



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



ارسلان علی محمد صالح

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir



میرزا آسگر خان

نهایت فلسفه

ترجمه نهایی الحکمة



ترجمه مهدی الدین
به کوشش
سید عابدی خسرو شاهی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نهایت فلسفه: ترجمه نهاییه الحکمه

نویسنده:

محمد حسین طباطبایی

ناشر چاپی:

بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست	۵
نهایت فلسفه: ترجمه نهاییه الحکمه	۱۴
مشخصات کتاب	۱۴
مقدمه مؤلف	۱۴
گفتاری در تعریف فلسفه [۱]	۱۴
مرحله اول مسائل کلی وجود	۱۷
فصل اول	۱۷
فصل دوم: اصالت وجود	۱۸
فصل سوم: وجود: حقیقتی مشکک [۴۵] است	۲۳
فصل چهارم: پاره‌ای از ویژگی‌های عدم	۲۵
فصل پنجم: وجود تکرارپذیر نیست	۲۶
مرحله دوم وجود مستقل و وجود رابط	۲۸
فصل اول	۲۸
فصل دوم	۳۰
فصل سوم: موجود مستقل (فی نفسه) دوگونه است، موجود «لنفسه»	۳۰
مرحله سوم وجود ذهنی و وجود خارجی	۳۱
فصل	۳۱
مرحله چهارم موادّ قضايا وجوب وامتناع و امکان و انحصار موادّ در آنها	۳۵
اشاره	۳۶
فصل اول	۳۶
اشاره	۳۶
اقسام ضرورت	۳۹
معانی امکان	۳۹

فصل دوم	۴۱
فصل سوم: ماهیت واجب‌الوجود، همان انتیت اوست، یعنی، واجب‌الوجود ماهیتی زائد بر وجود خاص خود ندارد	۴۲
فصل چهارم: واجب‌الوجود از همه جهات واجب‌الوجود است	۴۵
فصل پنجم: بیان قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» و ابطال نظریه «اولویت»	۴۷
فصل ششم: ممکن نیازمند علت است و علت نیاز، امکان است نه حدوث	۴۹
فصل هفتم: ممکن در بقاء نیز مانند حدوث نیازمند علت است	۵۱
فصل هشتم: پاره‌ای از ویژگی‌های ممتنع بالذات	۵۲
خاتمه	۵۴
مرحله پنجم‌ماهیت و احکام آن	۵۵
فصل اول	۵۵
فصل دوم: اعتبارات ماهیت ۱	۵۶
فصل سوم: کلی و جزئی	۵۶
فصل چهارم: ذاتی و عرضی	۵۹
فصل پنجم: جنس و نوع و فصل و برخی مسائل مربوط به آنها	۵۹
فصل ششم: «فصل» و آنچه بدان مربوط است	۶۲
فصل هفتم: پاره‌ای از احکام «نوع»	۶۴
مرحله ششم‌درباره مقولات ده‌گانه	۶۵
اشاره	۶۵
فصل اول: تعریف مقولات و تعداد آنها	۶۶
فصل دوم: تعریف جوهر، که نسبت به مادون خود جنس است	۶۷
فصل سوم: تقسیمات اولیه جوهر	۶۹
فصل چهارم: ماهیت جسم	۷۰
فصل پنجم: ماهیت ماده و اثبات وجود آن	۷۳
فصل ششم: ماده و جسمیت از یکدیگر جدایی ناپذیرند	۷۵

۷۷	فصل هفتم: صور نوعیه که برای جوهر جسم مطلق، صور جوهری است
۷۷	اشاره
۷۹	بحث پایانی این فصل
۷۹	فصل هشتم: مقولات عرضی، «کم»
۸۰	فصل نهم: اقسام کم
۸۱	فصل دهم: احکام و خواص کم
۸۲	فصل یازدهم: «کیف» و تقسیمات آن
۸۳	فصل دوازدهم: کیفیات محسوس
۸۴	فصل سیزدهم: کیفیات مختص به کمیات
۸۶	فصل چهاردهم: کیفیات استعدادی (قوه و لاقوه)
۸۷	فصل پانزدهم: کیفیات نفسانی
۹۰	فصل شانزدهم: اضافه
۹۲	فصل هفدهم: مقوله «این»
۹۲	مبحث اول:
۹۴	مبحث دوم:
۹۴	مبحث سوم:
۹۴	فصل هجدهم: مقوله متی
۹۵	فصل نوزدهم: مقوله وضع
۹۶	فصل بیستم: مقوله جده (ملک)
۹۶	فصل بیست و یکم: فعل و انفعال (انْ یفعل و ان ینفعل)
۹۷	مرحله هفتم واحد و کثیر
۹۷	فصل اول
۹۷	اشاره
۹۸	یادآوری

۹۹	فصل دوم: اقسام واحد
۱۰۰	فصل سوم: هوویت (این همانی)
۱۰۱	فصل چهارم: اقسام حمل
۱۰۲	فصل پنجم: غیریت و اقسام آن
۱۰۳	فصل ششم: تقابل تناقض
۱۰۴	فصل هفتم: تقابل عدم و ملکه
۱۰۵	فصل هشتم: تقابل تضایف
۱۰۶	فصل نهم: تقابل تضاد
۱۰۶	اشاره
۱۰۷	بحث پایانی
۱۰۸	مرحله هشتم علت و معلول
۱۰۸	فصل اول: اثبات علیت و معلولیت در وجود
۱۰۹	فصل دوم: تقسیمات علت
۱۱۰	فصل سوم: با وجود علت وجود معلول، و با وجود معلول وجود علت واجب است
۱۱۵	فصل چهارم: یک علت واحد جز یک معلول واحد ندارد
۱۱۶	فصل پنجم: دور و تسلسل در سلسله علل محال است
۱۱۶	اشاره
۱۱۷	برهان اول
۱۱۷	برهان دوم
۱۱۸	برهان سوم
۱۱۸	یادآوری
۱۱۸	یادآوری دیگر
۱۱۹	یادآوری دیگر
۱۱۹	فصل ششم: علت فاعلی

فصل هفتم: اقسام علت فاعلی	۱۲۰
فصل هشتم: در عالم وجود، مؤثری به معنی حقیقی کلمه جز حق تعالی نیست	۱۲۳
فصل نهم: فاعل تام، در وجود قوی‌تر و متقدّم بر فعل خویش است	۱۲۳
فصل دهم: شیء بسیط ممکن نیست هم فاعل و هم قابل باشد	۱۲۴
فصل یازدهم: علت غایی و اثبات آن	۱۲۵
اشاره	۱۲۵
یادآوری	۱۲۸
فصل دوازدهم: افعال عبث و آنچه به قصد ضروری یا بر حسب عادت و امثال آن باشد هیچ‌یک خالی از غایت نیست	۱۲۹
فصل سیزدهم: ردّ نظریه بخت و اتفاق که مبتنی بر نفی رابطه بین فاعل و غایت است	۱۳۱
فصل چهاردهم: علت مادی و صوری	۱۳۴
اشاره	۱۳۴
علت صوری	۱۳۵
فصل پانزدهم: علت جسمانی	۱۳۶
مرحله نهم‌قوه و فعل توضیح درباره دو اصطلاح قوه و فعل	۱۳۶
اشاره	۱۳۶
فصل اول: هر موجود حادث زمانی مسبوق به قوه وجود است	۱۳۷
فصل دوم: تقسیم وجود به وجود بالقوه و بالفعل	۱۳۸
فصل سوم: حرکت و آنچه بدان مربوط است	۱۳۹
فصل چهارم: اقسام تغیر	۱۴۰
فصل پنجم: مبدأ و منتهای حرکت	۱۴۱
فصل ششم: مسافت	۱۴۱
فصل هفتم: مقولاتی که حرکت در آنها واقع می‌شود	۱۴۲
فصل هشتم: حرکت جوهری و مسائل متفرع بر آن	۱۴۳
فصل نهم: موضوع حرکت	۱۴۵

۱۴۷	فصل دهم: محرک یا فاعل حرکت
۱۴۸	فصل یازدهم: زمان
۱۴۸	اشاره
۱۵۰	یادآوری
۱۵۰	فصل دوازدهم: معنی سرعت و بطؤ
۱۵۱	فصل سیزدهم: سکون
۱۵۱	فصل چهاردهم: اقسام حرکت
۱۵۲	بحث پایانی
۱۵۳	مرحله دهم: سبق و لحوق و قدم و حدوث
۱۵۳	فصل اول: سبق و لحوق یا تقدّم و تأخّر
۱۵۴	فصل دوم: ملاک سبق و لحوق در هر یک از اقسام تقدم و تأخر
۱۵۶	فصل سوم: معیت
۱۵۷	فصل چهارم: قدم و حدوث و اقسام آن
۱۵۷	فصل پنجم: قدم و حدوث زمانی
۱۵۷	اشاره
۱۵۸	یادآوری
۱۵۹	فصل ششم: حدوث و قدم ذاتی
۱۵۹	فصل هفتم: حدوث و قدم به حق
۱۵۹	فصل هشتم: حدوث و قدم دهری
۱۶۰	مرحله یازدهم: عقل و عاقل و معقول
۱۶۰	اشاره
۱۶۰	فصل اول: تعریف علم و اقسام آن
۱۶۳	فصل دوم: اتحاد عالم و معلوم یا اتحاد عاقل و معقول
۱۶۵	فصل سوم: تقسیم علم حصولی

۱۶۷	فصل چهارم: تقسیم علم حصولی به کلی و جزئی از دیدگاهی دیگر
۱۶۷	اشاره
۱۶۸	یادآوری
۱۶۸	فصل پنجم: انواع تعقل
۱۶۹	فصل ششم: مراتب عقل
۱۶۹	فصل هفتم: صور علمیه را چه عاملی بر عقل افزای می‌کند؟
۱۷۰	فصل هشتم: انقسام علم حصولی به تصور و تصدیق
۱۷۱	فصل نهم: علم حصولی دوگونه است، بدیهی و نظری
۱۷۱	اشاره
۱۷۲	یادآوری
۱۷۴	فصل دهم: علم حصولی دوگونه است، حقیقی و اعتباری
۱۷۴	اشاره
۱۷۶	یادآوری
۱۷۷	فصل یازدهم: علم حضوری منحصر به آگاهی شیء از خود نیست
۱۷۷	فصل دوازدهم: هر امر مجردی، عقل و عاقل و معقول است
۱۷۸	فصل سیزدهم: علم به معلول، از طریق علم به علت و خواص آن حاصل می‌شود
۱۷۹	فصل چهاردهم: علوم از لوازم ذاتی نفس نیست
۱۸۰	فصل پانزدهم: تقسیمات دیگر علم
۱۸۱	مرحله دوازدهم مباحثی که اختصاص به واجب‌الوجود عزّاسمه دارد
۱۸۱	اشاره
۱۸۱	فصل اول: اثبات وجود واجب متعال
۱۸۲	فصل دوم: چند برهان دیگر در اثبات واجب‌الوجود
۱۸۲	اشاره
۱۸۳	یادآوری

فصل سوم: واجب بالذات ماهیت ندارد	۱۸۵
فصل چهارم: ذات واجب متعال بسیط است و مرکب از اجزاء خارجی یا ذهنی نیست	۱۸۶
فصل پنجم: یگانگی ذات واجب و این که در وجوب وجود شریک ندارد	۱۸۸
فصل ششم: ذات واجب در ربوبیت یگانه است	۱۸۹
فصل هفتم: واجب متعال در هیچ مفهومی از مفاهیم با چیزی مشارکت مصداقی ندارد	۱۹۱
فصل هشتم: صفات ذات واجب متعال و تقسیمات آن	۱۹۲
فصل نهم: صفات ذاتی واجب متعال عین ذات اوست	۱۹۳
فصل دهم: صفات فعلیه زائد بر ذات واجب	۱۹۵
فصل یازدهم: علم واجب متعال	۱۹۶
فصل دوازدهم: عنایت و قضا و قدر	۱۹۸
فصل سیزدهم: قدرت واجب متعال	۲۰۱
فصل چهاردهم: شمول اراده واجب متعال	۲۰۵
اشاره	۲۰۵
(جبر و اختیار)	۲۰۶
یادآوری	۲۰۸
فصل پانزدهم: حیات ذات متعال	۲۰۹
فصل شانزدهم: اراده و کلام ذات متعال	۲۰۹
فصل هفدهم: عنایت الهی نسبت به خلق، و این که نظام هستی بهترین و استوارترین نظام ممکن است	۲۱۰
فصل هجدهم: خیر و شرّ و بیان چگونگی وقوع شرّ در قضاء الهی	۲۱۱
فصل نوزدهم: ترتیب افعال حق تعالی، یا نظام آفرینش	۲۱۴
فصل بیستم: عالم عقلی و نظام آن و چگونگی تحقق کثرت در آن	۲۱۵
اشاره	۲۱۵
یادآوری	۲۱۸
فصل بیست و یکم: عالم مثال	۲۲۰

۲۲۰	فصل بیست و دوم: عالم مادی
۲۲۱	فصل بیست و سوم: حدوث عالم
۲۲۳	فصل بیست و چهارم: دوام فیض
۳۱۶	درباره مرکز

نهایت فلسفه: ترجمه نهایی الحکمه

مشخصات کتاب

سرشناسه: طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰.

عنوان قرارداد: نهایت الحکمه. فارسی

عنوان و نام پدیدآور: نهایت فلسفه: ترجمه نهایی الحکمه / محمدحسین طباطبائی؛ مترجم مهدی تدین؛ به کوشش هادی خسروشاهی.

مشخصات نشر: قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری: ۵۳۶ ص.

فروست: بوستان کتاب قم؛ ۱۶۱۱. فلسفه اسلامی؛ ۸۰. فلسفه و عرفان؛ ۱۵۵.

کتاب‌های علامه طباطبائی؛ ۱۱.

شابک: ۷۰۰۰۰ ریال: ۹۷۸۹۶۴۵۴۸۹۳۴۰

یادداشت: ص.ع. به انگلیسی: Muhammad-husayn Tabatabai. The utmost of philosophy (the translation of nihayat al-hikmah).

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع: فلسفه اسلامی

شناسه افزوده: تدین، مهدی، ۱۳۱۷ -، مترجم

شناسه افزوده: خسروشاهی، هادی، ۱۳۱۷ -، مصحح

شناسه افزوده: حوزه علمیه قم. دفتر تبلیغات اسلامی. بوستان کتاب قم

رده بندی کنگره: BBR۱۳۹۲/ن ۹۰۲ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی: ۱۵۱۸۷۵۹

مقدمه مؤلف

گفتاری در تعریف فلسفه [۱]

ما موجوداتی حقیقی هستیم و در پیرامون ما چیزهای دیگری هم هست که با ما در فعل و انفعال و تأثیر و تأثرند. در این، جای هیچ گونه تردیدی نیست.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۴

هوایی وجود دارد که تنفس می‌کنیم، غذایی هست که می‌خوریم، مکانی هست که در آن سکونت می‌کنیم، زمینی هست که بر روی آن از جایی به جایی می‌رویم، خورشیدی هست که از نور و گرمی آن بهره‌مند می‌شویم و ستارگانی که توسط آنها جهت‌یابی می‌کنیم و بسیاری چیزهای دیگر از گیاهان و جانوران.

هم چنین چیزهایی هست که می‌بینیم و چیزهایی که بو و طعم آنها را احساس می‌کنیم و امور دیگری از

این قبیل.

اموری نیز وجود دارد که بدان میل می‌کنیم و چیزهایی که از آن می‌گریزیم، چیزهایی که دوست داریم و چیزهایی که مورد نفرت و کینه ماست. چیزهایی که بدان امید بسته‌ایم و چیزهایی که از آن می‌ترسیم، چیزهایی که به منظور استقرار در جایی یا انتقال از جایی به جایی یا حصول لذتی یا پرهیز از رنجی یا رهایی از ناملایمی یا برای مقاصد دیگری از همین قبیل، مورد توجه و خواست ما قرار می‌گیرد. [۲]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۵

همه این گونه امور، که نسبت به آنها آگاهی داریم، و شاید بسیاری چیزهای دیگر که از آنها آگاه نیستیم، غیرواقعی و پوچ و باطل نیست، بلکه وجود حقیقی و واقعیت و ثبوت جدی دارد.

هرگز چیزی به‌سوی چیزی میل نمی‌کند مگر آن که وجود عینی و واقعیت خارجی داشته باشد و یا منتهی به موجودی واقعی گردد، نه سراب باطل و پندار گزاف.

پس ما نباید تردید کنیم که وجودی هست و نمی‌توانیم واقعیت هستی را انکار کنیم مگر آن که از در مکابره درآییم و حق را زیر پا بگذاریم و در واقعیت شک کنیم، و بدیهی است که اگر کسی از چنین تردیدی سخن بگوید صرفاً جنبه لفظی خواهد داشت.

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۶

بنابراین هر یک از ما یا هر موجود ذی‌شعور دیگری که در این جهان هست، خود را موجود واقعی می‌داند که دارای آثار واقعی است، و با هیچ چیز دیگری جز از آن‌رو که آن هم از واقعیت برخوردار است تماس برقرار نمی‌کند.

البته تردید نیست که ما در عین آن که نسبت به واقعیت هستی یقین داریم نباید در این امر به خود تردید راه دهیم که در بسیاری از موارد دچار خطا می‌شویم و مثلاً، چیزی را که وجود ندارد موجود، و یا چیزی را که وجود دارد معدوم می‌پنداریم.

چنان که انسان‌های پیش از ما چیزهایی را موجود می‌پنداشتند و به اموری اعتقاد داشتند که ما امروز منکر آنها هستیم و به نقیض آن معتقدیم، و ناگزیر یکی از آن دو باید باطل باشد. [۳]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۷

هم‌چنین اشتباهاتی را که هر روز مرتکب می‌شویم و چیزهایی را موجود می‌پنداریم که وجود ندارد یا از چیزهایی نفی وجود می‌کنیم که در حقیقت وجود دارد و بعداً متوجه می‌شویم که در حکم خود راه خطا رفته‌ایم.

بنابراین، بحث و کاوش برای تشخیص آنچه وجود دارد از آنچه وجود ندارد و تعیین خواص و احوال موجود واقعی به نحوی که هرگونه شکّی را از بین ببرد ضروری است و تنها با چنین پژوهشی می‌توان موجود واقعی را از غیرواقعی باز شناخت. [۴]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۹

به عبارت دیگر، بحثی که در آن تنها برهان به‌کار گرفته می‌شود، زیرا از میان انواع قیاس، قیاس برهانی است که منتج نتایج یقینی است و یقین، خود عبارت است از اعتقادی که از میان سایر اعتقادات واقعیت را بر انسان مکشوف سازد.

چون روش بحث و تحقیق در فلسفه این‌چنین است، برای ما فقط این امکان وجود خواهد داشت که بر اساس آن استنتاج کنیم که این چیز موجود است و آن دیگری موجود نیست، و گرنه بحث از امور جزئی از وسع ما خارج است، زیرا برهان در امور جزئی و متغیر و بی‌ثبات جاری نیست. به همین دلیل در این نوع بحث،

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۰

موجود به‌طور کلی مورد بررسی قرار می‌گیرد و موجود مطلق از آن جهت که کلی است موضوع تحقیق واقع می‌شود. و از آن‌جا که ممکن نیست موجود به صفات و حالاتی وصف شود که آن صفات و حالات خود وجود نداشته باشد، از این جهت، صفات و

حالاتی که در بحث برهانی برای موجود مطلق به کار می‌بریم ناچار منحصر به اموری است که حکم آنها با موجود عام یکی است، مانند: خارجیت مطلق، وحدت عام، فعلیت کلی، که مساوی با موجود مطلقند. و یا احوالی که اخصّ از موجود مطلق است لیکن هرگاه با مقابل آن بر روی هم در نظر گرفته شود مساوی با موجود مطلق است. چنان که گوییم: موجود یا خارجی است و یا ذهنی. یا بگوییم: موجود یا واحد است یا کثیر یا بالقوه است یا بالفعل که همه از اموری است که از موجودیت مطلق خارج نیست. [۵]

ما مجموعه این گونه مباحث را فلسفه می‌نامیم.

از آنچه گذشت چند مطلب روشن شد که عبارتند از:

۱. فلسفه اعم از همه علوم و معارف است، زیرا موضوع آن (موجود) عام‌ترین موضوعات و در برگیرنده همه چیزهاست. علوم کلاً از حیث ثبوت موضوع متوقف بر فلسفه‌اند، اما فلسفه در ثبوت موضوع خود بر هیچ‌یک از علوم مبتنی نیست. [۶]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۲۲

موضوع فلسفه موجود عام است که علم بدان ضروری است، زیرا تصور آن بدیهی و اولی است و تصدیق به وجود آن نیز ضروری است، زیرا خود عین موجودیت است. [۷]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۲۳

۲. موضوع فلسفه از آن جهت که عام‌ترین چیزهاست و هیچ چیز نمی‌تواند خارج از آن ثبوت یابد، هرگونه محمولی که برای آن اثبات گردد، یا خود عین موضوع است، مانند: هر موجودی (از حیث وجود) واحد است، یا: هر موجودی بالفعل است؛ که در این جا واحد یا بالفعل، گرچه از حیث مفهوم با موجود مغایرند، لیکن از حیث مصداق عین‌آند؛ و اگر جز این بود نه از جهت ذات خود ثابت بودند و نه از حیث اثبات آنها برای موضوع، یعنی موجود مطلق. و یا آن که محمول، عین موضوع نیست و اخصّ از موجود عام است لیکن چیزی غیر از آن هم نیست. چنان که گوییم: علت، موجود است. که در این قضیه، علت گرچه اخصّ از موجود مطلق است، لیکن حیثیتی خارج از موجودیت عام ندارد و گر نه باطل بود.

این گونه اوصاف با آنچه در برابر آن قرار دارد، از نوع قضایای مردد المحمول است [۸] و اطراف تردید بر روی هم مساوی با موجودیت عام است. مانند این که گوییم:

هر موجودی یا بالفعل است یا بالقوه. اکثر مسائل در فلسفه به صورت تقسیم جریان می‌یابد، مانند تقسیم موجود به واجب و ممکن و تقسیم ممکن به جوهر و عرض و

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۲۴

تقسیم جوهر به مجرّد و مادی و تقسیم مجرّد به عقل و نفس و بر همین قیاس در سایر مسائل.

۳. مسائل در فلسفه به شیوه «عکس حمل» مطرح می‌شود. [۹] مثلاً وقتی می‌گوییم:

واجب موجود است و ممکن موجود است، در معنی چنان است که گفته شود: وجود، واجب است و ممکن. و یا اگر بگوییم: وجوب یا بالذات است و یا بالغیر، به این معنی است که موجود واجب منقسم می‌شود به واجب ذاتی و واجب غیری.

۴. این فن (فلسفه اولی) چون از حیث موضوع اعم از همه فنون است و هیچ چیز از موضوع و محمولات آن خارج نیست، هدف و غایتی خارج از خود ندارد. یعنی برای مقصود دیگری آموخته نمی‌شود بلکه این معرفت خود، ذاتاً مقصود است.

بنابراین فلسفه به عنوان ابزاری برای دستیابی به مقاصد دیگر به کار نمی‌رود، چنان که علوم و فنون آلی (مانند منطق و طب و نحو و غیره) همه برای غایاتی جز ذات خود آموخته می‌شوند؛ در عین حال فوائد بسیاری بر آن مترتب است. [۱۰]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۲۵

۵. چون موضوع فلسفه عام‌ترین اشیاء است، ایجاب می‌کند که معلول چیز دیگری نباشد، زیرا خارج از او (وجود) چیزی نیست. به

همین سبب برهان‌های مورد استفاده فلسفه، از نوع برهان «لَمّی» نتواند بود.

اما برهان «انّ» (انّی): در منطق به تحقیق رسیده است که شناخت بر مبنای دست‌یابی از طریق معلول بر علت، مفید یقین نخواهد بود. پس برای بحث فلسفی جز برهان «انّ» که مبتنی بر ملازمات عام باشد، یعنی رسیدن از طریق یکی از دو امر متلازم به دیگری، راهی باقی نمی‌ماند. [۱۱]

ترجمه نهاییه الحکمّه، ص: ۲۷

مرحله اول مسائل کلی وجود

فصل اول

وجود از لحاظ مفهوم، مشترک معنوی است، زیرا بر آنچه که قابل حمل است به یک معنی حمل می‌گردد. [۱۲] این مسئله با رجوع به ذهن در هنگامی که وجود را بر چیزی حمل و یا از آن سلب می‌کنیم به خوبی روشن می‌شود. مثلاً وقتی که می‌گوییم: انسان موجود است، گیاه موجود است، خورشید موجود است، و یا وقتی که می‌گوییم اجتماع نقیضین موجود نیست، اجتماع ضدّین موجود نیست، در همه این گونه موارد وجود دارای یک مفهوم است.

ترجمه نهاییه الحکمّه، ص: ۲۸

صدرالمُتألهین قدس سره چه خوب گفته است که «اشتراک معنوی وجود در بین کلیه ماهیات، نزدیک به اولیات است». [۱۳] بنابراین، آنچه بعضی گفته‌اند که «وجود مشترک لفظی است و در هر ماهیتی به معنی همان ماهیت به کار می‌رود» سخن بی‌مایه‌ای بیش نیست. نادرستی آن از آن جاست که در صورت صحّت، هلیات بسیطه بی‌معنی و بدون فایده خواهد بود، چنان که گوییم: واجب موجود است، ممکن موجود است، جوهر موجود است و عرض موجود است. [۱۴] اضافه بر آن که انسان با وجود علم به ماهیت یک چیز، در وجود

ترجمه نهاییه الحکمّه، ص: ۲۹

و عدم آن تردید می‌کند؛ چنان که گوییم: آیا «اتفاق» وجود دارد یا نه؟

هم‌چنین، می‌توان در ماهیت چیزی با جزم به موجود بودن آن تردید کرد، چنان که گوییم: آیا نفس موجود انسانی جوهر است یا عرض؟

بدیهی است که تردید میان دو چیز و جزم نسبت به یکی از آنها، حکایت از مغایرت آن دو دارد. [۱۵] قول دیگری که در بی‌مایگی، دست کمی از آنچه ذکر شد ندارد، آن است که بعضی گفته‌اند: «مفهوم وجود، مشترک لفظی میان واجب و ممکن است». [۱۶]

ترجمه نهاییه الحکمّه، ص: ۳۰

این قول نیز از آن جهت مردود است که ما از حمل وجود بر واجب، یا معنایی را اراده می‌کنیم یا نمی‌کنیم. شقّ دوم موجب تعطیل است، [۱۷] اما در صورت اول، یا همان معنایی را از وجود در نظر داریم که در حمل بر ممکنات اراده می‌کنیم و یا نقیض آن را. اگر نقیض آن را اراده کنیم، با اثبات وجود برای واجب، در واقع وجود را از وی نفی کرده‌ایم، اما اگر همان معنی اول را اراده می‌کنیم، اشتراک معنوی وجود لازمه آن است و این مطلوب ما است.

و چنان که (بعضی از اهل تحقیق) [۱۸] ذکر کرده‌اند، حقیقت آن است که، قول به اشتراک لفظی وجود ناشی از خلط میان مفهوم و مصداق است و البته باید توجه داشت که حکم مغایرت در مصداق وجود جاری است نه در مفهوم. [۱۹]

فصل دوم: اصالت وجود

وجود اصیل است نه ماهیت، بدین معنی که وجود آن حقیقت عینی است که به‌عنوان واقعیت خارجی موجودات، تحقق ندارد.

ما، پس از برطرف ساختن شک و سفسطه و اثبات آن چیزی که واقعیت اشیاء را

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۱

تحقق می‌بخشد - یعنی وجود - اول چیزی که در برخورد با اشیاء متوجه می‌شویم آن است که آنها مختلف و متمایز از یکدیگرند، در عین آن که همه در ردّ قول سوفسطائیان، مبنی بر انکار واقعیت، اشتراک دارند، و می‌بینیم که انسانی وجود دارد، اسبی وجود دارد، خورشیدی وجود دارد و ...

هر یک از اشیاء واقعیت‌دار و موجود، دارای ماهیتی است که سبب تمایز آن از دیگر اشیاء است و همه دارای وجودی هستند که در همه به یک معنی و مشترک است؛ پس ماهیت غیر از وجود است، زیرا آنچه اختصاصی است نمی‌تواند مشترک هم باشد.

هم‌چنین، ماهیت ذاتاً از این که وجود بر آن حمل گردد، یا از آن سلب شود، بی‌تفاوت است؛ در صورتی که اگر ماهیت عین وجود باشد سلب آن از خودش امکان‌پذیر نیست، زیرا سلب شیء از نفس آن، محال است. [۲۰]

پس حیثیت ماهوی اشیاء غیر از حیثیت وجودی آنهاست. و چون هر یک از اشیاء دارای یک واقعیت بیش نیست، تنها یکی از دو حیثیت وجود و ماهیت باید واقعیت شیء را متحقق سازد، و مراد از اصالت همین معنی است، و حیثیت دیگر امری اعتباری و منتزع از آن حیثیت اصیل خواهد بود و نسبت دادن واقعیت بدان عرضی است.

حال، از آن‌جا که هر چیز هنگامی واقعیت خواهد یافت که وجود بر آن حمل گردد و به وجود متّصف شود، پس وجود است که واقعیت شیء را تشکیل می‌دهد و

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۲

اصالت از آن وجود است.

اما ماهیت که در حال اتّصاف به وجود دارای واقعیت است و با سلب وجود از آن، واقعیتش باطل می‌گردد، ذاتاً غیراصیل است و اصالت آن صرفاً بستگی به وجود دارد. [۲۱]

حاصل سخن این که، وجود اصیل است و ماهیت اعتباری، یعنی وجود به ذات خود موجود است و ماهیت به واسطه وجود موجود است. حکماء مشاء بر این قول رفته‌اند.

بدین ترتیب، ایرادی که بر اصالت وجود وارد کرده‌اند که «اگر وجود عینی واقعیت عینی داشته باشد در آن صورت موجود خواهد بود - چون حصول در بین اعیان، همان وجود است - و در نتیجه برای آن وجود وجودی دیگر لازم خواهد شد تا توسط آن کسب موجودیت نماید و برای وجود دیگر نیز وجودی دیگر لازم می‌آید و منتهی به تسلسل می‌شود» مرتفع خواهد شد.

اشکال از آن جهت وارد نیست که: وجود، موجود است، اما به ذات خود موجودیت دارد نه به واسطه وجود دیگری که بر آن عارض گردد. یعنی وجود، خود عین موجودیت است، برخلاف ماهیت که حیثیت ذات آن غیر از وجود است.

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۳

اما این که گفته‌اند «موجود در عرف لغت، بر ذاتی اطلاق می‌شود که وجود بر آن عارض شده باشد و بنابراین وجود غیر از موجود است»، به فرض صحت دعوی، مسئله‌ای مربوط به قواعد وضعی لغت، و یا کثرت استعمال است، در حالی که حقایق هستی از چگونگی کاربرد الفاظ پیروی نمی‌کند و چنانچه گذشت «وجود» حقیقتی عینی است که ثبوت ذاتی دارد. [۲۲]

بهمن یار در کتاب التحصیل [۲۳] گوید: حقیقت وجود، عینیت خارجی داشتن است، پس چگونه چیزی که ذاتاً چنین است جزء اعیان خارجی نباشد ..

اشکال دیگری که بر اصالت وجود وارد کرده‌اند این است که «اگر وجود به ذات خود موجود باشد لازمه آن این است که همه وجودهای امکانی واجب بالذات باشند، زیرا اگر وجود به ذات خود موجود باشد مستلزم آن است که سلب آن از ذاتش ممتنع گردد، چون هیچ چیز از نفس خود قابل سلب نیست، و ما از واجب بالذات جز این معنی را اراده نمی‌کنیم که: واجب آن است که عدم آن ذاتاً محال باشد.»

جواب اشکال آن است که: ملائک آن که چیزی واجب بالذات باشد این نیست که وجودش عین ذاتش باشد، بلکه آن است که وجود مقتضای ذاتش باشد به وجهی که در وجودش نیازمند به غیر نباشد. هر وجود امکانی در عین آن که به ذات خود موجود است، در وجود به غیر خود نیازمند است و رشحه‌ای از فیض او، همچون معنی حرفی که مفهوم آنها جز با قیام به غیر تمام نیست. پس از این در مورد این مطلب

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۴

توضیحات بیشتری خواهیم داد.

صدرالمآلهین در اسفار گوید: «معنی وجود واجب بالذات آن است که وجود، مقتضای ذات اوست بدون نیاز به فاعل و قابل، و معنی تحقق وجود به نفس خود، آن است که وجود هنگامی که تحصیل پیدا می‌کند یا به ذات خود موجود شده است، چنان که واجب متعال، و یا به فعل فاعلی، لیکن در هر دو حالت برای تحقق نیاز به وجود دیگری ندارد.» [۲۴]

اشکال دیگری هم بر اصالت وجود وارد شده است مبنی بر این که: اگر وجود به ذات خود موجود باشد و ماهیت به غیر خود، یعنی به وجود، در آن صورت مفهوم وجود مشترک خواهد بود میان آنچه وجودش «بنفسه» است و آنچه وجودش «بغیره» است. پس فرض اصلی که: وجود مشترک معنوی است، نه مشترک لفظی، نقض می‌شود.

دفع اشکال بدین وجه است که ایشان بین مفهوم و مصداق خلط کرده‌اند، چون اختلاف مذکور در مصداق است و نه در مفهوم. [۲۵]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۵

بنابر آنچه گفته شد، قول به اصالت ماهیت که منسوب به حکمای اشراقی است از اساس باطل خواهد بود. اشراقیون برآنند که ماهیت اصیل است هرگاه چنان باشد که بتوان وجود را از آن انتزاع کرد، گرچه خود ماهیت ذاتاً امری اعتباری است و وجود منتزع از آن نیز مفهومی اعتباری است.

البته این قولی است نامقبول، زیرا چگونه ممکن است ماهیتی اعتباری با انتزاع مفهوم اعتباری وجود از آن، اصالت یابد و حقیقتی عینی و واقعی گردد؟ این انقلاب است و محال بودن آن بر همه کس روشن است. [۲۶]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۶

قول دوانی [۲۷] نیز مبنی بر این که «در واجب الوجود، وجود اصیل است و در ممکنات ماهیت» درست نتواند بود.

او نظریه خود را چنین توجیه کرده است «وجود، چنان که ذوق متألّهین [۲۸] اقتضا می‌کند، حقیقتی است عینی و شخصی که همان ذات واجب متعال است و ماهیات امکانی، به واسطه نوعی انتساب که بدان حقیقت عینی دارند، اصالت یافته‌اند. پس اطلاق «موجود» به واجب تعالی بدان معنی است که او عین وجود است و اطلاق «موجود» بر ممکن بدین معنی است که منتسب به وجود (یعنی ذات واجب) هستند.»

بطلان قول او از آن جهت است که، اگر این انتساب مورد بحث باعث عروض حقیقتی عینی در ماهیات شود، خود، همان وجود است، زیرا برای ماهیتی که اصالت یافته است دو حیثیت بیشتر وجود ندارد، یکی ماهیت و دیگری وجود، حال اگر اصالت به ماهیت داده نشود به وجود داده خواهد شد، اما اگر پس از انتساب، ماهیت

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۷

هم‌چنان به حال اول خود باقی بماند و از انتسابی که به وجود واجب یافته است چیزی بر او افزوده نشود، اصالت یافتن آن به صرف انتساب، انقلاب و محال است.

مسائلی که بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مترتب می‌شود عبارت است از:

۱. هر چه بر ماهیت حمل گردد به واسطه وجود است و وجود، حیثیتی تقییدی [۲۹] است در هر حمل ماهوی، زیرا ماهیت فی نفسه باطل و زائل است و از خود هیچ ندارد و ثبوت ذات و خواص ذاتی آن هم به واسطه وجود است.

بنابراین، ماهیت گرچه به اعتبار عقل: من حیث هی مفهومی است نه موجود و نه معدوم، لیکن سلب وجود از آن فقط به اعتبار عقلی است. معنی این اعتبار عقلی آن است که وجود از حد [۳۰] ماهیت خارج است، و این امر منافاتی با حمل وجود از خارج و

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۸

عروض آن بر ماهیت ندارد و ماهیت در هر حال و به هر کیفیتی فرض شود، دارای نوعی ثبوت خواهد بود. [۳۱]

لوازم ذاتی ماهیت نیز، مانند مفهوم ماهیت که عارض بر هر ماهیتی است و یا زوجیت که عارض بر ماهیت «چهار» است و امثال آن، همه به واسطه وجود برای ماهیت ثابت می‌شود، نه به ذات ماهیت. با این بیان معلوم می‌شود که لوازم ماهیت لوازم دو وجود ذهنی و خارجی است، هم‌چنان که دَوّانی گفته است. لازم وجود ذهنی، مانند نوعیت برای انسان، و لازم وجود خارجی مانند سردی برای برف. نیز محمولات غیرلازم، مانند «نوشتن» برای انسان، به واسطه وجود بر ماهیت حمل می‌گردد و از این‌جا معلوم می‌شود که «وجود» از لوازم خارجی ذات ماهیت است. [۳۲]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۹

۲. وجود به هیچ‌یک از اوصاف و احکام ماهیت مانند کلیت و جزئیت و جنسیت و نوعیت و فصلیت، جوهریت و عرضیت خاصه و عامه و کمیت و کیفیت و سایر مقولات عرضی متصف نمی‌شود، زیرا همه این احکام بر ماهیت از جهت صدق و انطباق آن بر اشیاء طاری می‌گردد، همچون صدق و انطباق انسان بر زید و عمرو و دیگر افراد، و یا از جهت اندراج شیء تحت یک ماهیت، چنان‌که افراد، تحت انواع و انواع تحت اجناس مندرج می‌گردد، اما وجود که ذاتاً حقیقتی عینی است که نه بر چیزی قابل انطباق است و نه قابل اندراج تحت چیزی، طبعاً نه قابل صدق است و نه قابل حمل. البته مفهوم وجود، مانند مفاهیم دیگر، قابل صدق و اشتراک است.

از این‌جا معلوم می‌شود که «وجود» مساوق شخصیت [۳۳] است و نیز روشن می‌گردد که «وجود» مثل و مانند ندارد، زیرا همانند هر چیز آن است که در ماهیت نوع با آن چیز

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۰

شریک باشد و «وجود» ماهیت نوعی ندارد. هم‌چنین ثابت می‌شود که «وجود» ضد ندارد، زیرا چنان‌که پس از این خواهد آمد، ضدین دو امر وجودیند که متعاقباً بر یک موضوع درآیند و تحت یک جنس قریب واقع باشند و اختلاف آنها در حدّ نهایت باشد، [۳۴] اما «وجود» نه دارای موضوع است و نه دارای جنس و نه با چیزی اختلاف دارد. [۳۵]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۱

۳. وجود جزئی از یک چیز نیست، زیرا اگر آن جزء دیگر و یا کل مرکب از این دو، همان وجود باشد بدون هیچ تفاوت، در آن صورت جزء بودن آن بی‌معنی است، زیرا محال است که چیزی، جزئی از خود باشد، اما اگر یکی از اجزاء یا هر دو، چیزی غیر از وجود باشد، پوچ و باطل خواهد بود. چون به جز وجود چیزی اصالت و واقعیت ندارد. بنابراین در وجود ترکیب نیست. بدین ترتیب معلوم می‌گردد که وجود جزء ندارد، یعنی از حیث ذات بسیط است.

۴. هر صفت و حکمی که به وجود داده شود و هر امری که بر آن حمل گردد، چیزی خارج از آن نتواند بود، زیرا هر چه خارج از وجود قرار گیرد معدوم و باطل است و تحقق خارجی نخواهد داشت.

۵. موجود از جهت اتّصاف به وجود دو گونه است؛ موجود بالذات و موجود بالعرض. موجود بالذات نفس وجود است، یعنی وجود عین موجودیت او است.

موجود بالعرض، ماهیات موجوداند، زیرا ماهیت آنها عین وجود نیست بلکه موجود به واسطه وجود است.

۶. وجود عارض بر ماهیت است، یعنی عقل انسان می‌تواند ماهیت را از وجود جدا کرده آن را مستقلاً تعقل نماید، بدون آن که به وجود آن نظر کند. پس، وجود، عین یا جزئی از ماهیت نیست، به دلیل آن که سلب وجود از ماهیت جایز است، و متّصف شدن ماهیت به وجود، به علت نیاز دارد و دلیل می‌خواهد. نیز، نسبت ماهیت به وجود و عدم یکسان است، حال آن که اگر وجود، عین یا جزئی از ماهیت بود هیچ‌یک از این موارد صحیح نبود.

با این حال، مغایرت میان وجود و ماهیت، جنبه ذهنی و عقلی دارد و این منافاتی با

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۲

اتحاد وجود و ماهیت در خارج و در ذهن ندارد. ما یک حقیقت واحد بیش نداریم و آن هم وجود است، زیرا اصالت از آن وجود است و ماهیت اعتباری است.

بنابر آنچه گذشت، وجود توسط ماهیات گوناگون، نوعی اختلاف می‌یابد بدون آن که چیزی بر آن افزوده شود. این است معنی سخن آنان که گفته‌اند: ماهیات، انحاء وجوداند.

اختلاف و تمایز بین ماهیات موجود نسبت به یکدیگر و نیز اختلاف آثار آنها با یکدیگر، همگی ناشی از همین اختلاف در انحاء وجود است، و این است معنی آن سخن که گفته‌اند: ماهیات، حدود وجوداند.

پس در واقع، هر ماهیت موجود، حدّی است که وجودش از آن حد تجاوز نمی‌کند و لازمه آن سلب‌هایی است که به عدد کلیّه ماهیت‌های موجود در خارج.

مثلاً، ماهیت انسان موجود، حدّی است برای وجود او که وجودش از آن حدّ فراتر نمی‌رود و به حریم وجودی سایر ماهیات، تجاوز نمی‌کند و از همین جهت است، که او اسب یا گاو یا درخت و یا سنگ یا ماهیت موجود دیگری، غیر از انسان نیست. [۳۶]

۷. ثبوت [۳۷] هر چیز، به هر نحو که فرض شود، حتماً بر مبنای وجودی است خارجی که عدم را بالذات طرد می‌کند. بنابراین در تصدیقات «نفس الامر» که نه در

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۳

خارج و نه در ذهن مطابقی ثابت ندارند، نوعی ثبوت تبعی هست که تابع موجودات حقیقی است. [۳۸]

توضیح این که: بعضی از تصدیقات درست، مطابقی در خارج دارند، مانند: انسان موجود است یا انسان نویسنده است. و مطابق بعضی از آنها در ذهن موجود است، مانند انسان نوع است، یا حیوان جنس است.

دسته سوم از تصدیقات درست عبارت است از تصدیق قضایایی که مطابق آن نه در خارج باشد و نه در ذهن، چنان که گوئیم: عدم علت، علت عدم معلول است. که عدم یک چیز جز بطلان و نیستی آن نیست و نه در خارج تحقق دارد و نه در ذهن؛ آثار وجودی آن نیز در هیچ‌یک از دو ظرف ذهن و خارج وجود نخواهد داشت. [۳۹]

از این گونه قضایا به قضایای مطابق با «نفس الامر» تعبیر می‌کنند، زیرا هنگامی که عقل تصدیق کند که وجود علت، علت وجود معلول است، ناگزیر تصدیق خواهد کرد که هرگاه علت منتفی گردد معلول نیز منتفی خواهد شد؛ یعنی عدم علت، موجب

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۴

عدم معلول خواهد شد، حال آن‌که برای عدم، مصداق واقعی در خارج یا در ذهن تحقق‌پذیر نیست، زیرا هر چه در خارج یا در ذهن تحقق داشته باشد دارای وجود خواهد بود.

با توجه به مباحث قبل، مسلم می‌شود که آنچه اصالت دارد، وجود است و بس و هر حکم حقیقی متعلق به وجود است. اما از آن‌جا که ماهیات، ظهور وجود در اذهان است، عقل اضطراراً و توسّعیاً برای ماهیت نیز وجودی اعتبار کرده و بر آن حمل نموده است و بدین ترتیب وجود و ثبوت هم بر وجود و هم بر ماهیت حمل می‌شود و هم بر احکام آنها. سپس، عقل باز هم از روی ناچاری توسّعی یافته، برای هر مفهومی که به تبع وجود یا ماهیت تعقل کرده ثبوت و تحقق مطلق قائل گردیده و بر آن حمل کرده است؛ چنان‌که مفهوم عدم، ماهیت، قوه و فعل را اعتبار کرده و احکام مربوط به هر یک را مورد تصدیق قرار می‌دهد.

طرفی را که عقل انسان برای مطلق تحقق و ثبوت به معنی اخیر فرض کرده است نفس الامر نامند که همه قضایای ذهنی و خارجی را و آنچه مورد تصدیق عقل است و در ذهن و خارج مطابقی ندارد شامل می‌شود. اما امور نفس الامری از لوازم عقلی ماهیات است و تقرّر آن بر اساس تقرّر ماهیات است. این مطلب پس از این تکمیل خواهد شد؛ ان شاء الله تعالی.

گفته‌اند که منظور از امر در کلمه نفس الامر، عالم امر است که عقل کلی است و در آن، صور تمامی معقولات موجود است و مراد از مطابقت قضیه با نفس الامر، مطابقت آن با صورت موجود در عقل کلی است.

اما این سخن درست نیست، زیرا آن صورت موجود در عقل کلی نیز مطابقی را در ورای خود اقتضا می‌کند.

هم‌چنین گفته‌اند: مقصود از نفس الامر، نفس شیء است و این از مقوله وضع اسم

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۵

ظاهر به‌جای ضمیر است. مثلاً وقتی گفته می‌شود، عدم در نفس الامر باطل الذات است، یعنی عدم در نفس خود باطل و زائل است. این سخن هم مورد ایراد است، زیرا آنچه مطابقی در خارج و ذهن ندارد، اساساً نفسی هم نتواند داشت که خود و احکامش با آن مطابقت یابد.

۸. شیئیت، مساوق وجود است، بنابراین آنچه وجود ندارد شیئیت نیز ندارد و معدوم از آن‌رو که وجود ندارد شیء هم نتواند بود. [۴۰]

قولی به معترله منسوب است که بر اساس آن، ماهیات امکانی معدوم، دارای نوعی شیئیت هستند. اینان بین عدم و وجود، واسطه‌ای قائل‌اند که آن را «حال» نامیده و در تعریف آن گفته‌اند: حال چیزی است که نه موجود است و نه معدوم، مثل صاحبکیت و کاتبیت برای انسان. لکن واسطه بین نفی و اثبات را رد می‌کنند و می‌گویند که منفی همان محال است و ثابت همان واجب است و ممکن هم دو قسم است، ممکن موجود و ممکن معدوم، و حال چیزی است که نه موجود است و نه معدوم.

عقل صریح این‌گونه آراء را باطل می‌داند. این حرف‌ها به وضع اصطلاح نزدیک‌تر است تا به نظریات علمی و صرف‌نظر کردن از طرح و ردّ آن، شایسته‌تر است. [۴۱]

۹. حقیقت وجود هیچ‌گونه علت و سببی در ورای خود ندارد، یعنی هویت عینی آن‌که بالذات اصیل و طرد کننده عدم است، در تحقق ذات، متوقف بر هیچ چیز خارج

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۶

از حقیقت خود نیست، اعّماً از این‌که آن شیء مفروض سبب تام باشد یا ناقص. این از آن‌رو است که تنها، وجود اصالت و واقعیت دارد و مابقی هر چه هست باطل است.

البته ایرادی ندارد که بعضی از مراتب وجود متوقف بر بعض دیگر باشد، مثل وجودات امکانی که متوقف بر وجود واجبند یا توقف برخی از ممکنات بر برخی دیگر. این امر منافی با نامعلول بودن وجود حقیقی نیست.

از همین جا معلوم می‌شود که برهان «لمی» در فلسفه الهی کاربرد ندارد، زیرا بحث آن درباره موجود از حیث وجود است. [۴۲]

۱۰. حقیقت وجود، چون خود، همان حیثیت ترتب آثار است و عین خارجیت است، از این رو محال است که در ذهن وارد شود و تبدیل به یک امر ذهنی گردد که آثار خارجی از آن سلب شود، زیرا این امر در حکم انقلاب [۴۳] و محال است. اما وجود ذهنی از آن حیث که عدم را از خود طرد می‌کند وجود خارجی است و آثار بر آن مترتب است، لیکن در قیاس با مصداق خارجی آن، وجود ذهنی بدون آثار خارجی به حساب می‌آید.

از آنچه گذشت، روشن شد که حقیقت وجود، مانند ماهیات موجود در خارج، دارای صورت عقلی نیست و نیز معلوم شد که نسبت مفهوم وجود به وجودهای خارجی، از قبیل نسبت ماهیات کلی بر افراد خارجی خود نیست.

هم‌چنین معلوم گردید که مفهوم، وقتی ماهیت خواهد بود که دارای فردی ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۷

خارجی باشد که آن را قوام بخشد و آثار آن ماهیت بر او مترتب شود. [۴۴]

فصل سوم: وجود: حقیقتی مشکک [۴۵] است

شک نیست که هویات عینی خارجی به دو گونه کثرت متّصف می‌شوند، یکی از آن جهت که این اسب است و آن انسان است و آن دیگر درخت و امثال آن، و دیگری

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۸

از آن جهت که این بالفعل است و آن بالقوه و یا این واحد است و آن کثیر و یا این حادث است و آن قدیم و این ممکن است و آن واجب و غیره.

از آنچه در فصل قبل گذشت ثابت شد که کثرت از جهت اول، یعنی کثرت ماهوی، در خارج به عرض وجود، موجودیت یافته است و وجود به عرض ماهیت به کثرت اتّصاف می‌یابد، زیرا وجود اصیل و ماهیت اعتباری است.

اما کثرت از جهت دوم، از طریق انقسامات نفس وجود عارض آن می‌شود، مانند تقسیم آن به واجب و ممکن یا به واحد و کثیر یا به بالفعل و بالقوه و جز آن.

در فصل پیش گفته شد که وجود بسیط است و جز آن هیچ نیست. از این مطلب چنین برمی‌آید که کثرت به معنی دوم از مقومات وجود و در ذات آن است و خارج از آن یا جزء آن نیست، چه، حقیقت بسیط وجود، جزء ندارد و خارج از آن نیز جز عدم نیست.

بنابراین وجود دارای کثرتی فی نفسه است، اما آیا جهت وحدتی هست که این کثرت بدان باز گردد بدون آن که با این رجوع از بین برود؟ یعنی وجود، حقیقتی باشد در عین وحدت کثیر و در عین کثرت واحد، و به عبارت دیگر، آیا وجود حقیقت مشکک دارای مراتب مختلف است که ما به الامتیاز در هر مرتبه از آن عین ما به الاشتراک با مراتب دیگر باشد؟ آن‌چنان که به «فهلویون» [۴۶] منسوب است، یا آن که

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۹

جهت وحدتی در کار نیست و وجودات، حقایق متعدد متباینند که از حیث ذات، با یکدیگر اختلاف دارند و هر یک به تمام ذات، از دیگری متمایز است نه به یک جزء یا به واسطه امری خارجی؟ چنان که به حکمای «مشاء» منسوب است.

حقّ آن است که وجود حقیقتی است در عین وحدت کثیر، و در عین کثرت واحد، زیرا ما از تمامی مراتب و مصادیق آن مفهوم

عام بدیهی وجود را انتزاع می‌کنیم و ممکن نیست که مفهوم واحدی از مصادیق مختلف انتزاع گردد بدون آن که جهت وحدتی در میان آنها باشد.

با این بیان، روشن می‌شود که وجود، حقیقتی مشکک و دارای مراتب گوناگون است، چنان که آن را به نور تشبیه کرده‌اند. ذهن انسان به آسانی ادراک می‌کند که نور یک حقیقت واحد است، دارای مراتب مختلف از شدت و ضعف. چنان که نور قوی و نور متوسط و نور ضعیف داریم و این، بدان معنی نیست که نور قوی، علاوه بر نوریت، چیز زائدی هم دارد، و یا نور ضعیف، نسبت به نور قوی، چیزی از حقیقت نور کم دارد و یا با چیزی به نام ظلمت، آمیخته است. هیچ‌یک از مراتب مختلف نور نسبت به مرتبه دیگر، نه چیزی افزون دارد و نه چیزی کم. بلکه نور در هر مرتبه خاص از مراتب شدت و ضعف که در نظر گرفته شود، حقیقت بسیطی است که نه از اجزاء تألیف یافته و نه ضمیمه‌ای بدان افزوده شده که بتوان آن را وجه امتیاز یک مرتبه نسبت به مراتب دیگر دانست، بلکه هر مرتبه به نفس ذات از دیگر مراتب ممتاز

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۵۰

است.

بنابراین، نور حقیقت واحد و بسیطی است که در عین وحدت کثیر و در عین کثرت واحد است. به همین ترتیب وجود نیز حقیقت واحدی است دارای مراتب مختلف، از شدت و ضعف و تقدّم و تأخّر و علوّ و دنوّ و غیره. [۴۷]

از آنچه گذشت، مسائلی نتیجه می‌شود که از آن جمله است:

۱. تمایز بین مرتبه‌ای از وجود با مرتبه دیگر، مربوط به ذات بسیط آن است که در آن، وجه اشتراک و وجه امتیاز یکی است، اما این مطلب با این منافات ندارد که عقل انسانی تمایز وجودی را به جهت کثرت نسبت دهد و اشتراک و سنخیت مراتب را با یکدیگر، به جهت وحدت وجود منسوب کند.

۲. در بین مراتب وجود به سبب اختلافی که ناشی از شدت و ضعف مراتب نسبت به یکدیگر است اطلاق و تقیید وجود دارد. بدین معنی که هرگاه دو مرتبه از مراتب وجود را، یکی قوی و یکی ضعیف، در نظر بگیریم، لامحاله بین آن دو مقایسه و اضافه‌ای صورت می‌گیرد، و مرتبه ضعیف را فاقد بخشی از کمال موجود در مرتبه شدید می‌یابیم. لیکن کمال موجود در مرتبه ضعیف، کلاً در مرتبه شدید وجود دارد.

پس، مرتبه ضعیف گویی از داشتن و نداشتن تألیف یافته است؛ یعنی، ذات آن مقید به قید نداشتن بخشی از کمال موجود در مرتبه شدید است؛ و یا می‌توان گفت مرتبه ضعیف محدود است، اما مرتبه شدید نسبت بدان مطلق و غیرمحدود است.

حال اگر مرتبه‌ای بالاتر از مرتبه شدید را در نظر بگیریم، نسبت مرتبه شدید به

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۵۱

شدیدتر که فوق آن است، عیناً مانند نسبت مرتبه مادون آن است بدان، و مرتبه شدید نسبت به مرتبه مافوق خود، محدود و مقید می‌گردد، در حالی که نسبت به مادون خود مطلق بود.

بدین ترتیب در همه مراتب صعودی، این اطلاق و تقیید نسبی وجود دارد تا آن گاه که به مرتبه‌ای برسیم که فوق آن دیگر مرتبه‌ای نباشد. بدیهی است که آن مرتبه مطلق خواهد بود و به هیچ حدی، جز بی‌حدی نتواند بود. [۴۸] و [۴۹]

مسئله برعکس این خواهد بود اگر مرتبه ضعیف را گرفته با مرتبه ضعیف‌تر بسنجیم و ضعیف‌تر را با ضعیف‌تر از آن، تا برسیم به مرتبه‌ای که از حیث کمال و فعلیت در حدی است که جز عدم فعلیت هیچ گونه فعلیتی ندارد، یعنی ضعیف‌ترین مرتبه وجود.

۳. از همه آنچه گفته شد چنین برمی‌آید که کلیه مراتب وجود دارای حدود و

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۵۲

قیودی است، مگر مرتبه اعلائی آن که حدش بی حدی است.

بدیهی است که این گونه حدود که ملازم سلب‌ها و فقدان‌ها و عدم‌هاست و به مراتب وجود نسبت داده می‌شود از تنگی مجال تعبیر است و گر نه وجود، حقیقتی است اصیل و بسیط که عدم نقیض آن است، و محال است که عدم بتواند در میان مراتب نقیض خود، یعنی وجود، رخنه کند. [۵۰]

دخول عدم و فقدان در مراتب محدود وجود، و عدم دخول آن در مرتبه اعلی که نتیجه آن صرافت و بساطت وجود در آن مرتبه است، نوعی ترکیب و عدم ترکیب (بساطت) را در مورد حقیقت وجود ایجاد می‌کند که با ترکیب و بساطت اصطلاحی که عبارت است از ترکیب و بساطت از حیث اجزاء خارجی یا عقلی و یا وهمی متفاوت است. [۵۱]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۳

۴. مراتب وجود هر اندازه به‌سوی پایین تنزل یابد، حدود آن بیشتر و عرصه آن تنگ‌تر می‌شود، و هر قدر به‌سوی بالا ارتقاء یابد و به مرتبه اعلی نزدیک‌تر شود حدود آن کمتر و وجود آن وسیع‌تر می‌گردد تا به مرتبه‌ای برسد که از آن بالا-تر نباشد و آن مرتبه اعلی، مشتمل بر همه کمالات وجودی و بی‌حد و مطلق و نامتناهی است. [۵۲]

۵. وجود، از حیث شدت و ضعف، دارای دو کرانه است و این اقتضای قول به تشکیک در حقیقت وجود است.

۶. وجود از جهت وسعت و گسترشی که دارد سه خصوصیت پیدا می‌کند، یکی از لحاظ ذات و حقیقت بسیط خود، و یکی از لحاظ مرتبه‌ای که در میان مراتب مختلف دارد که در آن ما به الامتیاز و ما به الاشتراک یکی است، و سومین وجه تشخص آن از لحاظ ماهیتی است که منبعث از آن و محدودکننده آن است.

بدیهی است که خصوصیت‌های اول و دوم، ذاتی وجود است، لیکن تشخص سوم به عرض ماهیات عارض وجود می‌گردد. [۵۳]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۴

فصل چهارم: پاره‌ای از ویژگی‌های عدم

چنان‌که پیش از این گفته شد، عدم شیئی نیستی ندارد و عین بطلان و نیستی است. [۵۴]

از این اصل، مطالبی استنباط می‌شود که از آن جمله است:

۱. در عدم تمایز نیست، زیرا یک چیز از چیزی دیگر هنگامی متمایز می‌گردد که یا به تمام ذات با آن متفاوت باشد مانند دو نوع از دو مقوله مختلف، یا به بخشی از ذات مانند دو نوع از یک مقوله واحد یا به عوارض ذات، مانند دو فرد از یک نوع و هیچ‌یک از این موارد با عدم انطباق ندارد، زیرا اساساً عدم، ذات ندارد.

البته ممکن است که عدم به وجود اضافه گردد و بهره‌ای از وجود بیابد و بدین طریق، نوعی تمایز پیدا کند، چنان‌که عدم را به بینایی یا شنوایی اضافه می‌کنیم و عدم بینایی، که در معنی، همان کوری است، از عدم شنوایی، که کوری است متمایز می‌شود، و یا عدم زید و عدم عمرو که از یکدیگر تمایز دارند.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۵

از طریق همین اضافه است که عقل، علت و معلولیت را هم‌چنان‌که به وجود نسبت می‌دهد به عدم نیز نسبت می‌دهد، چنان‌که گوئیم: عدم علت، علت عدم معلول است، که در این مثال عدم را به علت و به معلول اضافه کرده، دو عدم را از یکدیگر متمایز ساخته سپس عدم معلول را موقوف بر عدم علت کرده‌ایم؛ به همان نحو که وجود معلول متوقف بر وجود علت است. البته این گونه بیان نوعی تعبیر مجازی است که حقیقت آن اشاره به متوقف بودن دو وجود بر یکدیگر است.

آنچه در مورد عدم مضاف گفته شد در مورد عدم مقید به هر نوع قیدی نیز صادق است، مانند عدم زمانی، عدم ذاتی، عدم ازلی.

در همه اینها ابتدا مفهوم عدم تصور می‌شود و برای آن مصداقی مانند مفاهیم دیگر در نظر گرفته می‌شود، سپس آن مفهوم را به قیدی مقتید ساخته و بدین ترتیب مصداق آن متمیز می‌گردد و پس از تمایز از غیر، به واسطه ثبوتی که برای آن فرض شده است احکام مقتضی بر آن جاری می‌شود.

بدین ترتیب، عقل می‌تواند عدم را در مقابل عدم، همانند عدم در مقابل وجود تعقل کند.

بنابر آنچه گفته شد، اشکالی که بر اعتبار عقلی عدم وارد کرده‌اند منتفی است.

اشکال این است که: عدم مضاف به عدم، نوعی از عدم است و چون عدم مضاف الیه را رفع می‌کند باید با آن تقابل تناقض داشته باشد و این محال است، زیرا دو چیز ممکن نیست هم از یک نوع باشند و هم متناقض با یکدیگر. [۵۵]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۵۶

پاسخ این اشکال چنان که صدر المتألهین گفته است این است که: در اضافه عدم به عدم، جهت در دو طرف اضافه مختلف است، یعنی عدم مضاف چون دارای مفهومی اخص از عدم مطلق است، نوعی از عدم به‌شمار می‌رود و عدم مضاف الیه چون از ثبوت ذهنی مفروضی برخوردار است، عدم مضاف می‌تواند آن را به منزله یک نقیض، مرتفع کند.

بدین ترتیب اشکال دیگری نیز برطرف خواهد شد که گفته‌اند قضیه: معدوم مطلق مخبر عنه نیست، با خود متناقض است، زیرا با آن که از عدم اخبار از معدوم مطلق سخن می‌گوید، خود از معدوم مطلق خبر می‌دهد.

دفع این اشکال نیز چنین است که معدوم مطلق از آن‌رو که نیستی و بطلان محض است قابل اخبار نیست و از آن‌رو که مفهوم آن در ذهن از نوعی ثبوت برخوردار است می‌توان از آن خبر داد به این که مخبر عنه نیست.

بنابراین دو جهت با یکدیگر مختلف است و به تعبیر دیگر، معدوم مطلق به حمل شائع مخبر عنه نیست لیکن به حمل اولی از آن خبر داده می‌شود که مخبر عنه نیست. [۵۶]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۵۷

بدین ترتیب، شبهه تناقض از بسیاری قضایای ظاهراً متناقض برطرف می‌شود.

مثلاً گوییم: جزئی جزئی است، در عین حال که خود امری کلی است و مصادیق بسیار دارد. و یا می‌گوییم: اجتماع نقیضین محال است، و در عین حال اجتماع نقیضین در ذهن ما ممکن و موجود است، یا این که گوییم: شیء، یا در ذهن ثابت است و یا ناثبات، در حالی که ناثبات نیز در ذهن ثابت است، چون معقول و موجود به وجود ذهنی

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۵۸

است.

بنابر آنچه گفته شد، جزئی به حمل اولی جزئی است و به حمل شایع کلی و صادق بر موارد متعدد است؛ اجتماع نقیضین نیز به حمل اولی ممکن و به حمل شایع محال است؛ ناثبات در ذهن به حمل اولی ناثبات است و به حمل شایع ثابت. [۵۷]

فصل پنجم: وجود تکرار پذیر نیست

هویت عینی هر یک از موجودات خارجی همان وجود آن است، زیرا چنان که پیش از این گفته شد وجود اصیل است و هویت عینی ذاتاً از انطباق بر مصداق‌های

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۵۹

متعدد ابا دارد، چه، هویت عینی یعنی تشخص برخاسته از ذات وجود است. حال اگر برای یک موجود دو وجود فرض شود، هویت عینی آن باید بیش از یکی باشد، در حالی که هر موجود دارای یک هویت بیش نیست، پس تکرر وجود محال است.

هم‌چنین، محال است که دو موجود از هر جهت یکسان باشند، زیرا لازمه فرض دو موجود همانند، آن است که میان آنها تمایزی موجود باشد، و فرض همانندی همه جانبه آن است که وجه تمایزی بین آن دو نباشد و این اجتماع نقیضین و محال است.

بدین ترتیب محال است که یک موجود با بیش از یک وجود یافت شود، اعم از این که آن دو وجود در یک زمان و بدون فاصله زمانی و راه یافتن عدم در میان آنها تحقق یابند و یا آن که در دو زمان باشد و عدم در میان آن دو درآید، زیرا در هر دو صورت محذور به حال خود باقی است؛ یعنی، از هر جهت عین یکدیگر بودن با دوگانگی سازگار نیست.

اما این که بعضی گفته‌اند: «وجود دوم از آن جهت که مسبوق به عدم بعد از وجود است، از وجود اول متمایز می‌شود برخلاف وجود اول که چنین صفتی را دارا نیست، و همین امر کافی است که دوگانگی وجود اول و دوم را توجیه کند و در عین حال آن دو عین یکدیگر باشند، چون تمیز وجود دوم به عدم است» درست نتواند بود، زیرا عدم، بطلان محض است، نه کثرت در آن معنی دارد و نه تمیز و نه ذاتی دارد که متصف به عدم باشد تا پس از رفع صفت عدم از آن ذات، وجود جای آن را بگیرد.

چنان که پیش از این نیز گفته شد، تمیز و تکثر عدم، تنها به کمک عقل صورت می‌پذیرد، آن هم از طریق اضافه عدم به ملکه، که در آن صورت، عدم به عدد ملکه‌های مضاف الیه، متکثر می‌شود. [۵۸]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۶۰

اما این که شیء، مسبوق به عدم باشد یا بعداً عدم بر آن وارد شود یا به تعبیر دیگر از قبل و بعد توسط عدم احاطه شده باشد، در حقیقت چیزی جز اختصاص وجود آن به ظرفی از ظروف واقعی و قصور آن از گسترش بر دیگر ظروف موجودات خارجی نتواند بود؛ و هرگز بدین معنی نیست که شیء دارای وجودی واقع در یکی از ظروف باشد و در مقابل، عدم دارای تقرر پر دامنه و فراگیر باشد که بر سایر ظروف گسترش داشته، احیاناً بر قلمرو وجود نیز دست اندازی کند و آن را کنار زده، بر جایش قرار گیرد. چنین پنداری اصالت دادن به عدم در برابر وجود و مستلزم اجتماع نقیضین است.

خلاصه این که، تمیز وجود دوم، امری وهمی است که موجب هیچ گونه تمیز حقیقی نخواهد شد و به فرض که موجب تمیزی هم باشد با حصول جدایی و امتیاز بین دو وجود، عیّت و یکسان بودن منتفی می‌شود. [۵۹]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۶۱

این مطلب هم درست نیست که بعضی گفته‌اند: «به چه دلیل جایز نباشد که به وجود آورنده هستی، چیزی را به وجود آورد، سپس آن را معدوم سازد و پس از مدتی آن را بر مبنای صورت علمیه‌ای که از آن نزد او و یا نزد موجودات علوی است دوباره ایجاد کند و وحدت را بر اساس علم خویش محفوظ دارد».

بطلان این سخن از آن رو است که وجود دوم به هر نحو که فرض شود، عاقبت وجودی خواهد بود که پس از وجود اول قرار دارد و غیریت آن نسبت به وجود اول به همین دلیل که بعد از وجود اول واقع شده، از ضروریات عقلی است و غیریت و عیّت به هیچ وجه قابل جمع نیست.

این توضیحات در واقع همان مسئله‌ای است که چکیده آن در یک جمله توسط

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۶۲

حکمای پیشین نقل شده است که «اعادة المعدوم بعینه محال»، باز گرداندن معدوم بعینه امکان‌پذیر نیست.

شیخ‌الرئیس، ابوعلی سینا، امتناع بازگشت عین معدوم را از ضروریات دانسته است، اما با این حال برای اثبات آن، برهان‌هایی اقامه کرده‌اند که جنبه تنبیهی دارد. از جمله این که:

اگر یک موجود بتواند در یک زمان معدوم و در زمان دیگر عیناً موجود گردد لازمه‌اش آن است که عدم در بین شیء و نفس آن راه یابد و این محال است، زیرا مستلزم آن است که وجود شیء در دو زمان باشد و میان آن دو عدم درآید. [۶۰]

همین‌طور اگر بازگشت عین یک چیز پس از نابودی جایز باشد، ایجاد مثل آن نیز ابتدائاً جایز خواهد بود که قبلاً گفته شد محال است.

محال بودن آن از آن جهت است که، آن موجود از عدم بازگشته، باید از هر جهت

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۶۳

همانند موجود اول باشد، و اگر وجود آن از طریق ایجاد دوباره امکان‌پذیر باشد ایجاد آن همزمان با وجود اول نیز ممکن خواهد بود. چون حکم امثال نفیاً و اثباتاً یکی است.

اما این که به چه دلیل دو موجود همانند و از هر جهت متمائل محال است، آن است که اگر وجه تمایزی میان دو «مثل» نباشد آن دو یک موجود خواهند بود و همین که دویی برقرار باشد، معنی آن این است که یکی از دیگری متمایز است.

استدلال دیگر این است که بازگشت عین معدوم مستلزم آن است که موجود دوباره به وجود آمده، در صفت نخستین بودن نیز با وجود نخستین یکسان باشد، زیرا یکی بودن، ایجاب می‌کند که دو موجود در همه صفات و مشخصات، حتی زمان هم یکسان باشند و در آن صورت، بازگشتی در کار نتواند بود، زیرا معنی ابتدا و بازگشت یکی خواهد شد.

دیگر این که اگر بازگشت عین معدوم جایز باشد، تعداد بازگشت‌ها را نمی‌توان به هیچ عددی محدود کرد، زیرا تفاوتی بین بازگشت اول و دوم و سوم تا بی‌نهایت وجود نخواهد داشت، به همان نحو که تفاوتی بین بازگشت اول و دوم و سوم نخواهد بود. در صورتی که تعیین عدد از لوازم موجود خاص و مشخص است.

گروهی از متکلمان، از آن‌رو که مسئله معاد را در شرایع حقه، بازگشت معدوم پنداشته‌اند، به جواز و امکان آن نظر داده، چنین استدلال کرده‌اند که:

اگر بازگشت معدوم بعینه محال باشد، یا به جهت ماهیت آن است و یا یکی از لوازم ماهیت آن، و اگر چنین می‌بود، آن موجود از ابتدا نیز به وجود نمی‌آمد، و اگر محال بودن آن از جهت امری خارج از ذات موجود باشد با برطرف ساختن آن مانع، امتناع نیز برطرف خواهد شد.

این استدلال نیز باطل است، زیرا امتناع تحقق لازمه وجود آن است نه لازمه ماهیت آن.

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۶۴

اما آنچه در ادیان اسلامی در مورد حشر و معاد آمده است، انتقال از یک نشئه به نشئه دیگر است و ایجاد پس از اعدام نیست.

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۶۵

مرحله دوم وجود مستقل و وجود رابط

فصل اول

موجود دو گونه است، یکی آن که وجودش در خود (فی نفسه) است و آن را وجود مستقل یا نفسی و یا محمولی می‌نامیم، دیگری آن که وجودش در غیر خود (فی غیره) است و آن را وجود رابط می‌گوییم.

توضیح این که: قضایای خارجی که از حیث موضوع و محمول با خارج انطباق دارند، مانند: زید ایستاده است و یا، انسان خندان [۶۱] است و هم چنین مرکبات تقییدی [۶۲]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۶۶

که از این قضایا می‌توان استخراج کرد، مانند، ایستادن زید و خندیدن انسان، در همه اینها، بین موضوع و محمول یا مضاف و

مضافاً الیه امری یافت می‌شود که آن را نسبت یا ربط می‌نامیم که نه در موضوع تنها یافت می‌شود و نه در محمول تنها، و نه در بین موضوع و چیزی جز محمول و نه بین محمول و چیزی جز موضوع؛ پس باید امری و رای موضوع و محمول باشد. [۶۳]

از طرفی، جدایی آن از موضوع و محمول چنان نیست که بتوان آن را در کنار آن دو، موجود سومی فرض کرد؛ و اگر چنین بود آن نیز به رابطی نیاز داشت که آن را به موضوع ربط دهد و رابط دیگری که آن را به محمول مرتبط سازد و در نتیجه، سه جزء قضیه و ترکیب به پنج می‌رسید و آن پنج جزء نیز به چهار رابط دیگر نیازمند بود و تعداد اجزاء به نه می‌رسید و این تضاعد هم‌چنان تا بی‌نهایت ادامه می‌یافت، در عین حال که بین دو حد محصور است، و البته این محال است. [۶۴]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۶۷

پس، نسبت یا رابط، در طرفین قضیه و ترکیب موجود و قائم به آنها است؛ یعنی خارج از آن دو نیست در عین حال که نه عین آنها و نه جزئی از آنهاست و نه قابل انفصال از طرفین است. در صورتی که هیچ‌یک از دو طرف قضیه و ترکیب از حیث وجود دارای چنین وضعی نیست.

بدین ترتیب می‌بینیم که وجود بعضی از امور، فی‌نفسه است و آن را وجود مستقل می‌نامیم و وجود بعضی فی‌غیره است که آن را وجود رابط می‌گوییم.

هم‌چنین، معلوم شد که معنی قرار گرفتن نسبت میان دو طرف، آن است که وجودش قائم به طرفین و رابط بین آنها باشد. [۶۵]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۶۸

از آنچه گفته شد مسائلی نتیجه می‌شود که از آن جمله است:

۱. ظرفی که وجود رابط در آن تحقق می‌یابد همان ظرفی است که دو طرف قضیه یا ترکیب در آن تحقق دارند. یعنی اگر وجود طرفین قضیه خارجی باشد وجود رابط نیز خارجی خواهد بود و اگر ذهنی باشد ذهنی، و این طبیعت وجود رابط است که خارج از ظرف وجودی طرفین و دارای ذاتی متمایز از آنها نباشد.

بنابراین وعاء وجودی طرفین، وعاء وجودی نسبت رابط نیز خواهد بود، یعنی نسبت خارجی بین طرفین خارجی و نسبت ذهنی بین طرفین ذهنی تحقق خواهد یافت. پس وجود نسبت، هم‌سنخ وجود طرفین است و بالعکس.

۲. تحقق وجود رابط در میان طرفین قضیه و ترکیب، موجب نوعی اتحاد بین آن دو می‌گردد و این بدان جهت است که وجود رابط در نفس طرفین تحقق می‌یابد نه خارج از آنها و وحدت شخصیت آن اقتضا دارد که میان دو جزء قضیه یا ترکیب، وحدتی برقرار باشد؛ اعم از آن که بین دو طرف حمل برقرار باشد، مانند قضایا، و یا آن که حمل در کار نباشد، مانند مرکبات تقیدی، که هیچ‌یک خالی از نوعی اتحاد در میان طرفین نخواهد بود. [۶۶]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۶۹

۳. در قضایایی که حمل در آن از نوع حمل اولی است. مانند انسان انسان است، و نیز در هلیات بسیطه مانند انسان هست، وجود رابط فقط به اعتبار ذهن تحقق دارد نه در خارج، چون وجود نسبت بین شیء و خودش بی‌معنی است.

۴. رابط عدمی قابل تحقق نیست، زیرا در عدم شئییت و تمیّز وجود ندارد. لازمه این سخن آن است که در قضایای موجهه، که یکی از طرفین یا هر دو عدم است، مانند زید معدوم است و شریک باری معدوم است، رابط عدمی نباشد؛ پس در این گونه قضایا نیز وجود رابط بر حسب اعتبار ذهنی است. [۶۷]

۵. وجود رابط دارای ماهیت نیست، زیرا ماهیات در پاسخ این سؤال که: آن چیست؟ قرار می‌گیرند و از حیث مفهوم مستقل هستند، در حالی که وجودهای رابط مفهوم مستقل ندارند.

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۷۰

فصل دوم

آیا اختلاف وجود رابط و وجود مستقل، اختلاف نوعی است؟ یعنی آیا وجود رابط که دارای معنی تعلّقی است می‌تواند از آن حالت خارج شود و معنی مستقل پیدا کند و با توجهی که مستقلاً بدان می‌شود از معنی «حرفی» بیرون آید و وجود مستقلی گردد، یا چنین امری امکان‌پذیر نیست؟

حقیقت این است که اختلاف وجود رابط و وجود مستقل از حیث نوع نیست و چنان‌که در مباحث مربوط به علت و معلول خواهد آمد، نیاز معلول به علت در ذات آن است و لازمه آن این است که معلول، خود عین نیاز به علت و ذات آن قائم بر وجود علت باشد و بدون آن مستقل نباشد. مقتضای این امر آن خواهد بود که وجود هر معلول اعم از آن که جوهر باشد یا عرض، در قیاس با وجود علت خود رابط باشد، و چون بدون علت در نظر گرفته شود در قیاس با خود یا جزئی از آن با جزء دیگرش، جوهر یا عرض و موجود فی نفسه باشد.

بنابراین اختلاف وجود رابط و وجود مستقل، اختلاف نوعی نیست، بدان نحو که مفهوم غیرمستقلی که از وجود رابط انتزاع می‌شود، به مفهوم مستقل قبل تبدیل نباشد. [۶۸]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۷۱

بر آنچه گفته شد مسائلی متفرع می‌گردد که از آن جمله است:

۱. هر مفهوم، در استقلال و عدم استقلال، تابع وجودی است که از آن انتزاع شده است، و گرنه مفهوم به تنهایی، جز ابهام، چیزی با خود ندارد.

بر این اساس، همه جوهرها و عرض‌ها با حدود خاص خود، تنها در قیاس با خود و یا در قیاس بعضی با بعض دیگر، ماهیات جوهری و عرضی به‌شمار می‌روند، لیکن در قیاس با مبدأ اول و واجب متعال، جز روابط وجودی، چیزی نیستند؛ و اگر فی نفسه مورد نظر قرار گیرند با قطع نظر از وجود آنها، نه رابط خواهد بود و نه مستقل. [۶۹]

۲. وجودهای رابط، برخی تنها بر یک طرف قائم‌اند مانند وجود معلول نسبت به علت خود و برخی قائم بر دو طرف هستند مانند همه نسبت‌ها و اضافه‌ها. [۷۰]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۷۲

۳. وجود مستقل حقیقی منحصر در ذات واجب متعال، عز اسمہ، است و باقی همه روابط و نسب و اضافاتند.

فصل سوم: موجود مستقل (فی نفسه) دوگونه است، موجود «لنفسه»

و موجود «لغیره».

مقصود از این که وجود چیزی «لغیره» باشد، آن است که وجود مستقل آن، یعنی همان وجودی که عدم را از خود طرد می‌کند، در عین حال عدم دیگری را نیز از شیء دیگری طرد کند؛ البته نه طرد عدم از ماهیت شیء دیگر، چون در آن صورت لازم می‌آید که یک موجود واحد دارای دو ماهیت باشد، که محال است. بلکه عدم زائد بر ماهیت و ذات آن را که بین آنها نوعی مقارنه برقرار است طرد می‌کند، مانند «علم» که علاوه بر طرد عدم از ماهیت خود در عین حال جهل را، که خود، گونه‌ای از عدم است، از موضوع خود طرد می‌کند.

دلیل بر تحقّق چنین وجود، یعنی وجود «لغیره» وجود اعراض است که هر یک علاوه بر طرد عدم از ماهیت خود، عدم زائدی را هم از موضوع خود طرد می‌کند؛ و نیز «صور منطبقه نوعیه» که حصول آنها در ماده به نحوی است که نه تنها عدم را از ذات و ماهیت

خود، بلکه نقصی جوهری را نیز از موضوع و محلّ خود طرد می‌کند تا بدان واسطه به کمال برسد. مراد از وجود «لغیره» یا وجود «ناعت» همین است.

در مقابل این گونه وجود، وجود «لنفسه» است که عدم را فقط از ماهیت خود طرد می‌کند، مانند همه انواع تامّه جوهریّه، مثل انسان و اسب و غیره. [۷۱]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۷۳

با این بیان روشن شد که وجود فی نفسه دو قسم است، یکی آنچه وجودش «لنفسه» است و دیگری آنچه وجودش «لغیره» است. هم‌چنین معلوم شد که وجود اعراض از شئون وجود جواهری است که موضوع

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۷۴

آنها واقع می‌شود و صور منطبعه نیز دارای وجودی مباین با وجود موادّ خود نیست.

هم‌چنین روشن شد که مفاهیم منتزع از وجودهای ناعت (لغیره) که اوصاف موضوعات خود هستند، نه ماهیت آن موضوعاتند و نه ماهیت وجودهای ناعت؛ و این از آن جهت است که مفهوم منتزع از وجود، وقتی ماهیت آن خواهد بود که وجود منتزع عنه، عدم را از نفس خود طرد کند، حال آن که وجود «لغیره» عدم را از نفس خود طرد نمی‌کند. [۷۲]

برای مثال، وجود سیاهی - وجود فی نفسه آن - عدم را از نفس سیاهی طرد می‌کند، پس سیاهی ماهیت آن است، اما این وجود از آن جهت که جسم را سیاه می‌کند، نه عدم

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۷۵

را از سیاهی طرد می‌کند و نه از ماهیت جسم سیاه، بلکه عدم را از صفتی طرد می‌کند که جسم بدان - به عنوان یک صفت خارج از ذات - اتّصاف می‌یابد. [۷۳]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۷۷

مرحله سوم وجود ذهنی و وجود خارجی

فصل

در میان حکما چنین معروف است که ماهیات موجود در خارج، علاوه بر وجود خارجی که مستلزم آثار خارجی است، وجود دیگری نیز در ذهن انسان دارند که فاقد آثار خارجی است لیکن آثار دیگری که ویژه وجود ذهنی است بر آن مترتب است.

این نحوه وجود را وجود ذهنی می‌نامند که حقیقت آن، علم ما به ماهیات اشیاء است. [۷۴] بعضی از حکما وجود ذهنی را انکار کرده و گفته‌اند: علم، عبارت از نوعی

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۷۸

اضافه نفسانی به معلوم خارجی است. گروهی دیگر گفته‌اند: آنچه در هنگام علم به اشیاء در ذهن حاصل می‌گردد، اشباحی - تصاویر و عکس‌هایی - است که از اشیاء خارجی حکایت می‌کند، هم‌چنان که عکس و تمثال از صاحب خود حکایت می‌کند، هر چند که آن دو از حیث ماهیت با هم مباینیت دارند (این نظریه اغلب فلاسفه قدیم است).

گروهی دیگر علم را از مقوله شبیح و تصویر، لیکن بدون محاکات دانسته‌اند. بدین معنی که اشباح و تصاویر عیناً از ماهیات خارجی حکایت نمی‌کند بلکه نفس انسان از روی خطا، صورت و شبیحی را به چیزی تخصیص می‌دهد. البته این خطای ذهن همواره یکنواخت و منظم است چنان که اختلالی در فعل و انفعالات انسان در زندگی پیش نمی‌آورد.

مثلاً، اگر فرض کنیم که شخصی همیشه سرخی را به صورت سبزی ببیند، همواره

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۷۹

نیز آثار سرخی را بر آن سبزی مترتب خواهد کرد. [۷۵]

دلیل بر وجود ذهنی آن است که ما چیزهایی را که در خارج وجود دارد، مانند انسان و اسب و جز آن، در ذهن خود به صورت کلی و خالص تصور می‌کنیم و بر اساس آن صورت ذهنی، احکامی بر آنها جاری می‌سازیم و هرگز در این امر تردید نداریم که صورت انسان و اسب و غیره در نفس و ذهن ما از نوعی وجود و ثبوت برخوردار است و احکامی که بر آنها روا می‌داریم به استناد همین وجود است.

پس، شیء در ذهن به وجودی موجود است و چون در خارج بدین نحو موجود نیست و مشخصات دیگری دارد، از جمله آن که موجود در خارج دارای شخصیت است و آمیخته با اشیاء و احوال دیگر، بنابراین باید در نفس انسان ظرف وجودی ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۸۰

دیگری باشد که موجود در آن عاری از آثار خارجی است، و آن ذهن است. [۷۶]

هم چنین ما می‌توانیم امور عدمی را که اساساً وجود خارجی ندارند تصور کنیم، مانند عدم مطلق، معدوم مطلق، اجتماع نقیضین و سایر محالات. آنها در ذهن ما از نوعی ثبوت برخوردارند، زیرا آنها را با اوصاف و احکام ثبوتی وصف می‌کنیم. مثلاً آنها را از غیر، جدا و متمایز می‌سازیم و بر حضورشان نزد خودمان پس از غیبت

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۸۱

حکم می‌کنیم، و چون این گونه ثبوت در خارج از وجود انسان نیست پس بی‌تردید در ذهن است.

در این نیز تردیدی نیست که تمامی معقولات ما از یک سنخ ثبوت برخوردارند.

بنابراین، اشیاء هم‌چنان که در خارج وجودی دارند که آثار خارجی خود را به همراه دارد، در ذهن انسان نیز وجودی دارند که هر چند آن آثار خارجی را ندارد لیکن آثار دیگری که خاص وجود ذهنی است بر آن وجود مترتب است.

حال اگر آنچه که از اشیاء خارجی دریافت می‌کنیم، عیناً همان موجودات عینی خارجی باشد- چنان که طرفداران نظریه اضافه معتقدند- هرگز امکان ندارد چیزی را که وجود خارجی ندارد تعقل کنیم، مانند عدم و معدوم و امثال آن، و از آن گذشته خطای در علم نیز بی‌معنی بود. [۷۷]

همین‌طور اگر بپذیریم که علم ما و آنچه در ذهن قرار می‌گیرد، شبیحی است از

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۸۲

شیء خارجی، دیگر نمی‌توان گفت علوم ما عین اشیاء خارج است؛ و اگر عینیت علم و معلوم از میان برخیزد سفسطه لازم می‌آید، زیرا در آن صورت همه علوم ما منتفی است.

گذشته از این، عمل انتقال از حاکی (یعنی شبیح ذهنی) به محکمی (یعنی معلوم خارجی) مستلزم آن است که ما قبلاً محکی را شناخته باشیم، در صورتی که فرض بر این است که ما علم خود را از طریق حاکی به دست می‌آوریم. [۷۸][۷۹]

ترجمه نهاییه الحکمه؛ ص ۸۲

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۸۴

اگر بگوییم همه علم ما در کشف واقعیات بر خطاست، سفسطه لازم می‌آید و گذشته از سفسطه مستلزم تناقض است، زیرا اگر همه علم ما بر خطا باشد، همین بر خطا بودن علم نیز خطا خواهد بود و اگر تنها این علم درست باشد ثابت می‌شود که بخشی از علم

می‌تواند درست باشد و اگر خطا بودن علم صحیح نباشد، طرف دیگر، یعنی درست بودن آن ثابت می‌شود.

پس معلوم شد که ماهیات، در ذهن دارای وجودی هستند که آثار خارجی بر آن مترتب نیست و در خارج دارای وجودی هستند که آثار بر آن مترتب است، بنابراین، وجود دو گونه است، وجود خارجی و وجود ذهنی. از آنچه گذشت مسائلی به اثبات رسید که از آن جمله است:

۱. ماهیت هر شیء در ذهن، تحت مقوله‌ای در نمی‌آید که شیء در خارج با آثار خارجی تحت آن مقوله واقع است، بلکه تنها مفهوم آن مقوله را داراست.

برای مثال، انسان که در خارج جوهر و جسم و نامی و حساس و متحرک به اراده و ناطق است، در ذهن نه ماهیت موجود بدون موضوع (یعنی جوهر) است و نه دارای ابعاد سه گانه (یعنی جسم) و نه دارای هیچ یک از آنچه در حد انسان خارجی وجود دارد. بلکه تنها مفاهیم اجناس و فصول موجود در حد انسان را داراست و هیچ یک از آثار خارجی انسان، یعنی کمالات اولیه و ثانویه [۸۰] وی بر آن مترتب نیست؛ در حالی که

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۸۵

معنی اندراج تحت یک مقوله آن است که آثار خارجی آن مقوله بر وی مترتب باشد.

چه، اگر تنها انطباق مفهوم با یک مقوله، جهت اندراج تحت آن کافی باشد، خود مقوله نیز تحت خود قرار خواهد گرفت و با حمل خود بر نفس، فردی از مقوله خود خواهد شد. و این است معنی قول حکیمان که: جوهر ذهنی به حمل اولی جوهر است نه به حمل شائع.

اما این که علمای منطق، افراد را به ذهنی و خارجی تقسیم کرده‌اند از روی مسامحه و برای سهولت امر تعلیم بوده است. [۸۱]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۸۶

با این توضیح، بسیاری از اشکالاتی که بر وجود ذهنی وارد کرده‌اند برطرف می‌گردد. اشکال اول: بنا بر قول به وجود ذهنی، ذاتیات اشیاء در ذهن بر حال خود باقی و محفوظ می‌ماند، پس باید هنگامی که ما جوهری را تعقل می‌کنیم - نظر به حفظ ذاتیات - آن جوهر در ذهن ما نیز جوهر باشد، در حالی که جوهر ذهنی چون قائم به نفس انسانی است عرض است، زیرا عرض بر موضوع خود قائم است. نتیجه آن می‌شود که شیء معقول هم جوهر باشد و هم عرض، و این محال است.

پاسخ این اشکال آن است که، محال وقتی است که یک شیء واحد به حمل شائع هم جوهر باشد و هم عرض، حال آن که جوهر معقول به حمل اولی جوهر است و به حمل شائع عرض و این محال نیست.

اشکال دوم: لازمه قبول وجود ذهنی آن است که جوهر معقول نظر به حفظ ذاتیات آن در ذهن، جوهر باشد، حال آن که از نظر حکما، علم از کیفیات نفسانی است. یعنی

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۸۷

جوهر معقول، تحت مقوله «کیف» اندراج می‌یابد و این محال و موجب تناقض در ذات شیء است، زیرا مقولات از حیث ذات با یکدیگر تباین کلی دارند.

همچنین اگر ما چیزی از مقوله «کم» را تعقل کنیم، صورت معقول آن، هم تحت مقوله «کم» در خواهد آمد و هم تحت مقوله «کیف» و این محال است.

همین‌طور اگر یکی از کیفیات بصری (مانند رنگ و شکل و جز آن) را تعقل کنیم، تحت دو نوع از کیف اندراج خواهد یافت، یکی کیف محسوس و دیگری کیف نفسانی.

پاسخ این اشکال نیز این است که، همه این مقولات به حمل شائع، کیف نفسانی و مندرج تحت آنند، لیکن به حمل اولی بر ذات

خود حمل می‌شوند و این، اندراج تحت مقوله‌ای نیست.

اشکال سوم: لازمه وجود ذهنی آن است که نفس انسان، گرم و سرد و مثلث و مربع و همه اضداد باشد، زیرا ما وقتی یک چیز را سرد یا گرم یا مربع یا مثلث می‌دانیم، که این گونه معانی در آن حاصل شود، و چون این معانی در ذهن حاصل می‌شود، پس باید ذهن بدان اتّصاف یابد.

پاسخ این اشکال آن است که وجود شیء وقتی لغیره یا ناعت است که حمل آن بر منعوت یا وجود غیر، از نوع حمل شائع باشد، حال آن که حرارت و برودت و امثال آن در ذهن به حمل اولی است. [۸۲]

اشکال چهارم: لازمه وجود ذهنی آن است که یک شیء واحد، هم کلی باشد و هم جزئی و این باطل است. بدین معنی که انسان معقول، مثلاً، از آن جهت که بر

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۸۸

انسان‌های بسیار صدق می‌کند کلی است، لیکن از آن جهت که موجودی است در ذهن یک شخص و قائم بر یک نفس واحد شخصی (بدان وسیله از غیر متمایز می‌یابد) و جزئی است؛ پس انسان معقول، هم کلی و هم جزئی است.

پاسخ آن است که در این مورد تقابلی در کار نیست، زیرا جهت در دو قضیه مختلف است. انسان معقول، از جهت قیاس با خارج کلی است و از آن حیث که کیف نفسانی قائم به نفس انسان است بدون قیاس با خارج، جزئی است.

اشکال پنجم: ما، محالات ذاتی مانند شریک باری تعالی و اجتماع نقیضین و سلب شیء از نفس خود را تصور می‌کنیم، و اگر بر مبنای قول به وجود ذهنی، اشیاء به ذات خود در ذهن ما حاصل گردد، لازمه آن، این خواهد بود که محالات ذاتی دارای وجود و ثبوت باشد.

پاسخ آن است که آنچه در ذهن ما قرار می‌گیرد مفاهیم این گونه امور است به حمل اولی نه مصادیق آن به حمل شائع. یعنی شریک باری در ذهن ما به حمل اولی، شریک باری است و گرنه به حمل شائع، ممکن و کیف نفسانی و معلول و مخلوق باری تعالی است. [۸۳]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۸۹

۲. وجود ذهنی چون ذاتاً در قیاس با خارج تحقّق می‌یابد، همواره حکایت از ماوراء خود دارد. یعنی محال است چیزی وجود ذهنی داشته باشد و دارای وجود خارجی حقیقی یا مقدّر نباشد.

آنچه وجود خارجی حقیقی دارد، مانند ماهیات منتزع از وجودهای خارجی، و آنچه وجود خارجی حقیقی ندارد، ذهن برای آن نوعی وجود تقدیر می‌کند، مانند مفاهیم غیر ماهوی که ذهن انسان به کمک معقولات خود می‌سازد. مثلاً، برای عدم مفهومی تصور کرده، برای آن ثبوتی در نظر می‌گیرد و با آن مفهوم حکایت از این گونه ثبوت می‌کند.

خلاصه آن که، خصیصه ذاتی وجود ذهنی آن است که از وراء خود حکایت کند بدون آن که آثار مترتب بر وجود خارجی بر آن مترتب باشد؛ و این امر منافاتی با آن ندارد که آثار خاصّ وجود ذهنی بر آن ترتب یابد، یعنی از آن حیث که دارای ماهیتی «کیفی» است، آثار خاص خود را دارد.

هم‌چنین، منافاتی با آن نیست که - بنا بر آنچه پس از این خواهد آمد - صور علمیّه، مطلقاً مجرّده از ماده باشد، زیرا ترتب آثار کیف نفسانی یا تجرّد از ماده، مربوط به وجود نفی نفسه صور علمیّه است، اما حکایت از ماوراء خود داشتن و عاری از آثار خارجی بودن، مربوط به وجود آن در قیاس با خارج است، یعنی از آن جهت که وجود ذهنی فلان ماهیت خارجی است.

بدین ترتیب، این اشکال نیز از وجود ذهنی برطرف می‌گردد که گفته‌اند: ما زمین را با تمام وسعت، با دشت‌ها و کوه‌ها و بیابان‌ها و آنچه در اطراف آن است از آسمان بی‌کران و ستارگان و اجرام فلکی را با ابعاد و فواصل عریض و طویل تصور می‌کنیم، در

صورتی که حصول این مقادیر و اندازه‌های بزرگ در ذهن و انطباع آن در اندام‌های عصبی و مغز، در حکم قرار دادن شیء بزرگ‌تر در ظرف کوچک‌تر است و طبعاً امری است محال.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۹۰

اما پاسخی را که به آن داده‌اند، مبنی بر این که: محلی که صور در آن انطباع می‌یابد به بی‌نهایت قابل تقسیم است دلیل قانع‌کننده درستی نیست، زیرا کف دست، هر چند به بی‌نهایت قابل انقسام باشد، باز هم ظرفیت گنجایش کوه را نخواهد داشت. پاسخ درست در دفع اشکال آن است که: صور علمیه جزئی - چنان که پس از این خواهد آمد - غیر مادی، بلکه مجرد از نوع تجرد مثالی است که در آن آثار ماده، از ابعاد و اشکال و رنگ‌ها، همه هست، اما خود ماده نیست، انطباع از ویژگی‌های ماده است و در مجردات، انطباع صورت‌پذیر نیست.

با این توضیح، اشکال دیگری نیز مرتفع می‌شود و آن این است که احساس و تخیل بنا بر آنچه علماء طبیعی گفته‌اند بدین ترتیب حاصل می‌شود که صور اشیاء با خصوصیات و نسبت‌های خارجی خود در اندام‌های حسی وارد گردیده، به مغز انتقال می‌یابد؛ سپس مغز در آن صورت‌ها بر حسب نوع و طبیعتی که دارند تصرفاتی به عمل می‌آورد، آن‌گاه انسان از طریق مقایسه بین اجزاء صورت ذهنی، به خصوصیات و ابعاد و مقادیر و اشکال آن در خارج پی می‌برد.

واضح است که این صورت‌ها با همه ویژگی‌هایی که دارد در ماده مغز انطباع می‌یابد و طبعاً با ماهیات خارجی ماینت دارد. بنابراین، وجود ذهنی و حضور ماهیات خارجی در ذهن، وجهی ندارد. [۸۴]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۹۱

این اشکال بدین ترتیب مرتفع می‌شود که: آنچه از فعل و انفعال مادی در مورد حصول علم به جزئیات گفته‌اند قبول و به‌جای خود درست است، لیکن آن صورت‌های منقوش در مغز، خود بالاصاله معلوم انسان نیست، بلکه اموری مادی است که نفس انسان برای حضور ماهیات خارجی در صور مثالی مجرد از ماده آنها را فراهم می‌آورد - چنان که پس از این در مورد تجرد علم بیان خواهد شد.

گذشته از این، قبلاً گفته شد که مغایرت صور مورد احساس و تخیل با ماهیات و اشیاء خارجی مربوط به آنها، از سفسطه خالی نیست.

۳. هرگاه ماهیات حقیقی موجود در خارج عیناً به ذهن انسان درآید، لیکن بدون آثار خارجی، لازمه آن این خواهد بود که اگر چیزی وجود داشته باشد که حیثیت وجودی آن صرفاً وجود خارجی و ترتب آثار خارجی باشد، آن موجود طبعاً هیچ‌گاه در ذهن قرار نخواهد گرفت، مثل نفس وجود عینی و صفات قائم بدان، از قوه و فعل و وحدت و کثرت و غیره که هیچ‌گاه به ذهن وارد نخواهد شد.

هم‌چنین اموری که ذات آنها عین بطلان و فقدان آثار است، مثل عدم مطلق و آنچه بدو باز می‌گردد، به ذهن در نخواهد آمد.

پس حقیقت وجود و هر چه حیثیت وجود را دارا باشد، و نیز عدم، و آنچه دارای

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۹۲

چنان حیثیتی باشد، ممکن نیست که به ذهن درآید.

معنی سخن حکیمان که گفته‌اند: «محالات ذاتی، صورت صحیحی در ذهن ندارند» همین است. در مباحث عقل و عاقل و معقول، چگونگی انتزاع مفهوم وجود و اوصاف آن و نیز عدم و آنچه بدان مربوط است بیان خواهد شد، ان شاء الله.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۹۳

اشاره

مقصود اصلی در این مبحث، تقسیم «موجود» به واجب و ممکن و بحث از ویژگی‌های آنها است و سخن درباره ممتنع و خصوصیات آن تبعی است. مباحث این مرحله در هشت فصل است:

فصل اول

اشاره

هر مفهومی را که در نظر بگیریم و وجود را بدان نسبت دهیم از سه حال خارج نیست، یا وجود برای آن ضروری است که آن را «وجوب» گوئیم، یا نفی وجود از آن ضروری است (یعنی عدم آن ضروری است) که آن را «امتناع» نامیم، و یا نه وجود برای آن ضروری است و نه عدم، که آن را «امکان» اصطلاح کرده‌ایم.

اما این حالت که برای یک مفهوم هم وجود ضروری باشد و هم عدم، غیر معقول است. بنابراین، هر مفهومی مفروضی یا واجب است یا ممتنع و یا ممکن، و این یک قضیه منفصله حقیقیه است که از دو تقسیم دائر بین نفی و اثبات، حاصل شده است.

بدین ترتیب که در تقسیم اول گوئیم: هر مفهوم مفروضی یا وجود برایش ضروری است یا نه. و در تقسیم دوم گوئیم: مفهومی که وجودش ضروری نیست، یا

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۹۴

عدم برایش ضروری است، یا نه.

قسم اول را واجب و قسم دوم را ممتنع و قسم سوم را ممکن گوئیم. [۸۵] آنچه از این

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۹۵

تقسیمات در تعریف مواد سه گانه به دست می‌آید بدین شرح است:

وجوب چیزی، یعنی آن که وجودش ضروری است، و امتناع چیزی، یعنی این که عدمش ضروری است و امکان چیزی، یعنی این که نه وجودش ضروری است و نه عدمش.

بنابراین «واجب» آن است که واجب باشد و «ممتنع» آن است که عدمش واجب باشد و «ممکن» آن است که نه وجودش واجب باشد و نه عدمش.

