آن، اینکه اگر ما ممکنات را حادث زمانی بدانیم پس در ظرف زمان باید زمانی باشد که هیچ ماهیت

ممکنه اي در آن نباشد، در حالی که زمان، خود معلول حرکت جسم ستارگان و اجرام فلکي است و با چرخش زمین و ماه و خورشید، روز و شب و ساعت و لحظه به وجود مي آید. حال، طبق فرضِ حدوثِ زمانی هر حادثي مسبوق به زمان است. و طبق قواعد صحیح، هر زمانی به حکم آنکه از حرکت به وجود مي آید و حرکت به متحرك جسمانی قائم است، پس قبل از زمان، ماهیتِ جسم وجود داشته است. به عبارت دیگر هر جسم حادثي مسبوق به زمان و هر زمانی مسبوق به جسم حادث است. و این تعاقب دائماً در مورد هر ماهیتی تا بی نهایت ادامه پیدا مي کند. و تسلسل محال رخ مي نماید.

و در صورتی که زمان را مسبوق به جسم به نحو کلي و جسم حادث را مسبوق به زمان به نحو کلي بدانیم، دور محال رخ خواهد نمود. و چون مطلب چنین است پس حدوث زمانی به طور کلي نمی تواند ملاک نیاز ممکنات باشد؛ زیرا در خود زمان به اشکال برمي خوریم.

متن

وأجاب بعضهم عن النقض بأنّ الزمان أمرٌ اعتباريٌّ وهميٌّ لا بأس بنسبة القدم عليه، إذ لا حقيقة له وراء الوهم.

وفيه أنّه هدم لما بنّوه من إسناد حاجة الممكن إلى حدوثه الزمانيّ، إذ الحادث والقديم عليه

واحد.

نقد جواب سوم

ترجمه

بعضی از این نقض، جواب داده اند به اینکه زمان، امر اعتباری و وهمی است و مانعی وجود ندارد که نسبت قدمت به آن بدهیم؛ زیرا وراي وهم، حقیقتی برای آن متصور نیست.

ایرادی که در این سخن هست این است که اشکال ایشان اساس بنای خودشان را که نیاز ممکن را به حدوث زمانی استناد می دهند، ویران می سازد؛ زیرا بنابراین توجیه، حادث و قدیم به يك معنا خواهد بود.

[۳۴۷]

شرح

برخی پنداشته اند که در خارج برای زمان، واقعیتی نیست و زمان يك امر وهمی و ذهنی اعتباری است. و چون چنین است مانعی ندارد که نسبت قدیم بودن را به آن بدهیم.

در پاسخ می گویند: اگر زمان، امر وهمی است و در خارج، واقعیت ندارد پس حادث و قدیم در خارج فرقی ندارند؛ زیرا فرق قدیم و حادث در نحوه زمان این دوست. و اگر زمان، امر وهمی باشد پس در حقیقت این دو با هم فرقی ندارند و به يك معنا هستند. پس چرا ملاک نیاز را حدوث زمانی قرار می دهند، با آنکه حادث و قدیم مساوی هستند؟!

متن

وأجاب آخرون بأنّ الزمان منتزَعٌ عن وجود الواجب تعالى، فهو من صُفَعِ المبدأ تعالى، لا بأس بقدمه. وردّ بأنّ الزمان متغيّرٌ بالذات وانتزاعه من ذات الواجب بالذات مستلزمٌ لتطرّق التغيّر علي ذاته - تعالى وتقدّس.

نقدی دیگر بر جواب سوم

ترجمه

جمع دیگری جواب داده اند به اینکه زمان از وجود واجب، انتزاع می گردد. پس او از صُفَعِ و باطن مبدأ هستی است و منعی در قدمت او نیست.

این سخن مردود است به اینکه زمان، متغیر بالذات است. و انتزاع از ذات واجب بالذات مستلزم راه یافتن تغییر بر ذات اوست؛ تبارك و تعالی.

شرح

توجیه دیگری که برای قدمت زمان کرده اند این است که گفته اند زمان را از باطن ذات اقدس الهی انتزاع می‌کنیم. و همانطور که او قدیم است معنای انتزاعی از او هم یعنی -

[۳۴۸]

زمان - قدیم است.

در جواب گفته می‌شود که زمان ذاتاً متغیر و متصرّم است. اگر او را از ذات واجب، انتزاع کرده باشیم لازم می‌آید که محل انتزاع که ذات واجب هست همچون این معنای انتزاعی، متغیر باشد، در حالی که در ذات اقدس او به هیچ وجه تغییر راه ندارد.

متن

ودفع ذلك بأنّ من الجائز أن لا يطابق المعنى المنتزع المصداق المنتزع منه من كلّ جهة، فبيّانه.

وفیه: أن تجویز مباحینة المفهوم المنتزع للمنتزع منه سفسطةٌ إذ لو جازت مباحینة المفهوم للمصداق لانهدم بنیان التصدیق العلمیّ من أصله.

اشکال و جواب

ترجمه

مطلب فوق (تغییر در ذات واجب) رد شده است به اینکه جایز است که معنای انتزاع شده، با مصداق خارجی از جمیع وجوه مطابق نباشد، بلکه با او مباین باشد.

این سخن مردود است، به اینکه تجویز مخالفت مفهوم انتزاع شده با مصداق خارجی، سفسطة است؛ زیرا اگر مخالفت مفهوم با مصداق جایز باشد اساس تصدیقات علمی به طور کلی فرو می‌ریزد.

شرح

ایراد کننده می‌گوید: چه لزومی دارد که معنای انتزاع شده مطابق با مصداق خارجی خود باشد؟ فی المثل در ما نحن فیه، زمان که متغیر است انتزاع شود از ذات واجب الوجودی که غیر متغیر است.

در جواب می فرماید: اگر معانی با مصادیقی که از آن انتزاع می گردند مطابق نباشند پس، هیچ يك از تصدیقات علمی ما صحیح نیستند؛ زیرا با واقعیت خود انطباق ندارد. و

[۳۴۹]

این همان سخن سوفسطائی هاست که به وجود علم و تصدیق علمی ایمان ندارند.

متن

تنبيه: قد تقدّم فی مباحث العدم أنّ العدم بطلانٌ محضٌ لاشیئیة له ولا تمايزَ فيه، غیر أنّ العقل ربّما یضیفه إلى الوجود، فیحصل له ثبوتٌ ما ذهنیٌّ وحظٌّ ما من الوجود، فیتمیّز بذلك عدمٌ من عدم، کعدم البصر المتمیّز من عدم السمع، وعدم الإنسان المتمیّز من عدم الفرس، فیرتّب العقل علیه ما یراه من الأحكام الضروریة، ومرجعها بالحقیقة تثبیت ما یحاذیها من أحكام الوجود.

در اعدام، تمایزی نیست

ترجمه

قبلا در مباحث عدم گذشت که عدم، بطلان محض است، شیئیّت و تمایزی در آن نیست. بله،

گاهی عقل او را به وجود اضافه می‌کند و در این هنگام برای او ثبوت ذهنی و بهره‌ای از وجود، حاصل می‌شود. و عدمی از عدم دیگر تمایز می‌یابد، مانند عدم بصر که متمیز از عدم سمع است و عدم انسان که متمیز از عدم فرس هست. در اینجا است که عقل بر عدم، احکام ضروری آن را بار می‌کند و در حقیقت مرجع این احکام، تثبیت احکام وجود است.

شرح

قبلاً گفته شد عدم، مصداق و واقعیتی در خارج ندارد. لذا بطلان محض است. و چون چنین است هیچ عدمی به خودی خود از عدم دیگر تمایز نمی‌یابد. لکن گاهی عدم را به حقایق اضافه می‌کنیم که آن حقایق، وجود خارجی دارند. که از اضافه عدم به آن حقایق برای عدم، بهره‌ای از وجود حاصل می‌شود، مانند عدم سمع که متمایز از عدم بصر است. از این رهگذر برای عدم، تمایز به وجود می‌آید. در واقع این تمایزها از آن وجود و ماهیات موجوده است که به سبب اضافه عدم به آنها، به عدم سرایت کرده است.

متن

ومن هذا القبيل حكم العقل بحاجة الماهية الممكنة في تلبسها بالعدم إلى علة هي

[۳۵۰]

عدم علة الوجود. فالعقل إذا تصوّر الماهية من حيث هي الخالية من التحصّل واللاتحصّل، ثمّ

قاسَ إليها الوجود والعدم، وَجَدَ بالضرورة أنَّ تحصُّلها بالوجود متوقَّف علي علة موجودة، ويستتبعه أنَّ علة وجودها لو لم توجد لم توجد الماهية المعلولة، فيتمَّ الحكم بأنَّ الماهية الممكنة لإمكانها تحتاج في اتِّصافها بشيء من الوجود والعدم إلى مرجِّح يرجِّح ذلك، ومرجِّح الوجود وجودُ العلة ومرجِّح العدم عدمها، أي لو انتفت العلة الموجودة لم توجد الماهية المعلولة، وحقيقته أنَّ وجودَ الماهية الممكنة متوقَّف علي وجود علَّتِها.

عدم هم علت مي خواهد

ترجمه

از جمله احکام عدم، حکم عقل است به اینکه ماهیت ممکنه در تلبس به عدم، به علت که همان عدم علت است، نیازمند است. پس، عقل وقتی ماهیت من حیث هی را خالی از تحصّل ولا تحصّل تصور می کند، و سپس وجود و عدم را با او قیاس می کند، و ملاحظه می کند که ضرورتاً ماهیت در تلبس به وجود متوقف بر علت موجوده است، از پی این حکم، حکم دیگری می کند. و آن اینکه علت وجود اگر حاصل نشود، ماهیت معلول حاصل نخواهد شد.

در اینجا این حکم، کامل می گردد که ماهیت ممکن به جهت امکانش، در اتصاف به وجود و عدم، محتاج به مرجّحی است که یکی از این دو را ترجیح دهد. و مرجّح وجود، وجود علت است، همانطور که مرجّح عدم، عدم علت می باشد؛ بدین معنا که اگر علت موجوده منتفی شد ماهیت معلول، موجود نخواهد گشت. در حقیقت، این وجود ممکن است که متوقف بر وجود

علت می باشد.

شرح

همانطور که ماهیت ممکن در تلبس به وجود به علت، نیازمند است در جانب عدم هم به علت نیازمند است؛ با این تفاوت که احتیاج او در جانب وجود، به وجود علت است و در جانب عدم، به عدم علت. یعنی عدم علت، خود علت برای عدم معلول است و این يك حکم از احکام عدم است که در واقع همچون سایر احکام عدم به احکام وجود بازگشت

[۳۵۱]

می نماید؛ بدین معنا که در حقیقت، وجود معلول است که به وجود علت احتیاج دارد.

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

۱ - چرا تصدیق به اینکه ممکن به علت احتیاج دارد، امر بدیهی است؟

۲ - علت حاجت ممکن به علت به نظر حکما چیست، و استدلال بر آن چگونه است؟

۳ - استدلال متکلمان بر نفي علّیت امکان به عنوان ملاک حاجت چیست؟

۴ - استدلال متکلمان بر مطلب فوق را چگونه پاسخ می دهیم؟

۵ - آیا مفهوم منتزع می تواند با منتزع منہ مباینه داشته باشد، چرا؟

۶ - آیا زمان، امر وهمی و اعتباری است، چرا؟

[۳۵۲]

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

متن

وذلك لأنّ علّة حاجتِه إلى العلّة هي إمكانه اللّازم لماهيّته - كما تقدّم بيانه - والماهيّة محفوظة معه بقاءً، كما أنّها محفوظة معه حدوثاً، فله حاجة إلى العلّة الفيّاضة لوجوده حدوثاً وبقاءً وهو المطلوب.

ممكن در حدوث و بقا بعلت محتاج است

ترجمه

و این بدان جهت است که علّتِ حاجت، امکان اوست، که ملازمِ ماهیت است. و ماهیت در بقا همراه ممکن، محفوظ است، کما اینکه در حدوث با آن محفوظ است. پس، ممکن حدوثاً و بقاءً به علت، نیازمند است. و مطلوب ما همین است.

شرح

وقتی ملاک نیاز به علت، ماهیت ممکنه شد این ماهیت، چه در لحظه حدوث و چه در وقت بقا، همراه ممکن هست. پس، حاجت به علت در هر دو صورت، محقق است. و مطلوب ما همین است.

متن

حجّة أُخري: الهويّة العينيّة لكلّ شيء هي وجوده الخاصّ به، والماهيّة إعتباريّة منتزعة منه - كما تقدّم بيانه - ووجود الممكن المعلول وجوداً رابطاً متعلّق الذات بعلته متقومّ بها، لا استقلال له دونها، لا ينسلخ عن هذه الشّأن - كما سيّجىء بيانه - إن شاء الله - فحاله في الحاجة إلى العلة حدوثاً وبقاءً واحداً، والحاجة ملازمة له.

دليلي ديگر بر نیازمندی ممکن در حدوث و بق

ترجمه

هویت عینی هر موجودی وجود خاص اوست. و ماهیت هم - چنانکه گذشت - امر اعتباری و منتزع از آن وجود است. و وجود ممکن معلول، وجود رابط است، ذاتاً متعلق به علت می باشد، و قوامش به اوست، استقلالی بدون علت ندارد و از این شأن هیچ گاه جدا نمی گردد - که بزودی شرح آن خواهد آمد - پس، حال او حدوثاً و بقاءً در حاجت به علت، یکی است و حاجت، ملازم دائمی ممکن است.

شرح

وجود ممکن، وجود رابط است. وجود رابط هیچ از خودش ندارد. حدوثاً و بقاءً تعلق به علت خود دارد و از او مستقل نیست. پس در هر حال به علت، نیازمند است؛ چه در وقت حدوث چه هنگام بقا.

متن

والفرق بين المحجّتين أنّ الاولى تثبت المطلوب من طريق الإمكان الماهويّ - بمعنى استواء نسبة الماهية إلى الوجود والعدم - والثانية من طريق الإمكان الوجوديّ بمعنى الفقر الوجوديّ المتقوم بغنى العلة.

[۳۵۴]

تفاوت استدلال اول با دوم

ترجمه

فرق بین دلیل اول و دوم این است که اولی مطلوب را از طریق امکان ماهوی، به معنای استوایی نسبت ماهیت به وجود و عدم، اثبات می‌کند. و دومی مطلوب را از طریق امکان وجودی، که به معنای فقر وجودی قائم به غنای علت است، اثبات می‌نماید.

شرح

در مقام فرق دو دلیل می‌فرمایند: دلیل اول از آن جهت که ماهیت ممکن در همه حال، قرین امکان و حاجت است نیاز او به علت را به نحو دائم اثبات می‌نماید. و دومی عنایتی به ماهیت ندارد؛ نفس وجود ممکن را از آن جهت که فقر برای او دائمی است و قوامش به علت، همیشگی است مورد عنایت قرار می‌دهد و از این طریق، مطلوب را که نیاز دائمی به علت باشد اثبات می‌نماید.

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

۱ - چرا ممکن بقاء محتاج به علت است؟

۲ - دلیل دوم بر احتیاج ممکن به علت در بقاء را توضیح دهید؟

۳ - فرق دلیل اول و دوم در چیست؟

الفصل الثامن - في بعض أحكام الممتنع بالذات

متن

لَمَّا كَانَ الْامْتِنَاعُ بِالذَّاتِ هُوَ ضَرُورَةُ الْعَدَمِ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِ الشَّيْءِ الْمَفْرُوضَةِ، كَانَ مُقَابِلًا لِلْوَجُوبِ بِالذَّاتِ الَّذِي هُوَ ضَرُورَةُ الْوُجُودِ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِ الشَّيْءِ الْعَيْنِيَّةِ، يَجْرِي فِيهِ مِنَ الْأَحْكَامِ مَا يُقَابِلُ أَحْكَامَ الْوَجُوبِ الذَّاتِيِّ.

قال في الأسفار بعد كلام له في أنّ العقل كما لا يقدر أن يتعقل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده وعدم تناهي عظمته وكبريائه، كذلك لا يقدر أن يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولا شبيئته: «وكما تحقق أنّ الواجب بالذات لا يكون واجباً بغيره، فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بغيره بمثل ذلك البيان، وكما لا يكون لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره، أو بذاته فقط، أو بغيره فقط فلا يكون لأمر واحد امتناعان كذلك. فإذا قد استبان أنّ الموصوف بما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات.

پاره ای از احکام ممتنع بالذات

ترجمه

از آن نظر که امتناع بالذات عبارت است از ضرورت عدم نسبت به ذات شیء فرضی، از این جهت، مقابل وجوب ذاتی است؛ وجوبی که عبارت است از ضرورت وجود نظر به ذات عینی شیء. لذا احکامی که در امتناع ذاتی جاری می شود، مقابل احکام وجوب ذاتی است.

[۳۵۶]

(صدرا) در اسفار بعد از آنکه می گوید: عقل همانطور که نمی تواند، حقیقت واجب بالذات را به خاطر غایت مجد و عظمت و کبریایی نامتناهی او تعقل کند، همچنین قادر نیست که ممتنع بالذات را به عنوان ممتنع بالذات به جهت نهایت نقص و محض بطلان ولا شیئیّت او تصور کند، چنین فرموده است:

همانطور که واجب بالذات، واجب غیری نمی باشد همچنین ممتنع بالذات، ممتنع غیری نیز نمی باشد. و همانطور که برای یک چیز، دو وجوب بالذات و بالغیر یا دو وجوب بالذات فقط یا دو وجوب بالغیر فقط نمی باشد، همچنین برای یک چیز، دو امتناع با این خصوصیات، محقق نمی شود.

در اینجا این نکته نیز روشن می شود که موصوف وجوب و امتناع غیری، ممکن ذاتی است.

شرح

اختصاراً به چند نکته اشاره می‌کنند: اول اینکه ممتنع ذاتی و احکامش، نقطه مقابل واجب ذاتی و احکام اوست. نکته دوم اینکه همانطور که واجب ذاتی را به جهت عظمت بی‌پایانش نمی‌توان تصور کرد ممتنع ذاتی را هم به جهت نهایت نقص و محض بطلانش، نمی‌توان تصور کرد.

نکته سوم اینکه همانطور که یک چیز، موصوف دو وجوب ذاتی یا دو وجوب غیري یا یک وجوب ذاتی و یک وجوب غیري قرار نمی‌گیرد، همچنین یک چیز، موصوف دو امتناع ذاتی یا دو امتناع غیري یا یک امتناع ذاتی و یک غیري قرار نمی‌گیرد. و نیز روشن شد که موصوف وجوب و امتناع غیري، ممکن ذاتی است.

متن

وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنعٌ لا محالة من جهة بها يستلزم الممتنع، وإن كانت له جهةٌ أُخري إِمكانيّة، لكن ليس الإستلزام للممتنع إلا من الجهة الإمتناعيّة؛ مثلاً كون الجسم غير متناهي الأبعاد يستلزم ممتنعاً بالذات، هو كون المحصور غير محصور، الذي مرجعه إلى كون الشيء غير نفسه مع كونه عينٌ

نفسه، فأحدهما محالٌ بالذات والآخر محالٌ بالغير، فلا محالةٌ يكون ممكناً باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات، علي قیاس ما علمت في استلزام الشيء للواجب بالذات، فإنه ليس من جهة ماهيته الإمكانية بل من جهة وجوب وجوده الإمكانية.

آنچه مستلزم ممتنع ذاتي است ممتنع غيري است، که لامحاله ممکن است

ترجمه

آنچه مستلزم ممتنع بالذات هست از آن جهت که استلزام با ممتنع پیدا می کند لامحاله ممتنع است؛ اگر چه در او جهت دیگر امکانی وجود داشته باشد، لکن استلزام او برای ممتنع به جز از جهت امتناعی او نیست.

مثلا غير متناهي الابعاد بودن جسم مستلزم يك ممتنع ذاتي است که عبارت باشد از اینکه محصور، محصور نباشد، که بازگشتش به آن است که شيء در عين حال که خودش هست خودش نباشد. پس يکي از آن دو، محال ذاتي است و ديگري محال غيري. ناگزير او وراي تعلقش به ممتنع ذاتي، ممکن (ذاتي) است مانند استلزام چیزی برای واجب ذاتي، که اين استلزام از ناحیه ماهیت امکانی آن چیز نیست، بلکه از جهت وجوب وجود ممکن می باشد.

شرح

گاهی يك ممتنع ذاتي مستلزم يك ممتنع غيري است، لکن وابستگی ممتنع غيري به ممتنع ذاتي از جهت امتناعي است که در ممتنع غيري وجود دارد. در حقيقت در ممتنع غيري دو جهت، وجود دارد: يکي جهت امکانی و ديگر جهت امتناعي. لکن استلزام و ارتباط ممتنع غيري به ممتنع ذاتي به ملاك جهت امتناعي است، که در او هست نه به جهت امکانی آن.

مؤلف حکيم(ره) به يکي از ادله اي که در طبيعيات بر بطلان ابعاد غير متناهي اقامه مي شود، استشهاد مي کنند. تقرير آن دليل اين است که اگر از يك زاويه شصت درجه، دو خط غير متناهي را، به عنوان دو ضلع يك مثلث تا بي نهايت امتداد دهيم. و سپس

[۳۵۸]

بخواهيم ضلع سوم مثلث را بين دو خط غير متناهي ترسيم کنيم با يك ممتنع ذاتي، روبرو مي شويم. و آن عبارت است از اينکه محصور، غير محصور باشد؛ زيرا خط سوم از يك سو بين دو ضلع واقع مي شود، پس محصور به دو ضلع مثلث است. و از سوي ديگر چون دو ضلع مثلث تا بي نهايت به پيش مي رود، پس و تر سوم مثلث هم يك خط بي نهايت است و به عبارت ديگر مانند دو ضلع ديگرش غير متناهي است و نتيجهً يك ضلع غير محصور است. پس، هم محصور است و هم غير محصور که لازمه اش آن است که يك چيز در عين آنکه خودش هست خودش نباشد. و اين ممتنع و محال ذاتي است.

خوب این ممتنع ذاتی يك لازمه ای پیدا می کند، که آن عبارت باشد از اینکه بُعد و جسم غیر متناهی نداشته باشیم. (فی المثل، در مورد بحث مثلث غیر متناهی را جسم غیر متناهی فرض می کنیم.) این لازمه، گرچه فی نفسه ممکن ذاتی است - زیرا عقلاً داشتن بُعد و جسم غیر متناهی ممتنع ذاتی نیست بلکه ممکن هست اما از آن نظر که اگر بخواهیم چنین بُعد و جسمی داشته باشیم، نهایتاً به امتناع ذاتی - که عبارت است از «کون المحصور غیر محصور» - می رسیم، از این جهت، بُعد غیرمتناهی هم ممتنع می شود، به امتناع غیری.

پس، ممتنع ذاتی عبارت شد از اینکه محصور غیر محصور باشد که آن مستلزم يك ممتنع غیری است که عبارت باشد از امتناع بُعد و جسم غیرمتناهی. حال می خواهیم بگوییم استلزام ممتنع غیری - که طبعاً ممکن ذاتی هم هست با ممتنع ذاتی، از جهت امتناعی است که در اوست، نه از جهت امکان آن؛ زیرا در آن هم جهت امتناع بالغیر هست و هم جهت امکان ذاتی. اما ارتباط و استلزام آن از ناحیه امتناع آن است؛ نه امکان آن مانند ارتباط و استلزام ممکنات است به واجب تعالی، که از ناحیه امکان ماهوی ممکنات به واجب نیست؛ زیرا در استلزام و ارتباط، سنخیت بین علت و معلول لازم است. بلکه از ناحیه وجوب وجود، آنها به واجب تعالی مرتبط می گردند.

بدیهی است که در ممکنات علاوه بر جهت امکان ماهوی، جهت وجوب غیری هم که

ملاك استلزام ممكن به واجب هست، وجود دارد. و ارتباط آنها به واجب صرفاً از این جهت است.

متن

وبالجملة فكما أنّ الاستلزام في الوجود بين الشيئين لا بدّ له من علاقة عليّة ومعلوليّة بين المتلازمين، فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين لا ينفكّ عن تعلق إرتباطيّ بينهما. وكما أنّ الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت والاتفاق، كذلك التلازم الإصطلاحيّ لا يكون بين ممتنعين بالذات، بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير، وهو لا محالة ممكن بالذات كما مرّ.

استلزام میان دو واجب یا ممتنع بالذات، برقرار نمی شود

ترجمه

خلاصه، همانطور که در استلزام میان دو موجود، ناگزیر از علاقه علیّ و معلولی بین متلازمین هستیم، همچنین است استلزام عدم و امتناع بین دو چیز، که از تعلق ارتباطی بین آنها منفکّ نیست.

و همانطور که میان دو واجب فرضی، تلازمی وجود ندارد - بلکه صرفاً مصاحبت اتفاقی بین

آنها حاکم است - همچنین میان دو ممتنع ذاتی تلازم اصطلاحی (علیت و معلولیت) وجود ندارد. بلکه تلازم، بین ممتنع ذاتی و ممتنع غیري - که لامحاله ممکن ذاتی است - برقرار می باشد.

شرح

در اینجا مؤلف فقید (رحمه الله) به دو نکته اشاره می کنند: یکی اینکه همانطور که میان دو موجود از هم گسیخته استلزامی برقرار نمی گردد، میان دو ممتنع از هم گسیخته نیز استلزامی نخواهد بود. استلزام در جایی وجود دارد که میان آن دو، تعلق ارتباطی وجود

[۳۶۰]

داشته باشد.

نکته دوم اینکه بین دو ممتنع بالذات مانند اجتماع ضدین و اجتماع نقیضین استلزام وجود ندارد؛ چنانکه دو واجب فرضی نیز اینگونه اند. بلکه استلزام بین یک ممتنع ذاتی و یک ممتنع غیري برقرار می گردد، مانند مثالی که در فقره قبلی گذشت (یعنی میان «جسم غیر متناهی» و «کون المحصور غیر محصور» که اولی ممتنع غیري و دومی ممتنع ذاتی است و این دو، مستلزم یکدیگرند).

متن

وبهذا يفرق الشرطيّ اللزومي عن الشرطيّ الاتفاقيّ، فإنّ الأوّل يحكم فيه بصدق التالى وضعاً ورفعاً علي تقدير صدق المقدم وضعاً ورفعاً لعلاقة ذاتيّة بينهما، والثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزوميّة، بل بمجرد الموافاة الإتفاقيّة بين المقدم والتالى.

فرق بين شرطيه لزوميه و اتفاقيه

ترجمه

و به اين مطلب (وجود علاقه علي و معلولى) فرق گذارده مي شود بين قضيه شرطيه لزوميه و بين شرطيه اتفاقيه؛ زيرا در اولی - به جهت علاقه اي ذاتي که بين مقدم و تالی هست - با فرض صدق مقدم وضعاً و رفعاً، به صدق تالی وضعاً و رفعاً حکم مي شود. اما در دومي حکم همچنين مي شود بدون علاقه لزومي، بلکه به صرف اتفاق بين مقدم و تالی.

شرح

قضايای شرطيه اي که بين مقدم و تالی آنها رابطه علي و معلولى برقرار است، شرطيه لزوميه ناميده مي شود. مانند اين جمله: «اگر خورشيد برآمده باشد روز موجود است.» و «اگر غروب کرده باشد شب موجود است.» صدق روز و شب مشروط به طلوع و غروب آفتاب است. آنگاه مؤلف فقيد (ره) مي فرمايند: رفعاً هم مطلوب به همين منوال هست،

یعنی رفع مقدم هم ملاک رفع تالی خواهد بود؛ یعنی اگر آفتاب نبود، روز موجود نخواهد بود. (۱)

اما قضایایی که بین مقدم و تالی آن رابطه علی و معلولی برقرار نباشد، شرطیه اتفاقیه نامیده می‌شود. در این قضایا هر چند که صدق تالی مشروط به صدق مقدم باشد، لکن شرطی بودن اینگونه قضایا جنبه مجازی دارد؛ زیرا هیچ‌گونه تلازمی میان مقدم و تالی برقرار نیست، مانند اینکه می‌گوییم: اگر شیخ طوسی، فقیه بزرگی است، ابن سینا حکیم ناموری است.

نتیجه اینکه اگر بین دو واجب بالذات یا ممتنع بالذات (به فرض تحقق) معیتی برقرار گردد، از نوع شرطیه اتفاقیه است نه لزومیه.

متن

فما فشي عند عامّة المدلّيين في أثناء المناظرة عند فرض أمر مستحيل ليتوصّل به إلى استحالة أمر من الأمور بالبيان الخلفي أو الإستقامي أن يقال: إن مفروضك مستحيل، فجاز أن يستلزم نقيض ما ادّعت استلزامه إياه، لكون المحال قد يلزم منه محال آخر، واضح الفساد، فإنّ المحال لا يستلزم أيّ محال كان، بل محالا إذا قدر وجودهما يكون بينهما تعلق سببيّ ومسببيّ. (۲) إنتهي.

غلط مشهور نزد عده‌ای از متکلمان

ترجمه

آنچه شهرت یافته است نزد عموم جدلیون که در اثناي مناظره - هنگامی که طرف مقابل، امر

۱. در منطق گفته شده است که رفع مقدم وجوباً ملازم با رفع تالی نیست؛ زیرا گاهی ملزوم، اخص از لازم هست و با رفع آن، لازم رفع نمی‌گردد. لذا در شرطی لزومی رفع مقدم الزاماً همراه با رفع تالی نیست. فی المثل می‌گوییم: «ان كان هذا زوجاً یکون عدداً.» عدم زوجیت، عدم عدد بودن را افاده نمی‌دهد؛ عدد ممکن است زوج نباشد، ولی فرد باشد.

۲. الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۲۳۶. [۳۶۲]

محالی را فرض می‌کند تا از آن به کمک برهان خلفی (قیاس استثنائی) یا برهان مستقیم (قیاس اقتراعی) به محال بودن امر دیگری برسد - می‌گویند: «مفروض شما محال است، (و چون چنین است) پس می‌تواند مستلزم مطلبی باشد که نقیض چیزی است که تو ادعا می‌کنی که مستلزم این محال است؛ زیرا محال، گاهی ملازم محال دیگر است» فساد آن مطلب

مشهور آشکار است؛ زیرا محال، مستلزم هر محالی نیست، بلکه مستلزم محالی است که اگر فرض وجود برای آن دو محال شود، بین آنها تعلق سبب و مسببی وجود داشته باشد. (انتهی ج ۱، ص ۲۳۶)

شرح

کلمه «ما» در آغاز این فقره، موصوله و مبتدا می باشد. خبر آن «واضح الفساد» می باشد. مقصود از بیان خلفی قیاس استثنائی و از بیان استقامی قیاس اقترازی است. جدلیها که مراد، جماعتی از متکلمان معتزله و اشاعره می باشند، شنیده اند که يك محال ممکن است مستلزم محال دیگری باشد، اما توجه نکرده اند که این اصل در جایی جاری است که میان آن دو محال، تعلق سبب و مسببی جاری باشد و نمی توان از هر محالی به محال دیگر - گرچه میان آن دو رابطه سبب و مسببی نباشد - منتقل شد.

متکلمان این امر را - یعنی انتقال از محال به هر محالی - حربه ای قرار داده اند برای ابطال براهین صحیح. فی المثل در برهان قبلی که برهان صحیحی بود شخص مُستدل، استدلال می کرد که وجود جسم غیرمتناهی میان حاصرین محال است، تا از این محال به محال دیگری که عبارت باشد از بُعد غیر متناهی برسد. در این میان، شخص جدلی جهت ابطال این نتیجه و به خیال اینکه از يك محال می توان به هر محال دیگر - ولو آنکه میان آن دو رابطه سبب و مسببی حاکم نباشد - رسید، به میدان می آید و می گوید: از این قضیه محالی که گفتید (یعنی وجود جسم غیرمتناهی میان حاصرین محال است) به جایی اینک به نتیجه ای که شما گرفتید، یعنی اینکه بُعد غیر متناهی ممتنع و محال

است، «پس بعد متناهی است»، می‌توانیم به نقیض این نتیجه برسیم که عبارت باشد از «جواز بُعد، غیر متناهی».

پس ما به جای اینکه از قضیه مفروض شما به محالی که حسب ادعای شما مستلزم يك محال دیگر است برسیم، به نقیض ادعای شما که عبارت باشد از (جواز بُعد غیرمتناهی) که این هم البته امر محالی است، می‌رسیم. پس شما نتوانستید از قضیه محال اول به نتیجه مورد نظر خود برسید؛ چون ممکن است که به نقیض نتیجه شما نیز رسید. به عبارت دیگر، به جای اینکه محال اول (جسم غیرمتناهی میان حاصرین) امتناع بُعد غیرمتناهی را افاده دهد. می‌تواند «جواز بُعد غیرمتناهی» را که نقیض اوست افاده دهد. پس، استدلال از محال اول بر محال دوم در کلمه شما ناصحیح است. زیرا، می‌توان به جای آن نتیجه به نقیض آن که جواز بُعد غیرمتناهی است نیز رسید.