البته، همه این تعریفات جنبه لفظی دارد و از مقوله شرح اسم است [۸۶] و فایده آن،

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۹۶

یادآوری و جلب دقت و توجه است و هیچ یک تعریف حقیقی مواد سه گانه نیست.

این بدان سبب است که ضروری بودن و ضروری نبودن، از معانی بدیهی اولی است و نیازی به اثبات ندارد، چون خود به خود قابل شناخت است و در نفس انسان مستقیم و بدون واسطه نقش می‌بندد، بدان سان که نه تنها خود معلوم ذهن است، بلکه امور دیگر نیز به وسیله آن باز شناخته می‌شود. [۸۷]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۹۷

از این رو کسانی که در صدد تعریف حقیقی آن برآمده‌اند، اکثر تعریفات ایشان، متضمن «دور» است. [۸۸] چنان که ممکن را چنین تعریف کرده‌اند: ممکن، امری است که ممتنع نباشد. یا در تعریف واجب گفته‌اند: واجب آن است که فرض عدم آن مستلزم محال باشد، یا این که، فرض عدم آن محال باشد. و محال را تعریف کرده‌اند به این که:

آنچه واجب است که نباشد. و تعریفات دیگری از این قبیل.

آنچه در این فنّ (فلسفه اولی) که موضوع آن موجود از حیث وجود است مقصود اول محسوب می‌شود، وجوب و امکان است که دو وصفند، و هر موجود از حیث نسبتی که وجودش با آنها دارد به یکی از این دو موصوف می‌گردد. [۸۹]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۹۹

بنابراین، سخن کسانی که امکان را، هم‌چنان که وجوب وصف ثابت واجب است، وصف ثابت ممکن نمی‌شناسند، قابل قبول نیست. چه، گفته‌اند: چنان که از تقسیم مذکور برمی‌آید امکان عبارت است از سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم و این جا دو سلب هست، هر چند که گاهی از آن، به سلب ضرورتین تعبیر کرده‌اند، و این دو سلب را چگونه می‌توان به منزله یک صفت واحد برای ممکن، محسوب داشت؟

حتی اگر بپذیریم که آن دو در حقیقت یک سلب باشد ناشی از دو ضرورت، لیکن چنان که در تقسیم مشاهده می‌شود سلب تحصیلی است نه ایجاب عدولی، [۹۰] بنابراین،

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۱۰۰

اتّصاف ممکن بدان در خارج چه معنی دارد؟ زیرا اتّصاف به عدول صورت‌پذیر است نه به تحصیل. [۹۱] و به همین دلیل، هنگام برشمردن خواص امکان، از این صفت و

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۱۰۱

لاضروره وجود و عدم تعبیر می‌کنند و مثلاً می‌گویند: امکان از لوازم لاینفک ماهیت، و علت نیاز ممکن به علت، و تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم، و لا ضروره وجود و عدم است.

پاسخ اشکال این است که: قضیه‌ای که محمول آن معدوله باشد، اگر موضوع آن وجود داشته باشد از حیث مضمون و معنی با سالبه محصّله فرقی ندارد. مثلاً در قضیه: بعضی از موجودات، غیر ضروری الوجود و العدم هستند و یا قضیه: ماهیت از حیث ذات، غیر ضروری الوجود و العدم است، در هر دو، موضوع، موجود است.

بنابراین سلب تحصیلی و ایجاب عدولی در مورد امکان یکی است.

اما سلبی که در امکان وجود دارد، از یک طرف با ضرورت نسبت دارد و از طرف دیگر با موضوع - موضوعی که دو ضرورت از وی سلب شده است - و به سبب همین نسبت از بطلان محض و عدم صرف خارج گردیده، به عدم مضاف تبدیل شده و از اعدام دیگر تمایز یافته است. یعنی بدین وسیله دارای بهره‌ای از وجود شده که طبعاً دارای آثار خاص خویش است؛ هر چند که عقل انسان در وهله اول آن را به صورت سلب تحصیلی می‌یابد؛ چنان که در مورد «کوری» که عدم مضاف است نیز عقل بدو آن را سلب تحصیلی می‌پندارد.

از آنچه گفته شد، مسائلی نتیجه می‌شود که از آن جمله است:

۱. موضوع امکان، ماهیت است، چه، هیچ‌گاه چیزی به «لاضروره الوجود و العدم» وصف نمی‌شود مگر آن که از وجود و عدم، هر دو خالی باشد و این جز ماهیت چیزی دیگری نتواند بود.

بنابراین هر امر ممکن دارای ماهیت است و به همین دلیل است که حکما گفته‌اند:

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۱۰۲

هر ممکن، زوج ترکیبی است از ماهیت و وجود.

اما اطلاق ممکن بر وجود غیر واجب بالذات و آن را «وجود امکانی» نامیدن، اصطلاح دیگر و استعمال دیگری است از امکان و وجوب که امکان در این اصطلاح به معنی فقر ذاتی و وجوب به معنی بی‌نیازی ذاتی استعمال می‌شود و غرض از آن، سلب ضرورت وجود و عدم یا تساوی نسبت ممکن به وجود و عدم نیست، زیرا این گونه اوصاف در مورد «وجود» معقول نیست. [۹۲]

۲. امکان، از لوازم لاینفک ماهیت است، زیرا اگر از لوازم آن نباشد، خالی از آن نیز تواند بود و در آن صورت لازم می‌آید که ماهیت یا واجب باشد یا ممتنع، و بالنتیجه یا موجود باشد یا معدوم. حال آن که ماهیت در حد ذات نه موجود است و نه معدوم. [۹۳] لازم بودن امکان برای ماهیت بدین معنی است که فرض ماهیت به تنهایی کافی است که آن را متّصف به امکان بیابیم و به امر دیگری نیاز نیست. بدیهی است که این معنی با لزوم اصطلاحی فرق دارد، چه، در لزوم مصطلح، ملزوم، علت مقتضی برای

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۰۳

تحقق لازم و الحاق آن است؛ در صورتی که، در مورد ماهیت هیچ گونه اقتضایی نفیاً و اثباتاً معنی ندارد. [۹۴] بنابراین، لازم بودن «امکان» بدین معنی نیست که تحقق سلب دو ضرورت در مرتبه ذات ماهیت، حکم می‌کند که امکان، ذاتی ماهیت باشد، زیرا نادرستی آن ظاهر است. [۹۵]

اما حقیقت این است که یک محمول وقتی داخل در ذات موضوع است که حمل بین آنها حمل اولی باشد، که ملاک آن اتحاد مفهومی است، نه حمل شائع که ملاک آن اتحاد وجودی است. در صورتی که امکان و دیگر لوازم ماهیت به حمل شائع بر آن

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۰۴

حمل می‌گردد.

۳. «امکان» در اعیان خارجی، به وجود موضوع خود موجود است و تنها اعتبار عقلی نیست که در عالم واقع دارای هیچ گونه تحقق نباشد، آن چنان که بعضی پنداشته‌اند. نیز، موجود مستقلّ خارجی هم نیست، چنان که بعضی دیگر تصور کرده‌اند. [۹۶] اما این که «امکان» به وجود موضوع خود در اعیان موجود است به این دلیل است که با واجب، که ضرورت تحقق خارجی آن به عنوان وصف ثابت موضوع خود محرز و مسلّم است، قسم یک تقسیم واقع گردیده و «امکان» نیز باید وصف ثابت موضوع خود باشد، زیرا معنی آن جز سلب ضرورت نیست.

بنابراین چون «امکان» واقع در تقسیمی است که باید موضوع تقسیم به هر یک از اقسام خود متّصف باشد، پس آن نیز وصف ثابت برای موضوع خود خواهد بود که البته آن وصف جنبه عدمی دارد و همچون دیگر اعدام مضاف می‌تواند وصف

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۰۵

موضوع خود قرار گیرد و به وجود آن وجود یابد و آثاری که بر آن مترتب خواهد بود در حقیقت سلب آثار وجوب است و آثار وجوب فی‌الجمله عبارت است از صرافت وجود، بساطت آن و بی‌نیازی از غیر و امثال آن. [۹۷]

با این بیان ثابت شد که «امکان» نه از اعتبارات عقلی محض است که در خارج و در ذهن نامتحقق باشد، و نه دارای وجود مستقلّ غیروابسته است. چه، ضرورت وجود، امری است که ظرف تحقق آن خارج است و آثار خارجی خود را به همراه دارد.

بنابراین، امکان، چنان که گفته شد، معنی عدمی واحدی است مشترک بین ماهیات و ثابت به ثبوت فی نفس آنها و حقیقت آن عبارت است از سلب دو ضرورت؛ و وجود مستقلّ غیروابسته در مورد موجودات عدمی معنی ندارد.

گذشته از این، اگر امکان دارای وجود غیروابسته خارجی باشد، ناگزیر یا باید واجب بالذات باشد- که بطلان آن ضروری عقل است- و یا ممکن باشد که آن هم از حدّ ثبوت ماهیت خارج است؛ چه، ثبوت فی نفس ماهیت برای آن کافی نیست. پس لازم است که معلول امر دیگری باشد، و امکان به غیر- چنان که به زودی خواهد آمد-

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۰۶

امری است محال.

با این حال برای اثبات وجود مستقل خارجی امکان، استدلال‌هایی کرده‌اند، که بهترین آنها این است که: اگر «ممکن» با وجود مستقل در خارج ممکن نباشد یا واجب خواهد بود و یا ممتنع، و در آن صورت، ممکن یا ضروری الوجود خواهد بود و یا ضروری العدم و این محال است.

پاسخ آن این است که اتّصاف به یک وصف در خارج، مستلزم آن نیست که آن وصف دارای وجود مستقل غیروابسته (لنفسه) باشد، بلکه کافی است که به وجود موصوف خود موجود باشد؛ و امکان از معقولات ثانویه فلسفی است که در ذهن عارض موضوع خود می‌شود، لیکن اتّصاف بدان در خارج است و به وجود موضوع خود در خارج موجود است. [۹۸]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۰۷

از آنچه گذشت، روشن شد که «امکان» نیز مانند وجود، دارای معنی و مفهوم مشترک و واحد است.

اقسام ضرورت

ضرورت را به چهار قسم منحصر دانسته‌اند:

۱. ضرورت ازلی، ۲. ضرورت ذاتی، ۳. ضرورت وصفی، ۴. ضرورت وقتی. [۹۹]

۱. ضرورت ازلی، آن است که محمول، ذاتاً ضروری موضوع باشد بدون هیچ گونه قید و شرط، و در آن حتی وجود موضوع نیز شرط نیست. این ضرورت تنها در صورتی تحقق می‌یابد که موضوع، وجود محض قائم به خود باشد و آن را نه شائبه عدم و نه ماهیتی محدود سازد که مصداق آن وجود واجب تعالی است و صفات وی که همه عین ذات اوست.

۲. ضرورت ذاتی، آن است که محمول ذاتاً ضروری موضوع باشد لیکن مشروط به وجود و دوام موضوع؛ چنان که گوییم هر انسانی حیوان است. چه، حیوانیت صفت

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۰۸

ضروری انسان و از وی انفکاک‌ناپذیر است، لیکن تا وقتی که انسان وجود دارد، و چنانچه شرط وجود برداشته شود نه حیوان خواهد ماند و نه انسان که حمله صورت گیرد.

۳. ضرورت وصفی، آن است که محمول از جهت صفتی که موضوع دارد برای آن ضروری باشد؛ چنان که گوییم: هر نویسنده‌ای در هنگام نویسندگی، انگشتانش متحرک است، که حرکت انگشتان ضروری نویسنده است مشروط به وجود صفت نویسندگی در او.

۴. ضرورت وقتی، آن است که محمول ضروری موضوع باشد لیکن در وقت معین که از حیث معنی با ضرورت وصفی چندان فرقی ندارد. [۱۰۰]

معانی امکان

امکان بدان معنی که در این فصل گفته شد، یکی از جهات سه گانه قضایا است که هیچ قضیه‌ای خالی از یکی از آن سه نتواند بود؛ لیکن در زبان مردم، امکان غالباً به معنی سلب ضرورت از جانب مخالف به کار می‌رود که لازمه آن سلب امتناع از جانب موافق است. در قضیه موجهه که جانب موافق آن ضروری است مانند: نویسنده انگشتانش متحرک است به امکان؛ و در قضیه موجهه که

جانب موافق ضروری نیست

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۱۰۹

مانند: انسان انگشتانش متحرک است به امکان؛ و در قضیه سالبه که جانب موافق ممتنع است (یعنی سلب محمول ضروری است) مانند: نویسنده انگشتانش ساکن نیست به امکان؛ و در قضیه سالبه که سلب ضروری نیست، مانند: انسان انگشتانش ساکن نیست به امکان.

چنان که در این مثال‌ها ملاحظه می‌شود، امکان بدین معنی، اعم از امکان به معنی یاد شده و وجوب و امتناع است، البته در استعمال نه در مفهوم، زیرا در بین جهات سه گانه وجه جامعی نیست. [۱۰۱]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۱۱۰

اما اهل حکمت امکان را تنها در معنی سلب ضرورت از دو طرف استعمال کرده، آن را امکان خاص یا خاصی نام داده‌اند و امکان مستعمل در زبان عامه را امکان عام یا عامی نام نهاده‌اند.

گاهی نیز امکان به معنی سلب ضرورت‌های ذاتی و وصفی و وقتی به کار می‌رود و این مورد اخص از امکان خاص است و به همین دلیل آن را امکان اخص نامیده‌اند.

مانند: انسان نویسنده است، به امکان (انسان ممکن است نویسنده باشد) که ماهیت انسانی نه ذاتاً مستوجب نویسنده‌گی است و نه از جهت وصف یا وقت خاصی که در صورت قضیه قید شده باشد.

گاهی هم امکان به معنی سلب همه ضرورت‌ها حتی ضرورت به شرط محمول [۱۰۲] به کار می‌رود. این استعمال در مواردی است که امری به زمان آینده اختصاص داشته باشد و در آن ایجاب و سلب هم معین نشده باشد، به‌طوری که ضرورت از حیث

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۱۱۱

محمول نیز نفیاً و اثباتاً از آن مسلوب باشد. این گونه برداشت، به جهت ساده‌نگری عامی است که جهل نسبت به حوادث آینده از ویژگی‌های آن است، زیرا از علل و اسباب حوادث آگاهی ندارد، و گرنه برای هر امر مفروضی یا وجود تحقق دارد یا عدم و در نتیجه یا واجب است یا ممتنع. [۱۰۳]

گاه نیز امکان به معنی امکان استعدادی استعمال می‌شود، یعنی به‌صورت یک وصف وجودی از کیفیات مادی که ماده به واسطه آن فعلیت‌های گوناگون می‌پذیرد.

فرق بین آن و امکان خاص آن است که این امکان نسبت به فعلیت، شدت و ضعف و قرب و بُعد می‌پذیرد و با فعلیت یافتن شیء، آن وصف زائل می‌شود؛ برخلاف امکان خاص که یک معنی عقلی است که شدت و ضعف و قرب و بُعد در آن معنی ندارد و موضوع آن ماهیت است و از آن جدایی نمی‌پذیرد، اعم از آن که ماهیت موجود باشد یا معدوم.

گاهی «امکان» در مورد یک شیء به این معنی به کار می‌رود که فرض وقوع آن مستلزم امر محالی نیست و آن را امکان وقوعی نامند.

گاهی هم از امکان، معنی وابستگی وجودی معلول به علت اراده می‌شود، یعنی فقر و نیاز ذاتی معلول در وجود خود به علت، که ذات واجب جل و علا است.

این گونه امکان را امکان فقری یا وجودی می‌نامند در برابر امکان به معنی خاص که امکان ماهوی است. [۱۰۴]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۱۱۲

یادآوری: جهات سه گانه یاد شده تنها به قضایایی که محمول در آنها وجود است اختصاص ندارد بلکه با هر محمولی که به موضوعی نسبت داده شود همراه است؛ لیکن در فلسفه جز آنچه به وجود و عوارض ذاتی آن مربوط گردد از مواد سه گانه بحثی به

میان نمی‌آید، زیرا موضوع فلسفه، موجود از حیث وجود است.

فصل دوم

هر یک از مواد سه‌گانه وجوب، امتناع، امکان، یا ذاتی است یا غیری (بالغیر) و یا در قیاس با غیر، جز این که امکان غیری وجود ندارد. [۱۰۵]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۱۳

منظور از ذاتی (بالذات) در مورد مواد سه‌گانه آن است که وضع ذات شیء با قطع نظر از هر چه خارج از آن است برای اتّصاف به یکی از مواد کافی باشد؛ و منظور از غیری (بالغیر) آن است که وضع ذات به تنهایی در انصاف شیء به یکی از مواد کفایت نکند، بلکه امری خارج از ذات، آن صفت را اقتضا کند؛ و منظور از «در قیاس با غیر» آن است که اتّصاف شیء به یکی از مواد، نظر به قیاس آن با امری خارج از ذات وی و به استدعای غیر باشد که اعمّ از «اقتضاء» است. [۱۰۶]

وجوب بالذات مانند ضرورت وجود برای ذات واجب متعال که صرفاً از جانب ذات او است.

وجوب بالغیر مانند، ضرورت وجود ممکن، که به اقتضای وجود علت تامّه آن است (همچون وجود همه ماهیات موجود). امتناع بالذات مانند ضرورت عدم محالات ذاتی که بالذات قبول وجود نمی‌کند، همچون اجتماع نقیضین و ارتفاع آن و سلب چیزی از خود.

امتناع بالغیر مانند ضرورت عدم ممکن که از ناحیه عدم علت عارض آن می‌شود.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۱۴

امکان بالذات آن است که چیزی ذاتاً و با قطع نظر از هر چه جز آن است، ضرورت وجود و ضرورت عدم از آن سلب شده باشد (مانند همه ماهیات در مرتبه ذات).

اما امکان بالغیر محال است - چنان که قبلاً بدان اشاره شد - و این از آن جهت است که اگر امکان بالغیر از ناحیه علت مقتضی خارج از شیء بر آن عارض شده باشد، آن شیء باید بالذات و با قطع نظر از غیر یا واجب باشد یا ممتنع و یا ممکن، چه، هیچ چیز در وجود، خالی از این سه ماده نیست. واجب و ممتنع که نتواند بود، چون مستلزم انقلاب و محال است (یعنی محال است که چیزی از وجوب و امتناع به ممکن بالغیر منقلب شود) در حالت سوم یعنی امکان بالذات، یا چنان است که اگر فرضاً علت خارج از ذات را حذف کنیم، شیء باز هم چنان در حالت امکان باقی می‌ماند، که در آن صورت وجود غیر بی‌تأثیر است و وجود و عدم آن مساوی است، حال آن که فرض بر آن است که شیء خارجی، علت امکان باشد و اگر بر حالت امکان باقی نماند، معلوم می‌شود که ممکن بالذات نبوده است و این نیز خلاف فرض است.

این در صورتی است که امکان بالذات و امکان بالغیر یک امکان باشد یعنی یک امکان واحد هم بالذات و هم بالغیر. اما اگر دو امکان فرض شود، یکی بالذات و دیگری بالغیر، معنی آن این است که یک شیء از یک حیثیت و در یک وجود دارای دو امکان است که بطلان آن واضح است؛ چنان که دو وجود برای شیء تحقق‌پذیر نیست.

گذشته از این، فرض امکان بالغیر، متضمن فرض علت موجه خارجی برای امکان است و این در حقیقت ارتفاع نقیضین است. به این دلیل که هر عامل غیری که امکان را ایجاد کند، با توجه به این که امکان، سلب ضرورت وجود و عدم است، باید هم علت موجه وجود و هم علت موجه عدم را رفع نماید و علت موجه عدم یعنی عدم علت موجه وجود. بنابراین علت موجه امکان باید هم وجود علت موجه وجود را رفع کند و هم عدم آن را و این ارتفاع نقیضین است.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۱۵

و جوب در قیاس با غیر، مانند وجوب علت، در قیاس بامعلول خود، زیرا هر معلول به واسطه وجود خود، وجود علت را «استدعاء» دارد؛ هم چنین وجوب معلول در قیاس با علت تأمه خود، چون هر علت به وجود خود وجود معلول را «اقتضاء» می‌کند. [۱۰۷]

هم چنین، وجوب یکی از دو امر متضایف [۱۰۸] نسبت به دیگری، که هر گاه یکی ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۱۶

موجود باشد وجود دیگری نیز واجب است.

ضابطه این گونه وجوب آن است که بین مقیس و مقیس‌الیه رابطه علت و معلولیت برقرار باشد و یا هر دو معلول یک علت واحد باشند، زیرا اگر رابطه علت در کار نباشد توقف یکی بر دیگری معنی نخواهد داشت و در نتیجه، وجود یکی به سبب وجود دیگری واجب نخواهد شد.

امتناع در قیاس با غیر، مانند ممتنع بودن وجود علت تأمه در قیاس با عدم معلول به طریق «استدعاء»؛ نیز مانند ممتنع بودن وجود معلول در قیاس با علت به طریق «اقتضاء» و مانند ممتنع بودن یکی از متضایفین در قیاس با عدم طرف دیگر و یا عدم یکی در قیاس با وجود طرف دیگر.

امکان در قیاس با غیر، وصف چیزی است که با آنچه نه استدعای وجود آن را دارد و نه عدم آن را، قیاس گردد. ضابطه این گونه امکان آن است که بین مقیس و مقیس‌الیه رابطه علت و معلولیت نباشد و نیز آن دو، معلول علت واحدی نباشند.

البته، امکان به قیاس در بین دو موجود، معقول نیست، زیرا شیء یا خود واجب بالذات است که با ممکن مورد قیاس واقع می‌شود و یا ممکن است و در قیاس با واجب قرار می‌گیرد که در بین آنها رابطه علت و معلولیت برقرار است و یا ممکن در قیاس با ممکنی واقع می‌شود که آن نیز به واجب بالذات منتهی می‌گردد. [۱۰۹]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۱۷

اما اگر واجب بالذات را با واجب بالذات دیگری به طور فرضی قیاس کنیم، هر یک نسبت به ذات یا مخلوقات واجب دیگر «ممکن» خواهد بود. این گونه امکان بدان شرط تحقق می‌یابد که هیچ گونه رابطه علی و معلولی بین دو واجب و مخلوقات آنها برقرار نباشد و طبعاً معلول علت واحدی نیز نباشند.

هم چنین اگر دو ممتنع بالذات، با یکدیگر و یا با ممتنع دیگری که لازمه آنهاست قیاس گردند، امکان بالقیاس قابل تصور خواهد بود. و یا اگر واجب بالذات با ممکن معدومی قیاس شود، از آن جهت که عدم آن به علت عدم بعض شرایط وجودی بوده، در واقع معلول عدم علت تأمه‌ای است که واجب بالذات فرضاً جزئی از آن علت است و بالتجیه وجود شیء معدوم را ایجاب نکرده است. در آن صورت، واجب بالذات و ممکن معدوم، در قیاس با یکدیگر، ممکن خواهند بود. [۱۱۰]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۱۸

از آنچه گذشت روشن شد که:

اولاً: واجب بالذات، واجب به غیر و ممتنع به غیر نتواند بود و هم چنین، ممتنع بالذات، ممتنع به غیر و واجب به غیر نخواهد شد. نیز ثابت گردید که هر واجب به غیری «ممکن» و هر ممتنع به غیری نیز «ممکن» است.

ثانیاً: اگر دو واجب بالذات فرض شود، هیچ یک از آنها مستلزم وجوب یا امتناع دیگری نخواهد بود، زیرا این امر در میان دو شیء، هنگامی تحقق پذیر است که یکی علت دیگری باشد یا هر دو معلول علت ثالثی باشند، حال آن که معلولیت در واجب بالذات معنی ندارد.

فصل سوم: ماهیت واجب الوجود، همان اثبت اوست، یعنی، واجب الوجود ماهیتی زائد بر وجود خاص خود ندارد

این مسئله با توجه به مطالبی که قبلاً در این مورد بیان گردید، روشن می‌شود.

پیش از این گفتیم که «امکان» از لوازم ماهیت است، بنابراین هر ماهیتی «ممکن» است. عکس [۱۱۱] این قضیه چنین می‌شود: هر چه «ممکن» نباشد دارای ماهیت نیست.

بالتیجه، واجب بالذات ماهیتی زائد بر وجود واجب خویش ندارد.

با این حال، برهان‌هایی برای اثبات این مطلب اقامه کرده‌اند که بهترین آنها بدین شرح است: اگر واجب بالذات، غیر از وجود خاص خود، ماهیتی نیز داشته باشد، وجود او زائد بر آن ماهیت و عرضی خواهد بود و هر امر عرضی احتیاج به علت ترجمه نهایی‌الحکمه، ص: ۱۱۹

دارد؛ و در آن صورت وجود واجب، معلول خواهد بود. حال، وجود او یا معلول ماهیت آن است و یا معلول امری دیگر. شق دوم درست نتواند بود، زیرا واجب بالذات بودن با معلول غیر بودن سازگار نیست. وجه اول نیز که معلولیت او نسبت به ماهیت خود باشد، لازمه‌اش آن است که ماهیت او در وجود، بر وجود وی مقدم باشد، زیرا تقدم علت بر معلول در وجود، امری است واجب. حال اگر این وجود متقدم، عیناً همان وجود متأخر باشد، تقدم شیء بر نفس خود لازم می‌آید که باطل است و اگر غیر از وجود متأخر باشد، لازمه آن است که یک ماهیت، دارای بیش از یک وجود باشد، که در مباحث قبل، محال بودن آن به اثبات رسید؛ به علاوه، اشکال در مورد وجود متقدم نیز بر همین حال باقی خواهد بود و کار به تسلسل خواهد کشید. [۱۱۲] بر این استدلال، اعتراض کرده‌اند که:

به چه دلیل در واجب‌الوجود، ماهیت به تنهایی نمی‌تواند علت مقتضی وجود باشد، در حالی که تقدم آن از نوع تقدم ماهوی است، هم‌چنان که اجزاء ماهیت علل قوام ماهیت است و بر آن، در ماهیت متقدم است نه در وجود. [۱۱۳] پاسخ این اشکال این است که: ضرورت تقدم علت بر معلول به این معنی است که معلول در نحوه وجود و ثبوت خود، متوقف بر علت باشد، و بنابراین تقدم علت در همان نحوه ثبوت معلول است لیکن با شدت بیشتر؛ حال اگر ثبوت معلول وجود ترجمه نهایی‌الحکمه، ص: ۱۲۰

خارجی بود، تقدم علت بر آن در وجود خارجی است و اگر ثبوت ذهنی بود در وجود ذهنی است. حال، چون وجود واجب بالذات وجود خارجی حقیقی است، اگر ماهیت وی علت موجه وجود او باشد باید در وجود خارجی بر وجود او متقدم باشد نه در ثبوت ماهوی، پس محذور هم‌چنان برجا است. [۱۱۴]

دلیل دیگر، هر ماهیتی که در نظر گرفته شود، عقل انسان جایز می‌داند که علاوه بر افراد موجودی که از آن وجود یافته است، افراد دیگری به تعداد بی‌نهایت دارا باشد.

پس هر فردی که از آن موجود نشده باشد به سبب امتناعی است که از ناحیه غیر بر آن عارض گردیده است، چون اگر امتناع وجود آن از ناحیه ذات خود بود، حتی یک فرد هم از آن ماهیت تحقق نمی‌یافت.

اکنون اگر موجودی که برای او ماهیت فرض شده است واجب بالذات باشد، ماهیتی کلی خواهد بود که علاوه بر افراد موجود آن، افراد معدومی هم دارد که وجودشان جایز است، لیکن وجود آنها به سبب عامل دیگری خارج از ذات ماهیت، ممتنع گردیده است. و پیداست که امتناع بالغیر، با وجوب بالذات جمع نمی‌شود، و پیش از این گفته شد که: هر واجب بالغیر و هر ممتنع بالغیری، ممکن است.

بنابراین، واجب بالذات، ماهیتی ورای وجود خاص خود ندارد.

بر این استدلال اعتراض کرده‌اند که به چه دلیل جایز نیست که واجب بالذات

ترجمه نهایی‌الحکمه، ص: ۱۲۱

دارای نوعی حقیقت وجودی باشد که نه زائد بر ذات، بلکه عین ذات او باشد؛ آن‌گاه عقل آن را تحلیل کند به یک وجود و یک امر جزئی شخصی غیرکلی که معروض وجود واقع شود، به‌عنوان ماهیت او.

پاسخ اشکال این است که «تشخص» امری است مربوط به وجود و نه چیزی جز آن، و این حقیقتی است انکارناپذیر، چنان‌که پس از این در مباحث ماهیت خواهد آمد. [۱۱۵]

از آنچه گذشت روشن شد که واجب بالذات حقیقتی است وجودی که هیچ ماهیتی آن را محدود نمی‌سازد؛ به ذات خود واجب‌الوجود است بدون آن‌که نیازمند به حیثیتی تعلیلی یا تقیدی باشد و معنی ضرورت ازلی همین است.

در مرحله نخست از همین کتاب ثابت شد که وجود، حقیقتی عینی و مشکک و دارای مراتب گوناگون است. هر مرتبه‌ای از مراتب آن دارای کمال وجودی مرتبه پایین‌تر است و آن را قوام می‌بخشد و خود قائم بر مرتبه مافوق است، در حالی که بخشی از کمال وجودی آن مرتبه را فاقد است و این فقدان نقص و نیاز است؛ مگر عالی‌ترین مرتبه وجود که دارای همه کمالات وجودی است و هیچ کمبود و نقصی در او نیست. کلیه مراتب قائم به او، و او جز بر ذات خود بر چیزی قائم نیست.

اکنون بنا بر قول به تشکیک، حقیقت ذات واجب بر عالی‌ترین مرتبه از مراتب وجود انطباق می‌یابد، یعنی آن مرتبه‌ای که فوق همه مراتب است و بالای آن هیچ

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۲۲

مرتبه‌ای نیست و در حیز وجود، هیچ چیز قابل تصور نیست که او فاقد آن باشد. نه در ذات او نقصان راه دارد و نه عدم و نه نیاز، تا مقید به قیدی یا محدود به حدی گردد.

صفات سلبيه‌ای که بدان ذات مقدس نسبت داده می‌شود نیز در حقیقت سلب سلب و نفی نقصان و نیاز است که با ایجاب یکی است. [۱۱۶]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۲۳

با توجه به آنچه گفته شد، بخشی از اعتراضات گوناگون که بر نظریه «نفی ماهیت از ذات واجب» وارد ساخته‌اند منتفی است. از جمله آن اعتراضات یکی این است که: واجب بالذات، حقیقتی است که با حقیقت هیچ چیز دیگر برابر نیست، زیرا همه حقایق دیگر مقتضی امکان است، در حالی که حقیقت او با امکان منافات دارد، لیکن ذات واجب، در وجود، با همه موجودات دیگر برابر است، پس باید حقیقت او چیزی غیر از وجود او باشد و گرنه همه ممکنات واجب‌الوجود خواهند بود.

اعتراض دیگر این‌که: اگر وجود واجب بالذات مجرد از ماهیت باشد و چنین صفتی ناشی از ذات او باشد لازمه آن این خواهد بود که هر ممکنی واجب باشد، زیرا وجود در هر دو مشترک است که البته این امری است محال. و اگر این صفت ناشی از ذات نیست بلکه از ناحیه غیر است، نیاز به غیرلازم می‌آید که خود مستلزم امکان است و با فرض وجوب ذات سازگار نیست.

اعتراض دیگر این‌که: واجب بالذات سرچشمه وجود برای ممکنات است، حال با فرض مجرد بودن او از ماهیت، اگر صرفاً ذات او مبدأ وجود باشد، باید دیگر وجودات نیز مبدأ وجود باشند (چون وجود در واجب و ممکن مشترک است). یعنی هر وجود ممکنی علت وجود خود بلکه علت وجود علل وجودی خود نیز باشد، که البته محال است. و اگر مبدأیت او ناشی از وجود او باشد همراه با قید تجرد، ترکیب مبدأ اول بلکه عدم آن لازم می‌آید، زیرا یک جزء آن، یعنی تجرد، جنبه عدمی دارد. و اگر مشروط به تجرد باشد نیز باید هر وجودی مبدأ کل وجود باشد، و اگر مشاهده می‌شود که از این حکم تخطی کرده‌اند آن را باید معلول فقدان شرط تجرد دانست.

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۲۴

اعتراض دیگر این‌که: اگر واجب بالذات همین «بودن در خارج» یعنی بودن مطلق باشد، لازمه آن این است که هر موجودی واجب

باشد، و اگر بودن مقتید به تجرّد از ماهیت باشد، مرکّب بودن واجب بالذات لازم می‌آید، با در نظر گرفتن این مطلب که تجرّد یک معنی عدمی است و صلاحیت آن که جزئی از واجب باشد در آن نیست؛ و اگر همان «بودن» باشد به شرط تجرّد، در آن صورت بالذات نخواهد بود. و اگر چیزی غیر از «بودن» در خارج باشد، هرگاه مغایر با «بودن» باشد، موجود نخواهد بود، زیرا بدون «بودن» چیزی موجود نخواهد شد و اگر «بودن» جزئی از او باشد ترکیب لازم می‌آید و همه این موارد باطل است. لیکن اگر «بودن» امری خارج از واجب بالذات باشد، در نتیجه وجود او خارج از حقیقت او خواهد بود و این مطلوب است؛ [۱۱۷] و اعتراضاتی دیگر از همین قبیل.

اعتراضات مذکور هیچ‌یک وارد نیست، به این دلیل که وجود مورد نظر ایشان با مفهوم عام بدیهی وجود است که یک معنی عقلی اعتباری است و با وجود مورد بحث در واجب بالذات، که حقیقت عینی خاصّ واجبی است؛ فرق دارد، و یا آن که مقصود از آن طبیعت کلی مشترک متواطی است که بر همه مصادیق خود به‌طور مساوی صدق می‌کند که آن نیز درست نیست، زیرا وجود حقیقتی مشکک و دارای مراتب مختلف است و عالی‌ترین مرتبه آن به ذات واجب اختصاص دارد. از آن گذشته، تجرّد از ماهیت هم یک وصف عدمی نیست، بلکه به معنی نفی حدّ است که در حقیقت سلب سلب، یعنی ایجاب است. [۱۱۸]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۱۲۵

از آنچه گذشت روشن شد که ضرورت وجود برای ذات واجب ضرورت ازلی است نه وصفی و نه ذاتی، زیرا چنان که قبلاً اشاره شد، ضرورت اقسامی دارد، یکی ضرورت ازلی که عبارت است از ضرورت ثبوت محمول صرفاً به جهت ذات موضوع، بدون هیچ گونه قید و شرط دیگر، چنان که گوئیم: واجب بالذات ضرورتاً موجود است.

دیگری ضرورت ذاتی است که عبارت است از ثبوت محمول برای ذات موضوع همراه با وجود، اعم از این که ذات موضوع علت وجودی محمول باشد، چنان که گوئیم: هر مثلث سه زاویه‌اش مساوی با دو قائمه است (بالضرورة)، که ماهیت مثلث خود علت تساوی زوایای سه گانه آن با دو قائمه است مادام که مثلث وجود داشته باشد؛ یا ذات موضوع علت ثبوت محمول نباشد چنان که گوئیم: هر انسانی ضرورتاً انسان است یا حیوان است یا ناطق است، زیرا ثبوت شیء برای نفس خود به معنی

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۱۲۶

عدم انفکاک آن از نفس خود است در حال وجود، بدون آن که ذات شیء علت ثبوت خود باشد. دیگری ضرورت وصفی است که عبارت است از ضرورت ثبوت محمول برای موضوع به جهت وصفی که موضوع بدان متّصف است همراه با وجود آن وصف و موضوع، چنان که گوئیم: هر نویسنده‌ای انگشتانش ضرورتاً متحرک است، مادام که در حال نوشتن باشد.

فصل چهارم: واجب‌الوجود از همه جهات واجب‌الوجود است

صدرالمتألّهین رحمه الله گوید: «مقصود از این سخن آن است که در واجب‌الوجود هیچ گونه جهت امکانی نیست، بنابراین آنچه برای او ممکن باشد (به امکان عام) او را واجب خواهد بود.

از فروع این خاصیت این است که واجب‌الوجود حالت منتظره ندارد. اصل مذکور خاصه اصلی ذات واجب است و نداشتن حالت منتظر از فروع آن اصل است، نه چنان که برخی پنداشته‌اند، تنها از خواص انحصاری ذات واجب باشد، زیرا مفارقات نوری نیز حالت منتظره ندارند. چه، اگر موجود مفارق نیز نسبت به صفت یا حالتی کمالی که امکان حصول آن باشد دارای حالت انتظار باشد، در آن صورت تحقق امکان استعدادی در ذات او مسلم خواهد شد و در نتیجه دارای حرکت و تجسّم و کدورت و سایر

خواص که لازمه مادیت است خواهد بود که البته با نوریت مفارقات سازگاری ندارد.» [۱۱۹]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۲۷

دلیل بر درستی اصل مذکور آن است که اگر واجب بالذات که منزّه از ماهیت است نسبت به صفتی از صفات کمالی دارای جهت امکانی باشد، معنی آن این است که ذات او فاقد آن صفت است و استقرار عدم آن صفت در ذات او مستلزم ترکیب وی از وجود و عدم خواهد بود؛ لازمه ترکیب هم نیاز است و لازمه نیاز، امکان، در حالی که فرض بر واجب بودن اوست.

دلیل دیگر. اگر ذات واجب برای وجوب صفتی از صفات کمال که اتصاف او بدان امکان‌پذیر است کافی نباشد، طبعاً در اتصاف بدان صفت، محتاج امری خارج از خود خواهد بود.

در این حال اگر ما ذات واجب را به تنهایی و بدون در نظر گرفتن آن عامل خارجی در نظر بگیریم از دو حال بیرون نیست، یا با وجود آن صفت، واجب است که در آن صورت علت امر خارجی لغو خواهد بود، حال آن که ما آن را علت آن صفت فرض کردیم؛ یا با عدم آن صفت واجب خواهد بود که در آن صورت نیز علت غیر، منتفی است.

بر این استدلال ایراد کرده‌اند که در نظر نگرفتن علت بر حسب اعتبار عقلی، با تحقق آن در واقع امر منافات ندارد؛ چنان که در نظر گرفتن ماهیت آن چنان که هست و

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۲۸

خالی ساختن آن از وجود و عدم و علت موجب آنها بر حسب اعتبار عقلی، منافاتی با آن ندارد که در خارج یا موجود باشد و یا معدوم و علت آن نیز حاصل باشد.

در پاسخ گوئیم: این سخن قیاس مع الفارق است، زیرا حیثیت ماهیت با آنچه واقعی است فرق دارد؛ ماهیت را می‌توان در عقل از وجود و عدم و علت موجب آن دو خالی دانست، لیکن وجود عینی را نمی‌توان چنین فرض کرد، زیرا حیثیت آن همان واقعیت داشتن است؛ بنابراین اعتبار عقلی آن تهی از همه شرایط و علل و سایر روابط، امکان‌پذیر نخواهد بود. [۱۲۰]

دلیل یاد شده را بدین وجه نیز می‌توان بیان کرد: عدم کفایت ذات واجب، برای واجب بودن صفتی از صفات کمال او، مستلزم نیاز به غیر است که آن غیر علت موجب آن صفت باشد و لازمه آن این است که ذات واجب، واجب به غیر باشد نه واجب بالذات که البته محال است.

اشکالی هم بر اصل مسئله وارد کرده‌اند مبنی بر این که: نسب و اضافاتی که در رابطه با افعال ذات واجب بر او عارض می‌گردد، اصل وجوب همه جانبه ذات واجب را نقض می‌کند، زیرا معلول‌های وجود واجب، همه ممکن و حادث‌اند و هر اضافه نسبتی طبعاً به دو طرف علت و معلول قائم است و بنابراین در امکان، تابع معلول خواهد بود. مثل افعال آفریدن و روزی دادن و زنده ساختن و میراندن و امثال آن که نسبتی به واجب و نسبتی به معلول خود دارد.

پاسخ آن است که این نسب و اضافات و صفاتی که از آنها حاصل می‌شود- چنان که

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۲۹

بیان آن پس از این خواهد آمد- همه، معانی متزعز از مقام فعلند، نه متزعز از مقام ذات.

البته درست است که این نسب و اضافات با ذات متعال ارتباط واقعی دارد و صفات مأخوذ از آنها برای ذات او واجب است و صفت آفرینندگی و رزّاقی و امثال آن صفات واجب او است، اما باید مرجع آن را اضافه اشراقی دانست که در مباحث آینده به خواست خداوند بیان خواهد شد. [۱۲۱]

از آنچه گذشت روشن شد که:

اولاً: واجب بالذات وجود محض است و ماهیت ندارد، عدم را در او راه نیست و تمام کمالات وجودی را داراست.

ثانیاً: او یگانه است، یگانگی صِرف، که آن را «وحدت حقّه» گویند، بدین معنی که اگر چیزی ثانی وی فرض شود، خواه‌ناخواه دارای جنبه‌ای از کمال است که ذات متعال فاقد آن خواهد بود و لازمه آن ترکیب ذات اوست از وجود و عدم، و ناگزیر از صرافت وجود خارج خواهد شد، حال آن که فرض بر آن است که او وجود صرف است.

پس او در ذات پاک خویش چنان است که هر چیز که ثانی او فرض گردد همان ذات نخستین خواهد بود و این است معنی سخن ایشان که «أنه واحد لا بالعدد»، او یگانه است، اما نه از حیث عدد.

ثالثاً: ذات واجب بسیط است؛ نه در عقل برای ذات او جزئی تصور توان کرد و نه

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۳۰

در خارج، و اگر دارای جزء باشد از صرافت و محوشت خارج خواهد بود.

رابعاً: آنچه منشأ انتزاع وجوبش ذات واجب است، منشأ انتزاع وجودش نیز همان ذات واجب است. لازمه این سخن آن است که هر یک از صفات او که همه واجب است عین صفت دیگر، و همه یک باره عین ذات مقدس او باشد.

خامساً: وجوب یکی از شئون ذاتی وجود واجبی است و مانند وحدت از ذات او خارج نیست و مفاد آن شدت وجود و صرافت آن است که درست در نقطه مقابل مطلق عدم قرار دارد و آن را طرد و نقض می‌کند و هیچ‌گاه عدم را در آن راه نیست.

وجود امکانی نیز گرچه مناقض عدم است و آن را طرد می‌کند، لیکن چون نسبت به علت خود که واجب بالذات است، با واسطه‌یابی واسطه، وجود رابط است و قائم بر علت خود و استقلال آن به وجهی نیست که بدون انضمام آن به علت، بتوان حکمی بر او جاری کرد. از این‌رو وجوب آن ناشی از ایجاب علت آن است که واجب بالذات است و اوست که از عدم اباء دارد و با انضمام به وجود امکانی معلول، عدم را از آن طرد می‌کند.

فصل پنجم: بیان قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» و ابطال نظریه «اولویت»

پیش از این گفته شد که ماهیت در ذات خود نه موجود است و نه معدوم و نه چیزی دیگر، و ضرورت وجود و عدم، هر دو از وی به سلب تحصیلی سلب شده است و این همان «امکان» است.

بنابراین، ماهیت در عقل نسبت به وجود و عدم در حدّ استواء است و بدین سبب برای عقل جای تردید باقی نمی‌ماند که گرایش ماهیت به یکی از دو جانب وجود یا عدم از ناحیه خودش نتواند بود، زیرا نسبت آن به هر دو جانب یکسان است؛ از طرفی هم تلبس به وجود یا عدم بدون علت امکان‌پذیر نیست، پس، امری وراء ماهیت باید که آن را از حدّ استواء خارج سازد و یکی از دو جانب وجود یا عدم را بر دیگری

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۳۱

مرجح نماید و آن علت است.

ترجیح جانب وجود از ناحیه علت، تحقق نمی‌یابد مگر هنگامی که وجود را واجب کند، زیرا اگر وجود ماهیت واجب نگردد هم‌چنان جائز الطرفین باقی خواهد ماند و سؤال اصلی نیز به حال اول برجا خواهد بود که: به چه دلیل با آن که عدم نیز برای آن جایز بود، وجود یافت؟

بنابراین، علت، هیچ‌گاه ماهیتی را وجود نخواهد بخشید مگر آن گاه که قبل از ایجاد، وجود معلول را واجب ساخته باشد.

کلام در علت عدم، و آنچه موجب امتناع معلول می‌شود، نظیر کلام در باب علت وجود و واجب کردن معلول است.

پس علت وجود در علیت خود کامل نخواهد بود مگر هنگامی که وجود را ایجاب کند و علت عدم نیز تمام نخواهد بود مگر آن گاه که وجود معلول را ممتنع سازد. بر این اساس، شیء تا واجب نباشد موجود نمی‌شود و تا ممتنع نباشد معدوم نمی‌شود.

اما این که بعضی گفته‌اند: «اگر وجود معلول واجب باشد مستلزم آن خواهد بود که علت همواره موجب- به فتح جیم- باشد یعنی مختار نباشد و لازمه آن آن است که واجب متعال موجب و غیرمختار باشد که البته چنین صفتی در مورد او محال است» بدین ترتیب ابطال می‌گردد که:

وجوبی که معلول بدان ملتبس می‌گردد، وجوب غیری (بالغیر) است و این وجوب از وجود معلول انتزاع می‌شود نه از چیز دیگر، و محال است که معلول در وجود علت خود مؤثر باشد، علتی که معلول، قائم بر آن و متأخر از آن و مترتب بر وجود آن است. [۱۲۲]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۳۲

بنابر آنچه گفته شده بطلان نظریه «اولویت» با همه اقسامی که برای آن قائل شده‌اند آشکار می‌گردد. توضیح این که، گروهی از متکلمین به گمان آن که اتّصاف ممکن به وجوب، در انتخاب یکی از دو جانب وجود و عدم، مستلزم آن خواهد بود که واجب متعال که مبدأ ایجاد است فاعل موجب باشد و این امر نسبت به ذات مقدّس او محال است، مسئله «اولویت» را طرح کرده و گفته‌اند: ماهیت پیش از آن که از حدّ امکان خارج شود و به یکی از دو جانب وجود و عدم درآید یکی از دو جانب وجود و عدم برای آن «اولویت» دارد، لیکن این اولویت نه در حدی است که ماهیت را به یکی از دو جانب برساند. بنابراین ماهیات موجود آنهایی هستند که وجودشان اولویت داشته است و ماهیات معدوم آنهایی هستند که عدم برایشان اولی بوده است، بدون آن که برای هیچ‌یک وجوبی در کار باشد.

برای اولویت تقسیماتی قائل شده، آن را به اولویت ذاتی و غیرذاتی تقسیم کرده‌اند.

اولویت ذاتی آن است که ماهیت، بالذات آن را اقتضا دارد و از آن جدایی‌ناپذیر است و اولویت غیرذاتی آن است که یک علت خارجی آن را اقتضا کند. هر یک از این دو قسم نیز یا برای وقوع معلول کافی است و یا غیرکافی.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۳۳

از بعضی متکلمان پیشین نقل شده است که اولویت وجود را در برخی از موجودات معتبر دانسته و علامت آن را شدّت و قوّت و کثرت وجود در آنها پنداشته‌اند، از آن رو که در موجود شدن دارای شرایط کمتری هستند؛ و برای برخی دیگر از موجودات عدم را اولی دانسته، نشانه آن را ضعف و اقلّیت وجود، یا شرایط بیشتر برای وقوع دانسته‌اند.

از بعضی نیز نقل شده است که اولویت را تنها در جانب عدم، و آن هم نسبت به برخی از موجودات معتبر دانسته‌اند. بعضی دیگر اولویت عدم را برای همه موجودات معتبر دانسته‌اند بدان سبب که عدم از حیث وقوع آسان‌تر از وجود است.

این بود پاره‌ای از آراء ایشان درباره اولویت، با اختلافاتی که در اقوال آنها مشاهده می‌شود.

بنابر آنچه گفته شد، بنیان قول به اولویت از اساس نادرست است، زیرا وجود اولویت در یکی از دو جانب وجود و عدم، جواز وقوع طرف دیگر را لغو نمی‌کند و پس از تحقّق طرف اولی، با جایز بودن وقوع طرف دیگر، این سؤال هم‌چنان باقی است که: به چه دلیل با وجود امکان هر دو جانب، این یا آن جانب واقع شد؟ و اگر اولویت‌ها تا بی‌نهایت پیش برود این سؤال بر جا است مگر آن‌گاه که طرف اولی تعیین یابد و جواز از طرف دیگر قطع گردد، و این همان وجوب است.

گذشته از این، در نظریه اولویت، ضرورت توقف ماهیات ممکن در وجود و عدم خود بر علت باطل خواهد بود، زیرا بنا بر قول به اولویت، جایز خواهد بود که با وجود اولویت در جانب راجح و با حضور علت تامّه آن، جانب مرجوح نیز به وقوع پیوندد، و قبلاً گفته شد که وقوع جانب مرجوح بدون علت خواهد بود که البته محال است.

حکما را در ردّ این عقاید سخنان دیگری هست که به طرق مختلف بطلان آن را نشان داده‌اند و ما پس از روشن شدن مطلب از ایراد آن خودداری کردیم.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۳۴

اما این که گفته‌اند وجوب غیری، یعنی وجوب معلول، مستلزم آن است که علت «موجب» باشد، باطل است، زیرا چنان که گفته شد، این وجوب، انتزاعی عقلی از وجود معلول است و زائد بر وجود آن نیست، و ثابت است که معلول با تمام حقیقت خود متفرع از علت خویش است و ذاتاً قائم بر علت و متأخر از آن است و آنچه در وجود چنین باشد، معقول نیست که در علت خود تأثیر کند و فعلی در آن انجام دهد.

از فروع این مسئله، یکی آن است که هرگاه در قضیه‌ای «جهت»، اولویت باشد، دیگر آن قضیه برهانی نتواند بود، زیرا ما دو جهت در قضایا بیشتر نداریم یکی ضرورت و دیگری امکان، جز این که معنی را به نوعی تشکیک تأویل کنیم. [۱۲۳]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۳۵

آنچه در مورد وجوب وجود برای ماهیت گفته شد، وجوب بالغیر است که سابق بر وجود و منتزع از آن است. اما در این جا وجوب دیگری نیز هست که پس از وجود یافتن ماهیت موجود، بدان ملحق می‌گردد که آن را اصطلاحاً «ضرورت به شرط محمول» گویند.

بدین معنی که اگر ممکن باشد که ماهیت موجود در حین موجودیت عدم بر آن طاری گردد و وجود را از آن طرد کند، اجتماع نقیضین پیش خواهد آمد که محال است. پس باید تا هنگامی که چیزی وجود دارد وجودش ضروری باشد و این وجوب غیر از وجوب سابق است که از ناحیه علت موجه برای ماهیت موجود اثبات گردید. [۱۲۴]

در مورد امتناع نیز مسئله بر همین منوال است. یعنی ماهیت موجود در میان دو وجوب پوشیده شده است و ماهیت معدوم نیز در میان دو امتناع سابق و لاحق واقع گردیده است.

باید دانست که وجوب لاحق نیز وجوب بالغیر است هم‌چنان که وجوب سابق بالغیر بود. این از آن جهت است که این وجوب نیز منتزع از وجود ماهیت است، با این

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۳۶

تفاوت که وجوب سابق از جهت انتساب وجود ماهیت به وجود علت بود و این وجوب از جهت اتّصاف ماهیت به وجود است.

فصل ششم: ممکن نیازمند علت است و علت نیاز، امکان است نه حدوث

نیاز ممکن به علت یعنی این که هر ممکنی برای آن که موجود باشد یا معدوم نیازمند علتی است خارج از ماهیت خود، و این از ضروریات اولیه‌ای است که تصدیق بدان، به چیزی بیش از تصور موضوع و محمول نیست.

ما همین که ماهیت را در نظر آوریم که ممکن است که نسبت آن به وجود و عدم مساوی است و رجحان یکی از دو جانب و تلبس ماهیت بدان، متوقف بر امری است بیرون از ماهیت، بی‌درنگ تصدیق خواهیم کرد که اتّصاف ممکن به یکی از دو وصف وجود و عدم، معلول امر دیگری است غیر از ماهیت که آن را «علت» می‌نامیم. این حکمی است که هیچ عقل سالمی در صحت آن تردید نخواهد کرد.

اما اگر کسی جایز بداند که «ممکن» به یکی از دو جانب وجود و عدم متلبس گردد و این امر نه از جانب ذات ماهیت باشد و نه از ناحیه علت خارجی، از فطرت انسانیت خارج است.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا علت نیاز ممکن به علت، امکان است یا حدوث؟

گروهی از متکلمین علت نیاز را حدوث دانسته‌اند، لیکن حقیقت آن است که امکان علت است، چنان که حکما گفته‌اند و بر صحت آن چنین استدلال کرده‌اند:

ماهیت اگر موجود باشد وجودش ضروری خواهد بود و اگر معدوم باشد عدمش ضروری خواهد بود و این دو ضرورت به شرط

محمول است و ضرورت ملائک بی‌نیازی از علت و سبب است. در صورتی که می‌دانیم حدوث، عبارت است از «بودن پس از نبودن» یعنی در پی یکدیگر در آمدن آن دو ضرورت یاد شده، و چنان که گفته

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۳۷

شد ضرورت حکایت از بی‌نیازی دارد؛ بنابراین ماهیت تا با امکان در نظر گرفته نشود هم‌چنان بی‌نیاز از علت خواهد بود و نیاز تحقق نخواهد یافت و نیازمندی به علت نیز جز به وسیله علت تحقق نخواهد یافت و جز امکان علتی برای آن وجود ندارد. دلیل دیگر. حدوث که عبارت باشد از وجود مسبوق به عدم، صفت خاص وجود است و بنابراین مسبوق به وجود معلول است، زیرا موصوف بر صفت تقدّم دارد.

وجود نیز خود مسبوق به ایجاد علت است و ایجاد هم مسبوق به وجوب معلول است و وجوب خود مسبوق به ایجاب علت است و ایجاب علت مسبوق به نیاز معلول است و نیاز معلول مسبوق به امکان آن است، چه اگر ممکن نباشد یا واجب خواهد بود و یا ممتنع، و وجوب و امتناع مناط بی‌نیازی از علت است. حال اگر حدوث، علت نیاز باشد و با توجه به این که تقدّم علت بر معلول امری است ناگزیر، حدوث باید چندین مرتبه مقدّم بر نفس خود باشد، که البته محال است.

بنابراین علت نیاز ممکن به علت، همان امکان است، زیرا چیزی که صلاحیت علیت داشته باشد، پیش از آن نیست و نیاز همواره با امکان همراه است، چه ممکن موجود باشد و چه معدوم.

این استدلال، علیت حدوث را به‌طور کلی و همه‌جانبه نفی می‌کند، یعنی، خواه حدوث به تنهایی علت نیاز باشد و خواه حدوث در معیت امکان، و خواه حدوث علت فرض شود و امکان شرط، و خواه امکان علت باشد و حدوث شرط، و خواه عدم حدوث مانع علیت فرض شود، هیچ‌یک از این احتمالات صحیح نخواهد بود. [۱۲۵]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۳۸

برای نفی علیت امکان، استدلال‌هایی هم آورده‌اند از جمله این که: اگر مناط حاجت به علت، امکان باشد نه حدوث، جایز است که قدیم زمانی وجود داشته باشد و این محال است، زیرا:

قدیم زمانی یعنی آنچه مسبوق به عدم زمانی نیست و از آن جهت که وجودش مداوم است عدم را در آن راه نیست تا برای رفع آن و افاضه وجود بر آن نیازمند علت باشد، بلکه دوام هستی، وی را از علت بی‌نیاز می‌سازد.

البته، استدلال متکلمان درست نیست، زیرا موضوع نیاز، ماهیت است، آن هم از آن جهت که ممکن است نه از آن جهت که موجود است؛ و ماهیت وصف امکان را همیشه به همراه خود دارد، خواه وجودش دائم باشد و خواه حادث.

بنابراین، ماهیت یک موجود قدیم هم مانند ماهیت موجودات حادث نیازمند علت است، و وجود دائم نیز مانند وجود حادث از فیضان وجود علت است.

اما ماهیت موجود از آن جهت که متّصف به وجود است، دارای ضرورت به شرط محمول است و ضرورت مناط بی‌نیازی از علت است، بدین معنی که موجود مادام که موجود است نیازمند به علتی که دوباره او را وجود بخشد نخواهد بود.

گذشته از این، مقصود ایشان از حدوثی که علت نیاز، یا یکی از شرایط نیاز به

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۳۹

علت، به‌شمار آورده‌اند، حدوث زمانی است که عبارت است از وجود مسبوق به عدم زمانی، لیکن آنچه گفته‌اند با خود زمان نقض می‌گردد، زیرا مسبوق بودن زمان به عدم زمانی بی‌معنی است. [۱۲۶]

به علاوه اثبات زمان پیش از هر ماهیت امکانی، در حقیقت، اثبات حرکت است که زمان را ترسیم می‌کند؛ و اثبات حرکت اثبات شیء متحرّک است که حرکت بر آن قائم باشد و اثبات حرکت، اثبات جسم و اثبات ماده و صورت است.

پس هرگاه برای ماهیت ممکن، وجود فرض شود، باید پیش از آن قطعه‌ای از زمان باشد و هرگاه قطعه‌ای از زمان فرض شود باید ماهیت ممکن باشد، پس زمان مسبوق به عدم زمانی نتواند بود. [۱۲۷]

بعضی از ایشان در مقابل بیان فوق‌الذکر چنین پاسخ داده‌اند که: زمان امری ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۴۰

اعتباری و وهمی است و قدیم بودن آن اشکالی ایجاد نمی‌کند، زیرا شیئی موهوم و عاری از واقعیت است. حال آن‌که ایشان با این سخن، بقای عقیده خود را ویران ساخته‌اند، زیرا نسبت علیت به حدوث زمانی دادن و زمان را موهوم دانستن فرق بین حادث و قدیم را بر می‌دارد و آنها را یکی می‌کند.

برخی دیگر گفته‌اند: زمان مفهومی است متزعزع از وجود واجب متعال و اشکالی در قدیم بودن آن نیست، زیرا مربوط به ذات مبدأ اول است.

این سخن نیز نادرست است، زیرا زمان امری است ذاتاً متغیّر و انتزاع آن از ذات واجب بالذات مستلزم عروض تغییر به ذات اوست، تعالی و تقدس.

در پاسخ این مطلب نیز چنین گفته‌اند: جایز است که معنی متزعزع از یک شیء از هر جهت با مصداق خود تطبیق نکند.

در پاسخ گوئیم: اگر مباینت مفهوم متزعزع با مصداق متزعزع‌عنه جایز باشد، گرفتار سفسطه خواهیم شد، زیرا اگر مفهوم با مصداق مطابق نباشد هیچ‌گونه تصدیقی درست نخواهد بود و بنیان علم از اساس ویران خواهد شد.

یادآوری. در مباحث مربوط به «عدم» گفته شد که: عدم بطلان محض است و دارای شیئیت و تمایز نیست، جز آن‌که عقل در مواقع لزوم آن را به وجود اضافه می‌کند و از این راه در ذهن نوعی ثبوت پیدا می‌کند و بهره‌ای از وجود می‌یابد و بدین ترتیب عدمی از عدم دیگر متمایز می‌شود. چنان‌که عدم بینایی از عدم شنوایی متمایز است و عدم انسان از عدم اسب، آن‌گاه عقل احکامی را که ضروری بداند بر آن جاری می‌سازد و همه این‌گونه احکام در حقیقت، تثبیت ما به ازاء وجودی آنهاست. [۱۲۸]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۴۱

از این قبیل است حکمی که عقل درباره حاجت ممکن به علت، در تلبّس به عدم می‌کند که آن علت در واقع، عدم علت وجود است.

بدین طریق که عقل، هنگامی که ماهیت را- که نه موجود است و نه معدوم- تصور می‌کند و نسبت وجود و عدم را بدان می‌سنجد، در می‌یابد که تحصیل آن ماهیت، توسط وجود، موقوف بر علتی است که وجود دارد. آن‌گاه ذهن بلافاصله به این معنی دست می‌یابد که اگر علت یافت نشود ماهیت معلول، موجود نمی‌شود، و به دنبال آن این حکم کلی را می‌سازد که ماهیت ممکن چون در حد استواء بین وجود و عدم قرار دارد برای آن‌که موجود یا معدوم باشد احتیاج به مرجح دارد و آن مرجح است که اتّصاف به یکی از دو جانب را ترجیح داده است و طبعاً، مرجح وجود، وجود علت است و مرجح عدم، عدم وجود علت. یعنی اگر علت موجوده منتفی گردد ماهیت معلول به وجود نمی‌آید و حقیقت این سخن این است که وجود ماهیت ممکن متوقف بر وجود علت آن است.

فصل هفتم: ممکن در بقاء نیز مانند حدوث نیازمند علت است

از آن‌جا که نیاز ممکن به علت از ناحیه امکان است و امکان صفت جدایی‌ناپذیر ماهیت است- چنان‌که پیش از این گفته شد- و ماهیت در مدت بقاء ممکن نیز با آن همراه است و تنها اختصاص به حدوث ندارد، پس ممکن در حدوث و بقاء خود ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۴۲

همواره محتاج به علت فیاض است، تا وجود را بر او افاضه کند.

دلیل دیگر. هویت عینی هر چیز؛ وجود خاص آن است و ماهیت امری است اعتباری که از وجود خاص شیء انتزاع می‌شود- چنان که در جای خود بیان شد.

وجود هر امر ممکن معلولی، وجود رابط است که متعلق به علت خود، و در ذات، قائم به او است و بدون علت، استقلال وجودی ندارد و از این وضع، هیچ گاه خارج نمی‌شود؛ چنان که شرح آن به خواست خداوند، از این پس خواهد آمد.

بنابراین، حال ممکن، از حیث احتیاج به علت در حدوث و بقاء یکی است و نیاز همواره با او همراه است.

فرق این دو استدلال در این است که اولی مطلوب را از طریق امکان ماهوی (امکان خاص) که تساوی ماهیت نسبت به وجود و عدم است ثابت می‌کند و استدلال دوم از طریق امکان وجودی، که عبارت است از فقر و نیاز ذاتی وجود هر معلول به علت موجد بود. [۱۲۹]

فصل هشتم: پاره‌ای از ویژگی‌های ممتنع بالذات

هرگاه امتناع بالذات به معنی ضرورت عدم چیزی باشد، در آن حال طبعاً مقابل وجوب بالذات خواهد بود، زیرا وجوب بالذات یعنی ضرورت وجود برای ذات یک شیء؛ پس همه احکام مربوط به ممتنع بالذات، مقابل احکام واجب بالذات خواهد بود.

صدرالمتألهین در اسفار گفته است که عقل انسان هم چنان که نمی‌تواند حقیقت

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۴۳

ذات واجب را به سبب نامتناهی بودن عظمت و مجد و کبریای بی‌حد و غایت او تعقل نماید، عدم را نیز به سبب بطلان محض و نقصان و ناچیزی نمی‌تواند تصور کند و چنان که پیش از این به اثبات رسید، واجب بالذات واجب بالغیر نتواند بود، پس ممتنع بالذات نیز ممتنع بالغیر نخواهد بود.

بنابراین همان‌طور که یک امر واحد دارای دو وجوب نتواند بود- اعم از آن که یکی بالذات و دیگری بالغیر یا هر دو بالذات و یا بالغیر باشد- همان‌طور نیز یک امر واحد دارای دو امتناع نتواند بود. سپس می‌گوید:

«پس روشن شد که از واجب و ممتنع، تنها آنچه بالغیر باشد ممکن بالذات نیز هست و هر چیز که مستلزم ممتنع بالذات باشد خود نیز ممتنع خواهد بود، لیکن تنها از آن جهت که مستلزم «ممتنع» است؛ نه از همه جهات، چون می‌تواند از جهت دیگری «ممکن باشد». مثلاً نامتناهی بودن جسم از حیث ابعاد، مستلزم یک ممتنع بالذات است و آن نامحصور بودن شیء محصور است، که حقیقت آن این است که چیزی هم عین خود باشد و هم غیر خود، که البته این محال بالذات است و نامتناهی بودن جسم، محال بالغیر است و ناچار باید از جهتی غیر از جهت علاقه‌ای که با ممتنع بالذات دارد «ممکن» باشد؛ هم چنان که در مورد اموری که مستلزم واجب بالذات است گفته شد.

در آن جا گفتیم که معلول موجود از جهت ماهیت خود، صفت امکان دارد لیکن از جهت وجود خود که واجب بالغیر است مستلزم وجود واجب بالذات است (در این جا نیز نامتناهی بودن جسم از جهت تعلقی که به ممتنع بالذات دارد ممتنع است و از جهت ماهیت خود ممکن خواهد بود، چون فرض بر این است که ابعاد در کم متصل متناهی است یا به عبارت خود دیگر ابعاد فضا متناهی است، چنان که در مقوله کم ذکر خواهد شد).

حاصل سخن این که، همان‌طور که استلزام در وجود مبتنی بر رابطه علیت و

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۴۴

معلولیت بین او امر متلازم است، استلزام در عدم و امتناع نیز خالی از ارتباط و تعلق بین لازم و ملزوم نیست.

نیز، هم‌چنان که بین دو واجب بالذات فرضی، علاقه لزومی نبوده، بلکه همراهی آنها با یکدیگر امری اتفاقی است، بین دو ممتنع بالذات نیز تلازم وجود ندارد بلکه باید یکی ممتنع بالذات باشد و دیگری ممتنع بالغیر که ممتنع بالغیر چنان که گفته شد ناگزیر، ممکن بالذات خواهد بود.

با این بیان، فرق بین شرطی لزومی و شرطی اتفاقی روشن می‌شود. بدین معنی که در شرطی لزومی، صدق تالی در نفی و اثبات، تابع صدق مقدم است، زیرا بین آنها ارتباطی ذاتی برقرار است و در شرطی اتفاقی با آن که صدق تالی تابع صدق مقدم است و قضیه از هر جهت مانند قضیه لزومی است لیکن بین مقدم و تالی آن رابطه لزومی نیست بلکه بر حسب اتفاق یا مناسبات غیرذاتی از پی یکدیگر در آمده‌اند. [۱۳۰]

بنابراین، آنچه میان عامه اهل جدل متداول است که هرگاه کسی در هنگام مناظره،

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۴۵

امر محالی را فرض می‌کند تا محال دیگری را به طریق برهان خلف یا برهان مستقیم اثبات کند. می‌گویند: «فرض محال، نقیض مدعای تو را ثابت می‌کند، چون لازمه امر محال، محال دیگری است» به هیچ‌وجه منطقی نیست، زیرا امر محال مستلزم هر محالی نیست بلکه تنها مستلزم محالی است که اگر موجود گردد با ملزوم خود، رابطه سبب و مسببی خواهد داشت.

حال اگر گفته شود: ممتنع بالذات چیزی نیست جز آنچه عقل انسان فرض می‌کند و از ممتنع بودن آن خبر می‌دهد، پس چه معنی دارد که بگوییم عقل قدرت تعقل آن را ندارد؟

در پاسخ گوییم: منظور از آن سخن این است که ممتنع بالذات، حقیقت عینی ندارد تا موضوع علم انسان واقع گردد. حتی آنچه را ممتنع بالذات فرض می‌کنیم و بر آن حکم می‌کنیم که ممتنع بالذات است، حمل امتناع بر آن به حمل اولی است و گرنه به حمل شائع صورت عملیه‌ای است ممکن و موجود در ذهن.

چنان که در مورد قضیه ظاهراً متناقض «معدوم مطلق خبرعنه نیست» گفته شد، در این قضیه از یک طرف اخبار از معدوم مطلق نفی می‌شود و در عین حال خود همین «مخبرعنه نیست» اخباری است از معدوم مطلق. گفتیم که نفی اخبار از معدوم مطلق، به حمل شائع است، زیرا معدوم مطلق شیئی نیست ندارد تا از آن خبر داده شود، لیکن این گونه اخبار از معدوم مطلق صرفاً به حمل اولی است که به وجود ذهنی موجود است.

اگر گفته شود این مطلب درست نیست که: بین دو ممتنع بالذات جز تقارن اتفاقی رابطه دیگری وجود ندارد، زیر آن دسته از معانی که عقل به امتناع آن بر واجب بالذات حکم می‌کند (مانند شریک و ماهیت و ترکیب و غیره) باید کلاً صفاتی باشد که برای ذات واجب متعال ممتنع بالذات به‌شمار آید، چه اگر ممتنع بالغیر باشد برای او ممکن بالذات خواهد بود- چنان که گفته شد- و صفت امکانی در ذات واجب راه

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۴۶

ندارد، چون واجب‌الوجود از همه جهات واجب‌الوجود است.

با این حال برهان‌هایی که برای نفی این صفات ممتنع به کار می‌رود، برهان‌های «ائی» است و چنان که در اول این کتاب گفته شد، این گونه برهان بر اساس ملازمه‌های عام استوار است و طبعاً نتایج آن، با مقدمات خود رابطه لزومی دارد. بدین سبب باید همه این صفات ممتنع، معلول دیگری و ممتنع بالغیر باشد، در صورتی که گفته شد این گونه صفات ممتنع بالذات هستند، و این خلاف فرض است.

پاسخ اشکال این است که، صفات ممتنعی که براهین آئی از واجب بالذات نفی می‌کند، کلاً به نفی وجوب ذاتی باز می‌گردد که عین ذات واجب است. بنابراین همه این صفات از حیث مصداقی که برای آنها در نظر گرفته شده است، یکی بیش نیستند، هر چند

که از حیث مفهوم با یکدیگر اختلاف دارند. هم‌چنان که صفات ثبوتیه واجب بالذات از حیث مصداق عین وجود واجبند، در عین آن که در مفهوم مختلف و متکثرند.

بنابراین، جدا نبودن این صفات از یکدیگر و سلوک برهانی که از یکی به دیگری در آنها صورت می‌گیرد به واسطه وحدتی است که در مصداق دارند هر چند که سیر برهان به صورت تلازم آنها بر حسب مفهوم باشد؛ چنان که مسئله در مورد صفات ثبوتیه نیز بر همین منوال است. در آن‌جا نیز تعبیّرات از این گونه است که مثلاً، وجوب ذاتی از ناحیه ذات و به اقتضاء ذات است در صورتی که اقتضاء و علیت بین شیء و خودش. معقول نیست و معنی سخن آنان که گفته‌اند: دلیل بر وجود حق و مبدع هستی، بیانی است شبیه به برهانی لَمّی، همین است که گفته شد. [۱۳۱]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۴۷

بنابراین، امتناع ماهیت بر وجود حق را، که از طریق امتناع امکان بر ذات متعال بیان کردیم، و خود امتناع امکان نسبت به ذات متعال، هر دو به بطلان وجوب ذاتی باز می‌گردد که بر ذات متعال ممتنع است، و عقل انسان آن را با عرضه کردن وجوب ذاتی که منترع از عین ذات واجب است تعقل می‌کند.

باید دانست، هم‌چنان که ملازمه بین دو ممتنع بالذات امکان‌پذیر نیست، ممکن نیز نمی‌تواند مستلزم ممتنع بالذات باشد، زیرا تحقق ملزوم ممکن با امتناع ذاتی لازم، مستلزم آن خواهد بود که ملزوم بدون لازم تحقق یابد و این منافی با ملازمه مفروض بین ملزوم و لازم است.

بر این سخن ایراد گرفته‌اند که: عدم معلول اول که امری است ممکن، مستلزم عدم واجب بالذات است که امری است ممتنع بالذات. بنابراین، ممکن می‌تواند مستلزم ممتنع بالذات باشد و عکس آن نیز درست است، چنان که عدم واجب نیز مستلزم عدم معلول اول است.

پاسخ این اشکال چنین است که: مقصود از ممکن، ماهیت است که به وجود و عدم نسبت مساوی دارد و واضح است که ماهیت به هیچ چیز ورای ذات خود ارتباط ندارد و ثبوت ذات آن نیز برای خود به حمل اولی است، بنابراین ماهیت معلول اول با واجب بالذات هیچ گونه ارتباطی ندارد.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۴۸

البته وجود معلول اول به وجود واجب مرتبط است و وجوب آن نیز به وجوب او و عدم آن هم عقلاً به عدم او مرتبط است لیکن عدم معلول اول ممتنع است، زیرا عدم علت واجب، ممتنع است و هیچ‌یک از این دو «ممکن» به معنی تساوی نسبت بین وجود و عدم نیست. [۱۳۲]

اما این که وجود ممکن را به امکان متّصف کرده‌اند، منظور از آن، امکان به معنی فقر و تعلق ذاتی است که وجود ماهیت نسبت به وجود علت خود دارد، و این غیر از امکان به معنی تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم است. بنابراین در اشکال مزبور مغالطه‌ای صورت گرفته، بدین ترتیب که امکان وجودی را به جای امکان ماهوی قرار داده‌اند.

خاتمه

در مباحث گذشته روشن شد که وجود و امتناع و امکان کیفیاتی است برای نسبت‌های موجود در قضایا و هیچ قضیه‌ای از یکی از این سه ماده خالی نتواند بود و نیز معلوم شد که وجوب و امکان دو امر وجودی است که قضایای موجه به وسیله آنها با خارج مطابقت تام می‌یابد.

بنابراین، وجوب و امکان در خارج به وجود موضوعات خود موجود هستند نه

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۴۹

آن که دارای وجود مستقل جداگانه‌ای باشند، زیرا این دو از شئون وجودی موجود مطلق به‌شمار می‌روند، مانند وحدت و کثرت و حدوث و قدم و دیگر معانی فلسفی که در فلسفه مورد بحث است. بدین معنی که اتصاف بدان در خارج و عروض آن بر موضوع در ذهن صورت می‌پذیرد و همین گونه معانی است که به معقولات ثانویه فلسفی موسوم است، [۱۳۳] اما امتناع، یک امر عدمی است (یعنی تنها امور معدوم بدان اتصاف می‌یابند و هیچ امر موجودی ممتنع نتواند بود).

همه آنچه گفته شد در مواردی است که عقل، ماهیات و مفاهیم را موضوع احکام قرار دهد، اما هرگاه وجود عینی، موضوع وجوب و امکان واقع گردد- از آن رو که اصالت از آن وجود است- در آن صورت وجوب به معنی نهایت شدت وجود است به نحوی که قائم به ذات مستقل از غیر باشد و امکان به معنی فقر ذاتی و تعلق به غیر است که موجود بدون غیر، استقلال وجودی نتواند داشت چنان که موجود ماهیات بدین گونه است. در این نوع استعمال، وجوب و امکان دو خاصه وجودی است که از وجود جدایی‌پذیر نخواهد بود. [۱۳۴]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۵۱

مرحله پنجم ماهیت و احکام آن

فصل اول

ماهیت به معنی آنچه در جواب «آن چیست؟» واقع می‌شود، چون در حد ذات هم می‌تواند موجود باشد و هم می‌تواند معدوم باشد، بنابراین خود ذاتاً نه موجود است و نه معدوم، یعنی موجود و ناموجود هیچ‌یک در حد ذات ماهیت نیست، هر چند که در خارج خالی از اتصاف به یکی از دو جانب- وجود یا عدم- نباشد؛ لیکن آن به‌عنوان یک صفت خارج از ذات است. به عبارت دیگر، ماهیت به حمل اولی نه موجود است و نه ناموجود هر چند که بر حسب حمل شائع یا موجود است و یا ناموجود. منظور حکما از این که: رفع و نفی وجود و عدم از ذات ماهیت، در حکم ارتفاع نقیضین از مرتبه ذات است، همان است که گفته شد.

ارتفاع نقیضین از مرتبه ذات ماهیت محال نیست، بلکه محال ارتفاع نقیضین از کل واقع و همه مراتب آن است. بدین معنی که نقیض وجود مأخوذ در حد ذات، عدم مأخوذ در حد ذات نیست بلکه عدم وجود مأخوذ در حد ذات است بدان نحو که حد ذات که مرتبه مورد نظر است، قید وجود باشد نه قید عدم، یعنی نفی به تقید تعلق گیرد نه آن که نفی، مقید به مرتبه ذات باشد. از این رو گفته‌اند: هرگاه از ماهیت، به دو طرف نقیضین سؤال شود، لازم است که

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۵۲

هر دو طرف در پاسخ سلب گردد با قید این که سلب بر حیثیت مقدم داشته شود تا سلب مقید را افاده نماید نه سلبی را که مقید است. بنابراین وقتی پرسیده شود که: آیا ماهیت آن چنان که هست، موجود است یا معدوم؟ باید چنین پاسخ داده شود که: ماهیت در حد ذات خود نه موجود است و نه ناموجود، تا این معنی را افاده کند که هیچ‌یک از وجود و عدم در حد ذات ماهیت در نظر گرفته نشده است. [۱۳۵][۱۳۶]

ترجمه نهایی الحکمه؛ ص ۱۵۲

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۵۳

سایر معانی متقابل نیز مانند وجود و عدم از مرتبه ذات ماهیت خارج است حتی آن معانی که جزء لوازم ماهیت به‌شمار می‌رود. بنابراین ماهیت از حیث ماهیت بودن نه واحد است و نه کثیر، نه کلی است و نه جزئی و نه هیچ‌یک از معانی متقابل دیگر، چنان که عدد چهار در حد ذات نه زوج است و نه فرد.

فصل دوم: اعتبارات ماهیت ۱

ماهیت از نظر خصوصیات که با آن همراه می‌گردد در ذهن انسان سه گونه اعتبار [۱۳۷]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۱۵۵

دارد که عبارتند از: ماهیت مأخوذ بشرط شیء، ماهیت مأخوذ بشرط لا، ماهیت مأخوذ لا بشرط.

۱. ماهیت مأخوذ بشرط شیء آن است که ماهیت همراه با همه خصوصیات آن در نظر گرفته شود و بر مجموعه آن خصوصیات صدق کند، چنان که ماهیت انسان را مشروط به آن که مثلاً با خصوصیات زید باشد در نظر گرفته بر او منطبق کنیم.

۲. ماهیت بشرط لا، و آن هنگامی است که ماهیت بدون خصوصیات و به تنهایی در نظر گرفته شود و این به دو صورت ممکن است، یکی این که صرفاً ذات ماهیت به تنهایی در نظر گرفته شود و از هر چیز دیگر جز ذات آن صرف نظر گردد و این وجه همان است که به عنوان ماهیت بشرط لا در مباحث ماهیت مورد توجه است.

وجه دیگر آن است که ماهیت به تنهایی در نظر گرفته بشود لیکن بدان صورت که اگر معنای دیگری بدان الحاق شد زائد بر آن باشد و داخل در ذات آن قرار نگیرد، یعنی برای آن امر زائد موضوع قرار گیرد، اما محمول آن واقع نشود.

۳. این که ماهیت بدون هیچ قید و شرطی در نظر گرفته شود، نه قید همراهی چیزی و نه تنهایی آن شرط باشد بلکه بدون هر گونه قید به نفی یا اثبات تصور شود و آن را لا بشرط گویند.

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۱۵۶

ماهیت به شرط شیء را مخلوطه و بشرط لا را مجرّده و لا بشرط را مطلقه نیز گویند.

آنچه موضوع این اعتبارات است، همان ماهیت است که کلی طبیعی است و لا بشرط مقسّمی نامیده می‌شود و در خارج وجود دارد، زیرا حداقل یکی از اقسام آن یعنی «مخلوطه» در خارج موجود است.

آنچه از ماهیت کلی در یک فرد موجود است، غیر از آن است که در فرد دیگری وجود دارد. این اختلاف اختلاف عددی است و گرنه کلی در افراد خارجی به‌طور یکسان وجود دارد؛ چون اگر اختلاف غیر عددی باشد، واحد، به کثرت متّصف خواهد شد که محال است. به علاوه یک شیء واحد متّصف به صفات متقابل خواهد گردید که آن نیز محال است. این است معنی سخن حکما که گفته‌اند نسبت ماهیت کلی به افراد، مانند نسبت پدران متعدد به فرزندان متعدد است، نه مثل نسبت یک پدر به فرزندان متعدّد.

بنابراین کثرت ماهیت کلی به واسطه کثرت افراد آن در خارج است و گرنه در ذهن، کلی، واحد مشترک بین افراد است. [۱۳۸]

فصل سوم: کلی و جزئی

شک نیست که ماهیتی که دارای افراد متعدّد است بر هر یک از افراد خود صدق

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۱۵۷

می‌کند و بر آن قابل حمل است.

بدین معنی که ماهیت موجود در ذهن، هر بار که یکی از افراد آن به ذهن درآید و بر آن عرضه گردد با آن متحد خواهد بود و این همانی حاصل خواهد شد. همین خاصیت است که کلیت نامیده می‌شود و منظور از اشتراک افراد در ماهیت همین است.

بنابراین، صدق ماهیت بر افراد متعدّد، با توجه به نفس ماهیت، مانع عقلی ندارد، اعم از آن که در خارج دارای افراد متعدد باشد یا نباشد.

پس «کلّیت» یک خاصّه ذهنی است که در ذهن عارض ماهیت می‌شود، زیرا وجود خارجی همواره با شخصیت و فردیت همراه است (اصولاً وجود خارجی با شخصیت موجود یکی است) و اشتراک در امر مشخص ممکن نیست.

بنابراین کلّیت یکی از لوازم وجود ذهنی ماهیت است، چنان که شخصیت نیز از لوازم وجود خارجی است. اما این سخن درست نیست که گفته‌اند: «کلّیت و جزئیت ناشی از نحوه ادراک است، یعنی، حسّ از آن جا که در ادراک توانا تر است اشیاء را به طور کامل درک می‌کند به طوری که هر یک از اشیاء دیگر ممتاز و مشخص می‌سازد، لیکن عقل چون در ادراک ناتوان است آن را به طوری نامشخص درک می‌کند به طوری که شیء مدرک عقلی [۱۳۹] بین امور متعدّد مردّد می‌ماند، و از این لحاظ است که بر امور متعدد قبول انطباق می‌کند. همچون شبی که از دور دیده شود و قابل تمییز و تشخیص کامل نباشد و به روشنی نتوان دانست که زید است یا عمرو یا چوبی در زمین کاشته و یا شیء دیگری است، در حالی که یکی از این موارد احتمال بیش نیست. یا مانند سکه سائیده شده‌ای که بین سکه‌های گوناگون مردّد باشد و نتوان دانست که کدام است،

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۵۸

حال آن که تنها، یکی از آنها است».

دلیل نادرستی قول ایشان آن است که اگر چنین می‌بود، ماهیت کلی یک مصداق بیش نداشت و همه قضایای کلی کاذب بود. و قضایایی نظیر: هر ممکنی دارای علت است و هر چهاری زوج است و هر کثیری مؤلف از آحاد است، درست نبود، در حالی که در صحت این قضایا تردید نیست.

بنابراین، حق آن است که کلّیت و جزئیت دو «لازم» از لوازم ماهیاتند، کلّیت لازمه وجود ذهنی و جزئیت لازمه وجود خارجی است. هم چنین این که گفته‌اند: «ماهیت موجود در ذهن، جزئی و شخصی است، درست مانند ماهیت موجود در خارج، زیرا ماهیت در یک ذهن خاصّ و قائم بر یک نفس جزئی است، و مثلاً، ماهیت انسان که در ذهن زید موجود است غیر از ماهیت انسان موجود در ذهن عمرو است و نیز ماهیتی که امروز در ذهن زید است غیر از ماهیتی است که دیروز در ذهن او بود.» نیز نادرست است، به دلیل آن که:

ماهیت معقول از این لحاظ که موجودی است قائم بر نفس، شخصی و جزئی و ناعت آن محسوب است و نیز از آن جهت که کیفیتی از کیفیات نفسانی و از کمالات نفس است جزء موجودات خارجی به شمار می‌رود و از آن نظر مورد بحث ما نیست، بلکه سخن ما درباره ماهیت از جهت وجود ذهنی آن است که آثار خارجی بر آن مترتب نیست و ماهیت از این نظر، از صدق بر مصادیق متعدّد ابائی ندارد. [۱۴۰]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۵۹

اما، تمایز اشیاء مشترک در یک معنی کلی از یکدیگر به یکی از امور سه گانه زیر است:

۱. اگر چند چیز در یک امر عرضی خارج از حدّ ذات اشتراک داشته باشند، تمایز آنها از یکدیگر به تمام ذات است، چنان که دو نوع از دو مقوله مختلف از مقولات عرضی، در معنی عرضیت مشترکند و از حیث ذات از یکدیگر متمایزند.

۲. اگر چند چیز در یک امر ذاتی مشترک باشند دو صورت دارد، اگر در بخشی از ذات مشترک باشند آن بخش ذاتی مشترک، ناگزیر جنس خواهد بود و در آن صورت تمایز آن چیزها به فصل است که بخشی دیگر از ذات را تشکیل می‌دهد، مانند انسان و اسب که در حیوانیت اشتراک دارند لیکن به وسیله نطق و صهيل (شیهه) از یکدیگر

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۶۰

متمایز می‌شوند.

۳. و اگر در تمام ذات مشترک باشند به وسیله یک امر عرضی مفارق از هم متمایز خواهند شد، زیرا اگر عرض لازم باشد هیچ‌یک نمی‌توانند خالی از آن باشند و لازم نوع، لازم همه افراد آن نیز هست.

برخی، بر این سه قسم تمایز قسم چهارمی نیز افزوده‌اند که عبارت است از تمایز به تمام و نقص و شدت و ضعف در معنی و طبیعت مشترک بین آنها، یعنی تشکیک؛ لیکن حقیقت آن است که ماهیت فی نفسه تشکیک‌پذیر نیست بلکه تشکیک تنها در وجود متحقق است.

آنچه گفته شد درباره «کلیت» بود که از خواص ذهنی ماهیت است، اما جزئیت عبارت است از عدم امکان شرکت در شیء، که آن را شخصیت نیز گویند. حق آن است که جزئیت و شخصیت از وجود است و به ماهیت ربطی ندارد، چنان که حکیم فارابی بر این عقیده بوده و صدرالمتألهین رحمه الله نیز از وی تبعیت کرده است.

صدرالمتألهین رحمه الله در اسفار گوید: «حقیقت این است که تشخص یک چیز، بدان معنی که شرکت در آن صرفاً بر حسب تصور آن چیز، غیرممکن باشد، به امری دیگر سوای ماهیت شیء بستگی دارد و آن است که ذاتاً تصور اشتراک را منع می‌کند. شخصیت یعنی آنچه مانع از اشتراک است و آنچه چنین صفتی را در شیء ایجاب می‌کند در حقیقت هیچ نیست جز وجود آن شیء، و چنان که معلم ثانی اظهار داشته، هر وجودی ذاتاً دارای تشخص است و اگر از وجود خاص یک شیء صرف نظر شود، عقل انسان به هیچ‌وجه اشتراک در آن را ممتنع نمی‌داند، ولو آن که هزار «مخصّص» بر آن افزوده شود. پس «امتیاز» در واقع غیر از تشخص است، زیرا امتیاز یک چیز امری است نسبی که از قیاس آن با اشیاء دیگر حاصل می‌گردد که در یک امر کلی با هم شریک هستند.

در صورتی که تشخص خاصه‌ای است که شیء فی نفسه آن را دارا است، چنان که اگر

ترجمه نه‌ایه الحکمه، ص: ۱۶۱

شیء هیچ‌گونه شریکی نداشته باشد، به صرف داشتن تشخص از هر گونه مخصّص و ممیزی بی‌نیاز خواهد بود.

البته ممکن است که از طریق تمیز، استعداد تشخص برای یک چیز فراهم شود؛ چنان که انواع کثیرالافراد مادی را می‌بینیم که تا ماده از حیث استعداد برای به وجود آمدن یک فرد از آنها آماده نباشد، وجود آن از مبدأ اعلی افاضه نمی‌شود. [۱۴۱]

از آنچه گذشت روشن می‌گردد که: اولاً: اعراض «مشخص» که شخصیت اشیاء را بدان نسبت می‌دهند- و بنا بر ظاهر سخن ایشان همه اعراض را شامل می‌شود- و یا وضع و این و متی که بعضی آنها را عوامل تشخص دانسته‌اند و یا زمان، که به نظر بعض دیگر عامل منحصر به فرد «تشخص» شناخته شده است و هم‌چنین «ماده» که بعضی دیگر آن را مشخص اصلی دانسته‌اند، همه از نشانه‌های تشخص و از لوازم آن

ترجمه نه‌ایه الحکمه، ص: ۱۶۲

است نه از عوامل آن.

ثانیاً: این که بعضی گفته‌اند: مشخص شیء فاعل نزدیک آن است یعنی همان علت وجودی شیء، و یا این که برخی دیگر گفته‌اند مشخص همان فاعل کلّ هستی یعنی واجب متعال است که وجود همه از افاضه اوست؛ و یا آنچه بعضی گفته‌اند که تشخص عرض، از ناحیه موضوع آن است؛ هر یک از این اقوال خالی از حقیقتی نیست، جز آن که در همه آنها تشخص به سبب بعید اسناد داده شده در حالی که سبب قریب که باید تشخص بدان نسبت داده شود «وجود» شیء است، زیرا وجود عینی خاص هر چیز، ذاتاً اشتراک را ممتنع می‌سازد، چون خود بالذات متشخص است و ماهیت به واسطه آن تشخص می‌یابد.

اما فاعل یا موضوع، در تشخص دخالت دارند به دلیل آن که این دو از علل وجود شیء به‌شمار می‌روند، در حالی که نزدیک‌تر از

آنها برای تشخص، وجود خاصّ شیء است، هم‌چنان که گفته شد.

ثالثاً: جزئی بودن معلوم محسوس در ذهن، از ناحیه خود آن به‌عنوان یک مفهوم ذهنی نبوده، بلکه از جهت اتّصالی است که از راه حسّ با خارج دارد و انسان نیز آگاهی دارد که آن معلوم اثری از عین خارجی است.

هم‌چنین، جزئی بودن صور خیالی به واسطه اتصال تخیل به حسّ است و نیز صور خیالی جزئی که از راه حسّ به ذهن سپرده شده و در موقع مقتضی در پیش ذهن حضور می‌یابد و یا صوری که ذهن از ترکیب صورت‌های ذخیره شده موجود در نزد خود می‌سازد نیز از آن جهت جزئی است که با حس و به تبع آن با عین خارجی در اتّصال است. [۱۴۲]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۶۳

فصل چهارم: ذاتی و عرضی

از مفاهیمی که در ماهیات مورد توجه عقل قرار می‌گیرد، آنچه داخل در حدود ماهیات باشد و با رفع آن، ماهیات نیز منتفی گردد، «ذاتیات» نامیده می‌شود و جز آن هر چه بر ماهیات حمل گردد و خارج از حدود آن باشد مانند نویسنده برای انسان یا راه رونده برای حیوان، «عرضیات» نام دارد.

عَرَضی دو گونه است، یکی آن دسته از صفات و احوال که حمل آن بر موضوع یا انتزاع آن، از طریق انضمام باشد و آن را «محمول به ضمیمه» نامند مانند، صفت «گرم» که انتزاع آن از شیء و حمل آن بر جسم موقوف بر انضمام حرارت بر جسم است؛ لیکن اگر انتزاع و حمل آن متوقف بر انضمام چیزی بر موضوع نباشد، آن را عَرَضی «خارج المحمول» گویند مانند، عالی و سافل. این خلاصه‌ای است از آنچه در بین اهل این فن مشهور است و ما پیش از این گفتیم که اعراض از مراتب وجود جواهرند. ذاتی از عَرَضی به واسطه خواص خود که از لوازم ذاتی بودن آن است متمایز می‌گردد که آن خواص عبارتند از:

۱. ذاتی برای ماهیت (ذی‌الذاتی) ضروری الثبوت است، زیرا ثبوت شیء برای نفس خود ضروری است (یعنی ذاتی از ذی‌الذاتی انفکاک‌پذیر نیست).

۲. ذاتی از سبب بی‌نیاز است، یعنی ایجادکننده ذاتی، همان علت موجد ذی‌الذاتی است، زیرا در واقع این دو یکی هستند.

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۶۴

۳. ذاتی بر ماهیت (ذی‌الذاتی) تقدم دارد؛ این تقدم را تقدّم به «تجوهر» گویند که شرح آن پس از این خواهد آمد. [۱۴۳]

پیش از این روشن شد که حمل بین ذات و اجزاء آن حمل اولی است و بنابراین اشکالی که بر تقدم اجزاء ماهیت بر آن وارد کرده‌اند درست نیست. اشکال وارده این است که در هر کل، مجموع اجزاء در واقع همان کل است. پس، تقدم مجموع اجزاء بر کل به معنی تقدم شیء بر نفس خود و محال است.

اشکال از آن جهت وارد نیست که ذاتی خواه اعم باشد، مثل جنس، و خواه اخصّ باشد، مثل فصل، عین ذات خواهد بود و حمل بین آنها حمل اولی است، و این که جنس و فصل را اجزاء ماهیت نامیده‌اند صرفاً برای آن است که در حدّ ماهیت قرار دارند. [۱۴۴]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۶۵

گذشته از این، در تقدم اجزاء بر کل اشکالی وجود ندارد، زیرا اجزاء بی‌تجمع بر کل تقدم دارند و بین دو گونه اعتبار مغایرت وجود دارد (اعتبار کلّ به‌عنوان یک واحد و اعتبار مجموعه‌ای از اجزاء متعدد).

فصل پنجم: جنس و نوع و فصل و برخی مسائل مربوط به آنها

ماهیت تامه‌ای که آثار حقیقی ویژه خود را داشته باشد «نوع» نامیده می‌شود، مانند:

انسان، اسب، گوسفند.

در منطق بیان شده است که برخی از معانی ذاتی انواع که جزء حدود آنهاست، در بین چند نوع، مشترک است، مانند حیوان که بین انسان و اسب و گوسفند و غیره مورد اشتراک است.

برخی دیگر از معانی ذاتی تنها به یک نوع اختصاص دارد، مانند ناطق که فقط مختص به انسان است.

ذاتی مشترک بین چند نوع را «جنس»، و ذاتی اختصاصی هر نوع را «فصل» نامند.

جنس و فصل دو گونه‌اند: جنس قریب، جنس بعید و فصل قریب و فصل بعید.

هم‌چنین جنس و نوع در یک تقسیم هر یک سه گونه‌اند: جنس و نوع عالی و متوسط و سافل، و هر یک از این اقسام در کتب منطق در جای خود توضیح داده شده است.

اکنون اگر برای مثال، معنی حیوان را که در بیش از یک نوع موجود است در نظر بگیریم و آن را چنین تعقل کنیم «جوهر جسم نامی حساس متحرک به اراده» می‌توانیم آن را مستقلاً و به تنهایی با همین معنی چنان در نظر آوریم که هر معنی دیگری که بدان اضافه شود زائد بر آن باشد و در متن ذات آن داخل نشود بلکه خارج از آن قرار گیرد؛ مانند ناطق که خارج از معنی مذکور و زائد بر آن است. یعنی آن معنی

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۶۶

که ما از حیوان تعقل کرده‌ایم با معنای جدید مغایرت دارد و هم‌چنین با مفهوم مجموع آن دو یعنی حیوان و ناطق بر روی هم نیز مغایرت دارد و معنی یاد شده را نمی‌توان بر معنی زائد نیز حمل کرد.

بدین ترتیب درمی‌یابیم که مفهوم معقول از حیوان در این نحوه تعقل ماهیت، غیر از مفهوم حیوان ناطق و غیر از ناطق به تنهایی است.

معنایی که بدین صورت از یک ماهیت تعقل گردد نسبت به معنی زائدی که با آن همراه می‌گردد «ماده» به‌شمار می‌رود و نسبت به مجموع آن دو، یعنی ماهیت و معنی زائد، علت مادی به حساب می‌آید. [۱۴۵]

اما اگر معنی حیوان را در مقایسه با انواع حیوان در نظر بگیریم که همه در معنی حیوانیت اشتراک دارند، مثلاً مفهوم حیوان را چیزی تصور کنیم که هم می‌تواند انسان باشد و هم اسب و هم گوسفند و چیزهای دیگر از انواع حیوان، در این صورت، مفهوم مورد تعقل از حیوان، ناقص و مبهم و غیرمتحصّل خواهد بود تا آن‌گاه که «فصل» خاصّ یکی از انواع بر آن افزوده شود و آن را به‌صورت ماهیت تام متحصّل درآورد. چنان‌که مثلاً فصل انسان که «ناطق» است بر «حیوان» افزوده گردد و «حیوان ناطق» یعنی نوع انسان حاصل شود. [۱۴۶]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۶۷

در این ترکیب، ذاتی مشترک^۱ فیه (حیوان) جنس و آنچه آن را از ابهام خارج سازد (ناطق) فصل نامیده می‌شود.

این دو گونه اعتبار عقلی که در مورد جزء مشترک ذکر شد، یعنی اعتبار به شرط لا و لا بشرط در مورد جزء اختصاصی نیز جاری است. بنابراین، جزء اختصاصی هر گاه به اعتبار به شرط لا تصور گردد «صورت» جزء دیگر و علت مجموع مرکب از دو جزء خواهد بود و در این صورت قابل حمل بر جزء دیگر یا بر مجموع آنها نیست. و هر گاه لا بشرط تعقل گردد «فصل» خواهد بود که جنس را متحصّل می‌سازد و مفهوم نوع را کامل می‌کند و بر آن قابل حمل به حمل اولی ذاتی است.

بدین ترتیب روشن شد که به حسب تحلیل عقلی همواره در ماهیات، جزء اعم که همان جنس باشد به وسیله جزء اخصّ یعنی فصل، قوام می‌یابد.

صدرالمتألهین در اسفار، چگونگی قوام جنس بر فصل را بدین نحو بیان کرده است:

«این که گفته می‌شود جنس قائم بر فصل است بر حسب وجود خارجی نیست، زیرا جنس و فصل در خارج یک وجود بیشتر دارا نیستند و دو امر که در یک ظرف متحد باشند ممکن نیست که یکی از آن دو در وجود، قائم بر دیگری باشد؛ بلکه در ذهن ماهیت نوعی به دو جزء عقلی قابل تجزیه و تحلیل است و عقلاً باید یکی از دو جزء تشکیل‌دهنده ماهیت واحد، علت جزء دیگر باشد، زیرا یکی از آنها به دیگری نیازمند است. آنچه می‌تواند مورد احتیاج و علت واقع شود جزء فصلی است، زیرا جزء جنسی ممکن نیست علت جزء فصلی باشد، چون لازمه آن این خواهد بود که فصول مختلف و متقابل را یکجا به همراه داشته باشد، یعنی یک شیء واحد، در عین وحدت، مختلف و متقابل نیز باشد که امری است محال.

از این رو، راهی نمی‌ماند جز این که جزء فصلی را علت جزء جنسی و تقسیم‌کننده طبیعت مطلق جنسی، و نیز علت آن بخشی که از مفهوم مشترک جنس، بهره نوع

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۶۸

می‌شود، و جزئی از مرکب حاصل از آن و بهره مذکور بدانیم» (اسفار، ج ۲، ص ۲۹-۳۰).

اگر اشکال شود که: هرگاه فصل علت جنس باشد چگونه می‌تواند تقسیم‌کننده آن محسوب شود؟ و اگر تنها، علت آن بخش از جنس باشد که بهره نوع است و فصل بدان اختصاص دارد، نیز درست نخواهد بود، زیرا باید ابتدا «تخصیص» فرض شود تا بتوان فصل را علت آن دانست، لیکن وقتی تخصیص، متحقق گردد (یعنی بهره خاص از جنس برای فصل مشخص گردد) دیگر احتیاجی به علت نخواهد بود چون در آن صورت تخصیص به وجود آمده است و نیاز به علیت فصل منتفی است.

در پاسخ گوییم: خصوصیتی که جنس مبهم به واسطه آن بهره خاص نوع می‌شود، از ناحیه تحویل وجودی آن است و آن خود معلول فصل است و علت طبعاً از حیث وجود بر معلول خود تقدم دارد. بنابراین تخصیص به وسیله «فصل» حاصل می‌شود و به واسطه «فصل» است که جنس تقسیم به انواع می‌شود و تخصیص می‌یابد، و گرنه جنس در ذات خود دارای هیچ گونه تخصیصی نیست و در این که چند فصل علت یک ماهیت جنسی واحد باشد اشکالی وجود ندارد، زیرا جنس یک واحد تام نیست.

حال اگر گفته شود: تحویلی که جنس به واسطه آن موجود می‌شود، تحویل آن به وجود فردی است، که تا جنس وجود فردی خارجی نیابد، تحصیل، تام نخواهد بود و هیچ یک از شئون وجودی را دارا نخواهد شد، پس فصل را علت و وجود جنس شمردن به چه معنی است؟

در پاسخ گوییم: مقصود از تحصیل جنس به وسیله فصل، ثبوت صورت عقلانی آن است که به عنوان یک ماهیت نوعی تام در ذهن حاصل شود، در صورتی که آنچه از طریق وجود فردی خارجی برای آن حاصل می‌شود آن است که ماهیت تام نوعی چنان تحقق یابد که آثار خارجی بر آن مترتب باشد.

بنابراین آنچه از ناحیه «فصل» به دست می‌آید، این است که ماهیت مبهم جنسی

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۶۹

متحصّل گردد و به صورت ماهیت تام نوعی درآید، و آنچه از ناحیه وجود فردی حاصل می‌گردد، این است که ماهیت تام نوعی تحقق یابد و به صورت یک حقیقت خارجی درآید که کلیه آثار خارجی را به همراه داشته باشد. از آنچه گذشت روشن شد که:

۱. جنس همان نوع است لیکن به طور مبهم، و فصل همان نوع است به طرز مُحصّل، و نوع، ماهیت تام است بدون توجه به ابهام و تحصیل.

۲. هر یک از جنس و فصل، بر نوع قابل حمل است (حمل اولی)، اما نسبت بین جنس و فصل با یکدیگر چنین است: جنس برای فصل عرض عام است و فصل برای جنس عرض خاص یا خاصه و حمل بین آنها حمل شائع است.

۳. در یک ماهیت نوعی واحد بیش از یک جنس در یک مرتبه واحد تحقق‌پذیر نیست، هم‌چنین تحقق بیش از یک فصل در یک مرتبه واحد در یک ماهیت تامّ نوعی امکان ندارد، زیرا مستلزم آن خواهد بود که یک شیء واحد متعدد باشد که امری است محال.

۴. جنس و ماده در ذات یکی بیش نیستند لیکن بر حسب اعتبار عقلی مختلفند.

بنابراین، ماده هرگاه لا بشرط در نظر گرفته شود «جنس» خواهد بود و جنس، هرگاه به شرط لا در نظر گرفته شود ماده. فصل نیز با «صورت» در ذات یکی است و اختلاف آنها بر حسب اعتبار عقلی است، پس فصل مأخوذ به شرط لا صورت است و صورت مأخوذ لا بشرط، فصل خواهد بود.

این مطلب در جواهر مرگب مادی [۱۴۷] ظاهر است چون ماده و صورت در آنها وجود خارجی دارد و می‌توان معنی ماده و صورت را تعقل کرد و هر یک را به نحو لا بشرط در نظر آورد، آن‌گاه یکی جنس و دیگری فصل خواهد بود.

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۱۷۰

اما «اعراض» که بسایط خارجی است و از ماده و صورت ترکیب نشده است و ما به الامتیاز و ما به الاشتراک در آنها یکی است، جنس و فصل حقیقی ندارد. لیکن عقل، در آنها مواردی از اشتراک و اختصاص یافته، آن را به‌عنوان اجناس و فصول اعتبار می‌کند و هرگاه آن اجناس و فصول اعتباری را به شرط لا- در نظر بگیرد در حکم ماده و صورت عقلی آن اعراض خواهد بود. در مورد جواهر مجزّه نیز امر بر همین منوال است.

فصل ششم: «فصل» و آنچه بدان مربوط است

فصل در اصطلاح اهل حکمت به دو معنی به کار می‌رود:

یکی به معنی خصوصی‌ترین و معروف‌ترین لوازمی که بر نوع عارض می‌شود.

این را از آن جهت فصل می‌شمارند و به‌جای فصول حقیقی، داخل حدود ماهیات قرار می‌دهند که دست‌یابی به فصول حقیقی که قوام‌دهنده انواع است به دشواری میسر می‌گردد و یا آن‌که در لغت، اسمی که بر فصل حقیقی «دالت مطابقی» [۱۴۸] داشته باشد یافت نمی‌شود.

مثلاً ناطق، که به‌عنوان فصل دو نوع انسان به کار می‌رود از دو حال بیرون نیست، یا منظور از نطق سخن گفتن است که بدین معنی جزء «کیفیات مسموعه» [۱۴۹] خواهد بود. با

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۱۷۱

این که منظور از آن ادراک کلیات است که در آن صورت نیز از «کیفیات نفسانی» است و کیفیت از هر گونه که باشد جزء اعراض است و اعراض هیچ‌گاه قوام‌دهنده جواهر نخواهد بود. این گونه فصول را فصول منطقی گویند.

دیگر این که فصل، بر معنایی اطلاق می‌شود که در حقیقت جنس را تحصيل و نوع را قوام می‌بخشد. فصل بدین معنی مبدأ و مبنای فصل منطقی است؛ چنان که مثلاً، دارای نفس ناطقه بودن را فصل انسان بدانیم که در این صورت، آن را «فصل اشتقاقی» گویند.

حال باید دانست که تمامیت نوع به آخرین فصل آن بستگی دارد، زیرا فصل اخیر است که جنس را تحصيل می‌بخشد و آن را به ماهیت تام نوع بدل می‌کند. بنابراین حقیقتی که در اجناس و فصول دیگر به‌صورت مبهم است در فصل اخیر به وجه محصل موجود می‌باشد. [۱۵۰]

نتیجه‌ای که از این مطلب حاصل می‌شود آن است که نوعیت نوع در فصل اخیر

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۱۷۲

محفوظ است ولو آن که بعضی از فصول موجود در حدّ آن دگرگون شود. پس اگر صورت نوع که همان فصل به شرط لا است از

ماده آن که جنس به شرط لا می‌باشد جدا و مجزّد گردد، حقیقت نوع در مرکبات مادی با صورت تنها، محفوظ خواهد بود.

چنان که مثلاً، نفس انسان که صورت انسان است اگر از بدن جدا گردد حقیقت نوعی انسان را با خود همراه خواهد داشت.

هم چنین فصل برخلاف نوع، تحت جنس خود اندراج نمی‌یابد؛ یعنی جنس چنان که در حدّ نوع واقع می‌شود در حدّ فصل قرار نمی‌گیرد. بنابراین فصول جواهر نمی‌تواند از مقوله جواهر باشد و این از آن جهت است که اگر فصل، تحت جنس خود درآید هم چنان محتاج به فصلی خواهد بود که آن را قوام بخشد و آن فصل نیز همین نیاز را خواهد داشت و کار به تسلسل می‌کشد و فصول بی‌نهایت در پی هم درمی‌آید و در هر فصل، انواع نامتناهی تحقق می‌یابد و برای هر نوع نیز جنسی لازم می‌آید و این عقلاً ناممکن است. [۱۵۱]

گذشته از این، اگر فصل تحت جنس خود مندرج گردد لازمه آن این است که آن دو عین یکدیگر باشند و حمل بین آنها حمل اولی باشد و در آن صورت دیگر جنس نمی‌تواند برای فصل، عرض عام باشد و فصل نیز برای جنس عرض خاص. [۱۵۲]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۷۳

این مطلب، منافاتی با آن ندارد که بین جنس و فصل مقسّم آن، حمل واقع شود، چنان که گوییم: هر ناطقی حیوان است و بعض از حیوان ناطق است، زیرا این حمل از نوع حمل شائع است که بین عرض عام و خاص صورت گرفته، چنان که قبلاً گفته شد، بلکه آنچه نفی کردیم وقوع حمل اولی میان جنس و فصل است. پس جواهر را برای مثال، می‌توان بر کلیه فصول مقسّم آن حمل کرد بدون آن که فصول از حیث مقوله تحت آن مندرج گردد و جنس، جزئی از ماهیت آن باشد.

اکنون اگر کسی اعتراض کند که: عدم دخول فصل تحت جنس خود با تقسیم جواهر به عقل و نفس و هیولی و صورت جسمیه و جسم منافات دارد، زیرا صورت جسمیه و نفس از انواع جواهر به‌شمار آمده‌اند و لازمه آن که یک چیز، نوعی از مقوله‌ای باشد آن است که بتواند تحت آن مقوله درآید؛ و می‌دانیم که صورت جسمیه فصل جسم است، مأخوذ به شرط لا، و اگر خود نوعی از جواهر باشد باید فصل جوهری، تحت جنس جواهر درآید و جواهر در حدّ ماهیت آن واقع شود.

عین این اعتراض در مورد نفس نیز وارد است. چون نفس را نوعی از جواهر شمرده‌اند و بر اساس برهان عقلی هم ثابت کرده‌اند که نفس انسانی جواهر مجزّدی است که پس از مفارقت بدن باقی خواهد بود و همین نفس ناطقه که صورت انسان است هرگاه به شرط لا در نظر گرفته شود فصل ماهیت انسانی خواهد بود.

در پاسخ گوییم: اختلاف حکم مفاهیم به اختلاف اعتبار عقلی آنها بستگی دارد.

قبلاً در مبحث وجود لنفسه و لغیره گفتیم که ماهیت شیء از وجود فی نفسه آن انتزاع می‌یابد، اما هرگاه وجود آن برای غیر در نظر گرفته شود، بدین اعتبار ماهیتی از آن انتزاع نتوان کرد هر چند که وجود لغیره آن، عین وجود فی نفسه باشد.

اینک باید توجه داشت که فصل مفهومی است مضاف نسبت به جنس و حیثیت فصل این است که ممیز ذاتی نوع باشد و وجود آن برای جنس در نظر گرفته شود،

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۷۴

بنابراین از آن نظر که فصل است دارای ماهیتی نخواهد بود. [۱۵۳]

منظور حکما از این که گفته‌اند: «لازمه این که جنس برای فصل عرض عام باشد و فصل برای جنس عرض خاص، آن است که فصول جواهر از مقوله جواهر نباشد، یعنی تحت معنی جواهر درنیاید آن چنان که انواع تحت جنس خود اندراج می‌یابند. و اندراج آن تحت جنس خود، از نوع اندراج ملزومات تحت لوازمی [۱۵۴] است که داخل در ماهیت آن نباشد» همین مطلب است که گفته شد.

بنابراین، صورت جسمیه از آن جهت که مقوم ماده است، چون نسبت به ماده، مأخوذ به شرط لا می‌باشد بین آن و ماده خود حمل

اولی برقرار نخواهد بود و تحت جنس آن نیز در نخواهد آمد، زیرا اگر تحت جنس درآید ناگزیر، نوع خواهد بود و میان آن و جنس، حمل اولی و عینیت برقرار خواهد شد و این خلاف فرض ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۷۵

است، هر چند که بین آن دو به سبب وجود ترکیب اتحادی میان ماده و صورت، حمل شائع تحقق دارد. البته از آن رو که صورت، همه حقیقت ذات و ماهیت نوع است - چنان که در تعریف صورت گرفته‌اند آنچه شیء، بالفعل بدان شئییت یافته است (ما به الشیء هو هو بالفعل) - می‌توان فصول جواهر را جواهر دانست، زیرا عین حقیقت و فعلیت نوع می‌باشند، لیکن این بدان معنی نیست که فصل تحت جنس خود درآیند بدان نحو که در حد آنها واقع شود و بین آن دو حمل اولی برقرار باشد. [۱۵۵]

از آنچه گذشت روشن شد که فصل از معانی بسیط است و از جنس و فصل ترکیب نیافته، بلکه صرفاً ممیز ذاتی نوع است. صور مادی که ذاتاً مادی و همراه با ماده است، در وجود خارجی از بسائط است و از ماده و صورت ترکیب نیافته و در عقل نیز مرکب از جنس و فصل نمی‌باشد، زیرا اگر فصل خود دارای جنس و فصل باشد فصل دیگر نیز جنس و فصل دیگری را ایجاد می‌کند و سلسله اجناس و فصول به بی‌نهایت می‌کشد و به ازاء هر جنس و فصل، یک نوع لازم می‌آید و بالتیجه یک فصل واحد، انواع بی‌نهایت می‌گردد.

نفس مجرّد نیز بدان اعتبار که فصل نوع انسانی است دارای حیثیت وجود ناعتی می‌باشد و پیش از این گفته شد که وجود ناعتی ماهیت ندارد، اما از حیث مجرّد بودن دارای وجود لئفسه و نیز وجود فی نفسه است و از این حیث تمام حقیقت نوع را تشکیل می‌دهد و بنابراین مفهوم جوهر بر آن صدق می‌کند و نوعی از جوهر محسوب می‌شود که بدین اعتبار صورت نخواهد بود، بلکه جزء صوری جوهر به‌شمار می‌رود و وجود آن برای ماده منافاتی با این مسئله ندارد، زیرا تعلق آن به ماده ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۷۶

در مقام فعل است نه ذات، یعنی نفس در فعل خود مادی است نه در ذات خود. [۱۵۶]
این بیان بر مبنای قول حکمای مشاء است که نفس مجرّد را در حدوث و بقاء امری روحانی می‌دانند، اما بر اساس این عقیده که نفس در حدوث جسمانی باشد و در بقاء روحانی، (طبق عقیده ملاصدرا) نفس ابتدا از ماده تجرّد می‌یابد و بعد از تجرّد در فعل خود به ماده تعلق دارد و سپس در فعل نیز با مفارقت از بدن به مرتبه تجرّد می‌رسد.

فصل هفتم: پاره‌ای از احکام «نوع»

نوع، ماهیت تامه‌ای است که در وجود دارای آثار خاصی باشد و بر دو قسم حقیقی و اضافی تقسیم می‌شود. نوع حقیقی آن است که ترتب آثار خارجی بر آن تنها متوقف بر وجود خارجی باشد، یعنی وجود خارجی که آن را به‌عنوان یک فرد خاص تشخیص می‌بخشد برای ترتب آثار خاص آن کافی است، مانند انسان، اما نوع اضافی آن است که ترتب آثار خارجی بر آن نیازمند یک یا چند فصل باشد، و در این صورت نسبت به انواع مادون خود جنس است، هر چند که نظر به تمامیت آن «نوع» می‌باشد، مانند همه انواع عالی و متوسط. مثل جسم که خود نسبت به جوهر، نوع عالی است و در عین حال جنس انواع نباتی و جمادی و حیوانی است. و نیز مانند حیوان که نوع متوسط از جوهر است و برای انسان و سایر انواع حیوانات جنس می‌باشد. ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۷۷

وجود خارجی اجزاء ماهیت نوعیه در خارج یک وجود بیش نیست که همان وجود نوع باشد، زیرا حمل بین هر یک از اجزاء و نوع، حمل اولی است و نوع یک وجود بیش ندارد، اما در ذهن، بین اجزاء ماهیت از حیث ابهام و تحصیل، مغایرت وجود دارد و از

این رو جنس و فصل نسبت به یکدیگر عرضی می‌باشند چنان که گفته شد. [۱۵۷]

به همین جهت است که حکما گفته‌اند: در مرکبات حقیقی که همان انواع مادی باشد، حتماً باید بین اجزاء تشکیل دهنده شیء فقر و نیاز نسبت به یکدیگر برقرار باشد تا از ارتباط و اتحاد آنها یک حقیقت واحد به وجود آید و بعضی این امر را از ضروریات دانسته‌اند.

مرکب حقیقی از غیر حقیقی، با این ویژگی متمایز می‌گردد که، در مرکبات حقیقی از در هم آمیختن اجزاء امر دیگری حاصل می‌گردد که دارای آثار جدیدی است غیر از آثار اجزاء تشکیل دهنده آن، به خلاف مرکبات اعتباری که آثار وجودی زائد بر آثار اجزاء در آن موجود نیست. چنان که مثلاً یک لشکر مرکب از افراد یا یک خانه مرکب

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۷۸

از خشت و گچ و غیره، دارای اثر تازه‌ای و رای آثار اجزاء خود نمی‌باشد. [۱۵۸]

از این جا می‌توان دانست که نظریه بعضی از حکما مبنی بر این که ترکیب میان ماده و صورت از نوع ترکیب اتحادی است نه انضمامی، صحیح‌تر است چنان که پس از این خواهد آمد؛ ان شاء الله.

ماهیات نوعیه دو گونه‌اند: یکی انواعی که دارای افراد متعدّد هستند، مانند انواع مادی که نحوه‌ای تعلّق به ماده دارند مثل انسان یا هر یک از عناصر.

قسم دیگر انواعی است که وجود آنها منحصر در یک فرد است، مانند انواع مجردی که به ماده در ذات و نه در فعل تعلّق ندارند، مثل عقل.

بیان برهانی این مطلب که انواع مادی کثیرالافرادند و انواع مجرد هر یک دارای یک فرد بیش نیستند این است که: کثرت، یا تمام ذات ماهیت نوعیه است یا بخشی از آن و یا خارج از آن است، ولی از لوازم آن و یا عرض مفارق آن است.

در سه صورت اول، ممکن نیست که یک فرد هم از ماهیت نوعیه تحقّق خارجی یابد، زیرا هرگاه فردی از آن تحقّق یابد، باید کثیر باشد نه واحد [۱۵۹] و هر کثیری از آحاد تشکیل می‌شود و هر واحدی چنان که گفته شد کثیر خواهد بود و باز هم هر کثیری مؤلف از آحاد است و بدین ترتیب کار تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت و هرگز به واحد نخواهد رسید و بنابراین فردی از نوع تحقّق نخواهد یافت و این خلاف

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۷۹

فرض کثرت است.

اما بر اساس صورت چهارم مسئله که کثرت به عنوان عرض مفارق [۱۶۰] ماهیت نوعیه باشد، با انضمام و عدم انضمام آن به ماهیت، کثرت به وجود می‌آید.

عروض کثرت یا هرگونه عرض مفارقی، مسبوق به امکانی است که حامل آن امکان، ماده است. بنابراین باید نوع معروض آن مادی باشد، [۱۶۱] پس هر نوع کثیرالافراد مادی خواهد بود. و عکس نقیض [۱۶۲] آن چنین است که: هر نوع مجردی منحصر در یک فرد است و این مطلوب ما است.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۸۱

مرحله ششم درباره مقولات ده گانه

اشاره

مقولات بر اجناس عالی‌ای اطلاق می‌شود که با تحلیل ذهنی، همه ماهیات بدان‌ها منتهی می‌گردد. این مرحله دارای بیست و یک فصل است.

فصل اول: تعریف مقولات و تعداد آنها

شک نیست که هر موجود ممکن دارای ماهیتی است که ذات شیء را تشکیل می‌دهد و نسبت آن به وجود و عدم مساوی است و در جواب «آن چیست؟» گفته می‌شود.

در ماهیات، معانی اشتراکی و اختصاصی وجود دارد که همان اجناس و فصول باشد و در بین اجناس برخی اعم و برخی اخص است؛ یعنی در ترتیب متصاعد، از اخص به اعم سیر می‌کند. پس ناگزیر سلسله اجناس باید به جنسی منتهی گردد که بالاتر از آن جنس دیگری نباشد، زیرا سیر تصاعدی اجناس نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد؛ چه، در آن صورت مستلزم این خواهد بود که اجزاء ذاتی یک ماهیت ممکن نامتناهی باشد و تعقل ماهیت هیچ چیز با تمام ذاتیات آن ممکن نشود.

گذشته از این، اجناس هر گاه به شرط لا مورد تعقل واقع گردد مواد خارجی یا ذهنی ماهیت به‌شمار می‌آید، و ماده یکی از علل قوام شیء است که باید متناهی باشد،

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۱۸۲

چنان‌که پس از این خواهد آمد.

بنابراین، فوق همه اجناس، اجناسی هست که بالاتر از آنها جنسی نیست و آنها را مقولات می‌نامند.

بدین ترتیب روشن می‌شود که:

اولاً: مقولات از بسایطند و از جنس و فصل ترکیب نیافته‌اند، و گرنه باید بالاتر از آن جنسی وجود داشته باشد که این خلاف فرض است.

ثانیاً: مقولات از حیث ذات، باید به کلی با یکدیگر متباین باشند، در غیر این صورت باید بین آنها امر ذاتی مشترکی وجود داشته باشد که همان جنس است و بالتجیه بالاتر از آنها، جنسی قرار خواهد داشت که این نیز خلاف فرض است.

ثالثاً: یک ماهیت واحد تحت بیش از یک مقوله در نمی‌آید، بنابراین یک شیء نمی‌تواند هم جوهر باشد و هم «کم» و یا هم «کم» باشد و هم کیف و غیره. از این اصل چنین نتیجه می‌گیریم که هر معنایی که در بیش از یک مقوله قرار گیرد، اساساً از جنس هیچ مقوله‌ای نتواند بود، زیرا اگر چیزی در دو یا چند مقوله داخل گردد باید از دو یا چند جنس متباین باشد که امری است محال. مثلاً، کلیه مفاهیمی که هم بر واجب و هم بر ممکن صدق می‌کند، تحت هیچ مقوله‌ای در نمی‌آید؛ چنان‌که پیش از این بدان اشاره شد. رابعاً: ماهیات بسیطه، مانند فصول جوهری و انواع منحصر در یک فرد- اگر وجود داشته باشد- از مقولات خارج است. این مطلب قبلاً در مبحث ماهیت نیز گفته شد.

خامساً: وجود واجب و وجود ممتنع از مقولات خارج است، زیرا هیچ‌یک از آنها دارای ماهیت نیست و مقولات چنان‌که ذکر شد ماهیات جنسیه‌اند. [۱۶۳]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۱۸۳

حکمای مشاء کلیه مقولات را ده مقوله دانسته‌اند که عبارتند از: جوهر، کم، کیف، وضع، این، متی، جده، اضافه، فعل (انْ یفعل) و انفعال (ان ینفعل).

نظریه ایشان در ده گانه بودن مقولات، مبتنی بر استقراء است و گرنه برهانی بر آن اقامه نشده است که عقلاً ثابت کند غیر از مقولات

یاد شده، مقوله دیگری که اعم از همه یا بعض از آنها باشد وجود نتواند داشت.

البته مفهوم ماهیت یا شیء یا موجود و امثال آن که بر همه مقولات صادق است، و نیز مفهوم عرض و هیأت و حال و امثال آن که بر نه مقوله دیگر- غیر از جوهر- صدق می‌کند و یا «هیأت نسبی» که بر هفت مقوله اخیر از ده مقوله فوق‌الذکر صدق می‌کند [هفت مقوله اخیر از وضع تا انفعال را اعراض نسبی گویند] همه اینها مفاهیم عامی است که از نحوه وجود ماهیات انتزاع یافته و خارج از سنخ ماهیت است.

ماهیت شیء ذات آن است که در پاسخ ما هو، یعنی آن چیست؟ گفته می‌شود. و شیء تا وجود نداشته باشد هویت نخواهد داشت و شیئیت شیء است که وجود دارد، اگر چیزی شیئیت نداشته باشد موجود نیست.

عرضیت شیء نیز بدین معنی است که وجود آن قائم به غیر است و معنی هیأت و حال هم قریب به همین معنی است. نسبت شیء هم بدین معنی است که وجود آن، فی غیره است و خارج از غیر نتواند بود. همه این مفاهیم، منتزاع از نحوه وجود است و بر بیش از یک مقوله قابل حمل است، پس نمی‌تواند جزء مقولات به‌شمار آید. [۱۶۴]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۸۴

بعضی از حکما بر آنند که تعداد مقولات چهار است، چون مقولات نسبی را یک مقوله به‌شمار آورده‌اند، بدین ترتیب مقولات عبارت خواهد بود از: جوهر، کم، کیف، نسبت.

لیکن با بیانی که گذشت بطلان این قول آشکار است، یعنی «نسبت» دارای مفهوم ماهوی نیست بلکه مفهومی است منتزاع از نحوه وجود، و اگر تنها عمومیت داشتن مفهوم را ملاک مقوله بودن آن فرض کنیم، باید همه مقولات را زیر دو عنوان جوهر و عرض قرار دهیم، چون مفهوم عرض بر همه مقولات غیر از جوهر صدق می‌کند؛ بلکه می‌توانیم همه را یک مقوله بدانیم، مثل ماهیت یا شیء.

شیخ اشراق، بر آن است که عدد مقولات پنج است: جوهر، کم، کیف، نسبت، حرکت، که البته همه ایرادات قبل بر این قول هم وارد است؛ اضافه بر این که حرکت،

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۸۵

مفهومی است منتزاع از نحوه وجود. یعنی عبارت است از مفهومی که از وجود سیال غیرثابت غیر قارّ در ذهن حاصل می‌شود و نمی‌توان آن را جزء مقولات به‌شمار آورد.

فصل دوم: تعریف جوهر، که نسبت به مادون خود جنس است

ماهیت در تقسیم اولیه، دو گونه است. یکی ماهیتی که در وجود خارجی خود به موضوع مستغنی از آن، نیازمند نباشد. این گونه ماهیت را جوهر گویند.

قسم دوم ماهیتی است که در وجود خارجی خود به موضوع مستغنی از آن نیازمند باشد، این گونه ماهیات را مقولات نه‌گانه عرضی گویند.

پس جوهر، ماهیتی است که چون در خارج موجود گردد در موضوع بی‌نیاز از آن، موجود نشود.

این تعریف مبتنی بر وصف لازم شیء است و مؤلف از جنس و فصل نیست و حدّ جوهر تلقی نمی‌شود، چون در مورد عالی‌ترین جنس، سخن از جنس و فصل و تعریف به حدّ مؤلف از آنها بی‌معنی است.

در تعریف عرض نیز وضع بر همین منوال است. عرض ماهیتی است که چون در خارج وجود یابد در موضوعی بی‌نیاز از آن موجود می‌گردد؛ این هم تعریف به وصف لازم وجود مقولات نه‌گانه عرضی است و تعریف به حدّ نیست.

اما به هر حال تعریف فوق در مورد جوهر و عرض، جامع و مانع است هر چند که تعریف به حدّ به‌شمار نمی‌آید.

این که در تعریف جوهر گوئیم: «ماهیتی است» برای آن است که همه ماهیات را شامل گردد و واجب بالذات از تعریف خارج شود، زیرا واجب، وجود صرف است و ماهیت ندارد، و این که ماهیت را در تعریف مقتّد به وجود خارجی می‌کنیم برای آن است که معلوم شود، تعریف مربوط به جوهری است که به حمل شائع جوهر است، زیرا اگر مفهوم جوهر به وجود خارجی موجود نگردد ماهیت آن حقیقی و همراه با

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۸۶

آثار خارجی نخواهد بود و با این قید، جواهر ذهنی که به حمل اولی جوهر به‌شمار می‌آیند از تعریف خارج می‌شود. بنابراین اگر یک مفهوم به حمل اولی بر خود صادق باشد مستلزم آن نخواهد بود که تحت خود درآید.

مقتّد کردن موضوع به مستغنی: بودن از آن، برای آن است که موضوع را به صفت لازم آن تعریف کرده باشیم؛ به این که موضوع، موجود قائم به خود و موجود لنفسه است. یعنی جوهر موجودی است که وجودش مانند اعراض، لغیره یا در موضوع نیست، بلکه لنفسه است.

اما این که گفته‌اند «مقتّد ساختن موضوع به بی‌نیازی، برای آن است که صور جوهری که حالّ در ماده‌اند داخل در تعریف شود، چون این گونه صورت‌ها هر چند که در موضوع موجود می‌شوند لیکن موضوع از آنها بی‌نیاز نیست، بلکه نیازمند است» درست نیست. [۱۶۵]

دلیل آن این است که صور جوهری در حقیقت ماهیات بسیطه‌ای است که نه تحت

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۸۷

مقوله جوهر درمی‌آید و نه دارای جنس است، چنان که در مرحله ماهیت بدان اشاره شد.

وجود دو حقیقت جوهر و عرض در خارج از امور ضروری است، زیرا اگر کسی منکر وجود جوهر گردد، ناخودآگاه به جوهر بودن اعراض قائل شده است، در حالی که برخی از اعراض، از جمله اعراض نسبی، بدون تردید وجود عرضی دارند.

جوهر نسبت به آن دسته از ماهیات نوعیه‌ای که بر آنها صدق می‌کند، جنس به‌شمار می‌آید؛ چون آنها را قوام می‌بخشد و در حدّ ماهیات آنها درمی‌آید، زیرا ماهیات عرضی در وجود خارجی خود نیازمند موضوعی هستند که آن موضوع، خود بدان‌ها نیازمند نباشد و این امر مستلزم وجود ماهیتی است که ذاتاً بتواند موضوع اعراض قرار گیرد بدون آن که در وجود به اعراض نیازمند باشد؛ در غیر این صورت، سلسله نیاز تا بی‌نهایت پیش می‌رود و هیچ ماهیتی تقرر پیدا نمی‌کند.

اما این که بعضی برای اثبات جنسیت جوهر نسبت به ماهیات مادون آن چنین استدلال کرده‌اند که: «موضوع نداشتن جوهر، وصف مشترک لازمی است برای همه ماهیات جوهری، بدون در نظر گرفتن امری خارج از آنها. حال اگر جوهر، جنس آن ماهیات نباشد بلکه از لوازم وجودی آنها محسوب گردد، با توجه به این که ماهیات با یکدیگر متباین هستند، مستلزم آن خواهد بود که یک مفهوم واحد از مصداق‌های متعدّد و متباین انتزاع یابد و این محال است. پس باید بین این ماهیات متعدّد و متباین، ماهیتی جامع باشد که لازمه وجودی آن «موضوع نداشتن» است.»

البته چنین استدلالی درست نتواند بود، زیرا وصف «موضوع نداشتن» مفهومی است منتزع از سنخ وجود ماهیات جوهری و خود از ماهیات نیست؛ هم‌چنان که «موضوع داشتن» که وصف واحد لازمی است برای مقولات عرضی نه‌گانه، نیز معنی واحدی است که از سنخ وجود اعراض انتزاع یافته است.

حال اگر مفهوم واحد بودن این وصف منتزع از جواهر، مستلزم آن باشد که بین

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۸۸

ماهیات جوهری جامع ماهوی به حساب آید، باید مفهوم واحد بودن وصف منتزع از مقولات عرضی نه‌گانه نیز مستلزم آن باشد که این وصف هم، جامع ماهوی در مقولات عرضی باشد. یعنی جنس آنها به‌شمار آید که در نتیجه تعداد مقولات به دو مقوله جوهر و عرض منحصر می‌شد و همه ماهیات به این دو مقوله منتهی می‌گشت. [۱۶۶]

اما حقّ این است که جوهر از آن جهت نسبت به ماهیات مادون خود جنس به‌شمار می‌رود که نیازمندی عرض به موضوعی که قائم بر آن باشد مستلزم ثبوت ماهیتی است قائم به خود. [۱۶۷]

از مسائل فرعی این اصل، یکی آن است که یک چیز واحد نمی‌تواند هم جوهر و هم عرض باشد، با توجه به این که جوهر واقع در موضوع نیست و عرض واقع در موضوع است و این دو وصف در یک شیء واحد قابل جمع نیست.

فصل سوم: تقسیمات اولیه جوهر

گفته‌اند که جوهر یا در محلّی واقع است یا نه. جوهر واقع در محلّ، صورت مادی

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۸۹

است. و جوهری که در محلّ نباشد یا خود محلّ چیزی است که بدان قائم گردد یا نه.

جوهری که محلّ شیء دیگر باشد، هیولی است. و آنچه محلّ چیزی نباشد از دو حال بیرون نیست یا آن که مرکب از هیولی و صورت است یا مرکب از آن دو نیست. آنچه مرکب از هیولی و صورت باشد جسم است. و آنچه مرکب از آن دو نباشد، یا نسبت به جسم دارای علاقه انفعالی است یا نه. آنچه نسبت به جسم علاقه انفعالی دارد، نفس، و آنچه علاقه انفعالی ندارد، عقل است.

پس اقسام اولیه جوهر پنج است. صورت مادی، هیولی، جسم، نفس، عقل.

البته این تقسیم، یک تقسیم‌بندی عقلی دائر بین نفی و اثبات نیست، زیرا مثلاً، جوهر مرکب از جوهر حالّ و جوهر محلّ بر حسب احتمال عقل، منحصر به جسم تنها نیست و جایز است در عالم وجود، جوهر مادی مرکبی باشد، که از ماده و صورتی غیر از صورت جسمیه ترکیب یافته باشد. لیکن حکما بر اساس استقراء، نوع مادی اول را به جسم منحصر دانسته‌اند.

از این گذشته، چنان که پیش از این گفته شد، صورت جوهری، مندرج تحت مقوله جوهر نیست هر چند که جوهر به‌عنوان یک «لازم خارجی» بر آن صدق می‌کند.

صدرالمُتألهین رحمه الله در اسفار پس از ذکر این تقسیمات گوید: «بهر آن است که تقسیم مذکور بدین نحو تقریر شود: جوهر اگر قبول ابعاد سه‌گانه کند «جسم» است و اگر قبول ابعاد نکند هرگاه جزئی از جسم باشد و جسم بدان فعلیت یابد، اعم از آن که جزء در جنس آن واقع باشد یا در نوع آن «صورت» است که یا صورت امتدادی است و یا صورت طبیعی و هرگاه جزئی از جسم باشد و جسم بدان بالقوه باشد «ماده» است، و اگر جزئی از جسم نباشد لیکن در آن به طریق مباشرت تصرف داشته باشد «نفس» است و اگر تصرف در جسم نداشته باشد «عقل» است». (اسفار، ج ۴، ص ۲۳۴)

سپس در مورد مزیت این تقسیم بر تقسیم بندی پیشین گوید «این، به جهت آن است که بر اساس تحقیقات ما، جوهر نفسانی انسان، خود نسبت به صورت ادراکی او

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۹۰

«ماده» است و از ترکیب نفس با آن، جوهر دیگری متحقّق می‌گردد، که آن جوهر از انواع محصّلی است که وجود دیگری دارد غیر از وجود طبیعی انواع محصّل طبیعی.»

البته اشکالی که بر تقسیم اول وارد بود بر این نیز وارد است. علاوه بر این، عطف صور طبیعی بر صور امتدادی با توجه به این که صور طبیعی متأخر از صور نوعیه آن است، تقسیم را از اولی بودن خارج می‌سازد.

به هر حال، آنچه برای ما مهم است در درجه اول این است که حقیقت جسم و دو جزء آن یعنی ماده و صورت جسمی را باز شناسیم، اما در مورد نفس، بحث اساسی را به علم النفس وا می‌گذاریم، گرچه حقیقت آن تا اندازه‌ای در مباحث «قوه و فعل» و «عقل و معقول» روشن خواهد شد.

در مورد عقل و بحث در حقیقت آن نیز در مبحث الهیات به معنی اخصّ سخن به میان خواهد آمد هر چند در دو مرحله قوه و فعل و عقل و معقول نیز تا حدی از آن سخن خواهیم گفت. ان شاء الله تعالی. [۱۶۸]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۹۱

فصل چهارم: ماهیت جسم

در وجود جسم به عنوان جوهری که در آن سه خط متقاطع عمود بر هم قابل فرض باشد، به هیچ وجه تردید روا نیست؛ خطوط سه گانه در بعضی اجسام بالفعل موجود است و در برخی دیگر مانند کره و استوانه بالقوه است.

حواس انسان که سرچشمه همه دانش‌های اوست گرچه از درک جوهر عاجز است و تنها احوال و اوصاف عرضی اجسام را ادراک می‌کند، لیکن، تجارب گوناگون او را بدین حقیقت رهبری کرده است که، میان سطوح و حدود جسم را جوهری با ابعاد سه گانه پُر ساخته است.

آنچه را حسّ، از این جوهر ممتد در جهات سه گانه در می‌یابد آن است که این جوهر، واحد به هم پیوسته‌ای است که بالفعل قابل تقسیم است و در حسّ انسان، مجموعه‌ای از اجزاء جدا از یکدیگر نیست.

این، چیزی است که حواس انسان از جوهر درمی‌یابد، اما این که حقیقت جوهر جسم چیست؟ مطلبی است که حکما در آن با یکدیگر اختلاف دارند. اقوال معروف در این باره به شرح زیر است:

۱. جسم از اجزاء لایتجزی و غیر قابل تقسیم تشکیل یافته، که تقسیم هر جزء نه به صورت عملی در خارج امکان‌پذیر است و نه در وهم و نه در عقل و در عین حال،

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۹۲

تعداد اجزاء، متناهی است (جمهور متکلمین).

۲. جسم مرکب از اجزاء است لیکن عدد اجزاء برخلاف نظریه اول، نامتناهی است (این قول منسوب به نظام متکلم معروف است). [۱۶۹]

۳. جسم مرکب از اجزاء سخت و ریز و غیر قابل انقسام است که از فرط کوچکی و سختی عملاً تقسیم‌پذیر نیست لیکن در عقل و وهم قابل قسمت است و عدد اجزاء، بالفعل متناهی است (قول منسوب به ذیمقراطیس). [۱۷۰]

۴. جسم، جوهر متصل واحدی است، چنان که در حسّ نیز چنین است و تقسیم آن به اجزاء متناهی، امکان‌پذیر است (منسوب به شهرستانی). [۱۷۱]

۵. جسم، جوهر بسیطی است که حقیقت آن، چیزی جز انفعال و امتداد جوهری نیست و در خارج و در عقل و وهم قابل تقسیم است (منسوب به افلاطون الهی). [۱۷۲]

۶. جسم، مرکب است از جوهر و عرض، که همان جوهر است و جسمیت تعلیمی، که همان امتداد کمی باشد در جهات سه گانه (منسوب به شیخ اشراق).

۷. جسم، مرکب از دو جوهر است، یکی ماده که قوه هر فعلیتی است و دیگری اتصال جوهری که صورت آن است. صورت، همان اتصال و امتداد جوهری است که تا بی نهایت قبول تقسیم می‌کند و با دو عرض مختلف (مثل سفیدی و سیاهی) و یا با ابزارهای

برنده قابل تقسیم است. و آن‌گاه که تقسیم آن به سبب کوچکی و سختی

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۹۳

امکان‌پذیر نباشد، و هم به تقسیم آن می‌پردازد و هرگاه وهم نیز به سبب خردی اجزاء دیگر قادر به تقسیم نباشد عقل، به صورت کلی، نسبت به تقسیم آن، چنین حکم می‌کند که هر بار که جزئی تقسیم گردد، جزء جدید حتماً دارای حجمی است و کرانه‌ای دارد و بالتجیه باز قابل تقسیم خواهد بود تا بی‌نهایت و هیچ‌گاه بر اثر تقسیمات متوالی، جسم معدوم نمی‌شود. (این قول ارسطو و حکمای بزرگ اسلام است). [۱۷۳]

آنچه گفته شد اقوالی است که درباره ماهیت جوهر موسوم به جسم به ما رسیده است و در هر یک از آنها یک یا چند وجه خطا وجود دارد که ذیلاً بدان اشاره می‌شود.

قول متکلمین مبنی بر این که، جسم مرکب است از اجزاء لایتجزی و ابزارهای بُرنده در هنگام قطع جسم از فواصل موجود بین اجزاء می‌گذرد و اجزاء دارای تعداد متناهی است، این اشکال را دارد که هرگاه یک جزء دارای حجم باشد، حتماً دارای بیش از یک جانب خواهد بود و ضرورتاً قابل تقسیم عقلی است هر چند که تقسیم عملی یا وهمی آن به سبب خردی مفرط، امکان‌پذیر نباشد. و اگر دارای حجم نباشد، ممکن نیست که از اجتماع آنها جسم دارای حجم تحقق یابد.

هم‌چنین، فرض می‌کنیم که یک جزء لایتجزی در بین دو جزء دیگر قرار گرفته باشد، حال اگر جزء وسط، مانع از تماس دو جزء طرفین گردد، قابل قسمت خواهد بود زیرا هر یک از طرفین با جانبی از آن برخورد دارد که غیر از جانب طرف دیگر است؛ و اگر مانع از تماس آن دو نشد، وجود و عدم جزء وسط مساوی خواهد بود و این حکم در مورد هر جزء دیگر نیز صادق خواهد بود، و در نتیجه وجود و عدم آنها یکسان خواهد شد که چنین چیزی به ضرورت عقلی باطل است.

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۱۹۴

نیز، یک جزء لایتجزی را بر روی دو جزء دیگر فرض می‌کنیم، به‌طوری که درست بر روی محلّ تماس آن دو قرار گرفته باشد. حال، اگر یک قسمت یا تمام آن با هر دو اجزاء دیگر تماس پیدا کند، قابل تجزیه و تقسیم خواهد بود و اگر تنها با یکی از آن دو تماس حاصل کند، معلوم می‌شود که در محل برخورد آنها قرار ندارد و این خلاف فرض است، و اگر تمام یا بخشی از آن، تنها با بخشی از دو جزء دیگر تماس یابد نیز قابل تجزیه و تقسیم است و بقیه اجزاء نیز همین وضع را خواهند داشت. در ابطال نظریه «جزء لایتجزی» برهان‌های فراوان دیگری آورده‌اند که در کتاب‌های اهل نظر مسطور است و در این جا به همین دو وجه بسنده کردیم.

قول دوم که به نظام منسوب است، حاکی از این است که جسم مرکب است از اجزاء خرد که تعداد آنها بی‌نهایت است. بر این قول علاوه بر اشکال فوق، اشکالی دیگری وارد است و آن این که: تعداد نامتناهی اجزاء، اگر هر جزء دارای حجمی باشد، موجب می‌شود که جسم حاصل از اجتماع آنها، دارای حجم نامتناهی باشد و این محال است.

قول سوم که به ذیمقراطیس منسوب است گوید: جسم از اجزاء خُرد و سختی تشکیل شده است که عملاً در خارج قابل تجزیه و تقسیم نیست، هر چند که وهم و عقل بتواند آن را تقسیم کند.

اشکال این نظریه آن است که این اجزاء طبعاً جوهر دارای حجم هستند و هر جزء جسمی خواهد بود دارای اتصال جوهری و اجسام محسوس از تجمع و تألیف آنها تشکیل یافته است. پس آنچه را این نظریه ثابت می‌کند آن است که، اجسام اولیه‌ای وجود دارد که مبدأ اجسام محسوس است.

علاوه بر این، در نظریه مذکور، چیزی که هیولی را نفی کند و ترکیب جسم را از ماده و صورت جسمیه ابطال نماید به چشم نمی‌خورد و در واقع، منتهی به اثبات صورت جسمیه برای اجسام ذری اولیه می‌گردد که اجسام محسوس از آنها تألیف

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۹۵

یافته است و در تجزیه نیز باز بدان‌ها می‌رسد. [۱۷۴]

قول چهارم منسوب به شهرستانی است، و می‌گوید که جسم هم‌چنان که در حس متصل واحدی است در حقیقت نیز چنین است لیکن اجزاء آن متناهی است.

اشکال این قول آن است که لازمه متناهی بودن اجزاء، توقف تقسیم است بر حسب عقل، و این امر به حکم عقل باطل است. قول پنجم که منسوب به افلاطون است این بود که جسم جوهر بسیطی است که همان اتصال جوهری است و تا بی نهایت قابل قسمت است.

اشکال این قول آن است که جسم، چنان که پس از این اثبات خواهد شد، بدون هیولی تحقق‌پذیر نیست و هیولی ضروری جسم است.

گذشته از این، محسوس بودن اتصال جوهری در اجسام محسوس، جای بحث است و پس از این درباره آن سخن گفته خواهد شد. ان شاء الله تعالی.

قول ششم منسوب به شیخ اشراق است که گوید: جسم از جوهر و عرض ترکیب یافته، که جوهر آن «ماده» و عرض آن «جسم تعلیمی» است که از انواع کم متصل است. [۱۷۵]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۹۶

اشکال این قول نیز آن است که اولاً: چگونه عرض می‌تواند جوهر را قوام بخشد و چگونه یک ماهیت حقیقی می‌تواند از دو مقوله جوهر و کم ترکیب شود در حالی که مقولات ذاتاً با یکدیگر تباین دارند.

ثانیاً: «کم» عرض است و احتیاج به موضوع دارد، و آن امتداد مقداری، که طول و عرض و ارتفاع جسم بدان تعیین می‌یابد «کم» است که نیاز به موضوعی دارد تا در آن حلول کند و اگر در موضوع آن نوعی اتصال موجود نباشد که بدان قبول تعیین نماید، عرض «کم» بر آن عارض نمی‌شود و در آن حلول نمی‌کند. چنان که اگر مقداری موم را به شکل کره، سپس به شکل استوانه، سپس به شکل مخروط، سپس مکعب و غیره در آوریم، اشکال را متغیر و متبدل می‌یابیم لیکن پاره موم بر صورت اتصال خود باقی است و در اشکال مختلف هم‌چنان محفوظ است.

بنابراین دو اتصال در این جا وجود دارد، یکی مبهم و غیرمتعین است و اگر نباشد، موم وجود نخواهد داشت، دیگری اتصال و امتداد متعین و محسوسی که اگر نباشد، جسم موم زائل نمی‌شود. اتصال اول، صورت جسم است، و اتصال دوم عرضی است که بر جسم درمی‌آید و جسم از حیث این عرض است که قبول انقسام می‌کند، اما از جهت اتصال ذاتی مبهم - اتصال اول - تنها دارای این امکان است که در آن ابعاد سه گانه فرض گردد.

شیخ‌الرئیس در شفا گوید: «... پس جسمیت در حقیقت عبارت است از صورت اتصالی که قبول ابعاد سه گانه کند، و این معنی، غیر از مقدار و غیر از جسمیت تعلیمی است، زیرا مثلاً، این جسم خاص از آن جهت که دارای صورت جسمی است با جسم دیگر مخالف نیست، بلکه مخالفت آن در بزرگ‌تر یا کوچک‌تر بودن یا نسبت تساوی داشتن یا عاد و معدود بودن یا مشارکت و مابین بودن آن با جسم دیگر، از آن‌رو است که جسم دارای مقدار است یا جزئی از آن «عاد» است و این اعتبار، غیر از جسمیت است که ذکر آن گذشت.» (شفا، ص ۶۴، چاپ مصر).

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۱۹۷

خلاصه این که، امتداد کمی عرضی را داخل در ماهیت جوهر دانستن در عین نادرستی، اتصال جوهری و امتداد عرضی - یعنی جسم تعلیمی - را با هم خلط کردن است.

قول هفتم که منسوب به ارسطو است و بنابر آن، جسم مرکب است از هیولی و صورت جسمیه که همان اتصال جوهری محسوس در اجسام است و این صورت جسمیه همان حیثیتی است که فرض امتدادات سه گانه را در شیء، امکان پذیر می سازد و به اجزاء نامتناهی قابل قسمت است.

پس از این به اثبات هیولی خواهیم پرداخت، و صورت جسمیه که اتصال جوهری جسم است همان است که قریباً ذکر آن گذشت. اشکالی که بر این قول وارد است این است که: در این مسئله که جسم مرکب است از ماده و اتصالی جوهری که تا بی نهایت قابل تقسیم است ایرادی نیست، لیکن دلیلی وجود ندارد که جسم، واقعاً دارای چنان اتصالی جوهری باشد که به حس درمی آید، زیرا خطای حواس قابل انکار نیست.

دانشمندان علوم طبیعی، طی تحقیقات دقیق و آزمایش های فنی خود، اخیراً کشف کرده اند که اجسام از ذراتی تشکیل شده که خالی از جرم نیست و در میان ذرات، فواصلی وجود دارد که چندین برابر قطر هر ذره است.

از این رو باید نظریه فوق (اتصال جوهری جسم) با اجسام ذری که دانشمندان به عنوان مبدأ اجسام محسوس کشف و اثبات کرده اند، انطباق یابد و از این پس وجود جسم به معنی مذکور، اصل موضوع در فلسفه قرار گیرد.

البته، اگر آنچه گفته اند مسلم گردد که: ماده- یعنی همان اجسام ذری نخستین- قابل تبدیل به انرژی است و اساساً، ماده از تراکم انرژی به وجود آمده است، باید در مباحث فلسفی، انرژی را نوعی عالی از جوهر دانست که پیش از جسم قرار دارد و پس از آن مباحث گوناگون مربوط به آن را طوری ترتیب داد که با این وضع سازگار باشد. جای تأمل است!

ترجمه نهاییه الحکمۀ، ص: ۱۹۸

فصل پنجم: ماهیت ماده و اثبات وجود آن

جسم، از آن حیث که امتدادات سه گانه در آن قابل فرض می باشد، امری بالفعل است و از آن جهت که امکان وجود کمالات دیگر در آن وجود دارد، اعم از کمالات اولیه که صورت نوعیه نامیده می شود و جوهر را کمال می بخشد، و کمالات ثانویه یعنی اعراض خارج از جوهر، امری است بالقوه، و می دانیم که فعلیت غیر از قوه است. فعلیت با وجدان تحقق می یابد و قوه همواره ملازم با فقدان است. پس آنچه ذاتاً قبول این گونه کمالات اولیه و ثانویه را می کند و با آن اتحاد وجودی می یابد، صورت اتصالی که امری بالفعل است نتواند بود، زیرا اتصال جوهری، تنها همان اتصال جوهری است و نه چیز دیگر، در صورتی که حیثیت کمالات لاحق بر جسم و امکان عروض آنها امری است غیر از اتصال جوهری و خارج از آن است.

بنابراین، جسم گذشته از اتصال جوهری دارای جزء دیگری است که حیثیت ذات آن این است که صورت های گوناگون و اعراض را قبول می کند و این جزء هیولی یا ماده نامیده می شود.

پس روشن شد که جسم از دو جزء جوهری ترکیب یافته است:

۱. ماده که حقیقت وجودی آن عبارت است از پذیرفتن صور متعلق به جسم و اعراض متعلق به آن.

۲. صورت جسمیه (یا امتداد جوهری).

ماده، جوهری است که قبول صور و اعراض جسمانی می کند و امتداد جوهری صورت آن است. این درست نیست که کسی بگوید: صور و اعراض حادثی که بر اجسام درمی آید مسبوق به امکان و استعداد و آمادگی محلّ برای پذیرش آنها است و هر قدر وقوع «ممکن» نزدیک تر گردد استعداد محلّ شدت و اختصاص بیشتری می یابد تا به مرحله استعداد تام می رسد و «ممکن» با افاضه فاعل

وجود می یابد. پس

ترجمه نهاییه الحکمۀ، ص: ۱۹۹

چه مانعی دارد که قبول را به جسم، که همان اتصال جوهری است و استعداد به صورت عرضی قائم به آن است نسبت دهیم بدون آن که نیازمند به اثبات «استعداد و قبول جوهری» برای جسم باشیم؟

گذشته از این، قبول و استعداد، مفهومی عرضی و قائم به غیر است و صلاحیت آن را ندارد که حقیقتی جوهری باشد. علاوه بر اینها، ضرورت عقلی است که استعداد با تحقق مستعد له، از بین برود.

حال اگر هیولی، همان استعداد جوهری و جزئی از جسم باشد، با تحقق جسم، منتفی می‌گردد و بالتجیه جسم نیز به واسطه از بین رفتن یکی از دو جزئش نابود می‌شود و این خلاف واقع است.

در دفع این شبهات گوئیم: هرگاه جسم را همان اتصال جوهری تنها بدانیم، مغایرتی که بین صورت جوهری و صور نوعیه وجود دارد مانع از آن خواهد شد که جسم، موضوع استعداد و قبول آن صور واقع شود، بلکه نیازمند به چیز دیگری است که از اتحاد با صور گوناگون اجسام متنوع، ابائی نداشته باشد و ذاتاً پذیرنده آن صورت‌ها باشد و استعدادات خاصی که بین آنها و صورت‌های ممکن واسطه است، تعینات قبول ذاتی آن باشد.

پس نسبت استعدادهای متعین گوناگون به آن استعداد مبهمی که در ذات ماده نهفته است، همچون نسبت اجسام تعلیمی و امتدادات مقداری- یعنی تعینات امتداد و اتصال جوهری- به اتصال جوهری است.

هم‌چنین، اگر جسم همان اتصال جوهری باشد و در عین حال، از امور حادث مسبوق به امکان باشد، باید حامل امکان ذات خود نیز باشد، یعنی از حیث زمان بر خود متقدم باشد. [۱۷۶]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۰۰

اما این که گفته‌اند: مفهوم قبول، یک معنی عرضی قائم به غیر است و معنی ندارد که ماده را ذاتاً همان «قبول» بدانیم و نفس قبول را جوهر بگوئیم.

گوئیم: بحث ما در این جا حقیقی است و آنچه از طریق برهان اثبات گردد، مورد قبول و اتباع ما است نه مفاهیم لغوی الفاظ و معانی عرفی آن.

اما این که گفته‌اند: استعداد، به محض تحقق و فعلیت یافتن مستعد له یا مقوی علیه از بین می‌رود، جای انکار نیست؛ لیکن باید توجه داشت که ماده ذاتاً برای همه چیز قوه است بدون آن که برای صورت خاصی تعین یافته باشد و تعین خاصی که این قوه می‌یابد تا مقوی علیه را متعین سازد، عرضی است که موضوع آن ماده است. بدیهی است که با فعلیت یافتن ممکن مقوی علیه، قوه و استعداد خاص منتفی می‌شود و ماده هم‌چنان به حال خود، که قوه بودن برای هر ممکنی است، باقی می‌ماند.

خلاصه این که اگر منظور اشکال کننده از این که گوید: استعداد با فعلیت یافتن ممکن مستعد له باطل می‌شود، آن است که استعداد ماده به طور مطلق باطل می‌گردد، چنین چیزی درست نیست. و اگر مقصود او، استعداد خاصی باشد که عرض قائم به ماده است، سخنی است به جای خود صحیح لیکن بطلان ماده از آن نتیجه نمی‌شود. [۱۷۷]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۰۱

اگر گفته شود: اثبات وجود ماده از طریق مغایرت قوه و فعل- که در این مبحث بیان شد- با نفس انسانی نقض می‌شود، زیرا نفس بسیط و مجرد از ماده است و در عین حال آثار بالقوه‌ای همچون اراده و تصور و غیره نیز دارد و بنابراین، از حیث ذات مجرد خود امری بالفعل است و از حیث کمالات ثانویه امری بالقوه است. پس اگر

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۰۲

جایز باشد که نفس در عین بساطت هم بالقوه باشد و هم بالفعل، در مورد جسم نیز جایز خواهد بود که گفته شود جسم، هم بالقوه است و هم بالفعل، و نیازی نیست که مرکب از ماده و صورت باشد.

گوییم: نفس در ذات و فعل، مجرد تام از ماده نیست، بلکه در فعل متعلق به ماده است. بنابراین نفس از حیث تجردی که دارد بالفعل است لیکن از حیث تعلقی که به ماده دارد بالقوه است.

نیز شاید گفت: استدلال مذکور از جهت دیگری هم با نفس انسانی نقض می‌شود و آن این است که گفته‌اند نفس انسانی در مرتبه عقل، نسبت به معقولات مجرد، ماده به‌شمار می‌رود و در عین حال که مجرد است، با تعقل هر معقول مجردی، خود آن معقول می‌گردد.

گوییم: خروج نفس مجرد از قوه به فعل، هنگامی که با مجردات عقلی یکی پس از دیگری متحد می‌شود، از باب حرکت معروف، که از کمالات اولیه موجود بالقوه است نتواند بود و گرنه مستلزم وجود قوه و استعداد و تغییر زمانی خواهد بود که هیچ‌یک در مورد موجود مجرد که فعلیت تام دارد و عاری از هر قوه‌ای است معنی ندارد.

بلکه، مقصود از ماده بودن نفس برای صور معقول، اشتداد و تکامل وجود مجرد آن است از طریق اتحاد با مرتبه عقلی که فوق مرتبه آن است بدون تغییر و زمان، که این اتحاد و اشتداد از راه افاضه مرتبه بالاتر صورت می‌گیرد و افاضه آن نیز شرط افاضه مرتبه بالاتر از آن، بر آن است.

خلاصه این که، ماده بودن نفس برای صور مجرد معقول، با مادیت به معنایی که در عالم جسمانی هست، از حیث نوع تفاوت دارد و باید توجه داشت که خواص ماده جسمانی در آنجا وجود ندارد.

نیز، اگر گفته شود: این استدلال با خود ماده نقض می‌شود، زیرا ماده فی نفسه جوهری است که بالفعل وجود دارد و قوه قبول صور و اعراض را نیز دارد و لازمه

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۰۳

این امر آن است که ماده دارای صورتی باشد تا بدان فعلیت یابد و ماده‌ای تا بدان بالقوه باشد و در مورد ماده نیز همین حکم جاری است تا بی‌نهایت، و از این جا معلوم می‌شود که مشتمل بر قوه و فعل بودن، مستلزم ترکیب جسم از ماده و صورت نیست.

پاسخ این، چنان که شیخ الرئیس گفته بدین ترتیب است: درست است که ماده متضمن قوه و فعل است لیکن قوه آن عین فعلیت آن و فعلیت آن، عین قوه آن است، یعنی ماده ذاتاً قوه محض برای اشیاء ممکن است و فعلیتی جز همین ندارد که قوه اشیاء است.

هم‌چنین اگر گفته شود، این دلیل با عقل نیز نقض می‌شود، زیرا عقل در مادون خود مؤثر و از مافوق خود متأثر است، پس در آن دو جهت وجود دارد یکی فعل و دیگری انفعال. و اگر فعلیت به صورت، و قوه به ماده بستگی داشته باشد، لازمه آن این است که عقل از ماده و صورت ترکیب یافته باشد.

گوییم: انفعال و قبولی که در مورد عقل گفته می‌شود غیر از انفعال و قبولی است که در مورد اجسام از آن بحث می‌شود. انفعال و قبول وجود، که عقل نسبت به مافوق خود دارد چیزی جز وجود آن نیست که از عقل فوق بر آن افاضه می‌شود، بدون آن که قوه و استعدادی در آن باشد که آن را برای فعلیت آماده سازد. این، عقل انسان است که برای عقل، ماهیتی فرض می‌کند و آن را قابل وجود و عدم می‌پندارد، و تلبس آن را به وجود، قبول و انفعال نام می‌نهد. لیکن باید دانست که قبول نیز مانند انفعال دارای دو معنی است یکی قوه و استعداد، و دیگری فیضان وجود شیء. و آنچه مستلزم مرکب بودن عقل از ماده و صورت است، قبول به معنی قوه و استعداد است نه فیضان وجود.

یعنی فعلیت و قبول و انفعال در عقل یک چیز است.

فصل ششم: ماده و جسمیت از یکدیگر جدایی ناپذیرند

ماده از آن جهت بدون صورت نتواند بود که در ذات و جوهر، قوه محض است و

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۰۴

هیچ بهره‌ای از فعلیت در آن نیست و تنها فعلیت آن، فعلیت نداشتن است. و ضروری عقل است که وجود، با فعلیت که در نقطه مقابل قوه قرار دارد همراه است، بدین معنی که ماده در وجود خود نیازمند به موجود بالفعل محصل الوجودی است تا با آن متحد شود و با تحصل آن، متحصّل گردد و این همان چیزی است که صورت نامیده می‌شود.

هم‌چنین، اگر ماده مجرد از صورت یافت شود بایستی دارای فعلیت وجودی باشد، حال آن که می‌دانیم ماده قوه محض است برای هر چیز، و اجتماع قوه و فعل در یک ذات محال است.

حال، چون ماده در وجود، قائم به صورت است، باید صورت نسبت بدان دارای جهت فاعلی باشد، لیکن فاعلیت صورت نسبت به ماده تامّ نتواند بود، زیرا بر ماده، صور گوناگونی درمی‌آید و یک معلول واحد بیش از یک علت نتواند داشت. [۱۷۸] بنابراین، ماده دارای فاعلی است برتر از ماده و موجودات مادی که وجود آن را حفظ می‌کند و با صورت‌های گوناگونی که برای آن به وجود می‌آورد، آن را فعلیت می‌بخشد. پس صورت، شریک علت است برای ماده، نه علت تام آن.

اگر گفته شود: ماده بر حسب آنچه گفته‌اند دارای وحدت عددی است و صورت دارای وحدت عام است و واحد عددی از حیث وجود، قوی‌تر از واحد عام است و لازمه علت بودن صورت نسبت به ماده این خواهد بود که آنچه از حیث وجود ضعیف‌تر است فاعل و آنچه قوی‌تر است معلول باشد و این محال است.

گوییم: ماده، هر چند که واحد عددی است، اما باید دانست که وحدت آن به سبب

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۰۵

ابهام وجودی، و قوه بودن محض، ضعیف است. در حالی که وحدت صورت که شریک علت محسوب است، متکی به وحدت علت فاعلی مفارق است.

چگونگی حفظ و نگهداری ماده به وسیله صورت، توسط علت مفارق، چنان است که برای جلوگیری از انهدام یک سقف و حفظ آن، مرتباً ستونی را به‌جای ستونی، در زیر آن نصب کنند.

پس از این، در مباحث حرکت جوهری، روشن خواهد شد که چگونه صورت‌های گوناگون و متعدد، به‌طور پی در پی، بر ماده درمی‌آید.

از آنچه گذشت معلوم شد که هر گونه فعلیت و تحصّلی که بر ماده عارض گردد به واسطه صورت است، زیرا صورت است که دارای فعلیت و تحصل است و شریک علت فاعلی ماده می‌باشد. نیز، صورت از جهت وجودی متقدّم بر ماده است هر چند که ماده بر آن تقدّم زمانی دارد. [۱۷۹]

اکنون می‌پردازیم به صورت جسمیه تا ثابت کنیم که آن نیز از ماده جدایی‌پذیر نیست. گوییم: جسم از هر نوعی که باشد، خالی از عوارض مفارق، مانند حرکات گوناگون و کم و کیف و وضع و این و غیره نخواهد بود. صورت‌های نوعیه نیز به‌طور پی در پی بر آن درخواهد آمد و بدیهی است که این اعراض و صور گوناگون برای آن که بتواند بر جسم درآید باید مسبوق به امکان و استعدادی باشد که حامل آن جز ماده نتواند بود، پس جسم جز در ماده، تحقق نخواهد یافت و جسمیت بدون ماده ممکن نیست.

هم‌چنین، جسم از آن نظر که جوهری است قابل ابعاد سه‌گانه، طبیعت نوعی تام

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۰۶

واحدی است، هر چند که انواع متعددی تحت آن قرار دارد. و از این لحاظ مانند مفهوم جوهر نیست که جز ماهیت جنسی، حکمی نداشته و هر حکمی که بر آن رود در واقع حکم انواع مندرج تحت آن باشد. و چون جسم، یک طبیعت نوعی است، در ذات و طبیعت خود از دو حالت بیرون نتواند بود، یا از ماده بی‌نیاز است و به هیچ‌وجه احتیاجی بدان ندارد و یا نیازمند ماده است.

اگر ذاتاً از ماده بی‌نیاز باشد، محال است که در ماده حلول کند، زیرا حلول، عین فقر و نیاز است و ما چون می‌بینیم که اجسامی در ماده حلول کرده است پی می‌بریم که از آن بی‌نیاز نیست، و اگر ذاتاً به ماده نیازمند باشد، حلول و نیاز برای هر جسم لازم می‌آید. اگر گفته شود: به چه دلیل شاید گفت که، جسم در ذات خود از ماده بی‌نیاز است، چون ممکن است در بعضی اجسام مقارنه‌ای بین آن و ماده رخ داده باشد، چنان که اعراض مفارق بر طبایع نوعی عارض می‌شود و علت آن نیز می‌تواند امری خارجی باشد. گوییم: همراه شدن جسم و ماده چنان که گفتیم به صورت حلول است و به عبارت دیگر، وجود جسم با حلول در ماده از نوع وجود ناعت (رابطی) خواهد بود. و هرگاه گفته شود: نیاز ماده به جسم، معلول امری خارجی است، معنی آن این خواهد بود که، وجود ذاتاً بی‌نیاز جسم، که وجود لنفسه بوده است پس از حلول، به وجود لغیره تبدیل شده است و این از امور محال است. [۱۸۰]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۰۷

باید دانست که، گرچه این مسئله در مورد تجرّد صورت جسمیه طرح و اثبات گردیده لیکن، دلیل مذکور در مورد هرگونه صورتی که موضوع اعراض و صور کمالی واقع گردد، جاری خواهد بود. پس از این در بحث از حرکت جوهری روشن خواهد شد که جوهر مادی در صور گوناگون خود حرکت خواهد کرد تا به مرحله‌ای از فعلیت برسد که دیگر هیچ‌گونه قوه‌ای با آن نباشد و این امر با لبس بعد از لبس، میسر است نه با خلع و لبس. [۱۸۱]

بنابراین، مجرّد شدن صورت مادی از ماده تا هنگامی محال خواهد بود که حرکت در کار باشد و پس از پایان حرکت و رسیدن به فعلیت محض، تجرّد صورت محال نخواهد بود.

این مطلب را سخن شیخ‌الرئیس و صدرالمثلهین نیز تأیید می‌کند که گفته‌اند: ماده داخل در حدّ جسم نیست، آن‌چنان که اجناس در حدّ انواع خود قرار دارند. یعنی در ماهیت جسم که جوهری است قابل ابعاد سه‌گانه، خبری از ماده نیست که خود جوهری است که قوه اشیاء در آن است، لیکن جسم در حدّ جسم نامی قرار دارد و جسم نامی در حدّ حیوان و حیوان در حدّ انسان.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۰۸

صدرالمثلهین مسئله را چنین تبیین می‌کند: اگر ماده داخل در ماهیت جسم می‌بود، می‌بایست همچون امور ذاتی دیگر، بین الثبوت باشد، زیرا در آن صورت یک امر ذاتی به‌شمار می‌آید، در صورتی که ما برای اثبات ماده در جسم به برهان و استدلال متوسل می‌شویم و در بدو امر در وجود آن تردید داریم، حال آن که ذاتیات نیازی به برهان ندارند. [۱۸۲]

خارج دانستن ماده از ماهیت جسم منافاتی با متحد بودن آن دو از حیث وجود، نخواهد داشت - با آن که اتحاد ماده با صورت جسمیه، اجتماع دو موجود بالقوه و بالفعل نیز هست - دلیل عدم منافات آنها این است که مسئله اتحاد و اجتماع مورد دعوی، در وجود است نه در ماهیت.

لازمه این امر آن است که اگر موجودی از موجودات مادی، از ماده مجرّد گردد، مستلزم انقلاب نخواهد بود هر چند که حدّ آن موجود تغییر یابد، چون ماده در حقیقت از لوازم وجود موجودات مادی است، نه جزئی از ماهیت آنها.

فصل هفتم: صور نوعیه که برای جوهر جسم مطلق، صور جوهری است

اشاره

در بین اجسام اختلافی آشکار وجود دارد، چنان که بر هر یک مفاهیم خاصی صدق می‌کند که از آن جدایی‌پذیر نیست. به‌طوری که نمی‌توان جسمی تصور کرد، بدون آن که مفهومی از مفاهیم عنصر، مرکب معدنی، درخت یا حیوان یا جز اینها بر آن صدق نکند.

وجود این گونه مفاهیم تفکیک‌ناپذیر در جسم نشانه آن است که قوام ذاتی جسم بستگی به این مفاهیم دارد. از آن‌جا که هر یک از این مفاهیم اخصّ از مفهوم جسم

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۰۹

است، معلوم می‌شود که قوام جوهر ذات جسم، طوری بر این مفاهیم متوقف است که از انضمام هر یک به جسم، نوع خاصی حاصل می‌گردد، و چون جز جوهر چیزی نمی‌تواند جوهر را قوام بخشد، پس صور نوعیه از مقوله جوهر است.

اگر گفته شود: این مسئله مسلّم نیست که جوهر را جز جوهر قوام نمی‌بخشد، زیرا بسیاری از اشیاء را می‌شناسیم که وقتی از ماهیت آنها پرسش می‌شود در جواب می‌گوییم: جوهر، لیکن پس از افزودن یک یا چند عرض بر آن، جواب سؤال آن چیست؟ تغییر می‌کند. مانند آهن که جوهر است لیکن اگر آن را به صورت شمشیر درآورند، یعنی هیأتی عرضی بر آن بیفزایند، سپس از ماهیت آن سؤال شود، دیگر پاسخ سؤال آن چیست؟ آهن نخواهد بود؛ و یا مانند سنگ و گل که دو جوهرند و هرگاه بنایی از آنها ساخته شود و از ماهیت آن بنا سؤال شود، جواب آن خانه و امثال آن خواهد بود و نه سنگ و گل که جوهرند، در صورتی که جز هیأت‌های عرضی چیزی بر جواهر افزوده نشده است.

گوییم: در این اشکال، بین مرکبات حقیقی و مرکبات اعتباری خلط شده است.

مرکب حقیقی آن است که پس از ترکیب اجزاء هویت واحدی حاصل کند غیر از هویت اجزاء، و دارای آثاری گردد غیر از آثار اجزاء تشکیل دهنده آن، مانند موالید (موجودات مرکبی مثل حیوانات و نباتات و غیره) که از عناصر ترکیب یافته‌اند. مرکب اعتباری آن است که با ترکیب اجزاء، هویت واحدی به وجود نیاید و اثر تازه‌ای جز همان آثار اولیه اجزاء در آن نباشد، مانند شمشیر و خانه و دیگر مصنوعات.

خلاصه آن‌که، در مرکبات اعتباری چیزی خارج از ذات اجزاء وجود ندارد و آنچه از ترکیب جوهر و عرض حاصل می‌شود نه جوهر است و نه عرض. بنابراین ماهیت خاصی جدا از اجزاء خود ندارد تا در جواب سؤال: آن چیست؟ گفته شود: جوهر است و یا عرض است. این از آن جهت است که مقولات به تمام ذات با یکدیگر تباین

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۱۰

دارند و هیچ ماهیتی از بیش از یک مقوله حاصل نتواند شد. [۱۸۳]

نیز، نتوان گفت: جوهر بودن صور نوعیه، با این سخن منافات دارد که گفته‌اند:

فصول جواهر تحت جنس جوهر در نمی‌آید.

زیرا خواهیم گفت: چنان‌که در مبحث ماهیت به وضوح تمام گفته شد، معنی جوهر بودن فصول جواهر- که این فصول همان صور نوعیه مأخوذ به شرط لا می‌باشد- آن است که جنس جوهر بر آن به وجهی صدق می‌کند که عرض عام بر خاصه (عرض خاص)، چون در واقع صور نوعیه مقومات انواع هستند که بر جنس عارض می‌شوند.

دلیل دیگر: ما اجسام را بر حسب آثار و عوارض لازم و مفارقی که در آنهاست، مختلف می‌یابیم و بدیهی است که هر یک از این اجسام آثار خاصی دارد که در دیگری یافت نمی‌شود، پس باید برای اختصاص آثار هر جسم، مخصّصی در آن موجود باشد.

متخصّص یا چیزی که منشأ اثر خاص در هر جسم است نمی‌تواند همان جسمیت

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۱۱

مشترک بین اجسام باشد، زیرا جسمیت در همه اجسام وجود دارد و منشأ اثر خاص نتواند بود. ماده مشترک نیز ممکن نیست منشأ اثر خاص یک جسم باشد چون ماده اساساً فعلیت و اقتضاء چیزی را ندارد و تنها قبول و استعداد است. موجود مفارقی نیز نتواند بود چون مفارقات با همه اجسام نسبت مساوی دارند و مخصّص نتوانند بود. نیز، اعراض لاحق بر جسم (که خود عین آثار خاص هر

جسم است) نمی‌تواند مختص جسم به آثار خاص آن باشد تا مثلاً یک اثر را مختص به اثر دیگر بدانیم، زیرا اثر دیگر نیز همین وضع را خواهد داشت و به دور و تسلسل منجر خواهد شد؛ یا آن‌که به چیزی که در درون جوهر جسم منشأ اثر خاص است منتهی خواهد شد، که حالت اخیر مطلوب ماست. یعنی، آثار خاص هر جسم ناشی از چیزی است که خارج از جوهر جسم نبوده، قوام دهنده جوهر آن است و مقوم جوهر نیز جز جوهر نتواند بود و چون این مقوم جوهری اخص از جسم مطلق است پس باید همان صورت جوهریه نوعیه باشد.

بنابراین اجسام مختلف دارای صور نوعیه جوهریه‌اند که در هر نوع سرچشمه آثار مختص بدان نوعند. اگر گفته شود: در هر فردی از افراد هر نوع جسمانی هم آثار مختص و عوارض شخصی وجود دارد که آن را در فردی دیگر از افراد آن نوع نتوان یافت، و بنابر آنچه گفته شد، باید بر اساس همین استدلالی که جوهریت صور نوعیه را اثبات کرد صور دیگری به نام صور شخصیه نیز اثبات شود که مقوم ماهیت نوع باشد.

گوییم: اعراضی که «اعراض مشخص» نامیده می‌شود، در واقع لوازم تشخیص است نه مُشخص، زیرا- چنان‌که پیش از این نیز گفته شده است- تشخیص به وجود است نه چیزی دیگر، و تشخیص اعراض نیز منوط به تشخیص موضوعات آنها است، زیرا عام بودن عرض قائم بر موضوع شخصی معنی ندارد.

اعراضی که بالفعل عارض فرد گردیده است از مبدأ طبیعت نوعیه آن سرچشمه

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۱۲

می‌گیرد و طبیعت نوعیه است که اقتضای اعراض گوناگون از کم و کیف و وضع و غیره را دارد و اسباب خارجی اتفاقی است که این گونه اعراض مورد اقتضای طبیعت نوعیه را به فرد تخصیص می‌دهد و با تغییر و دگرگونی اسباب و شرایط خارجی، فرد از حالتی عرضی به حالت دیگری از همان نوع یا از جنس آن منتقل می‌شود. [۱۸۴]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۱۴

بحث پایانی این فصل

چون صورت نوعیه مقوم ماده ثانیه خود، یعنی جسم است و جسم، خود مؤلف از ماده و صورت جسمیه است، و ثابت گردید که صورت جسمیه برای ماده اولیه شریک علت است، پس صورت نوعیه نیز علت فاعلی جسم است و بر آن تقدّم وجودی دارد. از این اصل دو مسئله دیگر متفرّع می‌گردد، یکی این‌که: وجود از آن صورت نوعیه است و صورت جسمیه به صورت نوعیه، و هیولای اولی به وجود فعلی صورت جسمیه، موجود می‌شوند.

دوم این‌که: صور نوعیه، جسمیت را در اثنای تبدل صورت با خود نگاه نمی‌دارد بلکه با هر صورت نوعیه، جسمیت به وجود می‌آید و هنگامی که به صورت دیگری مخالف با صورت نوعیه اول، تبدل یافت، جسمیت اول از بین می‌رود و جسمیت دیگری به تبع حدوث صورت نوعیه جدید، حادث می‌شود.

فصل هشتم: مقولات عرضی، «کم»

پیش از این گفته شد که عرض عبارت است از ماهیتی که وجودش در خارج نیازمند موضوع باشد (موضوعی که از وجود عرض بی‌نیاز است) و عرضیت، خود نسبت به نه مقوله عرضی که اجناس عالیه‌اند و بالاتر از آنها جنسی نیست، به منزله عرض عام است؛ از این جهت هر گونه تعریفی که برای هر یک از مقولات آورده‌اند

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۱۵

تعریف به خاصه بوده نه حد حقیقی که مرکب از جنس و فصل است.

فارابی و ابن سینا «کم» را چنین تعریف کرده‌اند: کم، عرضی است که ذاتاً جزئی از آن بتواند آن را «عاد» باشد. [۱۸۵] و این بهترین تعریفی است که برای کم آورده‌اند.

اما تعریف کم به «عرضی که قبول انقسام کند» این اشکال را دارد که تعریف به اخص است، زیرا قبول قسمت به کم متصل اختصاص دارد ولیکن کم منفصل خود بالفعل دارای اجزاء است. تعریف آن به «عرضی که قبول مساوات کند» نیز تعریف دوری است، زیرا مساوات، چیزی جز یکی بودن کم نیست.

در هر حال، آنچه تعریف‌های سه گانه فوق‌الذکر در بر دارد سه خاصه اصلی کم است که عبارتند از: عاد داشتن (قابل شمارش بالذات بودن به وسیله یک جزء از خود)، دیگری، قبول انقسام و سه دیگر مساوات.

فصل نهم: اقسام کم

کم در تقسیم اولیه بر دو قسم است، متصل و منفصل، کم متصل آن است که بتوان در آن اجزایی فرض کرد که دارای حدود مشترک باشند. حد مشترک یعنی جزئی که هم بتواند ابتدای یک جزء محسوب شود و هم انتهای آن جزء دیگر، چنان که خط را اگر به سه قسمت فرض کنیم قسمت وسط را می‌توان ابتدای هر دو قسمت طرفین یا انتهای آن دو به حساب آورد و خط را دارای دو قسمت دانست. [۱۸۶]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۱۶

در تعریف کم متصل گفته‌اند آن است که قابلیت انقسام تا بی‌نهایت را داشته باشد؛ که البته کم منفصل برخلاف آن است. کم منفصل، یعنی عدد، خود از تکرار واحد به وجود می‌آید بنابراین بالفعل دارای اجزاء است و بین آنها حد مشترکی وجود ندارد، زیرا مثلاً، عدد پنج اگر به دو قسمت دو و سه تقسیم شود، هرگاه بین آن دو حد مشترکی از خود پنج فرض شود، عدد چهار خواهد شد و اگر از خارج حد مشترکی در آن وارد شود عدد شش خواهد شد.

کم متصل خود دو گونه است، قار و غیر قار.

کم متصل قار آن است که اجزاء آن ثابت و بالفعل مجتمع باشد، مانند سطح، و غیر قار آن است که اجزاء مفروض آن بالفعل مجتمع نباشد، مانند زمان، که هر جزء بالفعل آن قوه جزء بعدی است و اجتماع آنها بالفعل امکان‌پذیر نیست، زیرا فعلیت و قوه یک شیء با هم جمع نمی‌شود.

کم متصل قار، سه گونه است: جسم تعلیمی که در جهات سه گانه طول و عرض و عمق قابل تقسیم است، و سطح که در دو جهت طول و عرض قابل تقسیم است، و خط که تنها در یک جهت قابلیت انقسام دارد.

کم منفصل، یعنی عدد، در خارج وجود دارد و از ضروریات عقلی است، اما وجود کم متصل غیر قار، یعنی زمان، را پس از این در مباحث قوه و فعل به اثبات خواهیم رساند.

از کم متصل قار، جسم تعلیمی و سطح وجود خارجی دارد، زیرا در خارج اجسام طبیعی متعین و جدا از یکدیگر وجود دارد که لازمه تعین آنها جسم تعلیمی است و لازمه تناهی جسم تعلیمی سطح است.

اما خط در خارج در صورتی وجود دارد که اجسامی دارای سطوح متقاطع وجود داشته باشد، مانند مکعب و مخروط و هرم و امثال آن. [۱۸۷]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۱۷

هر مرتبه از مراتب بی‌نهایت عدد، نوعی خاص محسوب است که با سایر مراتب مابینت دارد، چون هر عدد دارای خواص ویژه‌ای

است که از آن تجاوز نمی‌کند.

در مورد زمان باید دانست که یک نوع بیش نیست هر چند که معروض آن انواع حرکات جوهری و عرضی است. دلیل آن هم این است که بین زمان‌های متعدد «عادّ مشترک» وجود دارد.

اجسام تعلیمی که بین آنها عادّ مشترک وجود ندارد مثل کره و مخروط و مکعب و غیره، هر یک نوع خاصی است؛ هم‌چنین سطوحی که عادّ مشترک ندارند مانند سطح مستوی و مقعر و محدّب، و خطوطی که عادّ مشترک ندارند (اگر وجود داشته باشد) مانند خط مستقیم و انواع قوس‌ها هر یک نوع خاصی است. اما اجسام و سطوح و خطوط غیر منظم هر یک نوع خاصی نیست بلکه مرکب از انواع مختلف است.

فصل دهم: احکام و خواص کم

چنان‌که قبلاً اشاره شد، از جمله ویژگی‌های کم، مساوات و تفاوت و قسمت‌پذیری خارجی است که در عدد بالفعل متحقّق است و در اقسام دیگر کم، در عقل و وهم تحقق می‌پذیرد.

دیگر از ویژگی‌های مهم کم، وجود واحدی است از کم که آن را عادّ می‌کند (مثل واحدهای طول و سطح و حجم، متر و مترمربع و متر مکعب و اجزاء و اضعاف آنها در کم متصل قارّ، و واحد عددی یعنی یک، برای کم منفصل یعنی کُلّیه اعداد طبیعی و غیره).

ترجمه نهایی الحکمّه، ص: ۲۱۸

احکام دیگری نیز در مورد کم گفته‌اند که از آن جمله است:

۱. کم منفصل - عدد - در مادّیات و مجرّادات هر دو وجود دارد، اما کم متصل غیر قار یعنی زمان تنها به مادّیات اختصاص دارد. کم متصل قار - جسم تعلیمی و سطح و خط - نیز از عوارض ماده است مگر آن که عالم مثال، یعنی عالم مقداری مجرد از ماده که همه خواص ماده را با خود دارد، جز خود ماده را [و عده‌ای از حکمای الهی از جمله شخص مؤلف، آن را اثبات کرده‌اند] ثابت باشد.

۲. در عدد، تضادّ وجود ندارد، زیرا از شروط تضادّ، وجود حداکثر خلاف بین دو طرف آن است، در حالی که میان دو عدد، نهایت خلاف وجود ندارد، زیرا هر دو مرتبه‌ای که از عدد فرض کنیم با افزودن یک بر آن از آنچه هست بیشتر می‌شود و غایتی در کار نیست.

اما، این احتجاج که چون هر مرتبه از عدد متقوّم بر عدد پیشین است و ضدین ممکن نیست بر یکدیگر تقوّم داشته باشند پس در عدد تضاد وجود ندارد، چندان معتبر نتواند بود، زیرا اگر مراتب عدد بر اعداد پیشین خود قائم باشند، مراتب مادون هر عدد در قوام بخشیدن آن مساوی‌اند. چنان‌که عدد ده را مثلاً می‌توان مرگب از نه و یک، یا هشت و دو و یا هفت و سه یا شش و چهار یا پنج و پنج فرض کرد و تخصیص یکی از این موارد به عنوان جزء قوام‌دهنده آن، ترجیح بلامرّجّح و باطل است، اما این که در اصطلاح ریاضی گفته می‌شود ده، مجموع هشت و دو است، معنای آن این است که مرتبه آن مساوی با آن دو مرتبه عدد است نه آن که آن مرتبه که یک نوع از عدد است عین آن دو مرتبه باشد که دو نوع خاصّ از عدداند.

مسئله عدم وجود تضاد در کم متصل نیز بر همین منوال است. یعنی جسم تعلیمی با سطح و خط و نیز سطح با خط تضاد نخواهد داشت، زیرا یک موضوع واحدی که دو صفت بر وی به‌طور متعاقب عارض گردد و هم‌چنین غایت

ترجمه نهایی الحکمّه، ص: ۲۱۹

خلاف میان آنها برقرار باشد - که از شرایط اصلی تضاد است - در کم متصل وجود ندارد.

۳. در کم، تشکیک به شدت و ضعف وجود ندارد و این مطلبی ضروری یا نزدیک به ضروری است، اما تشکیک به بیش و کمی در کم وجود دارد. چنان‌که یک خط می‌تواند در طول از خط دیگری بیشتر باشد که البته این هنگامی است که وجود آنها با

یکدیگر مقایسه شود نه آن‌که در ماهیت آنها تشکیک باشد، سطح و جسم تعلیمی نیز همین حکم را دارند.

۴. گفته‌اند ابعاد (طول و عرض و عمق محسوس در موجودات مادی) متناهی هستند و برای اثبات تناهی آن استدلال‌هایی کرده‌اند که بارزترین استدلال ایشان چنین است:

یک خط نامتناهی در یکی از جهات فرض کرده، و کره‌ای که خطی از مرکز آن گذشته و آن خط نیز نامتناهی و موازی با خط اول است فرض می‌کنیم به نحوی که هرگاه کره را به سمت خط مفروض به چرخش درآوریم (طبق هندسه اقلیدسی) خطی که از مرکز کره گذشته است خط مزبور را قطع خواهد کرد و از حالت موازات خارج خواهد شد. در این صورت باید بر روی خط نامتناهی اول، نقطه‌ای باشد که اولین برخورد دو خط در آن نقطه صورت گرفته باشد لیکن چنین امری محال است، زیرا هر نقطه‌ای را به‌عنوان اولین نقطه برخورد در نظر بگیریم باید فوق آن نقطه دیگری باشد که قبلاً در آن تلاقی کرده باشند و هیچ‌گاه به آخر نخواهد رسید. [۱۸۸]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۲۰

برای اثبات متناهی بودن و رد نامتناهی بودن ابعاد، استدلال‌های دیگری نیز آورده‌اند که از آن جمله است برهان سِلْمی و برهان تطبیق و جز آنها. [۱۸۹]

۵. خلا، که لازمه آن وجود ابعاد قائم به ذات و بدون ماده موضوع و معروض

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۲۱

است، محال است و در مبحث «این» از آن سخن خواهیم گفت.

۶. عدد، بی‌نهایت است؛ یعنی هر مرتبه‌ای از آن در نظر گرفته شود باز هم فرض عدد افزون‌تر از آن امکان‌پذیر است و هیچ‌گاه متوقف نخواهد شد مگر آن‌که فرض ذهنی متوقف گردد؛ این را، غیرمتناهی لایقی گویند. از سلسله اعداد، همواره مقداری متناهی وجود بالفعل دارد و بیشتر از آن بالقوه است و سلسله عدد هیچ‌گاه بالفعل نامتناهی نخواهد بود. بنابراین اطلاق نامتناهی بر سلسله عدد به نحو عدول، نه سلب تحصیلی، نامعقول است. [۱۹۰]

در مورد عدد غیرمتناهی؛ اطلاق کل و مجموع و نسبت‌های کسری مانند نصف و ثلث و مربع و غیره بی‌معنی است و اگر این معانی مصداق پیدا کند عدد متناهی خواهد بود.

فصل یازدهم: «کیف» و تقسیمات آن

در تعریف کیف گفته‌اند: عرضی است که ذاتاً قبول قسمت و نسبت نکند.

با قید «عرض» واجب بالذات و جوهر را خارج ساخته‌اند و با قید «عدم قبول قسمت» کم را و با قید «عدم قبول نیست» مقولات هفت‌گانه نسبی را و با قید «ذاتاً» انقسام‌ها و نسبت‌هایی را که به‌طور عرضی بر آن وارد می‌شود از تعریف خارج کرده‌اند.

صدرالمتألهین گوید: «از آن‌جا که مقولات، اجناس عالی‌ای هستند که بالاتر از آنها

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۲۲

جنسی نیست، امکان آن‌که در تعریف آنها حدّ به کار رود (مشمول بر جنس و فصل) وجود ندارد. از این‌رو تعریفات متداول مقولات، همواره، رسم‌های ناقص است [۱۹۱] که تنها در آن به خاصّه اکتفا گردیده تا باعث تمییز گردد، اما در مورد کیف همان خاصّه لازم و شاملی که همه کیفیات را در بر گیرد نیز یافت نمی‌شود، جز این که بگوییم:

عرضیت و مغایرت آن با کم و اعراض نسبی تنها خاصه شناخت شده آن است و سرانجام آن را چنین تعریف کنیم: کیف عرضی است که با کم و اعراض نسبی مغایرت دارد.

تعریف مذکور، در واقع تعریف شیء به معرّفی است که در شناخت و عدم شناخت با موضوع تعریف یکسان است (در حالی که معرّف باید اعرف و اجلی از معرّف باشد). علت این امر هم آن است که هیچ‌یک از مقولات (اجناس عالیّه) شناخته‌تر و روشن‌تر از دیگری نیست (تا از طریق همانندی یا مغایرت با یکدیگر شناخته شوند) و اگر چنین امری امکان‌پذیر بود در مورد سایر مقولات نیز به کار می‌رفت. بلکه این گونه تعریف در مورد مقولات نسبی اولویت داشت، زیرا امور نسبی جز با تعریف و شناخت معروض‌هاشان که خود از مقوله کیفیات هستند شناخته نمی‌شوند. از این رو در تعریف از ذکر مغایرت آن با کم و اعراض نسبی عدول کرده به دنبال خاصه‌ای رفته‌اند که اجلی از این باشد. [۱۹۲]

ترجمه نهاییه الحکمّه، ص: ۲۲۳

کیف در تقسیم اولیه به چهار قسم کلی منقسم می‌شود که عبارتند از: کیفیات محسوس، کیفیات نفسانی، کیفیات مختص به کمیات و کیفیات استعدادی. مبنای این تقسیم و حصر، استقراء است.

فصل دوازدهم: کیفیات محسوس

خاصّه این گونه کیفیات این است که در فعل خود دیگری را همانند خود می‌کنند، مثل حرارت که آنچه در کنارش قرار گیرد نیز گرم می‌شود و یا سیاهی که شبح یا تصویر خود را بر چشم می‌اندازد.

کیفیات محسوس منقسم می‌گردد به مبصرات، مسموعات، مذوقات، مشومات و ملموسات.

۱. مبصرات عبارتند از: رنگ‌ها و نور. مشهور این است که رنگ‌ها کیفیات عینی هستند که خارج از حس وجود دارند. نوع بسیط رنگ، سفیدی و سیاهی است و دیگر رنگ‌ها حاصل از ترکیبات مختلف این دو رنگ اصلی است. بعضی نیز گفته‌اند رنگ‌های بسیط عبارت است از سیاهی، سپیدی، سرخی، زردی، سبزی و بقیه رنگ‌ها مرکب از این پنج رنگ است.

هم‌چنین گفته‌اند رنگ، کیفیتی خیالی است که خارج از حس وجود ندارد مانند هاله و قوس قزح و جز آن که در نتیجه اختلاط هوا با اجسام شفاف یا انعکاس آنها در یکدیگر حاصل می‌شود.

ترجمه نهاییه الحکمّه، ص: ۲۲۴

اما نور، بی‌نیاز از تعریف است و بسا آن را این چنین تعریف کرده‌اند؛ آنچه خود پیداست و پیدایی چیزهای دیگر بدوست (الظاهر بذاته المظهر لغيره) که البته باید مراد از «اظهار نور اجسام دیگر را» تنها ظاهر ساختن در چشم باشد و گر نه اظهار، به صورت مطلق خاصّه وجود است و بس.

به هر حال، معروف در مذهب حکما آن است که نور کیفیت قابل ابصاری است که در اجسام نورانی، بالذات و در اجسام دیگر به مقابله با جسم نیر، بدون انتقال از نیر به مستنیر، وجود دارد و مقابل آن تاریکی است و تقابل نور و ظلمت از نوع تقابل عدم و ملکه است. [۱۹۳]

هم‌چنین گفته‌اند: نور، جوهری جسمانی است. نیز گفته‌اند: نور همان ظهور رنگ است.

۲. دیگر از کیفیات محسوس، مسموعات است که چیزی جز اصوات نیست.

صوت کیفیتی است که از بر هم کوفتن دو جسم یا برکندن چیزی حاصل می‌شود و هوا را متموّج می‌سازد و این تموّج هوای مجاور پرده صماخ را نیز متموّج می‌کند تا صوت از طریق تأثر آن احساس شود. البته، صوت خود تموّج هوا یا کوفتن و برکندن نیست، نیز نباید صوت را امری خیالی و تنها موجود در حس تصور کرد که در خارج [۱۹۴]

ترجمه نهاییه الحکمّه ؛ ص ۲۲۴

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۲۵

وجود واقعی ندارد.

۳. مذوقات، یعنی مزه‌های محسوس از اجسام که توسط حس ذائقه ادراک می‌شود. مزه‌های بسیط را چنین برشمرده‌اند: تندی، شوری، تلخی، چربی، شیرینی، تَفَه (مثل نان و گوشت که نه شیرین و نه ترش است و نه تلخ و نه شور) رُمختی (عفوصت) قبض (گسی) ترشی و آنچه جز این مزه‌ها است از ترکیب این نه طعم است.

۴. مشمومات، که انواع بوها را شامل می‌شود و توسط حسّ شامه ادراک می‌گردد، اما برای بوهایی که احساس می‌کنیم اسم‌گذاری نشده است تا آنها را باز شناسیم، جز این که هر یک از بوها را به موضوع خود اضافه کرده، بدین طریق هر بو را مشخص نماییم؛ مانند بوی مشک، بوی گل سرخ و غیره. یا این که بوها را از نظر موافقت با طبع یا مخالفت با آن از هم متمایز سازیم چنان که گوئیم بوی خوش، بوی گند؛ و یا از طریق نسبتی که با مزه‌ها دارند چنان که گوئیم بوی ترش، بوی شیرین و همه اینها، چنان که شیخ‌الرئیس گفته است دلالت بر ضعف حسّ شامه انسان دارد.

۵. ملموسات، انواع کیفیات محسوس است که از راه حسّ لامسه ادراک می‌شود.

بسائط ملموسات را دوازده دانسته‌اند بدین شرح: گرمی، سردی، نم، خشکی، نرمی، درشتی، چسبندگی، سختی، تری، سنگینی و سبکی؛ و بعضی: صافی (لغزندگی) و زبری و سُلی و سفتی را نیز از این جمله شمرده‌اند، اما قول معروف آن است که اینها مرکبند.

فصل سیزدهم: کیفیات مختص به کمیات

کیفیتی را می‌شناسیم که به واسطه کمیات عارض اجسام می‌شود، یعنی در درجه اول کم بدان اتّصاف می‌یابد و سپس جسم به سبب کمیتی که دارا می‌باشد بدان متّصف می‌گردد؛ مانند خمیدگی در خط و یا زوج بودن در عدد.

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۲۶

این گونه کیفیات سه قسم است: ۱. شکل و زاویه، ۲. کیفیتی که عارض کم متصل می‌شود، مانند خمیدگی و راستی و تحدّب و تقعر که بر خط و سطح و جسم تعلیمی درمی‌آید، ۳. کیفیتی که اختصاصاً عارض عدد می‌گردد، مانند زوج بودن و فرد بودن، تربیع و جذر و کعب و غیره.

بعضی از اهل فن، نوع چهارمی بر سه قسم مذکور افزوده‌اند به نام «خلقت» که مراد آنان ترکیبی از شکل و رنگ است؛ و البته درست نیست، زیرا وحدت حقیقی که دارای ماهیت حقیقی باشد در این کیفیت خاص وجود ندارد، بلکه از مرکّبات اعتباری است و چنانچه دارای ماهیتی می‌بود، بایستی تحت کیفیات بصری و کیفیات مخصوص به کمیات هر دو درآید، در حالی که آنها دو جنس متباین هستند و این امری است محال.

۱. شکل. هیأتی است که از احاطه کامل حد یا حدودی بر کم، حاصل می‌شود، مانند شکل دایره که خط واحدی آن را احاطه کرده است. نیز، مثلث، مربع، کثیرالاضلاع که خطوطی آنها را در خود گرفته است. هم‌چنین، گره که سطح واحدی آن را در بر گرفته و مخروط و استوانه و مکعب که بیش از یک سطح آنها را احاطه کرده است.

شکل از کیفیات به‌شمار می‌آید، زیرا حدّ کیف بر آن صادق است. شکل، امری است غیر از سطح و جسم و حدود محیط بر آن دو؛ هم‌چنین بر مجموعه سطح و حدود نیز اطلاق نمی‌شود، بلکه هیأت حاصله از سطح و جسم است که حدود خاصی آن را احاطه کرده است.

زاویه هیأت حاصل از احاطه ناقص دو یا چند حدّ است که در یک حدّ با یکدیگر تلاقی کنند. همچون زوایای مسطحه که حاصل از احاطه دو خط است که در نقطه زاویه با هم تلاقی کرده‌اند و زاویه مجسّمه که از احاطه سطح مخروط در انتهای نقطه رأس

حاصل شده است، و زاویه مکعب که از احاطه سه سطح به وجود آمده است.

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۲۷

این که زاویه از مقوله کیف است نه کم، به همان توجیهی است که در مورد شکل گفته شد. شیخ‌الرئیس روا داشته است که هیأت حاصل از برخورد دو سطح در مکعب و امثال آن، زاویه نامیده شود، زیرا خواص زاویه بر آن قابل انطباق است.

۲. استقامت (راست بودن) و استداره (گرد بودن یا انحنا به معنی مصطلح در هندسه) که با یکدیگر تقابل دارند نیز از مقوله کیف محسوب می‌شوند نه کم، و اختلاف آن دو اختلاف در نوع است. دلیل آن که این دو از مقوله کیف به حساب می‌آیند این است که وقتی مفهوم مستقیم بودن و مستدیر بودن را به تنهایی در ذهن می‌آوریم به هیچ‌وجه در آنها معنی قبول انقسام را (که شرط اصلی کمیت است) به‌عنوان جزئی از حدّ یا مبرزترین خاصه نمی‌یابیم. هر چند که خط در وجود از یکی از آن دو جدا نتواند بود، زیرا آن دو عارض کم می‌شوند و اگر قبول انقسام جزء حد آنها بود یا از معروف‌ترین خواص آنها، تعقل آن دو از تعقل انقسام جدایی‌پذیر نبود.

اما این که استقامت و استدارت را دو نوع متخالف و متباین می‌دانیم از آن جهت است که اگر یک نوع واحد بودند متخالف آنها عرضی بود، نه ذاتی و یا لازمه ذات، و عقل روا می‌داشت که وصف استقامت از خط مستقیم زایل شود و خط هم‌چنان باقی بماند سپس به مستدیر وصف گردد که این محال است، زیرا خط نهایت سطح است چنان که سطح هم نهایت جسم است و ممکن نیست صفت نهایت بدون تغییر حال ذی‌النهایه (سطح و جسم) تغییر یابد. بنابراین اگر در سطح از طریق انبساط و امتداد در جهات تغییری حاصل نشود، حال خط در استقامت و استدارت تغییر نمی‌یابد.

جسم نیز هرگاه از حیث امتداد و انبساط در جهات تغییر یابد باطل می‌گردد (جسم تعلیمی) و نتیجتاً سطح که نهایت آن است زائل می‌شود و به تبع آن، خط که نهایت سطح است نیز زوال می‌پذیرد و چون معروض برداشته شود و معروض دیگری به وجود آید عارض نیز بدل می‌شود.

حال چون ممکن نیست که با زائل شدن خط مستقیم استقامت باقی بماند، معلوم

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۲۸

می‌شود که استقامت، فصل یا لازمه فصل خط مستقیم است. بنابراین مستقیم و مستدیر در نوع مغایر یکدیگرند. نیز سطح مستوی و غیرمستوی از حیث نوع مخالف یکدیگرند و سطوح غیرمستوی و اجسام تعلیمی نیز با یکدیگر مغایرت نوعی دارند.

از نتایج متفرعه این اصول یکی این است که میان مستدیر و مستقیم تضاد وجود ندارد، زیرا به‌طور متعاقب بر یک موضوع در نمی‌آیند و خلاف بین آن دو نیز در حدّ نهایت نیست. هم‌چنین بین خط و سطح، سطح و جسم تعلیمی و نیز بین سطوح و اجسام تعلیمی با یکدیگر تضادی وجود ندارد.

دیگر این که اختلاف بین مستدیر و مستقیم مبتنی بر شدت و ضعف تشکیکی نیست بدان نحو که شدید مشتمل بر ضعیف باشد با چیزی افزون بر آن، زیرا مستدیر متضمن مستقیم نیست و بالعکس.

۳. قسم سوم از کیفیات مختص به کمیات، زوجیت و فردیت عارض بر عدد است؛ هم‌چنین مربع و جذر و کعب و امثال آن که از صفات اعداد است. همه این عوارض از مقوله کیفیات شمرده می‌شوند نه کمیات، چون حدّ کیف بر آنها منطبق است. این مسئله با توجه به این که هر یک از مراتب عدد خود نوع مستقل مباین با نوع دیگر است و تنها در قسمت‌پذیری با مراتب دیگر عدد مشارکت دارد، به سادگی قابل درک است و به وضوح معلوم است که قابل تقسیم به دو قسمت مساوی بودن (زوجیت) و نبودن (فردیت) صفتی است برای انقسام و خود قابل انقسام نیست پس از مقوله کم نتواند بود و جنبه نسبی هم ندارد و بنابراین از اعراض نسبی نیز به‌شمار نمی‌آید. پس زوجیت و فردیت، چیزی جز کیفیات عارض بر کمیات نیست.

دیگر صفات اعداد از قبیل تربیع و تجذیر و تکعیب هم از کیفیات عارض بر کمیات است. با تأمل در آنچه گذشت معلوم می‌شود که در بین کیفیات و احوال عدد تضاد وجود ندارد، چون اساساً موضوع مشترکی که زوجیت و فردیت به‌طور ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۲۹

متعاقب بر آن درآید موجود نیست و شرط تضاد، وجود چنین حالتی است.