در اینجا صدرالمتألهین می‌فرمایند: این روش و سیره در ابطال برهان، روش و سیره صحیحی نیست؛ زیرا مدعی برهان گرچه از يك محال که عبارت است از وجود غیر متناهی بین حاصرین، به محال دیگر که محال بودن بعد غیرمتناهی است، رسید، اما چون میان این دو - یعنی وجود غیر متناهی بین حاصرین و بعد غیر متناهی - رابطه علی و معلولی وجود دارد و بر حسب فرض اگر این دو قضیه دو امر وجودی بودند تعلق سبب و مسببی بین آنها حاکم بود

، انتقال از يك محال به محال دیگر صحیح است. اما اینکه شخص جدلی به جاي استنتاج فوق (امتناع بُعد غیرمتناهي) به نتیجه اي که نقیض نتیجه اي است که مُدعی به آن مي رسد و به محال دیگری نایل مي شود (یعنی جواز بُعد غیرمتناهي) که هیچ رابطه علي و معلولی میان آن و محال قبل وجود ندارد، این کار غلط و ناصحیح است؛ زیرا از محال نمی توان به هر محال دیگر رسید، بلکه از محالی به هر محال دیگر می توان رسید که میان آن دو رابطه سبب و مسببی وجود داشته باشد. بنابراین، ادعای مدعی که از يك محال به محال دیگری که بین آن دو، استلزام و تعلق

[۳۶۴]

سبب و مسببی هست می رسد صحیح و ادعای جدلی که به محال واهی، منتقل می شود غلط می باشد. (۱) - (۲)

متن

فان قيل: الممتنع بالذات ليس إلا ما يفترضه العقل ويخبر عنه بأنه ممتنع بالذات، فما معنى عدم قدرته علي تعقله؟ قيل: إن المراد بذلك أن لا حقيقة عينية له حتى يتعلق به علم، حتى أن الذي يفرضه ممتنعاً بالذات ونحکم عليه بذلك ممتنع بالذات بالحمل الأولى محكوم عليه بالامتناع، وصورة علمية ممكنة موجودة بالحمل الشائع.

معنای عدم امکان تعقل ممتنع بالذات

ترجمه

اگر سؤال شود که ممتنع بالذات چیزی جز آنچه که عقل آن را فرض می‌کند و از آن به امتناع خبر می‌دهد، نیست. پس چرا می‌گوییم که ما قدرت بر تعقل ممتنع بالذات نداریم.

در پاسخ گفته می‌شود، مراد آن است که برای ممتنع، حقیقت عینی وجود ندارد، تا علم به آن تعلق گیرد. حتی چیزی را که ممتنع بالذات فرض می‌کنیم و بر آن به امتناع حکم می‌نماییم، به حمل اولی ممتنع می‌باشد و محکوم به امتناع هست. اما به حمل شایع، صورت علمی ممکن موجود است.

۱. ولتوضیح المطلب نأتی بمثال آخر:

فكما لا يستلزم حمارية الانسان صاهليته بل انما يستلزم هذا المحال محالا لو فرض وجودهما كان بينهما علاقة سببية كاستلزام حمارية الانسان ناهقيته. فلانصل من احد المحالين و هو حمارية الانسان الى أي محال آخر و أن لم يكن بينهما علاقة سببية كصاهليته بل نصل منه الى ناهقيته اذ لو فرض وجود المحال الاول يستلزم وجود المحال الثاني ولا يستلزم حمارية الانسان صاهليته.

۲. جهت وضوح بیشتر به تعلیقات آیه الله حسن زاده آملی بر اسفار، ج ۱، ص ۳۷۳، مراجعه شود. [۳۶۵]

شرح

حاصل اشکال این است که چرا می گویند که ما نمی توانیم ممتنع را ادراک کنیم؛ مگر فرض آن و اخبار از آن، چیزی جز تعقل آن است؟

در پاسخ می فرمایند: سخن ما به این معناست که ممتنع، یک هویت واقعی ندارد تا عقل بتواند به آن پی ببرد؛ زیرا بطلان و نیستی واقعیت ندارد. پس، عدم تعقل آن به انتفاع موضوع تعقل است. و اگر می گوییم: فلان چیز ممتنع است، حکم به امتناع به حمل اولی است؛ یعنی «الممتنع بما انه ممتنع، ممتنع». اما به عنوان یک مفهوم موجود در ذهن - یعنی به حمل شایع - موجودی از موجودات علمی ممکن الثبوت است.

متن

وهذا نظیر ما یقال فی دفع التناقض المترائی فی قولنا «المعدوم المطلق لا یخبر عنه»، حیث یدلّ علی نفي الإخبار عن المعدوم المطلق، وهو بعینه إخبارٌ عنه: إن نفي الإخبار عن المعدوم المطلق

بالحمل الشائع، إذ لا شيء له حتى يُخبر عنه بشيء، وهذا بعينه إخبارٌ عن المعدوم المطلق
بالحمل الأوّل الذي هو موجودٌ ممكنٌ ذهنيٌّ.

دفع شبهه تناقض

ترجمه

این (یعنی حکم به امتناع و امکان در ممتنع بالذات) نظیر مطلبی است که در دفع تناقض
موجود در جمله «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» گذشت. - که دلالت می کند بر نفی اخبار از
معدوم مطلق در حالی که همین بعینه اخباری از آن است. - برای دفع آن تناقض می گویند
که نفی اخبار از معدوم مطلق به حمل شایع است؛ زیرا شیئی برای آن نیست تا از آن به
چیزی خبر داده شود. و همین بعینه اخبار از معدوم مطلق هست به حمل اولی، که او موجود
ممکن ذهنی است.

[۳۶۶]

شرح

قبلا به پاره ای از مواردی که متناقض می نماید همراه با حل شبهه آنها اشاره شد. (۱) فقره فوق نیز با همان بیان اشکال را طرح و سپس جواب می دهد.

وقتی می گوئیم: معدوم مطلق لاینخبر عنه؛ از يك سو گفته ایم از معدوم مطلق خبر نمی توان داد و از سوی دیگر نفس همین کلام، اخباری از آن است. و این دو، با هم متناقضند.

در حل شبهه می فرمایند: معدوم مطلق به عنوان حمل شایع، قابل اخبار نیست. ملاک حمل شایع، داشتن مصداق است و اتحاد موضوع و محمول در مصداق؛ خواه مصداق ذهنی باشد یا خارجی. و چون ممتنع در خارج مصداق ندارد پس بدین ملاک، حمل شایع ندارد و بدین ملاحظه، قابل اخبار نیست؛ زیرا امکان تحقق مصداق برای معدوم مطلق نیست. از این رو، از آن نمی شود خبر داد.

اما اگر همین عدم اخبار خود نوعی اخبار هست، بدان جهت است که «معدوم مطلق را» بما انه معدوم مطلق «ملاحظه می کنیم؛ یعنی به حمل اولی مورد لحاظ قرار می دهیم. لذا از آن می توان اخبار داد به عدم اخبار.

× قوله «الذي هو موجود ممكن ذهني» بهتر بود که این جمله ی که به عنوان صفت آمده است؛ حذف گردد، چون در حمل اولی لحاظ موجودیت نمی شود و اخبار به ملاک موجودیتش نیست، بلکه اخبار به لحاظ مفهوم با قطع نظر از وجود آن است.

وإن قيل: إنّ الذي ذكر - أنّ الممتنعين بالذات ليس بينهما إلاّ الصحابة الإنفاقيّة - ممنوعٌ لأنّ المعاني التي يثبت العقل إمتناعها علي الواجب بالذات، كالشريك

١ . مرحله اول، فصل چهارم، ص ٢٢ و مرحله سوم، ص ٣٧.

[٣٦٧]

والماهيّة والتركيّب وغير ذلك، يجب أن تكون صفات له ممتنعةً عليه بالذات، إذ لو كانت ممتنعةً بالغير كانت ممكنةً له بالذات، كما تقدّم، ولا صفةً إمكانيّةً فيه تعالى، لما بيّن أنّ الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

ثمّ الحجج القائمة علي نفي هذه الصفات الممتنعه - علي ما أشير اليه في أوّل الكتاب - براهينُ إئيّةٌ تسلك من طريق الملازمات العامّة. فللنتائج - وهي إمتناع هذه الصفات - علاقةٌ لزوميّة مع المقدمات فهي جميعاً معلولةٌ لما وراءها ممتنعةٌ بغيرها، وقد بيّن أنّها ممتنعة بذاتها، هذا خلف.

اشکال بر مصاحبت اتفاقی بین دو ممتنع بالذات

ترجمه

اگر گفته شود این سخن که بین دو ممتنع بالذات چیزی جز مصاحبت اتفاقی برقرار نمی‌گردد، ممنوع است؛ زیرا معانی ای (صفات سلبی) که عقل، امتناع آن را برای واجب ثابت می‌کند، مانند شریک با ماهیت با ترکیب داشتن و امثال آن، باید صفاتی باشند که بالذات برای او ممتنع باشند؛ زیرا اگر ممتنع بالغیر باشند ممکن بالذات خواهند بود - چنانکه گذشت - در حالی که صفت امکانی برای واجب تعالی نیست؛ چون در جای خود اثبات شد که واجب تعالی از جمیع جهات، واجب است (این مقدمه اول).

وآنگهی، دلایلی که بر نفی صفات ممتنع اقامه می‌شوند - چنانکه که در اول کتاب گفته شد - براهین انی (از قسم دوم) هستند، که سلوک در آن از طریق ملازمات عامه صورت می‌پذیرد. پس، برای نتایج آن براهین «که همان امتناع این صفات هست» علاقه لزومیه با مقدمات خود حاصل است (این مقدمه دوم).

پس، تمام آن نتایج معلول مقدمات خود هستند و ممتنع بالغیر خواهند بود. در حالی که اثبات شد که آنها ممتنع بالذات هستند. و این خلاف فرض است (این هم اشکالی دیگر).

شرح

مستشکل اشکالی را بر مؤلف وارد می‌کند و آن این است که شما گفتید بین دو ممتنع بالذات، رابطه لزومی برقرار نمی‌گردد و صرفاً مصاحبت اتفاقی میان آن دو حاکم است،

[۳۶۸]

ولی ما مواردی را سراغ داریم که ممتنع بالذات هستند و میان آنها رابطه لزومی حاکم است. مثال به صفات ممتنع خداوند می‌زنند. صفات خداوند یا ایجابی است یا سلبی. صفات سلبی وجودشان بر واجب تعالی ممتنع بالذات است. مانند اینکه ما شریک الباری و ماهیت و ترکیب و امکان را از او سلب می‌کنیم، که وجود اینها بر او ممتنع بالذات هست.

مستشکل با دو مقدمه اشکال خود را تثبیت می‌کنند: یکی اینکه اولاً صفات سلبی خداوند ممتنع بالذات هستند نه ممتنع بالغیر، ثانیاً از یک صفت ممتنع بالذات به حکم ملازمه حاکم میان او و دیگر صفات می‌توان به صفت ممتنع بالذات دیگر منتقل شد. مانند آنکه از سلب ماهیت به سلب امکان منتقل می‌شویم و از سلب اینها به سلب شریک الباری منتقل می‌شویم.

مقدمه دوم از «ثم الحجج القائمه» شروع می‌شود و تا عبارت «علاقة لزومية مع المقدمات» ادامه پیدا می‌کند. حال که صفات او به حکم مقدمه اول ممتنع بالذات هستند؛ زیرا در واجب، ممتنع بالغیر که ملازم امکان ذاتی است وجود ندارد، و به حکم مقدمه دوم از یک صفت سلبی (که همان ممتنع بالذات هست) به صفت سلبی دیگر پی می‌بریم، نتیجه می‌گیریم که میان دو یا چند ممتنع بالذات الزاماً مصاحبت اتفاقی برقرار نمی‌گردد، بلکه گاهی میان آنها علاقه لزومی برقرار است.

عبارت کتاب از جمله «فهی جمیعاً معلولۃ لماوراءها ممتنعۃ بغيرها الخ» اشاره به اشکال دیگری است. و آن اینکه شما گفتید صفات سلبي حق، صفات ممتنعۃ بالذات هستند، در حالی که وقتی ما از يك صفت ممتنع به صفت ممتنع دیگر به نحو استنتاج منتقل می شویم. پس، این انتقال به صفت دیگر، نتیجه و معلول مقدمات خود که صفات ممتنع دیگر هستند می باشد. و چون معلول مقدمات است پس ممتنع بالذات نیست، بلکه ممتنع بالغير است چون ممتنع بالذات هیچ گاه معلول غير نمی شود، مانند واجب بالذات که معلول واقع نمی شود. پس چرا گفتید صفات واجب همه و همه ممتنع بالذات هستند.

در اینجا شرح مطلبی که در صفحه شش کتاب به مناسبت عبارت «براهین اثبته تسلك

[۳۶۹]

من طریق الملازمات العامّة» گذشت اجمالاً تکرار می شود. گفته شد برهان دو گونه است: یکی برهان لمّی که از علت پی به معلول می بریم. مؤلف فقید (ره) در مواضع مختلف کتاب می فرماید: در فلسفه که موضوع آن موجود بماهو موجود است و در مسائل آن که از عوارض ذاتی موضوع سخن به میان می آید، برهان لمّی به کار نمی رود؛ زیرا برای این موضوع علتی بیرون از او نیست، تا از او به معلول منتقل شویم. بیرون از وجود، عدم است و عدم که علت وجود نمی تواند باشد.

بنابراین در اثبات واجب تعالی که وجود صرف است از برهان لمّی نمی توان استفاده کرد. و همچنین در اثبات صفات او، اعم از صفات ایجابی یا سلبي؛ زیرا صفات او هم عین ذات او

هستند و علتی بیرون از واجب، آنها را برای واجب به وجود نیاورده است، تا از اثبات علت به اثبات معلول منتقل شویم.

قسم دوم برهان، ائی است. و این خود به دو قسم تقسیم می‌شود: یکی پی بردن از معلول به علت که این نوع از برهان نیز در مسائل فلسفی به کار نمی‌رود؛ زیرا افاده یقین نمی‌کند. فی المثل از رنگ پریده که معلول هست به وجود بیماری سرطان نمی‌توان به نحو قطع منتقل شد؛ شاید پریدن رنگ، معلول علتی دیگر باشد. لذا برهان ائی از این قسم، مفید یقین نیست.

قسم دیگری از برهان ائی وجود دارد که آن، سلوک و پی بردن از يك ملازم به ملازم دیگر است. این نوع از برهان ائی با برهان لمّی در افاده یقین، شبیه یکدیگرند. لذا در جواب اشکال بزودی خواهند فرمود که «ان الدلیل علی وجود الحق المبدع اّما یكون بنحو من البیان الشبیه بالبرهان اللّمی» مقصود از عبارت «الشبیه بالبرهان اللّمی» این است که برهان ائی از قسم دوم، شبیه برهان لمّی در افاده یقین هست.

فی المثل از امتناع ماهیت بر واجب، به امتناع امکان بر او سلوک می‌شود، که ره پیمودن از ملازمی به ملازم دیگر است. و این یقین آور است؛ زیرا وقتی چیزی مطابق

[۳۷۰]

دلیل، ماهیت نداشت امکان هم نخواهد داشت، چون ماهیت و امکان ملازم یکدیگرند. (۱)

متن

أجيب عنه: بأنّ الصفات الممتنعة التي تنفيها البراهين الإثبتيّة عن الواجب بالذات مرجعها جميعاً إلى نفي الوجوب الذاتي الذي هو عين الواجب بالذات، فهي واحدة بحسب المصداق المفروض لها وإن تكثرت مفهوماً، كما أنّ الصفات الثبوتية التي للواجب بالذات هي عين الوجود البحت الواجب مصداقاً وإن كانت متكثرة مفهوماً.

فعدم الإنفكاك بين هذه الصفات والسلوك البرهانيّ من بعضها إلى بعض، لمكان وحدتها بحسب المصداق المفروض، وإن كان في صورة التلازم بينها بحسب المفهوم، كما أنّ الأمر في الصفات الثبوتية كذلك، ويعبر عنه بأنّ الصفات الذاتيّة كالوجوب الذاتيّ - مثلاً - بالذات وباقتضاء من الذات، ولا اقتضاء ولا عليّة بين الشيء ونفسه. وهذا معنى ما قيل: «إنّ الدليل علي وجود الحقّ المبدع إنّما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللّميّ.»

فامتناع الماهية التي سلطنا إلى بيانه من طريق امتناع الإمكان عليه تعالى - مثلاً - هو وامتناع الإمكان جميعاً يرجعان إلى بطلان الوجوب الذاتيّ الممتنع عليه تعالى، وقد استحضره العقل بعرض الوجوب الذاتي المنتزع عن عين الذات.

جواب از اشكال

ترجمه

از این اشکال جواب داده شده است به اینکه همه صفات ممتنعی که براهین ائی، آنها را از واجب تعالی نفی می‌کند به نفی وجوب ذاتی که (آن وجوب ذاتی) عین واجب الوجود بالذات هست، برمی‌گردند.

۱. به مقدمه ص ۶ و مرحله چهارم، فصل هشتم، ص ۶۸ و مرحله یازدهم، فصل سیزدهم، ص ۲۶۲ و مرحله دوازدهم، فصل دوم، ص ۲۷۰ درباره سلوک از یک ملازم به ملازم دیگر مراجعه شود. [۳۷۱]

پس، همه آنها به حسب مصداق فرضی خود، یکی هستند، گرچه از نظر مفهوم با هم مختلفند. همانطور که همه صفات ثبوتی واجب بالذات، مصداقاً عین واجب الوجود هستند، گرچه مفهوماً متکثرند. پس، عدم انفکاک وجدایی بین این صفات و سلوک برهانی از بعضی به بعضی دیگر، از آن جهت هست که مصداق فرضی (این صفات ممتنع) یکی هست، گرچه از نظر مفهوم، متلازم می‌نمایند. همانطور که مطلب در صفات ثبوتی این چنین است و از آن تعبیر می‌شود به اینکه صفات ذاتی مانند وجوب ذاتی، بالذات و به اقتضای ذات هست. در حالی که اقتضا و علتی بین شیء و خودش وجود ندارد.

و این (تلازم بین صفات) معنای این گفته است که «دلیل بر وجود حق تعالی که مبدع هستی است همانا به نحوی از بیان هست که شبیه برهان لمی است.» پس، امتناع ماهیت که از طریق

امتناع امکان بر واجب تعالی به او ره پیمودیم هر دو به بطلان وجوب ذاتی که ممتنع بر اوست رجوع می‌کنند. و عقل آن را (امتناع بطلان وجوب ذاتی را) در عرض وجوب ذاتی که از عین ذات انتزاع می‌شود، استحضار نموده است.

شرح

حاصل سخن این است که گرچه این صفات ایجاباً و سلباً از نظر مفهوم، مختلف و متکثرند، اما از نظر مصداق یکی بیش نیستند. همانطور که همه صفات ایجابی او به وجوب ذاتی او برمی‌گردند، صفات سلبی و امتناعی او هم به بطلان ذاتی او برمی‌گردد. لذا در متن واقع، سلوک از يك صفت بیگانه به صفت دیگر وجود ندارد. در مصداق، همه این صفات جلوه يك حقیقت بیشتر نیست.

بنابراین اگر می‌بینیم که در این سنخ براهین از يك ملازم به ملازم دیگر انتقال پیدا می‌شود و ملازمتی بین این صفات ممتنع وجود دارد، به قاعده ای گفته می‌شود که میان دو ممتنع بالذات ملازمتی وجود ندارد ضرری وارد نمی‌شود؛ زیرا همه این صفات مصداقاً یکی هستند. بنابراین، سلوک و ملازمت میان آنها به ملاک خاصی است و آن ملاک، وحدت مصداق آنهاست. وگرنه صرف نظر از این ملاک در هیچ کجا میان دو ممتنع بالذات و یا دو واجب بالذات ملازمتی صورت نخواهد گرفت. و وقتی وجوب ذات و صفات ثابت

شد در عرض ثبوت آنها امتناع فقدان ذات و صفات آن، ثابت خواهد گشت.

شرح بیشتر تکثر مفهومی صفات و وحدت مصداقی آنها، در الهیات بمعنی الاخص خواهد آمد.

متن

واعلم أنّه كما تمتنع الملازمة بين ممتنعين بالذات كذلك يمتنع استلزام الممكن لمتنع بالذات، فإنّ جواز تحقّق الملزوم الممكن مع امتناع اللازم بالذات، وقد فرضت بينهما ملازمة، يستلزم تحقّق الملزوم مع عدم اللازم، وفيه نفي الملازمة، هذا خلف.

ملازمه اي میان ممتنع ذاتي و ممکن نیست

ترجمه

بدان، همانطور که میان دو ممتنع بالذات، ملازمه وجود ندارد استلزامی میان يك ممکن بالذات و ممتنع ذاتي نیز وجود ندارد؛ زیرا جواز تحقّق ملزوم ممکن با امتناع ذاتي تحقّق لازم - در حالی که ملازمه میان آن دو فرض شود - مستلزم تحقّق ملزوم بدون لازم هست، که این به معنای نفي ملازمه و خلاف فرض است.

شرح

اگر ممکن ذاتی مستلزم ممتنع ذاتی بود ممکن به حکم ممکن بودنش جایز الوقوع می بود. حال اگر او واقع شود و لازمه اش که یک ممتنع ذاتی است واقع نشود، میان آن دو از نظر وجود و عدم ملازمه ای نخواهد بود؛ زیرا با وجود ملازمه، با واقع شدن ملزوم بایستی لازم هم واقع می شد، در حالی که با وقوع ممکن، ممتنع هرگز واقع نمی شود. که اگر می شد ممتنع بالذات نبود. و چون مطلب چنین است معلوم می شود که ملازمه ای در بین نبوده است. پس، فرض ملازمه، صحیح نیست.

[۳۷۳]

متن

وقد أورد عليه: بأنَّ عدمَ المعلولِ الأوَّلِ وهو ممكنٌ، يستلزم عدمَ الواجبِ بالذاتِ وهو ممتنعٌ بالذاتِ. فمن الجائز أن يستلزم الممكن ممتنعاً بالذات، كما أنَّ من الجائز عكسَ ذلك، كاستلزام عدم الواجب عدم المعلول الأوَّل.

اشکال بر عدم استلزام میان ممتنع ذاتی و ممکن

ترجمه

ایراد شده که عدم معلول اول - در حالی که ممکن است - مستلزم عدم واجب بالذات می باشد - در حالی که این (عدم واجب) ممتنع بالذات است - پس، جایز است که ممکن، مستلزم ممتنع بالذات باشد. همانطور که عکس این جایز است، مانند استلزام عدم واجب، عدم معلول خود را.

شرح

براینکه ممکن، مستلزم ممتنع بالذات نمی تواند باشد اشکال شده است. و آن اینکه معلول اول وجوداً و عدماً امر ممکن هست. حال، عدم او مستلزم عدم واجب که ممتنع ذاتی است می باشد؛ زیرا عدم معلول، ملازم عدم علت است. و این بر اساس يك اصلي است که در باب علت خواهد آمد: که انفکاک علّت و معلول محال است و با رفع یکی، دیگری هم رفع می شود.

حال، رفع معلول که امر ممکن است ملازم رفع علت که ممتنع بالذات هست می باشد (رفع واجب ذاتی، امتناع ذاتی دارد). پس چرا گفتید ممکن می تواند مستلزم ممتنع بالذات باشد.

متن

ویدفعه: أن المراد بالممكن هو الماهية المتساوية النسبة إلى جانبی الوجود والعدم. ومن المعلوم أنه لا ارتباط لذاتها بشيء وراء ذاتها الثابتة لذاتها بالحمل الأولى، فماهية المعلول الأوّل لا

ارتباط بينها وبين الواجب بالذات. نعم، وجودها مرتبط بوجوده واجبٌ بوجوبه، وعدمُها مرتبطٌ عقلاً بعدمه ممتنعٌ بامتناع عدمه، وليس شيءٌ منهما ممكناً، بمعنى المتساوي النسبة إلى الوجود والعدم.

وأما عدُّهم وجودَ الممكن ممكناً فالإمكان فيه معنى الفقر والتعلق الذاتي لوجود الماهية بوجود العلة، دون الإمكان بمعنى استواء النسبة إلى الوجود والعدم، ففي الإشكال مغالطة بوضع الإمكان الوجودي موضعَ الإمكان الماهوي.

[۳۷۴]

جواب اشكال

ترجمه

اشكال مندفع است به اينكه منظور از ممكن، ماهيت متساوي النسبه به وجود و عدم است. و بديهي است كه ارتباطي لذاته بين ماهيت و چيزي وراي ذات آن - كه به حمل اولي براي ذات، ثابت است - وجود ندارد. بنابراين ارتباطي بين ماهيت معلول اول وبين واجب بالذات وجود ندارد.

بله، وجود او به وجود واجب و وجوبش به وجوب او مرتبط است، همانطور که عدمش عقلا به عدم او و امتناعش به امتناع عدم او وابسته است. و هیچ يك از این دو، ممکن به معنای متساوی النسبه به وجود و عدم نیست.

و اما اینکه وجود ممکن را ممکن می‌شمارند، امکان در قلمرو وجود به معنای فقر و تعلق ذاتی وجود ماهیت به وجود علت اوست؛ نه به معنای استوای نسبت به وجود و عدم. پس، در این اشکال به سبب جایگزین کردن امکان وجودی به جای امکان ماهوی مغالطه اعمال گردیده است.

شرح

وقتی می‌گوییم استلزامی میان ممکن و ممتنع بالذات وجود ندارد مقصود از ممکن، ماهیت متساوی النسبه به وجود و عدم هست، نه وجود او. و بدیهی است ماهیت من حیث هی هی، هیچ گونه تعلق و وابستگی با چیزی ندارد؛ زیرا ماهیت به حمل اولی - یعنی ماهیت با آنها ماهیت - چیزی جز خودش نیست. و با این وصف، مرتبط با هیچ چیز دیگر نیست. بنابراین، استلزامی هم با هیچ چیز نخواهد داشت؛ از جمله با ممتنع بالذات، که اگر داشته باشد محذور فوق پیش خواهد آمد.

اما آنچه در اشکال مطرح شده است امکان ماهیت من حیث هی هی نیست، بلکه امکان وجودی است که به معنای فقر و تعلق ذاتی معلول به علت است. لذا در اشکال، فرض را بر این گذارده است که اگر وجود معلول اول مرتفع شود - که این امر ممکن است - مستلزم ممتنع بالذات خواهد بود، که این استلزام صحیح و پذیرفته شده است.

حاصل دفع اینکه ما از ممکنی سخن می‌گوییم که متساوی النسبه به وجود و عدم باشد یعنی از ماهیت ممکنه، و شما از ممکنی، سخن به میان آورده اید که امکان او به معنای فقر و تعلق ذاتی وجود اوست. در واقع ما ادعا را در جایی مطرح کرده ایم و در همانجا قبول داریم، شما اشکال را در جایی دیگری برده اید که ما هم مثل شما قبول نداریم.

متن

خاتمه: قد اُضح من الأبحاث السابقة أنّ الوجود والإمكان والإمتناع كیفیات للنسب في القضايا، لا تخلو عن واحد منها قضیة، وأنّ الوجود والإمكان أمران وجودیان، لمطابقة القضايا الموجّهة بهما بما أنّها موجّهة بهما للخارج مطابقة تامّة.

فهما موجودان في الخارج لكن بوجود موضوعها، لا بوجود منحاز مستقلّ، فهما من الشؤون الوجودیة الموجودة لمطلق الوجود، كالوحدة والكثرة والحدوث والقدم وسائر المعانی الفلسفیة المبحوث عنها في الفلسفة، بمعنى كون الاتصاف بها في الخارج وعرضها في الذهن، وهي المسماة بـ «المعقولات الثانية الفلسفیة»، وأمّا الامتناع فهو أمرٌ عدمیّ.

نحوه وجودِ امکان و وجوب در خارج

ترجمه

از مباحث سابق، روشن شد که: وجوب و امکان و امتناع کیف نسبت‌های قضایا هستند که هیچ قضیه‌ای از یکی از اینها خالی نیست. و نیز روشن گشت که وجوب و امکان دو امر وجودی هستند؛ به خاطر آنکه قضایایی که موجه به یکی از این جهات شده اند با خارج، مطابقت تام دارند.

[۳۷۶]

پس، آن دو (امکان و وجوب) در خارج موجودند به وجود موضوع آنها، نه به وجود مستقل. لذا آن دو از شؤون وجودی مطلق موجود به شمار می‌روند، مانند وحدت و کثرت، حدود و قدم و سایر معانی فلسفی که از آنها در فلسفه بحث می‌شود. به این معنا که اتصاف به اینها در خارج است و عروضش در ذهن. و اینها همانهایی هستند که به نام معقولات ثانیه فلسفی نامیده می‌شوند.

اما امتناع، امر عدمی است.

شرح

وقتی می‌گوییم «زید قائم بالامکان» بین قیام و زید يك نسبتی وجود دارد که میان غیر زید و قیام یا غیر قیام و زید، وجود ندارد. آن نسبت از يك كيف مخصوصی به نام امکان بر خوردار هست. پس، جهات ثلاثه، كيف نسبت قضایا هستند.

از این نسبت‌های سه گانه دو تایی آن که وجوب و امکان باشند در خارج، وجود دارند. یعنی همانطور که در قضیه فوق نسبت قیام به زید به نحو امکان هست در خارج هم قیام برای زید، امر ممکن است. یا وقتی می‌گوییم «الله موجود بالوجوب» همانطور که نسبت وجود برای الله در این قضیه بالوجوب هست در خارج هم موجودیت برای الله بالوجوب هست. پس، این دو جهت از جهات سه گانه امر وجودی می‌باشند؛ به خلاف امتناع که در خارج ما به ازاء ندارد.

اما نحوه وجودی بودن این دو جهت در خارج - همانطور که قبلاً گذشت - به این طریق هست که آنها به وجود موضوع خود در خارج موجودند، نه اینکه وجودی جدا و مستقل از موضوع خود داشته باشند. حال این دو مانند حال سایر معقولات ثانیه فلسفی می‌ماند که عروض آنها در ظرف ذهن است و اتصاف موصوفات آنها در ظرف خارج می‌باشد. اتصاف زید به قیام به نحو امکان در ظرف خارج است، گرچه عروض امکان در ذهن هست. لذا این

[۳۷۷]

دو همچون حدوث و قدم یا وحدت و کثرت از شؤون وجودی موجود مطلق - که موضوع فلسفه هست - به شمار می‌روند.

شرح بیشتر این مطلب گذشت.(۱)

متن

هذا كلّه بالنظر إلى اعتبار العقل الماهياتِ والمفاهيم موضوعات للأحكام. وأمّا بالنظر إلى كون الوجود العينيّ هو الموضوع لها بالحقيقة لأصالته، فالجوب نهايةُ شدّة الوجود الملازم لقيامه بذاته واستقلاله بنفسه، والإمكان فقره في نفسه وتعلّقه بغيره بحيث لا يستقلّ عنه بذاته، كما في وجود الماهيات الممكنة، فهما شأنان قائمان بالوجود غير خارجين عنه.

ترجمه

همه سخن تا اینجا مربوط به این بود که عقل، ماهیات و مفاهیم را به عنوان موضوع احکام اعتبار کند. اما با توجه به اینکه وجود خارجی به جهت آنکه اصیل است، موضوع حقیقی احکام هست، وجوب به معنای نهایت شدت وجود است که ملازم با قیام او به ذات خود و استقلالش هست. و امکان به معنای فقر و تعلق او به غیرش می باشد؛ به گونه ای که هیچ استقلالی جدای از او ندارد، همانطور که ماهیات ممکنه چنین هستند. پس، این دو (وجوب و امکان به معنای دوم) دو شأنی هستند که قائم به وجود بوده و خارج از او نیستند.

شرح

تا قبل از این، وجوب و امکان و امتناع کیف نسبت‌هایی بین قضایا معنا شدند. به عبارت دیگر این مفهوم بود که یا واجب بود یا ممکن یا ممتنع. اما به اعتبار دیگر، وجوب و امکان معانی خاصی هستند که متعلق به وجود هستند، نه متعلق به ماهیت.

۱. مرحله چهارم، فصل اول، ص ۴۵، نه‌ایه. [۳۷۸]

مفهوم وجوب به معنی شدت وجود، و مفهوم امکان به معنای فقر وجودی. به این معنا این دو، خارج از وجود نیستند و هیچ ربطی به ماهیت ندارند، به خلاف معنای اول.