دیگر این که در این گونه احوال عارض بر عدد، تشکیک به شدت و ضعف و به زیادت و نقصان نیست. بنابراین، هم‌چنان که مقوس یا مستدیر بودن، جز با بطلان موضوع و وجود موضوع دیگر تبدل نمی‌یابد زوجیت نیز به زوجیت زوج، تبدل نمی‌شود مگر با بطلان موضوع که همان معدود آن باشد و وجود موضوع دیگری غیر از آن که از حیث عدد با آن فرق دارد و بدین ترتیب زوجیتی که عرض است باطل می‌شود و زوجیت دیگری جای آن می‌نشیند و در این معنی تشکیک وجود ندارد. دیگر این که با توجه به مطالب یاد شده کیفیات مختص به کمیات در مادیات و مجردات مثالی هر دو تحقق می‌یابد، البته در صورتی که عالم مثال مجرّد باشد.

فصل چهاردهم: کیفیات استعدادی (قوه و لاقوه)

معنی جامع بین این گونه کیفیات که در حکم نوع نسبت به همه مصادیق و به منزله جنس نسبت به انواع خاص آن باشد عبارت است از استعداد شدید جسمانی نسبت به امری خارجی، یعنی کیفیتی در جسم که به واسطه آن حدوث امری از خارج ترجیح می‌یابد، و این بر دو نوع است: یکی استعداد شدید فعل‌پذیری و دیگری استعداد شدید فعل‌ناپذیری؛ اولی مانند مِمراضیت و نرمی و دومی مانند مَصاحبت و سختی. [۱۹۵]

بعضی بر این دو نوع مذکور، نوع سومی نیز افزوده‌اند که عبارت است از استعداد شدید نسبت به فعل، مانند استعداد کشتی‌گیری و امثال آن، اما شیخ‌الرئیس آن را مردود دانسته و صدرالمُتألهین نیز به تبع او در اسفار گوید: «در این که استعداد ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۳۰

فعل‌پذیری و فعل‌ناپذیری از نوع کیف استعدادی است، خلافتی نیست لیکن قوه و استعداد نسبت به فعل از برخی از این نوع محسوب داشته و شیخ‌الرئیس آن را بیرون از این کیف دانسته، حق نیز چنین است، آن‌چنان که ذیلًا گفته آید:

هرگاه بخواهیم معنی جامعی که دو قسم مورد انفاق را در بر گیرد به‌طور خلاصه بیان کنیم گوییم: کیفیتی است که به واسطه آن یکی از دو جانب پذیرش و عدم پذیرش در جسم موضوع، یعنی پذیرنده، رجحان می‌یابد، اما این که استعداد بر انجام فعل برای دخول تحت این نوع از عرض، صلاحیت ندارد- چنان که ابن سینا گفته- به این دلیل است: اولاً: باید به یک اصل کلی به‌عنوان مقدمه توجه داشت که جهات فعل همواره از لوازم ذات است، زیرا هر ذاتی دارای حقیقتی است که اقتضای اثری خاص دارد و در شرایطی که مانعی بر سر راه آن نباشد و با طبیعت خود رها شود آن اثر را فعلیت می‌بخشد و در این امر به قوه زائدی نیازمند نیست؛ و هرگاه قوه‌ای اضافی برای آن فرض گردد، ذات شیء نسبت بدان قوه اضافی فاعل نخواهد بود بلکه پذیرنده آن خواهد بود. در آن صورت اگر ذات و قوه مزبور بر روی هم در نظر گرفته شود شیء ثالثی خواهد بود و اگر فعلی را اقتضا کند، آن فعل بدون آن که مستلزم قوه و استعدادی در شیء باشد، لازمه ذات آن خواهد بود. بنابراین اگر استعداد فاعلیت را برای اشیاء فرض کنیم، ابتدا باید قوه و استعداد انفعالی را در آن اثبات نماییم تا فاعلیت وی تأم گردد و بدین ترتیب درمی‌یابیم که آن استعداد مورد نظر در حقیقت برای فاعلیت شیء نبوده، بلکه برای انفعال آن بوده است. پس برای فاعلیت استعدادی لازم نیست و استعداد برای انفعال، بالذات و برای فاعلیت عرضی است.

با این بیان برهانی، ثابت شد که برای فاعلیت شیء قوه و استعدادی نیست و تنها برای انفعال یا آماده شدن شیء برای پذیرش چیزی

که قبلاً استعداد پذیرش آن را نداشته است، قوه و استعداد لازم است.»

اما در مورد خود استعداد گفته‌اند که از مقوله اضافه است، زیرا جز در بین دو چیز،

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۳۱

مستعد و مستعدله، قابل تعقل نیست، از این رو خود نوعی از کیف نتواند بود. بعضی نیز گفته‌اند که از مقوله کیف است، اما کیفی که اضافه لازمه آن است، مانند علم که از کیفیات نفسانی است و اضافه لازمه آن است، زیرا علم بین دو طرف موضوع و متعلق، یعنی عالم و معلوم، تحقق می‌یابد و نیز مانند قدرت و اراده.

فصل پانزدهم: کیفیات نفسانی

کیفیت نفسانی، چنان که شیخ‌الرئیس گفته است به‌طور کلی کیفیتی است که تعلق به اجسام ندارد. [۱۹۶]

این گونه کیفیت، اگر در نفس زودگذر و ناستوار باشد آن را «حال» گویند و اگر راسخ و پابرجا باشد آن را «ملکه» نامند. چون نسبت بین حال و ملکه نسبت ضعف و شدت است و چون معمولاً دو مرتبه شدت و ضعف را دو نوع مختلف می‌شمارند لازمه آن این است که حال و ملکه را دو نوع مختلف و مغایر با هم بدانیم.

کیفیات نفسانی فراوان است، اما در این مبحث غالباً آنچه را از اهمیت بیشتر برخوردار است ذکر کرده‌اند که از آن جمله است: اراده. ملاصدرا در اسفار گوید: «چنین به نظر می‌رسد که معنی اراده در عقل روشن باشد و با معنی دیگری مشتبه نشود لیکن تعبیر از آن به وجهی که تصور حقیقت آن را میسر سازد دشوار است.

اراده با میل و شهوت کاملاً فرق دارد چنان که معنی مخالف آن، کراهت نیز با نفرت متفاوت است. چون بسیار اتفاق می‌افتد که انسان اراده چیزی می‌کند که نمی‌خواهد، چنان که داروی بدمزه نافع را می‌خورد و گاه نیز چیزی را که بدان میل و اشتها دارد

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۳۲

اراده نمی‌کند، چنان که خوراک لذیذ و مضر را.» (اسفار، ج ۴، ص ۱۱۳).

با این توضیح به خوبی معلوم می‌شود که اراده با شوق شدید نیز که بعضی آنها را یکی دانسته‌اند، فرق دارد.

ملخص گفتار در این مبحث به نحوی که معنی اراده را به‌عنوان کیفیتی که اعمال فاعل مختار مبتنی بر آن است روشن نماید این است که:

بر اساس اصول و ضوابط عقلی، هر یک از انواع جوهری، خود منشأ همه افعالی است که از وی صدور می‌یابد و کمالات ثانویه موجودات، همین افعال است.

بنابراین، نفس انسانی که صورت جوهری مجرد و از جهت فعل متعلق به ماده است، خود علت فاعلی افعالی است که از وی صادر می‌گردد. لیکن نفس یک مبدء علمی است بدین معنی که فعلی از وی صدور نمی‌یابد مگر آن گاه که آن را به‌عنوان کمال ثانوی خود از سایر افعال باز شناسد، و از این رو است که قبل از فعل، نیازمند به تصور فعل و تصدیق به کمال بودن آن است.

پس از تصور فعل، هرگاه تصدیق به کمال بودن آن، جزء ضروریات عقلی و یا ملکه نفس باشد بدون درنگ از اراده به فعل درمی‌آید. چنان که متکلم در هنگام سخن گفتن الفاظ را یکی پس از دیگری بدون تأنی ادا می‌کند و اگر بخواهد برای هر کلمه تأمل کند به لکنت زبان و قطع کلام دچار می‌شود. لیکن هرگاه تصدیق بدان ضروری و از پیش تعیین شده نباشد، نفس فاعل به اندیشه و بررسی آن می‌پردازد تا مرجح فعل یا بیابد و اگر توفیق یافت و کمال بودن آن برایش محرز شد مرحله بعدی به دنبال آن متحقق می‌شود.

بدین ترتیب پس از آن که صورت علمی تصدیق به کمال بودن فعل در نفس پیدا شد، شوق نسبت بدان به وجود می‌آید که در

حکم کمال ثانی و معلول آن صورت علمی است. سپس به دنبال شوق، اراده درمی آید که هر چند حقیقت آن در تعبیر نمی گنجد، اما وجود آن را از پس شوق می توان در شخصی ملاحظه کرد که اراده فعلی

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۳۳

را کرده است و از انجام آن ناتوان مانده، نمی داند که نمی تواند، یعنی اراده فعل را دارد، اما توان آن را ندارد. [۱۹۷] پس از اراده قوه عامله یعنی نیروی محرک عضلات در کار می آید و عضلات را به حرکت درمی آورد که همان فعل است.

بنابراین، مبادی فعل ارادی در انسان عبارت است از علم و شوق و اراده و نیروی عامل و محرک و این چیزی است که در افعال ارادی خود به وضوح می یابیم و با دقت در احوال جانداران دیگر معلوم می شود که آنها نیز در افعال ارادی خود دارای چنین حالاتی هستند.

از آنچه گذشت معلوم می شد که:

اولاً: مبدأ فاعلیت در افعال ارادی انسان، نفس انسانی است و او فاعل علمی است نسبت به افعالی که کمالات ثانویه اوست و علم، متمم فاعلیت است و به وسیله آن کمال حیوان از غیر کمال متمیز می گردد. از پس علم، شوق درمی آید بدون آن که خود متوقف بر شوق یا اراده قبلی دیگری باشد، و به دنبال شوق اراده درمی آید که بر اراده دیگری متوقف نیست و گرنه آن نیز لزوماً متوقف بر اراده دیگری بود و به تسلسل منتهی می شد.

بنابراین، این که بعضی اراده را علت فاعلی فعل دانسته اند درست نیست چه، اراده و شوقی که پیش از آن است از لوازم علم است که خود، متمم فاعلیت فاعل است.

ثانیاً: آن دسته از افعال انسان که علم در صدور آن دخالت دارد بیرون از افعال ارادی فاعل نیست حتی افعال جبری، و پس از این، در بحث از اقسام فاعل بدان اشاره خواهد شد.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۳۴

ثالثاً: ملاک اختیاری بودن فعل آن است که نسبت انسان به فعل و ترک آن متساوی باشد، اگرچه با نظر به فاعلیت تام انسان تحقق فعل ضروری باشد.

قدرت، یکی دیگر از کیفیات نفسانی است و آن حالتی است در موجود زنده که به واسطه وجود آن، صدور فعل ارادی از وی هرگاه بخواهد، و عدم صدور آن هرگاه نخواهد، امکان پذیر خواهد بود. حالت مقابل قدرت، عجز است.

اما در مورد واجب الوجود، از آن جا که ذات او از همه جهات واجب الوجود است قدرت او به معنی مبدئیت اوست نسبت به همه چیزها و فاعلیت ذاتی او نسبت به همه افعال و چون این حالت عین ذات اوست پس نمی تواند دارای ماهیت باشد و وجود محض است.

دیگر از کیفیات نفسانی - چنان که گفته اند - علم است که مقصود از آن علم حصولی ذهنی است از آن رو که قائم بر نفس است به همان نحو که عرض بر موضوع خود قائم است، و حدّ کیف بر علم بدین معنی صدق می کند، اما علم حضور عبارت است از حضور معلوم با وجود خارجی اش نزد عالم، و وجود، نه جوهر است و نه عرض.

علمی که از مقوله کیف به شمار می رود به موجودات ذی نفس اختصاص دارد.

موجودات مجرد از ماده، یعنی مفارقات، چنان که قبلاً گفته شد، علمشان حضوری است نه حصولی. با توجه به این که علوم حصولی که در معلول های آنها موجود است، همگی نزد ایشان حضور دارد و به طریق اولی خود معالیل نیز چون اثر صنع مفارقات است برای ایشان حاضر است.

خلق نیز یکی دیگر از کیفیات نفسانی است که در تعریف آن باید گفت: خلق ملکه ای نفسانی است که به واسطه آن صدور افعال

از موجود زنده به آسانی و بدون درنگ و تأمل انجام می‌پذیرد. بر چنین حالتی خلق اطلاق نتوان کرد مگر آن گاه که عقل عملی و منشأ افعال ارادی باشد و این با قدرت فرق دارد، زیرا نسبت قدرت به فعل و ترک آن متساوی است، در حالی که خلق جز با فعل نسبتی ندارد. هم‌چنین،

ترجمه نهایی الحکمۀ، ص: ۲۳۵

نباید خلق را با خود فعل یکی پنداشت - هر چند که آن را گاه بر فعل اطلاق می‌کنند - زیرا خلق آن حالت ثابت و راسخ نفسانی است که فعل مبتنی بر آن است.

خلق دارای شاخه‌های متعدد و اقسام بسیار است به‌طوری که شمارش و ترتیب آنها چنان که باید میسر نیست. لیکن اصول اخلاق انسانی با توجه به انگیزه‌ها و نیروهای محرک او به‌سوی افعال، سه اصل است:

۱. شهوت و نیروهای مربوط به آن که انسان را به‌سوی خیر و جلب چیزهای سودمند و سازگار با طبع وی برمی‌انگیزد.

۲. غضب، که برانگیزنده انسان به دفع شرّ و چیزهای زیان‌آور و ناسازگار است.

۳. عقل، که انسان را به‌سوی سعادت رهبری می‌کند و از شرّ و بدبختی او را باز می‌دارد.

ملکه‌ای که در مشتهیات و خواست‌های نفس عمل می‌کند (شهوت) اگر در فعلی که در خور اوست چنان که باید، حدّ اعتدال را مرعی دارد «عفت» نامیده می‌شود، و اگر به جانب افراط منحرف گردد به آن «شرّ» و اگر به‌سوی تفریط گراید «خمود» گفته می‌شود. ملکه عامل در دفع شرور و آفات (غضب) نیز اگر جانب اعتدال را ملازم گشت «شجاعت» نامیده می‌شود و اگر به افراط گرائد «تهوّر» و اگر به جانب تفریط فرو افتاد «جبن» خواهد بود. ملکه حاکم در خیر و شرّ و سود و زیان (عقل عملی) نیز اگر حد وسط و اعتدال را مرعی داشت و به آنچه شایسته است بدان نحو که باید پرداخت، «حکمت» نامیده می‌شود و اگر از اعتدال به افراط گرائد. «جریزه» [۱۹۸] و اگر به تفریط نزول کرد «غباوت» خواهد بود.

هیأتی که از اجتماع سه ملکه مذکور (شجاعت و عفت و حکمت) حاصل می‌شود و نسبت به هر یک از آنها، در حکم مزاج نسبت به آمیزه‌های مختلف است و اثر

ترجمه نهایی الحکمۀ، ص: ۲۳۶

وجودیش این است که حق هر یک از قوای نفسانی را چنان که باید و شاید ادا نماید، هر گاه در خط اعتدال باشد «عدالت» نامیده می‌شود و اگر از آن حد به جانب افراط گرایش یابد «ظلم» و اگر به جانب تفریط گراید «انظلام» (ظلم‌پذیری و ستم‌کشی) خواهد بود.

حد وسط این ملکه‌های اخلاقی که اصول اخلاق انسانی محسوب می‌شوند و نیز خلق‌های متفرع از آنها، جزء فضائل ستوده است و دو طرف آنها که همان جوانب افراط و تفریط باشد جزء رذائل و صفات نکوهیده محسوب می‌شود که بحث و بررسی این گونه فضائل و رذائل، خارج از موضوع این کتاب است.

از آنچه گذشت روشن شد که:

اولاً: خلق، تنها در عالم انسانی موجودیت و حقیقت دارد و در جاندارانی که توسط افعال ارادی به کمال شایسته وجود خود دست می‌یابند. بنابراین، موجودات مفارق دارای خلق نیستند، چون نه عقل عملی دارند و نه تکامل ارادی.

ثانیاً: هر یک از این خلق‌ها که از مقوله کیفیات نفسانی است هر گاه به‌صورت ملکه راسخ در نفس باشد در مقابل آن «حالی» از همان کیفیت وجود دارد؛ مانند شهوت و غضب و خوف و فرع و حزن و همّ و خجل و فرح و سرور و غم و جز آنها، که بحث از علل و اسباب هر یک را باید در طب جستجو کرد و اصلاح و تدبیر آنها را به نحوی که با سعادت بشری سازگار باشد در علم اخلاق.

دیگر از کیفیات نفسانی لذت و الم است. لذت چنان که تعریف کرده‌اند عبارت است از: ادراک ملائم از آن‌رو که ملائم است و الم؛ ادراک منافی از آن‌رو که منافی است [۱۹۹].

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۳۷

لذت و الم را از آن جهت جزء کیفیات نفسانی دانسته‌اند که ماهیت آنها از سنخ ادراک است و می‌توان آنها را بر حسب اقسام ادراک تقسیم کرد. بنابراین هم‌چنان که ادراک، حسی و خیالی و عقلی است لذت نیز حسی است مانند ادراک شیرینی از راه ذائقه و بوی خوش از راه شامه؛ و خیالی است مانند ادراک صورت‌های لذت‌بخشی که در ذهن از امور لذت‌بخش حسی موجود است؛ و عقلی است مانند لذاتی که از دریافت بعضی کمالات عقلی ادراک می‌کنیم.

لذات عقلی از دو قسم دیگر قوی‌تر و شدیدتر است، زیرا مجرّد از مادیات و بادوام است. الم حسی و خیالی و عقلی، مخالف لذت در هر یک از مراتب مذکور است.

لذت از هر قسم که باشد امری وجودی است در صورتی که الم جنبه عدمی دارد و تقابل آنها با یکدیگر تقابل عدم و ملکه است. هرگاه ایراد شود که: می‌دانیم الم ذاتاً شرّ است و در آن تردید نیست، اما چون در تعریف آن گفته شد که «الم، ادراک منافی است» پس باید امری وجودی باشد، زیرا ادراک خود یک امر وجودی است. بنابراین قول حکما به این که: شرّ چیزی جز عدم نیست، ابطال می‌گردد.

در پاسخ گوئیم: وجود هر چیز، عبارت است از خود آن چیز اعم از آن که ذهنی باشد یا خارجی. پس حضور هر امر عدمی نزد ادراک‌کننده، چیزی جز نفس آن امر عدمی نتواند بود، چون وجود و ماهیت و علم و معلوم متحدند. بنابراین، الم موجود در ظرف ادراک (حس و خیال و عقل) مصداق الم خواهد بود در عین حال که امری عدمی و شرّ بالذات است. [۲۰۰]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۳۸

یادآوری. آنچه در مورد کیف و احکام و خواص آن گفته شد، مطالبی است که از حکمای پیشین بازمانده است، اما در دوران اخیر دانشمندان علوم طبیعی در این باره تحقیقات عمیقی به عمل آورده و در آنچه پیشینیان کیف می‌نامیده‌اند، حقایق جدید و جالب توجهی کشف کرده‌اند و بر پژوهشگران اندیشمند است که بدانها مراجعه نمایند و در بحث‌های خویش آراء ایشان را مورد توجه قرار دهند. [۲۰۱]

فصل شانزدهم: اضافه

در این فصل پنج مبحث وجود دارد:

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۳۹

۱. پیش از این گفته شد که هفت مقوله از مقولات را اعراض نسبی گویند که عبارتند از: اضافه، این، متی، وضع، جِده، فعل و انفعال.

معنی نسبیت در این مقولات این است که این گونه اعراض بر هیأت‌هایی اطلاق می‌شود که به واسطه وجود نسبت‌های خاصّ موضوع، بر آن عارض می‌گردند.

بنابراین نباید این مقولات را عین نسبت‌های وجودی بین اشیاء تصور کرد. چنان که در مبحث وجود رابط و مستقلّ روشن شد که نسبت دارای وجود رابط است یعنی وجودش در دیگری و از دیگری است و استقلال وجودی ندارد تا بر هر چیزی حمل شود یا چیزی بر آن حمل گردد، و بالتّیجه دارای ماهیت نیست، زیرا ماهیت در پاسخ «آن چیست؟» واقع می‌شود و این در مورد نسبت صادق نیست، در حالی که، مقولات ماهیات جنسی هستند. بنابراین، نسبت نه مقوله است و نه تحت مقوله‌ای درمی‌آید.

از این گذشته، نسبت در برخی از این مقولات متکرر است، مانند مقوله اضافه، در صورتی که مکرر بودن در مورد ماهیت، بی‌معنی است.

در مقوله اضافه تکرار نسبت وجود دارد و در مقوله وضع، تعدد نسبت؛ چنان‌که نسبت بعض از اجزاء با بعض دیگر و نسبت مجموع اجزاء با خارج و بسیاری نسبت‌های دیگر وجود دارد.

پس روشن شد که مقوله نسبی، هیأتی است که از نسبت موجود در شیء بر آن عارض می‌شود. [۲۰۲]

۲. اضافه عبارت است از هیأتی که برای یک شیء از نسبت آن به شیء دیگری حاصل می‌شود که آن شیء نیز با شیء اول نسبت دارد. چنان‌که هیأت اضافه موجود

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۴۰

در برادر چنین است: نسبت برادر در برادری به برادر خود که او نیز در برادری با این برادر نسبت دارد.

پس نسبت موجود در مقوله اضافه متکرر است، و فرق مقوله اضافه با نسبت به‌طور مطلق همین است که وجود نسبت یکی است، اما قائم بر دو طرف است، در صورتی که در مقوله اضافه، نسبت برای هر یک از طرفین اضافه، تکرار می‌شود و نسبتی که هر یک از دو طرف اضافه با طرف دیگر دارد غیر از نسبتی است که آن با این دارد، و در عین حال با یکدیگر تلازم دارند و تفکیک آنها نه در خارج امکان‌پذیر است و نه در ذهن. [۲۰۳]

آنچه در تعریف اضافه گفته شد حدّ منطقی نیست و این نکته در مورد تعاریف دیگر اعراض هم ذکر شد. بنابراین این تعریف نیز «رسم» است، آن هم رسمی که معلوم نیست اعراف و اجلی از معرّف باشد. شاید اگر در تعریف اضافه، یکی از نمونه‌ها و مثال‌های آن را، همراه با کلمه اضافه بیاوریم، ادراک آن برای عقل از هر تعریف دیگری رساتر باشد. از این‌رو دلیلی برای اطاله بحث آن وجود ندارد و نقض و ابرام قیودی که در این تعریف و تعریف‌های دیگر آورده‌اند لازم نیست.

اضافه گاه به خود مقوله اضافه اطلاق می‌گردد و در آن حال «اضافه حقیقی» خوانده می‌شود و گاه به موضوع مقوله اطلاق می‌شود و یا بر موضع و عرض با هم، که در این دو صورت آن را «مضاف مشهوری» گویند؛ چون بیشتر چنین تصور می‌کنند که مضاف به این مثلاً، همان انسان متلبس به بُنوت است، در حالی که تعلّق به دو

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۴۱

طرف، لازمه اضافه حقیقی است. [۲۰۴]

۳. اضافه، هم در حسّ انسان وجود دارد و هم در خارج و این مطلب را وقوع انواع مختلف اضافات که دارای آثار عینی خارجی نیز هستند تأیید می‌کند؛ همچون، اضافه پدر و فرزند، بالا و پایین، دور و نزدیک و جز آنها.

در این‌که وجود اضافه چگونه وجودی است باید دانست که عقل انسان از دو موضوع که دارای نسبت متکرر و متلازم با یکدیگرند وصف ناعتی را انتزاع می‌کند بدون آن‌که چیزی بر آنها بیفزاید. بنابراین، این وصف، موجود به وجود موضوع خویش است و وجود مستقلّ جداگانه‌ای ندارد.

ملاصدرا در اسفار پس از ذکر مطالبی در این مورد گوید: «مضاف از جهت مضاف بودن معنی بسیطی است که در خارج وجود مستقلّ منفرد ندارد، بلکه وجود آن وابسته به چیزهایی است که از حیث وجود چنانند که با شیء دیگری مورد مقایسه قرار می‌گیرند. مثلاً وجود آسمان ذاتاً از مقوله وجود جواهر است لیکن از حیث وجود چنان است که وقتی با زمین مورد مقایسه واقع می‌شود معنی بالایی در عقل انسان به‌صورت اضافه ادراک می‌گردد.» [۲۰۵]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۴۲

۴. از جمله ویژگی‌های اضافه یکی این است که دو طرف اضافه، در وجود و عدم و قوه و فعل متکافی هستند. یعنی وجود یکی به

وجود دیگری وابسته است و اگر یکی از آن دو موجود باشد حتماً دیگری نیز موجود است، نیز اگر یکی بالفعل باشد دیگری نیز چنان است و اگر یکی بالقوه یا معدوم باشد دیگری نیز بالقوه یا معدوم است.

بر این حکم اعتراض کرده‌اند که کلیت ندارد و با تقدم و تأخر اجزاء زمان نقض می‌شود. چون دو جزء متقدم و متأخر زمان مضاف بر یکدیگرند و در عین حال وجود یکی از آنها همواره با عدم دیگری همراه است. هم‌چنین، با علم ما به برخی از امور که در آینده تحقق خواهد یافت نیز نقض می‌گردد، زیرا علم ما هم اکنون موجود است حال آن‌که معلوم ما وجود خارجی ندارد. و می‌دانیم که علم و معلوم نیز با هم مضافند.

به اولین مورد چنین پاسخ داده می‌شود که معیت اجزاء زمان با یکدیگر به‌طور «آنی» نیست، یعنی دو جزء از زمان در یک آن واحد موجود نیستند، بلکه معیت آنها در اتصال یکپارچه و تدریجی وجود آنها است که در آن معیت اجزاء، عین تقدم و تأخر است، چنان‌که وحدت عدد خود عین کثرت آن است. [۲۰۶]

اما در پاسخ دومین نقض چنین گفته شده است که در علم، اضافه بین علم و صورت حاضر از معلوم در ذهن عالم برقرار است. یعنی معلوم بالذات، صورت

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۴۳

حاضر از معلوم نزد عالم است و عین خارجی، معلوم بالعرض است و امور مربوط به زمان آینده با صورت خود در ذهن عالم معلوم بالذات است هر چند که عین خارجی آن‌که معلوم بالعرض است موجود نباشد.

گذشته از این، علم خود عین معلوم است و حقیقت آن در مرحله عاقل و معقول این کتاب به خواست خداوند روشن خواهد شد. دو طرف اضافه علاوه بر تکافؤ در وجود و عدم و قوه و فعل، در عموم و خصوص نیز متکافی هستند. مثلاً اگر ابوت به معنی عام منظور باشد طرف مقابل آن (نبوت) نیز به معنی عام خواهد بود و اگر به معنی شخصی باشد با نبوت شخصی متضایف خواهد بود. خاصه مهم مقوله اضافه این است که بر کلیه مقولات ده گانه از جمله بر خود، عارض می‌شود. عروض آن بر جوهر مانند پدر و فرزند، در کم متصل مانند بزرگ و کوچک، در کم منفصل مانند بسیار و اندک، در کیف مانند گرم‌تر و سردتر، در خود اضافه مانند نزدیک‌تر و دورتر، در این مانند بالا و پایین، در متی مانند قدیم‌تر و جدیدتر، در وضع مانند راست‌تر و خمیده‌تر، در جده مانند پوشیده‌تر و عریان‌تر، در فعل مانند تیزتر و برنده‌تر و در انفعال مانند گرم‌پذیرتر.

۵. اضافه را به «متشاکله الاطراف» و «مختلفه الاطراف» تقسیم می‌کنند.

متشاکله الاطراف، اضافه‌ای است که طرفین آن یکسان باشد مثل برادر و برادر و همسایه و همسایه، و مختلفه الاطراف آن است که طرفین اضافه یکی نباشد مانند پدر و فرزند و بالا و پایین. [۲۰۷]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۴۴

اضافه هم‌چنین به خارجی و ذهنی منقسم می‌شود؛ خارجی مانند پدر و فرزند و ذهنی مانند کلی و جزئی و اعم و اخص.

فصل هفدهم: مقوله «این»

مبحث اول:

این، هیأتی است که عارض جسم می‌شود به واسطه نسبتی که با مکان دارد. مکان خود با صفات و خواص شناخته شده، امری است بدیهی، یعنی همان چیزی که انتقال جسم از آن و به آن صورت می‌گیرد و جسم در آن سکون می‌یابد و دارای وضع است، یعنی می‌توان بدان اشاره کرد که این‌جا یا آن‌جا است، و دارای مقدار و قابل اندازه‌گیری است و نصف و ثلث و ربع دارد و چنان است

که دو جسم در یکی از آن نمی‌گنجد.

صدرالمُتألهین رحمه الله گوید: «همه کسانی که در مسئله مکان نزاع داشته‌اند بر سر چهار نشانه فوق‌الذکر توافق کرده‌اند تا نزاع ایشان صرفاً لفظی نباشد لیکن آراء ایشان درباره حقیقت مکان مختلف است» (اسفار، ج ۴، ص ۳۹).
درباره حقیقت مکان پنج قول مختلف اظهار شده است بدین شرح:

۱. مکان، همان هیولای جسم است.

۲. مکان صورت جسم است.

۳. مکان، سطحی است از جسم که با شیء متمکن تلاقی کند، خواه سطح حاوی باشد یا محوی.

۴. مکان سطح درونی جسم حاوی است که مماس بر سطح بیرونی جسم محوی

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۲۴۵

است و این قول معلم اول (ارسطو) است و فارابی و ابن سینا از وی تبعیت کرده‌اند.

۵. مکان، بُعدی است مساوی با اقطار جسم متمکن و بر این اساس، بُعدی جوهری و مجرد از ماده است. این قول منسوب به افلاطون و رواقیون و محقق طوسی و صدرالمُتألهین است.

علاوه بر پنج قول یاد شده، قول ششم رأی کسانی است که از بنیاد منکر حقیقت مکان شده‌اند، اما چون نشانه‌های چهارگانه مکان که پیش‌تر ذکر شد اموری است بدیهی و غیر قابل انکار؛ بر منکران مکان لازم است که همه آنها را به مقوله وضع ارجاع کنند، زیرا جوهر و مقولات دیگر بر آن قابل انطباق نیست. [۲۰۸]

در مقوله وضع نیز این اشکال هست که: بسیار اتفاق می‌افتد که جسم از مکانی به مکانی منتقل می‌شود و در جوهر و سایر اعراض آن کمترین تغییری به وجود نمی‌آید و این ثابت می‌کند که مکان چیزی است غیر از جوهر و سایر اعراض، حتی وضع. و گاه نیز همه اعراض و احوال آن تغییر می‌کند و در مکان خود باقی است.

از آراء و اقوال یاد شده، هیولی یا صورت بودن مکان به هیچ‌وجه با امارات چهارگانه مکان قابل انطباق نیست، زیرا مکان با حرکت، طلب یا ترک می‌شود در حالی که هیولی و صورت چنین نیست.

هم‌چنین، جسم مرکب را می‌توان به هیولی نسبت [۲۰۹] داد و مثلاً می‌توان گفت: درب

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۲۴۶

چوبین یا دری از آهن، در صورتی که منسوب به مکان نیست.

بنابراین از بین اقوال مختلف آنچه قابل اعتنا است، یکی همان نظریه سطح و دیگری بُعد جوهری مجرد از ماده است که از دو گروه طرفداران این دو نظریه مشاجرات و احتجاجات مفصلی در کتب عمده حکمت مسطور است.

مهم‌ترین ایرادی که بر نظریه سطح وارد است آن است که: اگر امکان، سطح (حاوی یا محوی) باشد، لازمه آن این خواهد بود که یک شیء در یک زمان واحد هم ساکن و هم متحرک باشد. چنان‌که مثلاً ماهی ساکن در آب جاری و مرغ ساکن در هوا به هنگام وزش باد، چون سطح جسم حاوی آنها هر لحظه متبدل می‌شود، باید متحرک باشند در صورتی که سکون آنها را در جای خود به چشم می‌بینیم. [۲۱۰]

هم‌چنین، مکان را به پُر بودن و تهی بودن وصف می‌کنیم و این صفت در مورد بُعد درست است نه سطح.

اما، مهم‌ترین اشکال وارد بر قول به بُعد جوهری مجرد آن است که لازمه آن تداخل دو مقدار خواهد بود که امری است محال، زیرا معنی این نظریه این است که جسم دارای مقدار که ابعادش در سه جهت ممتد است، عیناً در مقدار مشخص دیگری حلول کرده و دو مقدار به یک مقدار شخصی معین تبدیل شده است که امتناع

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۴۷

آن بر کسی پوشیده نیست. جز این که برای توجیه جو از آن، علت امتناع را هیولی با مقدار یا صورت با مقدار یا هر دو را با هم مانع تداخل دو مقدار بدانیم. [۲۱۱]

مبحث دوم:

روشن شد که این، هیأت حاصل از نسبت شیء به مکان است و سخن در این که هیأت حاصل از نسبت است نه خود نسبت، به همان ترتیبی است که در مورد اضافه گفته شد.

مبحث سوم:

این بر دو قسم تقسیم می‌شود، این حقیقی و این غیرحقیقی. حقیقی هیأتی است حاصل از بودن جسم در مکان خاص خود که هیچ چیز دیگر با آن در همان مکان نمی‌گنجد، مانند آب در کوزه. این غیرحقیقی چنان است که گوییم: فلان کس در خانه است، که خانه تنها به وسیله وی اشغال نشده، بلکه چیزهای دیگری هم در آن می‌گنجد، و از این نوع مکان فراتر آن که گوییم: فلان کس در شهر یا در کشور و ... است. البته این تقسیم‌بندی جنبه حقیقی و فلسفی به معنی خاص ندارد، بلکه تقسیمی است که در این به معنی متداول در عرف عام صورت گرفته است.

تقسیم دیگری نظیر این، آن است که این را به جنسی و نوعی و شخصی تقسیم کرده‌اند. این جنسی عبارت از در مکان بودن است به‌طور مطلق؛ این نوعی، در هوا ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۴۸

بودن (یا در آب بودن و امثال آن)؛ و این شخصی عبارت است از بودن یک شخص معین در مکان حقیقی خود در وقتی معین.

فصل هجدهم: مقوله متی

متی عبارت است از هیأتی که شیء را به واسطه نسبتی که با زمان دارد عارض می‌شود، و چنان که پس از این خواهد آمد، هر حرکتی از آن رو که دارای وجود سیال تدریجی است، مقدار غیر قارّ خاصی دارد که با مقدار و امتداد غیر قار هرگونه حرکت دیگری مغایر است.

بنابراین، هر حرکت واحدی یک زمان مخصوص به خود دارد (واحد هم در حرکت و هم در زمان، واحد به عدد است نه واحد نوعی و جنسی و جز آن) لیکن چون همه زمان‌ها با یکدیگر قابل انطباق و مقایسه‌اند، ما برای تعیین مقدار حرکات، زمان حرکت یومیّه را به‌عنوان زمان مستمرّ عام برگزیده، زمان‌ها و حرکات دیگر را با آن می‌سنجیم و نسبت‌های موجود بین آنها را از جهت تقدّم و تأخر و درازی و کوتاهی معین می‌کنیم. [۲۱۲]

پس هر رویدادی در عالم به جهت نسبتی که با زمان دارد دارای هیأتی است که آن را متی گوییم.

سخن در مورد متی تقریباً مانند این است. در این جا نیز، متی هرگاه خاصّ یک حرکت باشد که دیگری در آن نگنجد، آن را متی حقیقی گویند و هرگاه حرکت

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۴۹

دیگری نیز در زمان آن قرار گیرد آن را متی غیرحقیقی گویند. چنان که گوییم: فلان حادثه در ساعت پنج یا روز جمعه، ماه خرداد، سال ... قرن ... اتفاق افتاد. فرق بارز میان این و متی از جنبه مورد بحث این است که یک زمان واحد قابل اشتراک و انطباق با

حرکات بسیار است، لیکن این خاص یک جسم جز همان جسم را شامل نتواند شد.

تقسیم دیگری در مورد متی بر حسب اقسام حوادث زمانی است. حوادث زمانی یا دارای وجود تدریجی است که با خود زمان انطباق می‌یابد و یا دارای وجود آنی است که به کرانه زمان منسوب می‌شود، مانند همه اقسام اتصال و انفصال و تماس که بین دو یا چند چیز برقرار شود. [۲۱۳]

در تقسیم دیگر، متی یا ذاتی است و یا عرضی. ذاتی آن است که خود حرکات منطبق بر زمان را عارض می‌گردد و متی عرضی مربوط به متحرک‌هاست، که از طریق حرکات خاص خود بر زمان انطباق می‌یابد و گرنه شیء متحرک از جهت ذات دارای متی نخواهد بود. البته باید توجه داشت که این رأی آن گروه از حکماست که به حرکت جوهری قائل نیستند، اما بر حسب نظریه حرکت جوهری، چنان که پس از این می‌آید، فرقی بین حرکت و متحرک در متی نیست. [۲۱۴]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۲۵۰

متی را بر حسب مقولاتی که حرکت در آنها واقع می‌شود نیز تقسیم کرده‌اند.

فصل نوزدهم: مقوله وضع

وَضْع، هیأتی است که شیء را به واسطه نسبت اجزاء آن با یکدیگر و مجموعه آن با خارج حاصل می‌گردد. مانند حالت ایستادن و نشستن و بر پشت خفتن و بر روی خفتن، برای انسان.

وضع دو گونه است: طبیعی و غیرطبیعی، وضع طبیعی مانند استقرار درخت بر روی ریشه و ساقه خود، وضع غیرطبیعی مانند وضع ساکن خانه نسبت به خانه.

وضع را در تقسیم دیگر به دو قسم، بالقوه و بالفعل نیز منقسم کرده‌اند.

مشهور در بین اهل فن این است که در مقوله وضع، تضاد و تشکیک به شدت و ضعف وجود دارد. مثال برای تضاد، وضع انسان است که در حالت عادی ایستاده باشد پاهایش بر روی زمین و سرش به سوی آسمان، در قیاس با هنگامی که سرش بر زمین و پاهایش به طرف آسمان باشد که این دو وضع دو امر وجودی است که متعاقباً بر یک موضوع واحد عارض گشته، بدون آن که بین آنها اجتماع برقرار گردد و غایت خلاف نیز بین دو وضع وجود دارد. هم‌چنین دو وضع به پشت بر زمین دراز کشیدن و بر روی دراز کشیدن، دو حالت متضاد است.

شدت و ضعف در وضع نیز مانند راست تر بودن و یا خمیده تر بودن، در مقایسه با حالت راست و خمیده.

البته در وجود غایت خلاف بین دو وضع و تصویر آن در ذهن تا حدی ابهام وجود دارد و جای تأمل است. [۲۱۵]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۲۵۱

یادآوری: وضع، علاوه بر معنی مقولی یاد شده، دارای دو معنی دیگر نیز هست:

۱. هرگاه یک شیء، قابل اشاره حسی باشد، آن را دارای وضع گویند، و اشاره بنا بر قول ابن سینا در کتاب شفا، عبارت است از: تعیین جهت شیء که در کدام جهت از جهات عالم است. پس بدین معنی هر جسم و هر امر جسمانی دارای وضع خواهد بود و از جمله نقطه نیز برخلاف وحدت، وضع خواهد داشت. [۲۱۶]

۲. وضع به معنایی اخص از معنی اول هم به کار رفته، و آن قابل اشاره دانستن کم (متصل) و تعیین جهت آن در بین جهات عالم و تعیین جهت اجزاء آن نسبت به یکدیگر است، اما مناقشه وسیعی در این مسئله وجود دارد که خط و سطح و جسم تعلیمی بدون وابستگی و تعلق به ماده، دارای این نیست که بتوان بدان اشاره کرد و جهت آن را مشخص ساخت و تنها اتصال کمی آنها برای قبول اشاره حسی کافی نخواهد بود مگر آن گاه که همراه با ماده باشد.

البته صورت‌های مجرّد کم در خیال و نیز صور عقلی کمّیات یاد شده در عقل، دارای قابلیت اشاره خیالی و عقلی تواند بود. [۲۱۷]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۲۵۲

فصل بیستم: مقوله جده (ملک)

جده که آن را ملک هم گویند، هیأتی است حاصل از احاطه چیزی بر چیزی بدان نحو که شیء محیط با انتقال محاط منتقل گردد و آنچه موضوع این مقوله قرار می‌گیرد، همان شیء محاط است.

احاطه گاه تامّ است همچون احاطه پوست بر حیوان، و گاه ناقص است مانند:

احاطه پیراهن یا کفش و یا انگشتی بر انسان.

جده را به طبیعی و غیرطبیعی تقسیم کرده‌اند؛ طبیعی مانند مثال اول (احاطه پوست بر حیوان) و غیرطبیعی مانند امثله دیگر.

صدرالمُتألّهین در اسفار گوید: «ملک که از آن به مقوله «لّه» نیز تعبیر می‌شود، دو گونه است: طبیعی، مانند دارای قوا بودن نفس و اعتباری خارجی مانند اسب داشتن زید. و این قسم دوم در حقیقت چیزی غیر از ملک است و از این مقوله نتواند بود بلکه آن را باید از مقوله مضاف دانست». (اسفار، ج ۴، ص ۲۲۳)

اما حق این است که آنچه به‌عنوان ملک حقیقی در مثال‌هایی نظیر دارای قوا بودن نفس، ذکر کرده‌اند در واقع یک نوع حیثیت وجودی است که قیام چیزی را به چیزی افاده می‌کند که یکی در دیگری به هر نحو که بخواهد تصرّف می‌نماید و این چیزی است جدا از معنی مقولی جده.

بنابراین آنچه را به‌عنوان ملک اعتباری ذکر کرده‌اند از قبیل اسب داشتن زید، خود همان ملک حقیقی است و با مقوله اضافه فرق بارز دارد. در مرحله عاقل و معقول

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۲۵۳

بدین بحث اشاره خواهد شد. [۲۱۸]

فصل بیست و یکم: فعل و انفعال (ان یفعل و ان ینفعل)

فعل عبارت است از هیأتی غیر قار که در شیء مؤثر در هنگام تأثیر حاصل است.

نظیر حالت گرم‌کنندگی در شیء گرم‌کننده در هنگام گرم کردن و سردکنندگی در شیء سردکننده در هنگام سرد کردن. انفعال نیز، هیأتی غیر قار است که شیء متأثر را در هنگام تأثر حاصل است. چنان که سردشوندگی در شیء سردشونده در هنگام سرد شدن و گرم‌شوندگی شیء گرم‌شونده در هنگام گرم شدن.

از خواص این دو مقوله یکی این است که عارض بر مقولات دیگر، مثل کم و کیف و وضع و جز آنها نیز می‌گردد چنان که در مثال‌های یاد شده مشاهده می‌شود.

دیگر این که معروض این مقوله از حیث این گونه معروضیت، هیچ‌گاه خالی از حرکت نیست و از این‌رو دو مقوله مورد بحث را به‌جای فعل و انفعال، ان یفعل و ان ینفعل گویند که حرکت و تدرّج در آنها ظاهر باشد، زیرا فعل و انفعال در مورد تأثیر و تأثرهای دفعی و غیرتدریجی نیز به‌کار می‌رود.

خلاصه این که این دو مقوله بر معروض‌هایی عارض می‌شود که دارای حرکت باشد چنان که در اسفار گوید: «و بدان که وجود هر یک از این دو مقوله در خارج، عین جریان به‌سوی مرتبه‌ای نیست، زیرا این عیناً معنی حرکت است. هم‌چنین، وجود آنها

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۲۵۴

غیر از وجود مقولاتی است که تحریک و تحرّک در آنها واقع می‌گردد مانند کیف همچون سیاهی، و کم همچون مقدار جسم نامی یا وضع مانند نشستن و ایستادن و جز آن.

بلکه وجود این دو مقوله عبارت است از وجود یکی از مقولات موضوع حرکت - مثل کم و کیف و وضع - در هنگامی که در حال تأثیر یا تأثر است. بنابراین سیاهی یا گرمی از آن حیث که سیاهی و گرمی است از مقوله کیف است، اما از آن حیث که به تدریج از آن امر تدریجی دیگری حاصل می‌شود یا از امر تدریجی دیگر حصول می‌یابد، از مقوله انّ یفعل و انّ ینفعل به‌شمار می‌آید. اما، نفس سیر تدریجی، یعنی خروج از قوه به فعل خواه در فاعل و خواه در منفعل، خود عین حرکت است و نه چیزی جز آن. بدین ترتیب نحوه ثبوت و عرضیت این دو مفهوم ثابت گردید» (اسفار، ج ۴، ص ۲۲۵).

بعضی در وجود دو مقوله فعل و انفعال اشکال کرده‌اند که، اثربخشی هرگز نمی‌تواند وصف ثابت شیء و زائد بر ذات مؤثر باشد، زیرا در آن حالت، آن تأثیر خود به تأثیر دیگری نیازمند خواهد بود و تأثیر دیگر نیز به تأثیری تا سلسله به بی‌نهایت کشیده شود، در حالی که تأثیر عملاً بین دو مرز مؤثر و متأثر محصور است.

همین اشکال را در مورد تأثر کرده‌اند که تأثر نمی‌تواند وصفی زائد بر ذات متأثر باشد، چه اگر پذیرش اثر، زائد بر ذات پذیرنده باشد طبعاً به پذیرش دیگری محتاج خواهد بود و آن به همین نحو تا بی‌نهایت؛ در صورتی که تأثر هم محصور در میان متأثر و مؤثر است. بنابراین تأثیر و تأثر چه دفعی باشد و چه تدریجی دو وصف عدمی است که وجود خارجی ندارد.

در دفع اشکال فوق گوئیم: اگر چنانچه وصف مفروض به وجود مستقل و منحازی موجود باشد البته به تأثیر خاصّ دیگری نیاز خواهد داشت، اما هنگامی که ثبوت آن تابع امری دیگر است، جعل آن عین جعل متبوعش خواهد بود. بدین معنی

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۲۵۵

که تأثیر و تأثر تدریجی خود موجود به ایجاد کیف، مثلاً سیاهی است که در سیاه‌کننده و سیاه‌شونده وجود دارد و هیچ دلیلی بر وجود یک چیز، نیرومندتر از آن نیست که مفهوم آن، بر مصداقی از اعیان خارجی در قضیه خارجی‌ای صدق نماید. [۲۱۹]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۲۵۷

مرحله هفتم واحد و کثیر

فصل اول

اشاره

موجود دو گونه است، واحد و کثیر؛ یعنی هر موجودی از این دو بیرون نیست یا واحد است و یا کثیر.

حقیقت امر این است که دو مفهوم وحدت و کثرت از مفاهیم عام است که تصور آن جزء ضروریات عقلی است و نیاز به تعریف ندارد، همچون وجوب و امکان. از این رو هر تعریفی که برای وحدت و کثرت ذکر کرده‌اند خالی از دَور باطل و یا تعریف شیء به نفس خود نیست. چنان که گفته‌اند واحد آن است که از آن جهت که بدان واحد گفته می‌شود انقسام نپذیرد. در این تعریف، مفهوم انقسام، که همان کثرت است، در تعریف واحد به کار گرفته شده، صرف نظر از آن که خود واحد در تعریف واحد به کار رفته است.

تعریف کثیر نیز به «مجموعه‌ای از واحدها» بر همین منوال است، زیرا در تعریف آن وحدت به کار رفته است در حالی که کثرت خود در حدّ واحد به کار گرفته شد و این دَور است و باطل. اضافه بر آن که کثیر را به مجموعه تعریف کرده که خود با کثیر در مفهوم یکی است.

بنابراین تعاریفی که از وحدت و کثرت به عمل آورده‌اند همه تعریف لفظی است

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۵۸

و مقصود از آن روشن ساختن معنی و تشخیص آنها از میان معانی موجود در ذهن است.

پس، واحد آن است که از آن حیث که منقسم نیست، انقسام نپذیرد. قید حیثیت به خاطر آن است که واحد غیر حقیقی، که از بعضی جهات قابل انقسام است، در آن مندرج گردد؛ و کثیر آن است که از آن حیث که منقسم است انقسام یابد. [۲۲۰] حاصل سخن این که، موجود بر دو قسم تقسیم می‌شود، واحد و کثیر و این دو قسم با یکدیگر متباینند.

یادآوری

گفته‌اند وحدت با وجود مساوقت دارد، یعنی، هر موجودی از حیث موجودیت، واحد است، به‌طوری که حتی کثرت موجود نیز از آن حیث که موجود است، کثرتی واحد است. گواه این مطلب آن است که عدد بر کثرات نیز عارض می‌شود در حالی که عدد از آحاد تشکیل شده است. چنان که گوئیم: یک کثرت، دو کثرت، سه کثرت و یک ده، دو ده، سه ده و غیره.

شاید این توهم پیش آید که منقسم بودن موجود به واحد و کثیر، با مساوق بودن موجود و واحد، منافات دارد، چون کثیر از همان حیث که کثیر است موجود است، زیرا انقسام در آن متحقق است و کثیر از آن حیث که کثیر است، واحد نتواند بود. پس نتیجه آن که قسمتی از موجود واحد نیست، و این مطلب با این اصل تناقض دارد که گویند: هر موجودی واحد است. پاسخ این اشکال آن است که واحد دارای دو اعتبار است. یکی اعتبار آن فی نفسه و

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۵۹

بدون قیاس مصادیقش با یکدیگر، که بدین اعتبار، مساوق با موجود خواهد بود و مصادیق آن، اعم از واحد و کثیر را نیز در بر می‌گیرد.

اعتبار دیگر واحد، به قیاس مصادیق آن با یکدیگر است که در این قیاس، برخی از مصادیق آن واجد چنان معنی عدم انقسامی نخواهد بود که در برخی دیگر از مصادیق آن وجود دارد. چنان که در عدد ده آن معنی عدم انقسامی که در واحد هست، یافت نمی‌شود، هر چند که در مقایسه با ده‌ها دارای آن معنی خواهد بود.

بنابراین، کثیری که واحد نیست آن است که مورد قیاس قرار گرفته است، که در مقابل آن، واحد به اعتبار دوم است، اما واحد به اعتبار اول هر دو قسم واحد و کثیر را در بر می‌گیرد.

همانند این تقسیم را در مورد مطلق موجود نیز داشتیم، بدین ترتیب: موجود یا بالقوه است و یا بالفعل که در عین حال موجود بالفعل مساوق با مطلق موجود است.

هم‌چنین، وجود تقسیم می‌شود به ذهنی و خارجی. در حالی که وجود خارجی که آثار بر آن مترتب باشد مساوق با مطلق وجود است. همه اینها اختلافات تشکیکی است که در حقیقت مشکک وجود نهفته است.

نظیر این توهم آن است که بعضی پنداشته‌اند وحدت از معانی انتزاعی عقلی است که در خارج حقیقت ندارد، چه اگر دارای حقیقتی خارجی بود آن نیز به وحدتی نیاز داشت و آن وحدت هم به وحدتی دیگر تا بی‌نهایت، و تسلسل لازم می‌آمد.

اما دفع اشکال چنین است که گوئیم وحدت عین ذات وحدت است. یعنی، حقیقت وحدت، واحد به ذات خویش است چنان که در مورد وجود هم گفته شد که وجود موجود به ذات خویش است و نیازی به وجود زائد بر ذات آن نیست. [۲۲۱]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۶۰

فصل دوم: اقسام واحد

واحد دو گونه است، حقیقی و غیر حقیقی.

واحد حقیقی موجودی است که وحدت بدون واسطه بر ذات آن عارض شود، مانند انسان واحد، و واحد غیر حقیقی آن است که وحدت با واسطه امر دیگری بر آن عارض گردد همچون انسان و اسب که در حیوان با یکدیگر وحدت دارند. واحد غیر حقیقی سرانجام به واحد حقیقی منتهی می شود.

واحد حقیقی خود دو گونه است: واحد به وحدت حقّه و واحد به وحدت غیر حقّه. اولی، ذاتی است که خود عین وحدت است و نه متّصف به وحدت، یعنی آنچه در آن به هیچ تعبیر دوگانگی و تکرّر نباشد، که در این حالت واحد و وحدت یک چیز بیش نخواهد بود. دومی، مانند انسان واحد.

واحد به وحدت غیر حقّه نیز خود دو گونه است، واحد خاصّ و واحد عام. واحد خاصّ، همان واحد عددی است که با تکرّر آن عدد ساخته می شود، و واحد عام مانند

ترجمه نهایی الحکمّه، ص: ۲۶۱

نوع واحد و جنس واحد.

واحد خاصّ یا واحد به عدد نیز دو قسم است. یا ذات متّصف به وحدت عددی از جهت طبیعت نیر غیر قابل انقسام است، هم چنان که از حیث صفت وحدت چنین است و یا ذات متّصف به وحدت، طبیعتاً قابل انقسام است. قسم اول خود بر دو گونه است، یا همان مفهوم وحدت و انقسام ناپذیری است و یا چیزی غیر از مفهوم وحدت است.

آنچه غیر از مفهوم وحدت باشد (یعنی، ذات متّصف به وحدت که خود نیز همچون صفت وحدتش تقسیم ناپذیر است و ضمناً مفهوم وحدت هم نیست) یا وضعی است، مانند نقطه، و یا غیروضعی همچون مفارقات. امور غیروضعی - مفارقات - یا از وجهی به ماده تعلّق دارد، مانند نفس که در فعل خود متعلق به ماده است و یا به ماده تعلّق ندارد همچون عقل.

قسم دوم از واحد به عدد، یعنی ذات متّصف به وحدت که برخلاف قسم اول طبیعتاً قبول انقسام می کند، نیز دو گونه است. یکی آنچه بالذات قبول انقسام می کند همچون مقدار واحد، و دیگر آنچه به عرض مقادیر و کئیات قبول انقسام می کند مانند یک جسم از اجسام طبیعی که از جهت مقدار قابل انقسام است.

واحد عام نیز یا عام مفهومی است و یا عام از جهت سعه وجودی.

واحد عام مفهومی، یا واحد جنسی است مانند حیوان و یا نوعی است مانند انسان و یا عرضی است مانند خندان و راه رونده و غیره، و واحد به معنی سعه وجودی مانند وجود منبسط. [۲۲۲]

ترجمه نهایی الحکمّه، ص: ۲۶۲

اما، واحد غیر حقیقی، یعنی واحدی که وحدت با واسطه غیر بر آن عارض شده باشد، مانند اتّحاد زید و عمرو در انسان و وحدت انسان و اسب در حیوان.

واحد غیر حقیقی بر حسب اختلاف جهت وحدت دارای نام های گوناگون است.

از جمله، اتّحاد در نوع را «تماثل» گویند و اتّحاد در جنس را «تجانس» و اتّحاد در کیف را «تشابه» و اتّحاد در کم را «تساوی» و اتّحاد در وضع را «توازی» و تطابق نامند.

وجود هر یک از اقسام واحد و این که وحدت بر اقسام گوناگون خود به طریق تشکیک صدق می کند، با اندک تأملی معلوم خواهد بود.

فصل سوم: هوویت (این همانی)

هوویت (این همانی) از عوارض وحدت است هم‌چنان که غیریت (این نه آنی) از عوارض کثرت است. هوویت، یعنی اتحاد از یک جهت و اختلاف از جهت دیگر، و لازمه این امر آن است که حمل بین دو چیز مختلف که از یک جنبه با یکدیگر اتحاد دارند، صحیح باشد، هرچند که حمل بر حسب عرف عام، تنها به برخی از اقسام اتحاد اختصاص یافته است. [۲۲۳]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۶۳

بر این اصل که «حمل بین هر دو چیز مختلف، اما از جهتی متحد، صحیح باشد» اعتراض کرده‌اند بدین ترتیب که اگر این حکم کلیت داشته باشد لازمه آن این خواهد بود که در هر واحد متصل مقداری (واحدی از طول یا سطح و یا حجم) که بالقوه دارای اجزاء بسیار و موجود به یک وجود بالفعل است، حمل هر جزء بر جزء دیگر یا بر کل آن درست باشد و مثلاً بتوان گفت: این نیمه ذراع همان نیمه دیگر است، یا این نیمه آن، تمامی آن است، یا تمامی آن نصف آن است، در صورتی که این گونه حمل ضرورتاً باطل است.

صدرالمتألهین رحمه الله در پاسخ اعتراض مذکور چنین گفته است: «یک واحد متصل تا آن‌گاه که در ذهن و یا در خارج به یکی از اقسام تقسیم، منقسم نشده باشد، هیچ‌گونه کثرتی در آن تحقق نخواهد داشت و بنابراین شرط حمل که عبارت است از وحدت در یک جهت و کثرت در جهت دیگر، متحقق نخواهد بود و حملی صورت نخواهد گرفت. و هرگاه به یکی از اقسام تقسیم به اجزاء و بخش‌ها منقسم شد، در آن صورت هویت یگانه آن باطل می‌گردد و اتصال وحدانی که جهت وحدت است از بین می‌رود و شرط حمل نیز، که همان کثرت در یک جهت و وحدت در جهت دیگر است باطل می‌گردد و در آن صورت، حمل تحقق نخواهد یافت.» [۲۲۴]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۶۴

پس روشن شد که بین هر دو امر مختلف که در یک جهت اختلاف و کثرت داشته باشند و از یک جهت وحدت، و اتحاد آنها با اختلاف جمع باشد، میان آن دو، حمل تحقق خواهد یافت. لیکن عرف عام - چنان‌که قبلاً اشاره شد - حمل را به دو مورد از اتحاد و اختلاف منحصر ساخته است:

۱. این که موضوع و محمول از حیث مفهوم متحد باشند و نوعی اختلاف اعتباری برای آنها منظور گردد. مانند: اختلاف به اجمال و تفصیل در قضایایی نظیر: انسان حیوان ناطق است که در آن حدّ (حیوان ناطق) با محدود (انسان) از حیث مفهوم یکی است لیکن از حیث اجمال و تفصیل متفاوت‌اند و یا اختلاف به ابهام و تحصیل در قضایایی مانند: انسان حیوان است، که جنس (حیوان) همان نوع است لیکن به‌طور مبهم و یا اختلاف به تحصیل در قضایایی مانند: انسان ناطق است که فصل همان نوع است لیکن نوع محصل، چنان‌که در مباحث ماهیت شرح آن گذشت.

گاه نیز یک شیء را بر خود حمل می‌کنند تا فرض سلب آن از خود و مغایرتش با خودش برطرف گردد، مانند آن که گویند: انسان انسان است، و از آن‌جا که این گونه حمل در وجود عینی نیز معتبر است، بهتر است که به‌عنوان اتحاد ذاتی موضوع و محمول شناخته گردد. چنین حملی، حمل اولی ذاتی نامیده می‌شود. [۲۲۵]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۶۵

۲. این که موضوع و محمول از حیث مفهوم مختلف باشند و از جهت وجود متحد.

چنان‌که گوییم زید انسان است و یا پنبه سپید است و یا شخص خندان، شگفت‌زده است. این حمل را حمل شایع صناعی نامند. [۲۲۶]

در این جا نکته‌ای هست که توجه بدان ضروری است و آن این که: در مباحث مربوط به وجود گفته شد که وجود دو قسم است، وجود فی نفسه و وجود فی غیره، و وجود فی نفسه نیز منقسم می‌شود به وجود لنفسه و وجود لغیره. وجود لغیره همان وجود نعتی است و نیز گفته شد که محال است دو ماهیت با یک وجود نفسی موجود گردد، یعنی یک وجود واحد، عدم را از دو ماهیت متباین طرد کند، زیرا این امر در حکم وحدت کثیر است و عقلاً ممتنع است.

با توجه به این نکات روشن می‌گردد که: حمل که عبارت است از اتحاد دو امر مختلف در یک جهت، هیچ‌گاه بین دو وجود مختلف نفسی تحقق نمی‌یابد، بلکه تحقق آن در وجود نعتی است بدین ترتیب که یکی از دو امر مختلف باید ناعت باشد و دیگری منعت، به عبارت دیگر، یکی از دو جزء، ذات است با وجود نفسی (فی نفسه) خود، و دیگری وصف است با وجود نفسی خود، و هر دو در وجود نعتی، که آن نعت به ذات می‌بخشد، اتحاد می‌یابند. این همان معنی است که در بین اهل منطق گویند: قضیه به دو عقد تجزیه می‌شود، یکی عقد وضع که در آن جز ذات چیزی معتبر نیست و هر چه در عقد وضع باشد صرفاً عنوانی است که به ذات اشاره دارد، و دیگری عقد حمل که در آن تنها وصف معتبر است.

در این جا نوع دیگری از حمل وجود دارد که حکیم آن را حمل حقیقت و رقیقت می‌نامد و مبتنی بر اتحاد موضوع و محمول است در اصل وجود و اختلاف آن دو در

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۶۶

کمال و نقص. آنچه این گونه حمل افاده می‌کند عبارت است از ثبوت وجود ناقص در کامل به نحوی شریف‌تر و برتر و اشتغال مرتبه عالی وجود بر کمالات مراتب مادون خود. [۲۲۷]

فصل چهارم: اقسام حمل

حمل دو گونه است:

۱. حمل هوهو یا موافات، که در آن محمول بدون در نظر گرفتن امری زائد، رأساً بر موضوع حمل می‌شود، مانند: انسان ضاحک است.

۲. حمل ذی هو یا اشتقاق که در آن ثبوت محمول برای موضوع متوقف بر اعتبار امری زائد مانند اشتقاق و ذو و امثال آن است. چنان که در حمل عدل بر زید گوئیم:

زید عدل است، یعنی ذو عدل یا عادل است.

هم‌چنین، حمل را به بتی و غیربتی تقسیم می‌کنند. حمل بتی آن است که موضوع آن دارای افراد محقق واقعی باشد که عنوان موضوع بر آنها صدق کند چنان که گوئیم:

انسان نویسنده است یا نویسنده انگشتانش متحرک است. و غیربتی آن است که موضوع آن دارای افراد مقتدر و غیرمحقق باشد، چنان که گوئیم: معدوم مطلق مخبر عنه نیست. و یا، اجتماع نقیضین محال است.

هم‌چنین، حمل به بسیط و مرکب تقسیم می‌شود که آنها را هلیه بسیطه و هلیه

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۶۷

مرکبه گویند. هلیه بسیطه آن است که محمول آن وجود موضوع باشد چنان که گوئیم انسان موجود است. و هلیه مرکبه آن است که محمول در آن، اثری از آثار یا یکی از عرضیات موضوع باشد، چنان که گوئیم: انسان خندان است. از هلیات مرکبه ثبوت چیزی برای چیزی افاده می‌شود، حال آن که هلیات بسیطه صرفاً دلالت بر ثبوت شیء دارد.

بدین ترتیب اشکالی که توسط بعضی از صاحب‌نظران بر کلیت قاعده «فرعیت» وارد شده است دفع می‌گردد. قاعده فرعیت این

است که: ثبوت چیزی برای چیزی فرع ثبوت مثبت‌له است.

اشکال مورد بحث این است که وقتی می‌گوییم: ماهیت موجود است، طبق قاعده فرعیت، ثبوت وجود برای ماهیت فرع ثبوت ماهیت است و اگر ماهیت دارای ثبوت دیگری باشد آن ثبوت نیز فرع ثبوت قبلی ماهیت خواهد بود و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد که بطلان آن ظاهر است.

جواب این اشکال بر اساس آنچه قبلاً گفته شد، این است که این قضیه (ماهیت موجود است) هلیه بسیطه است و هلیه بسیطه، تنها دلالت بر ثبوت شیء دارد نه ثبوت شیء برای شیء، تا وجود و ثبوت دیگری را قبل از وجود ماهیت اقتضا کند.

بعضی تسلیم اشکال فوق‌الذکر شده و گفته‌اند که: قاعده فرعیت را باید به قاعده استلزام تبدیل کرد بدین ترتیب: ثبوت چیزی برای چیزی مستلزم وجود آن چیز است حتی اگر ثبوت آن چیز (موضوع) لازمه همین ثبوت (ثبوت محمول) باشد و بر این اساس ثبوت وجود برای ماهیت مستلزم ثبوت ماهیت است به اقتضای همین ثبوت.

از این بدتر قول دیگری است مبنی بر این که این قاعده توسط ثبوت وجود برای ماهیت مخصّص گردیده، است [یعنی از کلیت خارج شده است و بر این مورد تعمیم

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۶۸

نمی‌یابد.][۲۲۸]

فصل پنجم: غیریت و اقسام آن

در فصل پیشین گفته شد که غیریت از عوارض کثرت است و بر دو قسم تقسیم می‌شود، غیریت ذاتی و غیریت غیرذاتی. غیریت ذاتی آن است که دو چیز یکدیگر را ذاتاً دفع کنند به نحوی که اجتماع آنها ممکن نباشد، همچون غیریت وجود و عدم و این قسم از غیریت را تقابل گویند.

در تعریف تقابل گفته‌اند: امتناع اجتماع دو چیز در یک محل و در یک زمان از یک جهت است. در این تعریف عدم امکان اجتماع دو چیز دلالت بر غیریت ذاتی آنها دارد و منظور از محل واحد، موضوع است به‌طور مطلق، هر چند صرفاً فرض عقلی باشد، تا تقابل سلب و ایجاب را نیز شامل گردد.[۲۲۹] چون در تقابل سلب و ایجاب (تناقض) متن قضیه خود در حکم موضوع است. قید «جهت واحد» در تعریف، برای آن است که اجتماع امور متقابل در یک محل و یک زمان از دو جهت مختلف، از ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۶۹

تعریف خارج گردد؛ چنان که زید می‌تواند پدر عمرو باشد و پسر بکر.[۲۳۰] قید «وحدت زمان» برای آن است که تقابل‌های زمانی را شامل گردد و بر این اساس عروض دو ضد در یک موضوع لیکن در دو زمان مختلف تعریف مذکور را نقض نمی‌کند.[۲۳۱] تعریف تقابل بدان نحو که ذکر شد، با امتناع اجتماع دو موجود همانند (مثلین) - چنان که در مبحث عدم تکرر وجود گفته شد - نقض نمی‌گردد و کسی نمی‌تواند اعتراض کند که در مثلین، تقابل ذاتی بدان نحو که ماهیت نوعی مشترک یکی از دو مثل به ذات خود دیگری را دفع نماید، تحقق ندارد؛ چون امتناع اجتماع مثلین از جهت امتناع تکرر وجود است چنان که گفته شد.[۲۳۲] هم‌چنین، امتناع اجتماع نقیضین لازم و عین ملزوم نیز تعریف مذکور را نقض نمی‌کند، زیرا معاندت موجود بین نقیضین لازم و عین ملزوم به جهت تقابلی است که بین لازم و نقیض آن وجود دارد، بنابراین امتناع اجتماع ملزوم با نقیض لازم خود، عرضی است نه ذاتی.[۲۳۳]

غیریت غیرذاتی آن است که دو چیز، نه از جهت ذات بلکه به علل دیگر مجتمع

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۷۰

نباشند چنان‌که شیرینی و سیاهی که یکی در قند است و دیگری در زغال و از هم بیگانه‌اند؛ این را «خلاف» یا غیریت بر حسب تشخیص و تعدد گویند.

تقابل چهار گونه است، تقابل تناقض و تقابل عدم و ملکه و تقابل تصایف و تقابل تضاد و بهتر است در تنظیم اقسام آن گفته شود: تقابل یا چنان است که یکی از طرفین عدم دیگری است یا نه، در صورت اول یا موضوع قابل در کار است، که آن را تقابل عدم و ملکه گویند یا موضوع قابل در کار نیست مانند ایجاب و سلب که آن را تقابل تناقض گویند.

در صورت دوم- که یک طرف عدم دیگری نباشد- و دو طرف دو امر وجودی باشند یا چنان است که تعقل یکی جز با تعقل و قیاس با دیگری ممکن نیست که آن را تضایف گویند مانند بالا و پایین و یا نه، که تقابل تضاد است.

فصل ششم: تقابل تناقض

تناقض همان تقابل ایجاب و سلب است چنان‌که گوییم زید سفید است و زید سفید نیست و یا بین مفردات خارج از قضایا، مانند انسان و نایسان، کوری و ناکوری، معدوم و نامعدوم.

دو طرف نقیض نه با هم صادق هستند و نه کاذب، و به عبارت دیگر، نه اجتماع می‌پذیرند و نه ارتفاع. بنابراین، اساس تناقض یک قضیه منفصله حقیقه است بدین نحو: یا ایجاب صادق است و یا سلب.

پس، تناقض در حقیقت بین ایجاب و سلب است و این سخن با تحقق تناقض در میان مفردات منافاتی ندارد. چون هر مفهومی که مستقلاً در نظر بگیریم و سپس معنی نفی را بر آن بیفزاییم بین آن دو مفهوم تناقض تحقق می‌یابد، مانند انسان و نایسان، اسب و ناسب. چون همین قدر که دو مفهوم متناقض انسان و نایسان را در نظر آوریم بدون تردید آنها را متقابل می‌یابیم و هر یک دیگری را به همان نحو دفع و طرد می‌کند

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۷۱

که آن دیگری. انسان لاانسان را طرد می‌کند و لاانسان انسان را. بدیهی است که اگر ثبوت و وجود در طرف انسان در نظر نباشد لاانسان را طرد نمی‌کند و با آن متناقض نمی‌شود، بنابراین انسان و لاانسان از آن‌رو که با یکدیگر تناقض دارند که در معنی، وجود انسان و عدم انسان منظور نظر واقع هستند و این تقدیر درست نتواند بود مگر آن‌که قیام وجود را به انسان و عدم را به لاانسان اعتبار کنیم. پس انسان و لاانسان از آن جهت با یکدیگر تناقض دارند که هر طرف به یک قضیه هل بسیطه قابل تحلیل است: انسان موجود است و انسان موجود نیست.

همین توجیه در مورد دو مفهوم متناقض ایستادن زید و نایستادن زید نیز جاری است. چون در این‌جا هم منظور، وجود ایستادن برای زید و عدم ایستادن برای زید است و به دو هلیه مرگبه تحلیل می‌شود: زید ایستاده است و زید نایستاده است.

پس، تقابل تناقض در حقیقت بین ایجاب و سلب است و به عبارت دیگر، بین وجود و عدم. جز این‌که- چنان‌که در مبحث عاقل و معقول خواهد آمد ان شاء الله- عقل ابتدا مفهوم وجود را به صورت معنی حرفی در قضایا می‌یابد، سپس آن را به صورت مستقل تعقل می‌کند و به معنی اسمی تبدیل می‌نماید و از حالت رابط خارج می‌سازد و نظیر همین فعالیت ذهنی را بر روی عدم انجام می‌دهد و همین گونه تصویر را از عدم می‌نگارد. بنابراین تقابل تناقض اولاً: و ذاتاً بین ایجاب و سلب است و در مورد جز آنها عرضی است.

پس آنچه در بعضی کتاب‌ها تناقض را تنها بین قضایا محقق دانسته و نه مفردات، مانند این عبارت خواجه در تجرید: «تقابل سلب و ایجاب به قول و عقد باز می‌گردد» منظور وی سلب و ایجاب منضم به مضمون قضیه بوده است.

هم‌چنین این‌که بعضی گفته‌اند: نقیض هر چیز، رفع آن است. منظور ایشان از رفع، طرد ذاتی بوده است، چنان‌که در تقابل سلب و

ایجاب هر یک دیگری را ذاتاً طرد و

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۷۲

رفع می‌کند. [۲۳۴]

اما کسانی که معنی رفع و طرد را با نفی و سلب یکی پنداشته، صریحاً نقیض انسان را لانا انسان و نقیض لانا انسان را لالانا انسان ذکر کرده، انسان را لازم نقیض دانسته، نه خود نقیض نسبت به لانا انسان، در واقع، تقابل تناقض را که امر دو جانبه و تعاند متقابل است به یک جانب واحد منحصر ساخته‌اند که بطلان آن ضروری است. [۲۳۵]

یکی از مسائل مهم که در مورد تناقض باید دانست آن است که تقابل تناقض تنها در ذهن تحقق دارد و در لفظ نیز به صورت مجاز واقع می‌شود، نه در خارج، زیرا

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۷۳

تقابل عبارت است از نسبتی که بر دو طرف قائم باشد، و در تقابل تناقض همواره یکی از طرفین عدم است و عدم یک اعتبار عقلی بیش نیست و در خارج مصداق واقعی ندارد. این برخلاف تقابل عدم و ملکه است که در آن عدم به امری موجود اضافه شده و حظی از وجود یافته است و نسبت تقابل در آن قائم بر دو طرف موجود است.

دیگر از احکام تناقض، عدم امکان وقوع واسطه بین دو طرف متقابل آن است.

بنابراین در عالم وجود هیچ چیز یافت نمی‌شود که یکی از دو جانب نقیض بر آن صدق نکند، چنان‌که هر چیزی در نظر گرفته شود، یا زید است و یا زید نیست، یا سپید است و یا سپید نیست، یا انسان است یا انسان نیست ... الخ، یعنی هر دو نقیضی که در نظر گرفته شود همه اشیاء عالم را در بر می‌گیرد. [۲۳۶]

دیگر از احکام تناقض این است که دو طرف نقیض با هم دروغ یا راست نتواند بود، همواره یکی صادق است و یکی کاذب، به صورت قضیه منفصله حقیقه که یا ایجاب صادق است و یا سلب. این قضیه، از قضایای بدیهی اولی است که صدق کلیه قضایای ضروری و نظری و فرضی بر آن متوقف است چنان‌که هیچ‌گاه قضیه چهار زوج است، صادق نخواهد بود مگر آن‌گاه که قضیه چهار زوج نیست کاذب باشد و بالعکس. هم‌چنین، این سخن که: جهان حادث است صادق نخواهد بود مگر آن‌گاه که: عالم حادث نیست، کاذب باشد.

از این رو قضیه «اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است» را «اولی الاوائل» یعنی اولی‌ترین قضایای اولیه نامیده‌اند.

بنابراین تردید در صحت و صدق این قضیه منفصله حقیقه، دانش بشری را از بنیاد متزلزل می‌کند و هر قضیه دیگری را مشکوک می‌سازد، زیرا علم به صدق هیچ

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۷۴

قضیه‌ای تحقق نمی‌یابد مگر آن‌گاه که نقیض آن کاذب باشد و شک در صدق این قضیه منفصله حقیقی، شک در کذب نقیض آن را ایجاب می‌کند و اگر کذب نقیض هم مورد تردید واقع شود صدق نقیض آن نیز مشکوک خواهد بود و اگر در صدق آن نیز تردید روا باشد، زوال و فساد علم، از اصل و اساس حتمی خواهد بود. این مخالف با فطرت انسانی است و شکی که سوفسطی از آن دم می‌زند، یک دعوی لفظی بیش نیست و پس از این درباره آن به تفصیل سخن خواهیم گفت. [۲۳۷]

فصل هفتم: تقابل عدم و ملکه

تقابل عدم و ملکه که آن را عدم و قنبه نیز گویند، عبارت است از تقابلی که بین یک امر وجودی و عدم آن امر در موضوعی برقرار شود که آن موضوع شایستگی اتصاف بدان امر را دارا باشد. مانند کوری و بینایی که در واقع همان بود و نبود چشم است در

موضوعی که باید دارای چشم باشد.

در این که موضوع این گونه تقابل، طبیعت شخصی باشد یا نوعی و یا جنسی تفاوتی نیست و در هر سه حالت تقابل عدم و ملکه قابل تحقق است، زیرا طبیعت جنسی و هم چنین طبیعت نوعی می‌توانند موضوع اوصاف افراد خود واقع شوند هم چنان که فرد نیز به وصف نوع و جنس خود متصف می‌شود.

بنابراین بی چشم بودن عقرب (بنا بر عقیده عوام) همان کوری و عدم ملکه است،

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۷۵

چون جنس آن حیوان است و شأن حیوان، بینا بودن است، ولو آن که طبیعت نوعی عقرب بدان متصف نباشد. هم چنین، ریش نداشتن و امردی انسان، قبل از دوران بلوغ، عدم ملکه است، زیرا طبیعت نوعی انسان شایسته داشتن ریش است هر چند که گروه نابالغی بدان صفت متصف نباشد و تقابل عدم و ملکه در این موارد نیز حقیقی است.

گاه در تقابل عدم و ملکه وقت را شرط قرار می‌دهند بدین معنی که عدم حتماً باید در وقت ملکه باشد و بر این اساس، امرد بودن انسان پیش از بلوغ، عدم و ملکه نخواهد بود و نیز، چشم نداشتن عقرب را کوری نتوان گفت، و این را تقابل عدم و ملکه مشهوری نامند.

این تقسیم‌بندی، در حکم نوعی اصطلاح است و با این بیان، مواردی که موضوع، جنس و فصل باشد از تقابل عدم و ملکه خارج نمی‌ماند؛ با توجه به این مطلب که اگر این موارد جزو تقابل مزبور قرار نگیرد تحت هیچ یک از اقسام سه گانه دیگر هم قرار نخواهد گرفت و تقابل هم از این چهار قسم بیرون نیست. [۲۳۸]

فصل هشتم: تقابل تضایف

چنان که در تقسیم کلی تقابل گفته شد، تقابل تضایف بین دو امر وجودی تحقق می‌یابد که تعقل یکی بدون تعقل دیگری ممکن نباشد و آن دو امر با یکدیگر نسبتی دو جانبه داشته باشند که تا یکی تعقل نشود تصور دیگری امکان پذیر نگردد. دلیل عدم اجتماع آنها در یک امر از یک جهت واحد، آن است که یک چیز واحد نمی‌تواند

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۷۶

با خود نسبت متقابل برقرار کند. [۲۳۹]

بر این مطلب که تضایف از اقسام تقابل باشد اعتراض کرده و گفته‌اند تقابل به طور کلی از هر قسم که باشد خود از اقسام تضایف است، زیرا هر دو امری که با یکدیگر متقابل باشند تضایف نیز خواهند بود، بنابراین تضایف را از اقسام تقابل شمردن مانند چیزی را قسمی از خود دانستن است.

در پاسخ آن گوئیم: وقتی گفته می‌شود تقابل قسمی از تضایف است منظور آن است که مفهوم تقابل یکی از مصادیق تضایف است و هنگامی که می‌گوییم تضایف از اقسام تقابل است منظور آن است که مصداق تضایف یکی از اقسام تقابل و جزء مصادیق آن است. پس آنچه قسمی از تضایف به حساب می‌آید مفهوم تقابل است و آنچه قسمی تضایف شمرده می‌شود مصداق آن است. بسیار پیش می‌آید که یک مفهوم ذهنی، فرد یا مصداقی از مفهوم مقابل خود باشد مانند مفهوم جزئی که هم فردی است از کلی و هم مقابل کلی است، به دو اعتبار.

از احکام تضایف- چنان که در مقوله اضافه بدان اشاره شد- آن است که طرفین تضایف در وجود و عدم و قوه و فعل متکافی هستند. یعنی اگر یکی از طرفین موجود باشد دیگری هم ضرورتاً وجود خواهد داشت و اگر یکی معدوم باشد دیگری هم معدوم است و هم چنین در حالت قوه و فعل، و لازمه این حکم آن است

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۲۷۷

که هیچ‌یک از طرفین تضایف بر دیگری تقدم خارجی یا ذهنی نتواند داشت.

فصل نهم: تقابل تضاد

اشاره

چنان‌که در تقسیم تقابل گفته شد، تقابل تضاد بین دو امر وجودی برقرار است که بر یکدیگر مضاف نباشند و در زمان واحد و در محل واحد اجتماع آنها ممکن نباشد.

در آنچه از حکمای دوره باستان منقول است، در تعریف تضاد به همین اندازه اکتفا شده است و بنا بر تعریف مذکور، وقوع تضاد در بین جواهر نیز جایز است و اطراف تضاد می‌تواند از دو بیشتر باشد.

حکمای مشاء (در عصر اسلام) بر آنچه مستقیماً حاصل از تقسیم سابق الذکر است قیود دیگری افزوده‌اند و بنا بر تعریف ایشان تضاد عبارت است از: تقابل دو امر وجودی غیرمتضایف که متعاقباً بر موضوع واحدی در آیند و آن دو امر داخل در تحت یک جنس قریب باشند و بین آن دو، خلاف در حد نهایت باشد.

بنا بر تعریف مشائین، تضاد منحصراً در بین دو نوع از انواع اخیر واقع در تحت یک جنس قریب از اعراض که خلاف بین آنها در حد نهایت باشد واقع می‌شود. به علاوه، وقوع تضاد در بین بیش از دو طرف ممکن نیست.

بیان مطلب این‌که: هر ماهیتی از ماهیات، بلکه هر مفهومی از مفاهیم ذاتاً با مفاهیم دیگر متفاوت است و طبعاً از آنها جداست و این اختلاف را تضاد نمی‌گویند هر چند که سلب غیر در مورد آن صدق کند. نیز هر نوع تام خارجی و آثار خارجی آن از نوع دیگر و آثار آن مجزاست و با هر چیزی جز خود مباین است و هرگز مفهوم یکی بر دیگری چنان صدق نمی‌کند که وجود خاص یکی که عدم را از ذات خویش طرد می‌کند، عیناً، عدم را از ذات دیگری طرد کند، اما این غیریت و اختلاف را تقابل و تضاد نمی‌گویند. پس تضاد عبارت است از:

تقابل بین دو امر وجودی که هر یک از آنها به ذات ماهیت خود ماهیت دیگری را

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۲۷۸

طرد کند و از اجتماع با آن در وجود ابا داشته باشد.

لازمه این بیان این است که اولاً: باید امر ثالثی در کار باشد تا آن دو برای آن وجود یابند و با آن متحد گردند. آنچه یک امر وجودی می‌تواند برای آن موجود باشد و با آن متحد گردد، مطلق موضوع است اعم از آن که محل جوهر باشد یا موضوع عرض، لیکن جواهر را تضاد نیست- چنان‌که خواهد آمد- پس باید تضاد در بین دو عرض باشد که دارای یک موضوع واحدند.

ثانیاً: طرفین تضاد باید دو نوع باشند و هر یک دیگری را با فصل خود که نوعیت وی بدان منوط است طرد کند، و فصل هیچ‌گاه فصل دیگر را طرد نمی‌کند مگر آن‌گاه که هر دو مقسم [۲۴۰] یک جنس واحد باشند و به عبارت دیگر دو نوع واقع در تحت یک جنس واحد و آن نیز جنس قریب باشد.

این اعتراض وارد نیست که: فصل چون جزئی از ماهیت است در حکم از خود استقلال ندارد و هر حکمی که هست از آن نوع است، زیرا فصل عین نوع است به‌طور محصل، و حکم آن عیناً حکم نوع است.

از اینها گذشته، تضاد در بین مقولات ده‌گانه که اجناس عالی‌ه‌اند به وقوع نمی‌پیوندد، زیرا چند مقوله ممکن است در یک محل واحد جمع گردد چنان‌که، کم و کیف و سایر اعراض در یک جوهر واحد جسمانی جمع می‌گردد. نیز، بعضی از اجناس واقع تحت

یکی از مقولات با بعض دیگر که تحت مقوله دیگری واقع هستند بر یک جوهر و موضوع واحد عارض می‌شوند و به همین ترتیب اجتماع بعض انواع واقع در تحت اجناس با بعض دیگر امکان‌پذیر است.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۷۹

پس تضاد بر اساس استقراء، تنها بین دو نوع واقع در تحت یک جنس قریب از مقولات عرضی مانند سیاهی و سفیدی که از کیفیات بصری است و تهوّر و جبن که از کیفیات نفسانی است به وقوع می‌پیوندد.

اما قید «غایت خلاف» در بین دو طرف متضاد از آن‌جا ناشی می‌شود که، در بین هر دو امر متضاد امور نسبی دیگری قرار دارند. مثلاً، بین سیاهی و سفیدی رنگ‌های زردی، سرخی، سبزی و غیره وجود دارد که هر یک نسبت به سیاهی از سفیدی محسوب می‌شود و نسبت به سفیدی از سیاهی، و مانند، تهوّر و جبن که بین آن دو شجاعت واقع است. از این‌رو تضاد را در دو حد نهایی مراتب در نظر گرفته، غایت خلاف و بُعد بین طرفین را شرط تضاد قرار داده‌اند.

از این‌جا بود که تضاد بین جواهر را نفی کردند، چون در جوهر، امور نسبی در مقایسه با دو طرف و یا دو نوع متباعد که در دو طرف قرار گیرند و در بین آنها غایت خلاف باشد، وجود ندارد.

دیگر از احکام تضاد این است که در بین بیش از دو طرف واقع نمی‌شود، چون تضاد نوعی از تقابل است و تقابل، نسبت واحدی است و یک نسبت واحد در میان بیش از دو طرف تحقق‌پذیر نیست و دو طرفه بودن، حکمی است که در مورد همه اقسام تقابل محقق است.

صدرالمتألهین رحمه الله در اسفار گوید: «یکی از احکام تضاد بنا بر آنچه در مورد غایت خلاف و تباعد گفتیم، آن است که هر شیء واحد یک ضد واحد بیشتر ندارد، چون ضدّ هر چیز آن چیزی است که از وجودش عدم طرف دیگر لازم آید. حال باید دید هرگاه یک چیز واحد دارای اضداد متعدد باشد، ضدّیت آنها با شیء از یک جهت واحد است و یا از جهات متعدّد. اگر همه اضداد از یک جهت با شیء مخالف باشند همه آنها یک چیز بیشتر نتوانند بود و در واقع یک ضد بیشتر در کار نخواهد بود پس فرض وجود اضداد متعدد باطل است.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۸۰

حال اگر مخالفت آن اضداد متعدد با شیء از جهات متعدد باشد، معلوم است که آن شیء دارای یک حقیقت بسیط نیست و از اجزاء تشکیل شده است. مثل انسان که با یک شیء بسیار گرم از آن جهت که بدنش سرد است ضدّیت دارد و با سرد از جهتی که گرم است، و به همین ترتیب با بسیاری از چیزها تضاد خواهد داشت چون خود دارای جهات گوناگون است.

بنابراین تضاد حقیقی در بین گرمی و سردی و سیاهی و سفیدی است که هر یک دارای یک ضد بیشتر نیست، اما تضاد بین گرم و سرد و سیاه و سفید، عرضی است.

(اسفار، ج ۲، ص ۱۱۴).

دیگر از احکام دو متضاد آن است که به‌طور متعاقب بر موضوع واحدی در آیند، چون غایت خلاف بین آن دو معتبر است، و یک یا چند واسطه که هر یک نسبت به یکی از طرفین، از طرف دیگر به‌شمار می‌آید در بین آن دو وجود دارد. و موضوع هیچ‌گاه از هر دو خالی نخواهد بود اعم از آن که نسبت به موضوع، به طرز عاریتی باشند که یکی پس از دیگری بر آن عارض شوند یا یکی از دو ضدّ لازم وجود موضوع باشد، مانند سفیدی برای برف و سیاهی برای قیر.

دیگر این که موضوعی که دو ضد متعاقباً بر آن وارد می‌شوند باید واحد شخصی باشد نه واحد عمومی، زیرا وجود دو ضد در دو موضوع از یک نوع و یک جنس امکان‌پذیر است.

در مورد اختلاف و تعاندی که بین واحد و کثیر هست، بین حکما اختلاف نظر وجود دارد. بدین معنی که چون واحد و کثیر نیز از یک جهت در یک موضوع جمع نمی‌شوند، آیا می‌توان آنها را متقابل دانست و اختلاف آنها را غیریت ذاتی محسوب داشت یا نه؟ و اگر آنها با یکدیگر تقابل دارند، آیا تقابل آنها یکی از اقسام چهارگانه یاد

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۲۸۱

شده است یا این که خود قسم پنجمی از تقابل است. و اگر یکی از اقسام چهارگانه معروف است، آیا تقابل آنها، تقابل تضایف است یا تقابل تضاد، و هر یک از احتمالات مذکور معتقدانی دارد که شرح آن در کتب مفصل این موضوع آمده است. اما حق آن است که اختلاف واحد و کثیر به هیچ وجه از مقوله تقابل اصطلاحی نیست، زیرا اساس تقابل مصطلح، بر غیریت ذاتی است که هر یک از طرفین، به ذات خود دیگری را طرد و دفع می‌کند و محال است که اختلاف و تمناع ذاتی به اتحاد و الفت بیانجامد، در حالی که واحد و کثیر دارای این چنین غیریتی نیستند. چون واحد و کثیر دو قسمی هستند که مطلق موجود بدانها تقسیم می‌شود و قبلاً گفته شد که وحدت با وجود مساوقت دارد. یعنی هر موجود از حیث موجود بودن یکی بیش نیست، هم چنان که هر واحدی از آن حیث که واحد است موجود است. بنابراین واحد و کثیر هر یک مصداق واحد خواهد بود، یعنی ما به اختلاف بین واحد و کثیر به ما به الاتحاد باز می‌گردد و این خاصیت از خواص تشکیک است نه تقابل.

پس وحدت و کثرت از شئون تشکیک در وجود است و به واسطه آنها، وجود به واحد و کثیر تقسیم می‌شود و در عین حال، واحد مساوق با مطلق موجود است، چنان که وجود به خارجی و ذهنی تقسیم می‌شود و در عین حال وجود خارجی مساوق با مطلق وجود است؛ نیز وجود به بالقوه و بالفعل تقسیم می‌شود در حالی که وجود بالفعل مساوق با مطلق وجود است (یعنی در مفهوم مختلف و در وجود خارجی و مصداق عینی متحدند).

از اینها گذشته، هیچ یک از اقسام چهارگانه تقابل با خواصی که برای هر یک ذکر شد بر واحد و کثیر منطبق نمی‌شود. چنان که در نقیضین و عدم و ملکه یکی از طرفین عدم دیگری است، حال آن که واحد و کثیر دو امر وجودی هستند. در تضایف نیز دو طرف متضایف، در وجود و عدم و قوه و فعل متکافئند در صورتی که واحد و کثیر با یکدیگر متکافی نیستند. در تقابل تضاد نیز بین طرفین غایت خلاف معتبر است، اما

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۲۸۲

در بین واحد و کثیر غایت خلاف نیست، زیرا هر کثیر عددی که با واحد عددی مقابل گرفته شود، با آن در غایت خلاف نخواهد بود و اعداد افزون تر از آن، که از عدد یک بسیار دورتر باشند همواره وجود دارد، چون عدد بی نهایت است.

بنابراین واحد و کثیر جزء هیچ یک از تقابل های چهارگانه نتواند بود و چون اقسام تقابل محصور در همان چهار نوع است، در بین واحد و کثیر، اساساً تقابلی وجود ندارد. [۲۴۱]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۲۸۳

مرحله هشتم علت و معلول

فصل اول: اثبات علیت و معلولیت در وجود

پیش از این گفته شد که ماهیت در حد ذات، نه موجود است و نه معدوم، یعنی با وجود و عدم نسبت متساوی دارد و بنابراین در رجحان یکی از دو جانب وجود و عدم محتاج به عاملی خارج از ذات خویش است.

بدیهی است که ترجیح یکی از دو طرف، بدون هیچ گونه مرجح، نه در ذات ماهیت و نه در خارج از آن، امری است که عقل صریح

آن را محال می‌داند.

چنان‌که قبلاً دانسته شد، وقتی گفته می‌شود: ماهیت در عدم خود نیز به غیرمحتاج است، نوعی مجاز به کار می‌رود و مقصود حقیقی این است که هرگاه آن عامل غیر که ماهیت در وجود خود بدان نیازمند است نابود گردد، ماهیت نیز معدوم خواهد شد. چون وجود این بر آن غیر، متوقف است و پیداست که این گونه توقف، بر وجود غیر است زیرا معدوم، شیئی و ذات ندارد. حال، آن وجودی را که چیزی در وجود، بر آن متوقف است «علت» می‌نامیم و شیء متوقف را «معلول» آن. اینک باید دید آنچه مجعول علت است و اثری که از علت در معلول نهاده می‌شود، وجود معلول است یا ماهیت آن و یا نفس صیروت، یعنی موجود شدن ماهیت.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۸۴

ماهیت محال است مجعول علت باشد زیرا پیش از این به اثبات رسید که آن، امری اعتباری است، حال آن‌که معلول از علت خود اثری اصیل دریافت می‌کند. به علاوه، علّیت و معلولیت یک رابطه عینی خاص است که میان علت و معلول آن برقرار است و اگر جز این باشد هر چیزی می‌تواند علت هر چیز باشد و یا معلول هر چیز، در صورتی که می‌دانیم ماهیت ذاتاً هیچ رابطه‌ای با غیر خود ندارد.

«صیروت» نیز محال است که مجعول باشد زیرا در آن صورت باید اثر عینی اصیل را «صیروت» دانست، حال آن‌که «صیروت» امری نسبی است و قائم بر دو طرف، یعنی بر وجود و ماهیت که با فرض اصالت «صیروت» هر دو اعتباری خواهند بود و محال است که یک امر عینی اصیل، قائم بر دو طرف اعتباری باشد. و چون مجعول نه ماهیت تواند بود و نه صیروت، وجهی نمی‌ماند جز آن‌که وجود را مجعول علت بدانیم و این همان چیزی است که در صدد اثبات آن بودیم. از آنچه گذشت روشن شد که:

۱. علت و معلول وجود دارد؛

۲. هر ممکنی معلول است؛

۳. علّیت و معلولیت یک رابطه وجودی است میان علت و معلول و این رابطه بین وجود معلول و وجود علت برقرار است، هر چند که گاهی نسبت فقر و نیاز و توقف را به ماهیت می‌دهند؛

بنابراین، محل فقر و نیاز در اصل، وجود معلول است و نیاز ماهیت به تبع آن معنی پیدا می‌کند.

۴. چون فقر و نیاز، اصالتاً از آن وجود معلول است و این نیاز، ذاتی آن است نه عرضی، و اگر عرضی می‌بود لازمه آن استغنائی ذاتی معلول بود که البته معلولیت با استغنائی ذاتی منافات دارد، پس نفس وجود معلول، عین نیاز است. یعنی وجود معلول ذاتاً غیرمستقل و قائم بر علتی است که وجود را بر آن افاضه می‌کند.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۸۵

از این‌جا معلوم می‌شود که وجود معلول در قیاس با علت خود، وجود رابط موجود در غیر است و با نظر به ماهیتی که دارد و عدم را از آن طرد می‌کند در حکم وجود فی نفسه است، اعم از آن‌که بنا به اقتضای حال ماهیتش، وجود فی نفسه جوهری باشد یا عرضی.

فصل دوم: تقسیمات علت

علت دو قسم است: علت تامه و علت ناقصه.

علت تامه آن است که همه آنچه را وجود معلول بر آن متوقف است در بر داشته باشد به‌طوری که جز تحقق معلول چیزی باقی نماند.

علت ناقصه آن است که تنها برخی را از آنچه وجود معلول بر آن متوقف است در بر گیرد، نه همه را.

فرق میان علت تامه و علت ناقصه آن است که با وجود علت تامه وجود معلول لازم می‌آید و از عدم آن، عدم معلول - چنان که پس از این شرح آن خواهد آمد - لیکن با وجود علت ناقصه، وجود معلول لازم نمی‌آید، زیرا معلول علاوه بر آن، بر چیزهای دیگر نیز متوقف است، اما، عدم آن مستلزم عدم معلول است.

در هر حال باید توجه داشت که عدم علت، اعم از تامه یا ناقصه، علت تامه عدم معلول است. در تقسیمی دیگر، علت را به واحد و کثیر منقسم ساخته‌اند، زیرا معلول از لوازم علت به‌شمار می‌رود و ممکن است علاوه بر ملزوم و علت امور دیگری را در بر گیرد [مانند گرما که ممکن است از آتش یا اصطکاک یا خورشید باشد].

هم‌چنین، علت را به بسیط و مرکب نیز تقسیم کرده‌اند. بسیط آن است که دارای جزء نباشد و مرکب برخلاف آن. بسیط ممکن است از حیث وجود خارجی بسیط باشد همچون: عقل و اعراض، و یا ممکن است در ذهن بسیط باشد مانند آنچه دارای ترکیب خارجی از ماده و صورت نباشد و یا عقلاً از جنس و فصل مرکب نباشد.

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۲۸۶

بسیطترین بسایط آن است که در آن ترکیب وجود و ماهیت هم نباشد، که جز واجب متعال نتواند بود.

هم‌چنین علت را به قریب و بعید تقسیم کرده‌اند؛ علت قریب آن است که بین آن و معلول واسطه‌ای نباشد و بعید آن است که بین آن و معلولش امر ثالثی واسطه باشد مانند علت علت.

هم‌چنین، علت را به داخلی و خارجی تقسیم کرده‌اند. علت داخلی، همچون ماده و صورت در ترکیبات مادی که شیء نسبت به ماده بالقوه است و نسبت به صورت بالفعل، و آنها را علل قوام نیز گویند.

علت خارجی، فاعل و غایت را گویند. فاعل آن است که معلول از آن صدور می‌یابد و غایت آن است که معلول برای آن صادر می‌شود. فاعل و غایت را علل وجود نیز گویند و بیان آن پس از این خواهد آمد.

هم‌چنین علت را به علل حقیقی و مُعَدَّات تقسیم کرده‌اند. مُعَدَّات اموری را گویند که ماده معلول را برای افاضه فاعل آماده می‌کنند، همچون سپری شدن لحظات زمان، که ماده را به حدوث حوادث زمانی نزدیک می‌سازد.

فصل سوم: با وجود علت وجود معلول، و با وجود معلول وجود علت واجب است

باید توجه داشت وجوبی که در این جا از آن بحث می‌شود وجوب در قیاس با غیر است و با وجوب غیری که قبلاً (در بیان قاعده الشیء مالم یجب لم یوجد) مطرح شد، تفاوت دارد. [۲۴۲]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۲۸۷

در مورد این که وجود معلول با وجود علت تامه آن واجب است گوئیم: هرگاه وجود معلول با وجود علت تامه‌اش واجب نباشد، طبعاً عدم آن جایز خواهد بود.

حال اگر فرض کنیم که معلول با وجود علت تامه‌اش معدوم باشد باید علت عدم آن را که همان عدم علت است متحقق بدانیم. آن‌گاه علت وجود و علت عدم هر دو با هم متحقق خواهد بود که اجتماع نقیضین و محال است، و اگر علت عدم آن متحقق نباشد و با این حال معدوم باشد نیز، عدم بدون علت تحقق خواهد داشت که این هم محال است.

به بیان دیگر، اگر عدم معلول با عدم علت آن واجب نباشد، وجودش جایز خواهد بود. حال اگر فرض کنیم معلول با تحقق علت عدمش که همان عدم علت است وجود داشته باشد، یا در همان حال علت وجودش نیز وجود خواهد داشت، که در آن صورت اجتماع نقیضین خواهد بود بین علت وجود و علت عدم که همان عدم علت باشد، و اگر علت وجود موجود نباشد، لازمه آن این

خواهد بود که معلول با عدم وجود علت خود موجود باشد که این نیز محال است.

برهان دیگر. لازمه متوقف بودن وجود معلول بر وجود علت آن است که وجود معلول با عدم وجود علت ممتنع باشد. به تعبیر دیگر، هرگاه عدم علت، علت موجب عدم معلول باشد و این معلول که خود همان عدم معلول است بر علت موجب خویش که همان عدم علت است متوقف باشد، لازمه آن این است که با منتفی بودن علت، تحقق معلول ممتنع گردد و معنی این سخن این است که وجود معلول با وجود علت، واجب است.

اینک اگر گفته شود نیاز ممکن به مرجح و متوقف بودن وجود آن بر وجود علت تامه، صرفاً مستلزم وجود علت تامه است در هر زمان یا هر ظرفی از ظروف وجود، اما لزوم معیت علت و معلول در وجود ضروری نخواهد بود. بنابراین به چه دلیلی جایز نباشد که علت موجود باشد و مستلزم وجود معلول، اما معلول در هنگامی

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۸۸

موجود گردد که علت از بین رفته باشد. یعنی معلول، پس از مدتی که از معدوم شدن علت گذشته است در وجود آید. یا بالعکس، علت تامه موجود باشد و معلول نباشد، سپس علت، وجود معلول را ایجاب کند و آن را موجود گرداند و این مطلب در مورد علل تامه که فاعل مختارند صادق است.

در پاسخ گوئیم راه رفتن عدم در میان وجود علت تامه و معلول آن به هر نحوی که فرض شود امکان‌پذیر نیست، چون پیش از این گفته شد که توقف وجود معلول بر علت بر اساس یک رابطه وجودی عینی است که وجود معلول به سبب چنین رابطه‌ای، وجود رابط خواهد بود که بر وجود مستقل علت تامه قائم است.

بنابراین فرض وجود معلول و عدم وجود علت آن در ظرفی از ظروف، بدین معنی خواهد بود که وجود رابط موجود باشد و وجود مستقلی، که رابط بر آن قائم است، نباشد، که چنین امری ممکن نیست. هم‌چنین فرض وجود علت در یک ظرف بدون وجود معلول بدین معنی است که وجود مستقل و مقومی بالفعل باشد، اما رابطی بر آن قائم نباشد که این نیز خلف آشکار است. اما درباره اختیار، بعضی از متفکران چنین پنداشته‌اند که فاعل مختار، مثلاً انسان، نسبت به افعال اختیاری خود در حکم علتی است که با فعل و ترک آن نسبت مساوی دارد و بنابراین می‌تواند هر یک را بخواهد ترجیح دهد بدون آن که ایجابی در کار باشد، زیرا تساوی نسبت با ایجاب سازگار نیست.

این تصور درست نیست، زیرا انسان به‌عنوان فاعل مختار علت تامه افعال خود نیست، بلکه علت ناقصه است و علل ناقصه دیگری نیز با او در تحقق یک فعل همراه است؛ همچون ماده و حضور آن و همزمان بودن حضور آن با فعل و تندرستی اندام‌های بدن و سایر نیروهای جسمی و روانی و فرمانبرداری آنها از نفس و انگیزه لازم برای انجام فعل و اراده و بسیاری امور دیگر که هرگاه همگی یکجا جمع گردد علت تامه تحقق می‌یابد و به همراه آن، وقوع فعل واجب می‌گردد.

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۸۹

پس نفس انسان به تنهایی جزئی از اجزاء علت تامه است و نسبت فعل به او در حد امکان است نه وجوب، و سخن ما در مورد ایجاب علت تامه است نه هر علت. [۲۴۳]

گذشته از این، هرگاه نسبت فاعل مختار به فعل و عدم آن مساوی باشد خود به خود رابطه علیت نفی شده است و لازمه آن این خواهد بود که هر چیزی علت هر چیز باشد و یا هر چیز معلول هر چیز دیگر بدون وجود یک رابطه اصیل و سنخیت بین علت و معلول.

در این جا ممکن است گفته شود به فرض، که انسان فاعل مختار، علت تامه فعل خود نباشد، ذات واجب عز اسمه که هم فاعل مختار است و هم علت تامه همه چیزهای دیگر، و بنابراین وجود کل عالم با وجود او واجب می‌گردد، پس حدوث زمانی جهان

بی معنی است. [۲۴۴]

به همین سبب، گروهی بر آن شدند که فعل فاعل مختار، نیازی به مرجح ندارد، و

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۹۰

برخی دیگر گفتند اراده خود ذاتاً مرجح است و با وجود اراده به مرجح دیگری حاجت نیست.

گروهی نیز گفتند، واجب متعال بر همه معلومات عالم است بنابراین آنچه را ممکن باشد یعنی وقوعش امکان‌پذیر باشد انجام می‌دهد و آنچه را بداند که محال است و واقع‌شدنی نیست انجام نمی‌دهد.

بعضی هم بر آن شدند که افعال الهی تابع مصالح است هر چند که ما آن مصلحت‌ها را درنیاییم. بنابراین هر کاری که در وقت خاصی به صلاح است که انجام شود و اگر انجام نشود آن مصلحت از دست خواهد رفت، آن را در همان وقت انجام می‌دهد نه در وقت دیگر.

در دفع این اشکال و رفع توهمات حول آن گوییم: معنی فاعل مختار بودن حق تعالی این است که ورای ذات او هیچ چیز که او را بر کاری اجبار کند یا به ترک آن وادار نماید، وجود ندارد. بنابراین جز او هیچ چیز کاری را بر او واجب نمی‌کند، زیرا اگر چیزی فرض شود که ذات واجب را ملزم و موجب نماید، آن چیز از دو حال بیرون نتواند بود، یا معلولی از معلول و فعلی از افعال اوست و یا نه. اگر معلول او نباشد باید واجب‌الوجود دیگری باشد و یا فعلی از افعال واجب‌الوجود دیگر، که بر اساس ادله توحید، چیزی جز ذات یگانه واجب و افعال او در دار وجود نیست.

اما شق دیگر نیز محال است، که چیزی از افعال و معلولی از ذات واجب، امری را بر او واجب سازد، زیرا این حکم مستلزم آن است که معلول با وجود غیرمستقل و قائم بر علت خود، که در عین حال متأخر از علت نیز هست، در وجود علت خود از وی کسب فیض هستی می‌کند تأثیر داشته باشد، و این محال است.

بنابراین، مختار بودن واجب متعال در فعل خویش، منافاتی با این ندارد که فعل صادر از نفس خود را واجب گرداند و ایجاب او فعل خویش را، با مختار بودنش در

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۹۱

انجام آن منافی نیست. [۲۴۵]

اما درباره این مطلب که جهان و هر چه در آن است جز ذات واجب، حادث زمانی است، باید گفت: معنی حدوث زمانی این است که وجود چیزی مسبوق به عدم آن در قطعه‌ای از زمان باشد، بنابراین حدوث عالم بدین معنی است که پیش از وجود عالم باید قطعه‌ای از زمان یافت شود که عالم در آن نباشد و جز واجب متعال خبری از چیزی نباشد. حال آن‌که این تصور که خدا باشد و زمان و هیچ چیز دیگر نباشد خطاست، زیرا زمان خود موجود ممکن معلولی است از مخلوقات و افعال واجب متعال، که طبیعت آن از مقوله کمیات است و بنابراین جزئی است از عالم. پس این سخن که: جهان که زمان خود جزئی از آن است حادث زمانی باشد و مسبوق به عدم زمانی، سخنی بی‌معنی خواهد بود، چون خارج از زمان، قطعه قبلی زمان وجود ندارد [قبلاً گفته شده است که زمان مقدار حرکت است و حرکت تنها در ماده است پس زمان بدون ماده معنی ندارد و بنابراین قبل از جهان مادی زمان وجود ندارد].

عده‌ای از ایشان که متوجه این اشکال شده‌اند، راهی برای بیرون رفتن از بن‌بست، جز این نیافته‌اند که بگویند زمان امری وهمی و اعتباری است و وجود واقعی ندارد.

این سخن از نظر برهان و عقل مردود است و از طرفی با اعتباری و وهمی دانستن زمان، اصل مدعا را که حدوث زمانی باشد، امری غیرحقیقی و وهمی می‌سازد و این خلاف نظر مدعی است.

بعضی دیگر، اشکال را چنین دفع کرده‌اند که زمان حقیقی است منتزع از ذات واجب متعال از آن حیث که باقی است. این سخن

نیز مردود است، زیرا لازمه آن تغییر

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۹۲

در ذات واجب است، چون منتزع باید عین منتزع منه باشد و از طرفی، تغییر ذاتی زمان جای بحث نیست.

برای خروج از این تنگنا نیز گفته‌اند مفاهیم انتزاعی ممکن است از جهت صدق و تطبیق بر مصادیق با منتزع عنه خود مخالف باشند. این سخن بی‌شک مردود است چه اگر مغایرت منتزع با منتزع عنه جایز باشد، لازمه آن سفسطه است و علم و معرفت از اساس باطل می‌شود. از این گذشته در این اعتراف، بطلان اصل دعوی نیز نهفته است.

بعضی [۲۴۶] نیز گفته‌اند فاعل مختار می‌تواند بین دو امر متساوی، یکی را انتخاب کند بدون این که مرجحی در کار باشد و یکی از دو طرف بر دیگری رجحان داده شود؛ و مثل زده‌اند به شخصی که از حیوان درنده‌ای گریزان است و در پیش او دو راه کاملاً یکسان قرار دارد و آن شخص یکی از دو راه را برای فرار اختیار می‌کند بدون آن که مرجحی در کار باشد.

این دعوی هم بدون دلیل است و پیش از این به برهان ثابت گشت که هر امر ممکن که بین دو جانب متساوی باشد برای اختیار یکی از جانبین به مرجح نیازمند است. حال اگر گفته شود مرجح همان اراده فاعل است و در مثال مذکور اراده آن شخص مرجح یک جانب است، گوئیم: مسئله اختیار بدون مرجح، در مثال مذکور امری است باطل، زیرا اگر برای او دو راه متساوی باشد و هیچ یک دارای مرجح نباشد، آن شخص در جای خود می‌ایستد و اصلاً حرکت نمی‌کند.

از این گذشته اگر ترجیح بلا مرجح در مورد امور ممکنه جایز باشد، راه اثبات صانع

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۹۳

تعالی و تقدس مسدود می‌گردد (در حالی که اشکال خصم بیشتر از جنبه کلامی و اعتقادی است).

هم‌چنین، این قول که اراده خود ذاتاً مرجح است و به توسط اراده یکی از افعال متساوی تعیین می‌شود بدون آن که نیازی به مرجح دیگر باشد؛ مردود است، چون اراده اگر فعلی را ترجیح دهد صرفاً از طریق تعلّق بدان خواهد بود، در صورتی که اصل تعلّق اراده، بدون ترجیح یکی از امور متساوی، ممتنع است. و این که ترجیح یکی از افعال متساوی از خواص اراده دانسته شود خود دعوی بی‌مأخذی است، زیرا اراده از صفات نفسانی علمی است که جز در اضافه با متعلق خود که علم سابق بر آن، آن را مرجح ساخته است تحقق خارجی ندارد. بنابراین تا هنگامی که علم پیش از اراده، متعلق اراده را مرجح نساخته باشد، اراده‌ای تحقق نخواهد داشت تا فعلی بدان ترجیح یابد. [۲۴۷]

اما این که بعضی گفته‌اند: «حق تعالی بر همه دانستنی‌ها عالم است و هر چه را بداند شدنی است انجام می‌دهد و هر چه را بداند ناشدنی است انجام نمی‌دهد، و به عبارت دیگر، آنچه را بداند که ممکن الوقوع است و محال نیست، انجام می‌دهد». نیز مردود است، زیرا امکان، لازم ماهیت است و ماهیت در انتزاع متوقف بر تحقق یافتن وجود است و وجود هر چیز بر ترجیح مرجح توقف دارد. بنابراین علم به امکان، چندین مرتبه متأخرتر از مرجح است و خود نمی‌تواند مرجح باشد.

هم‌چنین قول کسانی که گفته‌اند: «افعال حق تعالی خالی از مصلحت نیست هر چند که ما از آن مصالح بی‌اطلاع باشیم و بنابراین او هر چه را که مصلحتی در وقت

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۲۹۴

معینی در بر دارد و اگر در آن وقت به فعل درنیاید آن مصلحت فوت می‌شود، آن را تا همان وقت خاص به تأخیر می‌اندازد» نیز مردود است، زیرا علاوه بر آن که اشکال قول قبلی در آن وجود دارد این ایراد نیز بر آن وارد است که مصلحت مفروضی که به وقت خاصی مربوط می‌شود نسبت به هر فعلی از افعال حق تعالی و به هر نحوی که فرض شود دارای ماهیتی ممکن خواهد بود نه واجب و نه ممتنع. بنابراین، مصلحت هم مانند افعال واجد مصلحت، فعل او محسوب است. یعنی هر چه جز ذات اوست، اعم از

مصالح و امور واجد مصالح، فعل اوست و از صفت امکان عاری نیست و طبعاً، از علت مرجح که همان علت تأمه است بی‌نیاز نتواند بود؛ و از ممکنات که بگذری، جز واجب متعال چیزی وجود ندارد. بنابراین علت تأمه‌ای که همه افعال را ایجاب می‌کند، اوست و مرجحی جز او نیست.

البته باید توجه داشت که چون جهان از اجزاء ترکیب یافته است و بعضی با بعض دیگر نسبت وجودی دارد، مانعی نیست که وجود بعضی از اجزاء در حکم مرجح باشد برای وجود بعض دیگر، لیکن همگی علل و مرجحات به یک سبب واحد منتهی می‌شود که نه سببی و نه مرجحی سوای او وجود تواند داشت و او واجب متعال عز اسمه است.

حاصل آنچه گفته شد این است که وجود معلول با وجود علت تأمه‌اش واجب است و بعض کسانی که ایجاب علت تأمه را نسبت به معلول مسلم دیده و ناگزیر از قبول آن شده‌اند، برای توجیه مطلب بر آن رفته‌اند که علت تأمه عالم هستی اراده واجب متعال است نه ذات او، [۲۴۸] و این بی‌پایه‌ترین قولی است که در این مقام اظهار

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۹۵

کرده‌اند، زیرا اگر منظور از اراده، اراده ذاتی باشد، صفات ذات متعال عین ذات او است و در این صورت علت اراده، همان علت ذات خواهد بود بدون تفاوت. در حالی که قائل این رأی، بین آن دو فرق گذاشته، یکی را قبول و دیگری را رد کرده است، و اگر منظور، اراده فعلی باشد که یکی از صفات فعل و خارج از ذات حق تعالی است، در آن صورت، اراده یکی از ممکنات خواهد بود که بیرون از عالم وجود قرار داده شده است و ممکن دیگری که همین جهان هستی باشد از وجود آن استنتاج می‌گردد، که این نیز مشکلی را در مورد ضرورت مرجح حل نمی‌کند.

تا این جا بحث درباره وجوب وجود معلول، با موجود بودن علت تأمه بود. اکنون می‌پردازیم به مسئله وجوب وجود علت، در صورت وجود داشتن معلول.

هرگاه وجود علت با موجود بودن معلول، واجب نباشد ناگزیر ممکن خواهد بود، زیرا امتناع آن با اندک توجهی منتفی است. و اگر وجود علت ممکن باشد، جایز العدم نیز خواهد بود، در حالی که معلول موجودی است که در وجود خود قائم بر علت است و اگر معلول موجود باشد و علت معدوم، وجود معلول بدون علت خواهد شد و محال است.

اکنون اگر گفته شود که معلول در حدوث به علت نیازمند است نه در بقا و بنابراین جایز خواهد بود که علت پس از به وجود آمدن معلول، معدوم گردد و معلول هم‌چنان باقی بماند. گوئیم، این دعوی مبتنی بر عقیده بعضی از متفکران است که گفته‌اند: نیاز معلول به علت در حدوث است نه در بقا. پس اگر معلول توسط علت ایجاد شد دیگر بدان نیازمند نخواهد بود و مثل زده‌اند به بنا و ساختمان، که بنا علت وجودی ساختمان است لیکن همین که کار ساختمان به پایان رسید، دیگر برای ماندن بر سر پای خود، نیازی به بنا ندارد و اگر بنا بمیرد، زبانی به ساختمان نمی‌رسد.

البته این قول مردود است، زیرا حاجت هر ممکنی به علت به سبب امکان است که از خواص و لوازم ماهیت به‌شمار می‌آید و ماهیت است که برای گرایش به‌سوی

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۹۶

وجود یا عدم احتیاج به علت دارد. صفت امکان نیز از ماهیت تفکیک‌پذیر نیست، چه در حدوث و چه در بقا. از این‌رو وجود علت در حالت بقا نیز، همچون حالت حدوث، واجب است.

از این گذشته، چنان که پیش‌تر گفته شد، وجود معلول نسبت به علت وجود رابط است و بدون علت استقلال وجودی ندارد چون قائم بر وجود علت است؛ و اگر در بقای خود بی‌نیاز از علت باشد، باید دارای وجود مستقل باشد که نیست.

برهان دیگر. صدر المتألهین قدس سره در اسفار گوید: «و این - یعنی علت نیاز ممکن به علت را حدوث دانستن - نیز باطل است،

زیرا اگر ما حدوث را عقلاً تجزیه و تحلیل کنیم، به عدم سابق و وجود لاحق و درآمدن وجود پس از عدم، سپس جستجو کنیم تا کدام یک از این سه عامل یاد شده، علت نیاز به فاعل و علت تواند بود در آن صورت درخواستیم یافت که علت نیاز، امر چهارمی است که با این سه مغایرت دارد.

عدم سابق چون نفی و بطلان است شایسته علت نیست؛ وجود پس از عدم نیز خود نیازمند به ایجاد است و ایجاد آن خود مسبوق به نیاز به وجود است که آن وجود متوقف بر علت حاجت به علت است. بنابراین اگر وجود، علت نیاز به علت باشد لازمه آن توقف شیء بر نفس خویش خواهد بود با چند واسطه.

حدوث نیز خود نیازمند به وجود است، زیرا حدوث، کیفیت و صفتی است از صفات وجود، و نیاز وجود به علت نیاز را روشن کردیم. پس اگر حدوث علت افتقار و نیاز به علت باشد، تقدم آن بر نفس به چندین مرتبه لازم خواهد آمد. بنابراین علت نیاز ممکن به علت، چیزی خارج از عدم و وجود و حدوث است و آن امکانی است که ماهیت دارد». (اسفار، ج ۲، ص ۲۰۳)

از آنچه گذشت این پندار نیز که توسط بعضی اظهار شده است مبنی بر این که:

فعل، هنگامی معنی خواهد داشت که پیش از آن معدوم باشد و مقصود ایشان از پیشی عدم، پیشی زمانی است و حاصل این سخن این است که معلول چون فعل علت

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۹۷

فاعلی خویش است باید حادث زمانی باشد و دلیل ایشان این است که اگر چیزی دائماً موجود باشد، نیاز به علت برای آن معنی نخواهد داشت و لازمه این سخن آن است که، معلول با وجود علت تأمه‌اش می‌تواند موجود نباشد. [۲۴۹]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۹۸

دفع اشکال فوق بدین ترتیب است که گوئیم: علت نیازمندی ممکنات به علت، امکان است که همواره با ماهیت همراه است، خواه وجود ماهیت موقت باشد و خواه دائم. در نیاز ماهیت به علت، دوام و عدم دوام آن اثری ندارد.

از اینها گذشته وجود معلول نسبت به علت، وجود رابط است، زیرا قائم بر علت است و بدون آن استقلال ندارد، و محال است که از وجود مقوم و علت خود بی‌نیاز گردد، خواه وجودش دائم باشد و خواه منقطع.

به علاوه، لازمه این قول آن است که زمان را از جرگه ممکنات خارج بدانیم که قبلاً بطلان آن به اثبات رسیده است.

فصل چهارم: یک علت واحد جز یک معلول واحد ندارد

مقصود از «واحد» امر بسیطی است که در ذات آن اجزاء و جهات متعدد نباشد.

بنابراین علت واحد یعنی علت بسیطی که با ذات بسیط خود علت است و معلول واحد نیز امری است که با ذات بسیط خود معلول است. پس واحد در این جا در مقابل کثیری به کار می‌رود که دارای آحاد و اجزاء متباین است و دارای یک جهت واحد نیستند.

بیان مسئله بدین ترتیب است که، آنچه وجود معلول از آن سرچشمه می‌گیرد

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۲۹۹

وجود علت است که اصل هستی و نفس ذات علت باشد. پس علت، آن وجودی است که معلول از آن صدور می‌یابد با قطع نظر از هر چیز دیگر، و لازم است که میان علت و معلول سنخیت ذاتی وجود داشته باشد تا به واسطه آن سنخیت، صدور معلول خاصی به علت خاصی اختصاص یابد؛ در غیر این صورت هر چیزی می‌تواند معلول هر چیز و یا علت هر چیزی باشد.

حال اگر از یک علت که در ذات آن جز یک جهت وجود ندارد معلول‌های متعددی که دارای جهات گوناگونند و در یک جهت واحد متحد نمی‌شوند صدور یابد، مستلزم آن خواهد بود که در ذات علت جهات متعدد و مختلف وجود داشته باشد، در صورتی

که فرض ما بر بساطت ذات علت بود و این خلاف فرض است. پس از واحد جز واحد صادر نمی‌شود و مطلوب همین است. بر این مطلب اعتراض کرده‌اند که اگر از واحد جز یک معلول صادر نشود قدرت حق تعالی در آفرینش مخلوقات محدود خواهد شد و او دیگر قدرت خلق و جعل بیش از یکی را نخواهد داشت، در صورتی که قدرت مطلقه او درجای خود به اثبات رسیده است و عین ذات او است، تعالی و تقدس.

در پاسخ گوییم مسئله از طریق برهان ثابت است و قدرت به محال تعلّق نمی‌گیرد، زیرا محال بطلان و نیستی محض است و شیئی نیستی ندارد که متعلّق قدرت قرار گیرد بنابراین قدرت حق تعالی به حال اطلاق خود باقی است و هر موجودی یا بلاواسطه معلول اوست و یا معلول معلول اوست، و معلول معلول، معلول حقیقی است.

از آنچه ذکر آن گذشت مسائلی متفرّع می‌شود:

۱. از اشیاء کثیر، هیچ‌گاه واحد شخصی (خاصّ) صادر نمی‌شود، و هرگاه واحدی از کثیر صدور یابد یا واحد نوعی خواهد بود که دارای افراد متعدد است و هر فردی از آن دارای علت و ویژه‌ای است مانند حرارت که از آتش و نور و حرکت و جز آن ایجاد شود، و یا آن که وحدت آن عددی و ضعیف است همانند وحدت نوعی، اما وجود آن

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۰۰

به کثیر استناد داده می‌شود مانند هیولی که وحدتش عددی است و وجودش به علت مفارقی مستند است که وجود آن را با صورت‌هایی قوام می‌بخشد که یکی پس از دیگری بر آن می‌پوشاند، و قبلاً آراء حکما را در این باره نقل کردیم. یا آن که علت کثیر، دارای یک جهت وحدت است و وجود معلول بدان استناد داده می‌شود، و یا آن که کثیر، مرکب از اجزاء است و معلول یا فعل صادره از آن تنها معلول یک جزء است لیکن به خود مرکب نسبت داده می‌شود.

۲. یک معلول واحد نمی‌تواند فعل علت‌های متعدّد باشد، خواه آن علت‌ها در عرض یکدیگر و با هم مؤثر باشند که در آن صورت ذات واحد که دارای یک جهت بیش نیست باید متعدد الجهات باشد که موجب تناقض است، و خواه علت‌ها یکی پس از دیگری بر آن متوارد شوند که آن نیز مستلزم جهات متعدد در یک ذات است.

۳. هرگاه از یک علت واحد معالیل متعدد صادر گردد باید در آن علت واحد، جهت کثرتی باشد. به عبارت دیگر باید مرکب از اجزا باشد تا کثرت معلول به جهت کثرت استناد داده شود نه به جهت وحدت مفروضی که مرکب دارا می‌باشد. مانند یک فرد انسان که از او افعال متعدد در وجود می‌آید که هر یک از مقوله جداگانه‌ای است و با هم تباین ذاتی دارند.

فصل پنجم: دور و تسلسل در سلسله علل محال است

اشاره

دور عبارت است از توقف وجود شیء بر چیزی که آن چیز خود در وجود، متوقف بر شیء نخستین باشد، که یا بدون واسطه است چنان که مثلاً «الف» در وجود متوقف بر «ب» باشد و «ب» متوقف بر «الف»، و یا با واسطه چنان که «الف» متوقف بر «ب» باشد و «ب» بر «ج» و «ج» بر «الف».

دور بدون واسطه را دور مصرّح، و با واسطه را دور مضمّر گویند.

محال بودن دور از امور تقریباً بدیهی است، زیرا مستلزم تقدم شیء بر نفس [۲۵۰]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۰۱

خویش است که از محالات عقلی است.

اما تسلسل آن است که یک شیء موجود مترتب بر شیء موجود دیگری باشد و آن شیء دیگر بر شیء سوم و آن بر چهارم تا بی‌نهایت؛ خواه سلسله آن از دو طرف بی‌نهایت باشد چنان که قبل از هر قبل، قبلی باشد و بعد از هر بعد، بعدی، و یا آن که تنها در یک جهت بی‌نهایت باشد، اما در هر حال شرط اصلی برای تسلسل آن است که همه اجزاء آن بالفعل موجود و در وجود مجتمع باشند و در بین اجزاء ترتب یکی بر دیگری برقرار باشد.

تسلسل در علل یعنی مترتب بودن یک معلول بر علت خود و ترتب علت بر علت علت و علت علت بر علت دیگر و بدین ترتیب تا بی‌نهایت.

تسلسل در سلسله علل محال است و از جمله برهان‌هایی که بر آن اقامه شده از این قرار است:

برهان اول

وجود معلول نسبت به علت خود وجود رابط است، زیرا قوام آن جز بر علت نیست و علت، وجود مستقلی است که معلول را موجودیت می‌بخشد-هم‌چنان که پیش از این گفته شد. حال اگر علت نیز معلول امر ثالثی باشد و آن نیز معلول دیگری، هیچ‌یک از علل نسبت به علت قبلی وجود مستقل نخواهد داشت. پس اگر سلسله علل که همگی معلول هستند تا بی‌نهایت ادامه یابد و به یک علت غیرمعلول مستقل غیررابط منتهی نگردد، هیچ‌یک از اجزاء سلسله وجود و تحقق پیدا نخواهد کرد، زیرا محال است که وجود رابط بدون وجود مستقل باشد.

برهان دوم

این برهان که به برهان طرف و وسط معروف است از شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۰۲

کتاب شفا است: اگر معلولی را فرض کنیم و برای آن علتی را در نظر بگیریم و برای آن علت نیز علتی فرض کنیم، سپس این سلسله را از جهت نسبتی که اجزاء سه‌گانه آن با یکدیگر دارند مورد توجه قرار دهیم خواهیم دید که علتِ علت، علت مطلق و علت اولی است برای آن دو جزء دیگر، و آن دو، نسبت بدان معلول به‌شمار می‌روند هر چند که در این جهت با هم اختلاف دارند که یکی از آن دو معلول بلاواسطه است و دیگری معلول باواسطه؛ و هیچ‌یک، نه جزء وسط و نه معلول آخرین مانند علت اول نیستند، زیرا فرد میانی که علت بلاواسطه معلول آخر است، تنها علت یک معلول است و آخرین معلول، اصلاً علت هیچ معلولی نیست.

پس هر یک از سه جزء سلسله خاصیت ویژه‌ای دارد. خاصیت طرف معلول آن است که علت هیچ چیز نیست، و خاصیت طرف دیگر آن است که علت همه اجزاء دیگر است، و خاصیت جزء میانی آن است که علت یک طرف و معلول طرف دیگر است [منظور از طرف، آخرین جزء از دو سر سلسله است]. حال اگر در وسط دو طرف بیش از یک جزء باشد نیز وضع همه آنها بر همین منوال است و نیز اگر سلسله را نامتناهی فرض کنیم باز هم وضع دو طرف و اجزاء وسط بر حال خود باقی است.

یعنی از دو جزء طرفین یکی علت همه و یکی معلول صِرف خواهد بود و اجزاء وسط به هر تعداد که باشد در حکم یک جزء است که نسبت به یک طرف معلول و نسبت به طرف دیگر علت است. اکنون اگر سلسله را بی‌نهایت فرض کنیم تمامی افراد آن نسبت به جزء آخرین، علت خواهند بود و در عین حال کل سلسله معلول خواهد بود چون هر یک از اجزاء سلسله، معلول است، و کل از حیث وجود متعلق به اجزاء است. هم‌چنین، کل سلسله نسبت به معلول آخرین، در حکم علت است و این حکم هر قدر اجزاء سلسله

کم یا زیاد شود بر حال خود باقی خواهد بود.

حال اگر سلسله به جایی منتهی نگردد و در جهت علل، طرفی نداشته باشد، سلسله‌ای از علل موجود خواهد بود که در بین اجزاء آن یک علت غیر معلول وجود

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۰۳

ندارد. یعنی کل سلسله نامتناهی در حکم جزء وسط خواهد بود، و طرف، که علت اولی و علت تمامی سلسله است، وجود نخواهد داشت و این محال است.

برهان سوم

برهانی است استوار و مختصر معروف به برهان «اسدّ اخصر» منسوب به ابونصر فارابی بدین قرار:

هرگاه افراد یک سلسله موجود بالفعل و نامتناهی، هر یک در وجود خود نیازمند به وجود دیگری و رای خود باشد، کلّ آن سلسله بی‌نهایت نیز در وجود نخواهد آمد مگر آن‌گاه که موجودی و رای آن باشد. حال به حکم عقل، از کجای این سلسله، موجودی می‌تواند وجود داشته باشد تا موجودی بعد از آن در وجود آید. [۲۵۱]

برهان‌های دیگری نیز در جهت بطلان تسلسل اقامه کرده‌اند که غالب آنها خالی از مناقشه نیست.

یادآوری

برخی از حکما شرط صحت حکم محال بودن تسلسل را در همه برهان‌هایی که اقامه شده است دو چیز دانسته‌اند: اجتماع بالفعل اجزاء سلسله در جهت بی‌نهایت و ترتّب آنها بر یکدیگر. اقتضای این امر آن است که تسلسل علل در جهت تصاعدی

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۰۴

محال باشد، یعنی جهتی که علل تا بی‌نهایت بر یکدیگر مرتب می‌شوند، نه در جهت تنازل که معلولی بر علت خود مرتب گردد سپس معلول معلول بر معلول و به همین ترتیب تا بی‌نهایت.

فرق میان دو جهت مذکور این است که همه علل وجود در مرتبه وجود معلول جمع است و بر آن احاطه دارد، و تقدّم علل بر معلول از طریق تحلیل عقلی متصور است، اما معلولات برخلاف آنچه در مورد علل گفته شد در مرتبه وجود علت‌های خود تحقق ندارند.

بنابراین، سیر تصاعدی سلسله مستلزم اجتماع علل موجود بالفعل و مرتّب بر یکدیگر است در مرتبه معلولی که سلسله را از آن آغاز می‌کنیم. در حالی که در سیر نزولی، معلولات متنازل، در مرتبه علت اولی که سلسله فرضاً از آن آغاز می‌گردد مجتمع نیست.

باید توجه داشت که دو برهان منقول از ابن سینا و فارابی هم در صورت تصاعدی صادق است و هم در صورت تنازلی، مشروط بر آن که سلسله مورد بحث از علل تامّه تألیف یافته باشد. لیکن در مورد علل ناقصه دو برهان یاد شده فقط در صورتی نتیجه‌بخش است که سلسله تصاعدی باشد، زیرا وجود علت ناقصه با وجود معلول واجب است، اما در سلسله متنازل، دو برهان فوق از آن نظر جاری نیست که وجود معلول با وجود علت ناقصه واجب نیست.

بنابراین کسانی که معیار محال بودن تسلسل را، اجتماع اجزاء نامتناهی سلسله در یک جزء از آن دانسته و گفته‌اند: «این حالت، تنها در صورتی صحیح است که سلسله، متصاعد باشد نه متنازل» قابل قبول نتواند بود. [۲۵۲]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۰۵

یادآوری دیگر

پیش از این گفته شد که تسلسل تنها هنگامی محال است که اجزاء سلسله بالفعل موجود و در وجود مجتمع باشند و هر یک بر دیگری مترتب باشد. بنابراین اگر وجود بعضی از اجزا بالقوه باشد، مانند بسیاری از مراتب عدد، در آن صورت تسلسل محال نخواهد بود، زیرا عدد تا هر جا که موجود باشد همواره متناهی است.

همچنین، اگر اجزاء بالفعل باشند، اما در وجود مجتمع نباشند، چنان که بعضی از آنها با وجود بعض دیگر معدوم باشند و بالعکس، در این صورت هم تسلسل محال نخواهد بود؛ همچون حوادث زمانی جهان. دلیل آن نیز مانند مورد قبل آن است که آنچه از حوادث با هم موجود است قطعاً متناهی است (لیکن پیدایش حوادث و پدیده‌ها در آینده حد و مرز مشخصی ندارد و نامتناهی است).

همین‌طور اگر بالفعل موجود باشند و در وجود مجتمع، لیکن بین آنها ترتب برقرار نباشد، یعنی وجود آنها متوالیاً بر یکدیگر متوقف نباشد، تسلسل در سلسله آنها محال نیست؛ مانند تعداد نامتناهی از موجوداتی که میان آنها هیچ‌گونه رابطه علت و معلولی برقرار نباشد.

معنی این که در موارد یاد شده تسلسل محال نیست، آن است که وقتی یکی از سه شرط (وجود بالفعل اجزاء و ترتب، و اجتماع در وجود) حاصل نباشد، یک سلسله

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۰۶

واحد نامتناهی موجود نخواهد بود تا براهین مربوط به استحاله تسلسل بر آن جاری گردد [نه آن که سلسله موجودات نامتناهی بالفعل، تحقق‌پذیر باشد].

یادآوری دیگر

اقتضای برهان‌هایی که برای محال بودن تسلسل اقامه شد این است که تسلسل در همه اقسام علت، از علت فاعلی و غائی و مادی و صوری محال است؛ هم‌چنان که در مورد علت تامه بطلان آن به اثبات رسید. دلیل آن که در همه این موارد حکم امتناع جاری است آن است که امتداد ترتب یا به عبارت دیگر توقف وجودی اجزاء بر یکدیگر در تمامی اقسام علل یاد شده تا بی‌نهایت برقرار است.

از آنچه گفته شد، محال بودن تسلسل در اجزاء ماهیت نیز اثبات می‌شود. یعنی در ماهیت نیز محال است که برای جنس، جنس دیگری و برای آن نیز دیگری، تا بی‌نهایت سلسله اجناس ادامه یابد؛ و یا هر فصل دارای فصلی باشد و آن نیز فصلی دیگر تا بی‌نهایت، زیرا جنس و فصل همان ماده و صورت هستند که به اعتبار لا بشرط در نظر گرفته شده‌اند. [۲۵۳]

از این گذشته، اگر اجزاء تشکیل دهنده یک ماهیت نامتناهی باشد تعقل چنان ماهیتی امکان‌پذیر نخواهد شد.

فصل ششم: علت فاعلی

پیش از این گفتیم که ماهیت ممکن برای موجود شدن نیازمند مرجحی است که

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۰۷

وجود آن را بر عدم ترجیح دهد. تردید نیست که شأن مرجح نسبت به وجود ممکن، با شأن ماهیت نسبت به وجود متفاوت است. بدین معنی که مرجح یا کلاً و یا حداقل جزئی از آن، نسبت به وجود ممکن جنبه افاضه و بخشیدن دارد و این را فعل می‌نامیم یا چیزی نزدیک به معنی فعل. لیکن، ماهیت جنبه گرفتن و پذیرفتن دارد و این را قبول یا چیزی نزدیک به آن نام می‌دهیم؛ و محال است که ماهیت نسبت به وجود، شأن مرجح را داشته باشد. یعنی فاعلیت و اثربخشی و افاضه هیچ‌گاه شأن ماهیت نیست، زیرا اگر

چنین شأنی می‌داشت هیچ‌گاه در وجود محتاج به مرجّح نبود. هم‌چنین مرجّح نیز محال است شأن ماهیت را که قبول و اثرپذیری است دارا باشد، و نیز از محالات است که «فعل» و «قبول» در یک جا متحد گردد، زیرا شأن قبول با فقدان ملازمت دارد و شأن فعل با وجدان همراه است.

تفاوت بین فعل و قبول در مرجّح و ماهیت با اندک توجهی در حوادث و پدیده‌های مادی، به وضوح قابل درک است. چنان‌که می‌توان مشاهده کرد، ماده توسط علت‌های مختلف برای دریافت صورت‌هایی که فاقد آنهاست به حرکت درمی‌آید و آنها را یکی پس از دیگری قبول می‌کند، در صورتی که اگر فاقد نبود، امکان قبول نداشت.

بنابراین «قبول»، با «نداشتن» ملازمت دارد و شأن علل و مرجّحات، فعل خاصّ متناسب با ذات آنهاست که با «داشتن» ملازم است. بر اساس آنچه گفته شد، یک امر حادث مادی، در وجود خود نیازمند به علتی است که آن را به فعل درآورد و آن را «علت فاعلی» می‌نامیم؛ و علتی که آن را قبول کند که آن را «علت مادی» می‌گوییم. پس از این اثبات خواهیم کرد که در عالم وجود، ماهیات ممکن مجرّد از ماده‌ای نیز هست که به سبب امکانی که با آن همراه است به علت مرجّح و فاعل نیاز دارد. لیکن چون مجرّد از ماده است به علت مادی نیازمند نیست.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۰۸

بنابراین هیچ وجود ممکن، اعم از مادی یا مجرّد، از علت فاعلی بی‌نیاز نیست. پس کسانی که همه علل را، منحصر در علت مادی دانسته، علت فاعلی را نفی کرده‌اند، در واقع اثبات فعل بدون فاعل نموده‌اند که خطایی آشکار است. [۲۵۴]

فصل هفتم: اقسام علت فاعلی

فاعل اقسامی دارد که برخی آن را بر هشت قسم دانسته‌اند و کیفیت تقسیم آن برحسب ضبط ایشان بدین قرار است: فاعل یا نسبت به فعل خود علم دارد و علم او در فعلش مؤثر است یا نه. اگر علم به فعل خود ندارد، یا فعلش ملائم طبع او است، که در آن صورت آن را فاعل به

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۰۹

طبع (طبیعی) گویند و یا فعل ملائم طبعش نیست که آن را فاعل به قسر (قَسری) نامند.

اما اگر بر فعل خود عالم است و علم در فعلش مدخلیت دارد یا فعل بر وفق اراده او نیست که در آن صورت او را فاعل به جبر (جبری) گویند، و یا بر وفق اراده او است؛ در آن صورت یا علم او به فعل در مرتبه فعل و عین فعل اوست که او را فاعل به رضا گویند، و یا علم او به فعل، قبل از فعل اوست که در این صورت یا فعل او مقرون به داعی یا انگیزه خارجی است که او را فاعل به قصد گویند، و یا مقرون به داعی خارجی زائد بر ذات فاعل نیست بلکه خود علم، منشأ صدور معلول است. اگر علم فاعل زائد بر ذات وی باشد، او را فاعل به عنایت گویند و اگر زائد بر ذات نباشد بلکه عین ذات باشد، او را فاعل به تجلّی گویند.

اکنون، فاعل به هر کیفیتی که فرض شود، اگر خود و فعلش منسوب به فاعل دیگری باشد او را فاعل به تسخیر گویند. بنابراین فاعل بر هشت قسم است:

اول، فاعل به طبع و آن فاعلی است که بر فعل خود علم و آگاهی ندارد و در عین حال فعل با طبعش سازگار است، مانند نفس انسان و حیوان که نسبت به افعال حیاتی بدن و قوای جسمانی، فاعل به علم نیست و افعال وی از روی طبع است نه علم.

دوم، فاعل به قسر، که نه بر فعل خود عالم است و نه فعل با طبعش موافقت دارد، مانند نفس نسبت به افعال بدنی در حال بیماری که افعال وی به علت نیروهای دیگر، که ناشی از بیماری است از مسیر طبیعی خود منحرف گردد و به طرز دیگری عمل کند.

سوم، فاعل به جبر و آن فاعلی است که نسبت به فعل خود علم و آگاهی دارد لیکن فعل به اراده او نیست؛ مانند انسان که بر انجام آنچه نمی‌خواهد مجبورش کنند.

چهارم، فاعل به رضا، و آن فاعلی است که فعل مورد اراده اوست و اراده او ناشی از علم است و علم تفصیلی او بر فعل، عین فعل است و قبل از فعل، علم او اجمالی

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۱۰

است و آن علم اجمالی از طریق علم او بر ذات خود حاصل است که معلول و فعل ناشی از ذات را نیز در بر می‌گیرد. چنان که انسان صورت‌های خیالی را می‌سازد و علم تفصیلی او به صورت‌ها، خود همان فعلیت یافتن آنهاست در حالی که قبل از علم تفصیلی و فعلیت صور خیالی، همه آنها در علم اجمالی انسان، از طریق علم او بر ذات فعال خویش معلوم است؛ و نیز مانند فاعلیت حق تعالی نسبت به مخلوقات عالم، بر حسب عقیده اشراقیون.

پنجم، فاعل به قصد و آن فاعلی است که نسبت به فعل خود علم و اراده دارد و علم او نیز قبل از فعل، تفصیلی است و ناشی از انگیزه و داعی خارجی و زائد بر ذات است؛ مانند انسان در افعال اختیاری خود و نیز مانند واجب متعال بر حسب قول متکلمین.

ششم، فاعل به عنایت، و آن فاعلی است که بر فعل خود علم قبلی دارد و علم وی زائد بر ذات اوست، و همان صورت علمیه، خود منشأ صدور فعل است نه عامل زائد دیگری. چنان که انسان، هرگاه بر سر دیوار یا درختی تصور سقوط کند، فرو خواهد افتاد؛ هم‌چنین، حق تعالی موجودات را به مجرد علم بر آنها ایجاد می‌کند، چنان که عقیده مشائون است.

هفتم، فاعل به تجلی و آن فاعلی است که بر فعل خود علم تفصیلی دارد که عین علم اجمالی او بر ذات خویش است، چنان که نفس مجرد انسانی، که صورت اخیر نوع انسان است و در عین بساطت مبدأ همه کمالات ثانویه نوع خویش است و چون نسبت به آنها جنبه علمیت دارد در ذات خود واجد همه آن کمالات است و علم وی به ذات خود در واقع علم به تفصیل کمالات خویش است هرچند که از یکدیگر متمایز نباشند؛ و مانند واجب متعال بنابر آنچه پس از این خواهیم گفت که علم اجمالی او بر اشیاء عین کشف تفصیلی است.

هشتم، فاعل به تسخیر و آن فاعلی است که خود و فعلش، از آن فاعل دیگری باشد

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۱۱

و او در فعل خود مستخر فاعل دیگر باشد. چنان که قوای طبیعی و نباتی و حیوانی در انسان، مستخر نفس اوست و مانند همه علل هستی که در تسخیر واجب متعال است.

این که فاعل به جبر و فاعل به عنایت دو نوع متباین از فاعل به قصد باشند جای بحث است. توضیح این که ما همه اعمال مربوط به یک نوع از انواع موجودات را، که به عنوان کمالات ثانویه آن مشهور است، به نفس ذات نوع نسبت می‌دهیم. یعنی هر نوع، خود علت فاعلی افعال و کمالات ثانویه خویش است و از این جهت کلیه انواع مورد مشاهده ما دو گونه‌اند: یکی انواعی که افعالشان به مقتضای طبع است و علم در آن هیچ گونه نقشی ندارد، مانند عناصر؛ دیگری آن دسته از انواع، که علم در صدور افعالشان مداخلیت تام دارد، مانند انسان.

همین قسم دوم است که به علم مجهز شده تا از میان افعال، آنچه را مایه کمال اوست تمیز دهد و به انجام آن مبادرت کند و آنچه را کمال او نیست ترک گوید.

چنان که کودک هر چه به دستش آید به دهان می‌برد، آن‌گاه اگر برای خوردن مناسب بود، مانند میوه، آن را می‌خورد و گرنه آن را دور می‌اندازد.

بنابراین وساطت علم در میان فاعل و فعل صرفاً به خاطر تشخیص افعال کمالی از غیر آن است. از این‌رو علم و تصدیقی که در بین

فاعل و فعل، واسطه واقع می‌شود اگر از علوم حضوری و یا ناشی از ملکات نفسانی باشد و تصدیق آن محتاج به تأمل و اندیشه نباشد، فعل بی‌درنگ توسط فاعل اراده می‌شود و به انجام می‌رسد؛ لیکن اگر کمال بودن فعل مورد تردید باشد و تصدیق آن نیاز به تفکر و تروی داشته باشد، فاعل علمی شروع می‌کند به تطبیق یک یک عناوین و اوصاف کمالی معلوم خود بر آن فعل مردد، تا اگر سرانجام کمال بودن فعل مورد تصدیق قرار گرفت آن را انجام دهد و گرنه ترک گوید.

این میل و انعطاف به یکی از دو طرف فعل و ترک است که ما آن را «اختیار» می‌نامیم و فعل صادر از آن را فعل اختیاری می‌گوییم.

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۱۲

بنابراین، فعل هر فاعل علمی مختاری متوقف بر آن است که تصدیق به کمال بودن و وجوب تحقق آن در فاعل محرز باشد و طرف دیگر، یعنی ترک آن، عدم کمال و غیرواجب شمرده شود.

حال اگر چنین تصدیقی، بدون نیاز به تفکر و بررسی خواص و لوازم فعل، بلافاصله برای فاعل فراهم بود بی‌درنگ به انجام آن مبادرت می‌کند و اگر فراهم نبود به تفکر و تروی می‌پردازد تا به وسیله آن، رجحان و وجوب فعل، یا مرجوحیت و عدم وجوب آن را در ترک فعل مشخص کند. در این فرقی نیست که رجحان فعل و عدم رجحان ترک، ناشی از طبیعت موضوع باشد یا از اجبار و اکراه عامل جبر کننده‌ای. چنان‌که، اگر کسی در کنار دیوار شکسته‌ای که در حال فرو ریختن است نشسته باشد، به محض دریافت، از بیم جان، خویشتن را از دیوار دور می‌سازد؛ به همین نحو اگر کسی برای استراحت در سایه دیواری نشسته باشد و شخصی به تهدید، وی را اجبار نماید که از آن‌جا برخیزد و گرنه دیوار را بر سر او خراب خواهد کرد، و او از بیم جان کنار دیوار را ترک گوید، با این‌که منشأ تصدیق در آنها متفاوت است، فعل در هر دو صورت، ارادی است و تصدیق نیز یکسان است.

از این‌جا معلوم می‌شود که فعل اجباری و فعل اختیاری از حیث وجود خارجی، دو نوع متمایز از فعل نیستند تا بتوان فاعل به جبر را نوع مقابل فاعل به قصد دانست.

بنابراین حداکثر نقش عامل اجبار کننده آن است که فعل را یک طرفه می‌سازد، یعنی فاعل مجبور را با فعلی مواجه می‌کند که جز انجام آن راه دیگری ندارد، چنان‌که در مورد افعالی که طبعاً یک‌طرفه‌اند نیز وضع بر همین منوال است. [۲۵۵]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۱۳

نباید از نظر دور داشت که خردمندان همواره در قوانین و سنن اجتماعی برای حفظ مصالح جامعه و مراعات قوانین آن، میان فعل اختیاری و اجباری فرق گذاشته‌اند تا ستایش و نکوهش و ثواب و عقاب مردم در ازاء سنن جاریه اجتماع در جای خود قرار گیرد.

پس، تقسیم فعل به اختیاری و جبری، تقسیمی است اعتباری نه حقیقی. [۲۵۶]

به همین ترتیب فاعل به عنایت نیز از نوع فاعل به قصد است نه نوعی متمایز از آن، زیرا مثلاً تصور سقوط در کسی که بر جای بلند ایستاده و ترس ناشی از آن تصور باعث سقوط وی می‌گردد در حقیقت با همان تصور در کسی که ایستادن در چنان شرایطی، به سبب تمرین و تکرار برای وی امری عادی است، مانند بنایی که بر سر دیوارهای بلند و بناهای مرتفع به آسانی حرکت می‌کند، علم واحد و یکسانی است.

بدین معنی که شخصی که بر سر دیوار بلند ایستاده است می‌داند که ممکن است در جای خود بماند و سقوط نکند و ایمن باشد، و یا سقوط کند و هلاک شود. جز این‌که آن شخص که خوف و هراس بر او مستولی شده و شدت ترس و اضطراب سراپای او را فرا گرفته است تنها به تصور سقوط می‌پردازد و در نتیجه فرو می‌افتد و

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۱۴

آن کس که ایستادن برایش امری عادی است هر دو جانب قضیه را تصور می‌کند و بدون ترس و هراس جانب بر جای ماندن و

عدم سقوط را تصور می‌کند و در نتیجه بر سر دیوار می‌ماند.

اما این که این گونه فعل به عنایت، فاقد غایت عقلایی و مصلحت‌آمیز است، موجب آن نمی‌شود که آن را مطلقاً خالی از داعی بدانیم، زیرا داعی اعم از آن است، و پس از این در مبحث «لعب و عبث» از آن سخن خواهیم گفت.

فصل هشتم: در عالم وجود، مؤثری به معنی حقیقی کلمه جز حق تعالی نیست

پیش از این گفته شد که قانون علیت و معلولیت در کلیه موجودات عالم مساوی است و هیچ موجودی نمی‌توان یافت که از این سه حالت بیرون باشد: یا علت است و معلول نیست یا معلول است و علت نیست و یا معلول چیزی و علت چیزی دیگر است.

هم چنین گفته شد که سلسله علل به علتی منتهی می‌گردد که خود، معلول نباشد و آن ذات واجب متعال است. نیز گفته شد که واجب متعال واحد به وحدت حقّه است که هیچ دوگانگی و چندگانگی در وی نیست و هر چه جز او است فی نفسه ممکن است و در انتساب به او واجب. نیز گفتیم که هیچ معلولی از علت فاعلی بی‌نیاز نتواند بود چنان که از علت تامّه نیز بی‌نیاز نتواند بود، پس ذات باری تعالی علت تامّه همه چیز است در عین حال که علت فاعلی همه نیز اوست.

نیز گفته شد علیت در وجود یعنی اثر وجودی جاعل، و این که وجود معلول نسبت به علت خود رابط است و قائم بر او است، و وجود علت نسبت به معلول خود، وجود مستقل و قوام‌دهنده است. پس هر حکمی که به معلول نسبت داده می‌شود در واقع از علت است و به واسطه وجود علت.

بنابراین، تنها خدای متعال فاعل مستقل و مبدأ موجودات است و در ایجاد و

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۱۵

علیت خود نسبت به همه، قائم به ذات خویش است، و او است مؤثر به معنی حقیقی کلمه، و هیچ چیز جز او در وجود مؤثر نیست، زیرا هیچ چیز دیگری استقلال وجودی، که ملاک علیت و ایجاد است ندارد. استقلال همه موجودات نسبی است و همه علل فاعلی وجود در واقع معدّات و عوامل کمکی به حساب می‌آید که معلول را به منبع فیض مبدأ اول نزدیک می‌سازند.

آنچه گفته شد، تنها از جنبه اصالت و تحقق وجود بود که با همه مراتب خود در موجودات عالم متحقق و ساری است، اما نظر به ماهیات جوهری و عرضی که عقل اعتبار می‌کند و متلبّس به وجود و دارای استقلال هستند، حق تعالی علتی است که همه علل به او منتهی می‌گردد. یعنی هر چه بدون واسطه بدو منتهی شود او علت آن است، و هر چه با واسطه بدو منتهی گردد او علت است نسبت بدان، و علت علت هر چیز، علت آن چیز محسوب است، پس حق تعالی فاعل همه چیز است و تمامی علل در تسخیر او است.

فصل نهم: فاعل تامّ، در وجود قوی‌تر و متقدّم بر فعل خویش است

این که فاعل از حیث وجود قوی‌تر و شدیدتر از فعل خویش است از آن رو است که فعل، که معلول او است، نسبت به او در حکم رابط است و قائم بر وجود اوست و فاعل دارای استقلال است و قوام‌دهنده فعل و محیط بر آن. معنی شدیدتر و قوی‌تر نیز جز این که گفته شد نیست و این حکم در مورد علت تامّه و فاعل مؤثر، هر دو جاری است. (اسفار، ج ۲، ص ۱۸۷).

صدرالمتألّهین رحمه الله مسئله را از بدیهیات انگاشته، گوید: بدهات عقل حکم می‌کند که علت مؤثر ذاتاً از معلول خود قوی‌تر باشد لیکن در سایر علل مسئله بدین بدهات نیست.

اما این که فاعل بر فعل خود از جهت وجود متقدّم باشد هم از امور فطری است،

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۱۶

زیرا وجود فعل متوقف بر وجود فاعل است و تا فاعل موجود نباشد فعل وجود نخواهد یافت. این حکم نه فقط در مورد علت فاعلی

بلکه در مورد علت تامّه و سایر علل نیز جاری است.

پس، این که در تقدّم علت تامّه بر معلول آن اشکال کرده و گفته‌اند: «علت تامّه در معیّت معلول است، زیرا ماده و صورت که از اجزاء علت تامه‌اند به همراه معلول، بلکه خود معلول هستند و اگر بر معلول متقدّم باشند، تقدّم شیء بر نفس خویش لازم می‌آید» اشکال بی‌موردی است، زیرا چنان که در جای خود گفته شد، ماده برای مجموعه ماده و صورت که شیء مرکب مادی است علت مادی به حساب می‌آید، صورت نیز علت صوری مجموع ماده و صورت است، اما مجموع حاصل از ماده و صورت در عین اجتماع علت هیچ چیز نخواهد بود.

بنابراین هر یک از ماده و صورت علت متقدّم بر معلول است و مجموع آن دو، معلول متأخّر، و اشکال مردود است.

این که گفته‌اند: آنچه متقدّم است آحاد است و آنچه متأخّر است مجموع به شرط اجتماع است، همان معنی است که فوقاً ذکر شد.

فصل دهم: شیء بسیط ممکن نیست هم فاعل و هم قابل باشد

مشهور در بین حکمای پیشین آن است که جایز نیست یک شیء واحد از آن حیث که واحد است هم فاعل باشد و هم قابل. با قید حیثیت، آن دسته از انواع مادی را که با صور خود فاعل و مؤثرند و با ماده خود قابل و متأثر، از حکم مزبور خارج ساخته‌اند چنان که مثلاً، آتش با صورت خود حرارت تولید می‌کند، اما حرارت را با ماده خود می‌پذیرد.

حکمای متأخّر به عکس ایشان، جایز دانسته‌اند که چیزی هم فاعل باشد و هم قابل. حقیقت مسئله آن است که باید بین آنچه قبول در آن به معنی انفعال و استکمال

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۱۷

وجود خارجی است و آنچه قبول در آن به معنی اتّصاف و انتزاع از ذات شیء بدون انفعال و تأثر خارجی است تفصیل و امتیاز قائل شد. در اولی ممکن نیست فعل و قبول در یک شیء واحد در جهت واحد جمع شود، لیکن در دسته دوم جایز است چنان که در لوازم ماهیات، فعل و قبول جمع می‌گردد.

برهان قضیه بدین ترتیب است که قبول به معنی انفعال و تأثر همواره با فقدان همراه است، در صورتی که فعل ملازم با وجدان یعنی داشتن است و این دو جهت متباین و متدافع است که در یک چیز واحد از آن حیث که واحد است اجتماع‌پذیر نیست. لیکن در لوازم ماهیات مانند زوج بودن چهار چنان نیست که تمامیت ذات چهار، بدون لازم آن یعنی زوج بودن، قابل تعقل باشد تا معنی فقدان در آن متحقق شود. در این گونه موارد، قبول، تنها به معنی مطلق اتّصاف است و از این رو اجتماع فعل و قبول در آن جایز است. [۲۵۷]

حکمای پیشین که مطلقاً بر عدم جواز اجتماع فاعل و قابل حکم کرده‌اند برای قول خود دو گونه استدلال نموده‌اند. یکی این که فعل و قبول دو اثر متغایر است و از یک شیء واحد از آن حیث که واحد است صدور نتواند یافت. دوم این که نسبت قابل به مقبول خود امکانی است، در صورتی که نسبت فاعل تام به فعل خود وجوبی است.

پس اگر یک شیء واحد هم فاعل چیزی باشد و هم قابل، لازمه آن این خواهد بود که نسبت آن به فعل و مقبول خود هم به امکان باشد و هم به وجوب، در حالی که آنها نسبت به یکدیگر متنافی هستند و تنافی لوازم، مستلزم تنافی ملزومات است.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۱۸

دو استدلال فوق‌الذکر به فرض صحّت و جامعیت بیش از این را ثابت نمی‌کند که اجتماع فعل و قبول، به معنی انفعال و تأثر، در یک چیز واحد ممتنع است، اما قبول به معنی اتّصاف، اثری صادر از ذات و مسبوق به امکان نیست و این در اتّصاف ماهیات به لوازم آنها ملاحظه می‌شود.

با این حال هیچ‌یک از دو برهان خالی از مناقشه نیست. در برهان اول، قبول را اثری صادر از قابل دانستن، موجب آن خواهد شد که قابل را علت فاعلی قبول به‌شمار آوریم و در آن صورت این اشکال پیش خواهد آمد که یک قابل بسیط هم علت فاعلی فعل قبول باشد و هم پذیرنده صورت مقبول، و هم جزئی از مرکب حاصل از آنها، و این دو اثر از یک شیء واحد صادر نتواند شد. اشکال استدلال دوم این است که نسبت علت فاعلی، که خود یکی از علل چهارگانه است، به فعل، نسبت وجود نیست. یعنی وجود علت فاعلی به تنهایی وجود معلول را ایجاب نمی‌کند مگر آن که سایر علل هم فراهم آید. حال به فرض آن که فاعل به تنهایی علت تأمه باشد، بدین معنی که با انضمام بقیه علل بدان، فاعل بالفعل باشد، باز هم نسبت آن به فعل از امکان به وجوب تبدیل نخواهد شد.

حکمای متأخر که فعل و قبول را در شیء واحد بسیط جایز دانسته‌اند عموماً به لوازم ماهیات، به‌ویژه ماهیات بسیطه استناد کرده‌اند و گفته‌اند که هیچ ماهیتی نیست جز آن که لوازم چندی به همراه دارد؛ مثلاً، ممکن بودن، ماهیت بودن و غیره لازم هر ماهیتی است و هر ماهیت (آب، آتش، انسان و جز آن) نسبت به هر یک از این لوازم هم فاعل است و هم قابل. هم‌چنین است مفاهیم مترع از ذات واجب تعالی، مانند واجب‌الوجود بودن و یگانگی، که ذات واجب هم قابل آنهاست و هم فاعل. [۲۵۸]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۱۹

برهان و مستندات ایشان تنها شامل مواردی است که قبول در آن صرفاً به معنی اتّصاف است که فعل و قبول در آن یکی است، اما در مواردی که قبول به معنی انفعال و تأثر و استکمال باشد، همواره با فقدان ملازمت دارد و در مقابل آن فعل همواره با وجدان ملازم است و این دو قابل اجتماع در شیء واحد نیستند.

فصل یازدهم: علت غایی و اثبات آن

اشاره

چنان‌که پس از این در مبحث حرکت خواهد آمد، حرکت برای هر موجود بالقوه کمال اول محسوب می‌شود، اما کمال دومی هم هست و آن عبارت است از آنچه شیء متحرک به‌سوی آن حرکت می‌کند و پس از رسیدن بدان از حرکت باز می‌ایستد. این کمال اخیر است که متحرک با حرکت خود بدان دست می‌یابد و کمال مطلوب و اصلی است و مطلوبیت حرکت برای شیء متحرک، فرع آن است. از این‌رو گفته‌اند: حرکت خود به خود مطلوب نیست و ذات شیء اقتضای حرکت ندارد.

همین کمال دوم است که آن را غایت حرکت می‌نامیم و شیء متحرک با رسیدن بدان تکامل می‌یابد. نسبت این غایت به حرکت نسبت کمال به نقص است و هیچ حرکتی خالی از این غایت نیست و گرنه به سکون بدل می‌شد.

به واسطه ارتباط و نسبتی که بین حرکت و غایت برقرار است بین آن دو نوعی اتحاد وجود دارد که از طریق آن، غایت هم‌چنان که به حرکت مرتبط است به محرک نیز مرتبط می‌شود، و به واسطه همین اتّحاد، غایت با متحرک هم ارتباط می‌یابد.

اکنون اگر محرک، طبیعت باشد و جسم را به نوعی از حرکات عَرَضی از قبیل حرکت وضعی، کیفی، کمی و اینی به حرکت درآورد تا جسم تکامل یابد، در این

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۲۰

صورت، غایت عبارت است از آن تمامیت و کمالی که متحرک از طریق حرکت به‌سوی او متوجه گردیده است و طبیعت محرک از راه تحریک طالب آن است؛ و اگر آن غایت نبود نه از جانب محرک تحریکی صورت می‌گرفت و نه از جانب متحرک حرکتی. بنابراین جسمی که از وضعی به وضع دیگر حرکت می‌کند، وضع دوم را می‌خواهد و با خروج از وضع اول به وضعی سیال

درمی‌آید که در آن به موجودی «آنی» تبدیل می‌شود که در هر «آن» بدل به فرد آنی دیگری می‌گردد تا آن‌گاه که بر وضعی ثابت و نامتبدل قرار گیرد که مطلوب اصلی و کمال او است و محرک هم در حقیقت طالب آن است.

اکنون اگر محرک از نوع فاعل علمی باشد که علم او در فعلش مدخلیت دارد، مانند نفوس انسانی و حیوانی، در آن صورت حرکت نیز به واسطه غایتی که بدان منتهی خواهد شد مورد اراده و خواست فاعل قرار می‌گیرد. لیکن غایت، مطلوب بالاصاله و لنفسه است، اما حرکت به تبع غایت مراد و مطلوب واقع می‌شود.

البته نباید از نظر دور داشت که فاعل علمی غالباً اموری را که لازمه غایت و مقارن آن است به‌عنوان غایت حرکت خود در نظر می‌گیرد و بین غایت اصلی حرکت و امر مقارن مطلوب، به وسیله تخیل پلی برقرار می‌سازد و تحریک را به‌سوی آن متوجه می‌کند. چنان‌که کسی به‌سوی مکانی حرکت کند تا دوست خود را ملاقات نماید و یا به‌سوی آب‌شخوری به حرکت درآید، تا آب بخورد و یا برای خرید و فروش به بازار رود.

همه آنچه گفته شد در مورد افعالی است که از نوع حرکات عرضی است، اعم از آن‌که طبیعی باشد یا ارادی، اما هنگامی که فعل جوهری باشد، اگر از جوهری باشد که به ماده تعلقی دارد پس از این به اثبات خواهیم رساند که این‌گونه جوهر همگی دارای حرکت جوهری هستند و وجود آنها سیال است و تا هنگامی که به وجود ثابت

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۲۱

غیرسیالی منتهی نشوند هم‌چنان به‌سوی آن در حرکت خواهند بود و آن غایت نهایی است که تمامیت و کمال آنهاست و مراد و مطلوب اصلی علل فاعلی و محرکه است، و حرکات جوهریه به واسطه آن غایت کمالی، مورد خواست و اراده علل محرکه واقع می‌شود. [منظور از فعل اثر و آفریده عرضی و جوهری است].

اما اگر فعل از جوهری باشد که در ذات و فعل هیچ‌گونه تعلقی به ماده ندارد و از مجردات عقلی است، از آن‌رو که وجودش بالفعل است و هیچ جنبه بالقوه‌ای ندارد؛ طبعاً تمام و نقصی هم در آن وجود نخواهد داشت و فی‌نفسه در حدّ تمام است و مراد و مطلوب و غایت و مقصود اصلی جز خود آن، چیز دیگری نخواهد بود. در این صورت فعل و غایت یکی است، بدین معنی که فعل با حقیقتی که در مرتبه وجود فاعل دارد و دقیقه‌ای غیرماهوی است غایت و مقصود واقع می‌شود، نه آن‌که فعل، علت غائی خود و متقدّم بر خویش باشد که لازمه آن، این خواهد بود که چیزی علت خود باشد که البته محال است.

پس روشن شد که هر فاعلی در فعل خویش دارای غایتی است و علت غائی فعل نیز همان است.

از آنچه گذشت مسائلی به اثبات رسید که از آن جمله است:

۱. غایت هر فعل - یعنی آنچه مورد اقتضای اصلی فاعل است نه امور تبعی و ملازمات آن - گاه با فعل یکی است. بدین معنی که حقیقت فعل، به همان نحو که در مرتبه وجود فاعل تقرّر دارد غایت فعل واقع می‌شود، و این هنگامی قابل توجیه است که میان فاعل و غایت اتحاد برقرار باشد [قبلاً به اثبات رسید که چنین اتحادی برقرار هست] چنان‌که در همه جوهر مجزّه که فعل، موجود کاملاً مجزّد و دارای فعلیت تامّ است، غایت و فعل یکی است.

گاه نیز غایت و فعل دو چیز جداگانه‌اند، چنان‌که در افعالی که به‌صورت حرکاتی عرضی به ظهور می‌رسد یعنی افعال جوهری که با ماده نوعی وابستگی دارند مانند

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۲۲

نفوس حیوانی و صور منطبع در ماده امر بر این منوال است. در این‌گونه افعال، فاعل از طریق ایجاد حرکت، بر غایات خود دست می‌یابد در حالی که حرکت، مطلوب اصلی نیست بلکه غایت حرکت، مقتضای فاعل است. فاعل، حرکت را ایجاد می‌کند تا غایت آن را به دست آورد. حال ممکن است که غایت فعل به خود فاعل باز گردد چنان‌که کسی از رنجوری شخصی اندوهگین شود و

در صدد رفع ناراحتی وی برآید تا خویشتن را از اندوه آسوده سازد، و یا ممکن است غایت فعل به ماده باز گردد، چنان که کسی در وضع نشستن یا ایستادن خود از طریق حرکت تغییری ایجاد کند، و یا ممکن است غایت فعل به چیزی غیر از اینها عاید گردد چنان که کسی یتیمی را مورد اکرام قرار دهد تا آن یتیم شادمان شود.

۲. برای فاعل‌های علمی، غایت همواره قبل از فعل معلوم است، هر چند که غایت طبعاً پس از فعل تحقق می‌یابد و مترتب بر آن است. این بدان سبب است که این گونه فاعل‌ها فعل خود را اراده می‌کنند و اراده به هر نحو که باشد همواره مسبوق به علم است. حال اگر فعل با تحریک همراه باشد، حرکت صرفاً برای غایت مورد اراده و خواست فاعل است، یعنی، غایت قبل از فعل مورد اراده فاعل قرار گرفته است؛ و اگر حرکتی در کار نبود و خود فعل غایت واقع شد، در آن صورت اراده آن فعل و علم بدان در حقیقت اراده غایت و علم بدان خواهد بود.

اما این که گفته‌اند: «غایت از حیث تصور قبل از فعل است و از حیث وجود بعد از آن» حکمی است که در مورد فاعل غیر علمی همچون طبایع صدق نمی‌کند، زیرا در این گونه فاعل‌ها، علم وجود ندارد.

هم‌چنین، قول بعضی مبنی بر این که علت غائی، علت فاعلیت فاعل است، سخنی خالی از مسامحه نیست، زیرا فاعل‌های طبیعی دارای علم نیستند تا غایات افعال، معلوم و نزدشان حاضر باشد و به فاعل فاعلیت بخشد. از حیث وجود خارجی نیز غایت از جهت وجودی مترتب بر وجود فعل است و فعل همواره متأخر از فاعل،

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۲۳

پس محال است که غایت، علت فاعلیت فاعل باشد. [۲۵۹]

در فاعل‌های علمی و غیرطبیعی نیز یا غایت عین فعل است که فعل در هر صورت معلول فاعل است و نمی‌تواند علت علت خود باشد، و یا آن که غایت امری است مترتب بر فعل و متأخر از آن و ممکن نیست علت فاعلیت فاعل در فعل و متقدم بر آن باشد. به علاوه حضور غایت برای فاعل علمی، قبل از فعل، از مقوله وجود ذهنی است و ضعیف‌تر از آن است که بتواند علت امری خارجی یعنی فاعل باشد.

حقیقت این است که- چنان که بعداً تفصیل آن خواهد آمد- فاعل‌های علمی با وجود نوعیه خود علت فاعلی افعال مربوط و مترتب بر وجود خویش هستند، هم‌چنان که در انواع طبیعی نیز علت فاعلی و منشأ افعال و آثار، وجود خاص هر یک از انواع است.

بنابراین در فاعل‌های علمی وجود صور علمیه فعل در ذهن فاعل، شرط متمم فاعلیت اوست که بدون آن، اثر فاعل به فعلیت در نمی‌آید؛ و اگر گفته شود علت غایی علت فاعلیت فاعل است تنها بدین معنی درست خواهد بود و گرنه فاعل به نوعیت خود علت فاعلی افعالی است که از وی صادر می‌گردد و بر او متقوم است و در واقع، کمالات ثانوی است که نوع با فعلیت بخشیدن بدان تکامل می‌یابد. [۲۶۰]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۲۴

۳. غایت هر چند با نظر سطحی گاه به فاعل باز می‌گردد و گاه به ماده و گاه به غیر آن، لیکن با توجه دقیق معلوم می‌شود که جز به فاعل به هیچ چیز دیگر مربوط نمی‌شود.

چنان که اگر کسی به درمانده‌ای کمک می‌کند که او را خشنود سازد در واقع به او نیکی می‌کند تا آزرده‌گی و رنجی را که از مشاهده وضع اسف‌بار آن شخص در نفس او به وجود آمده است برطرف سازد؛ پس در حقیقت می‌خواهد ناراحتی خویش را درمان کند. نیز کسی که به جایی می‌رود تا استراحت کند در حقیقت می‌خواهد نفس خویش را از رنجی که به واسطه خستگی تن بدو می‌رسد آسوده سازد.

خلاصه آن که، فعل همواره با فاعل سازگار و مرضی طبع او است، و همین‌طور غایاتی که مترتب بر فعل است خیر و کمال فاعل

محسوب می‌شود.

اما این که گفته‌اند: «عالی هیچ گاه قصد سافل نمی‌کند و بدان کمال نمی‌یابد و از این رو اراده عالی هرگز به سافل تعلّق نمی‌گیرد، زیرا علت از حیث وجود و منزلت قوی‌تر و کامل‌تر از معلول و فعل خویش است» قابل قبول نیست، زیرا چنان که گفته شد، فاعل از آن جهت خواهان فعل خویش است و آن را اراده می‌کند که فعل اثری از آثار اوست. یعنی اراده فاعل در حقیقت به نفس او تعلّق می‌گیرد و در حقیقت او خود را می‌خواهد و خواست فعل و غایت آن، جنبه تبعی دارد.

بنابراین هنگامی که فاعل تصور غایت کمالی می‌کند، در واقع نفس خویش را با صفت اقتضاء و سببیت نسبت به غایت مشاهده می‌کند. مثلاً شخص گرسنه‌ای که اراده خوردن می‌کند تا بدان وسیله سیر گردد، نفس خود را همراه با اقتضای چنین فعلی که غایت مطلوب را به دنبال دارد مشاهده می‌کند. یعنی خود را بر حسب اقتضاء

ترجمه نهاییه الحکمّه، ص: ۳۲۵

سیر می‌یابد و می‌خواهد آن را از حیث وجود خارجی نیز به همان صفت بیابد.

حال اگر فاعل نسبت به ماده تعلّقی داشته باشد، با فعلیت یافتن غایت که در واقع ذات اوست کسب کمال می‌کند، و غایت خارج از ذات او یعنی آنچه در خارج مترتب بر فعل است به تبع ذات او، مایه کمال وی خواهد بود. لیکن هرگاه فاعل مجرّد از ماده باشد، خود کامل خواهد بود و از غایت که ذات اوست و دارای فعلیت تام است و در واقع همان ذات کامل اوست کسب کمال نمی‌کند. [۲۶۱]

از آنچه گذشت روشن شد که اولاً: غایت هر فاعل در فعل خود در درجه اول ذات او است از آن جهت که فاعل فعل و غایت آن است، و غایت مترتب بر فعل به تبع ذات فاعل، غایت و مراد واقع می‌شود.

ثانیاً: غایت همواره برای فاعل کمال محسوب می‌شود. حال اگر فاعل تعلّقی به ماده داشته باشد از طریق دستیابی به غایت که ذات فاعل اوست کسب کمال می‌کند و اگر مجرّد از ماده باشد، غایت عین ذات اوست که کمال او نیز همان است و دیگر معنی استکمال، که کمال بعد از نقص و فعلیت بعد از قوه است در کار نخواهد بود.

از این جا روشن می‌شود این قول که: «هر فاعلی در فعل خود غایتی دارد که از آن کمال می‌یابد و برخوردار می‌شود» خالی از مسامحه نیست، زیرا این حکم تنها در مورد فاعل متعلّق به ماده درست تواند بود.

ترجمه نهاییه الحکمّه، ص: ۳۲۶

یادآوری

برخی از متکلمان بر آنند که واجب متعال در افعال خود دارای غایتی نتواند بود، زیرا ذات او از غیر بی‌نیاز است. از این رو گفته‌اند: افعال خداوند معلّل به اغراض نیست.

برخی دیگر گفته‌اند خداوند تعالی در افعال خویش غایات و مصالحی دارد، لیکن نه به خود او بلکه به غیر او عاید می‌گردد و مخلوقات او از آن بهره‌مند می‌شوند.

قول گروه اول بدان دلیل مردود است که بر مبنای آنچه پیش از این گفته شد، فعل از دو حال بیرون نیست یا خود بالذات مطلوب فاعل است و یا سرانجام به مطلوب بالذات منتهی می‌شود و هرگز نیاز فاعل به غایت از لوازم وجودی آن محسوب نمی‌شود، زیرا ممکن است فاعل، خود عیناً غایت خویش باشد چنان که قبلاً شرح آن گذشت.

قول دوم نیز بدین دلیل قابل اعتنا نتواند بود که هر چند بر اساس آن، نیاز حق تعالی به غیر و تکامل او از طریق غایات مترتب بر افعال، و بهره‌مندی او از آنها لازم نمی‌آید، لیکن تعلّق اراده عالی به سافل و خواستن موجودی شریف‌تر چیزی را که از وی فروتر

است در این نظریه بر جای خود باقی است، زیرا اگر چنانچه غایتی که حق تعالی را به فعل فراخوانده است و فعل او، بلکه فاعلیت او متوقف بر آن است، همان خیر و مصلحتی باشد که مترتب بر فعل است، در آن صورت مستلزم این خواهد بود که غیر حق در او تأثیر کند؛ حال آن که حق تعالی فاعل اول است و فاعلیت وی تام است و در آن بر چیز دیگری متوقف نیست. [۲۶۲] بلکه حق مطلب - چنان گفته

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۲۷

شد - این است که فاعل در فعل خود هیچ غایت دیگری جز ذات خود ندارد، و هیچ چیز او را به سوی فعلی بر نمی انگیزد مگر ذات او. بنابراین، غایتی که مترتب بر فعل است به تبع غایت اصلی، غایت محسوب می شود.

پس در مورد حق تعالی گوئیم: او فاعلی است در فاعلیت خویش تام و کامل و او علت اولی است که همه علل بدو منتهی می گردد، و ذات متعالی او که عین علم به نظام خیر است، غایت اصلی و نهایی ذات اوست که فاعل هر خیر و مبدأ هر کمال است.

البته نباید بین این سخن که گفتیم فاعلیت فاعل متوقف بر علت غائی است و در آن مغایرت بین متوقف و متوقف علیه آشکار است، و این سخن که گفتیم غایت ذات واجب در افعال، ذات متعالی اوست، تناقضی تصور گردد. [۲۶۳]

چون منظور از توقف و اقتضاء در این جا معنی اعم آن است که مقصود از آن، مفهوم جدایی ناپذیری است؛ [۲۶۴] و چنان که صدرالمتألهین گفته است، این گونه تعبیرها از مسامحات اجتناب ناپذیر در سخن است که برای تعلیم و تعلم علوم و فهم مطالب از آن گزیری نیست. چنان که مثلاً در تفسیر و توضیح «واجب بالذات» گفته اند: واجب

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۲۸

بالذات آن است که وجود را برای ذات خود اقتضاء کند، نیز گفته اند: آن که وجودش ذاتاً واجب است؛ که ظاهر یکی حکایت از آن دارد که ذاتش علت وجود او است و دیگری حاکی از آن است که وجودش عین ذات او است و به حسب ظاهر با هم مغایرت دارند.

در مورد حق تعالی، علم ذاتی او به نظام خیر غایت فاعلیت اوست که خود با ذات او یکی است، بلکه با اندکی دقت و امعان نظر روشن می شود که او غایت همه غایات است، زیرا ثابت است که وجود هر معلول نسبت به علت خود، رابط است و وجود رابط از خود استقلال وجودی ندارد؛ نیز معلوم است که معنی توقف وجودی درست نیست مگر آن که متوقف علیه آن موجود لنفسه باشد و گرنه تسلسل پیش خواهد آمد.

به همین ترتیب، معنی حقیقی طلب و قصد و اراده و توجه و امثال آن وقتی تحقق می یابد که به مطلوب مستقل و مقصود لنفسه و مراد لنفسه و متوجه الیه لنفسه منتهی گردد؛ و چون حق تعالی علت اولی است و وجود همه چیز به او منتهی و بر او متوقف می شود و او استقلال هر مستقل و تکیه گاه هر گونه توقف و تعلق است، پس در حقیقت، هیچ جوینده ای جز او را نمی جوید و هیچ خواهنده ای جز او را نمی خواهد و هیچ چیز و هیچ کس جز به او روی نمی آورد، خواه با واسطه باشد و خواه بی واسطه، بنابراین غایت هر چه غایتی دارد، اوست و بس.

فصل دوازدهم: افعال عبث و آنچه به قصد ضروری یا بر حسب عادت و امثال آن باشد هیچ یک خالی از غایت نیست

گاه این توهم پیش می آید که برخی از افعال ارادی از قبیل بازی های کودکان و نفس کشیدن و از پهلویی به پهلوی دیگر غلتیدن بیمار در خواب و بازی کردن با ریش و حرکاتی نظیر آن بدون غایت است و بدین وسیله کلیت این حکم که: هر فعل دارای غایتی است، نقض می گردد.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۲۹

اما با تأمل در مبادی افعال ارادی و چگونگی ترتب غایات بر آنها این گونه توهمات از بین خواهد رفت.

حکما گفته‌اند: افعال ارادی و حرکات اختیاری دارای یک مبدأ نزدیک و مباشر با حرکات افعال است که آن را قوه عامله می‌نامند و در عضلات بدن پراکنده است و محرک اندام‌هاست؛ و پیش از قوه عامله (نیروی حرکتی) مبدأ دیگری هست که شوق، یا مبدأ شوقی نامیده می‌شود که به اجماع و اراده منتهی می‌گردد؛ و پیش از شوق مبدأ دیگری وجود دارد که همان صورت علمیه است و از طریق تفکر یا تخیل حاصل می‌شود که فاعل را به انجام فعل به سبب غایتی که مترتب بر آن است دعوت می‌کند. این سه مبدأ، قوه عامله، شوق و صورت علمیه، مبادی غیر ارادی فعل است.

قوه عامله یک مبدأ طبیعی بدون شعور است و غایت آن، همان چیزی است که حرکت بدان منتهی می‌شود، هم‌چنان که همه فاعل‌های طبیعی بدین گونه‌اند.

دو مبدأ دیگر، یعنی نیروی شوقی و صورت علمیه گاه از جهت غایت با قوه عامله متحدند و غایت آنها نیز همان است که حرکت بدان منتهی می‌گردد و در این صورت مبادی سه‌گانه دارای یک غایت واحد خواهند بود. چنان که کسی قرار یافتن در جایی غیر از جای خویش را تخیل کند و نسبت بدان مشتاق شود و به‌سوی آن حرکت کند و در آن استقرار یابد. گاه نیز ممکن است که غایت این دو مبدأ با غایت قوه عامله متفاوت باشد، چنان که کسی مکانی را تصور کند و بدان منتقل شود تا دوست خود را ملاقات نماید. مبدأ بعید یعنی صورت علمیه گاه ممکن است تخیلی باشد و فقط صورت فعل در تخیل حاضر گردد بدون فکر، و گاه ممکن است فکری باشد و در آن صورت تخیل جزئی فعل نیز به همراه آن خواهد بود، و گاه ممکن است خود به تنهایی مبدأ شوق باشد، و گاه نیز ممکن است با کمک طبیعت مبدأ شوق واقع شود، چنان که در تنفس

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۳۰

این چنین است و یا با کمک مزاج چنان که در انتقال مریض خفته از یک پهلوی به پهلوی دیگر مشاهده می‌شود، و یا به کمک خوی و عادت چنان که در بازی با ریش چنین است. [۲۶۵]

پس هرگاه مبادی سه‌گانه یاد شده از حیث غایت با یکدیگر متفق باشند با آن که فعل، عبث یا گزاف است، در عین حال بر حسب مبادی خود دارای غایت خاص خواهد بود. چنان که انسان، صورت مکان خاصی را تخیل کند و بدان مشتاق گردد و به‌سوی آن حرکت کند، هر چند عمل او بیهوده باشد از غایت مخصوص خود خالی نخواهد بود.

هرگاه به دنبال صورت علمیه، شوق درآید و طبیعت و یا مزاج نیز آن را یاری کند، چنان که در عمل تنفس و در انتقال مریض از جانبی که خسته شده است به جانب دیگر مشاهده می‌شود، و این گونه اعمال را قصد ضروری می‌نامند، و همین‌طور در مواردی که خلق و خوی به کمک شوق درآید چنان که در اعمالی همچون بازی با ریش مشاهده می‌شود و این گونه اعمال را عادت می‌نامند؛ هر یک از مبادی مذکور غایت خود را دارد و هیچ فعلی بدون غایت نخواهد بود.

حال اگر فاعل در برخی از افعالی که ذکر شد، یا در همه آنها از صورت خیالی غایت که در ذهن او است غافل و بی التفات باشد در اصل مطلب خللی وارد نمی‌آید، زیرا تخیل غایت غیر از آگاهی از تخیل غایت است و علم نیز غیر از علم به

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۳۱

علم است. [۲۶۶]

در همه افعالی که گزاف و بیهوده شمرده می‌شود غایت فکری وجود ندارد، زیرا مبدأ علمی در این گونه اعمال صورت تخیلی است نه صورت فکری، و چون صورت علمیه غیر فکری است غایت نیز غیر فکری خواهد بود. [۲۶۷]

به تعبیر دیگر می‌توان گفت: در این گونه افعال مبدأ فکری دارای جنبه پنداری است و به طریق اجمال و ابهام در ذهن فاعل حضور می‌یابد و با تصور صورت فعل، شوق برانگیخته می‌شود. مثلاً کودک، بودن خود را در جایی غیر از مکان فعلی خود تصور می‌کند

و از این تصور شوقی به‌سوی آن معنی در او برانگیخته می‌شود که حاکی از آن است که تحقق آن بر ترک آن رجحان دارد و باید به فعل درآید. همین

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۳۲

ترجیح، باعث اشتداد شوق می‌شود و اراده و خواست نسبت به فعل از پی اشتیاق درمی‌آید تا کودک آن کار را انجام دهد، بدون آن که کار او براساس علمی تفصیلی، و ترجیحی واقع‌بینانه استوار شده باشد. مانند گوینده‌ای که براساس ملکه سخن می‌گوید، و حروف و کلمات را بدون تصور و تصدیق تفصیلی ادا می‌کند، و در عین حال فعل او ارادی و اختیاری است.

هم‌چنین، عدم دست‌یابی به غایت در برخی از اعمال طبیعی و ارادی نیز که پیش از رسیدن به غایت حرکت و فعل قطع می‌شود، در این حکم که هر فعلی غایتی دارد؛ خللی وارد نمی‌کند- در عین آن که این گونه افعال را باطل و بیهوده می‌نامیم، زیرا منتفی بودن غایت در یک فعل، امری است غیر از منتفی شدن غایت به علت قطع حرکت؛ و بحث ما بر سر اصل وجود غایت در فعل است نه انتفای آن به سبب انقطاع حرکت.

باید دانست که افعال ارادی ما ناشی از چند منشأ است و چنان که قبلاً گفته شد، هر فعل ارادی در درجه اول از نیروی حرکتی عضلات سرچشمه می‌گیرد و وجود آن مترتب بر آن است؛ نیروی حرکتی یا قوه فعاله خود مترتب بر اراده و خواست فاعل است که تا فعل اراده نشود نیروی فعاله به کار نمی‌افتد؛ اراده نیز مترتب بر شوق است که همان کشش و توجه است به‌سوی فعل خاص، بدون این که اراده دیگری در بین شوق و اراده فعل درآید و به عبارت دیگر اراده اراده شود، بلکه اراده خود نتیجه طبیعی شوق است و ناشی از آن. شوق نیز خود مترتب بر صورت علمیه و ناشی از آن است، خواه صورت علمیه فکری باشد و خواه تخیلی، بدون آن که میان شوق و صورت علمیه اراده‌ای درآید و شوق مورد اراده فاعل قرار گیرد، بلکه همان صورت علمیه خود باعث شوق است. [۲۶۸] البته حکیمان پیشین چنین گفته‌اند و رأی ایشان

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۳۳

منافاتی با این ندارد که از طرفی هم، شوق را ناشی از برخی صفات نفسانی دانسته‌اند، زیرا صفات نفسانی هیچ‌گاه از علم جدا نیست.

شیخ‌الرئیس، ابوعلی سینا در کتاب شفا گوید: «برانگیخته شدن شوق، ناگزیر دارای علتی است، حال یا خوی و عادت علت آن است و یا آزرده‌گی از وضع و هیأت موجود و میل به انتقال به وضعی دیگر، و یا تمایل شدید نیروهای حرکتی و حسی به این که حرکت و احساس تازه‌ای ایجاد کنند. و معلوم است که عادت همواره لذت‌بخش است و انتقال از وضع ملامت‌آور نیز چنین است و میل شدید به فعل و حرکت تازه نیز بر حسب قوای حیوانی و تخیلی، خوشایند طبع است.

لذت خود عبارت است از خیر حسی و تخیلی و حیوانی، که در حقیقت و در مقایسه با خیر انسانی، خیر نیست بلکه خیر پنداشته می‌شود، زیرا بدان سبب که مبدأ فعل، تخیلی است خیر آن نیز ناگزیر تخیلی و حیوانی خواهد بود. بنابراین چنین فعلی هیچ‌گاه خالی از خیر نیست، هر چند که به حسب عقل خیر حقیقی نباشد.»

از آن‌جا که شوق فقط به کمالات مفقود تعلق می‌گیرد که بالفعل در فاعل موجود نیست، از این‌رو مبدأ شوقی را باید مختص به فاعل‌هایی بدانیم که به ماده تعلق و پیوستگی دارند. پس فاعل مجرد از ماده از مبادی چهارگانه فعل (صورت علمیه، شوق، اراده، نیروی حرکتی) منحصرأ علم و اراده را دارا است.

فصل سیزدهم: ردّ نظریه بخت و اتفاق که مبتنی بر نفی رابطه بین فاعل و غایت است

گاهی برای انسان این توهم پیش می‌آید که برخی از غایات مترتب بر افعال، مقصود فاعل نیست و چنین نتیجه گرفته می‌شود که هر

فاعلی در فعل خود غایتی مشخص ندارد. مثال‌هایی که معمولاً برای این مطلب ذکر می‌شود چنین است:

شخصی چاهی را حفر می‌کند تا به آب برسد و به گنجی دست می‌یابد، در صورتی که

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۳۴

یافتن گنج با آن‌که غایت مترتب بر فعل است هیچ ربطی به حفر کننده چاه ندارد و مقصود او نبوده است؛ و یا، شخصی به خانه‌ای داخل می‌شود تا در پناه آن از سرما و گرما مصون باشد لیکن خانه بر سر او خراب می‌شود و می‌میرد در حالی که مردن غایت مقصود او نبوده است. پیش آمده‌ای نوع اول را بخت نیکو و نوع دوم را بخت بد می‌نامیم. بنابراین هر فاعلی در فعل خود دارای غایت معینی نیست.

حقیقت این است که در عالم وجود «اتفاق» معنی ندارد. برهان این مدعا آن است که امور ممکن از حیث وقوع خارجی به چهار دسته تقسیم می‌شوند: دائمی الوقوع، اکثری الوقوع، متساوی الوقوع و اللاوقوع، و اقلی الوقوع.

آنچه همواره یا بیشتر اوقات به وقوع می‌پیوندد، یعنی دو قسم اول و دوم، بدیهی است که دارای علت خاصی است که امر واقع، نسبت بدان علت ضروری الوقوع و تخلف‌ناپذیر است. لیکن گاه به علت امر معارض و وجود مانعی، امور قسم دوم به وقوع نمی‌پیوندد. اگر مانعی در کار نباشد اکثری الوقوع نیز دائمی الوقوع است، یعنی هرگاه عدم وقوع استثنائی را که در بعضی مواقع در اکثری الوقوع اتفاق می‌افتد به مانع و معارض نسبت دهیم، با از میان برداشتن آن مانع مفروض، امور اکثری الوقوع نیز دائمی الوقوع خواهند بود. مثلاً، فرزند انسان همواره در هر دست، دارای پنج انگشت است لیکن ندرتاً با یک انگشت زائد به دنیا می‌آید و این به علت وجود امری معارض با نیروی مصور یا عامل تصویرگراست که او را از فعل خود بدان نحو که مقتضی است باز داشته است. اگر آن مانع و امر معارض در کار نبود، کودک همیشه با پنج انگشت متولد می‌شد.

در مورد امور اقلی الوقوع نیز قضیه بر همین منوال است. یعنی هرگاه امر معارضی که در اکثری الوقوع گهگاه وجود دارد همیشگی باشد، اقلی الوقوع نیز دائمی الوقوع خواهد بود. چنان‌که در مثال انگشت اضافی، اگر قوه مصوره هر بار با ماده‌ای اضافی مواجه شود که برای ساختن انگشت شایستگی دارد، به‌طور همیشگی آن را

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۳۵

به‌صورت انگشتی اضافی درخواهد آورد.

در متساوی الوقوع و اللاوقوع نیز مسئله به همین ترتیب است مانند ایستادن و نشستن زید. [۲۶۹] بنابراین علل و اسباب حقیقی امور، دارای تأثیر دائمی است و در فعل و غایت مترتب بر آن هیچ‌گونه تخلف و تعطیل وجود ندارد.

پس قول به اتفاق، ناشی از جهل نسبت به اسباب و علل حقیقی است و نسبت دادن غایت به فعل و فاعلی غیر از فعل و فاعل حقیقی آن. مثلاً، یافتن گنج اگر به سبب ذاتی و اصلی آن یعنی حفر چاه به شرط محاذات آن با گنج پنهان شده در خاک نسبت داده شود، غایتی ذاتی و دائمی خواهد بود و ربطی به اتفاق و بخت ندارد، لیکن اگر به مطلق حفر چاه نسبت داده شود بدون هیچ‌گونه شرط دیگر، در آن صورت اتفاق خواهد بود؛ یعنی نسبت دادن غایتی عرضی به چیزی غیر از سبب ذاتی و دائمی آن.

هم‌چنین، مردن کسی که برای پناه گرفتن به خانه‌ای داخل می‌شود و بر اثر انهدام خانه می‌میرد، اگر چنانچه به سبب ذاتی و علت دائمی آن، یعنی داخل شدن در خانه‌ای که در حال فرو ریختن است و درنگ کردن در آن تا هنگام وقوع انهدام، نسبت داده شود در آن صورت غایت ذاتی و دائمی خواهد بود؛ لیکن اگر به مطلق داخل خانه شدن برای سرپناه نسبت داده شود، امری اتفاقی و غایتی عرضی خواهد بود که به چیزی غیر از سبب ذاتی خود نسبت داده شده است. در مثال‌های دیگری که برای اتفاق ذکر کرده‌اند نیز امر بر همین منوال است.

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۳۶

غالباً طرفداران نظریه اتفاق به همین گونه مثال‌های جزئی استناد جسته‌اند که جنبه استدلالی ندارد و نمونه‌های آن ذکر شد.

مشهور است که ذی مقراطیس بر این عقیده بوده است که آفرینش جهان از روی اتفاق صورت گرفته است. بدین ترتیب که اجسام از ذرات کوچک و سختی تشکیل یافته (اتم) که ابتدا در فضای خالی نامتناهی پراکنده بوده و به سبب حرکت دائمی تعدادی از آنها بر حسب تصادف یکدیگر تألیف یافته و جهان را به وجود آورده‌اند.

هر چند که ذرات یاد شده دارای طبیعت یکسان و اشکال مختلف هستند [۲۷۰] لیکن یک طبیعت واحد دارند. وی معتقد است که نبات و حیوان بر حسب اتفاق به وجود نیامده‌اند.

ابن‌ذوقلس نیز بر آن بوده است که اجرام مادی عنصری از روی اتفاق به وجود آمده است. بدین نحو که آنچه بر اساس نظم خاصی به وجود آمده که شایستگی ماندن داشته بر جای مانده است و آنچه دارای این ویژگی نبوده از میان رفته و متلاشی گردیده است. برای اثبات نظریه قائلان به اتفاق استدلال‌های گوناگون شده، که اهم آنها از این قرار است:

دلیل اول. طبیعت بی‌شعور است و دارای اندیشه‌ای نیست، پس چگونه ممکن است فعل خود را برای غایت خاصی انجام دهد؟ پاسخ این اشکال آن است که اندیشه و شعور فاعل، موجب غایت داشتن یا نداشتن فعل نیست. بلکه غایت، بالذات مترتب بر فعل است نه به جعل جاعل، و تنها کار اندیشه آن است که فعل را از میان افعال و امور گوناگون دیگر، مشخص و ممتاز می‌کند. بنابراین انگیزه‌ها و عوامل متعدّد و اختلاف و تنوع آنهاست که اعمال فکر و

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۳۷

اندیشه را ایجاب می‌کند و فاعل مختار را به فکر و رویت خاصی نیازمند می‌سازد. اگر عوامل برانگیزنده و بازدارنده مختلف و فراوان نبود کمترین نیازی به اندیشه نبود، چنان‌که در افعال صادر از ملکات و عادات چنین است.

گوینده‌ای که مشغول سخن گفتن است حروف و کلمات را با وجود اختلاف اصوات و اشکال بدون فکر و تأمل، یکی پس از دیگری ادا می‌کند و اگر بخواهد در انتخاب حروف و کلمات اندیشه و التفات نماید به لکن و قطع کلام دچار می‌شود.

صاحبان حرف و صناعات نیز اگر در ضمن عمل به تأمل و تفکر در هر حرکت و فعل پردازند کارشان به کندی و توقف می‌کشد. دلیل دوم. در نظام طبیعت انواع فساد و تباهی و مرگ و شرّ و نابسامانی وجود دارد که با نظم خاصی در پی علل و اسباب معین به طریقی تخلف‌ناپذیر ظهور و بروز می‌کند که هیچ‌یک مقصود طبیعت نبوده، و آثار ضروری ماده است. به همین ترتیب، انواع خیر و منفعتی که بر افعال طبیعت مترتب است، نباید غایت مقصود آن پنداشته شود بلکه هیچ انگیزه‌ای طبیعت را به سوی این گونه غایات سوق نمی‌دهد.

پاسخ این اشکال این است که: آنچه از این گونه شرور و آفات ناشی از عدم دست‌یابی فاعل‌های طبیعی به غایات ذاتی خود باشد (که قطعاً به علت انقطاع حرکت و وجود موانع است) مدّعی خصم را ثابت نمی‌کند، زیرا شرط توجه داشتن طبیعت به غایت، رسیدن بدان نیست، چنان‌که در مورد امور باطل قبلاً گفته شد. [۲۷۱] آنچه از شرور و مفساد از این قبیل نباشد بلکه بر اساس یک نظام دائمی و تخلف‌ناپذیر ظهور کند، با امعان نظر متوجه خواهیم شد که خیر این امور در عین حال از شرّ آن بیشتر است، و این گونه شرور به تبع خیر بسیار که در وراء آنهاست غایت مقصود واقع

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۳۸

شده‌اند. به عبارت دیگر، غایت به قصد دوم به‌شمار می‌روند و غایات به قصد اول خیرات فراوانی است که لازمه لاینفک این شرورند. در مبحث قضاء در این باره مفصلاً بحث خواهد شد.

طبیعت در افعالی که منتهی به این گونه شرور می‌شود، درست مانند نجّار است که می‌خواهد از چوب، دری بسازد. ضرورتاً به بریدن و تراشیدن چوب می‌پردازد تا قطعات در را با یکدیگر پیوند دهد و بدیهی است که لازمه ضروری این کار از بین بردن

مقدار معتابهی چوب از طریق بریدن و تراشیدن است. در صورتی که قصد اول نجار از بین بردن چوب نبوده، بلکه این امور به تبع قصد اول وی- ساختن در- غایت مقصود واقع شده است.

دلیل سوم- یک طبیعت واحد دارای افعال متعدد و گوناگون است، چنان که حرارت مثلاً شمع را ذوب می‌کند و نمک را منعقد می‌سازد، و چهره گاز را سیاه و پارچه را سفید می‌کند. [۲۷۲]

پاسخ این است که: طبیعت واحد، یک فعل بیشتر ندارد و بر آن فعل نیز یک غایت بیشتر مترتب نیست، اما این که آثار مختلف بر فعل واحد آن ترتب می‌یابد به سبب وجود عوامل و موانع گوناگون و فراوان است که با فعل تقارن دارد و آثار گوناگون، توابع ضروری غایت اصلی و عوامل مقارن آن است.

از همه آنچه گفته شد این نتیجه به دست می‌آید که غایات مترتب بر افعال به هرگونه فاعلی مربوط شود، غایات ذاتی و دائمی است مشروط بر آن که به علل و اسباب حقیقی آن نسبت داده شود؛ و آثار نادری که آنها را امور اتفاقی می‌نامند چیزی نیست جز غایات غیرذاتی عرضی که به علل غیرحقیقی نسبت داده می‌شود. در عین حال، همین غایات عرضی و امور اتفاقی اگر به اسباب و علل حقیقی خود منسوب

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۳۹

شود دائمی و ذاتی خواهد بود.

بنابراین میان غایت و فاعل حقیقی فعل یک نوع رابطه وجودی برقرار است که قابل شبهه و انکار نیست، و اگر در وجود این ارتباط بین فاعل و غایت تردید شود، در وجود رابطه میان فعل و فاعل نیز می‌توان تردید کرد. به همین جهت است که قائلان به اتفاق، علت فاعلی را نیز مانند علت غائی انکار کرده و علت را منحصرأً علت مادی دانسته‌اند. پیش از این در مورد علت فاعلی سخن گفته شد.

فصل چهاردهم: علت مادی و صوری

اشاره

در مباحث پیشین ثابت کردیم که هر نوعی از انواع مجردات که دارای کمالی بالقوه باشد، در نهاد ذات خود دارای جوهری است که فعلیت کمالات اولیه و ثانویه نوع، یعنی صور و اعراض مربوطه را می‌پذیرد. حال اگر آن جوهر از یک جهت دارای حیثیت بالقوه باشد و از جهت دیگر دارای حیثیت بالفعل، مانند جسم که از آن جهت که جسم است بالفعل است و از آن جهت که صورت‌ها و اعراض گوناگون بر جسمیت آن طاری می‌شود بالقوه است، آن را «ماده ثانیه» می‌نامند. و اگر صرفاً دارای حیثیت بالقوه باشد، یعنی آنچه تحلیل ماده ثانیه بدان منتهی می‌شود، و از هر جهت بالقوه است و تنها جهت بالفعل آن بالقوه بودن است، آن را هیولی و «ماده اولیه» می‌نامند. [۲۷۳]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۴۰

ماده نسبت به آن نوع مادی که از ترکیب آن و صورت به وجود می‌آید- یعنی جسم- علت به‌شمار می‌رود، زیرا وجود نوع مرکب متوقف بر وجود ماده است. پس از آن‌جا که جزئی از مرکب است، علت آن به حساب می‌آید- علت مادی-، اما نسبت به جزء دیگر که خود پذیرنده آن است، یعنی صورت، ماده و معلول شمرده می‌شود چون پیش از این گفته‌ایم که صورت برای ماده شریک علت است نه علت.

گروهی از طبیعین علیت را منحصر به ماده دانسته، علل سه‌گانه دیگر (فاعلی، صوری، غائی) را انکار کرده‌اند.

در ردّ قول ایشان گوئیم: اولاً: ماده فقط دارای حیثیت قوه و قبول است و لازمه این صفت فقدان و نداشتن است و عقل حکم می‌کند که چنین موجودی به تنهایی نمی‌تواند به خود و چیزهای دیگر فعلیت ببخشد یا ایجاد نماید، زیرا ایجاد کردن و فعلیت بخشیدن با داشتن ملازمت دارد. بنابراین راهی نمی‌ماند جز آن که ایجاد و فعلیت بدون علت باشد که البته محال است؛ پس ماده نمی‌تواند علت همه چیز باشد.

ثانیاً: در مباحث قبل به اثبات رسید که، شیء تا واجب نشود به وجود نمی‌آید.

حال از آن جا که ماده تنها امکان و قبول است و جز قوه چیزی نیست پس شایستگی ندارد که وجوب معلول که منتزع از وجود آن است، یعنی ضرورت و لزوم وجود معلول را بدان نسبت دهیم. [۲۷۴]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۴۱

بنابراین باید چیزی را در ماوراء ماده جستجو کرد و وجوب وجود و نفس وجود معلول را بدان نسبت داد و این همان علت فاعلی است که وجود معلول را افزایه می‌کند.

ثالثاً: ماده دارای یک طبیعت واحد است و اگر دارای فعل و تأثیر باشد جز یک اثر واحد و در همه موارد همانند نمی‌تواند داشته باشد، و این مطلب مورد قبول طبیعیون است. بنابراین لازمه این حکم که جز علت مادی علت دیگری در کار نیست، آن است که همه اختلافات موجود در اشیاء عالم را به وحدت ماده نسبت دهیم که در ذات و صفت یکی است. یعنی قبول کنیم که همه چیزها عین یکدیگرند و این به ضرورت عقل باطل است.