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

۱ - چرا عقل، قادر بر تعقل ممتنع بالذات نیست؟

۲ - اینکه می‌گوییم: آنچه مستلزم ممتنع بالذات است لا محاله خود ممتنع است، یعنی چه؟ برای آن، مثال کتاب را توضیح دهید.

۳ - چرا بین دو ممتنع بالذات استلزام برقرار نمی‌گردد؟

۴ - بین دو واجب فرضی چه رابطه‌ای برقرار است؟

۵ - مطلب غلطی که نزد عامه جدیدین در مورد استلزام میان دو ممتنع هست چیست، و چرا آن مطلب باطل است؟

۶ - اینکه می‌گوییم بین دو ممتنع بالذات استلزام برقرار نمی‌گردد، در مورد صفات ممتنعه پروردگار مانند شریک یا ماهیت داشتن یا مرکب بودن که هم ممتنع بالذاتند و هم مستلزم یکدیگر، چه می‌گوییم؟

۷ - استلزام ممتنع بالذات از سوی ممکن، جایز است یا محال، چرا؟

۸ - آیا وحدت و کثرت و حدوث و قدم و سایر معانی فلسفی در خارج موجودند، یا معدومند؟

۹ - فرق میان امکان و وجوب، وقتی که متعلق به ماهیات و مفاهیم باشند یا متعلق به وجود باشند، چیست؟

المرحلة الخامسة - في الماهية واحكامها - و فيها سبعة فصول

[٣٨٠]

[٣٨١]

الفصل ايول - في أن الماهية في حد ذاتها لا موجودة ولا لا موجودة

متن

الماهية وهي «ما يقال في جواب ما هو»، لما كانت من حيث هي وبالتنظر إلى ذاتها في حد ذاتها لا تأتي أن تتصف بأثها موجودة أو معدومة، كانت في حد ذاتها لا موجودة ولا لا موجودة، بمعنى أن الموجود واللاموجود ليس شيء منهما مأخوذاً في حد ذاتها بأن يكون عينها أو جزءها، وإن كانت لا تخلو عن الاتصاف بأحدهما في نفس الأمر بنحو الاتصاف بصفة خارجة عن الذات. وبعبارة أخرى: الماهية بحسب الحمل الأولى ليست بموجودة ولا لا موجودة، وإن كانت بحسب الحمل الشائع إما موجودة وإما لا موجودة.

ماهیت، نه عین وجود است و نه عین عدم

ترجمه

ماهیت - و آن چیزی است که در پاسخ ماهو گفته می‌شود - من حیث هی و با نظر به ذات او، ابا ندارد که متصّف شود به اینکه موجود است یا معدوم. بدین معنا که هیچ یک از وجود و عدم ماخوذ در ذات ماهیت نیست، بدین صورت که عین او یا جزء او باشند؛ گرچه ماهیت به حسب واقع و نفس الامر به یکی از این دو به نحو اتصاف به صفتی که خارج از ذات او است، متصّف می‌باشد.

[۳۸۲]

و به عبارت دیگر، ماهیت به حسب حمل اولی نه موجود است و نه لاموجود؛ گرچه به حسب حمل شایع، یا موجود است یا لا موجود.

شرح

وقتی از چیزی مثلاً انسان سؤال می‌شود که «الانسان ماهو؟» پاسخ سؤال چیزی جز ماهیت او نیست. یعنی جنس و فصل قریب را در پاسخ از سؤال ماهو به میان می‌آوریم. اکنون

می‌گوییم ماهیت فی نفسه با قطع نظر از هر چیز دیگر و به عبارت دیگر به حمل اولی، یعنی «الماهیة بما أئها ماهیة»، نه وجود، عین و جزء اوست و نه عدم، عین و جزء او؛ زیرا اگر یکی از آن دو، عین یا جزء ماهیت باشند محال است که ماهیت بتواند از چیزی که عین او یا جزء اوست جدا شود و مقابل آن عین و یا جزئش گردد، چون در این صورت، انفکاک شیء از خودش پیش می‌آید.

بله، ماهیتی که به حمل اولی و با عنایت به ذات او نه موجود است و نه لاموجود در ظرف نفس الامر و واقع، خارج از اتصاف به یکی از این دو نیست. بالاخره در خارج یا وجود بر او عارض می‌شود و موجود است، یا عدم عارض می‌شود و معدوم. و به عبارت فنی، به حمل شایع یا موجود است یا معدوم.

متن

وهذا هو المراد بقولهم: «انّ إرتفاع الوجود والعدم عن الماهیة من حیث هی من إرتفاع النقیضین عن المرتبة، ولیس ذلك بمستحیل، وأنما المتسحیل إرتفاعهما عن الواقع مطلقاً وبجميع مراتبه.» یعنون به أنّ نقیض الوجود المأخوذ فی حدّ الذات لیس هو العدم المأخوذ فی حدّ الذات، بل عدم الوجود المأخوذ فی حدّ الذات بأن یكون حدّ الذات - وهو المرتبة - قیداً للوجود لا للعدم، أي رفع المقيّد دون الرفع المقيّد.

توجیه اشکال مقدر

ترجمه

و این (ماهیت فی حد ذاتها نه موجود است و نه لاموجود) همان مراد قول حکماء است که می‌گویند: ارتفاع وجود و عدم از ماهیت من حیث هی ارتفاع نقیضین از مرتبه ماهیت است و این (ارتفاع نقیضین از مرتبه) محال نیست؛ آنچه محال است ارتفاع نقیضین از ظرف واقعیت است، با تمام مراتبی که دارد.

منظور حکماء از این سخن (جواز ارتفاع نقیضین از مرتبه) این است که نقیض وجودی که ملحوظ در حد ذات هست، عدم در حد ذات نیست، بلکه (نقیض او) عدم وجود در حد ذات می‌باشد. یعنی «حد ذات» که مرتبه ماهیت است قید برای وجود باشد نه عدم. یعنی (نقیض وجود در مرتبه ماهیت) رفع المقید می‌باشد (یعنی رفع همین وجود) نه الرفع المقید (عدم در مرتبه ماهیت).

شرح

در فقره پیشین روشن شد که مرتبه ذات ماهیت (هر ماهیتی) چیزی غیر از وجود و عدم هست. لذا می‌توان از مرتبه ماهیت، وجود و عدم را سلب کرد و گفت: ماهیت در مرتبه ذات ماهوی خود نه موجود است و نه معدوم. و اگر در ظرف واقعیت، موجود یا معدوم می‌شود وجود و عدم بر او عارض می‌شود و خارج از ذات اوست.

اما در این فقره ابتدا می‌گویند: رفع وجود و عدم از مرتبه ماهیت از باب ارتفاع نقیضین است و ارتفاع نقیضین از مرتبه ذات ماهیت، جایز است. ممکن است که به نحو مقدر سؤالی پیش آید که: محال بودن ارتفاع نقیضین یک حکم عقلمی است و استثنا نمی‌پذیرد. چطور در اینجا ارتفاع نقیضین، جایز شمرده شده است؟ آیا در قواعد عقلمی تخصیص راه دارد؟

به این سؤال، دو جواب می‌دهند که هر دو را در فقره پیشین در خلال مطالب دیگر بیان کردند. و آن اینکه مقصود از ارتفاع نقیضین در اینجا یک معنای خاصی است و به معنایی که در موارد دیگر متعارف هست، نمی‌باشد. و آن عبارت از این است که وجود و

[۳۸۴]

عدم، هیچ کدام عین یا جزء ماهیت نیستند. نفی عینیت و جزئیت وجود و عدم از مرتبه ماهیت از سنخ ارتفاع نقیضین نیست. و به قول صدر المتألهین در اسفار مسأله اساساً از باب ارتفاع دو امر نقیض نیست تا سؤال شود که آیا تخصیصی در این قاعده عقلمی رخ داده است، پس مسأله تخصیصاً از آن باب، خارج است نا تخصیصاً.

جواب دیگری از این مسأله می‌دهند که آن را در این فقره مطرح می‌کنند و می‌گویند: اینکه ما وجود و عدم را از مرتبه ماهیت، مرتفع و منتفی می‌دانیم و می‌گوییم شأن این دو، غیر از شأن «ماهیت من حیث هی هی» هست - همانطور که شأن «جسم، بما ائّه جسم» غیر از شأن سواد و لا سواد هست - اینجا اصلاً نقیضین تحقق پیدا نکرده است، تا ارتفاع آن از باب ارتفاع نقیضین باشد؛ زیرا نقیض وجود در مرتبه ماهیت (که از ماهیت سلب و رفع می‌شود) عدم در مرتبه ماهیت (که از او سلب و رفع می‌شود) نیست. تا ارتفاع این دو این

سؤال را مطرح کند که چگونه در محال بودن ارتفاع نقیضین، استثنایی رخ داده است. بلکه نقیض وجود در مرتبه ماهیت، لا وجود در مرتبه ماهیت است.

و به عبارت دیگر اگر بخواهیم يك چیز را به نقیض خودش تبدیل کنیم باید او را با تمام قیودی که برایش حاصل است برداریم؛ زیرا «نقیض کل شیء رفعه». و نقیض وجود در مرتبه ذات، لا وجود در مرتبه ذات می باشد، نه عدم در آن مرتبه. و به عبارت فنی نقیض «المقید» رفع «المقید» هست. یعنی همان چیزی که مقید است اگر او را برداریم نقیض، تحقق پیدا می کند. اما اگر عدم را مقید به قید مرتبه کرده و آن را برداریم، این نقیض وجود در مرتبه نیست و نقیض، تحقق پیدا نکرده است. لذا مؤلف می فرماید: «لا الرفع المقید».

نتیجه اینکه آنچه ما او را از مرتبه ماهیت، مرتفع می دانیم، یعنی وجود را از مرتبه ماهیت رفع می کنیم - همانطور که عدم را از مرتبه ماهیت بر می داریم - این دو، نقیض یکدیگر نیستند، تا اشکال شود که چطور ارتفاع دو نقیض، جایز شمرده شده است.

بنابراین، جواب دومی که از اشکال می دهند نقیض بودن (وجود و عدم در مرتبه

[۳۸۵]

ماهیت) را ناصحیح می دانند.

و جواب اولی که از اشکال در فقره قبلی دادند ارتفاع چیزی را که علی الظاهر به نگاه سطحی نقیض می نماید، توجیه می نمایند و می گویند: مراد از ارتفاع این دو از مرتبه ماهیت، سلب عینیت و جزئیّت اینها از مرتبه ماهیت است. بنابراین، کلمه ارتفاع نقیضین - که از يك

مضاف و يك مضاف اليه تشكيل یافته است - مضافش با جواب اول توجیه، و مضاف اليهش با جواب دوم مخدوش گردید است. اینجا کلام صدرا معنا پیدا می کند، که می گویند: بهتر است ما نحن فيه را از باب ارتفاع نقيضين به شمار نیاوریم.

متن

ولذا قالوا: «إذا سُئِلَ عن الماهية من حيث هي بطرفي النقيضين كان من الواجب أن يجاب بسلب الطرفين مع تقديم السلب علي الحيثية حتي يفيد سلبُ المقيد دون السلب المقيد. فإذا سُئِلَ: هل الماهية من حيث هي موجودة أو ليست بموجودة؟ فالجواب: ليست الماهية من حيث هي بموجودة ولا لا موجودة. ليفيد أن شيئاً من الوجود والعدم غير مأخوذ في حد ذات الماهية.»

ترجمه

لذا (یعنی از آن جهت که نقيض وجود در مرتبه ماهیت، عدم در مرتبه ماهیت نیست، بلکه لاوجود در مرتبه ماهیت است.) گفته اند: اگر از طرفین نقيض درباره ذات ماهیت سؤال شود، (جهت ساختار نقيض) واجب است با تقديم ادات سلب بر حیثیت، به سلب طرفین (از مرتبه ماهیت) پاسخ داده شود، تا اینکه (تقديم سلب) سلب المقيد را افاده کند، نه السلب المقيد را.

پس، وقتی سؤال می شود که آیا ماهیت من حيث هي موجود است یا موجود نیست، جواب آن است که بگوییم: نه ماهیت من حيث هي موجود است و نه لا موجود. تا (این جواب با

توجه به تقدیم سلب) افاده کند که هیچ يك از وجود و عدم، در ذات ماهیت مأخوذ نیستند.

[۳۸۶]

شرح

در فقره قبلی گفته شد که تقيض وجود در مرتبه ماهیت، عدم در مرتبه ماهیت نیست. به عبارت دیگر تقيض المقيد (که وجود در مرتبه است) الرفع المقيد (که عدم در مرتبه است) نمی باشد، بلکه تقيض المقيد، رفع المقيد (که رفع همان وجود در مرتبه باشد) می باشد.

اکنون مؤلف در این فقره می فرماید: به همین سبب است که اگر کسی از دو طرف تقيض، سؤال نمود و گفت: آیا ماهیت من حیث هی موجود است یا لاموجود (یعنی آیا وجود یا عدم، عین یا جزء ماهیت هستند یا نه) برای آنکه جواب، مطابق سؤال باشد و به جهت آنکه از دو طرف تقيض، سخن به میان آمده است و برای تحقق ساختار تقيض، باید ادات سلب را بر حیثیت (یعنی قیدی که پسوند ماهیت می آید که همان من حیث هی می باشد) مقدم داشت و چنین پاسخ داد: «لیست الماهية من حیث هی بموجودة ولا لا موجودة.»

و اگر ادات سلب از قید حیثیت، مؤخر شود و در پاسخ گفته شود که «الماهية من حیث هی هی لیست بموجودة و لا لاموجودة» چنین توهم می شود که ادات سلب جزء محمول شده و قضیه به صورت معدوله در آمده است. و اگر این توهم صحیح باشد مفاد قضیه این می شود که: ماهیت عبارت است از این حیث ذاتی که لیسیّت وجود ولا وجود هست، در حالی که بالبداهة حیث ذاتی ماهیت این نیست. علاوه بر اینکه ادات سلب، مقید به قید هی می شده، در واقع آنچه رخ داده است «الرفع المقيد» می باشد. و همانطور که گفته شد الرفع المقيد

نقیض المقید نیست بلکه نقیض آن رفع المقید است. و برای اینکه رفع المقید حاصل شود بایستی ادات سلب - یعنی لیس را - بر موضوع مقدم داریم، تا اطلاق سلب همچنان بر جای خود باقی بماند و موجود و لا موجود مقید به قید مرتبه ماهیت، به واسطه لیس که سلب مطلق هست رفع گردد.

بدیهی است که منظور سوال کننده این بود که کدامیک از وجود و لا وجود مقید به قید

[۳۸۷]

مرتبه، عین مرتبه ماهیت هست؟ جواب باید صحیح و مطابق با سؤال باشد؛ یعنی وجود و لا وجود مقید به مرتبه، وضع یا به وسیله لیس رفع گردد. حال اگر ادات سلب یعنی لیس را مؤخر بیاوریم به چنین هدفی دست نمی یابیم؛ زیرا با مقید نمودن سلب از مقید نمودن وجود و لا وجود که هدف اصلی از سؤال و حکم به ارتفاع آن در جواب هست بازمانده و محروم شده ایم. و آنچه به وسیله سلب مقید، رفع گردیده است وجود و لا وجود مطلق می باشد، نه وجود و لا وجود مقید به مرتبه ماهیت. در اینجا علاوه بر اینکه رفع مطلق وجود و لا وجود، حتی به عنوان امری که عارض بر ماهیت می شود، کار صحیحی نیست - زیرا وجود و لا وجود بر ماهیت به عنوان امر خارج از ذات عارض می شوند، پس رفع آن به نحو مطلق درست نیست (۱) جواب هم مطابق سؤال نخواهد بود؛ زیرا سؤال از وجود و لا وجود در مرتبه بود و آنچه در سؤال مقید شده بود وجود و لا وجود بود، نه چیز دیگر. پاسخ هم نفیاً و اثباتاً باید مطابق با سؤال باشد. اگر آن دو رفع یا وضع می گردند باید مقید به قید مرتبه باشند، نه اینکه اینها در سؤال، مقید به قید مرتبه باشند اما در جواب، مطلق منظور شوند و آنچه مقید به قید مرتبه می شود لیس که ادات سلب است باشد.

بنابراین در تقدیم سلب علاوه بر دستیابی به نکته فوق، بر سلب مُحصل نیز دست می‌یابیم و از سلب عدول به دور می‌مانیم. و بالتبع از وقوع در يك شبهه دیگر این می‌شویم. و آن اینکه در تأخیر سلب این شبهه رخ می‌نماید که ماهیت، مانند انسان در جمله «الانسان من حیث هو لیس بموجود ولا لاموجود»، عبارت است از لیسیت وجود یا عدم. و اینکه لیسیت وجود یا عدم، حیث ذاتی ماهیت انسان هست، در حالی که مطلب چنین نیست. حیث ذاتی انسان حیوان و ناطق است، نه لیسیت وجود یا عدم. لذا با تقدیم سلب، از این شبهه که مفاد قضیه معدوله است مصون می‌مانیم و سلب ما به سلب محصل بدل می‌گردد.

۱. حکیم سبزواری در منظومه وجه تقدیم سلب را همین معنا معرفی می‌کند، به ص ۹۵

حکمت منظومه مراجعه شود: فریده خامسة فی المهیة ولواحقها. [۳۸۸]

نتیجه اینکه در تقدیم سلب بر قید حیثیت، سه مطلب تأمین می‌شود:

مطلب اول؛ همان نکته ای است که حکیم سبزواری در منظومه (۱) می‌فرماید: که اگر سلب، مؤخر باشد ناگزیر وجود ولا وجود، مطلق می‌مانند. و سلب وجود به نحو مطلق، حتی به عنوان امر عارض برماهیت، از ماهیت صحیح نیست.

مطلب دوم؛ در تقدیم سلب، سؤال با جواب، مطابق می‌گردد؛ زیرا اگر در سؤال، پرسش از وجود و لا وجود در مرتبه بود هنگامی جواب صحیح و مطابق خواهد بود که سلب، مقدم باشد. و در صورتی که مؤخر باشد جواب ما سلب مقید خواهد بود، در حالی که در سؤال،

سلب مطلق بود. مؤلف در نهایت این ملاک را مورد نظر قرار می دهد.

مطلب سوم اینکه با تقدیم سلب به سلب محصل دست یافته، خود را از شبهه سلبِ عدول نجات داده ایم و احتمال ایجاد این توهم را که ذات انسان فی المثل عبارت است از لیسیت وجود یا عدم، که مفاد سلب عدول است، منتفی کرده ایم.

متن

ونظیر الوجود والعدم فی خروجهما عن الماهیة من حیث هی سائر المعانی المتقابلة التي فی قوّة النقیضین، حتّی ما عدّوه من لوازم الماهیّات، فلیست الماهیة من حیث هی لا واحدةً ولا کثیرةً ولا کلیةً ولا جزئیةً ولا غیر ذلك من المتقابلات، ولیست الأربعة من حیث هی زوجاً ولا فرداً.

نفي سایر معانی متقابله از ماهیت

ترجمه

و سایر معانی متقابلی که در حکم نقیضین هستند، نظیر وجود و عدم می مانند در خروج خود از ذات ماهیّت. حتی لوازم ماهیّت نیز چنین اند. پس، ماهیّت من حیث هی نه واحد است و نه کثیر، نه کلی است و نه جزئی، و نه غیر اینها از معانی متقابله، همانطور که «اربعه من حیث هی» نه زوج است و نه فرد.

۱. الفریدة الخامسة فی المهیة ولواحقها. [۳۸۹]

شرح

آنچه درباره سلب وجود و عدم از مرتبه ذات ماهیّت گفته شد درباره سایر معانی متقابل، مانند وحدت و کثرت، کلی و جزئی نیز می آید. همانطور که مرتبه «جسم بما اّنه جسم»، غیر از مرتبه سواد و لا سواد هست، مرتبه ماهیت هم غیر از وحدت و کثرت و سایر معانی متقابل می باشد.

حتی سخن در لوازم ماهیت نیز به همین منوال است؛ یعنی مرتبه لوازم ماهیت به عنوان اینکه لوازم ماهیت هستند، غیر از مرتبه ملزومات خود هست. و ملزوم، مانند «اربعه بما هی اربعه» مرتبه ای دارد و رای مرتبه لازم خود، چون زوجیّت. و جایگاه لازم، غیر از جایگاه ملزوم می باشد. بله، اربعه به عنوان اینکه ملزوم یک لازمی هست زوج خواهد بود، اما «اربعه بما انها اربعه» - نه به عنوان ملزوم یک لازم - چیزی جز اربعه نخواهد بود و مرتبه ای غیر از مرتبه خود نخواهد داشت.

به سوّالات زیر پاسخ دهید.

۱ - نفي وجود و عدم از مرتبه ماهيت به چه معناست؟

۲ - آیا ارتفاع وجود و عدم از مرتبه ماهيت، تخصیصی در قاعده عدم جواز ارتفاع نقیضین است؟ توضیح دهید.

۳ - چرا اگر از دو طرف نقیض ماهيت سؤال کردند که آیا موجود است یا لا موجود، در جواب لازم است که ادات سلب را مقدم بیاوریم؟

۴ - چرا اربعة بما هي اربعة، زوج نیست؟

الفصل الثانی - فی إعتبارات الماهیة

متن

للماهیة بالنسبة إلى ما یقارنها من الخصوصیّات إعتبارات ثلاث، وهی: أخذها بشرط شیء، وأخذها بشرط لا، وأخذها لا بشرط. والقسمة حاصرة.

أمّا الأوّل: فأن تؤخذ ماهیة بما هی مقارنةً لما یلحق بها من الخصوصیّات، فتصدق علی المجموع، كأخذ ماهیة الإنسان بشرط كونها مع خصوصیّات زید فتصدق علیه.

اعتبارات سه گانه ماهیت

ترجمه

هر ماهیتی در مقایسه با خصوصیاتی که مقارن با آن است اعتبارات سه گانه ای دارد که عبارت است از ملاحظه او بشرط شیء و بشرط لا و لابشرط. و تقسیم، در این سه خلاصه می شود.

اما اول: اینکه ماهیت، مقارن با خصوصیاتی که به آن ملحق می شود، ملاحظه می شود. در این هنگام، آن (یعنی ماهیت بشرط شیء) بر مجموع (مصدق خود و ضمائم) صدق خواهد کرد، مانند ماهیت انسان بشرط همراه بودن با خصوصیات زید، که بر زید صادق خواهد بود.

شرح

قسم اول، ملاحظه ماهیت هست با انضمام به خصوصیاتی که به آن ملحق می شود. در این صورت او بر مصداق خاصی منطبق خواهد بود و از انطباق بر سایر مصادیق ابا

خواهد داشت. ملاحظه ماهیت با انضمام خصوصیاتش ماهیت بشرط شیء نامیده می شود.

متن

وأمّا الثانی: فأن تؤخذ وحدها، وهذا علي وجهين: أحدهما أن يقصر النظر في ذاتها مع قطع النظر عمّا عداها، وهذا هو المراد من «بشرط لا» في مباحث الماهیّة. والآخر أن تؤخذ وحدها بحيث لو قارنها أيُّ مقارن مفروض كان زائداً علیها غیر داخل فیها، فتكون موضوعاً للمقارن المفروض غیر محمولة علیہ.

اعتبار بشرط ل

ترجمه

قسم دوم اینکه ماهیت به تنهایی ملاحظه شود. و این خود، دو گونه است: یکی اینکه نظر را به ذات ماهیت با قطع نظر از هر چیز دیگر، محدود کنیم. و مراد از ماهیت بشرط لا در مباحث ماهیت همین است.

دیگر اینکه آن را تنها ملاحظه کنیم به گونه ای که هر مقارنی را که همراه آن است زاید بر ماهیت دانسته، آن را در ماهیت داخل نبینیم. در این هنگام، ماهیت موضوع مقارنات فرضی خود هست و بر آنها حمل نمی شود.

شرح

همانطور که گفته شد ماهیت بشرط لا به دو قسم، تقسیم می شود: یکی اینکه به تنهایی ملاحظه شود و از هر مقارنی قطع نظر گردد و عنایت فقط و فقط به ذات ماهیت باشد، نه هیچ چیز دیگر. مراد از ماهیت بشرط لا در مباحث ماهیت همین است.

در قسم دیگر باز ماهیت تنها ملاحظه می شود، لکن به گونه ای که اگر مقارنی همراه آن است زاید بر آن و بیرون از حریم آن محسوب می گردد. در این قسم آنچه موضوع مقارنات است خود ماهیت است، لکن چون ماهیت بشرط لا لحاظ شده است بر

مقارناتش حمل نمی شود.

فرق این دو قسم این است که در قسم اول از هر چه غیر از ذات ماهیت است قطع نظر شد، اما در قسم دوم از مقارنات قطع نظر نمی شود لکن آنها به عنوان امور زاید و مغایر با ماهیت، ملاحظه می گردند؛ طبعاً ماهیت تنها می ماند و بشرط لا اعتبار می گردد.

برای قسم دوم مثال آورده اند به حیوان در ضمن انسان، که این ماهیت جنسی، مقارن با جزء دیگر که نطق باشد هست، لکن چون بشرط لا لحاظ گردیده قابل حمل بر انسان که مجموعه ای از آن و مقارنات دیگر هست نمی باشد. همانطور که بر مقارنات خود، مانند ناطق، قابل حمل نیست.

متن

وأما الثالث: فأن لا يشترط معها شيء من المقارنة واللامقارنة، بل تؤخذ مطلقة من غير تقييد بنفي أو إثبات.

ماهیت لا بشرط

ترجمه

قسم سوم اینکه ماهیت را به شرط مقارنت یا عدم مقارنت با چیز دیگر، لحاظ نکنیم، بلکه آن را مطلق و رها از هرگونه تقید به نفي یا اثبات، در نظر بگیریم.

شرح

وقتی ماهیت، نه به شرط مقارنت با ضمایم و نه بشرط عدم مقارنتش با ضمایم ملاحظه گردید - یعنی مطلق و رها منظور شد، و با قید بودن با چیزهای دیگر که قید اثباتی است یا نبودن با چیزهای دیگر که قید سلبی است، ملاحظه نگردید - ماهیت لا بشرط خواهد بود.

[۳۹۳]

متن

وتسمّي الماهيّة بشرط شيء «مخلوطة»، والبشرط لا «مجردة»، واللابشرط «مطلقة».

والمقسّم للأقسام الثلاث الماهيّة، وهي الكلّيّ الطبيعيّ، وتسمّي «اللابشرط المقسمي»، وهي موجودةٌ في الخارج لوجود بعض أقسامها فيه كالمخلوطة.

مخلوطه، مجردة، مطلقة

ترجمه

ماهیت بشرط شيء، ماهیت مخلوطة و بشرط لا، مجردة و لابشرط، مطلقه نامیده می شود. و مقسم اقسام سه گانه، ماهیت است. و آن همان کلی طبیعی است که به نام لابشرط مقسمی نامیده می شود. لا بشرط مقسمی همانند مخلوطه به دلیل وجود بعض اقسامش در خارج، در خارج موجود است.

شرح

از آن نظر که مقسم با قسم، متحد است اگر قسم در ظرفی یافت شد مقسم هم به وجود قسم در همان ظرف، یافت خواهد شد. اگر اسم یا فعل یا حرف در جایی تحقق یافت با تحقق هر يك از این اقسام، مقسم که کلمه باشد متحقق خواهد شد. در ما نحن فيه هم مطلب چنین است؛ زیرا با تحقق ماهیت مخلوطه که همان ماهیت منضمّ به ضمایم هست، مقسم که ماهیت لابشرط هست تحقق می یابد.

متن

والموجود من الكلّيّ في كلّ فرد غير الموجود منه في فرد آخر بالعدد. ولو كان الموجود منه في الأفراد الخارجيّة واحداً بالعدد كان الواحد كثيراً بعينه، وهو محالٌ، وكان الواحد متّصفاً بصفات متقابلة، وهو محالٌ. وهذا معنى قولهم: «إنّ نسبة الماهيّة إلى أفرادها كنسبة الآباء الكثيرين إلى أولادهم، لا كنسبة الأب

[۳۹۴]

الواحد إلى أولاده الكثيرين.» فالماهيّة كثيرة في الخارج بكثرة أفرادها، نعم هي بوصف الكلّيّة والاشترک واحدة موجودة في الذهن - كما سيأتي.

کیفیت تحقق کلی طبیعی

ترجمه

کلی طبیعی (لابشرط مقسمی) در هر فردی که موجود است از نظر عدد، غیر از آن چیزی است که در فرد دیگر موجود شده است. و اگر در افراد خارجی، واحد بالعدد باشد لازم می‌آید که واحد، کثیر باشد؛ که این محال است. و لازم می‌آید که واحد، متصف به صفات متقابل باشد، که این هم محال است. و منظور حکما که می‌گویند: «نسبت ماهیت به افراد خود، مانند نسبت پدران بسیار به فرزندان بسیار می‌ماند، نه مانند نسبت یک پدر به فرزندان بسیار». همین است. پس، ماهیت در خارج به کثرت افرادش کثیر است. بله، ماهیت متصف به وصف کلیت و اشتراك در ذهن، واحد است. - چنانکه بزودی خواهد آمد -

شرح

میان منطقیون اختلاف است که آیا کلی طبیعی که همان ماهیت است، در خارج هست یا نه؟

در فقره پیشین گفتیم که آری، در خارج موجود است.

اکنون که معلوم شد ماهیت در خارج هست، اختلافی دیگر مطرح است. و آن اینکه آیا در خارج، واحد بالعدد است، یا از نظر عدد کثیر است. این همان اختلاف معروف میان شیخ الرئیس و رَجَل همدانی است که او را در شهر همدان ملاقات کرده بود. آن مرد معتقد بوده که کلی طبیعی، واحد بالعدد است.

مؤلف فقیده (ره) می فرمایند: آنچه از ماهیت در خارج در ضمن فردی موجود است، این از نظر عدد، غیر از ماهیتی است که در فرد دیگر موجود است و به عدد افراد موجود در خارج، عدد ماهیت متکثر است. مثلاً از نوع بشر که فی المثل پنج میلیارد فرد، موجود است به عدد این افراد، ماهیت انسان در خارج موجود است.

اگر مطلب چنین نباشد و ماهیت انسان در خارج، واحد بالعدد باشد لازم می آید که

[۳۹۵]

واحد، کثیر باشد که این محال است؛ زیرا هیچ فردی از افراد انسان نیست که تهی از ماهیت انسانی باشد. و چون افراد، کثیرند پس ماهیت متحقق در ضمن این افراد هم کثیر است. از سوی دیگر چون افراد، صفات متقابل دارند اگر ماهیت، واحد بالعدد باشد لازم می آید به صفات متقابل مانند خوبی و بدی متصف گردد، که این هم محال است.

آری، ماهیت به وصف کلیت که تمام افراد در آن مشترکند در ظرف ذهن، واحد است نه کثیر.

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

۱ - اعتبارات ماهیت را بشمارید.

۲ - اعتبار بشرط لا، به چند قسم تقسیم می شود؟ توضیح دهید.

۳ - مقسم اعتبارات ماهیت چیست؟

۴ - آیا کلی طبیعی در خارج، موجود هست یا نه؟ دلیل آنرا بیان کنید.

۵ - معنای اینکه می گوئیم: نسبت کلی طبیعی به افرادش مانند نسبت آباء به أبناء می ماند، چیست؟

[۳۹۶]

الفصل الثالث - فی الكلّیّ والمجزئی

متن

لا ریب أنّ الماهیة الكثيرة الأفراد تصدق علی كل واحد من أفرادها وتحمل علیه، بمعنى أنّ الماهية التي فی الذهن كلّما ورد فيه فردٌ من أفرادها وعَرَضَ علیها اتّحدت معه وكانت هي هو. وهذه الخاصة هي المسمّاة بالكلّیة، وهي المراد باشتراك الأفراد فی الماهیة. فالعقل لا یمتنع من تجویز صدق الماهیة علی كثيرین بالنظر إلى نفسها، سواء كانت ذات أفراد كثيرین فی الخارج أم لا.

فالكلّیة خاصّة ذهنيّة تُعرض الماهیة فی الذهن، إذ الوجود الخارجی العینیّ مساوقٌ للشخصیة،

مانعٌ عن الإشتراك. فالكلّيّة من لوازم الوجود الذهنيّ للماهية، كما أنّ الجزئية والشخصية من لوازم الوجود الخارجيّ.

كلي و جزئي

ترجمه

بدون تردید، ماهیتی که افراد کثیر دارد بر هر يك از افراد خود، صادق است و بر آن حمل می شود. یعنی ماهیتی که در ذهن هست هرگاه فردي از افراد آن در ذهن وارد شود و خود را بر ماهیت عرضه کند، با آن متحد خواهد بود و آن ماهیت، عین همان فرد خواهد بود. و این خصوصیت، همان چیزی است که ما آن را کلیت نامیده ایم. و این همان اشتراك افراد در ماهیت هست. پس، عقل امتناع ندارد که صدق ماهیت فی نفسه بر کثیرین را تجویز کند؛ خواه در خارج، صاحب افراد بسیار باشد یا نباشد.