علت صوری

صورت- به معنی آنچه شیء به واسطه آن بالفعل دارای هویت خاصّ خود است- نسبت به چیزی که از ترکیب آن و ماده به وجود می‌آید، علت صوری شناخته می‌شود، زیرا شیء مرکّب بر صورت نیز متوقف است. لیکن صورت نسبت به ماده علت صوری شمرده نمی‌شود، چون ماده نه از آن و چیز دیگری ترکیب یافته، و نه در قوام ذات بدان نیازمند است، بلکه نیاز ماده به صورت، تنها در تحصّل خارجی آن است و از این جهت است که صورت را شریک علت مادی و عامل تحصّل آن می‌دانیم.

اکنون باید دانست که صورت تحصّل دهنده ماده، گاهی خود نسبت به صورت بعدی که بر شیء درمی‌آید جزئی از ماده محسوب می‌شود و در چنین حالتی کلیه افعال و آثارش به آن صورت جدید نسبت داده می‌شود که خود جزئی از ماده آن شده

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۴۲

است. چنان که قبلاً صورت نباتی، صورت تحصّل دهنده ماده ثانویه، یعنی جسم است و کلیه آثار و افعال نباتی و جسمی را به همراه دارد. حال اگر صورت حیوانی بر آن درآید، صورت نباتی جزئی از ماده آن می‌شود و صورت حیوانی همه آثار و افعال صورت نباتی را تملک می‌کند و به همین ترتیب هر صورت جدیدی که بر شیء درآید، صورت‌های پیشین جزئی از ماده آن خواهد شد و صورت جدید همه افعال و آثار صورت‌های سابق را تصاحب خواهد کرد؛ و قبلاً در جای خود به اثبات رسید که صورت اخیر، حقیقت نوع را در بر دارد.

هم چنین باید دانست که ترکیب بین ماده و صورت ترکیب انضمامی نیست- آن چنان که فلاسفه و متکلمان پنداشته‌اند- بلکه ترکیب آنها اتحادی است و بدیهی است که اجتماع دو امر، یکی مبهم و دیگر محصّل و یکی بالقوه و دیگری بالفعل، اقتضا دارد که ترکیب آنها اتحادی باشد، زیرا در غیر این صورت مرکب حقیقی به وجود نمی‌آید و از ترکیب آن دو، نوع جدیدی با آثار و افعال خاصّ به حصول نمی‌پیوندد.

فصل پانزدهم: علت جسمانی

علل جسمانی از جهت فعل و تأثیر نامتناهی نیستند بلکه از حیث اندازه و شدت و مدت تأثیر، محدودند. دلیل آن این است که انواع جسمانی، هم در جوهر متحرک هستند و هم در اعراض و نتیجتاً نیروهای فعاله و طبایع همه انواع جسمانی مرتباً در حال تجزیه و انقسام به اجزاء و ابعاد است و هر یک از اجزاء آن از جهت ذات و اثر محدود، و در میان دو عدم که از پیش و پس آن را احاطه کرده‌اند محصور است. [۲۷۵]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۴۳

هم‌چنین باید توجه داشت که، علل جسمانی تنها در یک وضع خاصی که بین آنها و ماده اثرپذیر برقرار باشد دارای فعل و تأثیر خواهند بود. دلیل این امر را چنین ذکر کرده‌اند که: شیء جسمانی چون در وجود خود نیازمند به ماده است در ایجاد و تأثیر نیز که فرع وجود اوست نیازمند آن است، و نیاز علت جسمانی به ماده برای آن است که بین آن و معلولش وضع خاصی برقرار گردد تا اثر از مؤثر به متأثر منتقل گردد. از این جهت است که دوری و نزدیکی و اوضاع خاص در کیفیت تأثیر علل جسمانی مدخلیت دارد. [۲۷۶]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۴۵

مرحله نهم قوه و فعل توضیح درباره دو اصطلاح قوه و فعل

اشاره

وجود هر چیز را چنان که با آثار مطلوب خود در خارج متحقق باشد «فعل» نامند و گویند وجود آن بالفعل است، و امکان وجود شیء را پیش از تحقق خارجی آن «قوه» نامند و گویند وجود آن بالقوه است. مثلاً نطفه تا هنگامی که نطفه باشد، انسان بالقوه است و پس از آن که به انسان تبدیل شد و با همه آثار خارجی خاص انسان تحقق یافت آن را انسان بالفعل گویند.

گویا لفظ قوه در بدو امر، در معنی مبدأ افعال سخت و شدید وضع شده است سپس معنی آن را گسترش داده و بر مبدأ انفعالات سخت نیز اطلاق کرده‌اند؛ با این توهم که انفعال هم مانند فعل و تأثیر دارای مبدأ است. پس از آن باز هم در معنی توسع داده و قوه را بر مطلق مبادی انفعال در اشیاء اطلاق کرده‌اند، بدین گمان که سختی و آسانی انفعال از یک سنخ واحد تشکیکی است. از این رو در استعمال عامه مردم متداول است که، در قوه فلان چیز است که چنین و چنان شود، یا فلان امر در این چیز بالقوه است. حکما همین که متوجه شدند صور و اعراض حادث زمانی قبل از وجود دارای امکانی هستند که با آن حیثیت قبول و انفعال که عامه مردم آن را قوه می‌نامند تطبیق

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۴۶

می‌کند، وجود امکانی شیء را قوه نامیدند. در عین حال قوه را بر مبدأ فعل نیز اطلاق کردند و علل فاعلی را نیز قوه نامیدند، مانند قوه طبیعی، قوه نفسانی و غیره. و در مقابل «قوه» به معنی اصطلاحی (امکان وجود قبل از تحقق خارجی)، وجود خارجی شیء را که آثار مطلوب خارجی بر آن مترتب است، وجود بالفعل نامیدند.

بدین ترتیب موجود مطلق بر دو قسم منقسم می‌گردد، یک قسم آنچه وجودش بالفعل است و قسم دیگر آنچه وجودش بالقوه است. بنابراین آنچه در این مرحله در چهارده فصل مورد بحث قرار می‌گیرد، دو قسم وجود بالفعل و بالقوه است.

فصل اول: هر موجود حادث زمانی مسبوق به قوه وجود است

هر امر حادثی قبل از تحقق و حدوث از سه حال خارج نیست: یا ممکن الوجود است و می‌تواند هم به وجود متّصف گردد و هم به عدم، و یا ممتنع الوجود است که در آن صورت حدوث و تحقق آن محال خواهد بود، و یا واجب الوجود است که تأخیر و تخلف در وجود آن نتواند بود. امور حادث چون بالفعل موجودند، پس قبلاً نیز ممکن الوجود بوده‌اند نه ممتنع، از طرفی چون در وجود آنها از حیث زمان تأخر و تخلف مشاهده می‌شود، پس قبلاً واجب الوجود نیز نبوده‌اند. بنابراین همه حوادث زمانی قبل از تحقق، صرفاً ممکن الوجود توانند بود.

این گونه امکان را نباید تنها یک اعتبار ذهنی که عارض بر ماهیت شیء ممکن می‌گردد پنداشت، زیرا این امکان [۲۷۷] به صفت شدّت و ضعف و قرب و بُعد متّصف

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۴۷

می‌شود و اینها اوصاف وجودی است. مثلاً، نطفه که در آن امکان انسان شدن وجود دارد به انسان نزدیک‌تر است تا مواد غذایی که امکان دارد در آینده به نطفه و انسان تبدیل شود. هم‌چنین این امکان در نطفه نسبت به غذا شدیدتر است.

اکنون باید دانست که این امکان که دارای وجود خارجی است، در خارج جوهر موجود قائم به ذات نیست بلکه عرضی است قائم بر موضوع خود و ما این امکان موجود در موضوع را «قوه» می‌نامیم و موضوع حامل آن را «ماده» می‌گوییم.

بنابراین هر حادث زمانی دارای ماده‌ای است که پیش از حدوث آن وجود دارد و قوه وجود امر حادث را با خود حمل می‌کند، و نباید اتحاد این ماده با فعلیتی که امکان آن را حمل می‌کند، ممتنع باشد، و گرنه امکان آن را حمل نمی‌کرد. یعنی ماده، در واقع قوه فعلیتی است که امکان آن را با خود حمل می‌کند، زیرا اگر خود دارای فعلیتی باشد، محال است که فعلیت دیگری را بپذیرد؛ بلکه جوهری است که فعلیت وجود آن این است که قوه اشیاء است، و از آن‌جا که جوهری است بالقوه و قائم به فعلیتی دیگر است، همین که امر امکانی فعلیت پیدا کرد و آنچه ماده امکان آن را با خود حمل می‌کرد حادث شد، فعلیت قبلی از میان می‌رود و فعلیت دیگر جای آن را می‌گیرد.

مثلاً، ماده آب، قوه بخار را با خود دارد و فعلاً، صورت آب بدان فعلیت بخشیده است، حال به مجرد این که به بخار تبدیل شد صورت آب از بین می‌رود و صورت بخار جای آن را می‌گیرد و ماده بر صورت اخیر قائم می‌گردد.

پس ماده در فعلیت حادث جدید و فعلیت زائل پیشین یکی است و گرنه می‌بایست با حدوث هر فعلیت جدیدی، ماده نیز حادث شود، که در آن صورت حدوث ماده نیز امکانی دیگر و ماده‌ای دیگر که آن امکان را حمل نماید طلب می‌کرد

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۴۸

و آنها نیز به همین ترتیب، و تا بی‌نهایت ماده و امکان برای هر امر حادثی ضرورت می‌یافت که البته محال است.

نیز اگر ماده را حادث زمانی فرض کنیم همین اشکال پیش می‌آید یعنی برای هر فعلیت آن، ماده‌ای و امکانی دیگر لازم می‌آید تا بی‌نهایت، و این محال است. [۲۷۸]

از آنچه گذشت روشن شد که:

اولاً: نسبت بین ماده و قوه‌ای که با خود حمل می‌کند، نسبت جسم طبیعی است و جسم تعلیمی. [۲۷۹] یعنی، هم‌چنان که جسم تعلیمی جسم طبیعی را تعین می‌بخشد و از ابهام خارج می‌سازد، قوه یک شیء خاص و امکان یک صورت معین نیز قوه ماده خود را از ابهام خارج می‌کند.

ثانیاً: حوادث زمانی اگر از جواهر باشند از دگرگونی صورت و اگر از اعراض باشند از دگرگونی احوال جدایی‌پذیر نیستند.

ثالثاً: قوه همواره قائم بر فعلیتی است و ماده نیز همیشه قائم بر صورتی است تا موجودیت آن را حفظ کند. بنابراین به محض آن که

صورتی پس از صورتی حادث شد، صورت جدید جای صورت قدیم را می‌گیرد و ماده را قوام می‌بخشد.

فصل دوم: تقسیم وجود به وجود بالقوه و بالفعل

همه انواع جوهری که در پیرامون ما است قابلیت آن را دارد که دگرگون گردد و

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۴۹

چیزی شود غیر از آنچه هست؛ چنان‌که جوهر غیر نامی ممکن است به جوهر نامی تبدیل شود و جوهر نامی نیز به حیوانی مبدل گردد. این تغییر و تبدیل‌ها در قابل و مقبول معین صورت می‌گیرد (یعنی هر چیز به هر چیز تبدیل نمی‌شود) و لازمه این امر آن است که بین قابل و مقبول نسبت ثابتی وجود داشته باشد.

گذشته از این، نسبت موجود، به واسطه نزدیکی و دوری و شدت و ضعف تفاوت پیدا می‌کند؛ چنان‌که نطفه به حیوان نزدیک‌تر است تا مواد غذایی، هر چند که هر دو امکان حیوان شدن را دارند. قرب و بُعد و شدت و ضعف، همگی اوصاف وجودی هستند و جز شیء موجود بدان‌ها متصف نمی‌شود؛ پس نسبت مذکور نیز که موصوف بدین صفات است باید موجود باشد.

هرگاه نسبت ثابت موجودی بین دو طرف برقرار باشد مستلزم آن است که طرفین نسبت نیز در همان ظرف وجودی که نسبت موجود است (ذهن یا خارج) موجود باشند، زیرا نسبت، قائم بر آنها است و وجودش از وجود طرفین بیرون نیست و وجود یکی از طرفین نسبت نیز از آن طرف دیگر است. البته همه اینها در مباحث مربوط به وجود فی نفسه و وجود فی غیره گفته شده است. بنابراین اگر صورت مقبول در حوادث متغیر به تمام وجود و همراه با همه آثار خارجی خود در قابل موجود نباشد لااقل با وجود ضعیفی که همه آثارش بر آن مترتب نیست، نزد قابل لازم الوجود است.

حال اگر دو وجود ضعیف و شدید دارای یک هویت باشند یک وجود بیش نخواهند بود و این امر ثابت می‌کند که مقبول یک وجود دارد و آن یک وجود دارای دو مرتبه ضعیف و شدید است که بر اولی همه آثار وجودی مترتب نیست و دومی کلیه آثار وجودی خاص خود را داراست.

ما همین مرتبه ضعیف وجود حادث را وجود بالقوه می‌نامیم و مرتبه قوی آن را وجود بالفعل. مقبول با وجود بالقوه و وجود بالفعل خود یک موجود متصل واحد

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۵۰

است و گر نه نسبت بین آن دو مرتبه وجود منتفی بود. [۲۸۰] در حالی که فرض بر وجود نسبت است و زائل شدن نسبت خلاف فرض خواهد بود.

هم‌چنین، مقبول، با وجود بالقوه خود، با قابل به یک وجود موجودند و اگر چنین نبود یکی از طرفین از آن دیگری نبود؛ یعنی در واقع نسبت ثابتی بین آن دو وجود نداشت و این خلاف فرض است.

بنابراین وجود قابل و وجود بالقوه و بالفعل مقبول، کلاً یک وجود واحد است دارای مراتب مختلف که ما به الاختلاف آن مراتب به ما به الاتفاق باز می‌گردد و این خاصه تشکیک است.

آنچه گفته شد درباره یک قابل و یک مقبول بود. حال اگر سلسله قابل‌ها و مقبول‌ها را از دو سوی امتداد دهیم حتی اگر تا بی‌نهایت از دو طرف ادامه یابد، که در هر حلقه آن امکان فعلیت تالی و فعلیت امکان سابق آن وجود داشته باشد- چنان‌که در سلسله امور حادث موجود در جهان خارج می‌بینیم- در این صورت هم، کلیه قابل و مقبول‌های متناهی یا نامتناهی دارای یک وجود واحد مستمر خواهد بود که در سراسر سلسله استمرار یافته، دارای مراتب مختلف کمال و نقص و شدت و ضعف است.

بنابراین هرگاه این وجود واحد مستمر ذو مراتب را به دو قسمت تقسیم کنیم در قسمت پیشین قوه قسمت پسین موجود خواهد بود و

در قسمت پسین فعلیت بخش پیشین. سپس اگر همان بخش پیشین را باز به دو قسمت تقسیم کنیم، بخش پیشین آن حامل قوه بخش پسین و بخش پسین دارای فعلیت پیشین خواهد بود. هر قدر این تقسیم تکرار شود و سلسله وجود واحد مستمر تجزیه گردد، کار بر همین منوال

ترجمه نهایی الحکمۀ، ص: ۳۵۱

است، یعنی در سراسر سلسله واحد وجود، قوه و فعل با یکدیگر آمیخته‌اند.

بر این اساس، هر حلقه‌ای و حدّی از این وجود مستمر واحد، نسبت به حدّ پیش از خود کمال است و نسبت به حدّ پس از خود نقص، تا آنجا که سلسله وجود به نقطه‌ای منتهی گردد که کمال محض است و نقصی در آن راه ندارد. یعنی به فعلیتی برسد که در آن از قوه خبری نباشد، چنان‌که در ابتدای امر قوه‌ای بود که با آن هیچ گونه فعلیتی نبود. این عیناً تعریف حرکت است که نسبت به موجود بالقوه کمال اول محسوب می‌شود.

پس این وجود واحد مستمر، وجودی تدریجی و سیال است که در ماده حامل قوه جریان دارد و صور نوعیه و اعراض گوناگون، در واقع حدود حرکت و صورت‌های ماده متحرک هستند.

همه آنچه گفته شد درباره جواهر نوعیه بود و در مورد اعراض نیز سخن بر همین منوال است چنان‌که در جای خود گفته آید. از آنچه گذشت روشن شد که قوه شیء نحوه‌ای از وجود و ثبوت آن است که همه آثار وجود خارجی و فعلی شیء بر آن مترتب نیست؛ و وجود به‌طور کلی دو قسم است، وجود بالفعل و وجود بالقوه، از طرفی نیز وجود به ثابت و سیال تقسیم می‌شود. نیز روشن شد که هر چه در وجود خود قوه‌ای را دارا باشد، وجودش سیال و تدریجی است و تدریج و سیلان با حرکت همراه است؛ و آنچه وجودش سیال و تدریجی نباشد، یعنی دارای وجود ثابت باشد، قوه‌ای با خود ندارد و بنابراین ماده نیز ندارد و هر چه ماده نداشته باشد حرکت نیز نخواهد داشت و هر چه حرکت نداشته باشد ضرورتاً ماده نیز دارد. هم‌چنین روشن شد که اعراض نیز از آنجا که وجودشان در موضوع است، به تبع حرکت موضوعات خود متحرک هستند، چنان‌که تفصیل آن پس از این خواهد آمد.

ترجمه نهایی الحکمۀ، ص: ۳۵۲

فصل سوم: حرکت و آنچه بدان مربوط است

چنان‌که پیش از این گفته شد، حرکت به نحوه‌ای از وجود اطلاق می‌شود که شیء با آن گونه وجود تدریجاً از قوه به فعل درمی‌آید، به‌طوری که اجزاء وجودی آن با هم جمع نمی‌شود. به عبارت دیگر هر حدّی از حدود وجودش فعلیت است برای جزء پیشین و قوه است برای جزء تالی.

بنابراین حرکت عبارت است از: خروج تدریجی شیء از قوه به فعل. [۲۸۱]

معلم اول - ارسطو - حدّ حرکت را چنین بیان کرده است: حرکت، کمال اول است برای موجود بالقوه، از آن حیث که بالقوه است. توضیح این که: جسم هنگامی که در مکانی قرار دارد، هرگاه قصد تمکن در مکان دیگری بکند، با خروج از مکان اول به‌سوی مکان دوم سیر می‌کند تا در آن قرار گیرد.

پس، جسم در حالی که در مکان اول قرار دارد، دارای دو کمال است که نسبت به هر دو بالقوه است، یکی «سلوک» که کمال اول او است و دیگری قرار گرفتن در مکان دوم که نسبت به جسم کمال ثانی به‌شمار می‌رود.

بنابراین حرکت - که همان سلوک باشد - کمال اول جسم است که خود نسبت به هر دو کمال، بالقوه است، لیکن به‌طور مطلق کمال اول جسم نیست، بلکه تنها از آن حیث کمال جسم است که نسبت به کمال دوم بالقوه است. قید حیثیت و جهت در تعریف

بدان سبب است، که حرکت برای هر چیز بالقوه‌ای از هر جهت کمال به‌شمار نمی‌رود بلکه تنها از آن حیث که جسم نسبت به کمال دوم بالقوه است، کمال آن محسوب می‌شود، زیرا حرکت یا سلوک (رفتن و سیر کردن) در وجود خود به کمال دوم که ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۵۳

غایت حرکت است تعلق دارد. [۲۸۲]

از آنچه گذشت روشن شد که حرکت به شش امر، بستگی دارد:

اول، مبدأ حرکت، یعنی آنچه حرکت از آن آغاز می‌شود. دوم، منتهای حرکت، یعنی آنچه حرکت به‌سوی آن تحقق می‌یابد. بدین معنی که حرکت از یک سو به قوه‌ای منتهی می‌شود که در آن هیچ فعلیت حقیقی یا اعتباری نیست و از سوی دیگر به فعلی منتهی می‌گردد که هیچ گونه قوه حقیقی و یا اعتباری در آن وجود ندارد، چنان که شرح آن پس از این خواهد آمد. سوم، مسافت، یعنی آنچه حرکت در آن به وقوع می‌پیوندد. چهارم، موضوع حرکت یا آنچه حرکت از آن‌ها است، یعنی متحرک. پنجم، فاعل حرکت، یا آنچه حرکت به وسیله او انجام می‌شود، یعنی محرک. ششم، آنچه حرکت توسط آن دارای مقدار و اندازه می‌شود، یعنی زمان.

فصل چهارم: اقسام تغیر

پیش از این ثابت شد که در آمدن از قوه به فعل، هیچ گاه بدون دگرگون شدن شیء امکان‌پذیر نیست؛ اعم از آن که دگرگونی در ذات آن باشد یا در احوال آن. به عبارت دیگر یا ذاتیات شیء تحول می‌یابد چنان که در تحول انواع جوهری به انواع دیگر مشاهده می‌شود و یا عرضیات آن دگرگون می‌شود، چنان که در دگرگونی احوال عرضی اشیاء می‌بینیم. [۲۸۳]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۵۴

تغیر دو قسم است؛ دفعی و تدریجی. [۲۸۴]

تغیر تدریجی (که لازمه آن امکان تقسیم به اجزاء نامحدودی است که نه قابل تجمع و نه دارای قرارند) همان حرکت است. تغییر دفعی نیز از آن‌هاست که به موضوعی نیازمند است که دگرگونی را بپذیرد و قوه‌ای که پیش از وقوع تغییر موجود باشد، جز از طریق حرکت تحقق‌پذیر نیست، زیرا قبلاً گفته شد که خروج از قوه به فعل هرگز بدون حرکت ممکن نخواهد بود. تنها، فرق در این است که تغییر دفعی همواره از آن نوع معانی است که بر اجزاء آنی حرکت منطبق باشد، مانند رسیدن، ترک کردن، پیوستن، گسستن و غیره، بنابراین تغییر بدون حرکت ممکن نیست.

حرکت دارای دو معنی است و به اعتبار این دو معنی به دو قسمت متوسطی و قطعی تقسیم می‌شود.

هر گاه شیء متحرک در میان مبدأ و منتهی چنان در نظر آورده شود که هر نقطه یا حدی از مسافت که فرض شود، آن شیء قبل و بعد از آن در وی نباشد، بدین اعتبار آن را حرکت «توسطی» گویند و این یک حالت بسیط و ثابت و غیر قابل تقسیم است. اعتبار دیگر آن است که شیء متحرک در بین مبدأ و منتهی دارای حالتی سیال و بی‌قرار است که با هر حد مفروضی از حدود مسافت دارای نسبتی است، چنان که حدی را ترک گوید و به حدی نزدیک شود. لازمه این حالت آن است که طبیعتاً قابل تقسیم و تجزیه و پاره پاره شدن تدریجی باشد و اجزاء آن در وجود با هم جمع نشود؛

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۵۵

این را حرکت «قطعی» گویند. [۲۸۵]

این دو گونه اعتبار در خارج وجود دارد، یعنی این دو معنی با واقعیت حرکت در خارج قابل انطباق است. توضیح این که حرکت با مبدأ و منتهی دارای نسبتی است که هیچ گونه تقسیم‌پذیری و سیلانی را اقتضا ندارد و با مبدأ و منتهی و حدود و مسافت دارای

نسبت دیگری است که مقتضی سیلان وجود و انقسام است [معنی ثابت و تقسیم‌ناپذیر موجود در شیء متحرک را حرکت توسّطی، و معنی سیال و تقسیم‌پذیر آن را حرکت قطعی نامند].

آنچه را قوه تخیل انسان از صورت خارجی حرکت به‌طور متصل و مجتمع الاجزاء با پیوستن حدود آن به یکدیگر در ذهن ترسیم می‌کند امری است ذهنی و حقیقت خارجی ندارد، زیرا اجتماع اجزاء حرکت- در صورتی که اجزایی برای آن فرض شود- ممکن نیست؛ چه، اگر اجزاء مفروض در وجود خارجی مجتمع باشند ثابت خواهد بود و دیگر سیلان در آن معنی نخواهد داشت، حال آن‌که حرکت به معنی سیلان وجود است.

فصل پنجم: مبدأ و منتهای حرکت

پیش از این گفته شد که حرکت ذاتاً دارای اجزاء است [حرکت قطعی]، در این جا

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۵۶

متذکر می‌شویم که اجزاء و انقسامات حرکت بالقوه است نه بالفعل؛ عیناً مانند کمّیات متصل قارّه، همچون خط و سطح و جسم تعلیمی. چون اگر انقسام آن بالفعل باشد، اجزاء آن از یکدیگر جدا خواهد بود و هر جزء به نوبه خود وقوع دفعی خواهد داشت و در این صورت حرکت منتفی خواهد شد.

هم‌چنین باید دانست که تقسیم حرکت به اجزاء، دارای حدّ معینی نیست و اگر در حدّ خاصی متوقف باشد لازمه آن این خواهد بود که حرکت از اجزاء لایتجزّی تشکیل یافته باشد و بطلان جزء لایتجزّی پیش از این به اثبات رسید. [۲۸۶]

از این جا معلوم می‌شود که حرکت دارای مبدأ و منتهی به معنی نخستین و آخرین جزء غیر قابل تقسیم حرکت نیست، زیرا چنان‌که گفته شد این چنین جزئی دفعی الوقوع خواهد بود و با تعریف حرکت که سیلان وجود و تدریج است انطباق نخواهد داشت. [۲۸۷]

بنابراین هنگامی که حرکت را از دو جانب به مبدأ و منتهی محدود می‌کنیم منظور تحدید حرکت از خارج آن است. بدین معنی که حرکت جوهر در جانب مبدأ به قوه‌ای می‌رسد که دارای هیچ‌گونه فعلیتی نیست جز قوه بودن و فعلیت نداشتن، که همان ماده اولیه یا هیولی باشد، و در جانب انتها به فعلی منتهی می‌شود که قوه‌ای با آن نیست، یعنی تجرّد از ماده. در این مورد پس از این توضیح بیشتر داده خواهد شد.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۵۷

حرکات عرضی نیز از جانب آغاز به ماده موضوع یعنی آنچه حرکت را می‌پذیرد منتهی می‌شود و در جانب آخر، اگر حرکت طبیعی باشد به جایی که حرکت به سکون بیانجامد، و اگر حرکت قسری باشد به موقعیتی که در آن اثر قسر تمام شود، و اگر حرکت ارادی باشد به آنچه از نظر فاعل کمال اوست و شایسته است که حرکت در آن متوقف شود.

فصل ششم: مسافت

مسافت یعنی مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود. مثلاً جسم از طریق نمو در «کمّ» خود حرکت می‌کند و از طریق تحوّل و دگرگونی احوال در «کیف» خود. [۲۸۸]

مسلم است که تغیر در ذاتیات واقع نمی‌شود [ذاتی به معنی آنچه در حدّ ماهیت قرار دارد]. و چنان‌که گفته شد حرکت، چیزی جز تغیر شیء متحرک در آنچه حرکت در آن به وقوع می‌پیوندد نیست. پس هرگاه حرکتی که در کیف واقع می‌شود، همان دگرگونی متحرک در ماهیت کیف باشد، این نوعی از تغیر ذاتیات خواهد بود که محال است؛ و می‌دانیم که مقولات نسبت به ماهیات مندرج در تحت خود، اجناس عالیّه به‌شمار می‌روند و برای ماهیات، ذاتی به حساب می‌آیند.

بنابراین حرکت به معنی دگرگونی، در وجود فی نفسه مقولات، یعنی وجودی که بدان عدم را از خود طرد می‌کنند، واقع نمی‌شود، زیرا وجود فی نفسه ماهیت، همان نفس ماهیت است.

بنابراین اگر در یکی از مقولات حرکت و تغییری باشد، آن تحوّل در وجود ناعت آن خواهد بود، زیرا هر چیز به اعتبار وجود فی نفسه خود دارای ماهیت خاصی

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۵۸

است، اما به اعتبار وجود ناعت و لغیره دارای ماهیتی نیست. جواهر نیز به اعتبار همین وجود دارای ماهیت هستند نه به اعتبار وجود لنفسه خود، پس وقوع حرکت در مقوله مانعی ندارد. [۲۸۹]

بدین ترتیب جسمی که در کم یا کیف خود تغییر می‌یابد، تغییر آن، در ماهیت کم و کیف و یا تغییر در ماهیت جسم موضوع نیست بلکه تغییر در متکّم و متکّیف یعنی نوع موجود از کم و کیف در جسم است.

پس منظور از این که گفته‌اند تشکیک در عرضیات است نه اعراض، همین است که گفته شد.

حال باید توجه داشت که وجود ناعت گرچه دارای ماهیت نیست، اما چون با وجود فی نفسه خود یکی است، ماهیت وجود فی نفسه بدان نسبت داده می‌شود.

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۵۹

لازمه این امر آن است که حرکت در مقوله چنین معنی دهد که: هرگاه جسمی در مقوله‌ای از مقولات حرکت کند در هر آنی از آنات حرکت، نوع خاصی از انواع آن مقوله بر آن جسم متحرّک درمی‌آید بدون آن که یک نوع در بیش از یک آن درنگ نماید، و گرنه در ماهیت تغییر به وجود می‌آید و این محال است.

فصل هفتم: مقولاتی که حرکت در آنها واقع می‌شود

در بین حکمای قدیم چنین مشهور است که حرکت تنها در چهار مقوله کیف و کم و این و وضع واقع می‌شود.

حرکت در کیف امری است آشکار، به‌ویژه در کیفیات مختصّ به کمّیات، مانند:

راستی و کجی و مسطح یا محدّب بودن، زیرا جسم در کمّ خود حرکت می‌کند و ضرورتاً در کیفیات قائم بر کمّ نیز متحرّک خواهد بود.

حرکت در کم عبارت است از تغییر تدریجی منظم و پیوسته در کمّ جسم، مانند نموّ، که چیزی جز افزایش حجم جسم به‌صورت متدرّج و متصل و منظم نیست.

بر این قول که نموّ از مقوله حرکت در کمّ باشد اعتراض کرده و گفته‌اند: نموّ بدین نحو تحقق می‌یابد که اجزایی از خارج بر اجزاء اصلی جسم افزوده می‌شود؛ پس حجم بزرگی که فراهم می‌آید «کمی» است که بر مجموع اجزاء اصلی و اجزاء منضمّ بر آن عارض می‌شود، و حجم کوچک قبلی همان کمّ عارض بر اجزاء اصلی است که به حال خود باقی است و با کمّ بعدی نه اتصال وجودی دارد و نه اتّحاد؛ و چون موضوع آن دو کمّ، یعنی اجزاء اصلی و اجزاء انضمامی با یکدیگر تباین دارند، کمّ عارض بر آنها نیز متباین خواهد بود. بنابراین نموّ عبارت است از زائل شدن یک کمّ و حادث شدن کمّ دیگر و این غیر از حرکت است.

پاسخ آن چنین داده شده است: در این که چیزهایی به شیء اصلی افزوده می‌شود

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۶۰

تردیدی نیست، لیکن طبیعت شیء نامی، اجزاء افزوده شده را به‌صورت اجزاء اصلی تبدیل می‌کند و بدان وسیله، کمّیت اجزاء اصلی را به‌طور منظم و تدریجی و پیوسته افزایش می‌دهد و این همان حرکت است.

حرکت در «این» نیز امری است ظاهر چنان که در انتقال اجسام از جایی به جایی دیگر مشاهده می‌شود، اما این مطلب که «این» مقوله مستقلی باشد خالی از شک نیست.

حرکت در «وضع» نیز آشکار است، مانند حرکت کره پیرامون محورش، که نسبت نقاط مفروض بر سطح آن به محیط خارج، به طور متصل و به تدریج عوض می‌شود و در نتیجه وضع آن دگرگون می‌گردد.

گفته‌اند: حرکت در مابقی مقولات یعنی در فعل و انفعال و متی و اضافه و جده و جوهر، واقع نمی‌شود.

«فعل و انفعال» از آن جهت که تدریج در مفهوم آنها در نظر گرفته شده است دارای فرد آنی الوجود نیستند، و وقوع حرکت مستلزم انقسام مقوله به افراد آنی الوجود است که در این دو قابل تحقق نیست. گذشته از آن که لازمه حرکت در این دو مقوله، حرکت در حرکت است.

مقوله «متی» نیز از آن جهت که هیأت حاصله از نسبت شیء به زمان است و خود به خود دارای وجود تدریجی است، فرد «آنی» ندارد تا حرکت که منقسم به اجزاء آنی است در آن واقع شود.

«اضافه» نیز مفهومی انتزاعی و تابع طرفین خود است و استقلالی که پذیرای حرکت باشد ندارد. در جده نیز تغیر و حرکت، تابع تغیر موضوع آن خواهد بود؛ مانند تغیر کفش و پا که هیأت حاصل از داشتن کفش بر پا را دگرگون می‌سازد و در خود مقوله حرکتی واقع نمی‌شود.

و اما حرکت در جوهر، مستلزم تحقق حرکت بدون موضوعی ثابت و باقی است

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۶۱

که با حرکت همراه باشد و لازمه این امر آن است که حرکت بدون متحرک واقع شود.

آنچه گفته شد اقوال حکمای پیشین بود که در هر یک از فقرات مذکور، جای مناقشه بسیار است. در سه مقوله فعل و انفعال و متی، حرکت واقع می‌شود، زیرا حرکت در حرکت چنان که پس از این ثابت خواهیم کرد، منعی ندارد.

دو مقوله اضافه و جده هم از مقولات نسبی هستند مانند وضع، و تابع بودن آنها نسبت به طرفین خود در حرکت، منافی با آن نیست که حرکت به طور حقیقی در آنها واقع گردد، چون اتصاف تبعی غیر از اتصاف عرضی است.

در مورد حرکت جوهری هم که علت منع را انتفاء موضوع حرکت ذکر کرده‌اند، چنان که توضیح آن پس از این خواهد آمد مانع واقعی در کار نیست، زیرا موضوع حرکت ماده است.

فصل هشتم: حرکت جوهری و مسائل متفرع بر آن

با آن که حکمای قدیم حرکت را منحصرأ در چهار مقوله عرضی یاد شده جایز دانسته‌اند، اما در آثار ایشان اشاراتی حاکی از وقوع حرکت در جوهر وجود دارد، هر چند که بدان تصریح نکرده‌اند.

نخستین کسی که در این باره به حد کافی تحقیق کرد و در اثبات حرکت در جوهر کوشید، صدر المتألهین رحمه الله بود.

حرکت جوهری یک حقیقت انکارناپذیر است و ما در فصل دوم از این مبحث، آن را اثبات کردیم.

صدر المتألهین رحمه الله از راه‌های مختلف در اثبات این امر اقامه برهان کرده که واضح‌تر از همه آنها یکی این است:

حرکات عرضی که دارای وجود سیال و متغیرند بدون تردید معلول طبایع و صور نوعیه موضوعات خود هستند؛ و این اصل قابل انکار نیست که علت هر امر متغیر

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۶۲

باید متغیر باشد و الا مستلزم تخلف معلول از علت خواهد بود که محال است. [۲۹۰]

بنابراین، طبایع و صور جوهریه که علل و اسباب مباشر و نزدیک حرکات عرضی هستند، خود نیز دارای وجود متغیر و جوهر متجددند. هر چند که از حیث ماهیت ثابت و پابرجا هستند، چون ذاتی تغییرپذیر نیست.

کسانی که حرکت جوهری را مسلم نداشته‌اند در توجیه تغییر و دگرگونی واقع در اعراض مذکور، که علت آنها نیز چه طبیعت باشد و چه غیر آن در نظر ایشان ثابت است، چنین گفته‌اند: تغییر و تجدّد اعراض یاد شده ناشی از عوامل خارجی است. مثلاً در حرکات طبیعی، قرب و بُعد نسبت به غایت و یا در حرکات قسری برخورد با موانع و یا عوامل مُعدّ و تقویت کننده قوی یا ضعیف، و در حرکات ارادی، اراده‌های جزئی که در هر حدّی از حدود مسافت ممکن است تجدید شود، علل اصلی حرکات و تغیرات مورد نظرند.

این توجیه، درست نیست، زیرا در مورد همان عوامل نیز همین سؤال بعینه مطرح است که تغییر و تجدّد موجود در حرکات آن موانع و معدّات و علل از کجا ناشی می‌شود؟ پس ناگزیر باید همه حرکات و دگرگونی‌ها به چیزی منتهی گردد که ذاتاً متغیر و متجدّد است.

اگر بگویند: ما نیز صدور حرکت متجدّد سیال را از علت ثابت و نامتغیر به همان نحو توجیه می‌کنیم که شما معتقدید، بدون آن که نیازی به تجدّد ذاتی طبیعت باشد؛ یعنی، حرکت را بالذات متجدّد می‌دانیم و هرگاه تجدّد و سیلان، ذاتی طبیعت باشد، اشکالی در صدور آن از علت ثابت نخواهد بود. چه، در این صورت همان ایجاد ذات،

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۶۳

ایجاد تجدّد خواهد بود که شما نیز بدان معترفید. [۲۹۱]

در پاسخ گوئیم: تجدّدی که در حرکات عرضی مشاهده می‌شود، تجدّد در نفس حرکت نیست، زیرا مقولات عرضی وجود فی نفسه و لنفسه ندارند، بلکه لغیره‌اند و منعوت به نفس خود نتوانند بود تا هم‌چنان که تجدّدند، متجدّد نیز باشند. عرض چون وجودش لغیره است ناگزیر وجودش در موضوعی جوهری است؛ مثلاً، حرکت جسم در رنگ عارض بر آن، تغییر و تجدّد جسم در رنگی است که از آن اوست نه تجدّد رنگ جسم. و این برخلاف جوهر است که وجود فی نفسه آن لنفسه نیز هست و در نتیجه می‌تواند هم تجدّد باشد و هم متجدّد بالذات. یعنی ایجاد جوهر جسمانی عیناً ایجاد متجدّد است و ایجاد متجدّد نیز عیناً ایجاد چنین جوهری است، نه ایجاد جوهری که بعداً صفت تجدّد خواهد یافت. دقت شود. [۲۹۲]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۶۴

دلیل دیگر. اعراض خود از مراتب وجود جواهرند؛ چه، قبلاً گفته شد که وجود فی نفسه اعراض از آن موضوعات آنها است. بنابراین تجدّد و دگرگونی اعراض جز از طریق تجدّد و دگرگونی موضوعات جوهری آنها قابل توجیه نیست.

پس حرکات عرضی خود دلیلی است بر وجود حرکت جوهری.

از آنچه گفته شد مسائل متعددی روشن می‌شود از جمله:

۱. صورت‌های جوهری گوناگون که یکی پس از دیگری بر ماده درمی‌آید در حقیقت یک صورت واحد جوهری سیال است که بر ماده جریان می‌یابد، و موضوع آن ماده است که توسط یک صورت در هر حال محفوظ و باقی است - چنان که در مرحله اعراض و جواهر گفته شد. ما از هر حدی از حدود آن صورت سیال واحد، مفهومی مغایر با مفهوم منتزع از حد دیگر آن انتزاع کرده و آن را ماهیت نوعی خاصی می‌نامیم که با سایر ماهیات از حیث آثار وجودی متفاوت است.

حرکت به‌طور مطلق - هر چند خالی از شائبه تشکیک نیست - عبارت است از خروج از قوه به فعل و سیر از نقص به کمال. لیکن در جواهر مادی نوع دیگری از حرکت تکاملی و اشتدادی وجود دارد که ماده اولیه را اولاً: به‌سوی «طبیعت» سپس به نبات و پس از آن به حیوان و انسان متبدل می‌کند. هر یک از این حرکات که موضوع آن ماده اولیه است دارای آثار خاصی است تا آن‌گاه که

حرکت به فعلیتی منتهی گردد که در آن هیچ قوه نباشد. [۲۹۳]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۶۵

۲. اعراضی که بر جواهر درمی آیند از هر مقوله‌ای که باشند به تبع جواهر معروض خود دارای حرکتند، زیرا ثبات صفت با دگرگونی موضوع و تغییر آن امکان‌پذیر نیست. از این گذشته اعراضی که لازمه وجودند، همچون لوازم ماهیات، مجعول به جعل موضوع خود هستند آن هم به جعلی بسیط که در بین عرض و معروض آن جعل دیگری داخل نیست.

پس جعل بسیط در مورد اعراضی است که آنها را ثابت و تغییرناپذیر می‌دانیم، اما اعراض مفارق که بر موضوعات خود از راه حرکت عارض می‌شود، مانند حرکاتی که در مقولات چهارگانه کم و کیف و این و وضع به وقوع می‌پیوندد، باید آنها را از نوع حرکت در حرکت به‌شمار آورد. این گونه حرکات را باید حرکات ثانویه نامید و حرکات قسم اول- حرکات تابع جوهر- را حرکات اولیه نام داد. [۲۹۴]

اشکال در حقیقت حرکت در حرکت آن است که، حرکت باید قابل انقسام به اجزاء آنی الوجود باشد، و اگر حرکت در حرکت واقع شود معنی آن این خواهد بود که حرکت از اجزاء منقسم تدریجی تشکیل یافته باشد نه آنی، و از اجزاء تدریجی منقسم حرکت به وجود نمی‌آید.

گذشته از این لازمه حرکت آن است که متحرک در هر حدی از حدود حرکت

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۶۶

درآید و سپس آن را ترک کند نه این که آن را فقط ترک گوید، و الا حرکت صورت نخواهد گرفت.

در پاسخ این اشکال گوئیم: انقسام حرکت به اجزاء به‌طوری که اتصال و امتداد آن قطع شود و آن اجزاء باز هم منقسم شود تا به اجزاء آنی منتهی گردد مورد قبول است؛ لیکن منتهی شدن به اجزاء آنی را بدون واسطه مسلم نمی‌داریم. پس جایز است که حرکت به اجزاء آنی غیر تدریجی منقسم شود، سپس آن اجزاء به اجزاء آنی نهایی تقسیم پذیرد.

بنابراین، انقسام حرکت و منتهی شدن تجزیه آن به اجزاء آنی، مانند قائم بودن عرض است به جوهر که گاه بدون واسطه است و گاه با واسطه، خواه یک واسطه باشد یا چند واسطه که سرانجام به جوهر منتهی می‌شود؛ چنان که خط به سطح قائم است و سطح به جسم تعلیمی و جسم تعلیمی به جسم طبیعی.

اما آنچه درباره درنگ و تأنی در حدود حرکت گفته شده، مستلزم کُند شدن حرکت است و سبب بطؤ، ممکن است مرکب بودن حرکت باشد، که به زودی در آن باره سخن خواهیم گفت.

۳. از آن‌جا که ماده اولیه، قوه محض است و دارای هیچ فعلیتی جز قوه محض بودن نیست، از این‌رو در هر فعلیتی که تعین یابد تابع همان صورتی است که آن را قوام و تحصیل می‌بخشد؛ و به واسطه همان صورتی که با آن اتحاد یافته است از ماده دیگر «تمیز» می‌یابد و با همان صورت شخصی «تشخص» پیدا می‌کند و در وحدت و کثرت نیز تابع آن صورت خواهد بود، هر چند که ماده اولیه از نوعی وحدت مبهم مانند وحدت ماهیت جنسی برخوردار است. [۲۹۵]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۶۷

حال چون موضوع حرکت عام جوهری همین ماده است، پس عالم مادی سراسر یک حقیقت واحد سیال است که از مرحله قوه محض به سوی فعلیت محض جریان دارد.

فصل نهم: موضوع حرکت

تا این‌جا به اجمال روشن شد که موضوع حرکت جوهری ماده است، اینک مطلب را با تفصیل بیشتر دنبال می‌کنیم.

معلوم شد که در موضوع حرکت، ماده‌ای و صورتی و قوه‌ای و فعلی وجود دارد.

نیز در مباحث ماهیت روشن شد که جنس و فصل، همان ماده و صورت لا بشرط است و ماهیات نوعیه به ترتیب متنازل از نوع عالی به متوسط و سافل مترتب بر یکدیگرند تا منتهی شود به نوع اخیر؛ و در تحت یک جنس قریب ممکن است نوع‌های فراوان به‌طور عرضی، نه طولی، قرار گیرد.

لازمه این امر آن است که در اولین قسم (در سلسله طولی) از انواع جوهری، ماده اولیه‌ای باشد که با صورت اولیه‌ای تحصیل یافته، بر روی هم ماده ثانوی شده باشند برای صورت دوم و بر روی هم ماده ثانویه باشند برای صورت سوم - از صورت دوم به بعد ماده را ثانویه گویند - و در دومین قسم (سلسله عرضی و انواع متنوع از یک جنس) ماده‌ای هست که صورت‌های متعدد به‌طور متعاقب یکی پس از دیگری بر آن در می‌آید به‌طوری که پس از حلول یک صورت بر آن، پذیرش صورت دیگر غیرممکن می‌شود.

حال اگر این تنوعات جوهری، اعم از طولی یا عرضی را به حرکت ارجاع دهیم، در قسم دوم، ماده‌ای که در آغاز موضوع حرکت واقع می‌شود تا آخر صور متعدّد و متعاقب، خود به عینه موضوع حرکت خواهد بود، خواه این موضوع ماده اولیه باشد یا ماده ثانویه. در مورد حرکات عرضی نیز حکم همین است.

ترجمه نه‌ایه الحکمه، ص: ۳۶۸

اما در قسم اول - که حرکت طولی است - ماده اولیه، موضوع صورت اولیه است سپس آن دو با هم موضوع صورت دوم خواهند بود نه به طریق خلع و لبس، که در سلسله تنوعات عرضی گفته شد، بلکه به طریق لبس بعد از لبس. لازمه این امر آن خواهد بود که حرکت از نوع اشتدادی باشد نه متشابه، و ماده صورت اولیه مجدداً موضوع حرکت برای صورت دوم نباشد، بلکه ماده اولیه و صورت اولیه بر روی هم موضوع صورت دوم قرار گیرند و ماده اولیه همراه موضوع باشد. [۲۹۶]

صورت دوم که بر مجموعه ماده و صورت اولیه در می‌آید، خود فعلیت نوعی از انواع حقیقی است و آثار خاص خود را دارد، زیرا هر حکمی که هست به فعلیت تعلّق می‌گیرد و یک فعلیت هم بیشتر در میان نیست و آن فعلیت صورت دوم است.

از این جاست که گفته‌اند فصل اخیر جامع همه کمالات فصول پیشین و منشأ انتزاع آنهاست و اگر از ماده مجرّد گردد و به تنهایی تقرّر یابد، حقیقت نوع محفوظ می‌ماند.

در همه صورت‌های جدیدی که یکی پس از دیگری بر ماده در آیند امر بر همین منوال

ترجمه نه‌ایه الحکمه، ص: ۳۶۹

خواهد بود. [۲۹۷]

با توجه به مطالب فوق روشن می‌شود که:

اولاً: حرکت در جهت تنوعات عرضی (به سکون راء) انواع جواهر مادی، بسیط است و در جهت طولی مرکب است، زیرا در جهت طولی، موضوع در هر حدّی از حدود حرکت تغییر می‌کند، اما این تغییر بدان صورت نیست که موضوع قبلی از بین برود و موضوع جدیدی به جای آن در آید، بلکه به طریق تکاملی است، بدین معنی که در هر حدّی از حدود حرکت، فعلیت آن حدّ (صورت نوعی بالفعل) با قوه حدّ بعدی یکجا به منزله قوه فعلیت جدید در می‌آید.

ثانیاً: حرکت به طرز نزولی معنی نخواهد داشت، چون این امر مستلزم سیر موضوع از شدّت به ضعف و از کمال به نقص خواهد بود؛ و لازمه آن این است که فعلیتی، قوه قوه خود قرار گیرد. مانند آن که انسان از انسانیت به حیوانیت و از حیوانیت به نباتیت و به همین ترتیب سیر قهقرائی کند.

بنابراین اگر حرکتی از این قبیل مشاهده شود، از نوع حرکات عرضی خواهد بود که به تبع حرکت اشتدادی دیگری است که با آن حرکت نزولی تراحم یافته است، مانند، پژمردن [که در سیر تکاملی جنبه عرضی دارد].

ثالثاً: حرکت از هر نوعی که باشد محدود به آغاز و انجام است، و هر حدّی از آن از جانب آغاز به قوه‌ای ختم می‌شود که هیچ فعلیتی با آن نیست و در جهت پایان به فعلیتی می‌انجامد که هیچ قوه‌ای با آن نیست؛ و چون در مورد بخش‌های حرکت حکم چنان است که گفته شد، در مورد مجموعه حرکت با همه حدود و مراحل نیز حکم بر همین منوال است.

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۷۰

البته این مطلب منافاتی با آن ندارد که قبلاً گفته شد: حرکت اول و آخر ندارد، زیرا مقصود از آن سخن این است که حرکت به جزئی ختم شود که قابل تقسیم به اجزاء کوچک‌تر نباشد و یا با چنین جزئی آغاز گردد. چون جزء بدین معنی هرگز از قوه به فعل در نمی‌آید و ماهیت نوعیه‌ای که از این حدّ از حرکت انتزاع می‌گردد نیز، هرگز از قوه به فعل در نخواهد آمد. [۲۹۸]

فصل دهم: محرّک یا فاعل حرکت

باید دانست که حرکت به هر نحو که فرض شود، محرّک و متحرّک آن دو چیز است و یک چیز نمی‌تواند هم محرّک و هم متحرّک باشد.

حال اگر حرکت از نوع حرکت جوهری باشد و ذات شیء موضوع حرکت باشد

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۷۱

– متحرّک به معنی حقیقی چنان که قبلاً گفته شد همین است – در آن صورت اگر متحرّک و محرّک را یکی فرض کنیم بدین معنی خواهد بود که یک شیء، خود موجد و علت فاعلی خویش باشد که البته محال است. بنابراین فاعل و ایجاد کننده حرکت باید همان چیزی باشد که فاعل و به وجود آورنده شیء متحرّک است و آن جوهری است بیرون از ماده که صور جوهریه را ایجاد کرده، ماده را بدان قوام می‌بخشد، و صورت – چنان که قبلاً گفته شد – شریک علت فاعلی است.

اما اگر حرکت عَرَضی باشد و عرض از لوازم وجودی شیء باشد، فاعل ایجاد کننده حرکت همان فاعل موضوع متحرّک خواهد بود، و بدون نیاز به جعل دیگری حرکت با جعل موضوع ایجاد خواهد شد، زیرا اگر جعل دیگری بین حرکت و موضوع راه یابد و متحرّک که یک امر مادی است خود فاعل حرکت عَرَضی باشد، فاعلیّت ماده را باید بدون واسطه ماده فرض کرد؛ و پیش از این در مباحث علت و معلول گفته شد که علل مادی بدون وساطت ماده و وضع دارای هیچ گونه فاعلیّت و تأثیری در معلولات خود نتوانند بود. بنابراین فاعل حرکت باید خارج از ماده باشد.

آنچه فاعل لوازم شیء است فاعل و موجد خود شیء است، یعنی جوهری خارج از ماده که صورت و لوازم وجودی آن را با یک جعل واحد ایجاد کرده و ماده را بدان بر پای داشته است. [۲۹۹]

حال اگر حرکت، عَرَضی باشد و عرض، مفارق باشد نه لازم، فاعل حرکت همان طبیعت نوعی خواهد بود، زیرا در انواع جوهری فاعل مباشر و نزدیک برای افعال و حرکات همان طبیعت نوع است.

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۷۲

توضیح این که: شیء موضوع حرکت، یا افعال خود را بر یک شیوه واحد ایجاد می‌کند و یا این که در فعل آن تنوع و اختلاف وجود دارد. اگر فعل و حرکت بر یک شیوه واحد تخلف ناپذیر باشد، فاعل آن «طبیعت» است که آن را چنین تعریف کرده‌اند: طبیعت، مبدأ حرکت و سکون در اشیایی است که دارای طبیعت هستند.

اما اگر در افعال و حرکات موضوع، تنوع و اختلاف باشد، فاعل، نفس خواهد بود که طبیعت‌ها و نیروهای متعدّدی را جهت دستیابی به افعال مورد اراده خود مسخّر ساخته است.

اکنون هر یک از این دو گونه فاعل (طبیعت و نفس) اگر فعلشان با نفس فاعل ملائم و سازگار باشد، چنان که اگر خود باشد و هیچ

عامل یا مانعی نباشد آن فعل را صادر می‌کند، در آن صورت، آن فعل و حرکت را طبیعی گویند، و اگر فعل ملائم و سازگار طبع فاعل نباشد، بلکه مانع مزاحمی آن فعل را اقتضا داشته باشد، آن را حرکت قسری گویند.

در همه این موارد، فاعل حرکت چیزی جز طبیعت نیست. در حرکات طبیعی، طبیعت هنگامی حرکت را ایجاد می‌کند که صورتی مساعد و ملائم از موضوع زائل شود و یا وضعیت ناملایمی برای آن پیش بیاید که کمالی را که اقتضای آن را دارد از دست بدهد، آن گاه برای دستیابی بدان کمال، حرکت را واسطه قرار می‌دهد. در این هنگام فاعل حرکت، صورت است و قابل آن ماده. اما در حرکات قسری از آن جا که عامل قسر، در بسیاری از اوقات از بین می‌رود لیکن حرکت هم‌چنان باقی می‌ماند و در این حالت فاعلیت طبیعت، بالفعل باطل می‌گردد، پس فاعل چیزی جز طبیعت قسر شده نتواند بود.

در حرکات نفسانی نیز، از آن رو که نفس تسخیرکننده و به کار گیرنده طبایع و قوای گوناگون است تا از طریق افعال آن قوا و طبایع تکامل یابد، همین مطلب خود بهترین دلیل است بر این که فاعل مباشر و نزدیک برای حرکات نفسانی همان طبیعت و ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۷۳

نیروهای طبیعی موجود در عضلات و اعضاء است. [۳۰۰]

فصل یازدهم: زمان

اشاره

ما در پیرامون خود حوادثی را می‌یابیم که برخی بعد از برخی دیگر تحقق می‌یابد به نحوی که آنچه بعد رخ می‌دهد بر حوادث قبلی به طرزی متوقف است که جمع قبل و بعد را غیرممکن می‌سازد. این نوع تقدّم و تأخّر، با سایر تقدّم و تأخّر‌ها از این جهت فرق کلی دارد، چنان که در تقدّم علت یا جزئی از علت بر معلول، نوع توقف چنان نیست که اجتماع متوقف و متوقف علیه را ممتنع سازد. این یک مقدمه بدیهی است که در آن جای تردید نیست.

از طرفی نیز آنچه را به عنوان «قبل» می‌شناسیم، خود به دو قسمت قبل و بعد تقسیم می‌شود، درست به همان نحوی که در کل حوادث مشاهده گردید. یعنی چنان است که قبل و بعد آن قابل اجتماع نیست و به همین ترتیب هر قدر تقسیم را در حوادث قبلی ادامه دهیم باز هم دو بخش قبل و بعد خواهد بود، هر چند که این تقسیم تا بی نهایت ادامه یابد.

بنابراین باید یک نوع «کم متصل غیر قارّ» در طول حوادث وجود داشته باشد، زیرا اگر «کمی» در کار نبود، انقسامی هم وجود نداشت، نیز اگر اتصال وجود نداشت، در قبل، بعد متحقق نمی‌شد و در بعد، قبل؛ بلکه از یکدیگر جدا بودند. به عبارت دیگر اگر اتصال در کار نبود میان دو جزء قبل و بعد حد مشترک وجود نداشت و اگر غیر قار نبود اجتماع ماقبل و مابعد بالفعل تحقق داشت. ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۷۴

حال، چون «کم» عَرَض است، احتیاج به موضوعی دارد که معروض آن واقع شود، لیکن ما همین که حرکت را برمی‌داریم این «کم» یا مقدار نیز برطرف می‌شود و چون آن را در جای خود می‌گذاریم این نیز ثبوت می‌یابد. این همان چیزی است که آن را «زمان» می‌نامیم. بنابراین زمان امری است که وجود دارد و ماهیت آن عبارت است از مقدار متصل غیر قارّی که بر حرکت عارض می‌شود.

از آنچه گذشت مسائلی روشن شد که از آن جمله است:

۱. چون با وجود هر حرکت و یا تبدیل هر حرکتی به حرکت دیگر این گونه کم متصل به نام زمان وجود می‌یابد، پس باید هر گونه حرکتی از هر نوع که باشد زمانی خاصّ خود داشته باشد که تشخّص آن زمان بدان حرکت متحقّق شود و مقدار آن حرکت را

تعیین نماید. هر چند که ما فقط زمان خاص بعضی از حرکات را مقیاس اندازه‌گیری حرکات دیگر قرار می‌دهیم؛ چنان‌که زمان حرکت یومیه را مقیاس اندازه‌گیری حرکات موجود در حوادث عالم قرار داده، همه حرکات کلی و جزئی حوادث را بر آن منطبق می‌کنیم. این انطباق از آن جهت قابل اجراست که برای زمان حرکت یومیه اجزاء بزرگ و کوچکی مانند قرون و سنوات و ماه‌ها و هفته‌ها و روزها و ساعات و دقیقه‌ها و ثانیه‌ها و غیره قرار داده‌ایم.

۲. نسبت زمان به حرکت مانند نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی است که در هر دو، نسبت امری معین است به امری مبهم.

۳. هم‌چنان که حرکت به بخش‌های قابل تقسیم است که دارای حدود مشترک هستند و بین آنها فاصله‌ای وجود ندارد جز فواصل بالقوه‌ای که آنها را «آنیات» گویند، همین‌طور زمان نیز به بخش‌هایی تقسیم می‌شود که دارای حدود مشترک هستند و بین آنها فاصله‌ای وجود ندارد مگر فواصل بالقوه که آنها را «آنات» گویند. پس «آن» طرف و مرز زمان است هم‌چنان که نقطه طرف خط است. «آن» نیز امری است عدمی و تنها بهره‌ای که از وجود دارد این است که منتسب به چیزی است که طرف آن

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۷۵

به‌شمار می‌آید.

از این جا معلوم می‌شود که از پی یکدیگر درآمدن آنات امری است ممتنع، زیرا «آن» جز یک فاصله عدمی در بین دو قطعه از زمان چیز دیگری نیست و آنچه دارای این مشخصات باشد هیچ‌گاه دو واحد از آن در کنار یکدیگر تحقق نمی‌یابد مگر آن که در بین آن دو، قطعه‌ای از زمان موجود باشد.

۴. اشیاء مختلف در انطباق بر زمان یکسان نیستند. حرکت قطعی بلاواسطه بر زمان منطبق می‌گردد و اجزاء حرکت قطعی به تبع اجزاء زمان به تقدّم و تأخّر متّصف می‌گردد و هر حادثه آنی الوجودی مانند به هم رسیدن دو چیز و یا ترک کردن و پیوستن و گسستن و امثال آن بر «آن» انطباق می‌یابد. حرکت توسّطی به واسطه حرکت قطعی بر زمان منطبق می‌شود.

ضمناً روشن شد که تصور توسّطی زمان که آن را «آن سیّال» می‌نامند و امتداد زمانی را ترسیم می‌کند، امری است وهمی و مجازی، زیرا زمان، کمی است ذاتاً منقسم و قیاس آن با وحدت که با تکرّر آن عدد ساخته می‌شود و نیز مقایسه آن با نقطه که در اثر سریان آن خطّ به وجود می‌آید، قیاس نابجایی است، زیرا اولاً: وحدت، خود، عدد نیست و عدد از تکرّر آن به وجود می‌آید نه از ذات آن، نقطه نیز نهایت عدمی خطّ است و تألیف خط از نقطه امری است وهمی و حقیقت ندارد. [۳۰۱]

۵. زمان دارای ابتدا و انتهای موجود بالفعل نیست، یعنی جزئی که آغاز و انجام زمان محسوب شود و قابل تقسیم و امتداد نباشد در آن بی‌معنی است. چون اگر زمان دارای چنین جزئی باشد معنی آن این است که از اجزاء بدون مقداری تألیف یافته

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۷۶

است که خود لایتجزّی نیز هستند و این محال است.

پس زمان از دو طرف در جایی تمام می‌شود که حرکت معروض آن تمام شود.

۶. هیچ چیز بر زمان تقدّم ندارد مگر آن که تقدّم آن غیر زمانی باشد؛ مانند تقدّم علت وجود و علت حرکت و تقدّم موضوع حرکت بر آن (یعنی تقدّم متحرک بر حرکت). [۳۰۲]

۷. پیشی و پسی زمانی (قبلیت و بعدیت) بین دو چیز تحقق‌پذیر نیست، مگر آن که بین آن دو یک زمان مشترک وجود داشته باشد که هر دو بر آن منطبق شوند. [۳۰۳]

از اصل فوق‌الذکر معلوم می‌شود که هرگاه قبل زمانی نسبت به حرکت یا متحرکی تحقق یابد حتماً زمان مشترکی بین آن دو وجود دارد، و لازمه زمان مشترک آن است که حرکت مشترکی نیز بین آنها موجود باشد و لازمه حرکت مشترک آن است که ماده مشترکی هم بین آنها وجود داشته باشد.

یادآوری

زمان، تنها با حرکات اعتبار دارد. زمان اندازه امور متغیر و تقدّم و تأخّر مراتب تغییرات را تعیین می‌کند. گاه موجودات ثابت با موجودات متغیر اعتبار می‌شود، که معنی معیت ثابت و متغیر را افاده می‌کند، این گونه معیت را «دهر» می‌نامند.

گاه نیز موجود ثابت با امور ثابت اعتبار می‌شود و معنی معیت ثابت با امور ثابت را ترجمه نهایی الحکمۀ، ص: ۳۷۷

افاده می‌کند و هم‌چنین معیت ثابت کلی را با ثوابت مادون آن می‌رساند، این گونه معیت را «سرمد» می‌نامند. [۳۰۴] در دهر و سرمد هیچ گونه تقدم و تأخری وجود ندارد، زیرا در آنها دگرگونی و تقسیم‌پذیری نیست. صدرالمتألهین در اسفار گوید: «موجوداتی که نه خود حرکتند و نه در حرکت، در زمان نیستند، بلکه ثبات آنها را باید به همراه امور متغیر، اعتبار کرد؛ این چنین معیت، را دهر گویند. هم‌چنین معیت امور متغیر را با امور متغیر دیگر، نه از حیث تغیر بلکه تنها از جهت ثبات آنها نیز دهر نامیده می‌شود چون هیچ چیز نیست که از نوعی ثبات برخوردار نباشد حتی اگر ثبات آن، ثبات تغیر باشد. و اگر امور ثابت با امور ثابت اعتبار شود، این معیت را سرمد نامند. در ظرف این گونه معیت و معیت دهری، تقدم و تأخّر و دگرگونی وجود ندارد، زیرا هیچ یک از معانی تقدّم و تأخّر و دگرگونی، با معیت تضایف ندارد تا مستلزم آن باشد.» (اسفار، ج ۳، ص ۱۸۲).

فصل دوازدهم: معنی سرعت و بطؤ

سرعت و بطؤ را از طریق مقایسه حرکات با یکدیگر می‌توان شناخت. اگر دو حرکت سریع و کند را در یک مسافت فرض کنیم، هرگاه مسافت برای هر دو حرکت

ترجمه نهایی الحکمۀ، ص: ۳۷۸

یکی باشد، آن دو از حیث زمان با یکدیگر اختلاف خواهند داشت و زمان حرکت سریع کمتر از بطی خواهد بود، و اگر زمان را برای هر دو یکی در نظر بگیریم، مسافتی که توسط حرکت سریع طی می‌شود بیشتر از مسافتی است که حرکت بطی می‌پیماید. دو معنی سریع و بطی از معانی اضافی است؛ یعنی از طریق اضافه به یکدیگر قابل تعقل و تصورند. چون حرکت بطی هرگاه با بطی‌تر مقایسه گردد سریع خواهد بود.

حال اگر یک سلسله از حرکات که بر حسب تزايد سرعت در پی یکدیگر قرار گرفته‌اند در نظر بگیریم، هر یک از حرکاتی که در میان دو طرف قرار گرفته است هم متّصف به سرعت است و هم متّصف به بطؤ، چه اگر یک طرف مقایسه شود سریع است و اگر با طرف دیگر مقایسه شود بطی.

پس معلوم می‌شود که سرعت و بطؤ، دو وصف اضافی است بدون آن که با یکدیگر تقابل داشته باشند؛ مانند کوتاهی و درازی و کوچکی و بزرگی. [۳۰۵]

اما این که گفته‌اند: بطؤ در حرکت به علت راه یافتن سکون در بین اجزاء حرکت است درست نیست، زیرا چنان که قبلاً گفته شد حرکت امری است متّصل و انقسام آن به اجزاء، صرفاً بالقوه است نه بالفعل؛ عده‌ای نیز آنها را متّضاد دانسته‌اند.

صدرالمتألهین رحمه الله در اسفار گوید: «تقابل بین سرعت و بطؤ، تضایف نیست، زیرا دو امر متضایف در دو وجود (ذهنی و خارجی) با یکدیگر متلازمند در صورتی که

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۷۹

سرعت و بطؤ در یکی از دو وجود متلازم نیستند. تقابل آنها از نوع تقابل ثبوت و عدم نیز نمی‌تواند بود، زیرا آن دو اگر از حیث زمان مساوی باشند، سریع مسافتی را می‌پیماید که بطیء نمی‌پیماید و اگر از حیث مسافت مساوی باشند زمان حرکت بطیء بیشتر از سریع خواهد بود. بنابراین یکی از آنها در مسافت نقصان دارد و یکی در زمان و هیچ‌یک از آن دو در عدمی بودن بر دیگری اولویت ندارد، پس راهی نمی‌ماند جز آن که تقابل آنها را تقابل تضاد بدانیم.» (اسفار، ج ۳، ص ۱۹۸).

اشکالی که در سخن ملاصدرا وجود دارد این است که در تضاد، ثبوت نهایت خلاف بین دو طرف شرط شده است در حالی که این شرط در سرعت و بطؤ وجود ندارد، زیرا هیچ سریعی نیست که از آن سریع‌تر نباشد و هیچ بطیئی هم یافت نمی‌شود مگر آن که بطیء‌تر از آن وجود داشته باشد و هیچ‌یک در حد نهایت نیستند.

آنچه گفته شد در مورد سرعت و بطؤ اضافی بود، اما سرعت به معنی جریان و سیلان، خاصه حرکت به معنی مطلق است و بدین معنی بطؤ در مقابل آن قرار نمی‌گیرد.

فصل سیزدهم: سکون

حرکت و سکون در یک جسم از یک جهت واحد و یک زمان واحد جمع نمی‌شود، پس باید بین آن دو، تقابل برقرار باشد. چون حرکت امری وجودی است، و قبلاً گفته شد که حرکت نحوه‌ای از وجود سیال است، اما سکون یک امر وجودی نیست و اگر وجودی بود می‌بایست وجود ثابتی باشد و چنین وجودی باید از هر جهت بالفعل باشد، و وجودات ثابت که مجردات هستند نه خود سکونند و نه دارای سکون. پس حرکت امری است وجودی و سکون امری است عدمی و تقابل آنها نه

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۸۰

تضایف است و نه تضاد. [۳۰۶]

هم‌چنین، بین حرکت و سکون تقابل تناقض نیز وجود ندارد، زیرا اگر چنین بود، سکون بر هر چه غیر حرکت بود صدق می‌کرد، و مثلاً بر عقول مفارق که از هر جهت بالفعل هستند و نیز بر افعال آنها صدق می‌کرد. پس سکون، عدم حرکت است در آنچه شأن آن حرکت است و بنابراین تقابل آنها، تقابل عدم و ملکه است. [۳۰۷][۳۰۸]

ترجمه نهایی الحکمه؛ ص ۳۸۰

ید دانست که سکون در هیچ‌یک از جواهر مادی مصداق ندارد، زیرا چنان که پیش از این گفته شد جواهر مادی دارای وجود سیال متغیر و متحرکند. هم‌چنین در هیچ‌یک از اعراض نیز که اساساً تابع موضوعات جوهری خود هستند و به تبع آن در حرکتند، سکون معنی ندارد.

البته در جهان مادی نوعی سکون نسبی در موجودات هست که تنها در قیاس با حرکات ثانویه موجودات، یعنی حرکاتی که در مقولات عرضی چهارگانه، کم و کیف و این و وضع واقع می‌شود، معنی دارد.

فصل چهاردهم: اقسام حرکت

حرکت بر حسب تقسیماتی که در امور شش‌گانه مربوط به آن وجود دارد به اقسام گوناگون منقسم می‌شود. امور شش‌گانه‌ای که حرکت به آنها تعلق وجودی دارد عبارتند از محرک، متحرک، مسافت، مبدأ، منتهی، زمان.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۸۱

تقسیم حرکت بر حسب تقسیمات مبدأ و منتهی مانند حرکت از فلان مکان به فلان مکان، و حرکت از نشستن به ایستادن، و حرکت از رنگ فلان به رنگ فلان، و حرکت جسم از فلان اندازه به فلان اندازه.

اقسام آن بر حسب اقسام مقوله مانند حرکت در کیف و کم و این و وضع (حرکت کمی، کیفی و غیره).

اقسام آن بر حسب موضوع حرکت، مانند حرکت نبات و حرکت حیوان و حرکت انسان.

اقسام حرکت بر حسب انقسامات زمان، مثل حرکت شبانه و حرکت روزانه و حرکت تابستانی و حرکت زمستانی.

اقسام آن بر حسب اقسام فاعل (محرّک) مانند: حرکت طبیعی، حرکت قسری، حرکت نفسانی.

گفته‌اند: فاعل مباشر و نزدیک در همه این اقسام حرکت همان طبیعت است و تحریک نفسانی به صورت تسخیر قوای طبیعی تحقق می‌یابد نه به طور مستقیم، چنان‌که قبلاً گفته شد.

نیز گفته‌اند: امری که میان طبیعت و حرکت واسطه قرار می‌گیرد همان مبدأ «میل» است که طبیعت آن را در شیء متحرّک ایجاد می‌کند و تفصیل آن را باید در علوم طبیعی دنبال کرد.

بحث پایانی

قوه همان‌طور که بر مبدأ قبول اطلاق می‌شود بر مبدأ فعل نیز اطلاق می‌شود، به‌ویژه آن‌گاه که قوه شدید و قوی باشد. چنان‌که قوای طبیعی بر مبدأ و منشأ آثار طبیعی اطلاق می‌گردد و قوای نفسانی بر مبادی آثار نفسانی، مانند دیدن و شنیدن و تخیل و غیره.

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۸۲

قوه فاعله که مبدأ آثار و افعال طبیعی است اگر با علم و مشیت همراه باشد «قدرت» نامیده می‌شود (البته این گونه مقارنه قوه فاعله با علم و مشیت در حیوان وجود دارد نه در انواع مادون آن).

قدرت همان علت فاعلی است، لیکن فاعلیت آن هنگامی تامّ خواهد بود- بدان نحو که با وجود آن وجود فعل واجب شود- که امور دیگری که از شرایط و مُعدّات است مانند حضور ماده قابل، استقرار وضع مناسب برای فعل، صحت و آمادگی ادوات و ابزار فعل و امثال آن، در خارج فراهم باشد. هرگاه همه اینها فراهم شد، فاعل تمامیت می‌یابد و فعل واجب می‌گردد.

با بیانی که گذشت، بطلان قول کسانی که قدرت را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «آنچه انجام و ترک فعل با آن صحیح باشد» ثابت می‌گردد، زیرا نسبت دادن فعل و ترک با صفت امکان به فاعل، هنگامی است که فاعل، جزئی از علت تامّه باشد که در آن صورت هرگاه فاعل به عنوان علت ناقصه به تنهایی در نظر گرفته شود و فعل به او منسوب گردد، بدیهی است که فعل دارای صفت وجوب نخواهد بود، اما فاعل تامّ که خود به تنهایی علت تامّه است، مانند واجب متعال، دیگر نسبت فعل و ترک با او نسبت امکانی نتواند بود، یعنی تساوی نسبت فعل و ترک با فاعل و علت تامّه بی‌معنی است. [۳۰۹]

این اعتراض نیز وارد نیست که گفته‌اند: «لازمه واجب بودن فعل برای ذات متعال، او را موجب- به فتح جیم- و مجبور به فعل می‌سازد و این با قدرت منافات دارد.»

بطلان این اعتراض آشکار است، زیرا این وجوب صفتی است که از ناحیه واجب

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۳۸۳

متعال به فعل ملحق گردیده. فعل اثر اوست و معنی ندارد که اثر چیزی در ذات آن چیز مؤثر باشد، زیرا اثر در وجود خود تابع مؤثر و فرع بر وجود فاعل خویش است و فاعل دیگری در کار نیست که اجبار و ایجاب را در حق تعالی به وجود آورد و او را ناگزیر از انجام فعل کند.

هم‌چنین، بطلان قول کسانی که گفته‌اند: «فعل هنگامی معنی دارد که مسبوق به عدم زمانی باشد، بنابراین فعلی که مسبوق به عدم

زمانی نباشد، ممتنع است» از آنچه گفته شد آشکار می‌شود.

دلیل بطلان قول ایشان آن است که این عقیده مبتنی بر نظریه دیگری است که گوید: علت نیاز به علت در همه ممکنات، حدوث است نه امکان، و قبلاً این قول در مباحث علت و معلول ابطال شد.

از آن گذشته، این حکم با نفس زمان نقض می‌شود، زیرا ایجاد زمان را مسبوق به عدم زمانی دانستن خود متضمن اثبات زمان است پیش از ایجاد زمان، که ضرورتاً محال است. [۳۱۰]

هم چنین قول کسانی که گفته‌اند: «قدرت با فعل حادث می‌شود و قدرت بر هیچ فعلی قبل از آن وجود ندارد» واضح البطلان است. ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۸۴

دلیل بطلان، آن است که ایشان قدرت را همان چیزی می‌دانند که فعل و ترک را برای فاعل ممکن می‌سازد، آن گاه می‌بینند که مثلاً انسان فعلی را ترک می‌کند و پس از مدتی آن را انجام می‌دهد و نتیجه می‌گیرند که قبل از انجام فعل، انجام و ترک آن برای فاعل درست بوده است و این را قدرت می‌پندارند.

از این گذشته این قول، با متوقف بودن فعل بر قدرت، که خود آن را پذیرفته‌اند، منافات دارد و اگر قدرت و فعل با هم حدوث یابند، دیگر توقف یکی بر دیگری چه معنی تواند داشت.

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۸۵

مرحله دهم سبق و لحوق و قدم و حدوث

فصل اول: سبق و لحوق یا تقدّم و تأخّر

گویا اولین معنایی که از تقدّم و تأخّر به ذهن انسان می‌رسد، از طریق حواسّ باشد.

بدین ترتیب که چیزی را به عنوان مبدأ مشترک بین دو چیز در نظر می‌گیریم به طوری که هر نسبتی که یکی از آنها با آن دارد دیگری هم داشته باشد آن گاه می‌بینیم که تمامی آنچه را اولی دارد دومی ندارد. از این جا، اولی را به تقدّم موصوف می‌کنیم و دومی را به تأخّر. مثلاً، محراب مسجد را مبدأ مشترک بین امام و مأموم فرض می‌کنیم و مشاهده می‌کنیم که آن نسبت نزدیکی که امام نسبت به محراب دارد، مأموم ندارد. امام را تقدّم و مأموم را متأخر گوئیم.

واضح است که وصف تقدّم و تأخّر با تغییر مبدأ مفروض، دگرگون خواهد شد؛ چنان که اگر مبدأ را برخلاف مثال مذکور به جای محراب، درب مسجد فرض کنیم مأموم متقدم خواهد بود و امام متأخر.

در این نیز تفاوتی نیست که ترتیب تقدّم و تأخّر وضعی و اعتباری باشد، چنان که در مثال قبل بود و یا ترتیب، طبیعی باشد چنان که مثلاً جسم و پس از آن نبات و پس از آن حیوان و پس از آن انسان را در نظر بگیریم. حال اگر جسم را مبدأ فرض کنیم، نبات متقدم و حیوان متأخر خواهد بود و اگر انسان را مبدأ قرار دهیم حیوان متقدم و نبات

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۸۶

متأخر خواهد بود. این گونه تقدّم و تأخّر را تقدّم و تأخّر بر حسب رتبه نامند.

سپس معنی تقدّم و تأخّر را تعمیم داده، و در مورد امور معنوی، مانند شرف و بزرگواری و فرومایگی و اوصافی از این قبیل که در آن نوعی زیادتی قابل تصور است اعتبار کرده‌اند. همچون تقدّم عالم بر جاهل و شجاع بر جبان، که در این مورد نوع را با آثار کمالی آن مبدأ در نظر گرفته، اختلاف نسبت عالم و جاهل و شجاع و جبان را با آن مبدأ، به عنوان تقدّم و تأخّر، تعقل کرده‌اند و این را تقدّم و تأخّر به شرف نامیده‌اند.

از این نیز به تقدم و تأخر زمانی انتقال یافته‌اند، زیرا دو جزء از زمان مثل امروز و دیروز در حمل قوه اجزاء بعدی خود مشترکند. لیکن قوه‌ای که یکی از آن دو، یعنی امروز با خود حمل می‌کند بر دیگری یعنی دیروز حمل شده است، اما عکس آن صادق نیست. دیروز قوه امروز را با خود داشته است، اما امروز فقط فعلیت خود را حمل می‌کند و فعلیت و قوه هیچ‌گاه با هم جمع نمی‌شود؛ بنابراین دو جزء از زمان از حیث فعلیت خود، با یکدیگر اجتماع‌پذیر نیستند. پس میان اجزاء زمان، تقدّم و تأخیر وجود دارد که متقدّم و متأخر آن با هم جمع نمی‌شوند و این برخلاف همه تقدم و تأخرهای دیگر است. [۳۱۱]

هم‌چنین، بین امور حادثی که در واقع حرکات منطبق بر زمان هستند، تقدم و تأخر زمانی وجود دارد که توسط زمان تعیین می‌یابد؛ چنان‌که جسم طبیعی نیز توسط جسم تعلیمی دارای امتدادات سه‌گانه می‌گردد که بدان تعیین می‌بخشد. از این‌جا متوجه شده‌اند که در عالم وجود تقدّم و تأخرهای حقیقی دیگری نیز وجود دارد که از طریق استقراء، اقسام حقیقی و اعتباری آن را در نه قسم برشمرده‌اند.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۸۷

اول و دوم و سوم، تقدم و تأخر به رتبه و شرف و زمان است که گفته شد.

چهارم، تقدم و تأخر به طبع است که تقدم علت ناقصه است بر معلول. بدان معنی که با نبودن علت، معلول نیز منتفی می‌شود لیکن با بودن آن، وجود معلول واجب نمی‌گردد؛ در این مورد علت متقدم و معلول متأخر است.

پنجم، تقدّم و تأخر به علیت است و آن عبارت است از تقدّم علت تامّه بر معلول که با وجود علت، وجود معلول واجب می‌گردد. ششم، تقدّم و تأخر به «تجوهر» که عبارت است از تقدّم اجزاء ماهیت یعنی جنس و فصل بر آن، و تأخر ماهیت از اجزاء - بنا بر اصالت ماهیت.

این سه قسم تقدّم و تأخر، یعنی تقدم و تأخر به طبع و به علیت و به تجوهر را تقدم و تأخر بالذات می‌نامند. [۳۱۲] هفتم، تقدّم و تأخر به دهر، و آن عبارت است از تقدم علت تامّه بر معلول و تأخر معلول از آن، لیکن نه از آن جهت که علت، وجود معلول را ایجاب و افاضه می‌کند - آن چنان‌که در تقدم و تأخر به علیت گفته شد - بلکه از آن جهت که وجود علت، از وجود معلول جداست و میان آنها فاصله‌ای از حیث مرتبه وجودی است؛ یعنی در مرتبه وجود علت، عدم معلول تقرّر دارد، چنان‌که نشأه تجرّد عالم عقول بر نشأه عالم مادی تقدم دارد. این قسم تقدّم و تأخر را سید محقق میرداماد رحمه الله افزوده است. [۳۱۳]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۸۸

هشتم، تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز، و آن چنان است که دو چیز دارای یک وصف مشترک باشند، منتها یکی از آنها بالذات متّصف بدان باشد و دیگری بالعرض؛ در آن صورت متّصف بالذات بر متّصف بالعرض تقدم خواهد داشت. مانند تقدّم وجود بر ماهیت بنا بر اصالت وجود که بر مبنای آن، وجود در موجودیت شیء اصل است و ماهیت موجود بالعرض است. این قسم تقدّم و تأخر را صدر المتألّهین رحمه الله افزوده است.

نهم - تقدّم و تأخر به حقّ، و آن عبارت است از تقدّم وجود علت تامّه بر وجود معلول خود و متأخر وجود معلول از آن، و این غیر از تقدّم و تأخر به علیت است و آن را نیز صدر المتألّهین افزوده است و در توضیح آن در اسفار گوید: «وجود هر علت موجه‌ای بر وجود معلول ذاتی خود این‌گونه تقدّم را دارا است، زیرا حکما علت فاعلی را همان چیزی دانسته‌اند که در چیزی غیر از فاعل تأثیر نماید و بر این اساس تقدم ذات فاعل بر ذات معلول تقدّم و علیت است، اما تقدّم وجود بر وجود نوع دیگری است از تقدم و با تقدم به علیت فرق دارد، زیرا بین وجود علت و وجود معلول، تأثیر و تأثر و فاعلیت و مفعولیت وجود ندارد بلکه آنها در واقع یک شیء واحدند که دارای شئون و اطوار مختلف است و از شأنی به شأنی در حال تطوّر». [۳۱۴] (اسفار، ج ۳، ص ۲۵۷).

مقصود از ملاک تقدم و تأخر - چنان که در فصل پیش گفته شد - همان امر مشترکی است که بین متقدم و متأخر وجود دارد، و متقدم از آن امر مشترک، بهره‌ای را دارا

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۸۹

است که متأخر از آن بی بهره است، اما آنچه را متأخر دارد برای متقدم موجود است.

ملاک در تقدم و تأخر به رتبه، عبارت است از نسبت موجود بین متقدم و متأخر با مبدأ محدود و مشخص، مانند اشتراک امام و مأموم نسبت به مبدأ مفروض، محراب مسجد، و یا درب ورودی آن، که اگر مبدأ محراب فرض شود، امام متقدم خواهد بود و اگر درب مسجد مبدأ گرفته شود مأموم در مرتبه حسی متقدم خواهد بود. نیز، مانند تقدم هر جنس بر نوع خود، در صورتی که ترتیب اجناس و انواع نسبت به جنس عالی در نظر گرفته شود، و عکس آن، یعنی تقدم نوع بر جنس خود اگر اجناس و انواع نسبت به نوع سنجیده شود.

ملاک تقدم و تأخر به شرف، اشتراک دو چیز است در معنایی که صفت فضیلت و بیشی و یا رذیلت در آن قابل تصور باشد؛ مانند اشتراک شجاع و جبان در انسانیت که شأن آن اتصاف به شجاعت است و شجاع، هر چه را جبان دارد خود دارا است، اما عکس آن صادق نیست.

و مثل تقدم پست‌تر در پستی، نسبت به دیگری که این هم از نوع تقدم و تأخر به شرف محسوب می‌گردد.

ملاک تقدم و تأخر به زمان، عبارت است از اشتراک دو جزء از زمان در نحوه‌ای از وجود که پاره پاره و بریده بریده و آمیخته‌ای از قوه و فعل است، به‌طوری که فعلیت یکی از آن دو، متوقف بر قوه خود در جزء دیگر است؛ حال، آن جزء که قوه جزء دیگر را با خود حمل می‌کند متقدم است و آن دیگری متأخر. مانند امروز و فردا که هر دو در یک وجود کمی غیر قار اشتراک دارند و فعلیت «فردا» متوقف بر وجود قوه آن در «امروز» است، و چون فردا بالفعل موجود شود قوه آن از بین می‌رود و در نتیجه امروز سپری می‌شود. بنابراین، امروز نسبت به فردا متقدم به زمان است و فردا متأخر از آن.

ملاک تقدم و تأخر در حوادث زمانی نیز همین ملاک تقدم و تأخر به زمان است، زیرا تقدم و تأخر آنها به واسطه زمان تحقق می‌یابد و سبب آن این است که حوادث،

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۹۰

چیزی جز حرکات زمان‌دار نیست.

ملاک تقدم و تأخر به طبع، همان وجود است. متقدم آن است که وجود متأخر بر آن متوقف است، بدان معنی که اگر متقدم تحقق نیابد، متأخر تحقق نخواهد یافت، نه برعکس. این گونه تقدم و تأخر بین علت ناقصه و معلول آن وجود دارد، که با مرتفع شدن علت، معلول آن نیز منتفی می‌گردد لیکن با بودن آن، وجود معلول امری محتوم نخواهد بود.

شیخ اشراق بر آن است که تقدم و تأخر به زمان از نوع تقدم و تأخر به طبع است، زیرا در آن نیز وجود جزء متأخر، متوقف بر جزء متقدم است و با ارتفاع متقدم، متأخر نیز مرتفع می‌گردد.

قول شیخ اشراق را مردود دانسته و گفته‌اند که آن دو با هم مغایرت دارند، زیرا در تقدم و تأخر به طبع، متقدم و متأخر می‌توانند با یکدیگر موجود باشند، برخلاف تقدم و تأخر به زمان که اجتماع متقدم و متأخر در وجود محال است و تقدم و تأخر اجزاء زمان امری ذاتی و خلل‌ناپذیر است.

حقیقت آن است که تقدم و تأخر به زمان را مبتنی بر توقف وجودی اجزاء آن بر یکدیگر دانستن - که مورد نظر شیخ اشراق است - به هیچ روی قابل نفی نیست، جز این که هرگاه وجود غیر قار باشد و هر جزئی از آن همراه با قوه جزء بعدی باشد، اجتماع دو جزء

آن با هم ممتنع خواهد بود، بدان سبب که اجتماع قوه یک شیء با فعلیت آن محال است. و مسلم است وقتی که تقدم و تأخر اجزاء زمان ذاتی آن باشد، ضرورتاً لازمه وجود غیر قار و قطعه قطعه آن که آمیخته‌ای از قوه و فعل است محسوب خواهد شد. بنابراین اگر کسی بخواهد تقدّم و تأخّر به زمان را از نوع تقدم و تأخّر به طبع به‌شمار آورد، باید ابتدا تقدم و تأخّر به طبع را به توقف وجودی متأخر بر متقدّم تفسیر کند، سپس آن را به دو قسم تقسیم نماید، یک قسم آنچه در آن، اجتماع بین ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۹۱

متقدّم و متأخر در وجود امکان‌پذیر باشد، مانند تقدّم علت ناقصه بر معلول آن، و قسم دیگر آنچه اجتماع متقدّم و متأخر در آن ممکن نباشد، مانند اجزاء متقدّم و متأخر زمان که با یکدیگر جمع نمی‌شوند. ملاک در تقدم و تأخر به علّیت، اشتراک علت تامّه و معلول آن است در واجب بودن وجود، با توجه به این که وجوب وجود برای علت - که متقدّم است - وجوب ذاتی است و وجوب معلول - که متأخر است - وجوب غیری است. ملاک تقدم و تأخر به تجوهر، اشتراک آنها در تقرّر ماهیت است که متأخر، یعنی ماهیت تامّه در تقرّر ذات خود متوقف بر اجزاء خویش است. [۳۱۵]

ملاک تقدم و تأخر به دهر، اشتراک مرتبه‌ای از مراتب کلی وجود با مراتب مافوق یا مادون آن است در وقوع خارجی و عینی، در عین این که در وجود بر مافوق خود متوقف است و مادون آن نیز بر آن توقف دارد، به نحوی که با یکدیگر در یک مرتبه جمع نمی‌آیند، زیرا عدم توقف در مرتبه ذات متوقفّ علیه، مأخوذ و مورد اعتبار عقل است. مانند تقدّم مفارقات عقلی بر عالم مثال و تقدم عالم مثال بر عالم ماده. [۳۱۶] ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۹۲

ملاک تقدم و تأخر به حقیقت، اشتراک متقدم و متأخر در ثبوت است، اعم از ثبوت حقیقی و ثبوت مجازی، که تقدّم از آن حقیقت است و تأخر از آن مجاز. چنان که وجود بر ماهیت تقدم دارد، زیرا اصالت، خاصّه وجود است. ملاک تقدم و تأخر به حقّ، اشتراک متقدم و متأخر در وجود اعمّ از مستقلّ و رابط است، که وجود مستقلّ علت، متقدم بر وجود رابط معلول است.

فصل سوم: معیّت

معیت عبارت است از اشتراک دو امر در یک معنی بدون آن که از حیث کمال و نقص با یکدیگر اختلاف داشته باشند و یا یکی نسبت به دیگری متقدّم یا متأخر باشد. البته این بدان معنی نیست که هر دو چیز که دارای نوعی از تقدّم و تأخر نباشند، با هم در همان نوع دارای معیت هستند، زیرا جواهر غیرمادی (مفارق) با یکدیگر تقدّم و تأخر زمانی ندارند، و دارای معیت زمانی هم نیستند. بنابراین دو چیز وقتی دارای معیت زمانی خواهند بود که هر دو از موجودات زمانی باشند و قابلیت تقدّم و تأخر زمانی را داشته باشند. آن گاه اگر در یک معنی زمانی با یکدیگر اشتراک یابند، و بین آنها تقدّم و تأخیری وجود نداشت در آن صورت بین آنها معیت برقرار خواهد بود.

با این بیان روشن می‌شود که تقابل موجود بین معیت و تقدّم و تأخر، تقابل عدم و ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۹۳

ملکه است. بدین معنی که معیت عبارت است از اشتراک دو چیز در یک معنی بدون آن که از طریق تقدّم و تأخر با هم اختلاف داشته باشند، در حالی که آنها قابلیت تقدّم و تأخر در آن معنی را دارند. تقدّم و تأخر «ملکه» است و معیت، عدم ملکه.

معیت، در مواردی که تقدّم و تأخّر وجود دارد به ترتیب زیر است:

معیت در رتبه، همچون معیت دو مأموم که پشت سر امام ایستاده‌اند نسبت به مبدأ مفروض (محراب یا درب) از حیث رتبه حسّی. نیز معیت دو نوع یا دو جنس واقع در تحت یک جنس، در سلسله انواع و اجناس، نسبت بدان جنس (مانند معیت انسان و اسب نسبت به حیوان یا جسم).

معیت در شرف، مانند دو انسان شجاع که هر دو ملکه شجاعت با یکدیگر برابر باشند.

معیت در زمان مانند دو حرکت که با هم در یک زمان واقع شده باشند. چنین معیتی بین اجزاء خود زمان تحقق‌پذیر نیست، زیرا هیچ دو جزئی از آن خالی از تقدّم و تأخّر نتواند بود.

معیت در طبع، مانند دو جزئی که نسبت به کلّ مساوی باشند (چون هر جزء، علت ناقصه کل است بدون فرق). معیت در علیت، مانند دو معلول که دارای یک علت تامّه واحد باشند، اما معیت دو علت تامّه صورت‌پذیر نیست، زیرا دو علت هیچ‌گاه بر یک معلول واحد جمع نمی‌شوند.

معیت در حقیقت و مجاز و معیت در حقّ نیز مانند معیت در علیت است.

معیت در دهر، عبارت است از معیت دو جزء از یک مرتبه وجود عینی - اگر در آن کثرت فرض شود.

فصل چهارم: قدم و حدوث و اقسام آن

هرگاه زمانی که از پیدایش چیزی گذشته است بیشتر از زمانی باشد که از وجود

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۹۴

چیز دیگری گذشته، مثلاً زید پنجاه سال از عمرش گذشته و عمرو سی سال، عامّه مردم آن را که دارای زمان بیشتر است قدیم می‌نامند و آن را که زمان کمتری دارد، حادث می‌گویند.

معنی سخن ایشان این است که: قدیم آن است که در زمانی وجود داشته که حادث در آن زمان هنوز وجود نداشته است؛ یعنی حادث، مسبوق به عدم است در زمانی که قدیم در آن زمان موجود بوده است.

این دو معنی را هرگاه به‌طور حقیقی در نظر گرفته و بر همه موجودات تعمیم دهیم، خواهیم دید که هر دو از اعراض ذاتی موجود مطلق‌اند، و موجود به معنی مطلق را می‌توان به این دو قسم - حادث و قدیم - تقسیم کرد، و بحث از این دو معنی بحثی فلسفی خواهد بود.

بنابراین موجود بر دو قسم است، قدیم و حادث. قدیم آن است که مسبوق‌الوجود به عدم نباشد و حادث آن است که وجودش مسبوق به عدم باشد.

اکنون آنچه از انواع تقدّم یا سبق و معانی آنها - که قبلاً توضیح داده شد - باید در تعریف حدوث و قدم به کار گرفته شود، چهار است: سبق زمانی، سبق علیّ، سبق دهری، سبق به حقّ؛ و بر این اساس چهار قسم حدوث و قدم خواهیم داشت: قدم و حدوث زمانی، قدم و حدوث علیّ - که قدم و حدوث علیّ را، ذاتی نیز گویند - قدم و حدوث به حقّ، و قدم و حدوث دهری که در این جا به شرح و تفصیل هر یک از این اقسام می‌پردازیم.

فصل پنجم: قدم و حدوث زمانی

حدوث زمانی، مسبوق بودن وجود شیء است به عدم زمانی، یعنی حاصل شدن آن بعد از نبودنش، چنان که وجود قبل و بعد آن قابل جمع نباشد.

عدم زمانی هنگامی معنی خواهد داشت که وجودی که در مقابل آن قرار دارد

ترجمه نهاییه الحکمۀ، ص: ۳۹۵

زمانی باشد؛ و وجود وقتی زمانی است که تدریجی و منطبق بر قطعه‌ای از زمان باشد که پیش از آن نیز قطعه‌ای خالی از وجود وی باشد تا عدمش بر آن قطعه منطبق گردد.

در مقابل این حدوث زمانی، قدم زمانی قرار دارد که عبارت است از مسبوق نبودن شیء به عدم زمانی، و لازمه آن این است که شیء در هر قطعه‌ای از زمان که پیش از زمان وجودش فرض شود، موجود باشد.

این گونه حدوث و قدم در امور هنگامی مصداق دارد که در ظرف زمان واقع باشند و بر زمان انطباق یابند، یعنی حرکات و اشیاء متحرک.

زمان، خود به حدوث و قدم زمانی متّصف نمی‌شود، زیرا زمان در زمان دیگری واقع نیست تا وجودش بر آن منطبق گردد و مسبوق و یا غیرمسبوق به عدم باشد.

البته زمان چون ذاتاً متّصف به قبلیت و بعدیت ذاتی و غیر قابل جمع است هر جزئی از آن مسبوق به عدم خویش است و تمام اجزاء قبل از آن نیز مسبوق به عدم خود هستند. پس هر جزئی از زمان حادث زمانی است و به همین معنی، کل زمان حادث خواهد بود، زیرا اگر زمان مقدار غیر قارّ حرکت باشد و حرکت نیز خروج تدریجی شیء از قوه به فعل باشد، پس فعلیت وجود زمان، مسبوق به قوه آن خواهد بود و این همان حدوث زمانی است.

اما حدوث بدان معنی که وجود زمان، مسبوق به عدمی باشد خارج از وجود آن و پیش از آن به نحوی که قبل و بعد آن قابل جمع نباشد- چنان که در حوادث دیگر صادق است- در زمان صادق نیست، زیرا چنین معنایی مستلزم آن است که نوعی قبلیت زمانی پیش از تحقّق زمان فرض شود که فرض محال است (زیرا قبل و بعد در زمان معنی پیدا می‌کند نه خارج از آن) و آنچه از معلّم اول نقل شده است که:

هر کس به حدوث زمان قائل باشد به قدم آن ناآگاهانه اعتراف کرده است، اشاره به

ترجمه نهاییه الحکمۀ، ص: ۳۹۶

همین معنی است. [۳۱۷]

یادآوری

در مباحث قوه و فعل گفته شد که هر حرکت شخصی، دارای زمان شخصی مخصوص به خود است که مقدار آن را تعیین می‌کند. از جمله این زمان‌های شخصی، زمان عمومی است که حرکت عام جوهری را که کل عالم مادی و ماده عالم در صور گوناگون خود بدان متحرک است، تعیین مقدار می‌کند. نیز از آن جمله، زمان‌های متفرقه‌ای است که بر حرکات عرضی- واقع در مقولات عرضی- عارض گشته مقدار آنها را معین می‌سازد.

اما زمانی که مردم عالم حوادث جهان را بدان اندازه می‌گیرند، عبارت است از زمان حرکت یومیّه که مقصود از تطبیق حوادث عالم بر آن، آن است که نسبت‌های موجود بین آنها را از طریق تقدّم و تأخّر و درازی و کوتاهی به دست آورند.

با توجه به آنچه گفته شد، باید دانست که حدوث و قدم زمانی به نحوی که بیان آن گذشت در مورد هر گونه زمانی به هر کیفیتی که باشد صادق است.

فصل ششم: حدوث و قدم ذاتی

حدوث ذاتی عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به عدمی که در مرتبه ذات آن تقرّر دارد و قدم ذاتی برخلاف آن است. ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۹۷

گفته‌اند: هر آنچه دارای ماهیت باشد ذاتاً حادث است، به دلیل آن که هر امر ممکنی ذاتاً استحقاق عدم دارد و استحقاق وجود آن از ناحیه غیر است، و امر ذاتی بر غیر ذاتی تقدم دارد، پس ممکن ذاتاً مسبوق الوجود به عدم است. بر این حکم اعتراض کرده‌اند که: اگر ممکن ذاتاً اقتضای عدم داشته باشد، ممتنع خواهد بود نه ممکن، و صفت امکان خود حاکی از آن است که ممکن ذاتاً نه موجود است و نه معدوم. پس همان‌طور که از ناحیه یک علت خارجی استحقاق وجود پیدا می‌کند، به همان نحو نیز به واسطه علت خارجی استحقاق عدم می‌یابد. بنابراین هیچ‌یک از وجود و عدم نسبت بدان بر دیگری متقدم نیست. پس نمی‌توان گفت:

چون وجود آن از غیر است پس ذاتاً مسبوق به عدم است.

اعتراض فوق چنین پاسخ داده شده است: مقصود از عدم استحقاق وجود که در ذات ممکن متقرّر است، سلب استحقاق به طریق تحصیل است نه عدول، یعنی معنی عدم استحقاق در ذات او، تا پیش از دریافت وجود از ناحیه غیر، موجود است. [۳۱۸] دلیل دیگر. هر امر ممکنی دارای ماهیتی است غیر از وجود خود، چه، اگر وجود و ماهیتش یکی باشد واجب‌الوجود خواهد بود نه ممکن. و هر چیزی که دارای ماهیتی غیر از وجود باشد، محال است که وجودش از ماهیتش ناشی شده باشد، زیرا این مستلزم آن خواهد بود که ماهیت قبل از موجود شدن به وسیله وجود، وجود داشته باشد. بنابراین وجودش مستفاد از غیر است، یعنی وجودش ذاتاً مسبوق به غیر است و هر چه وجودش مسبوق به غیر باشد، بالذات «محدث» است.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۳۹۸

فرع این مسئله آن است که قدیم بالذات، واجب‌الوجود بالذات است و دیگر آن که قدیم بالذات دارای ماهیت نیست. [۳۱۹]

فصل هفتم: حدوث و قدم به حق

حدوث به حق عبارت است از مسبوق بودن وجود معلول به وجود علت تامه آن، به لحاظ نسبت تقدّم و تأخّری که بین دو وجود علت و معلول برقرار است، نه سبق و لاحوقی که بین ماهیت موجود معلول و علتش وجود دارد؛ چنان که در حدوث ذاتی ملاحظه شد.

توضیح این که: ثبوت و تحقق در متن واقع و عین هستی از آن وجود است نه ماهیت، و علت، به‌ویژه علت مطلقه و واجبی که همه علل بدو منتهی می‌شود، دارای استقلال و غناست، و وجود معلول چیزی جز تعلّق و نیازمندی ذاتی نسبت به وجود علت نیست، و در وجود خود بدو قائم و وابسته است. ضرورت عقل است که موجود مستقل بی‌نیازی که به خود قائم است بر موجود وابسته نیازمند قائم به غیر، تقدم داشته باشد؛ بنابراین وجود معلول، بدین معنی حادث و مسبوق به وجود علت است و وجود علت، نسبت بدان قدیم است و متقدم بر وجود معلول.