پس، کلیت خاصه ذهنی است که در ذهن بر ماهیت عارض می شود؛ زیرا وجود عینی برابر با شخصیت (وتعیّن) و مانع از اشتراك است. بنابراین، کلیّت از لوازم وجود ذهنی ماهیت هست، همانطور که جزئیّت و شخصیت از لوازم وجود خارجی آن است.

شرح

ماهیتی که در ذهن، استعداد انطباق با افراد فراوان را دارد و می تواند بر هر يك از آنها منطبق شود و بر آنها حمل گردد، از ویژگی خاصی به نام کلیّت و اشتراك برخوردار است؛ اعم از آنکه افراد آن ماهیت، بالفعل در خارج باشد یا نباشد.

کلیّت، خصوصیتی است که فقط در ذهن بر ماهیت عارض می شود؛ زیرا موجود خارجی، ملازم با تشخص و جزئیّت است.

متن

فما قيل: «إنّ الكلّیّة والجزئیّة فی نحو الإدراك بمعنى أنّ الحسّ لقوّة إدراکه ینال الشیء نیلاً كاملاً بحيث یمتاز عمّا سواه مطلقاً ویتشخص، والعقل لضعف إدراکه یناله نیلاً هیناً یتردّد ما ناله بین امور ویقبل الإنطباق علی کثیرین، كالشیح المرئی من بعید بحيث لا یتمیّز کلّ التمیّز، فیتردّد بین

أن يكون - مثلاً - هو زیداً أو عمرواً أو خشبةً منصوبةً أو غير ذلك، وليس إلاّ واحداً من
المحتملات، وكالدرهم المسوح المرّد بين الدراهم المختلفة وليس إلاّ واحداً منها.»

تفسیری نادرست از کلیت

ترجمه

گفته شده است که کلیت و جزئیّت به نحوه ادراک ما بستگی دارد. به این معنا که قوه حسّ ما
به جهت ادراک کامل خود، وصول کامل به اشیاء پیدا می کند به طوری که آنها از غیر خود
متمايز گشته، تشخّص می یابند.

اما عقل به جهت ضعف و ناتوانی در ادراک، از اشیاء وصول سطحی دارد و یافته او بین امور

[۳۹۸]

مختلف، مردد است. لذا انطباق بر کثیرین را می پذیرد. و مانند شبّی که از دور رؤیت شده

به نحو کامل، قابل تمیز نیست و در اینکه زید است یا عمرو، یا چوبی که آن را نصب نموده اند و یا چیزی دیگر محل تردید است؛ در حالی که جز یکی از احتمالات واقعیت ندارد. و یا مانند درهمی که (نوشته هایش) پاک شده و بین دراهم مختلف مردد می باشد، در حالی که یکی از آنها بیش نیست.

شرح

گفتیم کلیت مربوط به وجود ذهنی ماهیت و جزئیت مربوط به وجود خارجی آن است. بر این مطلب اشکال شده است که: کلیت و جزئیت مربوط به نحوه وجود ماهیت نیست، بلکه مربوط به نحوه ادراک ماست. اگر ما چیزی را توسط قوای حاسّه خود ادراک کنیم به دلیل قوه و توان قوای حاسه، ادراک به نحو تام و کامل صورت می گیرد. و از این رو، قبول انطباق بر چیز دیگر نمی کند. اما اگر ادراک توسط قوه عقل صورت گیرد به دلیل ضعف و ناتوانی اش، ادراک ما مبهم و قابل انطباق بر کثیرین می باشد.

مثال می آورند به شبحتی که انسان آن را از دور می بیند. درباره او احتمالات گوناگونی پدید می آید: شاید که زید یا عمرو یا یک تابلو باشد، در حالی که فی الواقع یکی از این احتمالات بیش نیست.

یا اگر سکه ای بر اثر تماس با دست انسان، نوشته های آن از بین برود. این سکه، به صورتی در می آید که احتمالات مختلف در آن می رود، در حالی که فی الواقع یکی از آنها بیش

نیست.

بنابراین، چون قوه عاقله اشیاء را ضعیف درک می‌کند و وصول روشن از آن ندارد، مُدرک آن کلی است و قابل انطباق بر اشیای فراوان هست. اما اگر با چشم خود از نزدیک شخصی را دید، ادراک او روشن است و بر کثیرین منطبق نمی‌شود.

حاصل سخن اینکه کلیّت و جزئیّت مربوط به ادراک ماست، نه وجودِ ماهیت.

[۳۹۹]

متن

فاسدٌ، إذ لو كان الأمر كذلك لم يكن مصداق الماهية في الحقيقة إلا واحداً من الأفراد ولكذبت القضايا الكلية، كقولنا «كلُّ ممكنٍ فله علةٌ» و «كلُّ أربعة زوجٌ» و «كلُّ كثيرٍ فإثمه مؤلفٌ من آحادٍ»، والضرورة تدفعه. فالحقُّ أن الكلية الجزئية لازمتان لوجود الماهيات، فالكليّة لوجودها الذهنيّ والجزئية لوجودها الخارجيّ.

نقد دیدگاه فوق

ترجمه

(این تفسیر) صحیح نیست؛ زیرا اگر مطلب چنین باشد مصداق ماهیت در واقع، منحصر در يك فرد مي شود. (و ثانیاً) قضایای کلیّه همه کاذب خواهند بود، مانند «هرممکنی از علتی است» و «هر اربعه ای زوج هست» و «هر کثیری از آحاد تألیف می یابد». در حالی که بالضروره چنین چیزی درست نیست.

پس، حق آن است که کلیّت و جزئیّت لازمه وجود ماهیّات هستند؛ کلیّت لازمه وجود ذهنی و جزئیّت، لازمه وجود خارجی است.

شرح

دو اشکال بر تفسیر فوق وجود دارد: یکی اینکه اگر کلیّت و جزئیّت به نحوه ادراک ما مربوط است - نه به خود ماهیت - پس ماهیت همیشه نبایستی بیش از يك فرد داشته باشد. تصوّر عقلي ماست که از ماهیت، ادراکی می یابد که مبهم و طبعاً کلی است. در حالی که چنین نیست و ماهیت، افراد کثیر دارد یا می تواند داشته باشد.

دوم اینکه ما دیگر نباید قضایای کلی داشته باشیم؛ زیرا ماهیت، یک فرد دارد. ساختار قضیه کلی بر اساس آن است که برای ماهیت، افراد کثیر فرض شود، مانند اینکه بگوییم: «برای هر ممکنی علتی است» و «هر اربعه ای زوج است». از اینجا روشن می شود که کلیّت، لازمه وجود ذهنی ماهیات و جزئیّت، لازمه وجود خارجی آن است.

[۴۰۰]

متن

و کذا ما قيل: «إنّ الماهیة الموجودة فی الذهن جزئیة شخصیة، کالماهیة الموجودة فی الخارج، فإنّها موجودة فی ذهن خاصّ قائمة بنفس جزئیة. فالماهیة الإنسانیة الموجودة فی ذهن زید - مثلا - غیر الماهیة الإنسانیة الموجودة فی ذهن عمرو، والموجوده منها فی ذهن زید الیوم غیر الموجوده فی ذهنه بالأمس، وهکذا.»

اشکال بر اینکه کلیت، لازمه وجود ذهنی ماهیات است

ترجمه

اشکال می‌شود که ماهیت موجوده در ذهن، جزئی شخصی است، مانند ماهیت موجود در خارج؛ زیرا که موجود در ذهن خاص و قائم به نفس جزئی است. پس، ماهیت انسانی موجود در ذهن زید مثلا، غیر از ماهیت انسانی موجود در ذهن عمرو است. همانطور که ماهیت موجود در ذهن زید امروز، غیر از ماهیت موجود در ذهن زید دیروز است. و هكذا.

شرح

حاصل اشکال این است که ماهیت همانطور که در خارج اگر موجود شد متشخص و جزئی یافت می‌شود، در ذهن نیز اگر یافت شد به دلیل آنکه قائم به ذهن شخصی جزئی است او هم متشخص و جزئی خواهد بود. همانطور که ماهیت موجود در ذهن زید امروز، با ماهیت موجود در ذهن زید دیروز، دو ماهیت جزئی جداگانه است. و یا ماهیت موجود در ذهن زید و عمرو دو ماهیت جزئی هستند. همه جا مطلب از همین قرار می‌باشد. بنابراین، ماهیت همیشه در ذهن هم جزئی است، نه کلی.

متن

فاسدٌ فإنّ الماهيّة المعقولة من الحيثيّة المذكورة - أعني كونها قائمة بنفس جزئيّة ناعته لها، وكذا كونها كفيّةً من الكيفيّات النفسانية وكمالا لها - هي من

[۴۰۱]

الموجودات الخارجيّة الخارجة من بحثنا، وكلامنا في الماهيّة بوجودها الذهنيّ الذي لا تترتب عليها فيه آثارها الخارجيّة، وهي من هذه الجهة لا تأبى الصدقَ علي كثيرين.

جواب از اشكال

ترجمه

(این اشکال) فاسد است؛ زیرا ماهیت معقوله از این حیثیت - یعنی از این جهت که قائم به

نفس جزئی است - نعت نفس به شمار می رود. و از این جهت که کیف نفسانی و کمال نفس است، از جمله موجودات خارجی است و از بحث ما خارج است. سخن ما در ماهیت موجود ذهنی است که بر او آثار خارجی، مترتب نشود. و ماهیت از این جهت، ابایی از صدق بر کثیرین ندارد.

شرح

اشکال فوق و جوابش شبیه اشکالاتی است که در باب وجود ذهنی مطرح شده است. خلاصه اینکه ماهیت اگر به عنوان موجودی از موجوداتی که قائم به نفس است و کمال او محسوب می شود، ملاحظه گردد، طبعاً جزئی و متشخص خواهد بود. و از این حیث، قابلیت انطباق بر کثیرین را نخواهد داشت. مضافاً به اینکه بدین لحاظ، ذهن هم خود، خارج محسوب شده و آنچه که به آن قائم است نیز خارجی خواهد بود.

اما به ملاک دیگر، یعنی اینکه ماهیت را «بما آنها هی» ملاحظه کنیم و آثار خارج را بر او مترتب ندانیم و عنایتی به وجود ذهنی او نداشته باشیم، از این جهت قابل صدق بر کثیرین و کلی خواهد بود. به عبارت دیگر، کلیت آن به حمل اولی و جزئیت آن به حمل شایع می باشد.

ثمّ إنّ الأشياء المشتركة في معنى كليّ يتميّز بعضها من بعض بأحد امور ثلاثة.

[٤٠٢]

فإنّها إن اشتركت في عَرَضِيٍّ خارج من الذات فقط تميّزت بتمام الذات، كالنوعين من مقولتين من المقولات العرضية المشتركيّن في العرضيّة، وإن اشتركت في ذاتيٍّ فإن كان في بعض الذات – ولا محالة هو الجنس – تميّزت ببعض آخر وهو الفصل، كالإنسان والفرس المشتركيّن في الحيوانيّة المتميّزين بالنطق والصهيل، وإن كان في تمام الذات تميّزت بعرضيٍّ مفارق، إذ لو كان لازماً لم يخل عنه فردٌ، فلازم النوع لازمٌ لجميع أفراده.

وزاد بعضهم علي هذه الأقسام الثلاثة قسماً رابعاً، وهو التميّز بالتمام والنقص والشدّة والضعف في نفس الطبيعة المشتركة، وهو التشكيك. والحقّ أنّ الماهيّة بما أنّها هي لا تقبل التشكيك، وإنّما التشكيك في الوجود.

اقسام تمايز

ترجمه

اشیائی که با هم در يك معنای کلی اشتراك دارند به یکی از امور سه گانه از یکدیگر متمایز می شوند:

اگر اشتراك آن اشیاء در يك معنای عرضی خارج از ذات هست، پس به تمام الذات از یکدیگر متمایز می شوند، مانند دو نوع از مقولات عرضیه، که در عرضیت با یکدیگر مشترکند.

و اگر آنها در امر ذاتی با یکدیگر مشترك باشند، حال اگر اشتراکشان در بعض ذات هست لامحاله آن بعض، جنس خواهد بود و به بعض دیگر که فصل است تمیز خواهند یافت؛ مانند انسان و فرس که مشترك در حیوانیت هستند و به نطق و سهیل تمیز می یابند.

و اگر اشتراك آنها در تمام ذات باشد، پس تمایزشان در يك امر عرضی مفارق خواهد بود؛ زیرا اگر عَرَض، عَرَض لازم باشد هیچ فردی از آن خالی نخواهد بود؛ چون لازمه نوع، لازمه جمیع افراد است.

بعضی بر اقسام سه گانه فوق، قسم چهارمی را اضافه کرده اند، که آن تمایز به تمام و نقص و شدت و ضعف در خود طبیعت مشترکه است. و حق آن است که «ماهیت بما آنها ماهیت» قبول تشکیک نمی کند و تشکیک فقط در وجود، جاری است.

[۴۰۳]

شرح

مشائیان برای تمایز میان دو ماهیت، سه وجه بیان کرده اند. وجه اول اینکه تمایز، به تمام ذات باشد. در این فرض طبعاً اشتراکشان به امری بیرون از ذات خواهد بود؛ مانند تمایز دو مقوله عرضی چون مقوله کم با مقوله کیف، که هیچ قدر مشترکی ذاتاً با هم ندارند. مثلاً یک خط یک متری با رنگ قرمز، صد در صد تمایز ذاتی دارند، چون یکی از مقوله کم است و دیگری از مقوله کیف، لکن در مفهومی که از این دو انتزاع می شود - یعنی مفهوم عرضیت که از حاق ذات مقولات عرضی گرفته می شود

و در اصطلاح، آن را خارج محمول با محمول بالصمیمه می نامند - اشتراک دارند. همانطور که همه ممکنات در امکان، که برگرفته از حاق ذات آنهاست، مشترکند، مقولات عرضی هم در مفهوم عرضیت که برگرفته از صمیم آنهاست اشتراک دارند. بدیهی است که مفهوم عرضیت، جنس یا فصل برای مقولات عرضی نیست، تا ذاتی آنها باشد. بلکه این مفهوم، عرضی آنهاست و به اصطلاح منطق، ذاتی باب برهان - که عرضی باب ایساغوجی است - می باشد. (۱)

قسم دوم اینکه اشتراک در بعض ذات که جنس باشد دارند. طبعاً در فصل از یکدیگر متمایز هستند. مانند انسان و فرس که به نطق و سهیل از یکدیگر جدا می شوند.

قسم سوم اینکه اشتراک در تمام ذات دارند، مانند زید و عمرو. لکن تمایز آنها در أعراض

مفارق مانند کوتاهی یا بلندی، سیاهی یا سفیدی و مانند آن می باشد. گفتیم در این قسم، تفاوت در اعراض مفارق هست، نه اعراض لازم؛ زیرا اگر عرض، عرض لازم بود لازمه جمیع افراد نوع خواهد بود و ملاکِ فرقِ افراد نوع از یکدیگر نخواهد شد.

اشراقیون علاوه بر موارد فوق، تمایز چهارمی را نیز کشف کرده اند که تمایز تشکیکی نام دارد. و آن عبارت است از اینکه افراد طبیعت واحد به تمام و نقص، شدت و ضعف و

۱. برای کسب توضیح درباره این دو واژه به منطق منظومه، عوضٌ فی الفرق بین الذاتی والعرضی، ص ۳۰، مراجعه شود.

[۴۰۴]

مانند آن از یکدیگر متمایز باشند. مانند وجود واجب که شدیدترین درجات وجود هست و وجود هیولی که ضعیف ترین مراتب وجود می باشد. و بین این دو، مراتب شدید و ضعیف فراوانی وجود دارد.

در اینکه آیا تشکیک در ماهیت وجود راه دارد یا نه؟ اختلاف است. مؤلف می فرماید: حق آن است که تشکیک فقط در وجود و مراتب آن راه دارد و در ماهیت، جاری نیست.

متن

هذا كلّ في الكلّيّة، وأنها خاصّة ذهنيّة للماهيّة، وأمّا الجزئيّة وهي امتناع الشركة في الشيء، وتسمّي «الشخصيّة»، فالحقّ أنّها بالوجود، كما ذهب إليه الفارابي (رحمه الله) وتبعه صدر المتألّهين (رحمه الله). قال في الأسفار: «والحقّ أنّ تشخّص الشيء - بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوّره - إنّما يكون بأمر زائد علي الماهيّة مانع بحسب ذاته من تصوّر الاشتراك فيه. فالمشخّص للشيء - بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه - لا يكون بالحقيقة إلاّ نفس وجود ذلك الشيء،

كما ذهب إليه المعلّم الثاني، فإنّ كلّ وجود متشخّص بنفس ذاته، وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاصّ للشيء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه وإن ضمّ إليه ألفٌ مخصّص، فإنّ الإمتياز في الواقع غير التشخّص، إذ الأوّل للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عامّ، والثاني باعتباره في نفسه حتّي أنّه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميّز زائد مع أنّ له تشخّصاً في نفسه. ولا يبعد أن يكون التميّز يوجب للشيء إستعداد التشخّص، فإنّ النوع المادّي المنتشر ما لم تكن المادّة متخصّصة الإستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى». إنتهي. (١)

تشخص به وجود، حاصل مي شود، نه چيز ديگر

ترجمه

همه سخن تا اینجا درباره کلیّت بود و اینکه کلیّت، خاصه ذهنی برای ماهیّت است.

۱. الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۱۰.

[۴۰۵]

اما جزئیّت - که همان امتناع شرکت در شیء است و شخصیت نامیده می شود - حق آن است که آن به وجود، حاصل می شود؛ چنانکه فارابی چنین گفته و صدرالمتهلین از او تبعیّت نموده، در اسفار فرموده است:

حق آن است که تشخّص يك چیز - که به معنای امتناع شرکت به حسب مفهوم است - به واسطه چیزی غیر از ماهیت است که به حسب ذات خود، مانع از تصور اشتراك است. پس، تشخّص بخش شیء - به معنای چیزی که مانع از اشتراك در آن شیء می شود - چنانکه معلم ثانی (فارابی) گفته است، در حقیقت چیزی بجز وجود آن شیء نیست؛ زیرا هر وجودی به نفس خویش، متشخص است.

هرگاه از آن وجود، قطع نظر شود عقل از جواز اشتراك در ماهیت آن ابا ندارد؛ هرچند که

هزار مُخصَّص به آن ضمیمه شود. چون امتیاز، غیر از تشخُّص است؛ زیرا امتیاز در مقایسه ماهیت با مشارکات آن در يك امر عمومي است، ولی تشخُّص به اعتبار خود اوست، به طوري که اگر فرض شود مشارکي براي او وجود ندارد احتیاج به ممیز زایدی نخواهد داشت، با آنکه تشخص فی نفسه برای آن حاصل است. و بعید نیست که تمییز، موجب استعداد تشخُّص شود؛ زیرا تا نوع مادي فراگیر، تخصُّص استعداد برای یکی از افرادِ نوع را نیابد وجود آن از مبدأ اعلي افاضه نمی گردد.»

شرح

خواندیم که کلیت، خاصیت ماهیت ذهنی است. آنچه از ماهیت در خارج، حاصل است جزئی است. حال می خواهیم بگوییم جزئیتی که برای ماهیت در خارج هست از آن خود او نیست، بلکه از آن وجود اوست. و در حقیقت، وجود هر موجود، ملازم با جزئیت و تشخص است.

اگر وجود را از هر ماهیتی که وجود دارد برگیرند بلافاصله کلی خواهد شد؛ گرچه همراه او صدها قید تخصیصی وجود داشته باشد. مثلاً اگر گفتیم اسب سفید، قید سفید بودن، اسب را از سایر اسبها ممتاز می کند. ولی باز اسب سفید، کلی است و می تواند هزاران

مصدق داشته باشد. حال اگر قید عربی بودن را به آن اضافه کنیم و بگوییم اسب سفید عربی، باز این ماهیت کلی است و اسب سفید عربی می تواند هزاران مصداق داشته باشد. و به همین ترتیب هرچه عدد قیود را اضافه کنیم مفهوم و ماهیت، تخصیص می یابد اما کلیّت آن محفوظ می ماند.

و این معنای همان عبارت است که می گوید: امتیاز، غیر از تشخّص است. امتیاز، جدا کردن یک مفهوم یا ماهیت است در مقایسه با سایر چیزهایی که با آن مشارکت دارند. سفید بودن یا عربی بودن برای اسب آن را از اسبهایی که سفید یا عربی نیستند جدا می کند. اما باز به حال کلی خود، باقی می ماند. اما تشخّص که همان جزئیّت است برای ماهیت نه در مقایسه با شرکای آن، بلکه برای خود ماهیت فی نفسه حاصل می گردد. حتی اگر فرض شود که ماهیت مشارکی ندارد تا به ممیّزی احتیاج داشته باشد باز به واسطه وجود، تشخص برایش حاصل است.

البته بعید نیست که تمیّزها که یکی پس از دیگری دامنه ماهیّت را محدود می کنند، زمینه افاضه وجود که عامل تشخص و جزئیّت است را فراهم کنند. مثلاً اسب به نحو کلی که موجود نمی شود؛ اسب اگر فی المثل سفید بود، عربی بود، چه و چه بود آن وقت می تواند موجود شود، یعنی وجود از مبدأ اعلی به آن افاضه شود. پس، امتیازها دامنه ماهیت را محدود می نمایند و زمینه افاضه وجود را که عامل تشخّص و جزئیّت است، فراهم می نمایند.

متن

ويتبيّن به: أوّلاً أنّ الأعراض المشخّصة التي أسندوا التشخّص إليها - وهي عامّة الأعراض، كما هو ظاهر كلام بعضهم، وخصوص الوضع ومتى وأين، كما صرّح به بعض آخر، وخصوص الزمان، كما قال به آخرون وكذا ما قيل: إنّ المادة - أماراتٌ للتشخّص ومن لوازمه.

[۴۰۷]

اقوال دیگر در باب تشخص

ترجمه

از مطالب گذشته روشن می شود که:

اوّلاً أعراض مشخّصه ای که تشخص را به آنها نسبت داده اند - بنابر ظاهر کلام بعضی - عموم اعراض هستند. و بنابر تصریح بعض دیگر خصوص وضع ومتی و این هست. و بنابر اظهار جمعی دیگر خصوص زمان هست. و همینطور جمعی دیگر گفته اند که (عامل تشخص) ماده هست. (اما) همه اینها امارات و لوازم تشخصند (نه خود تشخص).

شرح

برخی پنداشته اند تمام اعراض یعنی مقولات تسعه باعث تشخص موضوعات خود هستند. مثلاً يك جسم وقتی وزن خاصی داشت رنگ، بُعد، طعم، مکان و زمان خاصی داشت، اینها موجب تشخص و تعیین او می گردند و او را از اشیای بی شمار دیگر جدا می سازند.

برخی دیگر از میان مقولات، به مقوله وضع (چگونگی نسبت اجزاء به یکدیگر و همه به خارج) و متی (نسبت شیئی به زمان) و این (نسبت شیء به مکان) اکتفا کرده اند.

برخی دیگر به خصوص زمان و جمع دیگری ماده موجود در جسم را عامل تشخص قلمداد کرده اند.

لکن همه این اقوال چهارگانه در این جهت هست که اینها از امارات و نشانه های تشخص هستند. تشخص واقعی از آن وجود است، نه هیچ چیز دیگر. لکن وقتی چیزی در ظرف زمانی و مکانی خاص، وجود پیدا کرد، همراه با مقولات دیگر عرضی است. و این مقولات، شهادت می دهند که آن چیز متشخصاً موجود گشته است.

متن

وثانياً: أن قول بعضهم: «إنَّ المشخّصَ للشيء هو فاعله القريب المفيض لوجوده»، وكذا قول بعضهم: «إنَّ المشخّص هو فاعل الكلّ وهو الواجب تعالى

[٤٠٨]

الفيّاض لكلّ وجود»، وكذا قول بعضهم: «إنَّ تشخّصَ العرض بموضوعه» لا يخلو عن استقامة. غير أنّه من الإسناد إلى السبب البعيد، والسبب القريب الذي يستند إليه التشخّص هو نفس وجود الشيء، إذ الوجود العينيّ للشيء بما هو وجودٌ عينيٌّ يمتنع وقوعُ الشركة فيه، فهو المتشخّص بذاته، والماهيّة متشخّصة به، وللفاعل أو الموضوع دخلٌ في التشخّص من جهة أنّهما من عللِ الوجود، لكنّ أقرب الأسباب هو وجود نفس الشيء - كما عرفت.

کسانی که اسباب بعید تشخیص را تشخیص بخش پنداشته اند.

ترجمه

دوّم اینکه سخن بعضی که می گویند: تشخیص بخش يك شيء همان فاعل قریبی است که به

آن، افاضه وجود می‌کند، و نیز سخن جمع دیگری که می‌گویند: تشخیص بخش واقعی، فاعل همه هستی است که همان واجب الوجود که فیاض تمام موجودات هست می‌باشد، و نیز سخن برخی دیگر که می‌گویند: تشخیص عرض به موضوع اوست، اینها همه و همه از استقامت (در کلام) بی بهره‌اند؛ چون تشخیص را به سبب بعید، اسناد داده‌اند. در حالی که سبب قریبی که تشخیص بدان مستند است همان نفس وجود است؛ زیرا «وقوع شرکت در وجود عینی بما هو وجود عینی»، ممتنع است.

پس، او متشخص به ذات خود هست و ماهیت به واسطه او تشخیص می‌یابد و فاعل یا موضوع (عرض) اگر دخالتی در تشخیص دارند به جهت آن است که از جمله علل وجود، محسوب می‌شوند. لکن همانطور که گفتیم، نزدیک ترین اسباب، نفس وجود يك شيء می‌باشد.

شرح

برخی دیگر تشخیص بخش را فاعل قریبی می‌دانند که به آن شيء وجود می‌بخشد، مثلاً سازنده ماشین یا خانه. برخی دیگر خدا را که فاعل هستی است تشخیص بخش می‌دانند. جمعی دیگر، موضوع عرض را علت تشخیص بخش می‌دانند.

اینها هم سخنان ناصحیحی می‌گویند؛ زیرا این موارد گرچه از جمله اسباب بعید

[۴۰۹]

تشخص هستند، ولی سبب قریب نیستند. سبب قریب تشخّص، همان وجود شیء هست، لکن فاعل مفیض یا فاعل کُل یا موضوعِ عرض در فاصله ای دورتر، از جمله اسباب بعید تشخص به شمار می روند.

متن

وثالثاً: أنّ جزئیة المعلوم المحسوس لیست من قبَلِ نفسه بما أنّه مفهومٌ ذهنیُّ، بل من قبَلِ الإِتِّصالِ الحسّیِّ بالخارج وعلمِ الإنسانِ بأنّه نوعٌ تأثّر له من العینِ الخارجیِّ، وكذا جزئیة الصورة الخیالیّة من قبَلِ الإِتِّصالِ بالحسِّ، كما إذا أحضر صورةً خیالیّةً مخزونةً عنده من جهة الحسِّ أو ركّب ممّا عنده من الصور الحسیّة المخزونة صورةً فرد خیالیُّ - فافهم.

ترجمه

نکته سوم اینکه جزئیّتِ معلومِ محسوس از ناحیه خود و از آن نظر نیست که یک مفهوم ذهنی است، بلکه از ناحیه اتصال حسی با خارج است. انسان می داند که مفهوم، تأثری از عین

خارجي گرفته است.

و نیز جزئیت صورت خیالی از ناحیه اتصال حسی (با خارج) می باشد. چنانکه اگر انسان يك صورت خیالی را که از ناحیه حس پیش او بایگانی شده است حاضر می کند (که آن احضار شده نیز جزئی خواهد بود). و یا اینکه صور حسی محفوظ نزد خویش را با صورت فرد خیالی دیگری بیامیزد (که این هم جزئی خواهد بود).

شرح

گفته شد که کلیت، خاصه ذهنی است که بر ماهیات عارض می شود. حال می خواهیم بگوییم که صور معلوم محسوس نیز از آن جهت که موجود ذهنی است کلی می باشد. و اگر به جزئیت، متصف می شود به ملاک دیگری است که همان اتصال آن به خارج باشد.

مثلا مردی را در نظر می گیریم که قد او مثلاً يك متر و هفتاد سانتیمتر، و وزن او چه مقدار و زادگاه او فلان مکان و متولد فلان سال است. این مفهوم شخصی با این

[۴۱۰]

مشخصات مادامی که پیوند با مصداق خارجی پیدا نکند، کلی است؛ زیرا مردی که این قیود

را دارد می‌تواند مصادیق فراوانی در خارج داشته باشد؛ گرچه حسب فرض الآن بالفعل موجود نباشند، اما وقوع چنین افرادی ممتنع نیست.

حال اگر این مفهوم که معلوم حسی ماست جزئی می‌شود و غیر قابل انطباق بر کثیرین، از آن جهت هست که میان این معلوم حسی ما و معلوم خارجی که این معلوم برگرفته از آن است، ارتباط و اتصالی وجود دارد، که این اتصال موجب تأثر مفهوم از خارج می‌گردد؛ که همان تأثیر جزئیّت معلوم خارجی بر مفهوم معلوم محسوس باشد. بدین معنا که وقتی آن مفهوم ذهنی را مرتبط با شخص زید در خارج که جزئی است می‌دانیم این مفهوم هم جزئی می‌گردد و قابلیت انطباق بر کثیرین را از دست می‌دهد.

این مطلب نه تنها در معلوم حسی جاری است، بلکه در صور خیالی که در قوه خیالیّه ما ذخیره و بایگانی شده اند نیز جاری است صور خیالی ما هم به عنوان يك موجود ذهنی، کلی هستند. و اگر جزئی می‌شوند از آن نظر هست که برگرفته از معلوم خارجی هست و با آن ارتباط دارد.

مثلا در خارج، باغی را دیده ایم پر از درختان میوه و سر به فلک کشیده با نهرهای جاری و بناهای چشمگیر. آنگاه صورت این باغ را با همه مشخصاتش در ذهن بایگانی نموده ایم؛ این می‌شود معلوم حسی ما.

در فرصتی دیگر و در قوه خیال آرزو می‌کنیم که باغی داشته باشیم با مشخصات همان باغی

که بیشتر دیده بودیم. این باغ خیالی از آن نظر که به معلومات حسی جزئی ما - که بر گرفته از خارجند - مرتبط است، جزئی است. ولی اگر از این ارتباط صرف نظر کنیم ماهیت باغی کذایی با همه خصوصیاتش، کلی است و می تواند در خارج، افراد متعددی داشته باشد.

همینطور است اگر از صور حسی مختلف یک صورت خیالی بسازیم. مثلاً جسمی را در قوه خیال حاضر می کنیم که سر او مانند سر انسان، و پای او مانند پای اسب، و گوش او مانند گوش گوسفند و بدن او مانند بدن شتر باشد. در اینجا هم این صورت خیالی، به

[۴۱۱]

دلیل آنکه از صورتهای حسی جزئی مختلف گرفته شده است جزئی می باشد و جزئیّت این صورت ترکیبی نیز به لحاظ ارتباط با خارج است.

قابل ذکر است که صورتهای خیالی، از صورتهای حسی که در ذهن بایگانی شده اند گرفته می شوند. لذا می توان گفت: علم خیالی متوقف بر علم حسی است. صورتهای خیالی، ماده ندارند، اما عوارض ماده را - مانند حجم و بُعد و شکل - دارند. قوه خیال انسان را، خیال متصل و عالم مثال را، خیال منفصل می نامند. (۱)

نتیجه اینکه صور علمی و صور خیالی بسیط یا صور خیالی مرکب، اگر متصف به جزئیّت می شوند بدان جهت است که با خارج اتصال و ارتباط دارند. و اگر از این اتصال و ارتباط با

خارج، صرف نظر کنیم، فی نفسه همه کلی هستند و می‌توانند در خارج، مصادیق متعدد داشته باشند.

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

۱- کلی و جزئی را تعریف کنید.

۲- کلی و جزئی از لوازم کدام وجود هستند؟

۳- اشکال بر اینکه: ماهیت موجود در ذهن نیز همچون خارج، جزئی است، پس ماهیت کلی نداریم، چگونه دفع می‌شود؟

۴- اقسام تمایز را بیان کنید.

۵- تشخیص به چه چیز حاصل می‌شود و فرق آن با تمیز چیست؟

۶ - چه چیزهایی را امارات تشخیص می‌نامند؟

۷ - فاعل یا موضوع، چه نقشی در تشخیص دارند؟

۸ - جزئیّت معلوم محسوس یا معلوم متخیل از چیست؟

۱ . ر.ك نهاییّه به، مرحله ۱۱، فصل ۳، صفحه ۲۴۳.