فصل هشتم: حدوث و قدم دهری

حدوث دهری عبارت است از: مسبوق بودن ماهیت معلول و موجود شیء، به عدم آن که در مرتبه علتش متقرّر است، زیرا عدم آن، با حدّی که خاص آن ماهیت است از علت آن قابل انتزاع است، هر چند که علت، کمال وجودی معلول را به نحو

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۳۹۹

شریف‌تر و برتر دارا است. [۳۲۰]

بنابراین علت، قبل از وجود ماهیت معلول، با وجود بعدی معلول قابل جمع نیست، زیرا عدم شیء با وجود آن اجتماع‌پذیر نتواند بود.

قدم دهری، یعنی غیرمسبق بودن علت نسبت به معلول خود، در این گونه تقدّم و تأخّر.

از آنچه قبلاً در این زمینه گفته شد به خوبی آشکار می‌گردد که تقرر عدم معلول در مرتبه علت، منافاتی با این ندارد که کراراً گفته‌ایم علت تمامیت وجود معلول و کمال آن است، زیرا آنچه در این جا از مرتبه وجود علت نفی می‌کنیم، معلول است با حدّ خاص آن، نه وجود را از آن حیث که وجود آن ماهیت است. و از این مغایرت که همواره بین معلول- با حدّ آن- و علت وجود دارد گریزی نیست، و لازمه این امر آن است که سلب معلول- به حدّ آن- از علت درست باشد و گرنه یکی خواهند بود.

البته ادّعای عدم اجتماع متقدم و متأخّر در این گونه حدوث و قدم جای بحث است.

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۴۰۱

مرحله یازدهم عقل و عاقل و معقول

اشاره

هر چند که در این عنوان، عقل به معنی اصطلاحی آن، یعنی ادراک کلیات به کار رفته است نه جزئیات، لیکن مباحث این مرحله، همه موارد ادراک را اعم از جزئی و کلی در بر می‌گیرد.

فصل اول: تعریف علم و اقسام آن

وجود علم از ضروریات عقلی است و از طریق وجدان قابل درک است، مفهوم آن نیز، امری بدیهی است و اثبات آن نیازمند برهان نیست.

ما در این فصل برآنیم که از خصوصی‌ترین ویژگی‌های علم بحث و جستجو به عمل آوریم.

در مبحث وجود ذهنی پیش از این گفته شد که ما نسبت به اشیاء خارج از خودمان نوعی علم و آگاهی داریم، بدین معنی که اشیاء خارج از ما با ماهیات خود به‌طور کامل در نفس ما حضور می‌یابند، بدون وجود خارجی که منشأ ترتیب آثار خارجی آنها است. این گونه علم و آگاهی را علم حصولی می‌نامند.

گونه دیگری از علم آن است که هر یک از ما به ذات خویشتن داریم. بدان اشاره

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۴۰۲

می‌کنیم و از آن به «من» تعبیر می‌کنیم و از نفس خود هیچ‌گاه غافل نمی‌شویم و از مشاهده ذات خویش در هیچ حالی باز نمی‌مانیم، حتی در مواردی که از بدن و اجزا و اندام‌های خود ناآگاه باشیم باز هم از خویشتن خویش آگاهی داریم.

این آگاهی که انسان به ذات خود دارد از طریق حضور ماهیت ذات نزد ذات نیست، بدان معنی که حضور مفهومی و علم حصولی باشد، زیرا مفهومی که در ذهن حاضر باشد به هر کیفیتی که فرض شود از نظر نفس مفهومیّت، از صدق بر افراد بسیار ابائی ندارد و تشخّص آن صرفاً به وجود خارجی است. [۳۲۱] در حالی که آنچه انسان از نفس خود درمی‌یابد و از آن به «من» تعبیر می‌کند،

امری است ذاتاً شخصی و بین افراد بسیار قابل اشتراک نیست.

پیش از این به تحقیق رسیده است که تشخّص به وجود است، بنابراین علم ما به ذات خودمان باید از طریق حضور ذاتمان با وجود خارجی آن حاصل آید، یعنی حضور وجود شخصی خارجی که آثار وجودی بر آن مترتب است.

اکنون اگر فرض کنیم آنچه از ذات ما در هنگام علم به ذات خود در ذهن ما حضور دارد، ماهیت ذات ما است نه وجود آن، از آن‌جا که می‌دانیم وجود ما دارای ماهیتی است که بدان قائم است، معنی فرض ما این خواهد بود که یک وجود واحد دارای دو ماهیت است که هر دو بدان قائمند، و اجتماع دو مثل محال است.

بنابراین علم ما به ذات خودمان از طریق حضور آن نزد ما و غایب نشدن آن با وجود خارجی‌اش از ماست، نه به حضور ماهیت آن بدون وجود.

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۰۳

این گونه علم و آگاهی را علم حضوری می‌نامند.

علم منحصرأ به دو قسم مذکور (علم حصولی و علم حضوری) تقسیم می‌شود و قسم سومی برای آن متصور نیست؛ چنان‌که گوییم: حضور معلوم نزد عالم یا به ماهیت است، که آن را علم حصولی گویند و یا به وجود است که آن را علم حضوری نامند. این تقسیمی است که انسان در نظر بدوی بدان دست می‌یابد، اما آنچه با امعان نظر و تعمّق در مسئله حاصل می‌شود آن است که علم حصولی نیز سرانجام به علم حضوری منتهی می‌شود.

توضیح این‌که: صورت علمیّه به هر کیفیتی که فرض شود از ماده مجرّد است و از قوه تهی است. این امری است واضح، زیرا صورت علمیّه بدان نحو که معلوم انسان است فعلیت محض است و قوه‌ای در آن نیست، چون اگر پس از حضور در ذهن یا نفس، قوه‌ای به فعل در آید و در صورت تغییری حاصل شود، صورت جدیدی خواهد بود که با صورت اصلی مابینت دارد. و بدیهی است که اگر صورت علمیّه، امری مادی باشد ناگزیر دستخوش تغییر و دگرگونی خواهد بود، پس صورت علمیّه مادی نیست.

هم‌چنین، اگر صورت علمیّه مادی باشد نباید خواص لازم ماده را از دست بدهد، که از آن جمله است خاصیت انقسام‌پذیری و زمان و مکان، اما علم، قابلیت نصف و ثلث و امثال آن را ندارد، و اگر در ماده‌ای جسمانی نقش می‌یست، با تقسیم آن جسم، علم نیز تقسیم می‌شد. نیز علم، مقید به زمان هم نیست، چون اگر مادی بود- با آن‌که می‌دانیم، هر امر مادی متحرک است- علم نیز حرکت و تغییر می‌یافت. نیز، علم قابل اشاره در مکان خاصی هم نیست در حالی که اگر امری مادی بود، در مکان بود.

اکنون اگر گفته شود: تقسیم‌ناپذیری صورت علمیّه منافاتی با انطباق و نقش بستن آن در جسم، مثلاً قسمتی از مغز، ندارد؛ چون این انقسام در علم به عَرَض محلّ واقع

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۰۴

می‌شود و مانعی ندارد. چنان‌که کیفیات دیگری چون رنگ، وقتی بر سطح جسمی عارض می‌شود در هنگام تقسیم جسم، آن نیز به عرض محلّ تقسیم می‌شود، اما در کیفیت رنگ و ماهیتش تقسیم صورت نمی‌گیرد. پس به چه دلیل صورت علمیّه منطبق در جسمی نباشد، و تقسیم آن به عرض محلّ صورت نگیرد؟ به‌ویژه آن‌که در بین حکما و متکلمان معروف است که علم از مقوله کیف و از کیفیات نفسانی است.

هم‌چنین، انطباق علم بر زمان، به‌ویژه در علوم حیّی و خیالی، امری است که تردید در آن روا نیست، چنان‌که انسان اعمال و حرکات مادی را در زمان وجود و تحقّق آن احساس می‌کند.

همین‌طور، اختصاص داشتن بعضی از قسمت‌های مغز به علم، به نحوی که با سلامت و صحتّ آن بخش از مغز، علم نیز برقرار است و با اختلال آن علم نیز مختلّ شود، امری است مسلّم و در علم طبّ حقیقتی تردیدناپذیر است. پس صورت علمیّه هم دارای مکان

است و هم دارای زمان.

در پاسخ این اعتراضات گوییم: تقسیم ناپذیری صورت علمیّه، از آن جهت که علم است قابل تردید نیست- چنان که شرح آن گذشت- اما انقسام آن به عرض انقسام محل، مانند بخشی از عصب و یا مغز نیز بدون شکّ باطل است، زیرا ما صورت‌های بسیار بزرگی را احساس و یا تخیّل می‌کنیم که به مراتب بزرگ‌تر از محلیّ است که در عصب یا مغز برای آنها فرض می‌شود، مانند آسمان با همه وسعت و زمین و اقطار آن و کوه‌های مرتفع و بیابان‌های وسیع و دریا‌های پهناور؛ و محال است که چیزی بزرگ بر چیزی کوچک‌تر از خود نقش ببندد.

این که گفته‌اند: ادراک کوچکی و بزرگی در صور علمیّه، بر مبنای مقایسه اجزاء آن با یکدیگر است، نیز مشکل را حل نمی‌کند، زیرا آنچه انسان مشاهده می‌کند، شیء بزرگ با همه بزرگی آن است، بدون نسبت کلیّ مقداری که بین بزرگ و کوچک برقرار

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۰۵

است و مثلاً نسبت صد به یک. [۳۲۲]

بنابراین، صورت‌های علمیّه اعمّ از حسی و خیالی در عین آن که دارای مقدار و کمیّت است، در عالم نفس قائم به ذات خود و غیرمنطبع در بخشی از مغز یا امر مادی دیگری است، و به عرض انقسام محل نیز، تقسیم‌پذیر نیست.

اما این که در ذهن می‌توان به بخش خاصی از یک صورت علمی اشاره کرد و آن را از سایر اجزاء آن جدا ساخت، مثلاً به اجزاء خاصی از شخص معینی که صورتش در حسّ و یا تخیّل موجود است اشاره کرد سپس به اجزاء دیگر وی، هیچ‌گاه به معنی تقسیم‌پذیری صورت علمیّه نیست، بلکه، ذهن در این گونه موارد، از صورت اولیّه اعراض کرده، و صورت دیگر را ایجاد می‌کند.

اکنون که صورت علمیّه نه در بخشی از مغز و اعصاب انطباع‌پذیر است و نه به عرض انقسام آنها قابل تقسیم، پس ارتباط صور علمیّه با بخش خاصی از مغز و اعمال ویژه‌ای که در هنگام ادراک در مغز و اعصاب صورت می‌گیرد تنها نوعی ارتباط اعدادی و کمکی است، یعنی اعمالی که در مغز و اعصاب انجام می‌گیرد برای آن است که نفس، استعداد و آمادگی آن را پیدا کند که معلوم خاصی نزد وی حضور یابد و در عالم نفس ظاهر گردد.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۰۶

بنابراین صور علمیّه که با خصوصیات معلوم همراه است و همین‌طور نسبت‌هایی که بین ادراکات ما و زمان وجود دارد، عبارت است از ارتباطی که بین عمل مادی و اعدادی حواسّ و اعصاب و مغز و اندام‌های ادراکی و زمان از طریق نفس برقرار می‌شود، و نباید آن را ارتباط میان صورت علمیّه- از آن جهت که علم است- و زمان پنداشت.

دلیل آشکار بر عدم وجود ارتباط بین صور علمیّه و محل خاصی در مغز از یک سو و زمان از سوی دیگر، آن است که ما معمولاً چیزی را از امور خارجی ادراک کرده، آن را به ذهن می‌سپاریم و گاه پس از سال‌های متمادی مجدداً آن را به یاد می‌آوریم بدون آن که کوچک‌ترین تغییری در آن صورت گرفته باشد، در حالی که اگر به زمان مقید بود قطعاً تغییر می‌یافت. [۳۲۳]

از آنچه گذشت روشن شد که:

صورت علمیّه از هر نوع که باشد [۳۲۴] مجرّد از ماده و خالی از قوه است و چون دارای این خصوصیات است از حیث وجود، از امر معلوم مادی که حسّ آن را ادراک می‌کند و تخیّل و تعقلّ نیز بدان منتهی می‌شود، قوی‌تر است و آثار وجود مجرد خود را دارا است، اما آثار وجود خارجی مادی آن، که ما آنها را متعلّق به ادراک می‌پنداریم، آثار معلوم حقیقی حاضر در نفس ادراک‌کننده نیست تا سخن از ترتب آثار خارجی مادی یا عدم ترتب آن پیش آید، بلکه این «وهم» است که شخص ادراک‌کننده را به این گمان

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۰۷

و می‌دارد که آنچه در حال ادراک نزد وی حاضر است همان صورت متعلق به ماده خارجی است، و نفس در صدد یافتن آثار خارجی آن برمی‌آید و نمی‌یابد؛ بنابراین حکم می‌کند که معلوم، همان ماهیت شیء است بدون آثار خارجی آن. پس معلوم واقعی در علم حصولی، نسبت به چیزی که به ماده تعلّق داشته باشد، عبارت است از: موجود مجردی که خود مبدأ فاعلی و در بر دارنده کمالات آن چیز است که با وجود خارجی خود نزد ادراک کننده حضور می‌یابد، و این همان علم حضوری است، و به دنبال این علم حضوری است که ادراک کننده به ماهیت و آثار خارجی آن منتقل می‌شود. به عبارت دیگر، علم حصولی نوعی اعتبار عقلی است از یک معلوم حضوری که موجود مجرد مثالی یا عقلی است و با وجود خارجی خود در نفس ادراک کننده حضور می‌یابد و عقل را ناگزیر از آن اعتبار می‌سازد؛ هر چند که ادراک آن از دور صورت گیرد.

اکنون باز می‌گردیم به مسئله اصلی، یعنی تعریف علم، و گوییم: وجود علم و حاصل شدن آن برای عالم امری است که به هیچ وجه قابل تردید نیست، اما هر گونه حصولی را علم نتوان گفت. بلکه علم، حصول امری بالفعل است که فعلیت محض باشد و قوه هیچ امری در آن نباشد. ما این مطلب را از طریق وجدان (آگاهی مستقیم از درون خود) درمی‌یابیم که صورت علمیه، آن چنان که هست، قوه صورت دیگری را در بر ندارد و از آنچه هست تغییر نمی‌یابد و فعلیت آن همواره محفوظ است. بنابراین، حصول علم عبارت است از: حصول امری مجرد از ماده و عاری از قوه و این گونه حصول همان حضور است. پس حضور یک شیء برای شیء دیگر، حصول آن با فعلیت تام است که هیچ گونه تعلّقی به ماده نداشته باشد و گر نه از جهت بعضی از کمالات بالقوه خود، ناقص ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۰۸ خواهد بود. [۳۲۵]

اقتضای حضور علم، برای عالم آن است که عالم نیز دارای فعلیت باشد و از جهت بعضی کمالات که حصول آنها برای وی ممکن است، ناقص نباشد. یعنی: موجود عالم باید مجرد از ماده و خالی از قوه باشد. بنا بر آنچه گفته شد تعریف علم چنین است: علم عبارت است از حصول امری مجرد از ماده برای امری مجرد از ماده. نیز توان گفت: حضور چیزی برای چیزی.

فصل دوم: اتحاد عالم و معلوم یا اتحاد عاقل و معقول

علم یک موجود به موجود دیگر، حاصل شدن امر معلوم یا صورت علمیه است نزد عالم، چنان که گفته شد. حصول هر چیز یعنی وجود خاص آن، و وجود شیء نیز به معنی خود آن شیء است، پس علم، همان معلوم بالذات است و لازمه حصول معلوم برای عالم و حضور آن نزد وی آن است که عالم با معلوم خود متحد باشد، خواه معلوم حضوری باشد و خواه حصولی، زیرا اگر معلوم حصولی، یک شیء قائم به نفس باشد دارای وجود لِنفسه خواهد بود و از آن نظر که برای عالم حضور و حصول یافته است باید دارای وجود لغیره باشد و ممکن نیست که وجود یک شیء هم لِنفسه باشد و هم لغیره، پس وجود عالم و معلوم یکی است.

اما اگر معلوم، امری باشد دارای وجود لغیره، یعنی وجودش در موضوع باشد و در عین حال برای عالم حضور و حصول یابد، باید عالم با موضوع آن متحد باشد، و امری که وجودش لغیره است باید با موضوع خود اتحاد داشته باشد و در نتیجه آن نیز ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۰۹

با متحد موضوع خود، متحد خواهد بود؛ یعنی موجود لغیره نیز با عالم خود اتحاد خواهد داشت، در مورد علم حضوری نیز رابطه عالم و معلوم اتحاد است. [۳۲۶]

اکنون اگر ایراد شود که در مباحث مربوط به ذهنی گفته شد: معنی این که گوییم علم از مقوله معلوم است، آن است که مفهوم مقوله معلوم در علم معتبر است، یعنی مقوله معلوم به حمل اولی بر علم صدق می‌کند نه به حمل شائع - که ملاک مندرج شدن ماهیت است تحت مقوله خود و ترتب آثار خارجی بر آن - که از آن جمله است لئفسه و لغیره بودن وجود شیء؛ بنابراین، جوهر ذهنی از آن جهت که ذهنی است به حمل شائع جوهر نیست و وجود لئفسه ندارد، عرض ذهنی نیز از حیث ذهنی بودن، عرض به حمل شائع نیست و وجود لغیره ندارد. و خلاصه، اتحاد عاقل و معقول که عاقل امری است خارجی با آثار خارجی مترتب بر آن و معقول امری ذهنی و مفهومی است بدون ترتب آثار بر آن، سخنی است بی‌معنی. [۳۲۷]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۱۰

در علم حضوری نیز یا معلوم نفس عالم است، مانند علم ما به نفس خود، و یا این که معلوم چیزی است غیر از نفس عالم که سه حالت می‌تواند داشته باشد. معلوم یا علت عالم است یا معلوم عالم و یا عالم و معلوم، معلول علت ثالثی هستند. اگر معلوم، نفس عالم و ذات وی باشد، پیدا است که عالم و معلوم یکی بیش نیست و اصلاً کثرتی در کار نیست تا اتحاد بین آنها مصداق داشته باشد، اما اگر عالم و معلوم علت یا معلول یکدیگر باشند بی‌تردید بین آنها دوگانگی وجود خواهد داشت و یکی نخواهند بود، زیرا در صورت وحدت علت و معلول، لازم می‌آید که یک چیز بر وجود خود هم متقدم باشد و هم متأخر و این به حکم ضروری عقل، محال است.

اما اگر عالم و معلوم، معلول علت ثالثی باشند، مغایرت آنها از حیث شخصیت وجودی امری است واجب، و این مانع از اتحاد است. از این گذشته، لازمه اتحاد عاقل و معقول آن است که همه موجودات مجرد، و هر یک از آنها، چه عاقل باشند و چه معقول، یک موجود با یک شخصیت واحد بیشتر نباشد.

در پاسخ این اعتراضات گوییم:

اشکالی که به اتحاد عاقل و معقول در علم حصولی وارد شد منتفی است، زیرا چنان که گفتیم، هر علم حصولی به علم حضوری منتهی گردد، چون معلومی که نزد عامل حضور می‌یابد، موجودی است مجرد، که با وجود خارجی خود، خواه لئفسه باشد و خواه لغیره، در نفس عالم حاضر می‌شود.

اما اشکالی که بر اتحاد عاقل و معقول در علم حضوری گرفته شد؛ باید دانست که هر موجود معلولی دارای دو اعتبار است: یکی اعتبار آن به صورت مستقل یعنی بدون در نظر گرفتن علت وجودی آن، بدین اعتبار وجود معلول دارای ماهیت و موجود فی نفسه و طرد کننده عدم از ماهیت خود خواهد بود که هم می‌تواند موضوع قرار گیرد و هم محمول. اعتبار دیگر آن است که موجود معلول از جهت رابطه‌ای که

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۱۱

وجودش با وجود علت خود دارد در نظر گرفته شود، که بر مبنای آنچه در مباحث علت و معلول گفته شد، وجود معلول از آن جهت که در حد ذات خود، محض نیاز و فقر است نسبت به وجود علت، وجود رابط است و نفسیت و استقلال ندارد و جز مستند و متکی بودن بر وجود علت خود هیچ نیست، نه قابل حمل بر چیزی است و نه چیزی را بر آن حمل توان کرد.

با توجه به آنچه گفته شد، در صورتی که عالم، علت باشد و معلوم معلول، نسبت بین آنها همان نسبت رابط است به موجود مستقل نفسی. و روشن است که موجود رابط برای چیز دیگری موجود نتواند بود (یعنی وجود لغیره ندارد)، زیرا برای دیگری بودن، فرع وجود فی نفسه و استقلال وجودی است، در صورتی که موجود رابط، وجودش فی غیره است. [۳۲۸] و شرط اصلی در این که چیزی

معلوم واقع شود آن است که برای عالم موجود گردد، حال آن که معلول موجودی است رابط و قائم به وجود علت خود، یعنی از علت خود خارج یا غایت نیست، پس همان‌طور که متقوّم به علت است برای علت خود حاضر است.

بنابراین هرگاه عالم، علت معلوم باشد، با علم به نفس خود که قوام‌دهنده معلول است، به معلول خویش که از وی بیرون نیست، علم خواهد داشت. البته وجود معلول را نباید جزئی از وجود علت پنداشت، زیرا در عین وجود اصیل، ترکیب نیست و جزء معنی ندارد بلکه حمل بین آنها نوع خاصی است که آن را حمل حقیقه و رقیقه گویند [این گونه حمل بین مراتب وجود که از حیث شدت و ضعف مختلفند برقرار است]. [۳۲۹]

هم‌چنین علم بر موجود رابط، از طریق علم بر موجود مستقلى که آن رابط بر آن

ترجمه نهایی الحکمۀ، ص: ۴۱۲

اتکاء وجودی دارد حاصل می‌شود.

حال اگر عالم، معلول باشد و معلوم علت، از آن‌جا که وجود معلوم برای عالم ضروری است، و وجود رابط معلول نمی‌تواند واجد چیزی باشد، پس در این مورد نیز وجود علت از طریق وابستگی ذاتی معلول به علت می‌تواند برای معلول حاضر شود، یعنی علت، خود موجودی است مستقل و لنفسه و در عین حال، معلول رابط، از آن غایب و خارج نیست. بنابراین علت بر نفس خود علم دارد و معلول نیز خارج از نفس وی نیست، پس معلول نیز در حدّ وسعت وجودی خود بر علت احاطه علمی می‌یابد نه بیشتر. حمل بین این دو نیز، حمل علت است بر معلول وابسته خود که در واقع نوعی است از حمل حقیقه و رقیقه.

بر این اساس، حقیقت علم معلول به علت خود عبارت است از: علم علت- در حالی که علت با معلول خود در نظر گرفته شود- بر نفس خویش- که به تنهایی در نظر گرفته شود- و علم علت به معلول خود عبارت است از علم علت به نفس خویش- که تنها در نظر گرفته شود- در حالی که نفس وی با معلول اعتبار شود.

اما در مورد علم دو موجود به یکدیگر، که معلول علت ثالثی هستند، باید توجه داشت که اتحاد عاقل و معقول یا عالم و معلوم بدان معنی نیست که دو شخص به یک شخص انقلاب می‌یابد، بلکه منظور از آن این است که ماهیت عالم و معلوم از یک وجود که وجود عالم است انتزاع می‌یابد. [۳۳۰]

ترجمه نهایی الحکمۀ، ص: ۴۱۳

اما علم شیء بر نفس خود را از مقوله اتحاد عالم و معلوم شمردن، تنها به این اعتبار است که دو مفهوم عالم و معلوم که دو مفهوم مغایر با یکدیگرند از آن انتزاع می‌یابد و گرنه اتحاد، صرفاً نام‌گذاری است و در حقیقت یک چیز بیش نیست.

بنابر آنچه گفته شد، این اعتراض که: در صورت اتحاد عاقل و معقول، همه مجردات یک شخص واحد خواهند بود، نیز منتفی خواهد شد، زیرا چنان که گفتیم شخصیت عالم و معلوم به سبب اتحاد آنها از بین نمی‌رود.

فصل سوم: تقسیم علم حصولی

علم حصولی به دو قسم کلی و جزئی تقسیم می‌شود.

علم کلی آن است که بر حسب عقل، صدق آن بر افراد بسیار ممتنع نباشد، مانند انسان معقول که عقل آن را بر افراد متعدّد در خارج قابل صدق و انطباق می‌یابد.

جزئی، آن است که عقل، صدق آن را بر افراد بسیار ممتنع بداند، مانند این انسان خاصّ که از طریق اتصال با ماده آن و به وسیله حواسّ در ذهن حضور یافته که آن را علم حسّی یا احساسی نامند و یا مانند علمی که انسان نسبت به شخص بخصوصی دارد و ماده آن نیز بالفعل نزد عالم حاضر نیست و آن را علم خیالی گویند.

این که دو قسم مذکور از علم حصولی جزئی را غیر قابل صدق بر افراد بسیار شمرده‌اند، تنها از جهت پیوندی است که ادوات و اندام‌های حسی با ماده معلوم خارجی دارد که در علم حسی اتصال مستقیم است و در علم خیالی از طریق علم حسی این اتصال با معلوم بالعرض برقرار است، و گرنه صورت علمیه چه حسی باشد

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۱۴

و چه خیالی و چه غیر آنها، با توجه به نفس آن و صرف نظر از اتصال آن با خارج، قابل صدق بر افراد بسیار خواهد بود.

چند مسئله از اصول مذکور متفرع می‌شود که عبارتند از:

۱. از آنچه گذشت معلوم شد که اتصال اندام‌های حسی با ماده خارجی و فعل و انفعالات مادی که در حین احساس صورت می‌گیرد، صرفاً برای آن است که نفس، استعداد دریافت صورت معلوم را اعم از جزئی یا کلی پیدا کند.

از این جا آشکار می‌شود قول بعضی از حکما مبنی بر این که تعقل عبارت است از «پوست بر گرفتن معلوم از ماده و سایر عوارض مادی و اعراض مشخصه‌ای که آن را در بر گرفته است به طوری که هیچ چیز جز ماهیت عریان آن باقی نماند، و احساس مشروط است به حضور ماده و سایر اعراضی که معلوم را مشخص می‌سازد و تخیل مشروط است به وجود اعراض و احوالی که معلوم را تشخص می‌بخشد، بدون حضور ماده» قولی است که به طریق تمثیل و برای آسان کردن تعلیم گفته‌اند. [۳۳۱]

حقیقت امر این است که صورت محسوس، صورتی است مجرد از ماده و شرط حضور ماده و سایر اعراض تشخص دهنده‌ای که معلوم را احاطه کرده، برای آن است که نفس استعداد لازم را برای ادراک حسی پیدا کند.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۱۵

هم چنین شرط وجود عوامل مشخصه در معلوم تخیلی، و همین طور عریان کردن معلوم از همه عوارض مشخصه و ماده و آنچه بدان مربوط می‌شود، در تعقل، مبین این است که برای حصول استعداد نفس جهت دریافت ماهیت کلی، ادراکات متعددی باید صورت گیرد. چون نفس قادر نخواهد بود با ادراک یک امر واحد، ماهیت کلی را تعقل کند. همین امر است که از آن به انتزاع کلی از افراد تعبیر کرده‌اند.

۲. انتزاع و گرفتن مفهوم از مصداق خارجی، مستلزم نوعی اتصال با آن و ارتباط با خارج است؛ اعم از آن که این ارتباط با خارج مستقیم و بدون واسطه باشد، چنان که در علم حسی از طریق حواس اتصال با خارج برقرار است، و یا غیرمستقیم و با واسطه، چنان که در علم خیالی، خیال از طریق حواس با خارج ارتباط برقرار می‌کند. در علم عقلی نیز، عقل از طریق خیال و حواس با خارج ارتباط برقرار می‌سازد.

اگر قوه مدرکه در ادراک مفهومی از مفاهیم از جهان خارج از ذهن کمک نکیرد، و آن را از پیش خود بدون هیچ گونه ارتباطی با خارج ابداع نماید، الزاماً آن چنان صورتی باید بر مصداق و غیر مصداق، یکسان تطبیق کند. یعنی یا بر همه چیز صدق کند و یا بر هیچ چیز. در صورتی که همه مفاهیم ذهنی تنها بر مصداق خود صدق می‌کنند و این مبین آن است که هر مفهومی از خارج گرفته شده است.

چنانچه اعتراض شود: درست است که بیشتر علوم حصولی به حس منتهی می‌شود لیکن هر علم حصولی از طریق حواس ظاهر کسب نمی‌شود؛ مثلاً دوست داشتن، کینه ورزیدن، خواستن، نخواستن و امثال آنها به وسیله حواس باطن ادراک می‌شود، یعنی صورت‌های ذهنی آنها از خارج ادراک نمی‌گردد.

هم چنین، حواس انسان جز ماهیات عرضی را از خارج در نمی‌یابد و هیچ گاه جوهر را از طریق حس نمی‌توان ادراک کرد. بنابراین صورت ذهنی آن از طریق حس و اتصال آن با خارج، حاصل نشده است.

گوییم: نفس انسان، صورت‌های ذهنی مأخوذ از طریق حواس باطن مانند حب و

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۱۶

بغض و غیره را با تمام وجود خارجی که دارند ادراک می‌کند، یعنی اتصال با وجود خارجی در این گونه ادراکات، به حال خود باقی است. [۳۳۲]

اما در مورد جوهر، این که گفته شد هیچ‌یک از حواس ظاهر و باطن جوهر را در نمی‌یابد و بدان اتصال پیدا نمی‌کند، سخنی است درست؛ لیکن نفس انسان در بدو امر نسبت به خود علم حضوری دارد و از طریق علم حضوری خود را می‌شناسد و با وجود خارجی خود اتحاد علمی دارد و از این شناخت خویش صورتی ذهنی اقتباس می‌کند، مانند سایر صورت‌های ذهنیه‌ای که از طریق علم حضوری از امور گوناگون می‌گیرد. سپس صفات و حالات نفس را می‌شناسد و درمی‌یابد که این حالات و صفات به نفس تعلق دارد و قائم به آن است، اما خود نفس به خود قائم است و وجودش به چیز دیگری وابسته نیست. و می‌بیند که صفات و حالات عرضی فراوانی از خارج بر نفس وارد می‌شود و نفس در برابر هجوم آنها از خود واکنش نشان می‌دهد. نفس پس از مشاهده این صفات و اعراض درمی‌یابد که آنها نیز دارای موضوعی هستند که در وجود، بر آن قائمند و هم‌چنان که نفس، موضوع صفات و حالات عرضی خویش است در خارج از نفس نیز موضوعی لازم است تا صفات عرضی بر آن قائم باشند، و از این طریق مفهوم جوهر را در می‌یابد و آن را به عنوان «ماهیتی که هرگاه موجود باشد از موضوع بی‌نیاز خواهد بود» می‌شناسد.

۳. از آنچه گذشت روشن شد که وجود از حیث تجرد و عدم تجرد از ماده، به سه قسم کلی تقسیم می‌شود که آنها را عوالم سه گانه گویند.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۱۷

یکی از عوالم سه گانه، عالم ماده و قوه است. دوم، عالم تجرد از ماده است که به جز اصل ماده، آثار آن از شکل و مقدار و وضع و غیره را به همراه دارد. یعنی در این عالم همه صورت‌های جسمانی و اعراض و اشکال و هیأت‌های گوناگون وجود دارد، جز ماده که حامل قوه است و آن را عالم مثال و عالم برزخ نیز می‌نامند چون واسطه بین عالم ماده و عالم تجرد عقلی است. عالم مثال را به مثال اعظم که قائم به نفس خویش است و مثال اصغر که قائم بر نفس انسانی است، و نفس در آن به هر نحو که بخواهد بر حسب انگیزه‌ها و دواعی مختلف تصرف می‌کند و گاه صورت‌های حقیقی نیکو و گاه صورت‌های غیرحقیقی از آن ایجاد می‌کند، تقسیم کرده‌اند.

سوم، عالم تجرد کامل از ماده و آثار مادی، که آن را عالم عقل گویند.

عوالم سه گانه به ترتیب طولی تنظیم یافته، بالا-ترین و قوی‌ترین و متقدم‌ترین آنها از حیث وجود و نزدیک‌ترین آنها به مبدأ اول، تعالی و تقدس، عالم عقول مجرد است که فعلیت تام دارد و منزله از نقصان‌های مادی و قوه است.

پس از عالم عقول، عالم مثال قرار دارد که مجرد از ماده است لیکن آثار ماده را به همراه دارد، و پس از عالم مثال، عالم ماده است که جایگاه نقص و شر و امکان و قوه است و علم به هیچ چیز آن تعلق نمی‌یابد مگر از طریق وجود مثالی و عقلی آن، چنان که پیش از این گفته شد. [۳۳۳]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۱۸

فصل چهارم: تقسیم علم حصولی به کلی و جزئی از دیدگاهی دیگر

اشاره

در این تقسیم، کلی علمی است که با دگرگونی معلوم خارجی دگرگون نمی‌شود؛ مانند صورتی که از ساختمان در ذهن بنا وجود

دارد و ساختمان را بر اساس آن می‌سازد، که البته این صورت قبل از کار ساختمان و همزمان با آن و بعد از اتمام آن و حتی پس از ویران شدن بر حال خود باقی است و آن را «علم ماقبل کثرت» می‌نامند.

هر علمی که از طریق علل حاصل گردد بدین معنی کلی است. مانند علمی که ستاره‌شناس به خسوف ماه در روز معین و ساعت معین دارد که در آن وضع سیاره‌های آسمان چنان خواهد شد که زمین بین ماه و خورشید حائل گردد.

چنین علمی قبل از خسوف و در حین آن و بعد از آن بر یک حال باقی خواهد بود.

علت این ثبات، آن است که علت تامه در علیت خود تغییر نمی‌یابد و چون علم بدان، مطابق با معلوم باشد، صورت علمیه آن نیز ثابت و بدون تغییر خواهد ماند و علم به معلول آن نیز تغییرناپذیر و ثابت خواهد بود. پس این گونه علم کلی و ثابت است.

از این جا می‌توان دانست که علم حسی، کلی نتواند بود، زیرا محسوسات دست‌خوش تغییرند. بدین ترتیب جزئی، علمی خواهد بود که با تغییر معلوم خارجی آن تغییر یابد. چنان که مثلاً ما از طریق دیدن به حرکت زید علم پیدا کنیم لیکن زید در همان حال از حرکت باز ایستد. همین که زید از حرکت باز ایستاد، علم ما نیز تغییر می‌یابد. این علم را «علم مابعد کثرت» می‌نامند.

اکنون اگر اعتراض شود: چنان که شما خود اعتراف کردید، علم جزئی فوق‌الذکر مادی است، زیرا تغیر، که همان انتقال از حالی به حالی است، مستلزم قوه است و لازمه قوه، ماده است، در صورتی که قبلاً گفتید همه اقسام علم مجرد از ماده است.

گوییم: علم به تغیر غیر از تغیر علم است. تغیر در صفت تغیر خود ثابت است نه متغیر، و تعلق علم به یک امر متغیر به معنی حضور آن نزد عالم است که از جهت ثبات

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۴۱۹

آن صورت می‌گیرد نه از آن حیث که متغیر است. چه اگر ثبات در کار نباشد، حاضر نخواهد بود و حضور شیء برای شیء که معنی اصلی علم است تحقق نخواهد یافت. [۳۳۴]

یادآوری

تقسیم یاد شده را می‌توان طوری تعمیم داد که علم حضوری را نیز شامل شود؛ بدین ترتیب که گوییم: علم کلی، علم علت است بر معلول ذاتی خود، از طریق علم به ذات خویش که معلول را به وجه برتر و کامل‌تر با خود دارد، و این علم هیچ‌گاه با تغیر معلول-اگر تغیر آن جایز باشد-تغیر نمی‌کند؛ و علم جزئی، علم علت است به معلول متغیر و زوال‌پذیر خویش که در حقیقت علم او عین معلول است و با زوال معلول از بین می‌رود.

فصل پنجم: انواع تعقل

گفته‌اند که تعقل بر سه نوع است:

یکی عقل بالقوه، که عقل، نه بالفعل یکی از معقولات باشد و نه چیزی از معقولات

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۴۲۰

را با خود داشته باشد، یعنی خالی از هر گونه معقول باشد.

دوم عقل تفصیلی، و آن هنگامی است که عقل یک یا چند معقول را بالفعل تعقل می‌کند و اجزاء و آحاد آن را از یکدیگر تمیز می‌دهد و آنها را در پی هم مرتب می‌سازد.

سوم، عقل اجمالی، و آن هنگامی است که عقل معقول‌های بسیاری را بالفعل تعقل نماید لیکن آنها را از یکدیگر باز نشناسد، بلکه آگاهی عقل، بسیط و اجمالی باشد و همه تفصیل در آن انباشته باشد. مثالی که برای آن آورده‌اند چنین است: هنگامی که شخصی

از شما درباره چند مسئله، سؤال می‌کند و شما بر همه آن مسائل آگاهی دارید، در همان لحظه همه جواب‌ها نزد شما حاضر است و شما از همان لحظه که به پاسخ مشغول می‌شوید همه آنها را به علم یقینی و بالفعل می‌دانید. لیکن تمیز آنها از یکدیگر و تفصیل هر یک در آن لحظه در آگاهی شما نیست و این تفصیل و تمیز بعداً در هنگام جواب در بخش روشن ذهن‌تان حاضر می‌شود، گویی علم اجمالی و بسیط شما منبعی است که تفصیل از آن سرچشمه گرفته و جریان می‌یابد. این عقل را عقل اجمالی گویند. آنچه گذشت در مورد علم حصولی گفته شده است، اما بنابر آنچه پیش از این معلوم شد هر علم حصولی به علم حضوری منتهی می‌شود. شایسته است که بحث چنان طرح شود که علم حضوری را نیز شامل گردد. هم‌چنین مباحث بعدی را باید به نحوی مورد توجه و بحث قرار داد که علم حضوری را نیز در بر گیرد.

فصل ششم: مراتب عقل

گفته‌اند که عقل دارای چهار مرتبه است:

مرتبه اول آن «عقل هیولانی» است و آن مرتبه‌ای است که نفس از هر گونه معقول تهی است، و از آن‌رو بدان عقل هیولانی گویند که مانند هیولای اولی از هر گونه

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۲۱

فعلیتی خالی است.

دوم «عقل بالملکه» و آن مرتبه‌ای از عقل است که بدیهیات را اعم از تصور یا تصدیق تعقل می‌کند؛ علوم بدیهی بر همه علوم تقدّم دارد، زیرا علوم نظری بر پایه علوم بدیهی برای انسان حاصل می‌شود.

سوم «عقل بالفعل» و آن مرتبه‌ای از عقل است که مسائل نظری را از بدیهیات استنتاج و تعقل می‌کند.

چهارم «عقل مستفاد» و آن مرتبه‌ای است که عقل همه معقولات خویش را از امور بدیهی و نظری که با حقایق جهان مادی و عالم بالا- مطابقت دارد و به طریق حضوری یا حصولی کسب کرده است، نزد خویش حاضر کند و بدون دخالت هیچ امر مادی، مورد توجه خود قرار دهد و در واقع، جهانی علمی باشد همانند جهان عینی. این را عقل مستفاد نامند. [۳۳۵]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۲۲

فصل هفتم: صور علمیه را چه عاملی بر عقل افاضه می‌کند؟

آن که صور علمیه را بر عقل افاضه می‌کند جوهر عقلی مفارق و غیرمادی است که همه صورت‌های عقلی و کلی نزد او است، زیرا چنان که قبلاً گفته شد صور علمیه مجرّد از ماده است و بر نفس افاضه می‌شود و بنابراین افاضه کننده‌ای دارد که یا خود نفس است که از یک سو آن را ایجاد می‌کند و از سوی دیگر آن را می‌پذیرد و یا امری است خارج از نفس.

هرگاه فاعل و مفیض آن، نفس فرض شود، لازمه آن وحدت فاعل و قابل خواهد بود که پیش از این بطلان آن به اثبات رسیده است. پس نفس، افاضه کننده صور علمیه نیست. حال اگر یک امر مادی را مفیض صور بر نفس فرض کنیم، مستلزم آن است که وجود ضعیف‌تر و ناقص‌تری را فاعل امری مجرّد و کامل بدانیم که این نیز محال است، زیرا فاعل باید از حیث وجود قوی‌تر از فعل باشد.

گذشته از این، فعل علل مادی مشروط به وضع است، در حالی که امور مجرّد با وضع تناسب ندارد.

بنابراین روشن شد که افاضه کننده صورت‌های عقلی بر نفس، جوهر عقلانی مجرّدی است که از همه عقول به جوهر فیض گیرنده نزدیک‌تر است و همه صور عقلی به صورت عقل اجمالی نزد او است و نفسی که استعداد تعقل دارد با آن متحد می‌شود و به قدر

استعداد خود از آن صور عقلیه مستفیض می‌گردد.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۲۳

اگر گفته شود: به فرض این که صور کلی عقلی، از ناحیه افاضه جوهری مفارق بر نفس درآید چنان که برهان مذکور آن را اثبات کرد، لیکن به چه دلیل همه صور عقلی را به یک عقل مفارق نسبت می‌دهید که واحد شخصی است؟ چرا به عقول مفارق متعدّد نسبت داده نشود؟ به‌طوری که هر صورت عقلی را به یک عقل با ماهیت خاص، اسناد دهیم و یا هر دسته از صور عقلی را به یک گروه از عقول منتسب بدانیم.

گوییم: دلیل آن این است که طبق آنچه قبلاً در جای خود اثبات گردیده است هر یک از انواع مجرّدات در وجود خارجی، منحصر در یک فرد است. لازمه این مطلب این است که در سلسله عقولی که وجود آنها را برهان اثبات می‌کند و وجود مادیات و آثار مادی به آنها استناد داده می‌شود، هر حلقه، در حد خود نوع منحصر در فرد واحدی باشد و کثرت عقول تنها از جهت طولی باشد و سلسله عقول از اولین عقل صادر از مبدأ اول، تا آخرین آنها که به ماده و مادیات منتهی می‌گردد مترتب بر یکدیگر تنظیم یافته باشد.

بنابراین استناد مادیات و آثار مادی به نزدیک‌ترین عقل از سلسله عقول طویله که علل فاعلی همه اشیاء به‌شمار می‌روند، امری است ثابت و این همان عقل است که حکمای مشاء آن را عقل فعال می‌نامند.

حکمای اشراقی علاوه بر عقول طویله عقول عرضیه‌ای نیز اثبات کرده‌اند که ارباب انواع مادی هستند، لیکن ایشان وجود هر یک از انواع موجودات را با همه افراد و کمالات نوعی آن، به رب آن نوع و مثال آن، استناد می‌دهند. [۳۳۶]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۲۴

آنچه در مورد صور علمیه کلی گفته شد درباره صور علمیه جزئی نیز صادق است. بدین معنی که افاضه کننده صور جزئی نیز جوهر مثالی مفارقی است که همه صور جزئی به‌صورت علم اجمالی نزد او است و نفس با آن اتحاد می‌یابد و به قدر استعدادش از ناحیه جوهر مثالی صور را دریافت می‌کند.

فصل هشتم: انقسام علم حصولی به تصور و تصدیق

علم حصولی یا صورتی است از یک معلوم واحد خارجی، بدون ایجاب یا سلب، مانند صورت انسان یا صورتی که از «مقدم» قضیه شرطیه در ذهن حاصل می‌شود، که در این حالت آن را «تصور» می‌نامند؛ و یا صورت ذهنیه اموری است که ایجاب و سلب نیز با آن همراه است، مانند قضایای حملیه و شرطیه که در این صورت، آن را «تصدیق» می‌نامند.

قضیه از آن‌رو که مشتمل بر ایجاب و سلب است الزاماً بیش از یک جزء دارد.

مشهور چنان است که قضیه حملیه موجه دارای چهار جزء است، موضوع و محمول، و نسبت حکمیه که نسبت محمول است به موضوع و حکم به اتحاد موضوع و محمول.

البته این اجزاء چهارگانه در هلیات مرکبه وجود دارد که در آن محمول غیر از وجود موضوع است، چنان که گوییم که انسان ضاحک است، اما در هلیات بسیطه که محمول در آن وجود موضوع است مانند انسان موجود است، قضیه تنها از سه جزء موضوع و محمول و حکم تألیف یافته، زیرا قرار گرفتن «نسبت» که وجودی رابط است بین شیء و وجودش که واقعیت ذات او است معنی ندارد.

در قضیه حملیه سالبه نیز سه جزء بیشتر وجود ندارد، موضوع و محمول و نسبت حکمیه، ایجابی یا سلبی، لیکن حکم در آن وجود ندارد، نه آن که حکمی عدمی در آن وجود داشته باشد، زیرا حکم عبارت است از: چیزی را چیزی گرداندن، و سلب این

ترجمه نهایی‌الحکمه، ص: ۴۲۵

حکم، عدم جعل آن است نه جعل عدم آن.

حقیقت آن است که نیاز به تصور نسبت حکمیه در قضیه، صرفاً از جهت حکم است که فعل صادره از ناحیه نفس است و جزئی از قضیه نیست؛ یعنی نسبت حکمیه به فرض تحقق آن خارج از قضیه است. به عبارت دیگر: قضیه، موضوع است و محمول و حکم. لیکن نفس انسان از طریق تصور نسبت موجود بین موضوع و محمول به حکم، که موضوع را محمول گردانیدن است، دست می‌یابد. دلیل آن این است که هلیات بسیطه خالی از نسبت حکمیه‌اند و در عین حال جزء قضایای منطقی به‌شمار می‌روند، پس قضیه از جهت قضیه بودن در تحقق خود نیازی به نسبت حکمیه ندارد. [۳۳۷]

ترجمه نهایی‌الحکمه، ص: ۴۲۶

این که «حکم» را فعلی نفسانی معرفی کردیم که توسط نفس در ظرف ادراک انجام می‌گیرد بدین معنی است که وقتی می‌گوییم زید ایستاده است، نفس ما از راه احساس، شیء واحدی را می‌یابد که همان «زید ایستاده است» سپس با عمرو ایستاده برخورد می‌کند و پس از آن با زید غیر ایستاده؛ از این مشاهدات حسی توانایی آن را می‌یابد که زید ایستاده را به دو مفهوم «زید» و «ایستاده» تجزیه کند و آنها در مخزن ذهن یا حافظه خویش ذخیره سازد. سپس هرگاه بخواهد از آنچه در خارج دیده و یافته است حکایت کند، زید و ایستاده را از خزانه ذهن بیرون می‌کشد و آن دو را که دو مفهوم جدا از یکدیگرند با هم یکی کرده گوید، زید ایستاده است. همین یکی ساختن است که ما آن را حکم می‌گوییم و بر آنیم که فعل نفس، یا جعل و ایجاد آن است و از خارج حکایت می‌کند.

بنابراین حکم، فعل نفس است و در عین حال از صورت‌های ذهنیه‌ای است که از ماوراء خود حکایت می‌کند و اگر آن را تصویری بدانیم که از خارج وارد ذهن شده است، در آن صورت قضیه تمام و مفید و به اصطلاح «یصح السکوت علیه» نخواهد بود، چنان که در یکی از دو جزء قضیه شرطیه-مقدم آن- چنین است.

نیز اگر حکم، توسط نفس، اما بدون کمک و استمداد از خارج ایجاد می‌شد، از خارج حکایت نمی‌کرد. [پس از این در این مورد تفصیل بیشتر خواهد آمد].

از آنچه گذشت روشن شد که هر تصدیقی متوقف بر بیش از یک تصور است و هیچ تصدیقی بدون تصور امکان‌پذیر نیست.

ترجمه نهایی‌الحکمه، ص: ۴۲۷

فصل نهم: علم حصولی دوگونه است، بدیهی و نظری

اشاره

بدیهی- که آن را ضروری نیز می‌نامند- علمی است که حصول آن به اکتساب و اندیشه نیازمند نباشد؛ مانند تصور مفهوم وجود، و شیء و وحدت، و تصدیق به این که کل از جزء خود بزرگ‌تر است و عدد چهار زوج است.

نظری آن است که در تصور- اگر علم تصویری باشد- و در تصدیق- اگر علم تصدیقی باشد- به اکتساب و نظر نیازمند باشد؛ مانند تصور انسان و اسب و مانند تصدیق به این که، زوایای هر مثلث مساوی با دو قائمه است و یا، انسان دارای نفس مجرّد است.

بنا بر مشهور، بدیهیات شش قسم است: محسوسات، متواترات، تجربیات، فطریات، وجدائیات و اولیات، بر حسب آنچه در کتاب‌های منطق آمده است.

از این شش قسم، اولین و قابل قبول‌ترین قضایای بدیهی، قضایای اولیه یا اولیات است. اولیات به قضایایی گفته می‌شود که برای

تصدیق آنها صرفاً تصور موضوع و محمول کفایت کند و به چیز دیگری نیاز نباشد. چنان که گوییم کل از جزء خود بزرگ‌تر است، یا هر چیزی خودش خودش است، و اگر قضیه شرطیه باشد، صرف تصور مقدم و تالی برای تصدیق آن بسنده باشد، چنان که گوییم عدد یا زوج است یا فرد.

در قضایای اولیه نیز، اولین و پُر اهمیت‌ترین آنها، قضیه امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع آنها است که حقیقت آن را چنین بیان می‌کنیم: یا ایجاب راست است و سلب دروغ و یا سلب راست است و ایجاب دروغ؛ و این یک قضیه منفصله حقیقیه است که هیچ قضیه‌ای اعم از نظری و بدیهی بدون آن نمی‌تواند علمی را افاده کند، و نیازمندی کلیه قضایا به این قضیه که «اولی الاوائل» نامیده می‌شود در حدی است که قضایای اولیه دیگر نیز بدون آن مفید علم نتواند بود. چنان که هر گاه گوییم کل از جزء خود ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۲۸

بزرگ‌تر است، در صورتی مفید علم خواهد بود که نقیض آن - کل از جزء خود بزرگ‌تر نیست - ممنوع و دروغ باشد. بنابراین، قضیه «اولی الاوائل» یا امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، اولین قضیه‌ای است که در سلسله بدیهیات و اولیات مورد تصدیق قرار می‌گیرد، و همه علوم نظری و بدیهی در یک قیاس استثنائی مفید علم، [۳۳۸] به این قضیه منتهی می‌شود، به‌طوری که اگر در آن تردیدی راه یابد، بنیاد همه قضایا متزلزل می‌گردد و بنای علم از اساس ویران می‌شود. از آنچه گفته شد چند مسئله دیگر نیز ثابت می‌شود:

۱. ما در هر قضیه‌ای یک قضیه راست و درست و میّین حقیقت داریم که یا خود آن قضیه است و یا نقیض آن.

۲. نقیض یک قضیه، یکی بیشتر نتواند بود و میان قضیه و نقیض آن هیچ چیز واسطه نیست.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۲۹

۳. تناقض میان دو تصور به تناقض بین دو تصدیق باز می‌گردد؛ مثلاً، تناقض بین انسان و غیر انسان (لایانسان) در حقیقت تناقض بین وجود انسان و عدم او است، و مانند آن است که بگوییم: انسان موجود است و انسان موجود نیست.

یادآوری

سوفسطی - کسی که مطلقاً علم را انکار می‌کند - قضیه اولی الاوائل (امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین) را تصدیق نمی‌کند، زیرا اگر این قضیه را مسلم بدارد، به این مسئله اعتراف کرده است که از هر دو قضیه متناقض، یکی راست و حقیقت است و این خود اعتراف به وجود نوعی از علم است.

اکنون، کسی که در هیچ چیز علم یقینی ندارد و دچار شک است یا به این اعتراف دارد که دچار تردید است و یا اعتراف ندارد. اگر اعتراف به آگاهی خویش از شکاک بودن خود دارد، در آن صورت نوعی از علم را قبول کرده است، و چون این علم را قبول کند، به قضیه اولی الاوائل نیز خواه ناخواه اعتراف کرده است و در پی آن علم به این که: از هر دو قضیه متناقض، یکی صادق است، نیز پیدا خواهد کرد و اگر این پذیرفته شد، به علوم دیگر نیز ناگزیر اعتراف خواهد داشت.

اما اگر از ابتدا به شکاک بودن خود نیز اعتراف نکرد، و مدّعی بود که نسبت به شک خود نیز علم ندارد و در هر چیزی حتی شکاک بودن خود نیز شک دارد و به هیچ چیز علم جزمی ندارد، در آن صورت بحث با او بی‌فایده و برهان برای وی بی‌اثر است.

چنین انسانی یا به اختلال مشاعر مبتلا است که باید به پزشک مراجعه کند و یا با حقیقت سرسبز دارد و آنچه اظهار می‌کند برای ابطال حق و فرار از التزامات آن است. در این صورت شایسته است که مورد ضرب و آزار قرار گیرد و از آنچه دوست دارد منع گردد و به آنچه اکراه دارد وا داشته شود، زیرا برای او هر چیزی با نقیض آن مساوی است.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۳۰

البته بعضی از شکاکان کسانی هستند که بدون اطلاع و استواری در اصول منطقی و بدون تمرین در زمینه استدلال و برهان، به علوم عقلی پرداخته، با اختلافات میان فلاسفه و اهل نظر مواجه شده، استدلال هر یک را در اثبات یا نفی یکی از طرفین نقیض ملاحظه کرده‌اند و چون به علت ناتوانی و قلت بضاعت علمی و عقلی قادر به تشخیص حق از باطل نیستند، دو طرف نقیض را مسلم انگاشته و در نتیجه به منطق بدگمان شده و پنداشته‌اند که راهی برای دستیابی به واقعیت و ایمنی از خطای اندیشه نیست و به هیچ‌وجه نمی‌توان به چیزی چنان که هست علم پیدا کرد.

اگر دقت شود در همین اموری که ذکر شد، علم یقینی و داوری قاطع شخص شکاک در موارد متعددی مانند تباین افکار صاحب‌نظران و اختلاف ادله ایشان، و این که یکی را بر دیگری ترجیح نمی‌توان داد و این که استدلال اساساً از کشف واقعیات عاجز است، مشاهده می‌شود.

چنین کسی را شاید بتوان با تعلیم و توضیح منطق و حقایق مسلم و با ارائه قضایای بدیهی که به هیچ‌وجه شک‌بردار نیست، مانند این قضیه که: هر چیزی خودش خودش است و نمی‌توان آن را از خودش سلب کرد، و نظائر آن علاج کرد. نیز باید در تفهیم اجزاء قضایا به او مبالغه کرد و او را به خواندن علوم ریاضی تشویق نمود.

دو گروه شکاک دیگر، علاوه بر آنها که گفته شد وجود دارند. یکی آنان که انسان و ادراکات او را قبول دارند و در چیزهای دیگر دچار شک شده‌اند.

گروه دیگر متوجه این نکته شده‌اند که وقتی می‌گویند «ما و ادراکاتمان»، سخن ایشان متضمن اعتراف به وجود انسان‌های دیگر و ادراکات ایشان است و بین این علم و علم به امور و اشیاء دیگر در کاشفیت از خارج تفاوتی نیست، از این‌رو سخن خود را به من و ادراکاتم، تبدیل کرده‌اند.

این گونه شکاکیت نیز به این دلیل مردود است که انسان برخی مواقع در بعضی از ادراکات خود خطا می‌کند، چنان که باصره و لامسه و حواس دیگر گهگاه انسان را به

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۴۳۱

لغزش می‌اندازند، و اگر حقایق خارجی که با ادراک مطابقت کند یا مطابقت نکند وجود نمی‌داشت، خطای حواس بی‌معنی بود. [۳۳۹]

گذشته از این، آگاهی از خود و ادراکات خویش را علم واقعی دانستن و ادراکات دیگر را نسبت به هر چه جز نفس است مشکوک شمردن، گزافه‌گویی آشکار است.

هم‌چنین، کسانی که می‌گویند پژوهش‌های تجربی نشان می‌دهد که اشیاء موجود در خارج با صورت‌هایی که حواس ما از آنها دریافت می‌کند مطابقت ندارند و چون همه علوم ما به حواس منتهی می‌شود، پس هیچ‌یک از معلومات ما با خارج چنان تطابقی ندارد که حقیقت آن را برای ما کشف نماید؛ نیز عیناً سخن سوفسطی‌ها را تکرار می‌کنند.

بدین معنی که اگر حس، حقیقت محسوس را آن‌چنان که هست برای ما مکشوف نمی‌سازد و از طرفی هم کلیه آگاهی‌ها و علوم ما به حس ختم می‌شود و بالنتیجه آنها

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۴۳۲

نیز کاشف حقایق خارجی نیستند، پس از کجا معلوم شده است که حقایق خارجی با آنچه حواس ما در می‌یابد مخالف است؟ در حالی که فرض این است که همه ادراکات ما بی‌واسطه یا باواسطه به حس می‌انجامد، و حس نیز راهی به خارج ندارد؟!

بنابراین، سخن ایشان به سفسطه می‌انجامد و سخن کسانی که صور ذهنی را اشباح و علائم مادی امور خارجی می‌دانند نیز به سفسطه منتهی می‌شود. [۳۴۰]

این سخن نیز سفسطه است که کسی بگوید: آنچه را ما علم می‌شماریم گمانی بیش نیست و علمی که مانع نقیض باشد نتواند بود، زیرا همین مطلب که می‌گوید: آنچه را ما علم می‌شماریم، گمانی بیش نیست؛ خود یک قضیه علمی است و اگر این قضیه نیز گمان به‌شمار آید دیگر این مطلب را به‌عنوان یک آگاهی درست افاده نتواند کرد که:

علوم جز گمان چیزی نیست. بلکه گمان این را القاء خواهد کرد که علوم جز گمان نیست. دقت شود.

هم‌چنین کسانی که می‌گویند علوم ما نسبی است و با اختلاف شرایط وجود، تغییر می‌یابد، و هر علمی تابع شرایط خاصی است، بنابراین نه علم مطلق وجود دارد و نه علم دائم کلی و نه علم ضروری؛ سخن ایشان نیز به سفسطه می‌انجامد، زیرا همین ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۴۳۳

سخنان با خود تناقض دارد، چنان‌که مثلاً وقتی گفته می‌شود: علوم نسبی است. اگر همین سخن هم سخنی نسبی باشد، معلوم می‌شود که قول مطلق نیز وجود دارد، و بنابراین خود را نقض می‌کند [۳۴۱] اگر این قول مطلق باشد، معلوم می‌شود بعضی از علوم انسان مطلق است و باز هم خود را نقض می‌کند.

هم‌چنین قول آنان که می‌گویند: علم کلی وجود ندارد، اگر این قضیه خود علمی کلی باشد، ناقض خویش است و اگر کلی نباشد معلوم می‌شود قول کلی هم وجود دارد و باز هم خود را نقض می‌کند.

به همین ترتیب «علم دائمی وجود ندارد» و «علم ضروری وجود ندارد» اقوالی است که خود را نقض می‌کند.

البته در علوم عملی (اخلاق و آداب و سیاست) نوعی از نسبیّت وجود دارد که پس از این به خواست خداوند متعال، بدان اشاره خواهد شد.

فصل دهم: علم حصولی دوگونه است، حقیقی و اعتباری

اشاره

علم حقیقی به مفهومی اطلاق می‌شود که در خارج همراه با آثار خارجی خود موجود باشد و در ذهن بدون آثار خارجی مترتب بر آن، مانند مفهوم انسان، و لازمه چنین مفهومی آن است که با وجود و عدم نسبت متساوی داشته باشد و این همان «ماهیت» است که در پاسخ سؤال: آن چیست؟ گفته می‌شود.

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۴۳۴

علم اعتباری برخلاف علم حقیقی است و آن یا از جمله مفاهیمی است که حیثیت وجودی مصداق آن در خارج، بودن به همراه آثار خارجی است که در آن صورت به ذهن داخل نتواند شد، زیرا حیثیت ذهن عدم ترتب آثار است، و اگر موجودی که حیثیت وجود آن در خارج، بودن به همراه آثار خارجی است بخواهد به ذهن وارد شود مستلزم آن است که از آنچه هست منقلب گردد. مانند وجود و صفات حقیقی آن از جمله وحدت و وجوب و غیره؛ یا از جمله مفاهیمی است که وجود خارجی ندارد و بنابراین به ذهن داخل نمی‌شود، چه اگر در ذهن قرار گیرد باید منقلب به چیزی شود که وجود خارجی دارد، زیرا آنچه وجود خارجی ندارد وجود ذهنی نیز نتواند داشت، مانند مفهوم عدم؛ و یا از جمله مفاهیمی است که حیثیت مصادیق آن، ثبوت در ذهن است و بنابراین وجود خارجی نتواند داشت و گرنه مستلزم انقلاب است، همچون مفهوم کلی و جنس و فصل و امثال آن.

همه اینها، مفاهیم معلوم ذهنی است که از حیث مصداق، یا خارجی محض است و به ذهن داخل نمی‌شود مانند وجود و ملحقات آن و یا بطلان و نیستی محض است مانند: عدم، و یا ذهنی محض است که هیچ راهی به خارج ندارد و چون از خارج انتزاع نیافته، از قبیل ماهیات نیست تا در خارج با وجود خارجی و در ذهن با وجود ذهنی خود موجود باشد، اما به هر حال باید منتزع از

مصادق‌های خاص خود باشد، به دلیل آن‌که از مقوله علم حصولی است و آثار وجود خارجی بر آن مترتب نیست. پس این گونه مفاهیم باید از مصادیقی در ذهن انتزاع یابد.

کیفیت حصول مصادق و مفهوم معایی که مصادیق آنها صرفاً ذهنی است (مانند جنس و فصل و کلی و غیره) بدین ترتیب است که: ذهن ما بعضی از مفاهیمی را که از خارج انتزاع می‌کند به منزله مصادق گرفته و احکام مصادیق را بر آن جاری می‌سازد، و در این هنگام عقل ما صفات و خواصی را که مناسب با چنان مصادیقی باشد، ناگزیر برای هر یک اعتبار می‌کند.

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۳۵

چنان‌که مثلاً ذهن ما مفهوم انسان را از چند مصادق خارجی مانند زید و عمرو و بکر و جز آنها انتزاع کرده آن را به‌عنوان یک مصادق - نه یک مفهوم - مورد توجه قرار می‌دهد و به خواص آن نظر می‌کند و از جمله درمی‌یابد که آن، ماهیت تام همه مصادیق یاد شده است، و از آن مفهوم نوع را حاصل می‌کند. و یا می‌بیند که از جمله خواص آن امری است که نه همه ماهیت مصادیق بلکه تنها جزئی از ماهیت آنها را تشکیل می‌دهد و مفهوم جنس یا فصل را حاصل می‌کند. و یا می‌بیند که برخی از خواص آن خارج از ذات و ماهیت مصادیق است و از آنها بعضی برای همه مصادیق به‌طور یکسان تحقق دارد - خاصه یا عرض خاص - و بعضی علاوه بر مصادیق آن نوع، چیزهایی دیگر را نیز در بر می‌گیرد - عرض عام. و یا درمی‌یابد که از خواص آن مصادق اعتباری آن است که بر افراد بسیاری صدق می‌کند، و بدین ترتیب معنی کلیت را حاصل می‌کند، و به همین ترتیب کلیه معانی و مفاهیم - که غالباً در منطقی مورد توجه است - در ذهن به حصول می‌پیوندد.

اما مفاهیمی که مصادق آنها صرفاً خارجی است و به ذهن در نمی‌آید، هم‌چنین آنچه بطلان محض است و وجود خارجی ندارد، چنین می‌نماید که از حکم موجود در قضایای موجه و عدم حکم در قضایای سالبه انتزاع یابد.

توضیح این‌که: ذهن ما اولین چیزی را که به‌عنوان ماهیت از خارج در می‌یابد، آن را در خزانه خیال ذخیره می‌کند و در دفعه دوم - چه پس از یک «آن» باشد و چه بیشتر - وقتی آن ماهیت را از طریق احساس مجدداً در می‌یابد و به خیال خود می‌سپارد، آن را عین محسوس قبلی و کاملاً منطبق بر آن می‌بیند؛ این همان حمل است که در واقع اتحاد وجودی دو مفهوم است. حال اگر نفس ما آن مفهوم را مکرراً بر خیال عرضه کند و هر بار آنها را یکی بیابد، این یکی دانستن در حقیقت، حکمی است که از جانب نفس صادر می‌شود و فعل نفس است، اما در عین حال، حکایت از خارج نیز می‌کند.

یعنی این فعل نفس یک نسبت وجودی است، وجود رابطی که قائم بر دو طرف - دو

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۳۶

مفهوم ذهنی، یکی موضوع و دیگری محمول - است. [۳۴۲]

اکنون نفس می‌تواند این حکم را که فعل او است، تصور کند و مفهوم آن را به‌طور مستقل در نظر گیرد و آن را از صورت رابطی خارج کند و در اضافه با موصوفش آن را تصور نماید. بدین معنی که ابتدا وجود مفهوم را به‌صورت اضافی مورد نظر قرار دهد و پس از آن با حذف اضافه، وجود را به تنهایی تصور کند.

با این ترتیب مفهوم وجود از «حکم» انتزاع می‌گردد و بر مصادق خارجی آن، هر چند که دارای حیثیت خارجی است و به ذهن در نمی‌آید، واقع می‌گردد، اما صدق این مفهوم بر مصادیق خارجی وجود، مانند صدق ماهیت بر افراد آن نیست.

پس از آن‌که مفهوم وجود و مصادیق آن برای نفس انسان به‌صورت علم حصولی معلوم شد، آن گاه نفس می‌تواند صفات و خواص ویژه وجود مانند وجوب، کثرت، قوه، فعل و غیره را از مصادیق آن انتزاع کند.

حال اگر نفس یکی از ماهیات موجود در خارج را از طریق احساس به گنجینه خیال منتقل سازد، سپس ماهیت دیگری مغایر با آن را به ذهن انتقال دهد، طبعاً اولی را عین دومی نخواهد یافت و آن دو را بر یکدیگر منطبق نخواهد دید. بنابراین هر گاه نفس، آن دو

صورت را حاضر نماید، فعلی را که از آن به حکم تعبیر کردیم و مبین اتحاد دو مفهوم است انجام نخواهد داد، اما همین که درمی‌یابد حکمی را که در مورد ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۳۷

مفاهیم سابق انجام داد در این مورد نمی‌تواند صادر کند، این عدم حکم را نیز برای خود فعلی به حساب می‌آورد. یعنی آن را به صورت سلب حمل که مقابل حمل است تصور می‌کند - عدم حمل را سلب حمل می‌پندارد - سپس این سلب حمل را به صورت سلب محمول از موضوع - به طور مضاف - تصور کرده، پس از آن مفهوم سلب را مجرد از اضافه و به طور مطلق تصور می‌نماید؛ بدین ترتیب، سلب و عدم مطلق به طریق علم حصولی در ذهن صورت می‌بندد. سپس خواص و صفاتی نظیر عدم تمایز بین اعدام و تمایز عدم‌ها از طریق اضافه به چیزهای موجود، و امثال آن را اعتبار می‌کند. از آنچه گذشت نتایج حاصل می‌گردد که از آن جمله است:

۱. هر مفهومی که هم بر واجب و هم بر ممکن حمل گردد مانند علم و حیات و امثال آن، از مفاهیم اعتباری است و گر نه مستلزم آن خواهد بود که ذات واجب دارای ماهیت باشد - تعالی عن ذلک. [۳۴۳]
 ۲. هر مفهومی از مفاهیم نیز که بر بیش از یک مقوله قابل حمل باشد اعتباری است و گر نه باید در تحت بیش از یک جنس واحد درآید مانند حرکت. [۳۴۴]
- ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۳۸

۳. مفاهیم اعتباری دارای حدّ نیست و به عنوان جنس نیز در حدّ ماهیات دیگر واقع نمی‌شود؛ هم‌چنین صفاتی که به ماهیات اختصاص دارد، مانند کلیت، نه دارای حدّ است و نه جزء ماهیت چیزی درمی‌آید، مگر از طریق توسّع در معنی. [۳۴۵]

یادآوری

اصطلاح «اعتباری» دارای موارد استعمال و معانی دیگری علاوه بر آنچه گفته شد نیز هست که از موضوع بحث ما - فلسفه - خارج است.

یکی از معانی آن، اعتباری در مقابل اصیل است، اصیل به معنی آن که بالذات منشأ آثار حقیقی است - که در مبحث اصالت وجود و ماهیت به کار می‌رود.

دوم، اعتباری به معنی آنچه دارای وجود مستقل و غیر وابسته نباشد، مانند مقوله اضافه که وجودش وابسته به وجود طرفین است، در مقابل حقیقی که موجود فی نفسه است، مانند جوهر.

سوم، معانی و اموری - خواه تصویری و خواه تصدیقی - است که خارج از چهارچوب عمل انسانی تحقق‌پذیر نباشد. اعتباری بدین معنی در واقع کاربرد استعاره مفاهیم حقیقی و نفس الامر است در مورد اعمال و حرکات گوناگون انسان و آنچه بدان تعلّق دارد، که البته دارای غایات و اغراض حیاتی و مصلحت‌آمیز است. چنان که معنی ریاست را برای بزرگ و زمامدار یک قوم از آن رو به کار می‌بریم

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۳۹

که رئیس قوم، در حکم رأس نسبت به بدن است، و هم چنان که سر انسان در هدایت و تدبیر و اداره امور و حرکات سایر اعضا عمل می‌کند، رئیس قوم نیز نسبت به افراد قوم خویش همین حالت را دارد.

هم‌چنین معنی مالکیت که در مورد اشخاص نسبت به آنچه در تصرف دارند و اختصاصاً به هر طوری که مایل باشند در آن دخل و تصرف می‌کنند، معنی استعاره همان مالکیت حقیقی است که نفس انسانی در مورد قوای خویش دارد. هم‌چنین معنی زوجیت که

در مورد زن و مردی به کار می‌رود که با یکدیگر در اموری اشتراک دارند که به مجموع آنها تعلّق دارد، همان معنی استعاری زوج بودن اعداد است، و معانی اعتباری دیگر نیز بر همین قیاس.

از این جا معلوم می‌شود که این گونه معانی اعتباری نیز دارای «حدّ» نبوده و بر پایه آنها نمی‌توان برهان اقامه کرد. این که می‌گوییم این معانی دارای «حدّ» نیست از این جهت است که دارای ماهیتی که تحت یکی از مقولات واقع گردد نیست؛ بنابراین جنس و فصل ندارد و در نتیجه حدّ ندارد. البته حدودی به صورت استعاره از حقایق مناسب آنها می‌توان برای هر یک تعیین کرد.

این که برهان بر این گونه معانی میسر نیست از این جهت است که در برهان، شرط ضروری این است که قضایای مقدماتی آن ضروری و کلی و دائم باشد، و این خصوصیات تنها در قضایایی تحقق دارد که از واقعیات خارجی حکایت کند و با نفس الامر مطابقت داشته باشد، و مقدمات اعتباری که از حدّ دعوی تجاوز نمی‌کند، ضرورت و کلیت و دوام قضایای حقیقی را ندارد. واضح است که قیاسات معمول در امور اعتباری نوعی جدل است که از مشهورات و مسلّمات تألیف یافته است و در صورتی که غایات مصلحت آمیزی در بر داشته باشد مورد قبول خواهد بود و اگر بیهوده و بی‌اثر باشد و به غایت نیکویی منتهی

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۴۴۰

نگردد، مردود و غیر قابل قبول است. [۳۴۶]

فصل یازدهم: علم حضوری منحصر به آگاهی شیء از خود نیست

پیش از این گفته شد که هر جوهر مجرّدی به سبب کمال و تمامیت ذات با هویت خارجی و همه وجود، برای خود حضور دارد، بنابراین بر نفس خویش علم حضوری دارد.

اکنون، آیا علم حضوری اختصاص به علم شیء به نفس خود دارد و یا غیر آن را نیز شامل می‌شود و علم علت به معلول خود و علم معلول به علت خود را نیز در بر می‌گیرد؟

حکمای مشاء بر آنند که علم حضوری اختصاص به علم شیء به نفس خود دارد و اشرافیون آن را شامل بر علم علت به معلول خود و علم معلول به علت خود نیز دانسته‌اند، و حق همین است، زیرا وجود معلول نسبت به علت خود وجود رابط است و بدان قیام دارد و از آن مستقل نیست، بنابراین معلول با تمام وجود برای علت خود حضور دارد و از او پوشیده نیست، و اگر علت و معلول از ماده مجرّد باشند، معلول با عین وجود برای علت خود معلوم به علم حضوری خواهد بود.

هم‌چنین، علت برای معلول خود که نسبت به او رابط است و قائم، و به استقلال او مستقل است، حضور دارد؛ و بنابراین علت نیز برای معلول خود معلوم به علم حضوری

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۴۴۱

است، مشروط بر آن که هر دو مجرّد از ماده باشند.

هم‌چنین قبلاً گفته شد که هر علم حصولی در نهایت امر به علم حضوری می‌انجامد، و هر گاه بین عالم و معلوم رابطه علّیت و معلولیت برقرار نباشد و آن دو، معلول علت سومی باشند، علم آنها نسبت به یکدیگر علم حصولی است. [۳۴۷]

فصل دوازدهم: هر امر مجرّدی، عقل و عاقل و معقول است

این که هر امر مجرّدی عقل است به این دلیل است که دارای تمامیت ذات و فعلیت محض است و با آن هیچ قوه‌ای نیست، و این امکان هست که چنین موجودی برای شیء دیگری حاضر و موجود گردد، و چون هر چه برای موجود مجرّد ممکن باشد، بالفعل در

او وجود دارد، بنابراین موجود مجرّد، بالفعل معقول نیز هست. و از آن‌جا که عقل با معقول اتّحاد دارد، عقل نیز هست و چون برای خود به تمام ذات وجود دارد بر ذات خویش عاقل نیز هست.

پس، هر مجردی عقل و عاقل و معقول است و به عبارت دیگر، عقل و عاقل و معقول، سه مفهوم منتزع از یک وجود واحد است. برهانی که ذکر شد علاوه بر آن که اثبات می‌کند هر امر مجردی برای خود عقل و عاقل و معقول است، این را نیز ثابت می‌کند که برای غیر خود نیز عقل و معقول است.

اگر ایراد شود که لازمه این سخن آن است که نفس انسانی به دلیل مجرّد بودن از ترجمه نه‌ایه الحکمه، ص: ۴۴۲

ماده، نسبت به خود و هر امر مجرّد دیگری عاقل باشد و این خلاف ضرورت است. در پاسخ گوئیم: اگر نفس ما از حیث ذات و فعل دارای تجرّد تامّ بود، چنین بود.

نفس انسان ذاتاً مجرّد از ماده است لیکن در فعل مادی است، از این‌رو چون صرفاً در ذات خود مجرد است، بالفعل بر ذات خویش عاقل است، اما تعقل نفس نسبت به چیزهای دیگر موقوف به خروج تدریجی آن از قوه به فعل است که بر حسب استعدادها گوناگونی که کسب می‌کند آن توانایی را می‌یابد، و پس از آن که به مرحله تجرّد تامّ نائل شد و اداره بدن دیگر او را مشغول نساخت، در آن موقع همه تعلّلات برای نفس، بالفعل حاصل می‌گردد و به آنها عقل اجمالی پیدا می‌کند و به مرتبه عقل مستفاد ارتقاء می‌یابد.

باید توجه داشت که آنچه در این فصل گفته شد مربوط است به ذوات مجردی که دارای وجود فی نفسه لِنفسه باشند (یعنی جواهر)، اما اعراض که دارای وجود لغیره هستند خود بر ذوات خویش عاقل نیستند بلکه موضوعات آنها بر آنها عاقل است. هم چنین نسب و اضافات و روابط که دارای وجود فی غیره باشند، عاقل بر ذات خود نیستند بلکه موضوع و متوقّف علیه آنها عاقل بر ذوات آنها است. [۳۴۸]

ترجمه نه‌ایه الحکمه، ص: ۴۴۳

فصل سیزدهم: علم به معلول، از طریق علم به علت و خواص آن حاصل می‌شود

مقصود از علت در این‌جا علت موجب خاصّ هر معلول است اعم از آن که علت آن به ماهیتش بستگی داشته باشد، هم‌چنان که چهار، خود علت زوج بودن است، یا آن که به وجود خارجی آن مربوط باشد، یعنی آن امری که وجود معلول بدان استناد داده می‌شود و جز آن به هیچ چیز دیگر امکان استناد ندارد. چه، اگر علاوه بر آن چیز دیگری نیز عامل وجود معلول باشد لازمه آن این خواهد بود که یک معلول دو علت مستقل داشته باشد.

اکنون، از آن‌جا که علم عیناً مطابق با معلوم است، نسبت بین علم به معلول و علم به علت، عیناً همان نسبت بین خود معلول و خود علت است، و لازمه این امر آن است که علم به معلول، متوقف و مترتّب بر علم به علت آن باشد، و اگر مترتّب بر چیز دیگری غیر از علت باشد مستلزم آن خواهد بود که یک چیز واحد دارای بیش از یک علت موجب باشد، که محال است. [۳۴۹]

پیدا است که این مطالب مربوط به علم به ذات معلول است از طریق علم به ذات علت، و ربطی به علم، نسبت به دو وصف علت و معلولیت ندارد که دو معنی متضایف به‌شمار می‌روند. هر چند که توقف یکی از متضایفین بر دیگری امری است

ترجمه نه‌ایه الحکمه، ص: ۴۴۴

که در همه امور متضایف جریان دارد، لیکن باید توجه داشت که در تضایف، معیّت مطرح است و دو امر متضایف در قوه و فعل و ذهن و خارج با یکدیگر همراهند و این معنی غیر از توقف علم به معلول بر علم به علت است.

اکنون اگر اعتراض شود که ما بسیاری از چیزها را از طریق حواس خود ادراک می‌کنیم و بر تحقق خارجی آنها حکم کرده و وجود آنها را مورد تصدیق قرار می‌دهیم، در حالی که نسبت به علل آنها جاهلیم، پس علم به معلول می‌تواند حاصل باشد بدون آن که علتش معلوم باشد و البته علم به معلول تنها این را برای ما کشف می‌کند که علت آن نیز وجود دارد.

در پاسخ گوئیم: آنچه را حواس ما درمی‌یابد، صورت اعراض خارجی است بدون آن که ثبوت آنها و یا ثبوت آثار آنها را ادراک و تصدیق کند. تصدیق کار عقل است، و عقل است که درمی‌یابد آنچه حس دریافت کرده است و دارای آثاری خارج از نفس انسان است، ساخته نفس و عقل نیست، و هر چیز که چنین باشد خارج از نفس انسانی وجود دارد. این نوعی استدلال است که عقل از طریق یکی از متلازمین به دیگری دست می‌یابد، و این گونه علم غیر از توقف علم به معلول بر علم به علت آن است.

اما آنچه دارای علت و سبب نباشد، ثبوت آن از طریق ملازمات عام معلوم می‌شود، چنان که در فن برهان منطق به تحقق رسیده است.

بنابراین، این که چیزی از چیزی دیگر مستقل باشد و یکی نسبت به دیگری صفت جاعلیت و ایجاد نداشته باشد و این که ذاتاً با آن مغایر و خارج از وجود و تصرف او واقع باشد، دو صفت متلازمند که دارای علت و سبب خاصی نبوده، بلکه ملازمه آنها ذاتی است و عقل خود به خود از یکی به دیگری می‌رسد. چنان که در سایر مسائل حکمت الهی و موضوعات آن، مبنای علم همین ملازمات است. اثبات وجود امور محسوس خارج از انسان، یکی از مصادیق این دو امر متلازم است که عقل از یکی به دیگری منتقل می‌گردد، چنان که ملازمه بین شیء و این که خودش خودش است

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۴۵

ملازمه ذاتی است، و این که این چیز خودش خودش است یکی از مصادیق این تلازم است. [۳۵۰] و علم به این گونه امور متوقف بر هیچ گونه علت و سببی نیست. از آنچه گذشت روشن شد که:

بحث و جستجو درباره هر چیز هنگامی به علم و شناخت آن منتهی می‌گردد که سیر علمی از طریق علت به سوی معلول باشد و اگر امر مطلوب و مورد پژوهش، معلول نباشد، سیر علمی باید از طریق ملازمات عام صورت گیرد، اما اگر حرکت فکری از طریق معلول به سوی علت باشد، هیچ گاه به علم حقیقی منتهی نخواهد شد.

فصل چهاردهم: علوم از لوازم ذاتی نفس نیست

گفته‌اند: هر علمی که نفس انسانی بدان نائل آید، ذاتی نفس است و از بدو وجود و کینونت ذات در او بالفعل موجود بوده است. وقتی به ایشان اعتراض شود که این سخن با جهل آشکار انسان نسبت به بسیاری از مسائل و علوم منافات دارد و نیاز انسان در فعلیت بخشیدن به علوم از طریق اکتساب، امری است مشهود و تردیدناپذیر؛ چنین پاسخ می‌دهند که علوم، فطری و ذاتی انسان است لیکن اشتغال نفس به تدبیر و اراده بدن، او را از علوم خود غافل ساخته و از توجه به آن باز داشته است.

ایرادی که به این نظر وارد است آن است که وجود نفس عبارت از صورتی است که تدبیر بدن را بر عهده دارد، بنابراین تدبیر بدن برای نفس امری ذاتی، تا هنگامی که بتوان بدن نفس اطلاق کرد. حال چگونه این صفت ذاتی نفس یعنی تدبیر

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۴۶

و اراده بدن، او را از علومش غافل ساخته است؟! این دو با هم تناقض دارد. [۳۵۱]

البته این سخن، بنابر آنچه به افلاطون نسبت داده‌اند، مبنی بر آن است که نفس قدیم زمانی است و علوم برای نفس ذاتی و قدیم است و چون بعداً نفس به تدبیر بدن گماشته شده و بدان تعلق تدبیری یافته است، این کار او را از علوم مرتکز در ذاتش غافل

ساخته است.

لیکن این سخن نیز درست نیست، زیرا در علم النفس به ثبوت رسیده است که نفس با بدن حادث می‌شود یا آن که پس از حدوث و با حرکت جوهر تن، نفس حادث می‌گردد.

شاید بتوان براساس قول به قدم نفس علوم ذاتی آن را توجیه کرد؛ بدین معنی که مراد از قدم نفس را قدم نشئه عقلانی آن فرض کنیم که متقدم بر نشئه نفسانی آن است.

لیکن از این نکته هم نمی‌توان این مطلب را اثبات کرد که علوم فعلی انسان از طریق یادآوری علوم فراموش شده قبلی باشد، نه از طریق انتقال فکری از علل به معلولات یا از بعض لوازم به بعضی دیگر، چنان که قبلاً گفته شد.

فصل پانزدهم: تقسیمات دیگر علم

صدرالمتألهین در اسفار مطالبی در این زمینه بیان کرده است که ملخص آن بدین شرح است:

«علم از نظر ما عبارت است از نفس وجود غیرمادی، و وجود در اصل ذات، یک طبیعت کلی مانند جنس و نوع نیست تا به وسیله فصول به انواع منقسم گردد، و یا به

ترجمه نه‌ایه الحکمه، ص: ۴۴۷

وسيله عوارض شخصی به اشخاص تقسیم شود و یا با قیود عرضی به اصناف و دسته‌ها طبقه‌بندی گردد. بلکه هر علمی برای خود یک هویت شخصی بسیط است که مندرج در تحت هیچ معنی کلی ذاتی نیست.

بنابراین تقسیم علم به یک اعتبار عین تقسیم معلوم است، زیرا علم با معلوم متحد است و اتحاد آنها مانند اتحاد وجود است با ماهیت، و بر این اساس گوییم: علم یا واجب‌الوجود ذاتی است مانند علم حق تعالی به ذات خویش که علم، عین ذات او است و ماهیتی ندارد؛ و یا ذاتاً ممکن‌الوجود است مانند علم همه موجودات دیگر. و این خود تقسیم می‌شود به علمی که جوهر است مانند: علوم جواهر عقلی نسبت به ذوات خود و یا عرض است و آن بر حسب آنچه شهرت دارد همه علوم حصولی اکتسابی است، زیرا این علوم قائم بر ذهن عالم است - چنان که بیشتر حکما برآند - و از نظر ما، علم عرضی، صفات اشیاء معلومی است که صورت‌های آنها در نفس حضور دارد، و ما قبلاً گفتیم که علم خواه عقلی و خواه خیالی، به صورت حلول معلوم به درون عقل یا نفس نیست، بلکه به صورت حضور نزد نفس و اتحاد نفس با معلوم است.

تقسیم دیگر، گفته‌اند علم یا فعلی است و یا انفعالی و یا نه فعلی و نه انفعالی. علم فعلی مانند علم باری تعالی به چیزهایی غیر از ذات خویش و نیز علم علل به معلولات خود، علم انفعالی مانند علم هر چیز غیر از باری تعالی به آنچه معلول وی نباشد و جز از طریق انفعال و تغیر و دگرگونی عالم حاصل نشود و خلاصه از راه ارتسام صورت‌هایی به دست آید که در نفس و یا اندام‌های تحت اختیار آن حادث می‌شود.

علمی که نه فعلی باشد و نه انفعالی، مانند علم ذوات صاحب عقل نسبت به خویشتن و یا اموری که ذاتاً از نظر وی پوشیده نیست. گاه ممکن است علمی از یک جهت فعلی باشد و از جهت دیگر انفعالی، مانند علوم حادثی که دارای آثار خارجی

ترجمه نه‌ایه الحکمه، ص: ۴۴۸

است، چنان که کسی از طریق وهم در مواد خارجی اثر بگذارد.»

هم‌چنین گوید: «علم بر مصادیق خود به طریقه تشکیک واقع می‌شود، مانند وجود، و از راه اتصاف به شدت و ضعف و اولویت و اولویت و پیشی و پسی و امثال آن، دارای اقسام مختلف می‌گردد. مثلاً علم حق تعالی به ذات خود که عین ذات او است، از نظر علم بودن، بر علم او به غیر خود اولویت دارد و ضمناً متقدم‌تر از همه علوم است، زیرا علت سایر علوم و از همه شدیدتر و قوی‌تر و

آشکارتر و روشن‌تر است. پنهان بودن آن برای ما از فرط ظهور او و ضعف بصیرت ماست که از ادراک او ناتوانیم. بنابراین از آن جهت پنهان است که از همه چیز آشکارتر و درخشان‌تر است.

هم‌چنین، هر علمی که به حقیقت علتی تعلّق داشته باشد در مقایسه با علم به حقیقت معلول آن، شدیدتر و متقدم‌تر است. نیز، علم به حقیقت هر جوهری شدیدتر و قدیم‌تر از علم به حقیقت هر عرضی است که در وجود، قائم بر آن جوهر باشد، زیرا علت آن عرض محسوب می‌شود؛ نه به‌طور کلی بر هر عرضی ولو این که به آن جوهر قائم نباشد.

اما اطلاق علم بر فعل و انفعال و اضافه، مانند تعلیم و تعلّم و عالم بودن، بر سیل اشتراک معنی یا نوعی کاربرد مجازی است. (اسفار، ج ۳، ص ۳۸۲).

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۴۹

مرحله دوازدهم مباحثی که اختصاص به واجب‌الوجود عزّ‌اسمه دارد

اشاره

مسائلی که در این مرحله مطرح می‌شود در حقیقت به مرحله وجوب و امکان تعلّق دارد و صرفاً از نظر اهمیّت و شرافت موضوع، آن را در یک مبحث مستقل مورد تحقیق قرار داده‌اند.

فصل اول: اثبات وجود واجب متعال

برهان‌هایی که دلالت بر وجود واجب متعال دارد فراوان و متنوع است، لیکن استوارترین و مورد اعتمادترین آنها برهانی است که وجود باری را از مسیر وجود اثبات می‌کند و آن را برهان صدیقین نام نهاده‌اند، زیرا این قوم خدای متعال را به خود او می‌شناسند نه به غیر او. این برهان، چنان که ملا-حظه خواهید کرد یک برهان «اَنّی» است که در آن از یک لازم از لوازم وجود به لازم دیگر آن دست می‌یابند.

این برهان به چند تقریر گوناگون بیان شده است که موجزترین تقریر آن چنین است:

حقیقت وجود یا واجب است و یا مستلزم واجب است، پس واجب بالذات وجود

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۵۰

دارد و این همان چیزی است که ما در صدد اثبات آنیم. [۳۵۲]

تقریر دیگر این برهان بنا بر اصالت وجود این است که، حقیقت وجود که هستی همه چیز بدو است و عین واقعیت و تحقق خارجی است حقیقتی است مرسل بدون قید و حدّ که عدم آن ممتنع است و نیستی در آن راه ندارد، زیرا هر یک از دو امر متقابل، دیگری را نمی‌پذیرد. بنابراین حقیقت بی‌حدّ و شرطی که نیستی آن امکان‌پذیر نباشد واجب‌الوجود خواهد بود. پس وجود که عین چنین حقیقتی است واجب بالذات است. [۳۵۳]

اکنون اگر ایراد شود که: هرگاه به دلیل این که نیستی بر هستی محال است، نتیجه بگیریم که «هستی» واجب‌الوجود بالذات است، آن‌گاه هر ممکنی واجب بالذات خواهد بود، زیرا هیچ وجودی عدم نمی‌شود و هر ممکن‌الوجودی نقیض عدم خویش است، بنابراین هر ممکنی واجب بالذات است در حالی که می‌گوییم آنها ممکنند.

برای رفع این شبهه گوئیم:

این در مورد وجودهای ممکن درست است که هر چند عدمشان ممکن نیست، اما هرگز واجب بالذات نیستند، چون ممکنات، محدود به حدود ماهیات خود هستند و عدم آنها را می‌توان از حدود ماهوی آنها انتزاع کرد؛ به همین جهت گفته‌اند: هر ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۵۱

ممکنی یک زوج ترکیبی است. لیکن حقیقت بی‌قید و حدّ وجود که برخلاف ماهیات، اصیل است و هیچ چیز دیگر جز آن دارای اصالت نیست، بسیط و بی‌ماهیت و غیرمقید است و در عین حال در مقابل عدم قرار دارد و ذاتاً نقیض عدم است و این معنی همان وجوب ذاتی است. [۳۵۴]

صدرالمতألّهین رحمه الله این برهان را به شیوه دیگری تقریر کرده است. او گوید: «وجود، چنان که گفتیم، حقیقتی است عینی و بسیط که در میان افراد آن اختلافی از جهت ذات نیست، جز به واسطه کمال و نقص و شدّت و ضعف و یا امور زائدی که عارض بر افراد یک ماهیت نوعیه می‌گردد. حدّ نهایی کمال وجود آن است که دیگر از آن کامل‌تر نباشد و آن مرتبه‌ای است که تعلّق به غیر خود نداشته، بالاتر از آن قابل تصور نباشد، زیرا هر امر ناقص به غیر خود وابسته است و به مرتبه تمامیت خود نیازمند است. قبلاً روشن شد که مرتبه تمام متقدم بر مرتبه ناقص و فعل مقدّم بر قوه و وجود قبل از عدم است و نیز گفتیم که تمامیت هر چیز عبارت است از همان چیز به علاوه آنچه تام بیش از ناقص دارد.

بنابراین، مقدّمات، وجود یا بی‌نیاز از غیر خویش است و یا ذاتاً به غیر خود نیازمند است. اولی واجب‌الوجود است که صرف وجود و تمام‌ترین مرتبه آن است و عدم و نقص در آن راه ندارد، و دومی چیزهایی است غیر واجب‌الوجود که همه افعال و آثار اوست و ما سواى او جز به او قوام ندارد. چون قبلاً گفتیم که حقیقت وجود از نقصان مبرا است و نقص از طریق معلولیت به وجود راه می‌یابد و این به خاطر آن است

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۵۲

که معلول هرگز نمی‌تواند از حیث مرتبه و فضیلت وجودی با علت خود برابری کند.

پس اگر چنانچه وجود چیزی مجعول و معلول نباشد و امری برتر آن را اقتضا و ایجاد نکند هیچ‌گاه تصور نقص و قصور در آن ممکن نیست، زیرا حقیقت وجود چنان که گفته‌ایم بسیط و نامحدود است و هیچ تعینی جز فعلیت محض و حصول تامّ ندارد، و اگر چنین نباشد، در آن ترکیب و حدّ و ماهیت لازم می‌آید که اموری است غیر وجودی. هم‌چنین قبلاً گفته‌ایم که وجود هرگاه معلول باشد، خود مجعول به جعل بسیط است و از حیث ذات نیازمند به جاعل، و در جوهر و ذات وابسته به جاعل خویش است. [۳۵۵]

بنابراین محقق گردید که وجود یا از جهت حقیقت ذات، تامّ است و از حیث هویت واجب و یا ذاتاً نیازمند به واجب بالذات و متعلّق به آن است و در هر حال روشن می‌شود که وجود واجب‌الوجود از هر چه غیر از اوست بی‌نیاز است و این (واجب بالذات) چیزی است که ما در صدد اثبات آن بودیم. (اسفار، ج ۶، ص ۱۶).

فصل دوم: چند برهان دیگر در اثبات واجب‌الوجود

اشاره

برهان دیگر این است که: بدون تردید چیزی در جهان وجود دارد، حال اگر همان چیز یا یکی از اموری که بدان مربوط می‌شود واجب بالذات باشد، مطلوب ما حاصل است، و اگر آن چیز واجب بالذات نباشد پس باید ممکن بالذات باشد، و ترجیح ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۵۳

وجود وی بر عدمش توسط امر دیگری خارج از ذات آن تحقق یافته که همان علتش باشد، و اگر بدون ترجیح و علت به وجود آمده باشد پس باید واجب بالذات باشد و این خلاف فرض است.

حال علت آن را در نظر می‌گیریم. آن علت نیز مانند خود وی یا واجب بالذات است و یا ممکن، اگر واجب باشد که مطلوب حاصل است و اگر ممکن باشد سخن را به علت آن نقل کرده مانند مرتبه قبل به پیش می‌رویم که در آن صورت یا به تسلسل می‌انجامد و یا به دور، که هر دو باطل است و محال، و یا به علتی غیر معلول منتهی می‌شود که همان واجب بالذات است و در هر صورت مطلوب که اثبات واجب بالذات است به دست می‌آید.

بر این برهان اعتراض شده است، که مفید یقین نیست؛ زیرا برهان هنگامی افاده یقین می‌کند که سلوک در آن از طریق علت به معلول باشد یعنی برهان «لئی»، ولیکن برهان «ائی» که در آن از معلول به علت می‌رسند، افاده یقین نمی‌کند چنان‌که در منطق بیان شده است.

حال، از آن‌جا که باری تعالی - وجود واجب - علت همه چیز و خود غیر معلول است، برای اثبات وجود او از هر برهانی استفاده شود، لزوماً باید از معلول به علت رسید و این همان برهان «ائی» است که مفید یقین نتواند بود. و در برهانی که فوقاً ذکر شد، از موجود ممکن که معلول است به اثبات وجود واجب استدلال شده است.

جواب این اعتراض این است که: برهان «ان» منحصر به آن نیست که سیر عقلانی از معلول به سوی علت باشد که نتیجه آن یقینی نیست، بلکه بسیاری اوقات سلوک در آن چنین است که از یکی از لوازم عامّ موجود مطلق به لازم دیگر دست می‌یابیم و این نوع از برهان «ان» مفید یقین است چنان‌که شیخ‌الرئیس در منطق شفا آن را بیان کرده است.

در برهان قبل نیز از یکی از احوال و لوازم موجود نامشخصی که با مطلق موجود

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۵۴

مساوی است، به حال لازم دیگری استدلال می‌شود که از مصادیق آن حال، یکی وجود علت غیر معلولی است که باید وجودش بالذات باشد.

بنابراین برهان مذکور برهانی «ائی» و در عین حال مفید یقین است مانند سایر برهان‌هایی که در فلسفه برای بیان احوال و خواص مطلق موجود به کار می‌رود. [۳۵۶]

یادآوری

حاصل برهان مذکور این است که: هرگاه وجود موجودی را محقق بدانیم، یعنی اعتراف کنیم که در این جهان موجودی هست، وجود این موجود از دو حال خارج نتواند بود، یا ترجیح به ذات خود است، که در آن صورت واجب بالذات خواهد بود و یا ترجیح به غیر است که در این صورت باید وجودش منتهی به وجودی گردد که ترجیح آن به ذات خود باشد و گرنه به دور و تسلسل خواهد انجامید. [۳۵۷]

ممکن است ترجیح وجودی را به ترجیح وجوبی تبدیل کنیم و برهان دیگری بدین صورت تقریر نماییم:

تردید نیست که موجودی هست و هر موجودی واجب‌الوجود است، چه، هرگاه چیزی واجب نباشد موجود نمی‌شود. حال اگر آن موجود یا چیزی از آن واجب بالذات باشد مطلوب ما حاصل است و اگر آن موجود واجب به غیر باشد، آن غیر

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۵۵

علت وی خواهد بود که خود نیز واجب است و در مورد آن هم این سؤال مطرح است که آیا واجب بالذات است یا واجب به غیر. اگر آن علت واجب بالذات باشد مقصود حاصل است و اگر آن نیز واجب به غیر باشد باز سؤال مطرح است تا جایی که یا منتهی به

دور یا تسلسل گردد که محال است و یا منتهی شود به واجب بالذات و چون دو شق دیگر- دور و تسلسل- ممکن نیست پس همین شقّ سومى می ماند که مطلوب ماست.

برهان دیگر: این برهان را حکمای طبیعى اقامه کرده اند که مبنی بر حرکت و تغیر است، بدین ترتیب:

پیش از این در مباحث قوه و فعل گفتیم که محرّک در هر حرکتی امری است غیر از شیء متحرّک و هر متحرّکی نیاز به محرّکی دارد که غیر از خود آن است و اگر محرّک، خود، متحرّک باشد، آن هم نیازمند به محرّک دیگری است و ناگزیر سلسله متحرّک ها و محرّک ها به محرّکی منتهی می شود که خود متحرّک نباشد و گرنه دور و تسلسل لازم می آید. و آن محرّک نهایی از آن رو که مبداً از ماده و قوه و برکنار از دگرگونی و تبدل است و در وجود خود ثابت است، یا خود واجب الوجود است و یا در سلسله علل خود به واجب الوجود بالذات منتهی می گردد.

برهان دیگر: این برهان نیز از حکمای طبیعى است که بر مبنای نفس انسانی اقامه کرده اند، بدین ترتیب:

نفس انسان ذاتاً مجرّد از ماده است و از آن جهت که با حدوث بدن حادث می گردد امری است حادث، چه اگر بدون بدن وجود یابد تمایز بین نفسی با نفس دیگر امکان پذیر نخواهد بود، و در جای خود ثابت شده که تناسخ نیز محال است. [۳۵۸]

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۴۵۶

بنابراین نفس امری است ممکن و حادث و نیازمند به علت که آن علت نیز نه جسم تواند بود و نه امری از امور متعلق به جسم.

نمی تواند جسم باشد چون اگر علت نفس، جسم باشد هر جسمی دارای نفس خواهد بود، [۳۵۹] در حالی که چنین نیست.

اما این که علت نفس، امری جسمانی نیست، اعم از آن که آن امر جسمانی نفس دیگری باشد یا صورتی جسمانی یا یکی از اعراض جسم، آن است که تأثیر جسم بدون «وضع» امکان پذیر نخواهد بود [قبلاً در مباحث جسم گفته شد که تأثیر جسم به کمک «وضع» صورت می گیرد، یعنی مثلاً مؤثر و متأثر باید نسبت به یکدیگر تماس یا اتصال یا نزدیکی در جهتی از جهات داشته باشند] در صورتی که نفس دارای وضع نیست، زیرا از مجرّدات است.

از این گذشته، نفس چون مجرّد است از حیث جوهر و وجود از هر جسم و امر جسمانی شریف تر و قوی تر است و امری ضعیف تر و پست تر شایستگی علت نسبت به آنچه را که برتر و شریف تر است نخواهد داشت.

بنابراین سبب به وجود آورنده نفس، امری است و رای عالم طبیعت و او ذات واجب متعال است؛ چه بی واسطه باشد و چه به واسطه عللی که در ترتّب به او منتهی گردد.

برهان دیگر: این برهان را متکلمان بر مبنای حدوث اقامه کرده اند، بدین ترتیب:

هیچ جسمی از حرکت و سکون خالی نیست و این دو از امور حادثند، و هر چیز که خالی از امور حادث نباشد، خود حادث است، پس همه اجسام حادثند؛ و هر حادثی نیازمند محدث است و محدث باید امری غیر از جسم و امور جسمانی باشد و

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۴۵۷

او جز واجب متعال نتواند بود، زیرا در غیر این صورت دور و تسلسل لازم خواهد آمد.