[۴۱۲]

الفصل الرابع - فی الذاتی والعرضی

متن

المفاهیم المعترّبة فی الماهیّات، وهي التي تؤخذ فی حدودها وترتفع الماهیّات بارتفاعها، تسمی ذاتیّات. وما سوي ذلك ممّا یحمل علیها، وهي خارجة من الحدود، كالکاتب من الانسان

والماشي من الحيوان، تسمي عرضيات.

مفاهيم ذاتي و عرضي

ترجمه

مفاهيمي که در ماهيات معتبرند - يعني همان چيزهايي که در تعاريف ماهيات مي آيند و ماهيات به ارتفاع آنها مرتفع مي شوند - ذاتيات ناميده مي شوند. اما غير اينها يعني، چيزهايي که بر ماهيات حمل شده و از تعريف ماهيت خارجند، مانند کاتب براي انسان و ماشي براي حيوان، عرضيات ناميده مي شوند.

شرح

مفاهيمي چون حيوان و ناطق که به عنوان جنس و فصل در تعريف انسان مي آيند يا حيوان و صاهل که در تعريف فرس مي آيند ذاتي محسوب مي شوند. اما ساير معاني که عنوان

جنس و فصل ندارند، ولی بر ماهیت حمل می شوند، عرضی ماهیت می باشند، مانند کاتب و ماشی برای انسان و فرس.

[۴۱۳]

متن

والعَرَضِيّ قسمان: فأنّه إن توقّف انتزاعه وحمله علي انضمام، كتوقّف انتزاع الحارّ وحمله علي الجسم علي انضمام الحرارة إليه، سَمِّي محمولاً بالضميمة، وإن لم يتوقف علي انضمام شيء إلى الموضوع سَمِّي الخارج المحمول، كالعالي والسافل. هذا هو المشهور، وقد تقدّم أنّ العرض من مراتب وجود الجوهر.

اقسام عرضی

ترجمه

و عرضی دو قسم است: (اول) اگر انتزاع او و حملش متوقف بر ضمیمه باشد، مانند انتزاع حار و حملش بر جسم که متوقف بر انضمام حرارت به جسم است، محمول بالضمیمه نامیده می‌شود.

(قسم دوم) اما اگر متوقف بر انضمام چیزی به موضوع نباشد خارج محمول نامیده می‌شود. مانند عالی و سافل.

این (تعریف) مشهور است. پیش از این گذشت که عرض، از مراتب وجود جوهر است.

شرح

عرض، به محمول بالضمیمه و خارج محمول تقسیم می‌شود. محمول بالضمیمه آن است که در انتزاعش از جسم نیازمند به ضمیمه کردن چیزی به جسم باشیم. مثلاً وقتی حار را از یک فلز گداخته انتزاع و بر آن حمل می‌کنیم، به عنوان جسم تنها نمی‌توان این عنوان را از آن انتزاع کرد؛ مگر آنکه به آن حرارت را ضمیمه نماییم، آنگاه بگوییم: آن حار است.

اما در خارج محمول (که در بعضی استعمالات به محمول بالضمیمه نامگذاری می‌شود) انتزاع عرض از موضوع خود، متوقف بر ضمیمه کردن چیزی به آن نیست. مانند انتزاع عالی از سقف که انتزاع عنوان عالی، نیازمند اضافه نمودن چیزی به سقف نیست. و نیز انتزاع سافل از ارض، یا انتزاع تشخص از وجود.

[۴۱۴]

اما اینکه عرض از مراتب وجود جوهر است شرح آن در بحث مقولات خواهد آمد. اجمال سخن اینکه عرض به وجودی جدایی از وجود جوهر، موجود نمی شود، بلکه در دامن آن و به وجودی که جوهر بدان موجود است، موجود می شود. عرض، شأنی از شؤون جوهر و نمودی از نمودهای آن است. و به تعبیر کتاب، مرتبه ای از مراتب وجود جوهر است.

متن

ویتمیز ذاتی من غیر ذاتی بخواصه التي هي لوازم ذاتيته وهي كونه ضروريّ الثبوت لذی ذاتی لضرورية ثبوت الشيء لنفسه، وكونه غنياً عن السبب. فالسبب الموجد لذی ذاتی هو السبب الموجد للذاتی لمكان العينية وكونه متقدماً علي ذي الذاتی تقدماً بالتجوهر - كما سيجيء إن شاء الله.

مشخصات ذاتی

ترجمه

و ذاتی از غیر ذاتی به خواصی که لازمه ذاتیت اوست، متمیز می‌شود. و آن عبارت است از اینکه (اولاً) ذاتی ضروری الثبوت برای صاحب آن است؛ به جهت آنکه شیء برای خود، ضروری الثبوت هست. (دوم) اینکه ذاتی از سبب (مستقل) بی‌نیاز است؛ زیرا همان سببی که مُوجدِ صاحبِ ذاتی است مُوجدِ ذاتی هم می‌باشد، چون این دو، یکی می‌باشند. و (ثالثاً) ذاتی بر ذی‌الذاتی مقدم است به تقدم جوهری، چنانکه بیان آن بزودی خواهد آمد.

شرح

سه خصوصیت، نشانه ذاتی بودن یک چیز هست: یکی اینکه ذاتی بالبداهة برای ذی‌الذاتی ثابت است؛ انسان اگر حیوان یا ناطقیت نداشته باشد انسان نیست. پس بالبداهة حیوانیت و ناطقیت برای انسان، ثابت است و ثانیاً همان سببی که انسان را خلق می‌کند اجزای ماهوی چون حیوان و ناطق را هم خلق می‌کند. اینطور نیست که انسان علاوه بر

علت خود علتی دیگر برای اجزای خود داشته باشد. ثالثاً اجزای ماهوی بر کل ماهیت، تقدم جوهری دارد.

یکی از اقسام هشت گانه تقدم، تقدم بالتجوهر هست. و آن این است که اجزای ماهیت چون جوهر و حیوان و ناطق بر خود ماهیت، چون انسان، تقدم دارد اما نه در خارج بلکه در مرتبه ذهن و تقرر ماهوی؛ زیرا همانطور که در فقره بعدی خواهد آمد جزء در خارج، عین کل می باشد و تقدّمی در بین نیست.

متن

وقد ظهر ممّا تقدم أنّ الحمل بين الذات وبين أجزائه الذاتيه حمل أوّليّ. وبه يندفع الاشكال في تقدّم أجزاء الماهية عليها بأنّ مجموع الأجزاء عين الكلّ، فتقدّم المجموع علي الكلّ تقدّم الشيء علي نفسه وهو محال. وذلك أنّ الذاتيّ سواء كان أعمّ - وهو الجنس - او أخصّ - وهو الفصل - عين الذات، والحمل بينهما أوّليّ وإثما سمي جزءاً لوقوعه جزءاً من الحدّ. علي أنّ إشكال تقدّم الأجزاء علي الكلّ مدفوع بأنّ التقدم للأجزاء بالأسر علي الكلّ وبين الاعتبارين تغاير.

ذات و اجزای آن، به حمل اولی با هم متحدند

ترجمه

از آنچه گذشت آشکار می‌شود که حمل بین ذات و اجزای ذاتیش، حمل اولی است. به همین دلیل، مندفع می‌شود اشکالی که بر تقدم اجزای ماهیت بر ماهیت کرده اند و گفته اند که مجموع اجزاء، عین کل هستند. پس، تقدم مجموع بر کل، تقدم شیء بر خودش می‌باشد. و این محال است.

دفع اشکال به این هست که ذاتی خواه اعم باشد، مانند جنس یا اخصّ باشد، مانند فصل، عین ذات می‌باشد. و حمل بین ذات و اجزای ذاتی، حمل اولی است. اگر آنها را جزء می‌نامند به جهت آن است که در تعریف، جزء قرار می‌گیرند.

مضافاً به اینکه اشکال تقدّم اجزاء بر کل، مندفع است به این بیان که تقدم برای همه اجزاء

[۴۱۶]

هست (نه به وصف جمع) بر کل (به وصف جمع و بما هو مجموع). و بین این دو اعتبار، مغایرت وجود دارد.

شرح

گفتیم شاخصه سوم ذاتی آن است که بر ذی‌الذاتی مقدم است. در اینجا اشکال شده است که اگر اجزاء بر کل، مقدم باشند - با توجه به اینکه اجزاء، عین کل هستند - لازم می‌آید تقدم الشيء علی نفسه، که این محال است.

از این اشکال دو جواب می‌دهند: یکی اینکه نسبت ذات - خواه اعم باشد چون حیوان یا اخصّ باشد چون ناطق - به ذاتی نسبت جزء و کل خارجی نیست، تا اشکال شود وقتی همه اجزاء در خارج بر کل، تقدم داشتند لازم می‌آید «تقدم الشيء علی نفسه». بلکه نسبت این دو، نسبت عینیت است. یعنی همه انسان عین حیوان هست. چنین نیست که تصور کنیم حیوانیت، بخشی از وجود خارجی انسان را می‌سازد و ناطقیت، بخش دیگری از وجود خارجی او را، بلکه حمل بین انسان و اجزای حدی او، حمل اولی است؛ یعنی همه انسان عین حیوانیت است، همانطور که همه او عین ناطقیت می‌باشد. فرق بین انسان و حیوان یا انسان و ناطق همان فرق لازم در حمل اولی است. که عبارت باشد از اجمال و تفصیل.

پس اینطور نیست که در خارج، حیوان و ناطق اجزای خارجی برای انسان باشند تا اشکال فوق وارد گردد. و اگر می‌گوییم این دو، جزء انسان هستند به اعتبار اینکه در تعریف انسان اجزای حدی واقع می‌شوند، فی‌المثل می‌گوییم انسان عبارت است از حیوان ناطق ولی در واقع، حیوان و ناطق هر کدام عین هم و هر دو عین انسان هستند و حمل بین آنها هم حمل

اولی است، نه شایع.

پاسخ دوم این است که تقدّم برای اجزاء بدون وصف مجموع، بر ماهیت با وصف مجموع، حاصل است. و بین اجزاء با فقدان حیث جمعی و اجزاء با وجود حیث جمعی،

[۴۱۷]

فرق فراوان هست. و همین فرق مانع از آن است که «تقدم الشيء علی نفسه» پیش آید؛ زیرا آن چیزی که مقدم است بی وصف مجموع است و آنچه موخر است با وصف مجموع.

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

- ۱ - ذاتیات و عرضیات ماهیت را تعریف کنید.
- ۲ - محمول بالضمیمه و خارج محمول را تعریف کنید و مثال بیاورید؟
- ۳ - خواص ذاتی را بیان نمایید.
- ۴ - تقدم اجزای ماهیت بر ماهیت، چه نوع تقدمی نام دارد؟
- ۵ - حمل بین ذات و اجزای ذات، از چه سنخ حملی است؟ وجه آن را بیان کنید.
- ۶ - اشکال تقدم اجزای ماهیت بر کل، به اینکه اجزاء عین کل هستند پس لازم می آید تقدم الشیء علی نفسه، چگونه دفع می شود؟

الفصل الخامس - في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك

متن

الماهية التامة التي لها آثار خاصة حقيقية تسمي من حيث هي كذلك نوعاً، كالانسان والفرس والغنم. وقد بين في المنطق أنّ من المعاني الذاتية للأنواع الواقعة في حدودها ما يشترك فيه أكثر من نوع واحد، كالحیوان الذي يشترك فيه الانسان والفرس وغيرهما، كما أنّ منها ما يختصّ بنوع واحد، كالناطق المختص بالانسان، ويسمّي الجزء المشترك فيه جنساً والجزء المختصّ فصلاً، وينقسم الجنس والفصل إلى قريب وبعيد. وأيضاً ينقسم الجنس والنوع إلى عال ومتوسط وسافل، كلّ ذلك مبين في محله.

تعريف نوع و جنس و فصل

ترجمه

ماهیت تامه ای که برای آن آثار حقیقی مخصوصی است، از این حیث که چنین آثاری را دارد، نوع نامیده می شود؛ مانند انسان و فرس و غنم.

در منطق بیان شده که برخی از معانی ذاتی انواع - که در تعریف انواع می آید - بیش از یک نوع واحد در آن شریک است، مانند حیوان که در انسان و فرس و غیر این دو هست. چنانکه برخی دیگر، اختصاص به نوع واحد دارد، مانند ناطق برای انسان. جزء مشترک، جنس و جزء مختص، فصل نامیده می شود.

جنس و فصل، به قریب و بعید، تقسیم می شود، همانطور که جنس و نوع به عالی و متوسط و سافل تقسیم می گردد. هر یک از اینها در جای خود بیان شده است.

[۴۱۹]

شرح

هر ماهیتی آثار ویژه خود را دارد. سوزندگی برای آتش، سردی برای یخ، و شوری برای نمک، به عنوان آثار نوع، ثابت است. ما به هر ماهیتی به جهت واجدیت آثار ویژه خود، نوع می گوییم.

و برخی از معانی ذاتی چون حیوان که در چند نوع واقع شده است ما آنها را جنس می نامیم. و برخی چون نطق که در نوع واحدی یافت می شوند، فصل نامیده می شوند. جوهر، جسم نامی و حیوان به ترتیب اجناس عالی، متوسط و سافل هستند. همانطور که ناطق، حساس یا متحرک بالاراده نسبت به انسان فصل قریب و بعید محسوب می شوند.

متن

ثمّ انا أخذنا معنى الحيوان الموجود في اكثر من نوع واحد - مثلاً - وعقلناه بأنّه الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرّك بالارادة، جاز أن نعقله وحده بحيث يكون كلّ ما يقارنه من المعاني - كالناطق - زائداً عليه خارجاً من ذاته ويكون ما عقلناه من المعنى مغايراً للمجموع منه ومن المقارن غير محمول عليه، كما أنّه غير محمول علي المقارن. فالمفهوم المعقول من الحيوان غير مفهوم الحيوان الناطق وغير مفهوم الناطق، كان المعنى المعقول علي هذا الوجه مادّة بالنسبة إلى المعنى الزائد المقارن وعلّة مادّية بالنسبة إلى المجموع منه ومن المقارن.

ماده و علت مادي در انواع

ترجمه

وقتی ما معنای حیوانی را که در بیش از نوع واحد موجود است، ملاحظه نموده و او را جوهر،

جسم، حساس و متحرك بالاراده تعقل مي نماييم، مي توانيم او را تنها تعقل كنيم به گونه اي كه معانی مقارن او را مانند ناطق، زايد بر او گرفته بيرون از ذات او به شمار آوريم. اين معنایي كه تعقل نموده ايم مغاير با مجموع مركب از او و مقارناتش هست و بر او حمل نمي گردد، همانطور كه بر مقارناتش حمل نمي گردد. پس، مفهوم حيوان، غير از مفهوم حيوان ناطق يا

[۴۲۰]

مفهوم ناطق است.

معنایي كه اينگونه تعقل شود نسبت به مقارن زايد، ماده و نسبت به مجموع از او و مقارن، علت مادي محسوب مي گردد.

شرح

حال كه در نوع، معنایي مشتركی به نام جنس، وجود دارد اگر او را بشرط لا ملاحظه نماييم - بدین معنا كه او را تنها ملاحظه نموده و هرچه از مقارنات را كه همراه اوست زايد بر او بينگاريم - در اين صورت قابل حمل بر مقارن يا مجموع از او و مقارن نخواهد بود؛ زیرا بشرط لا یعنی چیزی كه تنها ملاحظه شده است. و در اصطلاح، او (حيوان) نسبت به مقارن (ناطق) ماده محسوب و نسبت به مجموع (انسان) علت مادي نامیده مي شود.

متن

و جاز أن نعقله مقيساً إلى عدّة من الأنواع التي تشترك فيه، كأن نعقل معنى الحيوان المذكور آنفاً - مثلاً - بأنه الحيوان الذي هو إمّا انسان وإمّا فرس وإمّا غنم وإمّا غير ذلك من أنواع الحيوان، فيكون المعنى المعقول علي هذا النحو ماهيّة ناقصة غير محصّلة حتى ينضمّ اليها الفصل المختص بأحد تلك الأنواع فيحصلها ماهيّة تامّة فتكون ذلك النوع بعينه، كأن ينضمّ فصل الانسان - مثلاً - وهو الناطق إلى الحيوان، فيكون هو الحيوان الناطق بعينه وهو نوع الانسان، ويسمّي الذاتيّ المشترك فيه المأخوذ بهذا الاعتبار جنساً والذي يحصله فصلاً.

جنس، لا بشرط لحاظ مي گردد

ترجمه

و جایز است که حیوان را در مقایسه با پاره ای از انواعی که اشتراك در آن دارند، تعقل کنیم.

مانند آنکه حیوان را تعقل کنیم که او یا انسان است یا فرس یا غنم یا چیز دیگری از انواع حیوانی. در این صورت، حیوان يك ماهیت ناقص و غیر محصل است؛ مگر آنکه فصلي که

[۴۲۱]

مختص به یکی از انواع هست به آن ضمیمه گردد و آن را به عنوان ماهیت تام، تحصیل بخشیده و نوع قرار دهد. مانند آنکه ناطق که فصل انسان هست به حیوان ضمیمه شود، تا حیوان ناطق که همان نوع انسان هست حاصل شود،

ذاتی مشترك که بدین اعتبار (به اعتبار لا بشرط) ملاحظه شود جنس، و چیزی که آن را تحصیل می بخشد فصل نامیده می شود.

شرح

اگر معنای مشترك، چون حیوان را به نحو لا بشرط ملاحظه کردیم - به گونه ای که در انواع مختلف یافت شود و توسط فصول گوناگون تحصیل یابد - جنس خوانده می شود.

متن

والاعتباران المذكوران الجاریان فی الجزء المشترك، أَعْنی أَخْذُهُ لَا بِشَرْطِ لَا وَلَا بِشَرْطِ، یَجْرِیان فی الجزء المختصّ. فیکون بالاعتبار الأوّل صورة للجزء الآخر المقارن وعلّة صوریّة للمجموع ولا یحمل علی شیء منها، وبالاعتبار الثانی فصلاً یحصّل الجنس ویتمّم النوع ویحمل علیه حملاً أوّلیاً.

نوع و دو اعتبار در جزء مشترك

ترجمه

دو اعتباری که در جزء مشترك ذکر شد - یعنی ملاحظه آن بشرط لا و لا بشرط - در جزء مختص نیز جاری می شود. به اعتبار اول (بشرط لا)، صورت برای جزء دیگر مقارن با آن، و علت صوری برای مجموع به شمار می رود. و به اعتبار دوم (یعنی لا بشرط) فصلی است که محصلّ جنس و متمم نوع می باشد و (به این اعتبار، فصل) به حمل اولی بر نوع حمل

می‌گردد.

[۴۲۲]

شرح

همانطور که جزء مشترك مانند حیوان، در انواع حیوانی به دو لحاظ، ملاحظه می‌گشت جزء مختص مانند ناطق نیز به دو لحاظ قابل ملاحظه است. جزء مختص اگر بشرط لا لحاظ گشت قابل حمل بر نوع نیست و به این لحاظ نمی‌شود گفت: «الانسان ناطق»؛ زیرا ناطق بشرط لا یعنی جزء مختصی که با آن هیچ چیز دیگر نباشد، و انسان یعنی ناطق به ضمیمه حیوان. طبعاً جزء به این لحاظ بر مجموع حمل نمی‌گردد.

اما اگر جزء مختص، لا بشرط لحاظ شد قابل حمل بر نوع است. و بدین لحاظ، جنس مبهم را تحصیل می‌بخشد و نوعیت نوع را تکمیل می‌کند.

متن

فقد تحصل أنّ الجزء الأعمّ في الماهيات - وهو الجنس - متقدّم بالجزء الأخصّ - الذي هو الفصل - بحسب التحليل العقليّ.

قال في الاسفار في كفيّة تقوّم الجنس بالفصل: «هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان في ظرف لا يمكن تقوّم أحدهما بالآخر وجوداً بل بحسب تحليل العقل الماهية النوعية الى جزئين عقليين وحكمه بعليّة أحدهما للآخر ضرورة احتياج اجزاء ماهية واحدة بعضها إلى بعض، والمحتاج إليه والعلّة لا يكون إلاّ الجزء الفصليّ لاستحالة أن يكون الجزء الجنسيّ علّة لوجود الجزء الفصليّ وإلاّ لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفاً متقابلاً، هذا ممتنع. فبقي أن يكون الجزء الفصليّ علّة لوجود الجزء الجنسيّ ويكون مقسماً للطبيعة الجنسية المطلقة وعلّة للقدر الذي هو حصّة النوع وجزء للمجموع الحاصل منه ومما يتميّز به عن غيره.» انتهى.(١)

١ . الاسفار الأربعة، ج ٢، ص ٢٩ و ٣٠.

[٤٢٣]

كفيّة قوام جنس به فصل

ترجمه

نتیجه آنکه جزء اعم در ماهیات - که جنس هست - به حسب تحلیل عقلی، قائم به جزء
اخصّ - که فصل است - می باشد. (صدرالمتألهین) در اسفار درباره کیفیت تقوّم جنس به
فصل چنین فرموده است:

«این قوام (قوام جنس به فصل) به حسب خارج نیست؛ چون این دو در خارج متحدند و
ممکن نیست وجوداً دو امر متحد در يك ظرف، قائم به یکدیگر باشند.

بلکه (این تقویم) به حسب تحلیل عقل، ماهیت نوعی را به دو جزء عقلی و حکم به علیّت
یکی برای دیگری می باشد؛ زیرا ضرورتاً بعض اجزای ماهیت، به بعض دیگر محتاج است. و
چیزی که بدو احتیاج است و علت می باشد، بجز، جزء فصلی چیز دیگری نمی باشد؛ چون
محال است که جزء جنسی علت برای وجود جزء فصلی گردد. و گرنه لازم می آید که فصول
متقابل، لازمه جنس شود و شیء واحد، مختلف و متقابل گردد، که این محال است.

پس، باقی می ماند که جزء فصلی علت وجود جزء جنسی باشد و مُقسّم طبیعت مطلقه
جنسی و علت قدری که حصّه نوع هست گردد و جزئی برای مجموع حاصل از آن (یعنی
فصل) و آنچه به واسطه او از دیگری ممتاز می شود خواهد بود.»

شرح

در این فقره به دو نکته می پردازند: یکی اینکه جنس که جزء اعم است قائم به فصل که

جزء اخص است می باشد. بدیهی است که قوام جنس به فصل، در ظرف وجود خارجی نیست؛ زیرا در خارج، این دو با یکدیگر متحدند، در خارج، حیوان که جنس انسان هست شأنی از آن و ناطق که فصل اوست شأنی دیگری از آن می باشد؛ هیچ انفکاک‌ی در خارج برای جنس و فصل دیده نمی شود تا یکی قائم به دیگری باشد.

پس، صحبت قوام یکی به دیگری مربوط به مقام ذهن و تحلیل عقلی است. وقتی ذهن ما از یک ماهیت چون انسان یک وجه مشترکی به نام حیوان و وجه مختصی به نام ناطق بر می گیرد، ملاحظه می نماید که در مقام ثبوت ماهوی، حیوان مبهم است و با این

[۴۲۴]

حالت نمی تواند در خارج موجود شود؛ زیرا حیوان جنسی تا در قالب انسان یا فرس یا بقر یا انواع دیگر حیوانی در نیاید که نمی تواند در خارج موجود گردد. همان طور که در مقام ثبوت ماهوی تا تحصیل نیابد ماهیت تام نوعی نمی شود. از این نظر باید چیزی بیاید و آن را از این حالت بیرون آورد و به آن تحصیل بخشد، تا یک نوع تام گردد. و آن چیز جز فصل نیست. پس، فصل علت تحصیل جنس است. لذا قوام جنس به فصل است. بنابراین، فصل علاوه بر آنکه مُقسَّم طبیعت جنس هست - یعنی او را تکه تکه می کند و هر تکه ای را در یک نوعی قرار می دهد مُحصَل حصه ای از جنس که در نوع خود قرار می گیرد نیز هست. براین اساس، دلیل اینکه فصل علت جنس هست نه بالعکس، این شد که جنس، مبهم است. و با وصف ابهام، در مرتبه ثبوت ماهوی و وجود خارجی متحصلا نمی تواند موجود شود.

چیزی که او را از این حالت بیرون می آورد و امکان وجود به او می بخشد، فصل است.

نکته دوم اینکه اگر فرض کنیم که جنس، علت تحصیل فصل باشد چه اتفاقی روی می دهد؟ می فرماید: اگر چنین باشد از آن نظر که علت همیشه همراه معلول است و غیر قابل انفکاک از اوست، لازم می آید که همراه جنس واحد - که حسب الفرض، علت فصول مختلف هست - دائماً فصلهای متقابل و متخالف مانند نطق و صهیل و غیره باشند، که این محال است؛ زیرا اتصاف شیء واحد به اوصاف مختلف و متقابل عقلاً ناممکن هست. چگونه ممکن است در آن واحد، حیوان واحد هم ناطق باشد هم ناهق، هم صاهل هم چیز دیگر.

بخلاف آنجا که فصل، علت باشد. در اینجا حصّه حیوانی که به انسان اختصاص دارد غیر از آن حصّه حیوانی است که در فرس یا بقر وجود دارد. لذا اتصاف به اوصاف متقابل برای شیء واحد مطرح نمی گردد؛ زیرا چنانکه گفتیم فصل، جنس را تکه تکه می کند هر حصه ای را به نوع خاصی اختصاص می دهد. لذا حیوان واحد به اوصاف متقابل و

[۴۲۵]

متخالف، متصف نمی گردد.

حال، این نکته را نیز باید گفت که چرا اجزای ماهیت نمی توانند نسبت به یکدیگر اجنبی و بی رابطه باشند؟ زیرا اگر هیچ رابطه ای میان اجزاء نباشد ترکیب حقیقی به وجود نمی آید و نسبت اجزاء به هم مانند نسبت انسان به سنگی خواهد بود که در کنار انسان افتاده است.

متن

فإن قيل: إن الفصل إن كان علّة لمطلق الجنس لم يكن مقسماً له وإن كان علّة للحصّة التي في نوعه - وهو المختصّ به - فلا بدّ أن يفرض التخصّص أولاً حتى يكون الفصل علّة له، لكنّه إذا تخصّص دخل في الوجود واستغنى بذلك عن العلّة.

اشکال بر تخصّص جنس به واسطه فصل

ترجمه

اگر گفته شود که: فصل اگر علت مطلق جنس هست پس مُقسّم او نیست. و اگر علت حصه اي که در نوع او هست مي باشد و آن حصّه اختصاص بدان نوع دارد پس اولاً بايد تخصّص را فرض کرد تا اينکه فصلُ علت او گردد. لکن زمانی که تخصّص يابد داخل در وجود مي شود و به سبب حصول تخصّص از علت، بی نیاز مي گردد.

شرح

گفتیم که فصل، علت تحصیل و تقسیم جنس است. اینجا سؤالی مطرح می‌شود و آن اینکه فصل، علت مطلق جنس هست یا علت حصه خاصی از جنس؟ اگر علت مطلق جنس هست و به همه جنس، تحصیل می‌بخشد پس دیگر مقسم او نخواهد بود؛ چون همه جنس را یکجا تحصیل می‌بخشد و دیگر او را تکه تکه نمی‌کند.

و اگر علت حصه و بخش خاصی از جنس هست پس باید جنس قبلا توسط چیز دیگری غیر از فصل، تقسیم شده باشد تا فصل، علت او گردد. لکن وقتی تخصص قبلی

[۴۲۶]

یافته باشد دیگر نیازمند به فصل نخواهد بود؛ زیرا احتیاج به فصل برای حصول تخصص بود، در حالی که تخصص قبلا حاصل شده است.

متن

قيل: إنّ الخصويّة التي بها يصير الجنس المبهم حصّة خاصّة بالنوع من شؤون تحصّله الوجوديّ الجائيّ اليه من ناحية علّته التي هي الفصل والعلّة متقدّمة بالوجود علي معلولها، فالتخصّص حاصل بالفصل وبه يقسمّ الجنس الفاقده في نفسه ولا ضير في علّيّة فصول متعدّدة لماهيّة واحدة جنسيّة لضعف وحدتها.

جواب از اشكال

ترجمه

(در جواب) گفته مي شود خصوصيتي که جنس مبهم، به سبب او حصّه خاص نوع مي گردد از شؤون تحصّل وجودي جنس مي باشد که از ناحيه علت که همان فصل است براي حاصل مي شود. و علت هم تقدم بالوجود بر معلول خود دارد. پس، تخصّص به سبب فصل حاصل است و به سبب فصل، جنسي که في نفسه فاقد تقسيم است، تقسيم مي پذيرد. و منعي نيست در علّيت فصول متعدّد براي ماهيت جنسي واحد، چونکه وحدتش ضعيف است.

شرح

در جواب می‌گویند که: تحصیل که برای جنس حاصل می‌شود از ناحیه علتش که همان فصل است می‌باشد و قبل از علت این تحصیل، وجود ندارد. طبعاً جنس، مبهم است. و چون علت، تقدم وجودی بر معلول که تحصیل است دارد، پس قبل از آمدن علت، تحصیل برای جنس نبوده و جنس، مطلق و مبهم است. لکن فصل که علت است با آمدنش تمام جنس را تحصیل نمی‌دهد، تا اشکال شود که فصل، دیگر مقسم جنس نیست. بلکه مقارن آمدن علت، حصه خاصی از جنس - که باز به واسطه همین فصل حصه شده است - تحصیل یافته است.

[۴۲۷]

بنابراین فصل همزمان و مقارن تقسیم جنس، تحصیل هم به مقدار تقسیم شده، می‌دهد. و قبل از فصل، تحصیل و تقسیمی برای جنس وجود نداشته است. تقسیم جنس و تحصیل حصه خاصی از آن به واسطه علت که همان فصل است مقارناً صورت یافته است.

نتیجه اینکه نه قسمت اول اشکال - که می‌گویند: آیا فصل علت مطلق جنس است که اگر چنین باشد پس مقسم نیست - درست است و نه قسمت دوم آن - که می‌گویند: اگر تخصص قبل از آمدن فصل، حاصل شده باشد نیازی به فصل نیست - بلکه شق سوم در بین هست که آن عبارت باشد از اینکه فصل، علت حصه مخصوصی از جنس هست، لکن حصه مخصوص، به واسطه چیزی غیر از فصل حصه مخصوص نگردیده است، بلکه به واسطه همین

فصل، حصه مخصوص شده است. به عبارت دیگر همان فصلي که محصل جنس هست بعینه و مقارن با آن مقسّم جنس هم هست. میان تحصیل جنس و تقسیم آن از سوی فصل، فاصله ای نیست.

بنابراین، شقوق مسأله در دو شق باطلی که در صورت اشکال مطرح گردیده است، منحصر نیست. شق سوّمی در بین هست که همان صحیح می باشد. و آن عبارت از این است که تحصیل و تقسیم به واسطه یک چیز و در یک زمان، صورت می گیرد.

متن

فإن قيل: التحصل الذي يدخل به الجنس في الوجود هو تحصله بالوجود الفرديّ، فما لم يتلبس بالوجود الخارجيّ لم يتمّ ولم يكن له شيء من الشؤون الوجوديّة فما معنى عدّ الفصل علّة له؟

اشکال بر محصل بودن فصل

ترجمه

تخصّلي که جنس به واسطه آن در وجود داخل مي شود تحصل به وجود فردي است. پس، مادامي که متلبس به وجود خارجي نشود شؤون وجودي براي او به طور تمام نمي باشد. پس، معنای اينکه فصل، علت تخصّل جنس است، چيست؟

[۴۲۸]

شرح

اشکال دوم اين است که تخصّل بخش واقعي، وجود است. پس، ماهيت جنسي تا موجود نگشته، متحصّل نمي گردد. در اين صورت، نقش فصل به عنوان عامل تخصّل چيست؟ و نسبت تخصّل به او بي مورد است.

متن

قيل: المراد بتحصّله بالفصل ثبوته التعقّليّ و كينونته ماهيّة تامّة نوعيّة والذي يكتسبه بالوجود الفرديّ هو تحقق الماهيّة التامّة تحقّقاً يترتب عليه الآثار الخارجية. فالذي يفيد الفصل هو تخصّل الماهيّة المبهمة الجنسيّة و صيرورتها ماهيّة نوعيّة تامّة، والذي يفيد الوجود الفرديّ هو

تحصّل الماهیة التامة و صیورتها حقيقة خارجیه یترتب علیها الآثار.

جواب از اشکال

ترجمه

در پاسخ گفته می‌شود مراد از تحصّلی که به واسطه فصل، حاصل می‌شود ثبوت عقلانی جنس و صیوررت آن به صورت يك ماهیت نوعی تام است. و آنچه که جنس آن را به واسطه وجود فردی کسب می‌کند، عبارت است از تحقق ماهیت، تحقق تامی که مترتب شود بر او آثار خارجی.

پس آنچه که فصل آن را افاده می‌دهد عبارت است از تحصّل دادن به ماهیت مبهم جنسی و صیوررت آن به يك ماهیت نوعی تام. و آنچه را که وجود فردی می‌دهد تحصیل ماهیت تام و صیوررت آن به يك حقیقت خارجی است که بر آن آثار خارجی مترتب می‌شود.

شرح

در پاسخ از اشکال می فرماید دو گونه تحصیل داریم: یکی تحصیل در مرتبه ماهیت و یکی هم تحصیل در مرتبه وجود خارجی. آنچه که فصل می دهد تحصیل در مرتبه ماهیت است؛ یعنی ماهیت مبهم جنسی را در عالم ذهن به ماهیت متحصّل و کامل تبدیل

[۴۲۹]

می نماید. و اما آنچه وجود خارجی شخصی می دهد تحصیل خارجی ماهیت است که همان تشخیص باشد. که به واسطه این نوع از تحصیل، آثار خارجی ماهیت بر او مترتب می گردد، نه به واسطه تحصیل از نوع اول.

متن

فتبین بما مرّ: أولاً أنّ الجنس هو النوع مبهماً والفصل هو النوع محصّلاً، والنوع هو الماهيّة التامة من غير نظر إلى إبهام او تحصيل.

از آنچه گذشت نکاتی آشکار می‌گردد

ترجمه

نکته اول اینکه جنس، همان نوع است مبهماً و فصل، همان نوع است مُحصّلاً و نوع، همان ماهیت تامه است بدون نظر به ابهام یا تَحَصُّل.

شرح

قبلاً گفتیم نسبت جنس و نوع یا فصل و نوع، در خارج عینیّت است. و اگر می‌گوییم این دو، جزء ماهیتند، مقصود جزء قرار گرفتن در تعریف ماهیت می‌باشد. بنابراین، حمل بین جنس و نوع، مانند «الانسان حیوان» یا فصل و نوع، مانند «الانسان ناطق» حمل اولی است. بدین معنا که همه انسان حیوان است، همانطور که همه او ناطق است. حیوان و ناطق دو شأن و دو نمود و ظهور از انسان هستند. چنین نیست که در خارج، نیمی از انسان حیوان و نیم دیگری ناطق باشد، بلکه همه او حیوان و همه او ناطق است.

بنابراین، جنس همان نوع است مبهماً. بدین معنا که جنس در عین آنکه عین نوع است اما

تَحَصَّلَ خود را از فصل می‌گیرد و بدون فصل، مبهم است. و فصل همان نوع است محصّلاً. بدین معنا که فصل در عین آنکه عین نوع است اما عامل تحصّل جنس هم هست. اما نوع عبارت است از ماهیت تام، بدون عنایت به ابهام یا تحصل آن.

[۴۳۰]

متن

وثانياً أنّ كلاً من الجنس والفصل محمول علي النوع حملاً أوّلياً، وأمّا النسبة بين الجنس والفصل أنفسهما فالجنس عرض عامّ للفصل والفصل خاصّة للجنس، والحمل بينهما حمل شائع.

حمل بين جنس و فصل

ترجمه

نکته دوم (همانطور که قبلاً هم گذشت) اینکه هر يك از جنس و فصل به حمل اولی بر نوع،

حمل می‌گردند. اما نسبت بین جنس و فصل عبارت از این است که جنس، عرض عام برای فصل و فصل، عرض خاص برای جنس است. و حمل بین این دو، حمل شایع است.

شرح

سخن در حمل اولی میان نوع و جنس و فصل گذشت. باقی می‌ماند دو مطلب: یکی اینکه جنس، عرض عام است نسبت به فصل و فصل، عرض خاص است نسبت به جنس.

گفتیم عروض جنس بر فصل و بالعکس، عروض خارجی - مانند عروض بیاض بر جدار - نیست، بلکه مراد از آن عروض ذهنی است. در خارج، جنس و فصل، عین نوع می‌باشند. لذا حمل میان اینها حمل اولی است. در ظرف ذهن و به تحلیل عقلی این دو از یکدیگر تفکیک می‌یابند و یکی به نام جنس خوانده می‌شود و بر فصول متعدد، عروض پیدا می‌نماید. لذا او را عرض عام و عرض شامل می‌خوانند، چون عروضش اختصاص به یک فصل ندارد، بلکه شمولش فصول متعدد را در بر می‌گیرد. مانند حیوان که بر ناطق و صاهل و ناهق عارض می‌شود.

و دیگری فصل خوانده می‌شود و فقط بر جنس خود که واحد است عروض می‌نماید. لذا عرض خاص نامیده می‌شود، مانند عروض ناطق بر حیوان.

تصوّر نشود که کلمه عرض در مورد جنس و فصل به معنای عرضی است که در مقابل

[۴۳۱]

جوهر است؛ زیرا محال است که عرض اصطلاحی بتواند بر ماهیت جوهری مقدّم باشد، بلکه مراد از عرض، همان عارض شدن در مرتبه ذهن است.

مطلب دوم اینکه اگر گفتیم بعض «المحیوان ناطق» حمل بین ناطق و حیوان، حمل شایع است؛ یعنی حیوانیت که عرض عام است با ناطقیت که عرض خاص هست وجوداً با هم متحد شده اند، ولی مفهوماً با یکدیگر متغایرنند.

متن

وثالثاً أنّ من الممتنع تحقق أكثر من جنس واحد في مرتبة واحدة في ماهية نوعيّة واحدة وكذا تحقق أكثر من فصل واحد في مرتبة واحدة في ماهية نوعيّة واحدة لاستلزامه كون الواحد بعينه كثيراً وهو محال.

جنس و فصل قریب، یکی بیش نیستند

ترجمه

نکته سوم اینکه تحقق بیش از یک جنس در یک مرتبه برای ماهیت نوعی واحد، ممتنع است. و چنین است تحقق بیش از یک فصل در مرتبه واحد؛ برای ماهیت نوعی واحد. چون این مستلزم آن است که واحد بعینه کثیر باشد. و این محال است.

شرح

برای ماهیتی چون انسان بیش از یک جنس در مرتبه واحد نمی تواند وجود داشته باشد. مثلاً جنس قریب او چیزی به جز حیوان نمی تواند باشد. اینطور نیست که جنس قریب او هم حیوان باشد و هم چیز دیگر. بله، در مراتب مختلف می تواند اجناس مختلف داشته باشد. مثلاً حیوان «جنس قریب» و جسم «جنس متوسط» و جوهر «جنس بعید» او باشد.

همانطور که انسان نمی تواند در مرتبه واحد، فصول متعددی داشته باشد. فصل قریب انسان، ناطق است. به همین نسبت، تحقق فصل قریب دیگر مانند صاهل، در همین

[۴۳۲]

مرتبه، موجب می شود که انسان هم ناطق باشد هم صاهل، که این مستلزم آن است که شیء واحد، کثیر باشد، که محال است. بله، فصول قریب و متوسط و بعید برای انسان در مراتب مختلف متصور است. مانند اینکه انسان در عین آنکه ناطق است حساس و متحرکٌ بالاراده نیز باشد.

متن

ورابعاً أنّ الجنس والمادّة متحدان ذاتاً ومختلفان اعتباراً. فالمادّة إذا اخذت لا بشرط كانت جنساً، والجنس إذا اخذ بشرط لا كان مادّة، وكذلك الفصل والصورة متحدان ذاتاً ومختلفان اعتباراً، فالفصل بشرط لا صورة، كما أن الصورة لا بشرط فصل.

تفاوت جنس و ماده، فصل و صورت

ترجمه

نکته چهارم اینکه جنس و ماده ذاتاً یکی هستند، ولی از نظر اعتبار مختلفند. ماده زمانی که لا بشرط ملاحظه گردد جنس است. و جنس زمانی که بشرط لا ملاحظه گردد ماده است.

همچنین فصل و صورت ذاتاً متحد و اعتباراً مختلفند. فصل بشرط لا، صورت است، همانطور که صورت لا بشرط، فصل می باشد.

شرح

میان ماده و جنس فرقی نیست. مراد از هر دو همان جزء مشترکی است که در ماهیت نوعی وجود دارد. لکن وقتی آن جزء مشترك را لا بشرط لحاظ کنیم. - به گونه ای که بتواند به فصل ضمیمه شود - آن را «جنس» خواهیم خواند. و اگر بشرط لا ملاحظه نماییم - به گونه ای که او تنها ملاحظه شود و قابل انضمام به فصل نباشد - «ماده» نامیده می شود. در هر دو اعتبار، این دو ذاتاً يك چیز هستند.

جزء مختص هم همینطور است. اگر آن را لا بشرط لحاظ نماییم فصل بوده قابل انضمام و حمل بر دیگری است. و اگر آن را بشرط لا لحاظ نماییم غیر قابل انضمام و غیر قابل حمل بر دیگری خواهد بود.

[۴۳۳]

متن

وهذا فی الجواهر المادیّة المرکبه ظاهر، فإنّ المادّة والصورة موجودتان فیها خارجاً فیؤخذ منهما معنی المادّة والصورة، ثمّ یؤخذان لا بشرط فیكونان جنساً وفصلاً. وأمّا الأعراض فهی بسائط خارجيّة غیر مرکبة من مادّة وصورة، فما به الاشتراك فیها عین ما به الامتیاز، لكنّ العقل یجد فیها مشترکات ومختصّات فیعتبرها أجناساً و فصولاً لها ثمّ یعتبرها بشرط لا، فتعود موادّ وصوراً عقلیّة لها. والأمر فی الجواهر المجرّدة أيضاً علی هذه الوتیره.

بیان تعدد اعتبار در اعراض

ترجمه

این (تعدد اعتبار) در جوهرهای مادی مرکب، ظاهر است؛ زیرا ماده و صورت در جواهر مادی هر دو در خارج، موجودند. از این جهت از آن دو، معنای ماده و صورت اخذ می‌شود و سپس لا بشرط لحاظ گردیده، جنس و فصل می‌شوند.

اما اعراض که بسایط خارجی و غیر مرکب از ماده و صورت هستند، ما به الاشتراك در آنها عین ما به الامتیاز می‌باشد، لکن عقل (در ظرف تحلیل و ذهن) در آنها مشترکات و مختصات می‌یابند و آنها را اجناس و فصول اعتبار می‌نماید و سپس همانها را بشرط لا لحاظ نموده، آنها مواد و صور عقلی برای بسایط می‌گردند.

مطلب در جواهر مجرد بر همین منوال هست.

شرح

ماده و صورت در جوهرهای مادی مانند انسان و فرس و بقر اموری خارجی هستند. آنها در خارج به وجود واحد موجودند، و منشأ انتزاع می‌باشند. حیوانیت که مبدء تحرکات حیوانی است برای انسان در خارج، موجود است همانطور که ناطقیت که منشأ ادراکات عقلی است (۱) در خارج برای انسان، موجود است.

۱. اگر ناطقیت را به معنای ادراک کلیات، معنا کنیم.

[۴۳۴]

حال اگر این ماده و صورت را به عنوان لا بشرط ملاحظه کنیم به این معنا که قابل انضمام به غیر خود باشند به نام جنس و فصل خوانده می شوند. تعدد جنس و فصل و اعتبارات آنها در مرکبات مادی - یعنی آنها که ماده و صورت در خارج دارند - ظاهر است.

ولی در باب اعراض که بسیط هستند مطلب بدین وضوح نیست. مقولات تسعه عرضیه همانطور که در بحث مقولات خواهد آمد همه و همه بسیطند؛ بدین معنا که برای آنها در خارج، ماده و صورت وجود ندارد.

فی المثل رنگ قرمز را که يك عرض به نام کیف هست، در نظر می گیریم. آیا در خارج، رنگ بودن چیزی است جدای از قرمز بودن، تا یکی را جنس قرار داده و دیگری را فصل اعتبار نماییم. یا اینکه خیر، قرمز بودن یعنی رنگ بودن، و این دو در خارج چیزی جدای از هم نیستند؟ حقیقت این است که لونیت و قرمز بودن در خارج يك چیز است. لذا می گوئیم کیف در خارج، امری بسیط است. سایر اعراض هم همینطورند. آنها هم در خارج بسیطند(۱).

۱. در مرکبات خارجی رتبه ماده و صورت بر جسم، مقدم است؛ هم ذهناً هم خارجاً. البته

به تقدم بالطبع، بدین معنا که ما اول ماده و صورت را از خارج گرفته تعقل می‌کنیم. سپس از آن دو، جسم را می‌سازیم. در ملاحظه‌ای دیگر عقل این جسم متصور را به جنس و فصل تحلیل می‌برد. پس رتبه ماده و صورت بر جسم مقدم است و رتبه جسم بر جنس و فصل.

اما در اعراض و بسایط دیگر چون در خارج، ماده و صورت ندارند آنچه در ذهن می‌آید ابتداء خود ماهیت بسیط است. آنگاه عقل او را به يك ما به الاشتراك و ما به الاختصاص تحلیل می‌برد و ما به الاشتراك را اگر لا بشرط لحاظ کند جنس و اگر بشرط لا ملاحظه کند ماده می‌نامد، اما نه ماده خارجی بلکه ماده ذهنی. همانطور که اگر ما به الاختصاص را لا بشرط لحاظ کرده فصل می‌نامد و اگر بشرط لا لحاظ کرده صورت عقلي نام می‌نهد.

در مرکب خارجی مثلاً شجر يك صورت، وجود دارد که عبارت باشد از نامی بودن او و يك ماده، وجود دارد که عبارت باشد از تنه درخت. حال اگر درخت را قطع کنیم صورت از بین می‌رود و ماده می‌ماند. پس هم صورت، خارجیت دارد هم ماده. به خلاف اعراض که در خارج بین ماده و صورتشان فرقی نیست. قرمزی چیزی جدای از لونیت نیست، قرمزی را از رنگ بودن نمی‌شود جدا کرد. اگر به تحلیل ذهنی برای آنها اجزا می‌سازیم و یکی را ماده و دیگری را صورت نام می‌نهیم اینها ماده و صورت عقلي هستند، نه خارجی.

بنابراین در مثال رنگ قرمز اگر قرمزی که آن را فصل، فرض می‌کنیم از میان برود رنگ بودن هم از میان رفته است. و اینطور نیست که پس از رفتن قرمزی حقیقتی به نام لونیت و رنگ بودن باقی بماند. به خلاف نوع مرکبی چون شجر که اگر فصل آن مانند نامی بودن به واسطه قطع درخت از بین برود، ماده آن که همان چوبهای تنه درخت باشد به جای خود،

باقی می ماند.

پس، انفکاک میان صورت و ماده در انواع مرکب، امر ممکن است، بخلاف انفکاک میان ماده و صورت در اعراض که امر ناممکن است.

[۴۳۵]

مثال دیگری می آوریم. يك خط يك متری را ملاحظه می کنیم و می بینیم که عبارت است از «کم متصل قار». خوب آیا کم بودن در خارج، جدای از متصل بودن است تا کمیت را جنس و اتصال را فصل آن قرار دهیم؟ یا اینکه کمیت عین اتصال و عین قار بودن است؟ باید گفت حقیقت آن است که کمیت و اتصال در خارج يك چیز بیشتر نیستند؛ یعنی اینطور نیست که يك جای خط، کمیت باشد و جای دیگرش اتصال. یا اینکه کمیت در خارج، حقیقت جدای از حقیقت اتصال باشد. (بخلاف حیوان و ناطق، که ماهیتاً در خارج همچون در ذهن غیر هم هستند و هر کدام منشاء آثار مخصوص به خود می باشند؛ گرچه به وجود واحد موجودند.)

بدین جهت است که می گوئیم اعراض در خارج، بسیط هستند، لکن عقل ما در عالم ذهن می تواند برای همین امر بسیط، وجه مشترك و وجه مختص بسازد.

فی المثل در مثال اول بگوید لونیّت برای رنگ قرمز جنس محسوب می شود که تمام رنگها در این جهت که لون هستند مشترکند. و قرمز بودن برای آن فصل محسوب شود که این فصل، جنس ذهنی را از سایرین جدا می سازد و وجه اختصاص آن به شمار می رود. بدیهی است

همانطور که گفته شد این جنس و فصل جنبه خارجی ندارند. و به همین دلیل با مرکبات مادی، مانند انسان و فرس که جنس و فصل خارجی دارند، فرق می‌کنند.

یا اینکه در مثال دوم «کم» را در ذهن، جنس فرض می‌کنیم تا آن امر مشترك تمام

[۴۳۶]

کمیتها باشد. و اتصال را برای آن فصل، فرض می‌کنیم تا ما به الاختصاص آن از سایر کمیتها چون عدد گردد. در اینجا هم جنس و فصل، امر ذهنی هستند و وجود خارجی نخواهند داشت. حال اگر ما این جنس و فصل ذهنی را بشرط لا لحاظ کنیم نامش ماده و صورت خواهد بود، اما نه ماده و صورت خارجی؛ زیرا در خارج بسیطند، بلکه ماده و صورت عقلی.

سخن در جواهر مجرد یعنی عقول و نفوس مجرد به همین منوال هست. آنها گرچه در قلمرو اعراض نیستند، اما آنها هم چون اعراض، بسیط هستند و جنس و فصل خارجی ندارند، ولی ذهن می‌تواند برای آنها ما به الاشتراك و ما به الاختصاص در ظرف تحلیل بسازد. فی المثل تجرد را وجه مشترك میان همه آنها بداند و تعیین به مرتبه خاص را وجه اختصاصی آنها به حساب آورد.

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

- ۱ - نوع، جنس و فصل را تعریف کنید.
- ۲ - اگر معنای جنسی را بشرط لا ملاحظه کنیم آیا قابل حمل بر نوع و فصل هست یا نه، چرا؟
- ۳ - دو اعتباری که در جنس و فصل می آید را بیان کنید و اسامی مناسب با هر یک از دو اعتبار را ذکر نمایید؟
- ۴ - نحوه تقویم جنس به فصل چگونه است؟
- ۵ - آیا فصل، علت تحصیل مطلق جنس است، یا حصه خاصی از آن؟
- ۶ - اگر تحصیل جنس به واسطه وجود، حاصل می شود، پس تحصیل به واسطه فصل چیست؟
- ۷ - چرا تحقق دو جنس یا دو فصل برای یک ماهیت، در مرتبه واحده محال است؟
- ۸ - چرا اعراض، مرکب از ماده و صورت نیستند؟
- ۹ - با توجه به بساطت اعراض، مواد و صور در آنها چگونه متصور است؟

[۴۳۷]

الفصل السادس - في بعض ما يرجع الى الفصل

متن

يستعمل لفظ الفصل في كلماتهم في معنيين:

أحدهما أخصّ اللوازم التي يعرض النوع وأعرّفها، وهو إنّما يعدّ فصلاً ويوضع في الحدود موضعَ الفصول الحقيقيّة لصعوبة الحصول علي الفصول الحقيقيّة التي تقوم الأنواع او لعدم وجود اسم دالّ عليها بالمطابقة في اللغة، كالناطق المأخوذ فصلاً للانسان، فإنّ المراد بالنطق إنّما التكلّم وهو بوجه من الكيفيّات المسموعة، وإمّا إدراك الكلّيّات وهو عندهم من الكيفيّات النفسانيّة، والكيفيّة كيفما كانت من الأعراض، و الأعراض لا تقوم الجواهر، ويسمّي فصلاً منطقيّاً.

والثاني ما يقوم النوع و يحصل الجنس حقيقة و هو مبدأ الفصل المنطقي، ككون الانسان ذا نفس

ناطقۃ فصلا للنوع الانسانی و یسمی فصلا اشتقاقیاً.

معانی لفظ فصل

ترجمه

لفظ فصل در کلمات حکما به دو معنا استعمال می‌شود: یکی در مورد اخص و اعرف لوازمی که بر نوع، عارض می‌شود. از این جهت این لوازم، فصل خوانده می‌شوند و در تعاریف به جای فصلهای حقیقی به کار می‌روند زیرا دستیابی به فصلهای حقیقی که مقوم انواع هستند کار بسیار دشواری است.

یا از آن جهت که در لغت، نامی که دلالت مطابقی بر فصول کند نداریم، مانند ناطق که فصل

[۴۳۸]

انسان محسوب می‌شود؛ زیرا مراد از نطق یا تکلم است که آن از جهتی، کیف مسموع

می باشد (۱) و یا ادراک کلیات است، که آن هم نزد حکمای از کیفیتهای نفسانی شمرده می شود. و کیفیت هرچه باشد از أعراض است و أعراض هم نمی توانند مقوم جواهر باشند. (این نوع فصل) فصل منطقی نامیده می شود.

قسم دوم چیزی است که حقیقتاً مقوم نوع و محصل جنس است. و آن مبدء فصل منطقی است، مانند صاحب نفس ناطقه بودن انسان که این فصل برای نوع انسانی می باشد. و این (فصل) فصل اشتقاقی نامیده می شود.

شرح

فصل در اصطلاح حکما به دو معنا استعمال می شود: یکی فصل منطقی و دیگری فصل حقیقی. فصل منطقی نیز دو قسم می شود: فصل منطقی مشهوری و فصل منطقی غیر مشهوری.

فصل منطقی مشهوری عبارت است از مفهوم فصلیت. و به عبارت دیگر عبارت است از کلی که در جواب «ای شیء فی جوهر الشیء» گفته می شود. این قسم فصل مانند کلی منطقی می ماند که عبارت از نفس کلیت می باشد، این فصل هم عبارت از نفس فصلیت می باشد.

قسم دیگر که فصل منطقی غیر مشهوری است عبارت است از لوازم ماهیت که مولف بدان اشاره فرموده است. ما از آن نظر که احاطه علمی بر ماهیات نداشته و به طور واقعی

نمی دانیم فصل آنها چیست، یک سلسله از چیزها را که لازمه آن انواع هستند به جای فصل حقیقی قرار می دهیم. البته بدیهی است که لازمه یک شیء، غیر از ذاتی شیء

۱. فهو من وجهه کیف؛ اینکه می فرماید تکلم من وجهه، کیف هست بدین لحاظ هست که لفظ از آن جهت که وجود او وجود معناست حسب الاعتبار و الفرض ممکن است کیف نباشد. مثلاً انسان ملفوظ از آن جهت که وجود این لفظ، وجود معنای انسان هست حسب الاعتبار و الفرض او جوهر به شمار می رود. و از آن جهت که عرضی است قائم به موضوع، حقیقه کیف محسوب شود. پس او من وجهه کیف است نه مطلقاً.

[۴۳۹]

هست. پس آن، فصل حقیقی نیست؛ چون فصل حقیقی ذاتی شیء هست.

مثال می زنند به ناطق که فصل منطقی غیر مشهوری است. ما اگر نطق را به معنای تکلم معنا کنیم او از کیف های مسموع می باشد. و اگر به معنای ادراک کلیات معنا کنیم از آن جهت که ادراک از مقوله اضافه (۱) یا انفعال یا کیف هست باز از مقوله اعراض به شمار خواهد رفت. و اعراض هم به طور کلی نمی توانند مقوم جواهر باشند؛ زیرا همانطور که گفتیم فصول، تحصیل بخش اجناس جوهری می باشند. حال اگر بخواید فصل، خود عرض باشد و مرتبه اش کمتر از مرتبه جنس جوهری خود باشد چگونه به آن تحصیل و به نوعش تقوم خواهد بخشید.

بنابراین، نطق یا ناطق (۲) فصل حقیقی انسان نیستند، بلکه عرضی از اعراض و لازمه ای از

لوازم او محسوب خواهد گشت. و اگر آن را به جای فصل قرار داده ایم به جهت ناچاری و عدم دستیابی به فصل حقیقی بوده است.

قسم دیگر فصل که فصل حقیقی می باشد آن چیزی است که مبدء فصل منطقی می باشد. و آن عبارت است از اینکه انسان، واجد نفس ناطقه باشد، نفسی که مبدء ناطقیت است و به عنوان يك واقعیت خارجی است که حقیقت انسان قائم به اوست، بلکه او عین حقیقت انسان هست، فصل حقیقی انسان به شمار می رود. و اوست که انسان را حقیقتاً از فرس و بقر و اشیای دیگر جدا می سازد. بدیهی است هر شخص به دلیل آنکه واجد نفس انسانی هست از انواع مخالف دیگر ممتاز می شود. و این نفس است که مبدء نطق (به هر يك از دو معنایی که گذشت) هست. این فصل را به دلیل مبدئیتش برای فصل منطقی، فصل اشتقاقی نیز می گویند؛ یعنی فصلی که مبدء اشتقاق فصل منطقی هست.

۱. بر اساس اختلافی که در مقوله ادراک هست که آیا از مقوله اضافه یا انفعال یا کیف نفسانی است.

۲. مشتق و جامد در باب فصول، يك معنا دارند و در هر صورت، بسیطند.

[۴۴۰]

اما اینکه در عبارت کتاب کلمه «ذا» را به نفس اضافه کردند از این جهت هست که بعضی از الفاظ برای معنای بشرط لا وضع شده اند، مانند ضرب که برای حدث بشرط لا وضع گردیده

و بدین لحاظ قابل حمل نیست، چون اعتبار بشرط لا یعنی اعتبار معنا به ملاک وجود خارجی آنکه بدین ملاحظه هیچ موجودی بر موجود دیگر قابل حمل نیست. و چون بخواهیم این فصل را بر انسان حمل کنیم ناگزیر باید آن را به صورت معنایی که قابل حمل است در بیاوریم. اضافه کردن کلمه «ذا» او را از حالت بشرط لای بیرون می آورد و به او اعتبار لا بشرطی می دهد و قابل حمل بر انسان می نماید.

متن

ثمَّ إنّ الفصل الأخير تمام حقيقة النوع، لآئه محصل الجنس الذي يحصله ويتممه نوعاً. فما أخذ في أجناسه وفصوله الأخير علي وجه الابهام مأخوذ فيه علي وجه التحصيل.

ويتفرّع عليه أنّ نوعيّة النوع محفوظة بالفصل ولو تبدّلت بعض أجناسه، ولذا لو تجرّدت صورته التي هي الفصل بشرط لا عن المادّة التي هي الجنس بشرط لا في المركبات المادّيّة، كالانسان تتجرّد نفسه فتفارق البدن كانت حقيقة النوع محفوظة بالصورة.

ترجمه

فصل اخير، تمام حقيقت نوع است؛ چون او محصل جنس است، جنسي که فصل او را تحصل

می‌دهد و نوعیت او را تمام می‌کند. پس آنچه در اجناس و فصول دیگر نوع به وجه ابهام آورده می‌شود در فصل اخیر به نحو تفصیل، ملاحظه می‌گردد.

متفرّع بر این مطلب اینکه نوعیت نوع به سبب فصل، محفوظ می‌ماند؛ گرچه بعض اجناس نوع، تبدیل شوند. از این جهت اگر صورتی که همان فصل بشرط لا است مجرد از ماده گردد - ماده ای که در مرکبات مادی جنس بشرط لا هست، مانند انسان که نفسش مجرد می‌شود و از بدن جدا می‌گردد - در اینجا حقیقت نوع به سبب صورت او محفوظ می‌ماند.

[۴۴۱]

شرح

سلسله انواع، در سیر صعودی از جسم طبیعی مانند سنگ و آب و آتش تا جسم نباتی مانند گیاهان تا جسم حیوانی مانند بقر و فرس و غنم تا جسم انسانی، به ترتیب به پیش می‌روند. در هر یک از انواع، فصلی وجود دارد که نوعیت آن نوع بدان فصل وابسته است. فصل جسم طبیعی، صورت امتدادی اوست که نوعیت جسم طبیعی بدان متحقق می‌گردد. فصل جسم نباتی، نامی بودن اوست. فصل جسم حیوانی، حساسیت و تحرك ارادی اوست.

تا آنکه می‌رسیم به انسان که فصل اخیر او ناطق بودن است. انسان، نوع تکامل یافته اشیاء

و انواع مادون خود هست. هر فصلی که برای انواع دیگر حاصل است برای فصل اخیر انسان به نحو اتم و اکمل، حاصل و در او منظوی است. و وقتی انسان را تعریف می‌کنیم و می‌گوییم که عبارت است از جوهری که جسم باشد، نامی باشد، حساس و متحرک بالاراده و ناطق باشد.

نفس ناطقه که فصل اخیر انسان هست از آن جهت که بسیط الحقیقه بوده و بسیط، جامع جمیع کمالات مادون هست، به نحو بساطت واجد سایر فصولی است که برای انواع قبلی او هست. اگر چنین نباشد نوع انسانی، نوع کامل نخواهد بود، در حالی که سیر استکمالی لبس بعد از لبس است نه خلع بعد از لبس، که در انقلابات وجود دارد. یعنی مسیر حرکت به سوی افزودن کمالی بر کمال پیشین است، نه آنکه کمال موجود خلع گردد تا به کمال دیگری آراسته شود. لذا نفس ناطقه از رهگذر بساطت خویش، مشتمل بر اجناس قبلی چون جوهر و جسم و بر فصول قبلی چون نامی و حساس و متحرک بالاراده نیز هست.

لکن وقتی ما می‌گوییم نفس ناطقه - که فصل اخیر انسان هست - مشتمل بر جوهریت و جسمیت و نامیت و حساسیت و تحرک بالاراده هست این اشکال مطرح

[۴۴۲]

می‌شود که انسان تا در قید حیات است و جسم طبیعی دارد نامی و حساس است، اما وقتی

که از قید حیات گذشت و مجرد از ماده شد دیگر تعلق به جسم ندارد تا آنکه حساس و متحرك بالاراده باشد. پس، این تعریف، تعریف انسان مادی است نه انسان بما هو انسان.

برای پاسخ به این اشکال چنین می‌فرماید: اجناس و فصولی که در تعریف انسان بجز فصل اخیر می‌آورند به نحو ابهام و قدر مشترك، لحاظ می‌گردند و خصوصیت آن، مورد عنایت نیست. مثلاً وقتی می‌گوییم «انسان جوهر است» جوهر اعم است از جوهر مادی یا جوهر مجرد. یا وقتی می‌گوییم «انسان جسم است» جسم اعم است از جسم مادی و مثالی. (انسان پس از مرگ در قالب جسم مثالی که ابعاد و عوارض ماده را دارد اما خود ماده را ندارد ظهور می‌کند).

پس جوهر و جسم، اجناس بعید انسان به نحو قدر مشترك و ابهام در تعریف انسان آورده شدند. همچنین وقتی می‌گوییم «انسان نامی هست» نام اعم است از نام مادی و معنوی. یا وقتی می‌گوییم «انسان حساس است» حساسیت اعم است از آنکه به مشاعر و قوای حسی خود باشد یا علم حضوری به محسوسات داشته باشد. یا وقتی می‌گوییم «انسان متحرك بالاراده هست» حرکت اعم است از آنکه به قوای عامله جسمی حرکت کند یا به قوای روحی.

پس، نامی و حساس بودن و تحرك ارادی که فصول بعیده انسان هستند به نحو اعم، مراد هستند. و همچنین اگر حیات را در تعریف انسان می‌آوریم، اعم است از حیات مادی یا حیات معنوی. بنابراین، تمام اجناس، مانند جوهریت و جسمیت، یا فصول، مانند نامی بودن یا حساس بودن یا متحرك بودن به نحو قدر مشترك در تعریف انسان آورده می‌شوند. و به همین اعتبار در فصل اخیر، منطوی هستند.

مراد از ابهام که در عبارت کتاب هست که «فما اخذ فی اجناسه و فصوله الاخر علی وجه الابهام مأخوذٌ فیهِ علی وجه التحصیل» این است که خصوصیت خاصی برای اینها در تعریف، وجود ندارد. اینطور نیست که وقتی می‌گوییم «انسان جوهر است» حتماً جوهر

[۴۴۳]

مادی باشد. یا وقتی می‌گوییم جسم است حتماً جسم طبیعی باشد. یا مراد از نمو و حساسیت نمو و حساسیت مادی منظور باشد. خیر، بلکه قدر مشترك میان اینها که به لفظ ابهام تعبیر شد مورد نظر می‌باشد. و اگر در بعضی از تعاریف از جسم به جسم طبیعی تعبیر می‌آورند و می‌گویند «الانسان جسمٌ طبیعی» این کلمه «طبیعی» زاید بر تعریف است و به اصطلاح از باب زیاده حد بر محدود است. (۱)

اما آنچه فصل واقعی نوع را تشکیل می‌دهد قدر مشترك و به وجه ابهام نیست بلکه به نحو محصل و معین می‌باشد. فی المثل ناطق يك حقیقت محصل و معینی است که انسانیت انسان بدو قائم است. با وجود او نوع انسانی تحقق می‌یابد و با رفع او نوع انسانی مرتفع می‌گردد.

حال که مطلب چنین شد که قدر مشترك میان اجناس و فصول دیگر، در تعریف انسان شرط است بخلاف فصل اخیر که محصلاً آورده می‌شود، این نکته بر مطلب فوق تفریع می‌گردد که اگر اجناس و فصولی که در تعریف آورده می‌شوند به چیز دیگر تبدیل شوند مادامی که فصل اخیر او محفوظ باشد به نوعیت نوع، صدمه ای وارد نخواهد شد. اگر مثلاً جوهر مادی

به جوهر مجرد یا جسم طبیعی پس از مرگ به جسم مثالی تبدیل شد یا نحو مادی به نحو معنوی یا حساسیت بدنی به علم به محسوسات یا تحرك با قوای مادی به تحرك با قوای روحی تبدیل شد، مادامی که ناطقیت او محفوظ باشد نوعیت انسان هم محفوظ خواهد ماند.

فصل و صورت - همانطور که قبلاً گذشت - یکی هستند، تفاوت آن دو به اعتبار است؛ فصل لا بشرط و ذهنی است اما صورت بشرط لا و خارجی لحاظ می‌گردد. و نیز ماده و جنس یکی هستند. جنس لا بشرط و ذهنی است اما ماده بشرط لا و خارجی می‌باشد. از

۱. مانند تعریف قوس به اینکه قوس، قطعه‌ای از دایره است، در حالی که در قوس دایره بالفعلی وجود ندارد، تا قوس قطعه‌ای از آن باشد. آوردن کلمه دایره در تعریف، از باب زیاده حد بر محدود است.

[۴۴۴]

آنچه که در ذیل این فقره گذشت سه نکته حاصل می‌شود:

۱ - حقیقت نوع به فصل اخیر او بستگی دارد. نوعیت انسان به نفس ناطقه او و نوعیت فرس به نفس صاهله او و حقیقت سریر به صورت سریری او حاصل می‌شود، به طوری که اگر فرض کنیم که جنس متبدل گردد با حفظ فصل اخیر باز نوع به جای خود باقی می‌ماند.

۲ - تعیین و خصوصیت در اجناس و فصولی که در تعریف نوع، قبل از فصل اخیر می‌آورند

شرط نیست، بلکه قدر مشترك کافی است. لذا تبدیل آنها، به نوعیت نوع صدمه ای

نمی زند. (۱)

حکیم سبزواری می گوید:

فالنفس الناطقه التي هي الفصل الاخير في الانسان، لما كان بسيطة الحقیقة والبسيط جامع لجميع
الکمالات التي وجدت فيما تحته، كانت الناطقه مشتمله علي وجودات الجوهر والجسم والمعدنی
والنامي والحساس والمتحرك بالاراده بنحو البساطة والوحدة.

۳ - تمام اجناس و فصول قبلي در فصل اخير، منطوي است. این مطلب محتاج به شرح و

بسط بیشتری است:

گفتیم تمام اجناس و فصول قبلي در فصل اخير منطوي است و فصل اخير به بساطت و
وحدت خود، جامع تمام اجناس و فصول قبل از خود هست. و مثال آوردیم به نفس ناطقه
انسان.

یعنی نطفه از لحظه ای که شروع به رشد می کند، در ابتدا و قبل از رشد نباتی، جسم طبیعی

است. پس از آنکه جسم طبیعی را پشت سر گذاشت و شروع به رشد و نمو نمود

۱. ر.ک به به منظومه حکیم سبزواری، ذیل عنوان «غررٌ فی أن حقیقة النوع فصله الاخير»

ص ۱۰۲ - ۱۰۱، منطق منظومه، ذیل عنوان «غوصٌ فی اقسام ما هو فی شیئته المهیة»، ص ۳۵ و تعلیقه های آیه الله حسن زاده در ذیل اینها.

[۴۴۵]

جسم نباتی می گردد. سپس جسم حیوانی می گردد و در نهایت، فصلِ اخیر که نفس ناطقه هست به او ملحق گشته انسان می گردد. قبل از وصول به مرحله اخیر تمام فصولی که برای انواع قبلی حاصل می شدند مانند صورت جسمیه (یعنی قابل ابعاد ثلاثه بودن) که فصل جسم طبیعی است یا نمو که فصل جسم نباتی است یا حساسیت و تحریک بالاراده که فصل جسم حیوانی است اینها همه و همه به منزله معدّات و شرایط و اسباب لحوق فصل اخیر که نفس ناطقه هست به شمار می رفتند. یعنی تا نطفه مراحل قبلی را و نوعیتهای پیشین را که با فصلهای خاص خود حاصل می شدند طی نمی کرد به جایی که نفس ناطقه به او افاضه شود نمی رسید.

اما وقتی که این مراحل را طی کرد و نفس ناطقه به او افاضه شد این فصول و اجناس که قبلا معدّات و شرایط محسوب می شوند نقش خود را عوض کرده به عنوان خدمه و شعبه های از نفس در می آیند. به عبارت دیگر، نفس ناطقه، رئیس می گردد، و اجناس و فصول پیشین قوا و کارگزاران و خوادم امروز می گردند. از این جهت گفته اند: بدن، خواه طبیعی و خواه مثالی، مرتبه ای از مراتب نفس و قوه ای از قوای او می شود و «نفس فی وحدته کل القوی» می گردد. این است معنای انطوای اجناس و فصول در فصل اخیر.

لکن در اینجا يك سؤال باقی می ماند و آن اینکه اگر تمام اجناس قبلی در فصل اخیر منطوی هستند چرا مؤلف در فقره بعدی خواهند گفت که فصل، مندرج و داخل در تحت جنس

نیست؟ آیا این به معنای نفی انطوای اجناس، در فصل اخیر نیست؟ بدیهی است اگر جنس به حکم فقره بعدی کتاب، مأخوذ و منطوی در فصل نباشد ادعای کنونی صحیح نخواهد بود.

جواب آن است که برای جنس و فصل نسبت به ماهیت نوعی واحد، دو اعتبار هست: یکی آنکه جنس و فصل از آن جهت که به ماهیت نوعی واحدی باز می‌گردند با یکدیگر متحد هستند. دیگر آنکه چون این دو، دو شأن مختلف و دو ظهور متفاوت از یک ماهیت هستند با یکدیگر متفاوت می‌باشند. لذا می‌توان گفت ماهیت نوعی واحد در عین

[۴۴۶]

وحدت، ماهیتهای جنسی و فصلی متکثر و در عین کثرت، ماهیت نوعی واحد می‌باشد. در اینجا حکم به انطوای اجناس و فصول در فصل اخیر به ملاک رجوع ماهیتهای جنسی و فصلی کثیر به وحدت می‌باشد؛ زیرا اگر اجناس در فصل اخیر منطوی نباشند فصل نسبت به نوع، جزء هست و گفتار پیشین ما را که فصل، عین نوع هست نه جزء آن باطل می‌نماید.

اما حکم به عدم اندراج فصل، تحت جنس - چنانکه در فقره بعدی کتاب خواهد آمد - که همان عدم انطوای اجناس در فصل اخیر هست، به ملاک رجوع وحدت به کثرت می‌باشد.

به عبارت روشنتر اگر ماهیت نوعی واحدی چون انسان را واحد ببینیم تمام اجناس و فصول پیشین در فصل اخیر او به نحو وحدت و بساطت منطوی هستند. و اگر او را متشکل از ماهیتهای کثیر جنسی و فصلی ببینیم جنس در فصل، منطوی نیست و هر کدام محکوم به

حکم خاص خود هستند.

متن

ثم إنَّ الفصل غير مندرج تحت جنسه الذي يحصله بمعنى أنَّ الجنس غير مأخوذ في حدّه أخذ الجنس في النوع، ففصول الجواهر ليست بجواهر. وذلك لأنّه لو اندرج تحت جنسه افتقر الى فصل يقومه وننقل الكلام إلى فصله ويتسلسل بترتب فصول غير متناهية وتحقق أنواع غير متناهية في كلّ فصل ويتكرر الجنس بعدد الفصول، وصريح العقل يدفعه. عليّ أنّ النسبة بين الجنس والفصل تنقلب الى العينية يكون الحمل بينهما حملاً أولياً ويبطل كون الجنس عرضاً عاماً للفصل والفصل خاصّة للجنس.

فصل، تحت جنس خود مندرج نمی گردد

ترجمه

[۴۴۷]

فصل، تحت جنسی که او را تحصیل می دهد واقع نمی شود. به این معنا که جنس آنگونه که در تعریف نوع واقع می شود، در حدّ و تعریف فصل آورده نمی شود. پس، فصول جواهر، جوهر نیستند.

و این بدان دلیل است که اگر فصل، داخل و مندرج تحت جنس خود باشد (از سنخ جنس محسوب شده) به فصل دیگری نیازمند است تا به او تحصیل ببخشد. نقل کلام به فصل دیگر می کنیم. (او هم اگر تحت جنس خود باشد از سنخ او محسوب شده و به فصل دیگری محتاج است.) و چون فصول غیر متناهی و (نیز) انواع غیر متناهی در هر فصلی تحقق می یابند تسلسل رخ می نماید و اجناس به عدد فصول، و تکرار می شوند، در حالی که صراحت عقل این مطالب را رد می نماید.

مضافاً به اینکه نسبت بین جنس و فصل به عینیت، تبدیل خواهد شد و حمل بین آن دو، حمل اولی خواهد گشت. و این قاعده که جنس عرض عام برای فصل و فصل عرض خاص برای جنس است، باطل خواهد گشت.

شرح

وقتی می‌گوییم انسان عبارت است از جوهری که جسم و نامی و حساس و ناطق باشد جوهر در این تعریف، جنس اعلی محسوب می‌شود. «جسم» هم تحت جوهر، جنس پایین تر از او می‌باشد. نامی و حساس هم فصلهای نبات و حیوان هستند که برای انسان، فصل بعید به شمار می‌روند. ناطق هم فصل اخیر اوست. حال سؤال این است که آیا ما می‌توانیم ناطق را که فصل اخیر انسان هست یا نامی و حساس که فصلهای بعید او هستند آنها را تحت جوهر یا جسم که اجناس عالیه هستند درآوریم و آنها را در قلمرو اجناس عالیه مندرج کنیم؟

جواب آن است که خیر؛ زیرا اگر ما فصول را مندرج تحت جنس جوهر یا جسم قرار دهیم طبعاً این فصول از سنخ اجناس شده در قلمرو اجناس درخواهند آمد، چون هر مفهومی که مانند جسم، تحت مفهوم بالاتر از خود مانند جوهر مندرج گردد از سنخ او شمرده می‌شود و هم شأن او خواهد گشت. و اگر فصول، تحت جوهر در آیند از سنخ

[۴۴۸]

جوهر می‌گردند و جوهر جنسی برای تحصیل خود به فصل دیگری نیاز پیدا خواهد نمود. و از آن جهت که آن فصل دیگر هم مشمول حکم فوق می‌شود و تحت جنس قرار گرفته است و از سنخ جنس شده، باز به فصل دیگر نیاز پیدا خواهد کرد. و هکذا هر فصلی که از راه برسد چون تحت جوهر جنسی قرار گیرد جنس می‌شود و به فصل محصل دیگر، نیازمند می‌گردد. مطلب تا بی‌نهایت بدین منوال به پیش رفته چهار تالی فاسد به دنبال خود خواهد آورد:

اولاً توالی فصول ما را به تسلسل محال خواهد کشاند؛ زیرا اگر قرار باشد هر فصلی تحت جنس خود در آید و از سنخ او گردد این روال تا بی نهایت ادامه پیدا می‌کند. و این محال است.

ثانیاً برای حصول و دستیابی به یک ماهیت نوعی ناگزیر از تحقق انواع غیر متنهایی به عدد فصول خواهیم بود؛ زیرا با آمدن هر فصل و ضمیمه شدن آن به جنس یک نوع جدید به وجود خواهد آمد. و چون این روال، بی نهایت ادامه پیدا خواهد کرد، بی نهایت انواع به وجود خواهد آمد.

و ثالثاً به عدد هر فصل جدید و اندراجش تحت جنس قبلی، یک جنس جدید که فراتر از جنس قبل هست به وجود خواهد آمد. و چون عدد فصول حسب الفرض بی نهایت است پس عدد اجناس هم بی نهایت خواهد گشت.

و رابعاً اگر فصل، تحت جنس در آید نسبت میان آن دو - که جنس، عرض عام نسبت به فصل و فصل، عرض خاص نسبت به جنس است - به عینیت بین آن دو تبدیل می‌گردد و حمل میان جنس و فصل، حمل اولی خواهد شد، در حالی که عقل به صراحت تمام این توالی را باطل می‌شمرد و به هیچ یک از آنها تن نمی‌دهد.

ولا ينافي ذلك وقوع الحمل بين الجنس وفصله المقسّم، كقولنا كل ناطق حيوان

[۴۴۹]

وبعض الحيوان ناطق، لأنّه حمل شائع بين الخاصّة والعرض العام، كما تقدّمت الإشارة إليه، والذي نفيناها هو الحمل الأوّل. فالجوهر - مثلاً - صادق علي فصوله المقسّمة له من غير أن تندرج تحته فيكون جزءاً من ماهيّتها.

عدم اندراج فصل تحت جنس، منافاتي با حمل شايع میان آن دو ندارد

ترجمه

این مطلب (اینکه گفتیم فصل، مندرج تحت جنس خود نمی شود) منافاتی ندارد با وقوع حمل بین جنس و فصل مقسّم او، مانند «کل ناطق حیوان» یا «بعض الحيوان ناطق»؛ چون این حمل - چنانکه اشاره شد - حمل شایع بین عرض خاص و عام می باشد. اما آنچه ما او را نفی می کنیم آن حمل اولی (بین این دو) هست. پس بر فصولی که مقسّم او هستند جوهر، صدق می کند بدون آنکه فصول مندرج تحت جوهر باشند و جزئی از ماهیتش به حساب

آیند.

شرح

اینکه گفتیم فصل، تحت جنس در نمی آید - آنگونه که جنس، تحت نوع در می آمد - این منافات ندارد با اینکه حمل بین جنس و فصل صورت گیرد؛ زیرا این حمل، حمل شایع است که دو مفهوم متغایر وجوداً متحد می گردند. و ما خواستیم حمل اولی را نفی کنیم؛ زیرا اگر فصل، تحت جنس قرار می گرفت عینیت مفهومی را که ملاک حمل اولی است می یافت، چون فصل هم از سنخ جنس می گشت و همان معنا را می یافت که جنس دارد، مانند انسان و بشر که هر دو بر يك معنا دلالت می کنند.

پس، ما خواستیم حمل اولی را نفی کنیم نه حمل شایع را. لذا جوهر که جنس هست بر ناطق و قبل از آن بر حساس که فصل حیوان هست و قبل از آن بر نامی که فصل نبات هست صدق می کند، مانند آنکه می گوییم «کل حیوان جوهر» یا «کل ناطق جوهر» که صدق جنس بر فصل به معنای حمل شایع میان آن دو است.

متن

فإن قلت: ما تقدّم من عدم دخول فصل النوع تحت جنسه يناه في قولهم في تقسيم

[٤٥٠]

الجوهر علي العقل والنفس والهيولى والصورة الجسميّة والجسم بكون الصورة الجسميّة والنفس نوعين من الجوهر، ولازم كون الشيء نوعاً من مقولة اندراجّه ودخوله تحتها ومن المعلوم أنّ الصورة الجسميّة هي فصل الجسم مأخوذاً بشرط لا، ففي كونها نوعاً من الجوهر دخول الفصل الجوهريّ تحت جنس الجوهر وأخذ الجوهر في حدّه، ونظير البيان جار في عدّهم النفس نوعاً من الجوهر، علي أنّهم بيّنوا بالبرهان أنّ النفس الانسانيّة جوهر مجرد باق بعد مفارقة البدن والنفس الناطقة صورة الانسان وهي بعينها مأخوذة لا بشرط فصل للماهيّة الانسانية.

اشكال بر عدم اندراج فصل، تحت جنس خود

ترجمه

اگر کسی به شما اشکال کند و بگوید آنچه گفتید از اینکه فصل نوع، تحت جنس خود قرار

نمی‌گیرد منافات دارد با قول حکمای در تقسیم جوهر به عقل و نفس و هیولی و صورت جسمیه و جسم. به جهت آنکه صورت جسمیه و نفس دو نوع از جوهر هستند و لازمه نوعی از مقوله بودن اندراج و دخول تحت آن مقوله است. و بدیهی است که صورت جسمیه همان فصل بشرط لا برای جسم می‌باشد، پس اینکه او قسمی از جوهر است بدین معناست که فصل جوهری، تحت جنس جوهر قرار گرفته است. و جوهر در تعریف او (فصل) ملاحظه گردیده است.

نظیر همین بیان در به حساب آوردن نفس نوعی از جوهر جاری است. مضافاً به اینکه حکما با برهان، روشن ساخته اند که نفس انسانی، جوهر مجردی است که بعد از مفارقت از بدن باقی است. و نفس ناطقه که صورت انسان است همان فصل ماهیت انسان می‌باشد وقتی لا بشرط ملاحظه گردد.

شرح

حاصل اشکال این است که شما گفتید فصل، تحت جنس خود قرار نمی‌گیرد. ما در تقسیم جوهر به پنج قسم، ملاحظه می‌نماییم که صورت جسمیه که همان قابلیت ابعاد ثلاثه باشد فصل جسم قرار می‌گیرد همانطور که نفس ناطقه که همان فصل به شرط لا

هست فصل ماهیت انسانی قرار می‌گیرد. و از آن رهگذر که صورت جسمیّه و نفس، دو نوع از اقسام پنج‌گانه جوهر هستند بالبداهة زیر مجموعه جوهر که جنس الاجناس هست قرار گرفته متحد با او خواهند بود. و بدین وسیله مطلب فوق که فصل، تحت جنس قرار نمی‌گیرد نقض می‌گردد.

متن

قلت: یختلف حکم المفاهیم باختلاف الاعتبار العقليّ الذي يطرؤها، وقد تقدّم في بحث الوجود لنفسه ولغيره أنّ الوجود في نفسه هو الذي ينتزع عنه ماهيّة الشيء. وأمّا اعتبار وجوده لشيء فلا ينتزع عنه ماهيّة وإن كان وجوده لغيره عين وجوده في نفسه، والفصل مفهوم مضاف إلى الجنس حيثيّته أنّه ممیّز ذاتي للنوع وجوده للجنس فلا ماهيّة له من حيث إنّهُ فصل. وهذا معنی قولهم: إنّ لازم کون الجنس عرضاً عاماً للفصل والفصل خاصّة له أن لیست فصول الجواهر جواهر بمعنی کونها مندرجة تحت معنی الجواهر اندراج الانواع تحت جنسها، بل کاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا یدخل فی ماهيتها. (۱)

جواب از اشکال

ترجمه

در پاسخ می‌گوییم: حکم مفاهیم با اختلاف اعتبارات عقلی که بر آن عارض می‌شود مختلف می‌شوند. و قبلاً در بحث وجود لئفسه و لغیره گذشت که وجود فی نفسه همان چیزی است که از او ماهیت انتزاع می‌شود. و اما از اعتبار وجود برای غیر، ماهیتی انتزاع نمی‌گردد؛ گرچه وجود لغیره عین وجود لئفسه هست. و فصل، مفهومی است که به جنس اضافه می‌گردد و حقیقت او آن است که ممیز ذاتی نوع و وجودش برای جنس می‌باشد. از این جهت برای فصل از آن حیث که فصل هست ماهیتی نیست. و معنای قول حکما که می‌گویند: جنس، عرض عام برای فصل و فصل، عرض خاص برای جنس هست این است که فصول جواهر، جوهر نیستند؛

۱. کلمه هذا

در این جمله، اضافه است.

[۴۵۲]

به این معنا که مندرج تحت جواهر باشند، مانند انواع که تحت جنس خود مندرجند. بلکه (اندراج آنها تحت جنس) مانند اندراج ملزومات، تحت لازمه ای که داخل در ماهیت ملزومات نیست می باشد.

شرح

همانطور که گفته شد احکام ماهیات به اختلاف اعتباراتی که برای ماهیت وجود دارد متفاوت است. ما در اینجا برای فصول، سه نوع اعتبار داریم که به ملاک هر یک از این سه اعتبار، حکم ماهیات مختلف می گردد.

اعتبار اول فصل بودن فصول جوهری است که این اعتبار لا بشرط ماهیت است.

اعتبار دوم صورت بودن آنهاست که این اعتبار بشرط لای ماهیت است.

اعتبار سوم تمام حقیقت قرار گرفتن صورتهای جوهری است.

فرق اعتبار دوم با اعتبار سوم این است که در اعتبار دوم، صورت را مقابل ماده قرار می دهیم و آن را مقوم ماده می دانیم و برای آن مرتبه ای غیر از مرتبه ماده قائل هستیم. اما در اعتبار سوم، صورت را تمام حقیقت نوع می دانیم و می گوئیم که آنچه از اجناس و فصول

پیشین موجود است در آن به نحو بساطت و وحدت، حاصل است. در این اعتبار، صورت نه تنها مقابل ماده نیست بلکه جامع آن هم هست و عناوینی که مربوط به اجناس و فصول دیگر هست در این اعتبار بر خود صورت نیز اطلاق می‌گردد.

قابل ذکر است که خلط میان اعتبارات سه گانه فوق، خلط میان احکام آنها را در پی خواهد داشت. باید دقت کرد هر حکمی را قرین اعتبار خاص به خود، ملاحظه نمود.

اکنون سخن در مورد اعتبار اول است. مقدمهٔ باید بگوییم در مبحث وجود رابطی (۱) گذشت که از وجود اعراض از آن حیث که وجود لغیره دارند نمی‌توان ماهیت انتزاع کرد؛ زیرا ماهیت را صرفاً می‌توان از وجود لِنفسه انتزاع کرد. اما از آن حیث که اعراض وجود لِنفسه دارند مبدء انتزاع ماهیت قرار می‌گیرند. اکنون با استمداد از آن اصل، اینجا در دفع

۱. مرحله دوم، فصل سوّم، ص ۳۱ و ۳۲.

[۴۵۳]

اشکال می‌گوییم: فصلها همه و همه وجودشان برای اجناس هست؛ یعنی وجود لغیره دارند. و از این جهت، وجود آنها مبدء انتزاع ماهیت نیست.

و چون فصلها ماهیت ندارند به طور کلی این اشکال مطرح نمی‌شود که آیا فصول جواهر، جوهر هست یا نیست؟ که اگر جوهر باشد لازم می‌آید که آنها مندرج تحت جنس خود

شوند و به فصل دیگری نیازمند باشند و اگر عرض باشند لازم می‌آید جنس جوهری، متقوم به عَرَض باشد و این هر دو محال است؛ زیرا جوهر بودن فصل و عدم آن در جایی مطرح می‌شود که فصل، ماهیت داشته باشد و آنگاه سؤال شود که آن ماهیت، جوهر هست یا نه؟ اما اگر فصل به دلیل فوق یعنی وجود لغیره داشتن، ماهیت نداشت سؤال مذکور، بی‌مورد است.

و اینکه می‌گویند فصل، عَرَض خاص برای جنس و جنس، عرض عام برای فصل هست، معنایش این است که فصل، حقیقتی غیر از حقیقت جنس دارد. و اگر فصل، تحت جنس مندرج بود فصل هم از سنخ جنس می‌گشت و حمل میان آن دو حمل اولی بود.

البته اگر لفظ جوهر را بر فصل احیاناً اطلاق می‌کنند این به منزله آن است که لفظ لازم را بر ملزوم اطلاق کنند و ملزوم را تحت آن قرار دهند، مانند آنکه می‌گوییم «الانسان ممکن» امکان لازمه همه ماهیات از جمله ماهیت انسان است و ماهیات ملزوم آن هستند. ما در اینجا ماهیت انسان را که ملزوم امکان هست، تحت امکان قرار داده اطلاق ممکن بر آن می‌کنیم. یا در مثال دیگر می‌گوییم «الاربعة زوج» اربعة ملزوم و زوج لازمه اوست. در اینجا ما اربعة را تحت لازم خود یعنی زوج قرار می‌دهیم و این لازم را بر آن اطلاق می‌کنیم.

در ما نَحْنُ فیه هم مطلب چنین است. فصل را که ملزوم جنس هست تحت لازمه او که جنس جوهر است قرار داده ایم و جوهر را بر آن اطلاق نموده ایم. بدیهی است ماهیت لازم غیر از ماهیت ملزوم هست و هیچ‌گاه بین این دو، حمل اولی وجود ندارد. لذا اگر لفظ جوهر را بر فصل، اطلاق می‌کنند به این دلیل و به دلیل خاص دیگری است که بعداً بدان

[۴۵۴]

اشاره می شود.

متن

وأما الصورة من حيث أنّها صورة مقوّمه للمادّة فحيث كانت بشرط لا بالنسبة إلى المادّة لم يكن بينهما حمل أوّليّ فلا اندراج لها تحت الجنس، وإلاّ كانت نوعاً بينه وبين الجنس عينيّة وحمل أوّليّ، هذا خلف وإن كان بينها وبين المادّة حمل شائع بناءً على التركيب الاتحاديّ بين المادّة والصورة.

اعتبار دوم صورت بودن ماهیت

ترجمه

و اما صورت از آن جهت که مقومّ ماده است؛ چون که نسبت به ماده بشرط لا ملاحظه می‌گردد بین آن دو، حمل اولی برقرار نمی‌گردد. لذا اندراج صورت، تحت جنس معنا ندارد. و الا (یعنی اگر اندراج حاصل بوده و حمل بین آن دو حمل اولی بود) باید صورت، نوع محسوب می‌شد و بین آن و جنس، عینیت و حمل اولی برقرار باشد (مانند سایر مواردی که بین نوع و جنس، حمل اولی برقرار است، مانند «الانسان حیوان») در حالی که این (عینیت بین صورت و جنس) خلاف فرض است (چون صورت، مقومّ ماده است نه عین او). گرچه بین صورت و ماده، حمل شایع برقرار می‌گردد؛ بنابر آنکه ترکیب بین آن دو اتحادی باشد (نه انضمامی).

شرح

این اعتبار دومی است که برای ماهیت لحاظ می‌گردد که عبارت باشد از اینکه ماهیت صورت بشرط لا باشد. گفتیم فصل چون وجود لغیره دارد ماهیت ندارد تا مندرج تحت جنس شود، اما صورت که مقومّ ماده است چطور؟ آیا آن مندرج تحت جنس می‌شود یا نه؟ به عبارت دیگر آیا صحیح است که بگوییم الصورة جوهرٌ یا نه؟

می‌فرمایند: صورت چون برای معنای بشرط لا وضع شده به حمل اولی قابل حمل بر جنس نیست؛ زیرا آن دسته از معانی قابل حملند که به نحو لا بشرط لحاظ گردند. ولی

[۴۵۵]

چون صورت به نحو بشرط لا (۱) لحاظ می شود قابل حمل اولی بر جنس نیست، همان گونه که جنس که فی المثال جوهر باشد قابل حمل بر صورت نیست. بله، ماده و صورت در خارج وجوداً به وجود واحد، موجود می شوند که آن را ترکیب اتحادی می نامند و بدین ملاک به حمل شایع بر یکدیگر حمل می شوند. ملاک حمل شایع تغایر مفهومی و اتحاد وجودی است.

البته در اینکه ماده و صورت در خارج وجوداً با هم متحدند یا متحد نیستند و دو وجود علی حده دارند و به یکدیگر ضمیمه می شوند، دو قول وجود دارد. اگر کسی قائل به وجود انضمامی این دو در خارج باشد این دو حتی به نحو حمل شایع بر یکدیگر حمل نمی شوند؛ زیرا هر وجودی اختصاص به خودش دارد و بر وجود دیگر منطبق نمی شود. ولی اگر این دو در خارج، موجود به وجود واحد بودند این دو مفهوم متغایر در حمل شایع به وجود یگانه موجود خواهند گشت. (۲)

حال اگر کسی مدعی شد که ماده و صورت به حمل اولی بر هم حمل می شوند ناگزیر باید صورت را مانند نوع، فرض کند تا مانند موارد دیگر که حمل بین نوع و جنس، حمل اولی است در اینجا هم حمل اولی باشد. و اگر صورت را نوع، فرض کرد خلاف فرض پیش خواهد آمد؛ زیرا نسبت بین فصل که همان صورت لا بشرط است و جنس که همان ماده لا بشرط است عرض خاص و عرض عام است، نه عینیت و اتحاد مفهومی.

حاصل جواب اینکه فصل به دلیل آنکه فاقد ماهیت هست مندرج تحت جنس نمی شود. و

صورت گرچه ماهیت دارد اما چون لحاظ بشرط لایبی دارد بین او و جنس،

۱. بنابر ترکیب اتحادی، معانی بشرط لا همچون ماده و صورت قابل حمل به حمل شایع هستند.

۲. حکمای قبل از صدرا قائل به ترکیب انضمامی بودند. اما از زمان صدر الدین شیرازی به بعد، ترکیب اتحادی شهرت یافته است. حکیم سبزواری در ص ۱۰۵، غرر فی أن التركيب بين المادة و الصورة اتحادی، بخش حکمت منظومه می گوید:

ان بقول السيد السناد××× ترکیب عینیة اتحادی

لكن قول الحكماء العظام××× من قبله التركيب الانضمامی

[۴۵۶]

حمل اولی صورت نمی گیرد، تا مندرج تحت جنس گردد.

متن

نعم لما كانت الصورة تمام ماهیة النوع، كما عرفوا بأنّها ما به الشيء هو هو بالفعل، كانت فصول الجواهر جواهر، لأنّها عين حقيقة النوع وفعليّته، لكن لا يستوجب ذلك دخولها تحت جنس

الجوهر بحيث يكون الجوهر مأخوذاً في حدّها بينه وبينها حمل أوّليّ.

وجه اطلاق جوهر بر فصول، به ملاك اعتبار سوم ماهيت

ترجمه

آري، از آن جهت كه صورت، تمام ماهيت نوع هست - چنانكه در تعريف آن گفته اند كه چيزي است كه نوع به سبب آن بالفعل مي شود - فصول جواهر، جواهر مي باشند. چونكه صورت، تمام حقيقت نوع و فعليت آن مي باشد. لکن اين موجب نمي شود كه فصول، داخل تحت جنس جوهر باشند، به طوري كه جوهر در تعريف فصول آورده شود و بين جنس و فصول، حمل اولی برقرار گردد.

شرح

حيثيت سومي در اينجا وجود دارد كه به لحاظ اين حيثيت مي توان فصول را جوهر خواند.

و آن عبارت از این است که چون صورت، تمام حقیقت نوع را تشکیل می‌دهد و فعلیّت نوع بدان حاصل می‌شود، و به عبارت دیگر چون تمام اجناس و فصول قبلی در آن منطوی است، عناوین دیگری را که مربوط به آن نیست بلکه مربوط به جنس آن هست، به آن نسبت می‌دهند. بدیهی است عنوان جوهریت اولاً از آن جنس او می‌باشد لکن این عنوان به فصل که همان صورت لا بشرط هست از باب اینکه صورت، تمام حقیقت نوع هست به لحاظ ثانوی اعطا می‌گردد.

اما اطلاق جوهریت بر فصول از باب حمل اولی نیست؛ یعنی وقتی می‌گوییم «الفصل جوهر» حمل بین محمول و موضوع حمل اولی که کاشف از عینیت این دو مفهوم باشد

[۴۵۷]

نیست. بلکه همانطور که قبلاً گفته شد، (۱) حمل شایع بوده است و دو مفهوم متغایر وجوداً به لحاظ فوق، متحد گردیده اند.

و نیز قبلاً گفتند که اطلاق جوهر بر فصول از باب اطلاق لازم بر ملزوم می‌ماند، مانند «الانسان ممکن» که انسان که ملزوم امکان هست تحت لازم خود می‌آید، بدون آنکه مندرج و داخل در ماهیت او باشد؛ زیرا معنای انسان يك چیز است و معنای امکان چیز دیگر. در ما نحن فیه هم جوهر بر فصل اطلاق می‌شود و می‌گوییم «الفصل جوهر». اما این به معنای اندراج فصل، تحت جنس نیست. و این حمل، حمل شایع است نه حمل اولی.

از مجموع بحث، نتیجه چنین حاصل می‌شود که اگر در تقسیم جوهر، صورت جسمیه را که فصل جسم هست یکی از انواع جوهر قرار داده اند این تقسیم، تقسیم حقیقی نبوده است و به طور واقعی فصل یکی از اقسام جوهر نیست و جوهر، مقسم حقیقی برای آن نمی‌باشد، بلکه این تقسیم یک تقسیم مساحی و غیر واقعی است. و در حقیقت، عدد جواهر کمتر از پنج است.

متن

فتبیین بما تقدّم أنّ الفصول (۲) بما أنّها فصول بسائط غیر مرکّبة من الجنس والفصل ممحّضة فی أنّها ممیّزات ذاتیّة، وكذلك الصور المادیّة التي هي فی ذاتها مادیّة موجوده للمادّة بسائط فی الخارج غیر مرکّبة من المادّة والصورة وبسائط فی

۱. مرحله پنجم، فصل ششم، ص ۸۳.

۲. در مواضع متعددی از اسفار، صدر المتألهین می‌گویند: که فصل حقیقی که مبدء فصل منطقی است از سنخ وجود می‌باشد و ماهیت ندارد. از جمله در فصل سوم از جوهر و عرض، مقاله اول می‌گوید: «اعلم ان الفصول البسیطه مجهولة الاسامي الا باللوازم و لا يجوز ان يكون بل الفصول بالحقیقة هي وجودات مخصّة.

مفهوم این سخن این هست که فصل از آن جهت که: تمام حقیقت نوع هست تمام اجناس و فصول پیشین در آن به نحو بساطت و وحدت، جمع هستند. و حکم به مغایرت جنس با فصل از این حیث نیست، بلکه از آن حیث هست که فصل، شأنی مخالف با شأن جنس می باشد و هر کدام به حکم خاص خود، معنون هستند.

[۴۵۸]

العقل غیر مرکّبة من الجنس والفصل وإلّا کانت الواحدة منها أنواعاً متسلسلة - كما تقدمت الإشارة إليها.

نتیجه اینکه فصل و صورت ذهناً و خارجاً بسیطند

ترجمه

از آنچه گذشت معلوم شد که فصول بما آنها فصول، بسیط هستند و مرکب از جنس و فصل نمی باشند و محض در ممیّز ذاتی بودن می باشند. و نیز صور مادی که ذاتاً مادی هستند و برای ماده، موجود می باشند، آنها هم بسایط خارجی و غیر مرکب از ماده و صورت هستند (همانطور که) در عقل، بسیط بوده غیر مرکب از جنس و فصل می باشند. والا (یعنی اگر مرکب باشند) لازم می آید یکی از آنها (فصول یا صور) انواع متسلسلی باشد؛ چنانکه قبلاً

بدان اشاره شد.

شرح

فصل به حیث فصل بودن (اعتبار اول) نه از آن حیث که تمام حقیقت نوع است (اعتبار سوم) بسیط می باشد و مرکب از جنس و فصل نیست؛ زیرا اگر مرکب از جنس و فصل باشد باز فصل آن به نوبه خود، مرکب از جنس و فصل دیگری است. و هکذا تا بی نهایت، که از این لازم می آید در وجود يك فصل، انواع و فصول بی شماری نهفته باشد و تا بی نهایت سلسلهوار به پیش رود که این بداهه باطل است.

سخن در صورت هم که همان فصل بشرط لا است (اعتبار دوم) بدین منوال می باشد.

متن

وأما النفس المجردة فهي باعتبار أنّها فصل للنوع حيثيتها حيثية الوجود الناعتي، وقد عرفت أنّ لا ماهية للوجود الناعتي، وأما من حيث تجرّدها في ذاتها فإنّ تجرّدها مصحّح وجودها لنفسها، كما أنّها موجودة في نفسها وهي تمام حقيقة النوع فيصدق عليه الجوهر فتكون هي النوع الجوهرية الذي كانت جزءاً صورياً له وليست بصورة، ولا ينافيه كون وجودها للمادة أيضاً.

فإنّ هذا التعلق إنّما هو

[۴۵۹]

فی مقام الفعل دون الذات، فهي مادّیة فی فعلها لا فی ذاتها.

جواب از اشکال بر نفس

ترجمه

و اما نفس مجرد، به اعتبار اینکه فصل نوع هست حیثیت آن حیثیت وجود ناعتی است. و قبلاً دانستی که برای وجود ناعتی ماهیتی نیست. اما از حیث تجرّدش ذاتاً (مطلب به گونه ای دیگر است؛ زیرا) تجرّدش مصحح وجود لِنفسه آن می باشد. همانطور که او موجود فی نفسه هم هست، در حالی که نفس (به حیث سوم خود) تمام حقیقت نوع می باشد و جوهر بر او صدق می کند. پس او نوع جوهری می باشد، نوعی که نفس (ناعتی) جزء صوری (یعنی فصل) برای آن می باشد. (و بدین لحاظ) دیگر صورت نخواهد بود. و این مطلب (وجود لِنفسه)

منافات با این ندارد که وجود نفس برای مادّه نیز باشد؛ زیرا این تعلق در مقام فعل آن است نه ذات آن. پس، آن در فعل خود مادی است، نه در ذاتش.

شرح

در ابتدای اشکال، دو مورد نقض مطرح شد: یکی از آنها درباره صورت جسمیه که فصل جسم هست بود. و گرچه اشکال در خصوص صورت جسمیه بود اما پاسخ مؤلف به نحو کلی بوده است و تمام صورتها را گرچه صورتهای جسمیه نباشند، شامل می شد. اما از اینجا به بعد مورد دوم نقض، جواب داده می شود.

حاصل جواب آن است که تعدد اعتبارات سه گانه که در مورد صورت جسمیه مطرح شد در مورد نفس هم می آید. اعتبار اول آن است که نفس، فصل نوع انسانی است. بدین لحاظ، وجود او وجود ناعقی است و ماهیت برای او وجود ندارد تا مندرج تحت ماهیت جنس شود. اعتبار دوم آن، صورت بشرط لا بودن نفس هست که بدین لحاظ گرچه نفس ماهیت دارد اما بین او و جنس خود حمل اولی صورت نمی گیرد تا مندرج تحت جنس

[۴۶۰]

جوهر باشد. مؤلف در عبارت کتاب اشاره ای به این اعتبار در مورد نفس ننموده اند.

اعتبار سوم اینکه نفس موجودی است که ذاتاً مجرد است و مجرد او مصحح وجود لئفسه اوست. در این اعتبار، نفس تمام حقیقت نوع است و به بساطت خود واجد تمام اجناس و فصول پیشین از جمله جوهر می باشد. اطلاق جوهر بر او اطلاق حقیقی و از این رهگذر بر فصل انسانی نیز جوهر به عنوان خارج لازم، اطلاق می گردد. بدین اعتبار اشاره می کنند به جمله «وهي تمام حقيقة النوع فيصدق عليه الجوهر فتكون هي النوع الجوهری».

× قوله: فتكون هي النوع الجوهری الذي كانت جزءاً صورياً له وليست بصورة؛ ضمیر در «فتكون» به نفس تجردی به ملاک تمام حقیقت نوع بودن - که اعتبار سوم باشد - بر می گردد. «الذي» صفت برای نوع جوهری هست. ضمیر در «كانت» به نفس ناعتی که همان اعتبار اول یعنی اعتبار فصلیت است بر می گردد. و ضمیر «له» به نوع جوهری و ضمیر «ليست» مجدداً به نفس ناعتی بر می گردد.

حاصل سخن اینکه جمله «فتكون هي النوع الجوهری» به اعتبار اول و جمله «الذي كانت جزءاً صورياً له وليست بصورة» به اعتبار سوم اشاره دارد. معنای مجموع جمله این می شود که نفس به ملاک تمام حقیقت نوع بودن، نوع جوهری محسوب می شود؛ نوعی که نفس ناعتی جزء صوری (یعنی فصل) برای او است. بدین اعتبار، دیگر صورت بشرط لا نخواهد بود. (زیرا وقتی نفس ناعتی که اعتبار لا بشرط و فصلیت دارد جزء نوع بود دیگر به این ملاک، صورت که اعتبار بشرط لا دارد نخواهد بود.)

در اینجا سؤال دیگری مطرح است و آن اینکه اگر نفس وجودش للمادة است یعنی وجود لغیره دارد معنا ندارد که وجود لئفسه داشته باشد. در پاسخ می گویند: منافاتی میان این دو اعتبار نیست؛ نفس از آن جهت که شیء مجرد است وجودش لئفسه هست. و از آن جهت که

وجود للمادة دارد اعتبار لغيره دارد؛ زیرا نفس ذاتاً مجرد و فعلاً مادي

[۴۶۱]

است.

متن

هذا علي القول بكون النفس المجردة روحانية الحدوث والبقاء، كما عليه المشاؤون. وأمّا علي القول بكونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء، فهي تتجرّد في ذاتها أولاً وهي بعدُ متعلّقة بالمادّة فعلاً ثم تتجرّد عنها في فعلها أيضاً بمفارق البدن.

مطابقت تحليلي که درباره نفس گذشت با مبناي مشائين بود

ترجمه

این مطلب درباره نفس (که او به حکم تجرد ذاتی خود، وجود لِنفسه دارد) بنا بر قول به اینکه نفس مجرد، روحانیه الحدوث و البقاء هست، می باشد؛ همانطور که مشائین قائلند. اما بنا بر این قول که نفس، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء هست (حین الحدوث اعتبار تجرد و تمامیت نوع به وسیله او مطرح نیست، لکن بعد الحدوث) ابتداء در مرحله ذات مجرد شده سپس با مفارقت از بدن - بعد از آنکه در مرحله فعل، مادی بوده است - در مقام فعل هم مجرد می گردد.

شرح

درباره نفس، اقوال متعددی ابراز شده است که اهم آنها سه قول است: یکی اینکه نفس، قدیم است. این قول به افلاطون و اتباعش منسوب است. مقابل این قول، سخنی است که می گوید: نفس، حادث است. این عقیده نیز به دو عقیده منشعب می شود: یکی اینکه نفس حادث، روحانیة الحدوث و البقاء است؛ یعنی نفس در حدوث و بقای خود از جسم، مستقل است. او گرچه حادث است همراه حدوث بدن، اما به سبب حدوث بدن، حادث نیست؛ یعنی به جسم وابستگی ندارد، گرچه زماناً همراه هم حادث می شوند. این عقیده به ارسطو و اتباع او منسوب است.

نظر سوم اینکه نفسِ حادث، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است؛ یعنی نفس در

[۴۶۲]

حدوث خود محتاج به بدن است اما در بقایش نیازی به بدن ندارد. این مذهب صدرالمتألهین و اتباع اوست.

پس از توضیح فوق می‌گوییم آنچه درباره نفس گفتیم - که سه اعتبار دارد: یکی اعتبار فصلیت که بدین لحاظ ماهیت ندارد تا مندرج تحت ماهیت جنس شود و دیگری اعتبار صورت بشرط لا بودن که بدین لحاظ حمل اولی بین او و جنس برقرار نمی‌گردد تا صورت، مندرج تحت جنس گردد

و سومی از حیث جامعیت و تمامیت صورت، نسبت به نوع که ملاک اطلاق جوهر بر نفس می‌گردد - اینها همه و همه با توجه به قبول نظر دوم است که درباره نفس ابراز شد. یعنی در حدوث خود روحانیة الحدوث و البقاء باشد؛ زیرا وقتی نفس در حدوث خود به ماده وابسته نبود و ذات مستقل از ماده داشت هر سه لحاظ یعنی لحاظ فصلیت و صورت بودن و تمام نوع بودن در او جاری می‌شود.

اما بنابر قولی که قائل بود که نفس جسمانیة الحدوث است، در نفس حین الحدوث يك اعتبار

بیشتر جاری نیست، که همان اعتبار فصلیت او باشد؛ چونکه نفس وجودش حین الحدوث للماده است و چون حادث به حدوث بدن است وجود لِنفسه ندارد. پس استقلالی که منشاء انتزاع ماهیت باشد ندارد. اما پس از بدو حدوث، ذاتاً مجرد می‌گردد و فقط فعلاً مادی است، که پس از مفارقت از بدن در مقام فعل هم دیگر مادی نیست. نفس در این حال گرچه مستقل و منشاء انتزاع ماهیت هست لکن صورت است و دیگر فصل نیست تا نقضی بر قاعده وارد شود.

پس، بنابر قول سوم در بدو حدوث فقط اعتبار فصلیت در او جاری است. ولی بعد الحدوث گرچه هر دو اعتبار در او جاری است ولی به اعتبار فصلیت، ماهیت ندارد تا تحت جنس، مندرج شود. و به اعتبار صورت بودن گرچه ماهیت دارد اما چون صورت بشرط لا هست قابل حمل اولی نیست. و به اعتبار سوم یعنی تمام نوع بودن گرچه اطلاق جوهر بر نفس، اطلاق حقیقی است اما بر اطلاق جوهر بر نفس به عنوان فصل نوع (اعتبار اول) اطلاق خارج لازم می‌باشد. به این معنا به صراحت در ص ۹۳ اشاره می‌کند، بقوله: «علي أنّك قد عرفت أنّ الصورة الجوهرية ليست مندرجة تحت مقولة الجوهر، وان صدق

[۴۶۳]

عليها الجوهر، صدق الخارج اللازم.» (۱)

به سوّالات زیر پاسخ دهید.

۱ - فصل منطقي و فصل اشتقايي را تعريف كنيد.

۲ - مقصود از جمله (آنچه در اجناس و فصول ديگر ماهيت، به نحو ابهام مي آيند در فصل اخير به نحو تحصيل مي آيد) چيست؟

۳ - مقصود از اينكه مي گوييم: نوعيت نوع به فصل اخير اوست، گرچه بعض اجناس او تبديل شوند، چيست؟

۴ - چرا فصول جواهر، جواهر نيستند؟ دليل آن را بيان كنيد.

۵ - چرا صورت جسميه در عين آنكه اطلاق جواهر بر آن مي شود جواهر نيست؟ اطلاق جواهر بر نفس به چه ملاكي است؟

۶ - آيا تقسيم جواهر به پنج قسم، يك تقسيم حقيقي است يا تساهي، چرا؟

۷- دو اعتباری را که برای نفس مجرده است بیان نموده، روشن کنید که به کدام اعتبار، جوهر بر آن اطلاق می‌شود؟

۱. بهتر بود عبارت (فهی تتجرد فی ذاتها اولاً تا آخر) حذف گردد و به جای آن این جمله «فان النفس حیث الحدوث حیث کانت قائمة بالمادة حدوثاً لا تجری فیها الا اعتبار فصلیتها» افزوده گردد؛ زیرا عبارت فوق در کتاب، مشترک است میان مبنای مشائین و حکمت متعالیه صدرائی. و نمی‌تواند ملاک فرق بین نظر مشائین و حکمت متعالیه باشد.

از مجموع بحث، نتیجه حاصل می‌شود که در تقسیم جوهر اگر اطلاق جوهر بر صورت جسمیه و نفس به ملاک اعتبار سوم یعنی جامعیت این دو بر اجناس و فصول قبلی باشد تقسیم جوهر به پنج قسم، تقسیم حقیقی می‌شود. اما اگر به ملاک اعتبار اول یعنی فصلیت این دو یا به اعتبار دوم یعنی صورت بشرط لا باشد، تقسیم تقسیم مسامحی می‌گردد. در این صورت، جوهر مقسم حقیقی برای این دو نخواهد بود.

[۴۶۴]

الفصل السابع - في بعض احكام النوع

متن

النوع هو الماهية التامة التي لها في الوجود آثار خاصة وينقسم إلى ما لا يتوقف في ترتب آثاره عليه إلاّ علي الوجود الخارجي الذي يشخصه فرداً، كالانسان - مثلاً - ويسمى النوع الحقيقي، وإلى ما يتوقف في ترتب آثاره عليه علي حقوق فصل او فصول به فيكون جنساً بالنسبة الى انواع دونه وإن كان نوعاً بالنظر إلى تمام ماهيته كالانواع العالية والمتوسطة، كالجسم الذي هو نوع من الجوهر عال. ثمّ هو جنس للانواع النباتية والجمادية والحيوان الذي هو نوع متوسط من الجوهر وجنس للانسان سائر الأنواع الحيوانية ويسمى النوع الاضافي.

تعريف و تقسيم نوع

ترجمه

نوع، ماهيت تامّي است كه براي او در وجود، آثار خاصي است. و او تقسيم مي شود به

نوعی که ترتب اثر بر او متوقف نیست مگر بر وجود خارجی، وجودی که به او تشخیص فردی ببخشد مانند انسان، و این نوع حقیقی نامیده می‌شود.

و به نوعی که متوقف است در ترتب آثار بر او به ملحق شدن فصل یا فصولی بر او. پس او نسبت به انواعی که تحت او هستند جنس محسوب می‌شود، گرچه نسبت به ماهیت تمام خود، نوع می‌باشد مانند انواع عالیّه و متوسطه. چون جسم که نوع عالی از جوهر می‌باشد، در عین حال جنس برای انواع نباتی و جمادی می‌باشد. و حیوانی که نوع متوسط از جوهر هست و جنس برای انسان و سایر انواع حیوانی می‌باشد. و این نوع اضافی نامیده می‌شود.

[۴۶۵]

شرح

نوع، به نوع اخیر و نوع غیر اخیر تقسیم می‌شود. نوع اخیر در ترتب آثار به چیزی جز وجود خارجی نیازمند نیست، مانند انسان که اگر بخواهد منشاء اثر باشد. باید وجود خارجی داشته باشد. اما نوع عالی یا متوسط در ترتب اثر، محتاج به ملحق شدن فصل یا فصولی است، مثلاً جسم که خود نوعی از جواهر است اگر بخواهد منشأ ترتب اثر باشد باید فصلی مانند نفس نباتی به او ضمیمه شود تا بشود شجر، و یا صورت حیوانی به او ملحق شود تا بشود جسم حیوانی.

گرچه جسم از آن جهت که یک ماهیت تام هست خود نوع عالی از جوهر می‌باشد و آثار ذهنی نوع را دارد، اما در ترتب آثار خارجی محتاج به حقوق فصل می‌باشد. لذا قبل از حقوق

فصل نسبت به انواع مادون مانند نبات و حیوان، جنس به شمار می رود. همچنین حیوان که خود نوع متوسط از جوهر است نسبت به انواع مادون جنس است و در ترتب اثر خارجی محتاج به لحوق فصل مانند ناطق یا غیر آن می باشد.

× قوله: لحوق فصل او فصول به؛ لحوق فصل نسبت به جنس قریب مانند ناطق نسبت به حیوان، لحوق فصول نسبت به اجناس بعید و متوسط مانند فصل نباتی و حیوانی و انسانی نسبت به جوهر که جنس متوسط است و جسم که جنس بعید است. قسم اول از نوع را نوع حقیقی و قسم دوم را نوع اضافی می نامند.

متن

ثمَّ إنَّ الماهیةَ النوعیةَ توجد أجزاءها فی الخارج بوجود واحد هو وجود النوع، لأنَّ الحمل بین کلِّ منها و بین النوع حملٌ أوَّلٌ، والنوع موجود بوجود واحد، وأمَّا فی الذهن فبینها تغایر بالإبهام والتحصّل، ولذلك كان کلٌّ من الجنس والفصل عرضیاً للآخر - كما تقدّم.

ومن هنا ما ذکرنا أنّه لا بدّ فی المركّبات الحقیقیة - وهي الأنواع المادیة - أن يكون بین أجزاءها فقر و حاجة من بعضها إلى بعض حتّی ترتبط وتتحد حقيقة واحدة، وقد عدّوا المسألة ضروریة.

اجزای ماهیت در خارج چگونه موجودند

ترجمه

اجزای ماهیت نوعیه در خارج به وجود واحد که همان وجود نوع باشد یافت می‌شوند؛ چون که حمل بین هر یک از اجزاء و بین نوع، حمل اولی است و نوع هم به وجود واحد، موجود است.

اما در ذهن بین اجزاء، تغایر به ابهام و تحصیل حاصل است. و از این جهت هر یک از جنس و فصل، عارض بر دیگری است، همانطور که قبلاً گذشت.

و از اینجاست (یعنی چون اجزاء به وجود واحد، موجودند) که گفته‌اند که در مرکبات حقیقی - که همان انواع مادی است - لازم است که بین اجزاء فقر و حاجت باشد، تا اینکه به یکدیگر مرتبط باشند و حقیقت واحدی را به وجود آورند. و این مسأله را از بدیهیات شمرده‌اند.

شرح

در باب وجود اجزاء، چهار قول وجود دارد:

۱- اجزای ماهیت گرچه ذهناً هم از نظر ماهیت و هم از نظر وجود متعددند، اما در خارج ماهیتاً واحدند؛ یعنی تعدد اجزایی در خارج ندارند.

۲- اجزای ماهیت همانطور که در ذهن از نظر ماهیت و وجود متعددند در خارج هم ماهیتاً و وجوداً متعددند. قائل به این قول، شیخ اشراق است. بنابراین قول، بین اجزای مرکب هیچ حمله‌ی حتی شایع، صورت نمی‌گیرد، که این قول، قول سخیفی است.

۳- اجزای ماهیت همانطور که در ذهن ماهیتاً متعددند در خارج هم از نظر ماهیت متعددند، گرچه وجوداً واحدند. این قول، مرضی حکیم سبزواری است. (۱) بنابراین قول، حمل شایع بین اجزای ماهیت واقع می‌شود.

۴- اجزای ماهیت گرچه در ذهن ماهیتاً و وجوداً متعددند، ولی در خارج هیچ چیز به جز وجود، موجود نیست. و به قول حکیم سبزواری «فلا مقام ذات للاجزاء فی العین

الاجزاء الحدية.

[۴۶۷]

وراء الوجود فضلا عن بساطة الذات او تركيبها».

مرحوم آملی در دُرَر می فرمایند: این قول از صدرالمتألهین است. بنابر این قول در خارج، از تحقق بالعرض برای ماهیت نیز قطع نظر می شود.

اکنون با توضیحات فوق می گوئیم که: مؤلف فقید (ره) از میان اقوال فوق، قول سوم را می پسندند، که اجزای ماهیت در خارج، موجود به وجود واحدند؛ یعنی همانطور که اجزاء در ذهن تعدد دارند در خارج هم تعدد دارند، نه به وجودهای جداگانه، بلکه به وجود واحد.

و وجود واحد به لحاظ اعتبارات مختلفی که بر آن عارض می شود می تواند منشأ مفاهیم گوناگون باشد. دلیلی را که مؤلف بر مدعا می آورند این است که حمل بین اجزاء و نوع مانند «الانسان حیوان» یا «الانسان ناطق» حمل اولی است. وقتی دو مفهوم از نظر معنا با یکدیگر متحدند به طریق اولی از نظر وجود با هم یکی خواهند بود. و چون نوع به وجود واحد، وجود است مفاهیمی چون جنس و فصل هم که متحد با اویند به وجود واحد، موجودند. لکن در ذهن بین اجزاء، تغایر وجود دارد و جنس و فصل ذهناً بر یکدیگر عارض می شوند.

و از آن رهگذر که اجزاء در خارج به وجود واحد، موجودند، ناگزیر باید بین اجزاء نیازمندی به یکدیگر وجود داشته باشد، تا از آمیختگی آنها يك حقیقت واحد به وجود آید. اگر بین اجزاء نیازمندی به یکدیگر نباشد مانند سنگی که در جنب انسان است از آن دو،

واحدِ حقیقی به وجود نخواهد آمد. این مسأله را ازبدهیات شمرده اند.

متن

ویمتاز المركّب الحقیقیّ من غیره بالوحدة الحقیقیّة. وذلك بأن يحصل من تألف الأجزاء أمرٌ آخر وراءها له أثر جديد خاصّ وراء آثار الأجزاء، لا مثل المركّبات الإعتباریّة التي لا أثر لها وراء آثار الأجزاء، كالعسكر المركّب من أفراد، والبيت المركّب من اللبن والجصّ وغيرهما.

ومن هنا یترجّح القول بأنّ التركيب بين المادّة والصورة تركيب إتحاديّ لا

[٤٦٨]

إنضماميّ - كما سیأتی إن شاء الله.

فرق مرکب حقیقی و غیر حقیقی

ترجمه

مركب حقيقي از غير آن به وحدت حقيقيه ممتاز مي گردد. وحدت حقيقي آن است كه از تأليف اجزاء، پديده جديدي وراي اجزاء حاصل گردد، كه براي آن آثاري وراي آثار اجزاء باشد. نه مانند مركبات اعتباري كه براي آن اثري وراي آثار اجزاء نيست، همچون لشكري كه از افراد تركيب شود، و خانه اي كه مركب از خشت و گچ و غير اينها باشد.

و از اين رهگذر است (يعني از ناحيه وحدت حقيقي و اينكه اجزاء به وجود واحد، موجودند) اعتقاد به اينكه تركيب بين ماده و صورت تركيب اتحادي است نه انضمامي، آنطور كه بزودي خواهد آمد.

شرح

مركب به مركب حقيقي و اعتباري تقسيم مي شود. مركب حقيقي آن است كه براي آن وراي آثار اجزاء به صورت منفرد آثار خاص به خود باشد، مانند آب كه مركب از اكسيژن و هيدروژن است و آثار آن غير از آثار اجزاي آن است. يا مانند ياقوت كه مفرح قلب است و اثر آن غير از اثر اجزاي به وجود آورنده آن است.

اما مركب اعتباري، آثار وي چيزي غير از آثار اجزاء نيست. مثال مي زنند به يك لشگر كه

حسب الفرض صد نفر عضو دارد و هر نفر في المثل مي تواند با يك نفر بجنگد. پس صد، نفر مي توانند با صد نفر بجنگند. پس، اثر مرکب چيزي غير از اثر آحاد مرکب نيست.

يا مانند خانه اي که از آجر و گچ و آهن تشکيل شده است، آثار مجموع آن چيزي غير از آثار افراد نيست. همانطور که گچ به تنهائي ابزار چسباندن هست، در مجموعه ساختمان هم که قرار مي گيرد همين اثر را دارد. و آجر هم همانطور که منفرداً شيء سختی است و تحمل فشار را دارد در مجموع ساختمان هم همينطور است. مابقي اجزاء هم همينطورند. بنابر اين از اجتماع اينها اثر جديدي که قبلا نبوده است، به وجود

[۴۶۹]

نمي آيد.

و از اين رهگذر که در مرکب حقيقي، وحدت حقيقي وجود دارد و اجزاء به وجود واحد موجودند، قول به اينکه ترکيب بين ماده و صورت (که از آن مرکب حقيقي به وجود مي آيد) ترکيب اتحادي است نه انضمامي، رجحان مي يابد؛ زيرا در جايي که اجزاء با يکديگر وحدت واقعي پيدا مي کنند و موجود به وجود واحد مي گردند سخن از انضمام وجودي به وجود ديگر معنا ندارد. بله، اگر اجزاء هر کدام وجود جداگانه داشته باشند و در کنار هم بنشينند و وحدت حقيقي حاصل نشود، وجود اجزاء به يکديگر ضميمه مي گردد و قول به ترکيب انضمامي رجحان مي يابد.

متن

ثمّ إنّ الماهیات النوعیّة منها ما هو كثير الافراد، كالأنواع التي لها تعلقٌ ما بالمادّة، كالعنصر
وكالإنسان. ومنها ما هو منحصر في فرد، كالنوع المجرد عن المادّة ذاتاً وفعلاً وهو العقل. وذلك
أنّ الكثرة إمّا أن تكون تمام ذات الماهیة النوعیّة أو بعضها أو خارجة عنها لازمة أو مفارقة.
وعلي التقدیر الثلاثة الأوّل یمتنع أن يتحقّق لها فرد، إذ كلّ ما فرض فرداً لها وجب كونه كثيراً،
وكلّ كثير مؤلّف من آحاد، وكلّ واحد مفروض يجب أن يكون كثيراً، وكلّ كثير فإثمه مؤلّف من
آحاد وهكذا، فيذهب الأمر إلى غير النهاية، ولا ينتهي إلى واحد، فلا يتحقّق الواحد، فلا
يتحقّق لها فرد، وقد فرض كثير الأفراد، هذا خلف. وعلي التقدير الرابع، كانت الكثرة بعرض
مفارق يعرض النوع تتحقّق بانضمامه إليه وعدم انضمامه الكثرة، وكلّ عرض مفارق يتوقف
عروضه علي سبق إمكان حامله المادّة، فيكون النوع مادياً بالضرورة، فكلّ نوع كثير الأفراد
فهو مادّي، وينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ نوع مجرد فهو منحصر في فرد، وهو المطلوب.

چرا برخی ماهیات كثير الافرادند؟

ترجمه

[۴۷۰]

برخی از ماهیات نوعیه افراد کثیر دارند، مانند انواعی که تعلق به ماده دارند، مثلاً عنصر و انسان. برخی دیگر نوعشان منحصر در فرد است، مانند نوعی که ذاتاً و فعلاً از ماده مجرد است، همچون عقل.

این (که برخی از ماهیات، کثیر الافراد هستند) بدان جهت است که کثرت یا تمام ذات ماهیت نوعی است یا بعض آن، یا خارج لازم است یا خارج مفارق. بنابراین بنا بر سه تقدیر اول ممتنع است که برای ماهیت، فردی محقق شود؛ زیرا هرچه فرد ماهیت فرض شود واجب است که کثیر باشد. و هر کثیری تألیف از آحاد می‌یابد. و هر واحد فرضی واجب است که کثیر باشد. و هر کثیری از آحاد تألیف می‌یابد. و هکذا، مطلب تا بی نهایت به پیش می‌رود و به واحد منتهی نمی‌شود. پس، واحد محقق نخواهد بود. طبعاً فرد، محقق نخواهد بود. در حالی که ما او را کثیر الافراد فرض کردیم و این خلاف فرض است.

اما بنا بر تقدیر چهارم، حصول کثرت به سبب عرض مفارقی که عارض بر نوع می‌شود و با انضمام یا عدم انضمام او کثرت حاصل می‌شود، می‌باشد. و هر عرض مفارقی عروض متوقف بر سبق امکان - که حامل او ماده است - می‌باشد. پس، نوع بالضرورت مادی است.

پس هر نوع کثیر الافراדי مادي است. و این مطلب به عکس نقیض به اینکه هر نوع مجردی منحصر در فرد هست منعکس می‌گردد. و این همان مطلوب ماست.

شرح

همانطور که گفته شد پاره‌ای از ماهیات، کثیر الافراد هستند، مانند انسان و عنصر. در طبیعیات قدیم اساس عناصر را در چهار عنصر آب و خاک و هوا و آتش خلاصه می‌کردند، اما امروز آنها را بالغ بر صد می‌دانند. اکسیژن و هیدروژن دو عنصر هستند که افراد بی‌شماری دارند، همانطور که انسان افراد بی‌شماری دارد.

گفته شد ماهیاتی که افراد بی‌شمار دارند، انواع مادي هستند. اکنون دلیل اقامه می‌کند که چرا کثرت در قلمرو انواع مادي پیدا می‌شود و انواع مجرد، نوعشان منحصر در فرد است. می‌فرمایند: کثرت یا تمام یا بعض یا عرض لازم یا عرض مفارق ماهیت است. سه صورت اول مردود است؛ زیرا اگر کثرت یکی از این سه صورت باشد لازم می‌آید که

[۴۷۱]

هرجا ماهیت محقق شد کثرت همراه او باشد و آنچه محقق می‌گردد کثیر باشد. و چون کثیر از آحاد، تألیف می‌یابد به حکم آنکه کثرت تمام ذات یا بعض ذات یا عرض لازم است آن فرد

هم به نوبه خود کثیر می باشد. و هکذا، در نهاد هر فردی کثرت نهفته و واحد و فرد واقعی محقق نمی گردد. و این خلاف فرض است؛ زیرا فرض بر آن بود که آن ماهیت کثیر الافراد است.

چون این سه صورت ابطال شد صورت چهارم باقی می ماند و آن اینکه کثرت عارض مفارق بر ماهیت باشد. و چون هر امر عرضی مسبوق به امکان لحوق او بر معروض هست ناگزیر باید ماده حامل امکان او باشد. پس، هر نوع کثیر الافراد در قلمرو انواع مادی تحقق پذیر خواهد بود. و از اینجا به عکس نقیض، نتیجه حاصل خواهد شد (۱) که هر نوعی که مادی نیست افراد کثیر ندارد. به عبارت دیگر موجود مجرد، نوعش منحصر در فرد است.

به سؤالات زیر پاسخ دهید.

۱ - نوع حقیقی و نوع اضافی را تعریف کنید.

۲ - دلیل بر اینکه اجزای ماهیت به وجود واحد، موجود می شوند، چیست؟

۳ - چرا باید میان اجزای مرکب حقیقی، فقر و حاجت نسبت به یکدیگر موجود باشد؟

۴ - وجه رجحان اینکه ترکیب بین ماده و صورت، اتحادي است نه انضمامی، چیست؟

۵ - چرا نوع مجرد، منحصر در فرد است؟

۱. در عکس نقیض علاوه بر جابه جا شدن موضوع و محمول، سلب به ایجاب و ایجاب به سلب تبدیل می شود.

مصدر: کتابخانه تبیان

<http://1zokr.com>

Copyright © 1Zokr.Com

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