این برهان ناقص است، زیرا مقدمه آن مبنی بر این که: هر چیز که خالی از امور حادث نباشد حادث است، نه جزء قضایای بدیهی و ضروری است و نه توجیه و اثبات شده است. از طرفی متکلمین بر آنند که دگرگونی در اعراض جوهر، مستلزم دگرگونی جوهری که موضوع آن اعراض است نخواهد بود.

البته اگر این حجت بر مبنای حرکت جوهری اقامه شود [که متکلمان به آن قائل نبوده اند] مقدمه آن صحیح و حجت تمام خواهد بود.

این برهان نیز چنان که ملاحظه می شود- مانند سه برهان قبلی- مبتنی بر تناهی علل و رسیدن آنها در پایان سلسله به علت غیر معلول،

یعنی ذات واجب متعال است. [۳۶۰]

ترجمه نهایی الحکمه؛ ص ۴۵۷

فصل سوم: واجب بالذات ماهیت ندارد

در مرحله وجوب و امکان به اثبات رسید که هر چه دارای ماهیت باشد از امور ممکن است نه واجب. عکس این قضیه چنین است که آنچه ممکن نباشد ماهیت نخواهد داشت. بنابراین واجب بالذات ماهیت ندارد و هم چنین است ممتنع بالذات. در آن جا برهان مشهوری را که برای نفی ماهیت از ذات واجب، تعالی و تقدس، اقامه نموده‌اند ذکر کردیم؛ آن برهان بدین ترتیب بود:

هرگاه واجب متعال سوای وجود، ماهیتی داشته باشد آن ماهیت نه موجود خواهد بود و نه معدوم (مانند همه ماهیات دیگر) و در آن صورت برای متلبس شدن به لباس وجود، نیازمند سببی خواهد بود. آن سبب از دو حال بیرون نیست، یا ذات خود واجب متعال است و یا امری است خارج از ذات او، که هر دو شق آن محال است. چه، اگر ذات، سبب وجود ماهیت فرض شود، از آن رو که سبب از حیث وجود همواره بر مسبب خود تقدّم دارد، چنین لازم می‌آید که وجود ذات یا ماهیت حق تعالی مقدّم بر

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۵۸

وجود او باشد و این محال است.

حال اگر چیزی غیر از ذات او سبب وجودش فرض شود، مستلزم آن است که ذات او معلول باشد در حالی که واجب بالذات نمی‌تواند معلول باشد، چون معلولیت لازمه امکان است و فرض ما بر این است که حق تعالی واجب بالذات است. بنابراین واجب متعال، هستی محض است و ماهیتی ندارد.

این استدلال در نوع خود برهانی است استوار و خدشه‌ناپذیر، و نقض آن، با استناد به ماهیات موجود در ممکنات، امکان‌پذیر نیست. توضیح این که هرگاه گفته شود: اگر فاعلیت ماهیت مفروض، برای ذات متعال نسبت به وجود خود، مستلزم تقدّم ماهیت بر وجود خود- که معلول هم هست- باشد همین امر در مورد ماهیات موجود در ممکنات نیز صادق خواهد بود، زیرا ماهیت در هر موجود ممکن پذیرنده وجود آن است و تقدّم پذیرنده از جهت وجودی بر آنچه می‌پذیرد، عیناً مانند تقدم فاعل بر معلول است.

چنین قیاسی درست نیست، زیرا لزوم تقدّم وجودی قابل بر مقبول خود، در مورد قابلی صحیح است که خود، علت مادی نیز باشد. در آن صورت است که بر معلول خود، یعنی مجموعه ماده و صورت مقدّم خواهد بود، و ماهیت ممکن، هیچ‌گاه علت مادی وجود ممکن یا ماهیت وجود آن نیست؛ بلکه قابلیت ماهیت ممکن نسبت به وجود خود نوعی اعتبار عقلی است. بدین نحو که عقل یک امر ممکن موجود را به دو جزء ماهیت و وجود تحلیل کرده، ماهیت را موضوع و وجود را محمول آن قرار داده است. خلاصه این که ماهیت، علت قابلی وجود نیست و اگر ماهیت را علت فاعلی وجود خود فرض کنیم در آن صورت باید به عنوان یک علت حقیقی مقدم بر معلول خود باشد، زیرا نیاز به علت وجودی، یک نیاز حقیقی است نه اعتباری، و علت حقیقی را به دنبال دارد؛ برخلاف نیازی که یک ماهیت قابل، نسبت به وجود دارد، چون ماهیت امری عقلی و اعتباری است و در حقیقت ماهیت عارض بر وجود است

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۵۹

نه معروض آن. [۳۶۱]

برهان دیگر: هرگاه وجود در ذات واجب زائد بر ماهیت باشد، ماهیت او ناگزیر تحت یکی از مقولات ده گانه قرار خواهد گرفت

که البته آن مقوله جوهر خواهد بود نه مقولات عرضی؛ خواه مقولات در همین عدد معروف منحصر باشد و خواه کمتر یا بیشتر، زیرا اعراض در هر حال قائم بر غیر خود هستند.

اکنون اگر آن ماهیت مفروض تحت مقوله جوهر باشد، ناگزیر باید دارای اختصاصات ویژه خود باشد و این تخصیص، تنها به وسیله فصل ممیزی تحقق می‌پذیرد که ماهیت خاص او را از اشتراک بین انواع جوهری دیگر خارج سازد و بنابراین نیازمند به تخصیص خواهد بود.

هم‌چنین تردید نیست که بعضی از انواع جوهری نیازمند تخصیص و مرجح است و اگر انواعی که تحت یک جنس قرار می‌گیرد دارای صفت امکان باشد [چون انواع تحت یک جنس به وسیله فصول تخصص می‌یابد] آن صفت برای جنس نیز جایز است، [۳۶۲] زیرا هر چه بر بعض انواع تحت یک جنس جایز باشد بر جنس نیز جایز است

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۶۰

و آنچه بر جنس واجب یا ممتنع باشد، بر همه انواع تحت آن ممتنع یا واجب خواهد بود.

حال گوئیم: اگر واجب‌الوجود تحت مقوله جوهر درآید در ذات او جهت امکانی لازم می‌آید، زیرا جنس جوهر او از طریق انواع جوهریه ممکن، دارای صفت امکان شده و او نیز در تحت جنس ممکن، ممکن خواهد بود نه واجب، و فرض ما واجب بودن ذات اوست. و چون ماهیت مفروض او محال است تحت مقوله جوهر واقع شود، نیز محال است که ذات واجب متعال دارای ماهیت باشد و این مطلوب ماست.

از آنچه گذشت روشن شد که ضرورت و وجوب هستی در ذات واجب متعال، ازلی است و از عین ذات او که صرف وجود است و دارای ماهیتی نیست، صفت ضرورت و وجوب او را انتزاع می‌کنیم.

فصل چهارم: ذات واجب متعال بسیط است و مرکب از اجزاء خارجی یا ذهنی نیست

چنان‌که گفته شد، واجب متعال دارای ماهیتی نیست و بنابراین حدی برای وی متصور نیست و چون حد ندارد اجزاء حدی، یعنی جنس و فصل، ندارد و چیزی که جنس و فصل ندارد اجزاء خارجی، یعنی ماده و صورت خارجی ندارد، زیرا ماده همان جنس به شرط لا و صورت همان فصل به شرط لا است.

هم‌چنین، اجزاء ذهنی یعنی ماده و صورت عقلی که جنس و فصل مأخوذ به شرط لا در ماهیات بسیط خارجی، مانند اعراض است، نیز در مورد ذات واجب قابل تصور نیست.

خلاصه آن‌که نه اجزاء حدی - جنس و فصل - و نه اجزاء خارجی - ماده و صورت -

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۶۱

و نه اجزاء ذهنی و عقلی، هیچ‌یک در او وجود ندارد.

برهان دیگر: اگر ذات واجب دارای جزء باشد، وجود جزء بر او مقدم است و او در وجود خود باید متوقف بر اجزاء خود باشد، زیرا تقدّم وجودی جزء بر کلّ ضروری عقل است، چون کلّ متوقف بر اجزاء خویش است. و این که پیش از وجود واجب چیزی باشد و او در وجود، بر غیر خود متوقف گردد و با این حال واجب بالذات هم باشد، عقلاً محال است.

برهان دیگر: اگر ذات واجب متعال از اجزائی ترکیب یافته باشد، یا باید همه آن اجزاء واجب بالذات باشد و یا بعضی از آنها واجب و بعض دیگر ممکن، و یا همه آن اجزاء ممکن باشد.

شقّ اول محال است به این دلیل که اگر اجزاء تشکیل‌دهنده ذات همه واجب بالذات باشند در میان آنها امکان به قیاس برقرار خواهد بود، چنان‌که قبلاً - در مبحث مواد قضایا - گفته شد؛ و این امر مانع از آن است که آن اجزاء، اجزاء حقیقی یک مرکب

حقیقی با وحدت حقیقی باشند، زیرا در یک ترکیب به نحوی که یک واحد حقیقی به وجود آید لازم است میان اجزاء تشکیل دهنده آن وابستگی و نیاز ذاتی باشد تا از ترکیب آنها چیز جدیدی حاصل شود، با آثاری غیر از آثار وجودی هر یک از اجزاء آن.

شق دوم نیز محال است. چه، اگر بعضی از اجزاء، واجب و بعضی ممکن باشند در آن صورت نیاز واجب به ممکن لازم می‌آید [چون تعلق و نیاز بین اجزاء ضروری است] گذشته از این، لازمه وجود اجزاء ممکن در ذات واجب، مستلزم تحقق ماهیت در واجب بالذات است، زیرا قبلاً در مرحله وجوب و امکان گفته شد که هر ممکنی دارای ماهیت است. محال بودن شق سوم نیز مانند اول و دوم محرز است.

برهان‌هایی که ذکر شد برای نفی اجزاء مقداری از ذات واجب کفایت نمی‌کند،

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۶۲

زیرا اجزاء کمی، اجزاء بالقوه‌اند نه بالفعل، چنان که در مبحث کم، از مرحله جواهر و اعراض گفته شد. در مورد نفی اجزاء کمی از ذات واجب گفته‌اند: اگر در واجب بالذات جزء مقداری باشد، آن جزء یا ممکن است که در آن صورت با کل خود که واجب است از حیث حقیقت ذات مخالف خواهد بود و این محال است، و اگر آن جزء واجب باشد لازمه آن این است که واجب بالذات بالفعل موجود نباشد و این محال است. [۳۶۳]

اکنون باید توجه داشت که نوعی از ترکیب هست که اشیاء از جهت هویت وجودی خود بدان متّصف می‌گردند و آن عبارت است از ترکیبی که به واسطه سلب‌های گوناگون عارض بر موجود می‌شود؛ این نوع ترکب نیز از ذات واجب منتفی است.

توضیح این که هر هویت وجودی که بتوان از آن چیزی را سلب کرد، در واقع ترکیبی است از سلب و ایجاب. مثلاً در مورد انسان می‌توان گفت: او انسان است و در حقیقت وجود، اسب نیست. هر موجودی که این چنین باشد مرکب است از ایجاب و سلب، ایجاب به معنی ثبوت نفسش برای خودش و سلب به معنی نفی غیر از او و چون این دو حیثیت مغایر با هم در یک موجود جمع است آن موجود در واقع مرکب است.

بنابراین هر هویتی که بتوان از آن چیزی سلب کرد بدین معنی که گفتیم مرکب است (و به معنی راه یافتن نفی و سلب در یک هویت وجودی، نقصی است که یک وجود نسبت به وجود دیگر از حیث مرتبه وجودی دارا می‌باشد- چون وجود نقیض عدم است- و مراتب تشکیک و خصوصیات حقیقت وجود از همین طریق تحقق می‌یابد).

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۶۳

عکس نقیض قضیه «هر هویتی که چیزی از آن سلب شود مرکب است» چنین خواهد بود که: ذاتی که بسیط الحقیقه باشد هیچ کمال وجودی از آن سلب نمی‌شود.

واجب بالذات وجود سره است که هیچ راهی برای عدم به ذات او نیست و هیچ کمالی از او مسلوب نیست، زیرا هرگونه کمال وجودی ممکن، معلول و پرتوی از فیض علت است و علل در نهایت به واجب بالذات ختم می‌شود و بخشنده یک چیز، خود فاقد آن نتواند بود. بنابراین ذات متعال او واجد همه کمالات وجودی است بدون آن که عدم در او راه داشته باشد، یعنی حقیقت ذات واجب بسیط محض است و چیزی از آن قابل سلب نیست و این مطلوب ماست. [۳۶۴]

اکنون اگر گفته شود: خداوند متعال نیز دارای صفات سلبی است و برهان نیز بر این امر قائم است؛ چنان که گوییم: او جسم نیست، جوهر نیست، عرض نیست و غیره.

پاسخ این است که: صفات سلبیه کلاً به سلب نقائص و نیستی‌های او باز می‌گردد و سلب سلب، وجود است و نفی نیستی، هستی است و نفی نقص، کمال است.

حال اگر گفته شود لازمه این سخن آن است که حمل بین واجب متعال و همه چیزها و هر کمال وجودی درست باشد، و لازمه این امر یکی دانستن واجب تعالی با ممکنات است که ذات مقدّسش از آن منزّه است و برخلاف ضرورت عقل نیز هست. گوییم: هرگاه لازمه آن سخن چنین نیست. چه، اگر وجودهای ممکن بر او به حمل شائع حمل گردد، از آنجا که ممکنات دارای دو جهت ایجاب و سلب و کمال و نقص

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۶۴

است و ذات آنها مرکب از این دو حیثیت است، در صورت حمل آنها بر ذات متعال به حمل شایع، ذات او مرکب خواهد بود، حال آنکه فرض بر بساطت حقیقت او است و این خلاف فرض است.

پس این که می‌گوییم: او دارای کمال همه موجودات است بدین معنی است که او همه کمالات را به نحو برتر و شریف‌تر واجد است، بدان طریق که علت واجد کمال معلول خویش است، و درعین حال بین آن دو مبادینت به حدی است که حمل آنها را بر یکدیگر ممتنع می‌سازد.

منظور حکما از «آنچه حقیقت ذاتش بسیط است همه چیزهاست» مطلبی است که بیان شد، و حمل بین اشیاء و ذات بسیط الحقیقه حمل حقیقه و رقیقه است نه حمل شائع. [۳۶۵]

از آنچه گذشت روشن شد که ذات واجب متعال مرتبه تمامیت و کمال هر چیز است.

فصل پنجم: یگانگی ذات واجب و این که در وجوب وجود شریک ندارد

در فصول پیش ثابت شد که ذات واجب عین هستی است و نه ماهیت دارد و نه جزئی عدمی در وجود اوست. او صّرف وجود و محض هستی است و صّرف و سره هر چیز، یگانه و واحد به وحدت حقّه است، نه دوگانگی در آن متصور است و نه چندگانگی، زیرا کثرت تحقق نمی‌یابد مگر هنگامی که آحاد آن از یکدیگر متمیّز باشد، یعنی هر واحد از آن به معنایی مختص باشد که آن معنی در واحد دیگر موجود نباشد و این با صرافت ذات منافات دارد، بنابراین هر چیز که به عنوان ثانی او فرض شود همان اول است.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۶۵

پس واجب بالذات، واحد بالذات نیز هست و هم‌چنان که او به ذات خود موجود است، ذاتاً واجب‌الوجود است. شاید همین منظور شیخ‌الرئیس باشد که در تعلیقات گفته است: «وجود واجب عین هویت اوست، چنان که موجود بودن برای او عین «او» بودن است، بنابراین وجود واجب بالذات از وجود دیگری نیست.»

برهان دیگر: اگر واجب بالذات متعدّد باشد، مثلاً دو واجب بالذات فرض شود و واجب‌الوجود بودن میان آنها مشترک باشد و متمیّز آن دو از یکدیگر به چیزی غیر از آن معنی مشترک باشد، چند حالت خواهد داشت. اگر آن وجه متمیّز داخل در ذات هر یک باشد، ترکّب لازم می‌آید و وجوب وجود از بین می‌رود، و اگر خارج از آنها باشد، باید امری عرضی و بالطبع معلول علتی باشد. حال اگر علت آن، ذات باشد، باید آن ذات از حیث وجود متقدّم بر تمیّز خود باشد در حالی که قبل از تمیّز، ذاتی در کار نخواهد بود پس این محال است، و اگر معلول چیز دیگری باشد، در آن صورت از جهت تمیّز نیازمند به غیر خواهد شد که با وجوب ذاتی سازگار نیست.

پس تعدّد واجب‌الوجود به هر تقدیر محال است.

بر این برهان شبهه‌ای وارد شده است که آن را به ابن کمونه نسبت داده‌اند- اما در اسفار ملاصدرا آمده است که این شبهه را ابتدا شیخ اشراق در کتاب مطارحات خود آورده، پس از وی ابن کمونه که از شارحان آثار اوست در یکی از مصنفات خود آن را ذکر

کرده و لذا به نام شبهه ابن کمونه شهرت یافته است.

او گوید: به چه دلیل جایز ندانیم که دو ماهیت بسیط و مجهول الکنه که از حیث ذات با یکدیگر به کلی متباین باشند موجود باشند و اطلاق وجود نیز بر آنها عرضی باشد.

چنان که ملاحظه می‌گردد این شبهه بر قول قائلان به اصالت ماهیت وارد است که شیخ اشراق و پیروان مکتب او هستند، هم‌چنین بر قول حکمای مشاء که طرفدار اصالت وجودند، اما وجودهای اشیاء را با یکدیگر متباین می‌دانند، اما این شبهه بر

ترجمه نهاییه الحکمۀ، ص: ۴۶۶

دلیلی که در این جا اقامه شد و مبتنی بر اصالت و وحدت وجود است و وجود را یک حقیقت واحد در همه موجودات بالا و پست می‌داند که ذو مراتب و مشکک است، وارد نیست. [۳۶۶]

پاسخی که به این شبهه داده‌اند این است که: چنین شبهه‌ای مبتنی بر انتزاع یک مفهوم واحد از چند مصداق مختلف و متباین است و این امکان‌پذیر نیست. [۳۶۷]

برهان دیگر: هرگاه واجب بالذات بیش از یکی و مثلاً دو ذات واجب باشد بین آن دو امکان قیاسی برقرار خواهد بود بدون آن که میان آنها رابطه‌ای ذاتی و لزومی برقرار باشد؛ چون وابستگی و علاقه، هنگامی بین دو چیز برقرار خواهد بود که یکی علت دیگری و یا هر دو معلول علت ثالثی باشند، و البته معلولیت برای ذات واجب معنی ندارد.

در صورت اول، یعنی امکان قیاسی، هر یک از دو ذات واجب مفروض دارای بهره‌ای از وجود و مرتبه‌ای از کمال خواهد بود که دیگری فاقد آن است و در نتیجه هر یک از آن دو ذاتاً واجد حظّی از وجود و فاقد مرتبه‌ای از آن خواهد بود و قبلاً گفتیم که این گونه ترکیب برای ذات واجب محال است.

برهان دیگر: این برهان را فارابی در فصوص الحکم آورده است: وجوب وجود قابل تقسیم بین افراد متعدد و متکثر نیست و گرنه معلول خواهد بود.

شاید مراد این باشد که اگر واجب بالذات متعدّد باشد، کثرت، اقتضای ذات آنها

ترجمه نهاییه الحکمۀ، ص: ۴۶۷

نتواند بود، زیرا اگر ذات آنها مقتضای کثرت باشد هیچ گاه مصداق واقعی پیدا نخواهد کرد. چه، هر مصداقی که برای آن فرض شود باید متعدّد باشد- چون ذات اقتضای کثرت دارد- و کثیر جز از طریق آحاد تحقق‌پذیر نیست، و چون مصداق واحد ندارد و مصداق کثیر نیز نتواند داشت و بنابراین بدون مصداق خواهد بود و وجود خارجی نخواهد داشت، در صورتی که فرض آن است که وجودش واجب است.

اما اگر کثرت به اقتضای امری خارج از ذات باشد نیز محال است، زیرا مستلزم نیاز به غیر است که با وجوب ذاتی قابل جمع نیست.

فصل ششم: ذات واجب در ربوبیت یگانه است

پژوهش و تفکر دقیق علمی نشان می‌دهد که اجزاء جهان ما، یعنی همین عالم طبیعت، به یکدیگر مرتبط است و میان همه اجزاء آن از پدیده‌های آسمانی تا عناصر زمینی و فعل و انفعالات آنها و رویدادهایی که برای هر یک از موجودات رخ می‌دهد پیوندی استوار برقرار است؛ به‌طوری که نمی‌توان موجودی را خارج از این زنجیره در هم بافته پیدا کرد که در مسیر هستی و تأثیر و تأثر خویش به موجودات دیگر پیوسته نباشد. در مباحث حرکت جوهری نیز قبلاً مطالبی ذکر شد که مؤید این مدعاست.

بر این اساس هر پدیده‌ای از حیث چگونگی وجود و فعل و انفعال با مجموعه جهان هستی در ارتباط است و هر رویدادی به همه عالم طبیعت مربوط می‌شود.

از این واقعیت ملموس چنین استنباط می‌شود که در میان همه اجزاء جهان هستی نوعی وحدت برقرار است و نظام گسترده آن در کلّ عالم یکی است. این یک اصل.

از جهت دیگر، آنچه در مباحث پیش گفته شد و در فصول بعدی تکمیل خواهد شد، حاکی از آن است که این عالم مادی معلول عالمی است نوری و مجرّد از ماده و مبرّای از قوه. بین آن علت و این معلول سنخیتی وجودی هست که معلول بر حسب ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۶۸

کمال مرتبه وجودی خود، کمال وجودی علت خویش را در مرتبه‌ای کامل‌تر و شریف‌تر حکایت می‌کند. و هرگاه علل عقلی مجرّدی، فوق یکدیگر باشد تا به پروردگار واجب متعال منتهی گردد، این حکم به قوّت خود باقی است.

از این نکته چنین استنتاج می‌شود که برتر از این نظام که در جهان مشهود جاری است، نظام نوری و عقلی همسانی هست که سرچشمه این نظام ظاهری است که آن نیز منتهی می‌گردد به نظام خدایی در مرتبه علم الهی که مبدأ کلّ هستی است. این هم یک اصل دیگر.

هم‌چنین، از ضروریات عقلی است که علت علت یک امر علت آن امر به‌شمار می‌رود، و معلول معلول آن نیز معلول آن است؛ و چون سلسله علل منتهی می‌شود به واجب متعال، بنابراین، هر موجودی به هر کیفیتی که باشد اثری است از آثار او. و در جهان، جز وجود جواهر و آثار آنها و نسب و اضافات و روابط بین آنها چیزی نیست، و هیچ‌یک از این موجودات در وجود خود مستقل نیست جز ذات واجب متعال که وجود همه از فیض اوست.

از آنچه گذشت آشکار می‌گردد که واجب متعال مجری این نظام جاری در جهان مشهود است، و همو مدبّر و کارگزار جهان هستی است که تدبیر و اراده او بر سراسر اجزاء این عالم مستولی و سایه گستر است و نظام نشأت نوری و عقلی که فوق این نظام ظاهری و محاذی با مراتب کمال وجودی آن است در حیطه اراده اوست.

بنابراین، واجب متعال، پروردگار جهان هستی و مدبّر امور آن است که هر چیز را وجود می‌بخشد و امواج وجود از اوست که پیاپی در می‌رسد، و علت‌هایی که واسطه بین او و موجودات است همگی در تسخیر اوست و از خود استقلال وجودی ندارند.

بنابراین محال است که در جهان هستی پروردگار دیگری جز او وجود داشته باشد، چه یکی و چه بیشتر. از اینها گذشته، اگر خداوندان متعدّد برای تدبیر این جهان فرض شود، چنان‌که پیروان مذاهب چند خدایی و شمنان معتقدند، کار عقلاً به محال ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۶۹

می‌کشد و تباهی نظام هستی را در پی دارد.

بیان مطلب این است که:

کثرت جز به وسیله آحاد تحقق‌پذیر نیست و آحاد جز از طریق امتیاز یک واحد از واحد دیگر ممکن نمی‌شود؛ و تمایز بین واحدها صورت‌پذیر نیست مگر آن‌که هر واحد در ذات خود جهتی را دارا باشد که واحد دیگر آن را فاقد است و به واسطه این وجه امتیاز هر واحد از دیگری متمایز گردد. [۳۶۸] همه اینها از ضروریات عقلی است، و از آن‌جا که سنخیت بین فاعل و فعلش، موجب مغایرت و امتیاز فعل یک فاعل با فاعل دیگر است، هرگاه در جهان هستی خدایان متعدّد باشد، حتی اگر با یکدیگر در انجام یک فعل واحد اجتماع و همکاری داشته باشند، یا هر یک از آنها در اداره یک بخش از امور جهان مستقلاً عمل کند، مانند خدای آسمان، خدای زمین خدای انسان و جز آن، با این حال موجب تباهی عالم خواهد شد و بین اجزاء آن ناهماهنگی و تدافع پیش خواهد آمد و نظام از هم خواهد گسیخت. و چون در نظام کنونی جهان هماهنگی و وحدت حکمفرماست، شبهه چند خدایی منتفی است.

اکنون اگر گفته شود، استواری و هماهنگی شگفت‌انگیزی که بر تمامی اجزاء جهان حاکم است گواه آن است که این تدبیر از

روی علم و حکمت جاری است و اصول علمی و قوانین فلسفی نیز مؤید این است که جهان مشهود به وسیله علل مجرّد از ماده اداره می‌شود. این را هم می‌پذیریم که خدایان متعدّد که از حیث عدد و ذات از یکدیگر متمایز هستند موجب اختلاف افعال و برخورد و فساد نظام می‌گردند، اما چه اشکال دارد که آنان با یکدیگر همکاری و توافقی در اداره جهان میان خود برقرار کنند و برای حفظ و صلاح نظام واحد هماهنگی داشته باشند، به‌ویژه آن که خدایان از

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۷۰

عقل و حکمت برخورد دارند.

پاسخ این است که آن دسته از قوانین علمی که صاحبان عقل و خرد، اعمال خود را بر اساس آن استوار می‌کنند عبارت است از صورت‌های علمیّه و قوانین کلی که از نظام خارجی موجود در عالم اخذ کرده‌اند. نظام خارجی بر صور علمیّه و قوانین کلی نوعی تقدّم وجودی دارد، و علوم تابع واقعیات خارجی است.

در صورتی که جهان هستی و نظام جاری آن، فعل و مخلوق آن خدایان مفروض است و محال است که فاعل در فعل خود از صور علمیّه‌ای که از فعل خود انتزاع می‌کند متأثر گردد، چون فعل لزوماً متأخر از فاعل، و صور علمیّه متأخر از فعل است.

اکنون اگر گفته شود: این را می‌پذیریم که خدایان متعدّد مفروض، فاعل نظام خارجی هستند و در فعل خود از صور علمیّه منتزع از افعال خود، که علوم ذهنی و حصولی و تابع موضوعات خارجی است، تبعیت نمی‌کنند؛ لیکن این خدایان از زمره فاعل‌های علمی هستند و فاعل علمی از فعل خویش در مرتبه ذات خود آگاه است و قبل از وقوع فعل بر آن وقوف دارد، پس به چه دلیل نتوانند قبل از فعل با یکدیگر از روی صلح و دوستی توافق کنند و علم خود را هماهنگ سازند؟ [۳۶۹]

گوییم: علم و آگاهی که فاعل علمی نسبت به فعل خویش پیش از ایجاد آن دارد علم حضوری است - چنان که پیش از این بدان اشاره شد و در فصول بعد نیز خواهد آمد - و ملاک این علم حضوری در فاعل علمی آن است که خود، کمالات وجودی معلول‌های خویش را به نحو برتر و شریف‌تر دارا باشد و بین فاعل و فعل او لزوماً باید سنخیت باشد. [۳۷۰]

بنابراین فرض همکاری و هماهنگی خدایان متعدد در مرتبه علم حضوری ذاتی،

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۷۱

به معنی لغو کردن وجوه تمایز و تکثر، یعنی یکی ساختن آنهاست در صورتی که فرض بر تعدّد و چندگانگی وجود خدایان است و یکی دانستن آنها خلاف فرض است.

فصل هفتم: واجب متعال در هیچ مفهومی از مفاهیم با چیزی مشارکت مصداقی ندارد

مشارکت میان دو یا چند چیز هنگامی معنی حقیقی دارد که آن دو از یکدیگر متمایز و جدا باشند و در یک مفهوم واحد اشتراک داشته باشند، به نحوی که هر دوی آنها بدان مفهوم متّصف گردند. مانند زید و عمرو که در مفهوم انسانیت متحدند و انسان و اسب که در حیوانیت متحدند. این را وحدت در کثرت گویند.

کثرت، جز از طریق واحدهای متمایزی که هر یک از آنها مشتمل بر چیزی است که دیگری به واسطه آن چیز از وی سلب می‌گردد، قابل تحقّق نیست و بر این اساس هر یک از دو طرف مشارک از حیث وجودی ترکیب یافته‌اند از نفی و اثبات [مثلاً وقتی می‌گوییم، انسان اسب نیست و اسب انسان نیست، هر یک از آنها را به واسطه داشتن صفتی که دیگری فاقد آن است از دومی سلب کرده‌ایم و این جهت نفی آنهاست، و از طرفی هر یک برای نفس خود اثبات می‌شوند، انسان انسان است، و اسب اسب است، و این جهت اثبات در آنهاست]. اکنون، از آن جهت که وجود واجب بالذات حقیقت وجود است و بساطت و صرافت، صفت ذاتی اوست، نه در او ترکیب راه دارد و نه چیزی از وی قابل سلب و نفی است، پس هیچ چیز با او در هیچ مفهوم و معنایی مشارکت

حقیقی ندارد. [۳۷۱]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۷۲

هم‌چنین باید توجه داشت که مفهومی قابل اشتراک است که از نوع ماهیات باشد و یا به طریقی به ماهیات مربوط شود. و چون هیچ جنبه‌ای از ماهیات، که از جهت ذات باطل و اعتباری است، در حریم وجود ذات واجب که حق محض است راه ندارد، اشتراک او با هیچ چیز در هیچ مفهوم امکان‌پذیر نیست.

ذات واجب چون جنس ندارد با چیزی مجانس نیست و چون نوع ندارد با چیزی مماثل نیست و چون کیفیت ندارد با چیزی مشابه نیست و چون کم یا اندازه ندارد، با چیزی مساوی نیست و چون وضع ندارد با چیزی مطابق نیست و چون این ندارد با چیزی محاذی نیست و چون اضافه نسبت به ذات او ممکن نیست با چیزی مناسب ندارد.

صفات اضافی زائد بر ذات نیز که به حق نسبت داده می‌شود، مانند خلاقیت و رزاقیت و زنده کردن و میراندن و امثال آن، همگی از مقام فعل او انتزاع یافته است که پس از این درباره آن سخن خواهیم گفت.

نیز، باید توجه داشت که صفات اضافی که به ذات متعال نسبت داده می‌شود، همگی در حقیقت به صفت قیومیت او باز می‌گردد و چون در عالم هستی، مؤثر و هستی‌بخش، تنها اوست و بس، بنابراین در قیومیت هیچ چیز با او مشارکت ندارد، اما این که بعضی از مفاهیم منتزع از وجود را که مشترک بین ذات واجب و ممکنات است در مورد او به کار می‌بریم باید توجه داشت که آنچه در مورد حق به کار می‌رود، مفاهیم منتزع از عالی‌ترین مراتب وجود است که در کمال و شدت نامتناهی است و هیچ‌گونه نقص و عدمی در آن راه ندارد، و آنچه در مورد دیگران به کار می‌رود؛ مراتب مادون آن مرتبه از حقیقت مشکک وجود است که از نقص و ترکیب خالی نیست و بر این اساس بین ذات واجب و ممکنات در مفاهیم منتزع از وجود نیز مشارکت وجود ندارد.

بنابراین بعضی از مفاهیمی که به اشتراک معنوی بر ذات واجب و موجودات دیگر

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۷۳

حمل می‌شود، مانند وجود، همواره با چشم‌پوشی از ویژگی‌های مصداق به کار می‌رود. [۳۷۲]

هم‌چنین سایر صفات واجب، مانند علم و حیات و رحمت و امثال آن را، با چشم‌پوشی از خصوصیات مصداق، و تنها از جهت مفهوم، به صورت مشترک بین او و غیر او به کار می‌بریم و این مطلب غیر از اشتراک مورد بحث است.

فصل هشتم: صفات ذات واجب متعال و تقسیمات آن

پیش از این گفته شد که هیچ‌گونه کمال وجودی از ذات واجب متعال قابل سلب نیست و هرگونه کمال که در عالم وجود تحقق داشته باشد، مانند علم، حیات، قدرت و امثال آن، ذات واجب آن را در حدی والا تر و برتر دارا می‌باشد و بر او به نحوی که شایسته ساحت عز و کبریاء اوست، قابل حمل است و مقصود از اتصاف جز این نیست.

سپس، صفات به‌طور کلی در تقسیم اولی بر دو قسم تقسیم می‌شود: صفات ثبوتیه که دارای معنی ایجابی است، مانند علم و قدرت، و صفات سلبیه که دارای معنی سلبی است و در واقع سلب سلب، کمال است و بنابراین، حقیقت آن ایجاب کمال است، زیرا نفی نفی، اثبات است. چنان‌که گوئیم: آن کس که جاهل نیست، آن کس که ناتوان نیست، که معنی آنها، همان عالم و قادر است.

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۷۴

اما- چنان‌که در مباحث قبل روشن شد- سلب چیزی که کمال وجودی به‌شمار رود، از ذات متعال شدن نیست؛ پس صفات سلبیه نیز در حقیقت به صفات ثبوتیه باز می‌گردد.

صفات ثبوتیه نیز خود به دو قسم قابل تقسیم است:

صفات ثبوتی حقیقی مانند، حیات و صفات ثبوتی اضافی مانند عالم بودن و قادر بودن.

صفات ثبوتی حقیقی نیز دو قسم می‌شود، صفات حقیقی محض، مانند حیات و صفات حقیقی مضاف مانند خالق و رازق.

از یک جهت دیگر صفات را تقسیم کرده‌اند به صفات ذات، یعنی صفاتی که تنها ذات برای انتزاع این صفات بسنده است، و صفات فعل که انتزاع آنها علاوه بر ذات به چیز دیگری نیز نیازمند است؛ و چون هیچ موجودی در جهان نیست مگر آن که فعل اوست، از این رو صفات فعلیه، منتزع از مقام فعل اوست.

فصل نهم: صفات ذاتی واجب متعال عین ذات اوست

بین کسانی که درباره صفاتی ذاتی منتزع از صرف ذات واجب بحث کرده‌اند اختلاف نظر بسیار است.

۱. حکما و فلاسفه برآنند که صفات ذاتی حق تعالی عین ذات او است و هر یک از آنها نیز عین دیگری است.
۲. متکلمان اشعری معتقدند که صفات ذات متعال معانی زائدی است که لازمه ذات اوست و همه صفات، مانند ذات حق قدیمند.
۳. کرامیه معتقدند که صفات حق زائد بر ذات و حادث است.
۴. برخی دیگر معتقدند که معنی اتّصاف ذات به صفتی از صفات این است که فعلی که از ذات حق صدور می‌یابد از نوع افعال کسی است که دارای چنان صفتی

ترجمه نه‌ایه الحکمه، ص: ۴۷۵

باشد. مثلاً معنی عالم بودن برای ذات او این است که فعل صادر از او متین و استوار و دارای هدف خردمندانه است، آن‌چنان که از یک فاعل عالم مشاهده می‌شود؛ و معنی قادر بودن او نیز بدین معنی است که فعل صادر از او همانند فعل کسی است که قادر باشد. خلاصه آن که ذات حق قائم مقام صفات اوست و او نه صفت ذاتی دارد و نه زائد بر ذات. از سخنان برخی دیگر نیز چنین برمی‌آید که گویا معتقدند معنی اثبات صفات برای ذات واجب، نفی صفات مقابل آن است. مثلاً هنگامی که گفته می‌شود: او زنده است و یا عالم است، بدین معنی است که او مرده و جاهل نیست و امثال آن. هم‌چنین از سخنان برخی دیگر چنین استنباط می‌شود که معتقدند صفات ذاتی عین ذات است لیکن همه آنها به یک معنی است و الفاظ گوناگون در واقع مترادفند.

از میان اقوال یاد شده، قول اول که منسوب به حکما است، درست و قابل قبول است، زیرا چنان که به تحقیق رسید، واجب بالذات علت تامه تمامی جهان هستی است و هر موجود ممکن در سلسله علل، مستقیماً یا با یک واسطه و یا با واسطه‌های متعدد بدو منتهی می‌شود، بدین معنی که ذات واجب متعال، خود علت همه چیزهاست.

هم‌چنین به اثبات رسید که هرگونه کمال وجودی که در معلول باشد، در علت به نحو عالی‌تر و برتر وجود دارد؛ بنابراین، واجب بالذات دارای همه کمالات وجودی است. به علاوه، او وجود محض است و عدم در ذات او راه ندارد و ثابت شد که ذات او بسیط و واحد به وحدت حقّه است. [۳۷۳] و در ذات او جهت کثرت و تعدّد و حیثیت‌های گوناگون وجود ندارد. بنابراین هرگونه کمال وجودی در ذات او فرض شود عین ذات او و عین کمال دیگر ذات او خواهد بود.

ترجمه نه‌ایه الحکمه، ص: ۴۷۶

بر این اساس، صفات ذاتی واجب متعال بسیار است و با یکدیگر از جهت مفهوم مختلف، لیکن از جهت مصداق و عیّت خارجی یکی است.

هم‌چنین بعضی از متکلمان گفته‌اند، علت ایجاد جهان هستی اراده واجب بالذات است نه ذات او، و این سخنی است نادرست و بی‌مأخذ، زیرا اگر این اراده مورد نظر صفتی ذاتی باشد، در آن صورت عین ذات خواهد بود و نسبت ایجاد بدان، عین نسبت دادن

به ذات متعال است. بنابراین نسبت دادن ایجاد به اراده و نفی آن از ذات، تناقضی آشکار است. و اگر اراده مذکور، صفتی فعلی و منتزع از مقام فعل باشد، فعل، لزوماً مقدّم بر آن صفت خواهد بود و نسبت ایجاد فعل به اراده، مستلزم این است که معلوم بر علت مقدم باشد و این محال است.

گذشته از این، نسبت دادن علت به اراده واجب متعال و نفی آن از ذات او، مقتضی آن است که میان ذات متعال و اراده او مغایرت برقرار باشد، زیرا این اراده یا خود بی نیاز از علت است که در آن صورت باید ذاتاً واجب الوجود باشد و لازمه واجب الوجود بودن آن، تعدّد واجب الوجود خواهد بود و این محال است؛ و یا این که نیازمند علت است. حال اگر علتش واجب متعال باشد، در آن صورت علت ایجاد، اراده خواهد بود و ذات واجب علت اراده، و علتِ علتِ هر چیز علت آن چیز است.

بنابراین علت ایجاد جهان هستی واجب متعال خواهد بود. و اگر علت اراده، چیزی جز ذات واجب باشد و منتهی به او نیز نشود، مستلزم وجود واجب الوجود دیگری است تا ایجاد اراده بدو منتهی گردد که البته این نیز باطل و محال است.

اما قول اشاعره، مبنی بر این که صفات منسوب به ذات واجب زائد بر ذات و لازمه آن و قدیم است - آن صفات را منحصر در هفت صفت حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، اراده و کلام دانسته‌اند - از این جهت نادرست است که اگر این گونه صفات در وجود خود بی نیاز از علت و قائم به خود باشد، واجب الوجودهای متعدّد لازم خواهد آمد که عدد آنها بر اساس قول ایشان هشت خواهد بود، یکی ذات و هفت

ترجمه نهایی الحکمۀ، ص: ۴۷۷

صفت مذکور، و برهان‌هایی که برای وحدانیت حق اقامه شد آن را باطل می‌سازد.

و اگر در وجود خود نیازمند به علت باشند از دو حال خارج نتواند بود، یا علت آن، همان ذات واجب است که در آن حال، ذات موجد و آفریننده آنها خواهد بود و متقدم بر آنها، در صورتی که خود فاقد آن صفات است و علت باید واجد معلول خود باشد، پس این محال است.

و هرگاه علت موجد صفات چیزی جز ذات باشد، واجب بالغیر خواهد بود و وجوب غیری باید به واجب دیگری منتهی گردد غیر از ذات متّصف به آن صفات؛ و برهان‌های توحید، همه این نظریه را باطل می‌سازد.

هم‌چنین لازمه این عقیده آن است که ذات واجب در اتّصاف به صفات خود نیازمند به دیگری باشد، در حالی که نیاز، به هر صورت که فرض شود، با وجوب ذاتی وجود، منافات دارد.

نیز، مستلزم آن است که واجب متعال فاقد صفات کمال در ذات خویش باشد و پیش از این گفتیم که ذات واجب، هستی محض است و هیچ گونه کمال وجودی را فاقد نیست.

قول سوم نیز که منسوب است به کرامیه، و گفته‌اند: صفات حق تعالی حادث و زائد بر ذات اوست، به این دلیل باطل است که اگر چنین باشد، آن صفات از ممکنات است و نیازمند به علت. اگر علت آن، ذات باشد، معنی آن این خواهد بود که ذات حقّ برای خود چیزی را ایجاد کرده است که خود فاقد آن بوده و قبلاً گفته شد که چنین امری محال است. و اگر علت ایجاد آن غیر ذات باشد در آن صورت ذات حق به معلولیت و امکان متّصف خواهد شد و فاقد بسیاری از کمالات وجودی خواهد بود که محال بودن آن آشکار است.

لازمه قول چهارم که منسوب به معتزله است و گفته‌اند: «ذات حق نایب مناب صفات خویش است» آن است که ذات او فاقد برخی از کمالات وجودی باشد، حال

ترجمه نهایی الحکمۀ، ص: ۴۷۸

آن که او فیاض و ایجاد کننده هر گونه کمال است، پس سخن ایشان باطل و محال است.

با این توضیح قول کسانی که پنداشته‌اند معنی صفات ثبوتیه، سلب و نفی مقابل‌های آنهاست و مثلاً معنی علم و حیات و قدرت، نفی جهل و مرگ و ناتوانی از ذات مقدس است، نیز ابطال می‌شود، اما این که برخی گفته‌اند: «این صفات عین ذات واجبند، لیکن الفاظ آنها مترادف است و یک مفهوم دارد»، ظاهراً چنین می‌نماید که ایشان مفهوم و مصداق را با هم اشتباه کرده باشند، زیرا آنچه از طریق برهان اثبات می‌شود این است که این صفات در مصداق و وجود خارجی واحدند، لیکن مفاهیم آنها مختلف است و اتحاد آنها امکان‌پذیر نیست. لغت و عرف نیز مترادف بودن علم و حیات و قدرت و امثال آن را تکذیب می‌کند.

فصل دهم: صفات فعلیه زائد بر ذات واجب

شک نیست که واجب بالذات دارای صفات فعلی است که در اضافه با غیر او تحقق دارد مانند خالق و رازق و بخشنده و آمرزنده و مهربان و امثال این گونه صفات که تعداد آنها بسیار است و صفت «قیوم» همه آنها را در بر می‌گیرد. این صفات از آن جهت که مضاف بر غیر ذات واجب است در تحقق نیز متوقف بر غیر، یعنی همان مضاف‌الیه است، و چون هر چیزی غیر از ذات متعال فرض شود معلول ذات او و در وجود، متأخر از اوست، بنابراین صفتی که بر غیر او متوقف باشد نیز متأخر از ذات و زائد بر آن خواهد بود. پس این گونه صفات از مقام فعل حق تعالی انتزاع می‌یابد و به ذات متعال نسبت داده می‌شود. موجود امکانی دارای وجودی است که به نفسه نیست بلکه بغیره است؛ از این رو هرگاه نظر بر ذات آن باشد وجودش مستقل است و عنوان وجود بر او صادق است، لیکن اگر با توجه به غیری که وجودش از اوست در نظر گرفته شود، ایجاد است نه وجود، و آن غیر موجد او خواهد بود. همین وجود به اعتبارهای دیگر، نام ابداع، ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۷۹

خلق، صنع، نعمت، رحمت و امثال آن را به خود می‌گیرد و بر همین منوال نام موجد نیز، مبدع، خالق، صانع، منعم و رحیم می‌شود. اکنون این چیزی که خلق یا ایجاد شده است، اگر وجودش دوام و بقایی داشته باشد، موجد آن طبعاً آنچه را مایه دوام و بقای اوست با خود دارد و نیاز مخلوق و جهات کمبود و نقائص او را بدان مرتفع می‌سازد. حال اگر آن چیزها که مایه بقاء موجود است به تنهایی در نظر گرفته شود، صفات و اسماء رزق و امثال آن، را می‌توان از آنها انتزاع کرد. و اگر همین چیزها را از آن نظر که فیض دیگری است و او بر معلول و مخلوق خود ارزانی می‌دارد در نظر بگیریم، آن گاه اسم رازق بر او صدق خواهد کرد، و رزق در رابطه با او، اسامی عطیه، موهبت، نعمت، جود و کرم به خود می‌گیرد.

با توجه به جهات مختلف می‌توان از این گونه معانی، فراوان انتزاع کرد و در آن صورت بر رازق نیز صفات معطی، منعم، وهاب، جواد، کریم و غیره صدق خواهد کرد. سایر صفات فعلیه را به همین ترتیب بر اساس جهات مختلف کمالات وجود می‌توان تکثیر کرد.

این گونه صفات فعلیه بر ذات واجب متعال مصداق حقیقی دارد لیکن نه از آن جهت که دارای خصوصیات حدوث و تأخر از ذات متعال است، چه، اگر از این دیدگاه اعتبار شود مستلزم تغییر در ذات خواهد بود که حق تعالی از آن منزّه است، و ترکیب و جهات گوناگون که لازمه تغییر است، در او نیست.

بنابراین آنها از آن نظر که در ذات حق دارای اصل و سرچشمه‌ای است و از آن جاست که هر گونه کمال وجودی تراوش می‌کند و هر چیزی از آن نشئت می‌گیرد بر او صدق می‌کند. چه، حق تعالی چنان است که هر خیر و کمال وجودی که در عالم هستی ممکن باشد در جای خود از او صدور می‌یابد و بر او قوام می‌گیرد.

حق تعالی از حیث ذات چنان است که هر گاه چیزی در حین امکان باشد، مورد اراده او واقع می‌شود، و هر چه اراده او بر آن تعلق گرفت آن را ایجاد می‌کند و چون آن

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۸۰

را ایجاد کند، پرورش آن را نیز بر عهده می‌گیرد و چون چیزی را پرورش دهد، آن را از نقص به کمال ترقی می‌دهد و هم‌چنان او در مقام وجوب و قدم خویش باقی است و باقی اشیاء و کائنات در صفت حدوث و امکان خود برای همیشه باقی خواهند ماند.

فصل یازدهم: علم واجب متعال

پیش از این به تحقیق رسید که هر موجود مجرد از ماده بر ذات خویش علم حضوری دارد، زیرا ذاتش که مجرد از ماده است نزد او حضور دارد و معنی علم، جز حضور چیزی نزد چیزی نیست؛ و واجب متعال منزّه از ماده و قوه است بنابراین ذات او نزد او حاضر و معلوم است.

هم‌چنین گفته شد که ذات متعال، حقیقت هستی و وجود محض و بسیط و واحد به وحدت حقّه است که هیچ نقص و عدم در او راه ندارد و در سراسر جهان هستی و نظام پیدا و پنهان وجود، هیچ‌گونه کمال وجودی نمی‌توان یافت که ذات حق آن را در مرتبه‌ای والا تر و برتر دارا نباشد؛ و این کمالات وجودی در ذات او نسبت به یکدیگر تمایز شخصی ندارد، چون ذات او بسیط و بی‌جزء و ترکیب است.

بنابراین هر چه جز او هست در مرتبه ذات او موجود و معلوم اوست و او بر تمامی ذرات هستی در مرتبه ذات خویش، علمی تفصیلی دارد در عین اجمال و علمی اجمالی دارد در عین تفصیل.

هم‌چنین گفته شد که هر چه جز او هست از ممکنات و موجودات همه معلول او و بلاواسطه یا با یک واسطه و یا با واسطه‌های متعدد منتهی به او و قائم به اوست. چه، وجود همه ممکنات وجود رابط است و قائم بر وجود مستقل او و همگی در حقیقت وجودی خویش نیز او حاضر و آشکار است و همه چیز برای او معلوم به علم حضوری است. آنچه مجرد از ماده است به‌طور مستقیم و آنچه مادی است با صورت مجرد خود نزد او حاضر و معلوم است. از آنچه گذشت روشن شد که ذات واجب

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۸۱

متعال، علمی به ذات خویش در مرتبه ذات دارد که عین ذات اوست، و علمی به چیزهای دیگر جز ذات خویش دارد که آن نیز در مرتبه ذات اوست و آن را «علم قبل از ایجاد» می‌نامند، و آن علمی است اجمالی که با علم تفصیلی او یکی است. نیز، حق تعالی علمی تفصیلی به همه چیزهای مادون خویش دارد که خارج از ذات او و در مرتبه ذات موجودات است و این را «علم بعد از ایجاد» گویند و البته علم او در هر حال علم حضوری است.

از این پنج اصل مسائلی متفرّع می‌گردد: نخست این که هرگونه علمی که در مراتب ممکنات، از مجاری علل مجرد عقلی و مثالی نهاده شده باشد، علم ذات متعال به‌شمار می‌رود، و علم موجودات دیگر در عین حال، علم اوست.

دیگر این که او شنوا و بیناست چون دانا و آگاه است، زیرا شنوایی و بینایی در حقیقت همان علم به مسموعات و مبصرات است که بخشی از علم به معنی مطلق است و او تمامی علم را داراست.

در مبحث علم حق تعالی بین صاحب‌نظران اختلاف بسیار است، به‌طوری که حتی برخی به کلی منکر علم او شده‌اند؛ که البته با برهان‌هایی که در این مورد ذکر شده، قول ایشان باطل و مردود است.

اما کسانی که علم حق تعالی را اثبات کرده‌اند دارای نظریه‌های گوناگون هستند که ذیلاً به اهم آنها اشاره می‌شود:

۱. گفته‌اند حق تعالی به ذات خویش علم دارد لیکن به موجودات دیگر علم ندارد، زیرا ذات متعالی او ازلی است و همه چیزهای دیگر حادثند.

اشکال این نظریه آن است که، علم ازلی به معلول داشتن هیچ‌گاه مستلزم آن نیست که معلول با وجود خاصّ امکانی خود در ازل

موجود باشد.

به علاوه، این نظریه، مبتنی بر این اعتقاد است که: علم حضوری، تنها علم شیء به نفس خود را شامل می‌شود و هر چه خارج از نفس عالم باشد تابع معلوم خارجی و

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۸۲

طبعاً معلوم به علم حصولی است، که این قول نیز باطل است، زیرا چنان که پیش تر گفته شد، علل تجرّد بر معالیل مجرد خود علم حضوری دارند و با برهان اثبات شد که حق تعالی به معلول‌های خویش - همه موجودات - قبل از ایجاد در مرتبه ذات خود علم حضوری دارد و بعد از ایجاد نیز علمی حضوری در مرتبه ذات موجودات دارا می‌باشد.

۲. قولی است منسوب به افلاطون که گوید: علم تفصیلی حق تعالی همان عقول مجرّده و مُثُل الهی است که همه کمالات انواع به تفصیل در آنها جمع است.

اشکال این نظریه نیز آن است که این علم، تنها علم بعد از ایجاد را شامل می‌شود که حق تعالی در مرتبه ذات ممکنات دارا می‌باشد، و منحصر ساختن علم تفصیلی او نسبت به موجودات در عقول و مُثُل مستلزم آن است که ذات حق را فاقد علم ذاتی فرض کنیم. در صورتی که او وجود صرف است و هیچ کمالی از کمالات وجودی را نمی‌توان از وی سلب کرد.

۳. نظریه‌ای است منسوب به فرفوریوس [۳۷۴] که گوید: علم حق تعالی از طریق اتحاد او با معلوم تحقق می‌پذیرد.

اشکال قول او این است که وی با این نظریه، فقط اصل تحقق علم را برای حق تعالی اثبات می‌کند که از طریق اتحاد عاقل و معقول صورت می‌گیرد نه از طریق عارض شدن صور علمیه بر ذات یا طرق دیگر، اما در این قول، چیزی که علم قبل از ایجاد و یا بعد از ایجاد را برای ذات حق اثبات کند، وجود ندارد.

۴. نظریه‌ای است منسوب به شیخ اشراق که بسیاری از اهل تحقیق پس از او از آن تبعیت کرده‌اند. او گوید:

همه اشیاء اعم از مادیات و مجرّادات با وجود عینی خود نزد حق تعالی حاضرند و

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۸۳

از او غائب و پوشیده نیستند، و این علم تفصیلی اوست بعد از ایجاد، نسبت به موجودات. هم‌چنین، حق متعال، علمی اجمالی نیز در ذات خود قبل از ایجاد نسبت به موجودات دارد.

اشکال نظریه شیخ اشراق این است که اوّلماً: حضور مادیات برای حق تعالی جایز نیست، زیرا مادّیت با حضور سازگاری ندارد، چنان که در مباحث عاقل و معقول بیان شد.

ثانیاً: منحصر ساختن علم تفصیلی حق را نسبت به اشیاء، در مرتبه وجود خاص آنها، خالی نمودن ذات حق از علم تفصیلی در مرتبه ذات خویش پیش از ایجاد اشیاء است؛ در حالی که ذات متعالی او فیاض هرگونه کمال تفصیلی در موجودات است.

چه، ذات او صرف وجود است و نمی‌توان کمالی را از ذات او خارج ساخت.

۵. قولی است منسوب به ملطی [۳۷۵] که گوید: حق تعالی نسبت به عقل اول که اولین صادر از ذات اوست علم حضوری دارد و به سایر اشیاء، از طریق ارتسام آنها در عقل اول علم دارد.

اشکال این قول نیز مانند نظریه قبلی در این است که ذات متعال را از کمال علمی خالی می‌سازد، در صورتی که او واجد هرگونه کمال وجودی است. از این گذشته در مباحث عاقل و معقول گفته شد که عقول مجرّده، دارای علم ارتسامی حصولی نیستند.

۶. برخی از حکما و متکلمین نیز گفته‌اند: ذات حق تعالی نسبت به معلول اول علم تفصیلی دارد و نسبت به مادون آن علم اجمالی، و ذات معلول اول نیز به معلول دوم علم تفصیلی دارد و نسبت به مادون آن علم اجمالی، و به همین ترتیب تا آخرین معلول.

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۴۸۴

اشکال این قول نیز خالی دانستن ذات متعال از علم به مادون معلول اول است، در صورتی که او وجود صرف است و ممکن نیست کمالی از ذات او خارج باشد.

۷. قولی است مربوط به حکمای متأخر [۳۷۶] که گویند: حق تعالی نسبت به ذات خویش دارای علمی تفصیلی است و این علم عیناً علم اجمالی نسبت به اشیاء قبل از ایجاد است، اما علم تفصیلی او به اشیاء، پس از وجود آنها برای او حاصل می‌شود، زیرا علم پس از وجود معلوم حاصل می‌شود و تابعی است از معلوم، و پیش از وجود عینی اشیاء، معلومی در کار نیست که علم تفصیلی حق تعالی بدان تعلق گیرد.

در این قول نیز همان اشکال اصلی، یعنی تهی دانستن ذات حق از کمال علمی وجود دارد. به علاوه در این نظریه، علم ارتسامی و حصولی برای ذات متعال اثبات شده است، در صورتی که او مجرد از ماده و مبرا از علم حصولی است.

۸. قولی است منسوب به حکمای مشاء که گویند: حق تعالی نسبت به ذات خویش علمی حضوری دارد و نسبت به اشیاء، علمی تفصیلی و حصولی، که قبل از ایجاد آنها از طریق حضور ماهیات اشیاء با همان نظامی که در خارج دارند در ذات او حاصل آمده است، و حضور این ماهیات در ذات او نه با وجود عینی و جزئی است بلکه به طریق ثبوت ذهنی و به صورت کلی است. معنی کلی در این جا عدم تغییر علم به تبع تغییر معلوم است - و این اصطلاحی است که در مباحث علم به کار می‌رود - بنابراین، علم تفصیلی حق تعالی از نوع علم عنائی است که در آن، حصول علمی معلوم، حصول عینی آن را به دنبال دارد [بدین معنی که هرگاه نسبت به چیزی نزد عالم علم حاصل شد، آن چیز وجود و عینیت خارجی می‌یابد].

اشکال این نظریه، مانند نظریات قبلی در این است که اولاً: ذات متعال را از کمال علم تهی دانسته است، ثانیاً: برای حق تعالی که هم در ذات مجرد است و هم در فعل،

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۴۸۵

علم حصولی اثبات کرده است، ثالثاً: لازمه این قول آن است که وجود ذهنی، بدون وجود عینی و مطابق خارجی تحقق یابد، که این خود مستلزم آن است که ماهیات قبل از وجود خارجی خاص خود دارای وجود دیگری باشند جدا از وجود حق تعالی، و اگر خوب دقت شود این نظریه با قول افلاطون یکی است. [۳۷۷]

باید دانست که بیشتر متکلمین دارای این نظریه‌اند، هر چند که بر آن از این جهت که علم قبل از ایجاد را کلی دانسته، خرده گرفته‌اند؛ البته با این پندار که مقصود از کلی در این جا همان کلی منطقی است که در مبحث کلی و جزئی از آن بحث می‌شود؛ در صورتی که مقصود از کلی در این جا این است که علم تفصیلی قبل از ایجاد در مورد هر چیز چنان است که قبل از وجود و بعد از آن بدون تغییر به حال خود باقی است.

۹. قول معتزله مبنی بر این که ماهیات اشیاء در عدم دارای نوعی ثبوت است و علم حق تعالی قبل از ایجاد اشیاء به آن تعلق می‌گیرد. اشکال این نظر آن است که در مباحث وجود و عدم اثبات شد و آن این که عدم و معدوم دارای هیچ گونه ثبوتی نیست.

۱۰. قولی است منسوب به صوفیه که برای ماهیات، نوعی ثبوت علمی به تبع اسماء و صفات نزد حق تعالی قائلند (اعیان ثابته) که علم حق تعالی قبل از ایجاد اشیاء به آنها تعلق دارد.

اشکال این قول نیز مانند قول مشائون و معتزله آن است که برای ماهیات قبل از وجود، نوعی ثبوت قائل شده‌اند و برهان‌های مبنی بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیات هر گونه ثبوت و وجودی را قبل از ثبوت عینی خاص ماهیات،

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۴۸۶

مردود و باطل می‌سازد.

عنایت و قضا و قدر از مراتب علم حق تعالی دانسته‌اند؛ چون هر یک با مفهوم ویژه‌ای که دارد بر یکی از ویژگی‌های علم خداوند صدق می‌کند.

عنایت عبارت از این است که صورت علمیه شیء معلوم، علت موجب آن شیء شود و در این حالت، معلوم، فعل عالم خواهد بود. بنابراین عنایت حق تعالی نسبت به خلق بدین معنی است که علم تفصیلی او به اشیاء که خود از صفات ذاتی اوست علت به وجود آمدن اشیاء است با همان ویژگی‌های خاص هر شیء که برای حق تعالی معلوم است؛ این، عنایت حق است به خلق.

اما، قضاء به مفهومی که در عرف عام متداول است، ضروری ساختن نسبت موجود بین موضوع و محمول آن است. مثلاً، حکم قاضی در قضاء بین زید و عمرو و متخاصم، که بر سر مال یا حقی نزاع خود را به داوری او سپرده و هر یک دلائل خویش را در اختیار او نهاده‌اند، مبنی بر این که مال از آن زید و یا حق با عمرو است.

معنی آن در واقع حکم بر ضرورت نسبت بین مال و زید و یا حق و عمرو است، به نحوی که تزلزل و تردیدی که قبل از قضاء بین دو طرف متخاصم وجود داشت از میان برداشته شود و خصومت پایان پذیرد.

خلاصه این که قضا و قضای عبارت است از ایجاب علمی مسئله، که به دنبال آن ایجاب اعتباری خارجی نیز خواهد بود. اکنون اگر این معنی را نه به اعتبار عرف بلکه به عنوان یک امر حقیقی مورد تجزیه و تحلیل عقلی قرار دهیم، خواهیم دید که دقیقاً منطبق با وجوبی است که موجودات ممکن نسبت به علل تأمه خود دارا می‌باشند، زیرا «شیء تا واجب نباشد موجود نمی‌شود» و این وجوب غیری هر گاه از جهت نسبتی که به علت تأمه خود دارد در نظر

ترجمه نه‌ایه الحکمه، ص: ۴۸۷

گرفته شود، ایجاب خواهد بود. در سلسله وجودی ممکنات در سراسر هستی هیچ موجودی نمی‌توان یافت که واجب‌الوجود و موجب به غیر نباشد، یعنی هر ممکن وجودی واجب به غیر است و این وجوب اگر نسبت به علت در نظر گرفته شود ایجاب است. علل نیز منتهی به ذات واجب می‌گردد، بنابراین علت موجب هر چیز، حق تعالی است. و این ایجاب او، همان قضای اوست.

حال اگر موجودات ممکن با نظام وجودی خاصی که دارند، از جهت مرتبه وجودی خود علم فعلی واجب متعال باشند، واضح است که ایجاب آنها قضاء الهی خواهد بود که فوق این علم ایجابی و یا قضاء الهی، علم ذاتی اوست که هر چیز چنان که در عالم وجود هست با تمام تفصیل نزد او به نحو برتر و شریف‌تر حاضر و معلوم است.

بنابراین قضا در حقیقت دو گونه است، قضاء ذاتی که خارج از عالم خلق است و قضاء فعلی که داخل در جهان موجودات و اشیاء است.

از این جا، ناتمامی قول مشهور مبنی بر این که «قضاء، علم مفارقات عقلی است نسبت به موجودات و ممکنات و نظام حاکم بر آنها» روشن می‌گردد.

نیز، قول صدرالمتألهین رحمه الله در این مسئله با توجه به آنچه گفته شد نارسا خواهد بود. او گفته است: قضاء، علم ذاتی است نسبت به تفصیل خلقت.

عین سخن ملاصدرا در اسفار چنین است: «قضاء از نظر ایشان - حکما و متکلمین - عبارت است از وجود صور علمیه همه موجودات که از جانب حق تعالی به طریق ابداع، بدون زمان، ایجاد گردیده است. به عقیده آنها این صور جزء عالم و از افعال حق تعالی است و از حیث ذات با ذات او مباینت دارد، در حالی که از نظر ما، این صورهای علمیه لازمه ذات اوست و جعل و تأثیر و تأثر در آنها راه ندارد و از اجزاء عالم هستی به‌شمار نمی‌رود، زیرا حیثیت عدمی و امکانی در آنها نیست. بنابراین قضاء ربانی که همان صورت علم الهی باشد، ذاتاً قدیم است و باقی به بقای خداوند.»

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۴۸۸

(اسفار، ج ۶، ص ۲۹۱).

بنابراین، تصریح او بر این که «این صورت‌های علمیّه لازمه ذات اوست» حاکی از آن است که این صورت‌های علم ذاتی و غیر قابل انفکاک از ذات اوست، و الاً هرگاه آنها از لوازم خارجی ذات به‌شمار رود، جزئی از جهان خواهد بود و دیگر، قدیم بالذات در مورد آنها معنی نخواهد داشت، چنان که خود نیز صریحاً گفته است.

به علاوه اگر علم خداوند بر این صور از مقوله علم حضوری باشد، قول او با نظریه افلاطون یکسان خواهد بود در صورتی که ملاصدرا رحمه الله قول افلاطون را تأیید نکرده است؛ و اگر علم حق تعالی بر این صور علمیّه، از مقوله علم حصولی باشد، در آن صورت با قول مشائون منطبق خواهد بود، که وی آن را نیز نپذیرفته است.

دلیل ناتمامی نظریه ملاصدرا و قول مشهور که قبلاً ذکر شد آن است که هرگاه قضاء را بر یکی از دو علم ذاتی و یا فعلی حق تعالی، که دو مرتبه از مراتب علم اوست، اطلاق کنیم لازمه آن نفی دیگری نیست، و حقیقت این است که بر هر دو مرتبه علم او صدق می‌کند و بر این اساس قضاء، دوگونه است، قضاء ذاتی و قضاء فعلی چنان که بیان آن گذشت.

حال می‌پردازیم به بیان «قدر».

«قَدَر» عبارت است از اندازه و حدود صفات و خواص و آثار هر چیز، و تقدیر، تعیین این صفات و حدود و آثار است که ابتدا به‌صورت علمی نزد عالم تحقّق دارد و سپس به عمل درمی‌آید و بر حسب امکانات و اسباب و ادوات و شرایطی که در تصرّف عالم است، آن شیء وجود خارجی می‌یابد.

چنان که خیاط ابتدا اندازه‌ها و حدود و مشخصات لباس را بر روی پارچه تعیین می‌کند و پس از آن به دوختن لباس می‌پردازد، و یا بناءً ابتدا حدود و مشخصات ساختمان را بر روی قطعه‌ای از زمین معین می‌کند، سپس بر حسب امکانات و اسباب و ادوات موجود آن را می‌سازد.

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۴۸۹

بنابراین، تقدیر نسبت به یک امر مقدّر، در حکم قالبی است که شیء در آن قالبگیری می‌شود و حدود و اندازه‌های آن نمی‌تواند از حدود قالب فراتر رود.

اکنون اگر این معنی را در مورد حقایق وجودی مورد تحلیل عقلی قرار دهیم، دقیقاً با حدودی که از ناحیه علل ناقصه برای موجودات مادی حاصل می‌شود انطباق دارد.

موجودات مادی دارای صورتی است که در نشأ برتر از ماده معلوم و مشخص است و علل ناقصه که هر یک دارای خواص و حیثیات ویژه‌ای است، بر وفق آن صور، اثری بر شیء معلول نهاده، آن را از اطلاق خارج می‌کند و به صفت و اثر خاصی مخصوص و محدود می‌سازد و هنگامی که همه شرایط تخصّص و تشخّص فراهم آمد و علت تامّه آن تحقّق یافت، آن شیء، تعیین شخصی خارجی می‌یابد و آن چنان که علت تامّه آن اقتضا دارد، موجود می‌شود.

برای مثال، انسان دارای خاصّه «دیدن» است، لیکن نه با تمامی وجود بلکه از طریق بدن و نه با همه بدن بلکه با عضوی که در صورت اوست، و نه همه چیز را می‌بیند، بلکه آنچه در مقابل چشم اوست، و نه هر چه در برابر او باشد بلکه فقط جسم را، و نه هر جسمی بلکه اجسام «کثیف» و دارای رنگ را، و همه جسم را نمی‌بیند بلکه فقط سطح آن را، و نه همه سطوح را بلکه تنها سطح محاذی خود را، و نه در هر وضعی و نه در هر حالی و نه در هر مکان و هر زمانی.

بنابراین اگر همه شرایطی که یک امر «دیدن» را در خود احاطه کرده است برشمرد بسیار بسیار زیاد است، بلکه به‌شماره در نمی‌آید. هر یک از اینها حدّی است که از طریق علل ناقصه برای محدود ساختن یک امر، مانند دیدن، حاصل آمده. هر یک

اثری خاص در محدود کردن آن دارد و برخی از این عوامل نیز، صرفاً مانع تأثیر عوامل دیگرند.

حدودی که بدین ترتیب، برای هر موجود تعیین می‌شود، جهات وجودی آن

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۹۰

موجود را تشکیل می‌دهد و لازمه هر یک از این حدود وجودی، یک یا چند سلب است، چنان‌که قبلاً بیان شد. و هر موجودی با حدود وجودی خود دارای صورت علمی‌ای است در نشأه مثال که برتر از نشأه ماده است و صفات و خواص و آثار اشیاء بر وفق آن صورت‌ها تعیین می‌شود، و هیچ چیز دارای صفت و اثری نخواهد بود جز آنچه که تقدیر تعیین کرده باشد. اکنون اگر گفته شود: لازمه این سخنان آن است که جبر بر همه چیز حتی انسان حاکم است و انسان در افعال خود مجبور است نه مختار.

گوییم: چنین نیست، بلکه اختیار نیز خود یکی از شرایطی است که فعل انسان بدان محدود می‌شود و در مباحث وجود و علت و معلول به اندازه کافی در رفع این شبهه سخن گفتیم.

نیز اگر گفته شود: چرا معنی قدر را منحصر به تعیین حدود آثار و صفات اشیاء می‌کنید و آن را تعمیم نمی‌دهید تا ماهیات امکانی را هم در بر گیرد؟ زیرا ماهیات نیز حدود موضوعات خود هستند تا از یکدیگر متمایز باشند، و هر یک با سلب‌های ویژه خود تلازم دارند و مانند صفات و آثار خود پیش از وجود، در علم نشأه برتر معلوم و مقدر بوده‌اند.

به علاوه، قبلاً نیز به اثبات رسید که هر موجودی که دارای ماهیت باشد، ممکن است و ممکن در ذات خود ترکیبی است از ایجاب و سلب؛ بنابراین قَدر همه ممکنات اعم از مجردات عقلی و مثُل نوری و طبیعت مادی را کلاً در بر می‌گیرد، به‌ویژه آن که علمی که در آن همه تقدیرات پیش از وجود تعیین شده است علم ذاتی است و بر همه هستی سبقت دارد.

خلاصه این که قَدر از حیث عینیت خارجی عبارت است از تعیین متّرع از وجود عینی و تقدیر عبارت است از تعیین علمی که وجود خارجی را به دنبال دارد؛ چنان‌که در مورد قضا نیز چنین بود. بدین معنی که مقضی عبارت بود از وجوب متّرع از

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۹۱

وجود عینی، و قضا عبارت بود از ایجاب علمی که وجوب مقضی را به دنبال دارد.

عموم و شمول این معانی چنان است که هم ماهیت و ذات موجودات را در بر می‌گیرد و هم صفات و آثار آنها را، پس به چه دلیل قدر را مخصوص به تعیین حدود آثار و صفات کرده، اصل ماهیت و ذات را از شمول آن خارج ساخته‌اند؟

گوییم: در این که ماهیت حدّ ذاتی ممکن است شک نیست، لیکن در بحث قَدر ظاهر مفهوم آن را در نظر گرفته‌اند که عبارت است از حدّی که شیء از لحاظ آثار و صفات در آن محدود است، و ذات شیء موضوع صفات و آثار را شامل نمی‌شود، و به همین جهت از حوزه موجودات مادی و آنچه به ماده تعلّق دارد فراتر نمی‌رود.

اصولاً، منظور اهل حکمت از طرح موضوع قدر این است که روشن شود موجودات ممکن، در صفات و آثار طبیعی یا فعلی، به حال خود رها نشده، مستقل از واجب متعال نیستند؛ بلکه حد و مرز صفات و افعال و فعل و انفعال همه چیز در دست اوست و هیچ رویدادی بدون تقریر او رخ نمی‌دهد. این مطلب در حقیقت بیان این معنی است که: علت علت هر چیز علت آن چیز است.

هم‌چنان که غرض از طرح مسئله قضا این است که روشن شود هیچ امر ممکن جز به وجوب غیری ایجاد نمی‌شود و سلسله علل نیز سرانجام منتهی به ذات متعال و علم قدیم اوست، و این نیز در معنی بیان این حقیقت است که: تا چیزی واجب نباشد موجود نمی‌شود.

یکی از اوصافی که ما آن را جزء کمالات وجودی به شمار می‌آوریم قدرت است.

قدرت صرفاً در مورد فعل به کار می‌رود نه انفعال، بنابراین انفعال و تأثیر یک چیز را، چه شدید باشد و چه خفیف، قدرت نمی‌گوییم.

ضمناً، قدرت را در مورد هر فعلی به کار نمی‌بریم بلکه تنها در فعلی که فاعل آن بر

ترجمه نهایی الحکمۀ، ص: ۴۹۲

فعلش علم و آگاهی دارد. از این رو در مورد فاعل‌های طبیعی که فاقد شعور و علم هستند قدرت را به کار نمی‌بریم.

قدرت در مورد همه افعالی که فاعل بر آنها آگاه است نیز به کار نمی‌رود، بلکه فقط در مورد افعالی که به کار می‌رود که علم بدان، فاعل را بر انجام فعل برانگیخته باشد.

بنابراین فاعلیت انسان را نسبت به اعمال طبیعی بدن او، قدرت نمی‌گویند، هر چند که بر آن اعمال آگاهی داشته باشد.

پس، قدرت تنها در مورد افعالی که به کار می‌رود که فاعل، آنها را خیر و کمال خود دانسته، با علم و آگاهی که آن فعل از اوست و او فاعل آن است آن را انجام دهد.

لازمه این که یک فعل برای فاعل خود نیکو به حساب می‌آید این است که کمال او باشد، و فاعل ذاتاً اقتضای آن فعل را داشته باشد. چون خیر هر یک از انواع موجودات در کمالی است که مترتب بر وجود اوست، و طبیعت نوعیه است که مبدأ فعل و سرچشمه اصلی فاعلیت نوع و مقتضی کمال خاص او است.

بنابراین هنگامی که فاعل بداند که فعلی خیر و کمال اوست و طبیعت نوعیه او اقتضای آن فعل را داشته باشد، فاعل، خود ذاتاً به سوی آن برانگیخته می‌شود، نه آن که عامل دیگری انجام فعل را ایجاب کند و بر فاعل تحمیل نماید، چون اگر تحمیل و اجبار در کار باشد دیگر قدرت معنی نخواهد داشت.

پس، قادر به فاعلی گفته می‌شود که مختار باشد، یعنی فعل را خود تعیین کند نه آن که از جانب دیگری برای او تعیین گردد.

پس از آن که علم فاعل نسبت به خیر بودن فعل محقق شد، شوقی به دنبال آن در فاعل برای انجام آن به وجود می‌آید؛ چه، خیر به طور کلی برای او دوست داشتنی است و فقدان آن سبب اشتیاق است.

این شوق، خود کیفیتی نفسانی است و با علمی که پیش از آن است یقیناً فرق دارد.

سپس به دنبال شوق در فاعل اراده به وجود می‌آید. اراده نیز کیفیتی است نفسانی که

ترجمه نهایی الحکمۀ، ص: ۴۹۳

هم با علم فرق دارد و هم با شوق. پس از آن که اراده به تحقق پیوست، فعل خاص یا به حرکت درآوردن عضلات، به وسیله قوه فعاله که در سراسر بدن و اندام‌های آن گسترده است انجام می‌پذیرد.

این معنایی است که تحقیق دقیق درباره قدرت- در حدی که برای انسان مطرح است- در دسترس ما قرار می‌دهد و قیود آن چنان که ذکر شد عبارت است از: مبدأیت نسبت به فعل در فاعل آگاه، علم و آگاهی به خیریت فعل برای فاعل، اختیار در انجام فعل که ملازم با علم مذکور است، شوق نسبت به فعل، اراده یا خواستن فعل.

اکنون در مورد واجب متعال باید توجه داشت، هم چنان که پیش از این گفته‌ایم، هر کمال وجودی که در عالم وجود باشد در مرتبه ذات متعال موجود است؛ بنابراین او عین قدرت است. لیکن شوق که کیفیتی نفسانی است و با فقر و نیاز همراه است، در حریم کبریایی او راه ندارد، چه، او از هر نقص و عدمی منزّه است.

اراده نیز چون کیفیتی نفسانی است و با شوق و علم هم تفاوت دارد از ماهیات امکانی است و ذات مقدّس حق از ماهیت و امکان مبرا است. بنابراین اراده هم به معنایی که برای ما مطرح است در ذات واجب متعال تحقق ندارد.

گذشته از این، اراده همواره با آن چیزی همراه است که خواسته شده و مراد است و هرگاه مراد از امور فانی و ناقص باشد، اراده نه قبل از آن وجود خواهد داشت و نه بعد از آن. بنابراین اتّصاف ذات واجب متعال بدین صفت، مستلزم تغیر ذات خواهد بود که محال است.

از آنچه گذشت روشن شد که قدرت، به معنایی که از هر گونه نقص و عدم برکنار باشد و بتوان آن را به ذات مقدّس حق تعالی نسبت داد، عبارت است از: مبدأ فاعلیّت نسبت به فعل، توأم با علم به خیریت، همراه با اختیار در ترجیح یک فعل بر دیگری. ذات واجب، خود مبدأ فاعلی هر موجودی است و به نظام اصلح در همه اشیاء جهان هستی آگاه است و در فعل خویش مختار است؛ چه، هیچ چیزی در هستی مؤثر نیست

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۹۴

جز او، بنابراین ذات متعال قادر است. قدرت را به این معنی به عقول مجرده نیز می‌توان نسبت داد. اکنون اگر گفته شود: تعریفی که در این جا از قدرت واجب متعال به عمل آمد، ذات متعال را از صفت اراده تهی می‌سازد، و در تعریفی که متداول بین اهل نظر است، مبنی بر این که: قدرت عبارت است از آن که شیء چنان باشد که اگر بخواهد فعل را انجام دهد و اگر نخواهد آن را ترک کند، متضمن اثبات اراده به عنوان یک صفت ذاتی برای ذات متعال است و قوام قدرت نیز وابسته به اراده خواهد بود، که البته ایشان اراده را در مورد حق تعالی به «علم به نظام اصلح» تفسیر کرده‌اند.

گوییم: آنچه ایشان در معنی قدرت گفته‌اند، در حقیقت همان چیزی است که ما در این جا بیان کردیم، با قیود سه گانه: مبدئیت و علم و اختیار. بنابراین آنچه در توضیح قدرت حق تعالی گفته‌اند درست است، تنها مسئله مهمّ این است که ایشان علم حق تعالی را مصداق اراده گرفته‌اند و این مطلبی است غیر قابل اثبات و به نام گذاری بیشتر شبیه است تا اثبات حقیقت امر.

حال اگر گفته شود، چه اشکالی دارد که یک وجود واحد بر حسب نشأت گوناگون، ماهیات مختلف پیدا کند و مراتب متفاوتی داشته باشد؟ مانند علم، که اگر به خارج از نفوس ما تعلق داشته باشد کیفیت نفسانی خواهد بود و اگر به نفس تعلق گیرد جوهر نفسانی و اگر به عقل تعلق گیرد جوهر عقلانی خواهد بود؛ نیز علم واجب بالذات واجب بالذات است و علم ممکن بالذات ممکن بالذات است.

بنابراین، هرگاه اراده‌ای که در ما وجود دارد از مقوله کیف نفسانی باشد، مانع از این نخواهد بود که اراده حق تعالی نسبت به فعلش، علم ذاتی او باشد.

این نیز مسلّم است که فاعل مختار جز از روی اراده، فعلی را انجام نمی‌دهد، و واجب متعال نیز فاعل مختار است. پس او در فعل خود دارای اراده است، لیکن اراده‌ای که در ما وجود دارد از مقوله کیف نفسانی است و این در مورد حق تعالی قابل ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۴۹۵

تحقق نیست. در ذات متعال، جز علم و اختیار که لازمه علم است چیز دیگری نیست.

بنابراین همان علم او اراده اوست. یعنی حق تعالی، مرید است به همان علمی که عین ذات اوست.

در پاسخ گوییم: آنچه مسلّم است این است که در بین موجودات زنده، فاعل مختار، جاننداری است که فعل خود را جز از روی آگاهی به این که فعل، خیر و صلاح اوست و اراده‌ای که در واقع کیف نفسانی است، انجام ندهد. و واجب متعال، فعل را جز از روی علم به خیریت آن انجام نمی‌دهد، اما این که علم ذاتی او از حیث وجود همان اراده یا مشیّت باشد، ولو آن که آن را از کیفیات نفسانی هم ندانیم، امری است که برای ما مسلّم نیست.

البته می‌توان اراده را نیز مانند دیگر صفات فعلیه حق تعالی از مقام فعل او انتزاع کرد، چنان که در مبحث صفات فعل بدان اشاره کردیم، و قریباً هم درباره آن بحث خواهیم کرد.

خلاصه، هیچ دلیلی برای این که مفهوم اراده بر علم واجب متعال به نظام اصلح صدق کند در دست نیست، زیرا اگر اراده به همین مفهومی باشد که ما می‌دانیم و کیفیتی نفسانی است، این با مفهوم علم مغایرت دارد. و اگر دارای مفهوم دیگری است که می‌توان آن را بر علم به این که فعل، خیر و مصلحت است اطلاق کرد، ما چنین مفهومی را برای اراده نمی‌شناسیم.

به همین جهت بود که پیش از این گفتیم: علم واجب متعال را نسبت به نظام احسن، اراده نامیدن، به تسمیه بیشتر شباهت دارد. این نیز شایسته نیست که اراده را با علم مقایسه کنیم و بگوییم: علم کیف نفسانی است، سپس از ماهیت مجرد می‌گردد و حیثیت وجودی می‌یابد و یکی از صفات ذاتی حق تعالی قرار می‌گیرد و عین ذات او می‌شود، زیرا ما اگر چه برخی از مصادیق علم، یعنی علم حصولی را از مقوله کیف نفسانی می‌شماریم، اما برخی دیگر از

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۴۹۶

مصادیق آن مانند علم حضوری را جوهر و امثال آن می‌دانیم. و قبلاً به تحقیق رسانده‌ایم که هر مفهومی که بر بیشتر از یک مقوله صدق کند، از اوصاف وجودی است و تحت هیچ مقوله‌ای از مقولات منتزع از وجود در نمی‌آید. [۳۷۸]

علم دارای معنی جامعی است که با تحلیل عقلی می‌توان حقیقت آن را شناخت، و عبارت است از: «حضور چیزی برای چیزی». هرگاه اعتراض شود که؛ اگر برای اراده، هیچ معنی دیگری جز کیفیتی نفسانی که مخصوص موجودات زنده است شناخته نشده باشد، چگونه می‌توان آن را از مقام فعل انتزاع کرد؟ چون در مقام فعل حق تعالی نیز کیف نفسانی وجود ندارد. این دلیلی است بر این که اراده دارای معنی وسیع‌تری از کیفیت نفسانی است، و آن صفتی است وجودی مانند علم. در پاسخ گوییم: در استعمال الفاظ، گاهی معنی حقیقی لفظ مورد توجه است، و گاه یکی از لوازم معنی حقیقی و آثاری که متفرع بر آن است.

در این مورد باید توجه داشت که صفات منتزع از مقام فعل از آن جهت که قائم به فعل و حادث و متأخر از فعل است، قطعاً ذات قدیم واجب متعال را نمی‌توان بدان وصف کرد، خواه صفت را عین ذات تصور کنیم و خواه عارض بر آن، هم‌چنان که در جای خود گفته شد.

بنابراین اگر این گونه صفات را در مورد ذات متعال به کار می‌بریم، لوازم معانی حقیقی آنها و آثار متفرع بر آن معانی مورد نظر است، و این به طریق توسع در استعمال الفاظ و گسترش در معنی آنهاست.

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۴۹۷

مثلاً رحمت برای ما عبارت است از نوعی تأثر و انفعال روانی که از مشاهده درمانده و نیازمندی که سلامت یا آسایش و یا زندگی او در معرض نابودی قرار دارد در خود احساس می‌کنیم، و بر این حالت عاطفی این معنی مترتب است که صاحب این حالت، در رفع آن نیازمندی‌ها بکوشد و کمبود او را مرتفع سازد و البته این صفت برای او پسندیده و جزء کمالات انسانی محسوب است. اما رحمت به معنی حقیقی آن که تأثر و انفعال روانی است در مورد حق تعالی به هیچ وجه قبل تصور نیست. بنابراین وقتی به او صفت رحیم و رحمن و راحم و امثال آن داده می‌شود منظور، معنی حقیقی نیست، و حتماً از معنی مترتب بر معنی اصلی، این صفات را انتزاع می‌کنیم که چنان که گفته شد عبارت است از رفع حاجت نیازمند، و تبدیل فقر و فاقه به غنا و بی‌نیازی. این معانی را می‌توان به ذات واجب نسبت داد و صفت رحیم و امثال آن را از آن مشتق نمود و به عنوان صفات فعلی برای او منظور داشت.

اراده‌ای که به حق تعالی نسبت داده می‌شود و منتزع از مقام فعل است [و کیفیت نفسانی آن مورد نظر نیست] یا مستقیماً از فعلی که در خارج تحقق دارد انتزاع می‌یابد- چه، فعل از جهات متعدد دارای معانی مختلف است و می‌توان اوصاف اراده، سپس ایجاب، سپس وجوب، سپس ایجاد و سپس وجود را از آن انتزاع کرد- و یا می‌تواند از حضور علت تائم فعل، انتزاع گردد. چنان که ما هنگامی که مشاهده می‌کنیم کسی همه عوامل و اسباب انجام فعلی را فراهم ساخته است می‌گوییم، او اراده فلان کار را دارد.

فصل چهاردهم: شمول اراده واجب متعال

اشاره

در مباحث گذشته، اصولی به تحقیق پیوسته که به طور اجمال عبارتند از:

در هر چیزی، آنچه اصالت دارد وجود است. موجود دو قسم است، واجب بالذات و غیر واجب بالذات. آنچه غیر از واجب بالذات باشد، اعم از آن که جوهر

ترجمه نهاییه الحکمۀ، ص: ۴۹۸

باشد یا عرض و به عبارت دیگر، ذات باشد یا صفت و یا فعل، دارای ماهیتی است که ممکن بالذات است، و نسبت به وجود و عدم در حد استواء است. و هر چیز که در میان وجود و عدم قرار داشته باشد، برای آن که به یکی از دو طرف هستی یا نیستی میل کند و هست یا نیست گردد احتیاج به مرجح دارد، یعنی عاملی که وجود یا عدم او را بر دیگری ترجیح دهد و آن را واجب الوجود کند. این مرجح همان علت موجب است.

بنابراین هیچ موجود ممکن در جهان هستی نیست که در وجود و حدوث و بقاء خود نیاز به علتی، که وجودش را ایجاب کند و آن را به وجود آورد، نداشته باشد. آن علت نیز یا باید خود واجب بالذات باشد و یا با واسطه منتهی به واجب بالذات گردد، و علتِ هر چیز، علتِ آن چیز است.

بر اساس این مقدمات، هر امر ممکن موجودی جز واجب بالذات، فعل واجب بالذات و معلول اوست، بی واسطه یا با یک واسطه یا با چند واسطه؛ حتی افعال اختیاری انسان و دیگر موجودات مختار.

این مطلب به طریق دیگری نیز قابل اثبات است.

در مباحث علت و معلول ثابت شد که وجود معلول نسبت به علت خود، وجود رابط است و از خود استقلال ندارد و قائم بر وجود علت است.

بنابراین همه وجودهای امکانی به هر نحو که باشند، نسبت به وجود واجب متعال، روابط غیرمستقلی هستند، و محاط در وجود او، یعنی از وجود او خارج نیستند. پس در همه عالم هستی، جز یک ذات واحد مستقل وجود ندارد و قوام و استقلال همه موجودات به اوست، و بر این اساس، ذات و صفات و افعال همه موجودات فعل اوست.

پس، ذات متعال در حقیقت «فاعل قریب» است نسبت به هر فعل و فاعل آن فعل، و این استقلالی که در هر علت امکانی به نظر می آید، در حقیقت همان استقلال واجبی

ترجمه نهاییه الحکمۀ، ص: ۴۹۹

است و جز آن هیچ استقلالی نیست. منافاتی بین این که او را فاعل نزدیک بدانیم - چنان که از برهان دوم استنتاج شد - و یا فاعل دور - چنان که از برهان اول به دست آمد - وجود ندارد. برهان اول مبتنی بر ترتب سلسله علل، از معلول تا ذات واجب است، و در صورتی «بعد» لازم می آورد که برای علل متوسط و معلولها، وجود نفسی مستقل در نظر گرفته شود. [۳۷۹] لیکن اگر با دقت نظر شود، او فاعل نزدیک است و بُعدی در کار نیست.

واضح است که نسبت دادن فعل به واجب بالذات و نسبت دادن آن به فاعلی که در واقع موضوع فعل است، مثلاً انسان، با هم منافات ندارد، زیرا فاعلیت به صورت طولی است نه عرضی.

[مؤلف رحمه الله مسئله جبر و اختیار را در این بحث به بهترین وجه ممکن و به طرز خدشه ناپذیر، با دقت و ظرافتی که خاص اوست توجیه و تبیین نموده است. چون این مسئله از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و تا کنون هیچ کس، آن را در عین اختصار به

این روشنی بیان نکرده است و در متن کتاب عنوان جداگانه‌ای بدان اختصاص نیافته، مترجم لازم دید که عنوانی فرعی و فصلی جداگانه برای توجه بیشتر خوانندگان برای این موضوع به عناوین و فصول کتاب بیفزاید و آن را بدون شماره در میان دو کمان قرار دهد تا عدد فصول و عناوین اصلی کتاب بر وفق آنچه مؤلف رحمه الله ترتیب داده است، بدون تغییر باقی بماند. مترجم].

ترجمه نهایی الحکمۀ، ص: ۵۰۰

(جبر و اختیار)

بسیاری از متکلمین از جمله معتزله و پیروان ایشان بر آنند که افعال اختیاری آفریده انسان است و حق تعالی در آن دخالت ندارد؛ بلکه آنچه به او مربوط می‌شود این است که انسان را قادر به انجام فعل سازد و قوا و جوارح و اسباب لازم برای فعل را در وجود او ایجاد کند تا او با اختیار خویش به فعل یا ترک آن بپردازد. بنابراین انسان می‌تواند فعلی را ترک کند ولو آن که خداوند آن را اراده کرده باشد و یا فعلی را انجام دهد حتی اگر خداوند آن را نخواست باشد، و واجب متعال در کار اختیاری انسان نقشی ندارد. دلیل ایشان این است که اگر افعال اختیاری آفریده خدا باشد، فاعل آن خود او خواهد بود نه انسان. و در آن صورت تکلیف و امر و نهی و وعده و وعید معنی نخواهد داشت، و دیگر استحقاق ثواب و عقاب به جهت طاعت و معصیت و فعل یا ترک آن، همه پوچ خواهد بود.

از این گذشته اگر حق تعالی فاعل افعال اختیاری باشد، در میان این افعال بسیاری کارهای زشت و شرّ و ناپسند وجود دارد، مانند کفر و انکار حقّ و اقسام گناه و نافرمانی که هیچ‌یک با ساحت مقدّس کبریائی سازگار نیست. در رفع این شبهه گوییم: افعال اختیاری انسان، امور ممکنه است همچون ممکنات دیگر و ضرورت عقل حکم می‌کند که ماهیت ممکن، که در بین وجود و عدم در حدّ تساوی قرار دارد، برای تلبّس به یکی از دو طرف، مرجّحی داشته باشد. این مرجّح، همان علت موجه است. فاعل یکی از علل و جزئی از علت تامّه است و هرگاه در فاعلیت خود، کامل و در حدّ علت تامّه باشد، دیگر تساوی فعل و ترک معنی نخواهد داشت. چه، با وجود علت تامّه، وجود معلول ضروری است و این ضرورت و وجوب همان وجوب غیری است که در نهایت منتهی می‌شود، به ذات واجب متعال

ترجمه نهایی الحکمۀ، ص: ۵۰۱

که علت اولی است نسبت به فعل، و علتِ علتِ شیء، علت آن شیء است. بنابراین، علت هر معلول ذات واجب است. اینها اصول ثابتی است که در مباحث قبل بیان شده است.

آنچه از این مطالب استفاده می‌شود آن است که فعل اختیاری انسان، نسبتی با حق تعالی دارد که نسبت ایجاد است و نسبتی با کننده دارد که فاعل مسخّر است و در عین فاعلیت معلول است. فاعلیت حق تعالی در طول است نه در عرض که بین دو گونه فاعلیت تدافع و تناقض ایجاد شود و اجتماع آنها را ناممکن سازد.

چگونگی تعلّق اراده متعال به فعلی که مورد اختیار انسان قرار گرفته بدین نحو است: اراده واجب متعال به این تعلّق می‌گیرد که انسان با اختیار خود چنین یا چنان کار را انجام دهد، نه این که اراده او به وقوع فعل تعلّق گیرد، بدون قید اختیار. بنابراین اراده او با اراده انسان لغو نمی‌شود و اختیار نیز به حال خود باقی است.

از این گذشته خارج ساختن افعال اختیاری از حیطه قدرت واجب متعال بدان معنی که چیزی را نخواهد و واقع شود یا چیزی را بخواهد و نشود، مقید ساختن قدرت مطلقه اوست که عین ذات واجب است و برهان، آن را ابطال می‌کند.

به علاوه، برهان قطعی مبین آن است که ایجاد و افاضه و جعل وجود، مختصّ ذات واجب متعال است و در این کار شریک ندارد. و چه خوب گفته است صدر المتألهین رحمه الله: «شک نیست، مذهب کسی که همه مردم را آفریننده افعال و مستقلّ در ایجاد آن

می‌داند، نکوهیده‌تر است از مذهب کسانی که، بت‌ها و ستارگان را واسطه‌های خویش نزد خدا می‌دانند.»

اما این که گفته‌اند هرگاه افعال اختیاری، مخلوق واجب متعال باشد، با مکلف ساختن انسان، و امر و نهی و وعد و وعید او سازگار نیست و استحقاق ثواب و عقاب نیز منتفی می‌گردد، چون در این صورت انسان نه فاعل است و نه فعل به او تعلق دارد. در پاسخ این اعتراض گوییم: این هنگامی درست خواهد بود که انتساب فعل به

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۰۲

ذات واجب متعال با انتساب آن به انسان قابل جمع نباشد؛ حال آن که معلوم شد فاعلیت به صورت طولی است نه عرضی؛ و هر فعل یک نسبت با حق تعالی دارد که ایجاد آن است و یک نسبت با انسان دارد که در حقیقت قیام عرض به موضوع است. اما این که گفته‌اند: اگر افعال اختیاری انسان آفریده خدا باشد؛ شرور و مفسدیتی که در بین افعال وجود دارد و زشتی‌ها و معصیت‌های گوناگون، همه به او نسبت داده خواهد شد، در حالی که ساحت قدس او از هر نقص و عیبی منزّه است. پاسخ آن این است که آنچه به عنوان بدی و زشتی در این جهان هست، اولاً:

- چنان که پس از این توضیح داده خواهد شد- متضمن خوبی‌های فراوانی است که شرّ آن در برابر خیر آن بسیار اندک است، و وجود این مقدار شرّ اندک به تبع خیر بسیار است؛ و به اصطلاح، شر، مقصود به قصد ثانی است و مقصود اولی و اصلی جز به خیر تعلّق نگرفته است.

از این گذشته- چنان که توضیح آن خواهد آمد- وجود از آن جهت که وجود است جز خیر نیست و شرور از لواحق برخی از وجودهاست. آنچه از فیض افعال حق تعالی وجود می‌یابد خیر محض است، و در ذات پاک وجود نقصی نیست، و نقص و عدمی که ملازم با وجود برخی از موجودات است همان حدود و لوازم تمایز وجودی آنها از یکدیگر است که اگر این وجوه تمایز نباشد، نظام هستی از هم می‌گسلد، و با ترک این شرّ اندک، همه خیرات موجود در نظام جهان از بین می‌رود. [۳۸۰]

برخی دیگر از متکلمین، یعنی اشعریه و پیروان ایشان برآنند که آنچه در جهان وجود دارد، اعم از ذات و صفت، بدون واسطه فعل حق تعالی است و همه حوادث

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۰۳

مستقیماً به اراده اوست و تنها او فاعل است و لاغیر.

لازمه این عقیده چند چیز است: اولاً: لغو و نفی رابطه علت و معلولی میان اشیاء و روابط علت و معلولی است که به صورت تأثیر و تأثر و فعل و انفعال مشهود است، هم‌چنین سببیت بعضی امور برای بعض دیگر را بر عادت حمل کردن است. یعنی خداوند بر حسب یک عادت و روش خاص که در اعمال خود دارد همواره، امری را مترتب بر امر دیگر و به دنبال آن تحقق می‌بخشد و گرنه علل و اسباب هیچ گونه تأثیری در معالیل ظاهری خود ندارند و معالیل و مسببات نیز، متوقف بر اسباب و علل نیستند. ثانیاً: افعالی که اختیاری به‌شمار می‌رود در حقیقت جبری است و اختیار و اراده هیچ فاعلی در فعلش کمترین تأثیری ندارد بلکه همه به اراده واجب متعال است.

در دفع و ردّ این شبهات گوییم: انتساب فعل از جهت ایجاد آن به ذات واجب متعال منافاتی با انتساب آن به غیر او ندارد، و چنان که گفته شد انتساب طولی است نه عرضی، و وسائط غیر او در حقیقت چیزی جز عوامل تعیین کننده مشخصات شیء نیست. چه، هر موجود مقیّد به قیودی است که هر یک از آن قیود در جهت خاصی، آن شیء را از اطلاق خارج ساخته، تشخّص و تخصّص می‌بخشد. یعنی حدّ وجودی موجودات با یکدیگر مشخص می‌شود، زیرا همه اشیاء جهان هستی در جهات طولی و عرضی آن‌چنان با یکدیگر پیوند خورده‌اند که هر جزئی از جهان، وابسته به اجزاء دیگر است و هر وجودی از موجودات، در وجود خود مقیّد به سایر موجودات است.

بنابراین افاضه و ایجاد یک موجود، مستلزم افاضه کل هستی است و افاضه وجودی از جانب حق تعالی یکی بیش نیست و هر موجود بر حسب ظرفیت و توان خود از آن فیض بهره‌مند است.

اما این که رابطه علیت و معلولیت بین اشیاء را انکار کرده‌اند، آنچه در مباحث علت

ترجمه نهایی‌الحکمه، ص: ۵۰۴

و معلول گفته شد برای ردّ این اندیشه کافی است و در این جا این نکته را اضافه می‌کنیم که اگر میان اشیاء رابطه علت و معلولی و تأثیر و تأثر وجود ندارد و آنچه از این مقوله می‌بینیم باطل است، پس چگونه به اثبات فاعل و خالق در ورای این جهان دست یافته و همه چیز را فعل او می‌دانید.

بعضی در تأیید جبر و انکار اختیار چنین گفته‌اند که: «فاعلیت ذات واجب و تعلّق اراده او بر فعلی که ما آن را اختیاری می‌دانیم، خود موجب تحقّق آن فعل است و وجود و وقوع آن را ضروری می‌سازد، پس اختیار انسان در مورد فعلی که ضروری‌الوقوع است چه معنی دارد؟ چون برای اراده او اثری، و برای فعل و ترک او، با شرط ضروری بودن وقوع فعل، محلی باقی نمی‌ماند». در دفع این اشکال گوئیم:

فاعلیت حق تعالی در طول فاعلیت غیر اوست و آن را نفی نمی‌کند؛ و هرگاه اراده او بر فعلی تعلّق گیرد که مقید به وصف اختیاری باشد، بدین معنی که اراده کند انسان فلان کار را از روی اختیار انجام دهد، در آن صورت فعل از یک طرف اختیاری خواهد بود و از طرف دیگر ضروری‌الوقوع و منسوب به حق تعالی.

برخی دیگر برای اثبات جبر در اعمال و افعال انسان چنین استدلال کرده‌اند که:

گناه و معصیت برای حق تعالی معلوم است و به همین دلیل وقوع آن ضروری و تحقّق آن واجب است، زیرا اگر به وقوع نپیوندد علم او جهل خواهد بود و محال است که علم خدا جهل شود. بنابراین، فعل ضروری‌الوقوع ممکن نیست در اختیار انسان باشد تا به خواست خود بتواند آن را انجام دهد و یا ترک کند.

دفع این شبهه بدین ترتیب است که فعل گناه، یا خصوصیات وقوعش برای خداوند معلوم است و او فعل مذکور را با این اوصاف که از روی اختیار از انسان صادر می‌گردد در علم خویش دارد. بنابراین فعل با خصوصیت اختیاری بودن، واجب و ضروری است و اگر به وقوع نپیوندد علم حق تعالی جهل خواهد بود و این محال است، پس وقوع فعل با شرط اختیاری بودن ضروری است نه بدون آن.

ترجمه نهایی‌الحکمه، ص: ۵۰۵

یادآوری

استدلالی که برای اثبات جبر در افعال انسان با استناد به علم الهی کرده‌اند، مبنی بر این که آن علم، موجب ضروری بودن فعل است، در حقیقت استنادی است که به قضاء علمی می‌کنند که علم ذاتی حق تعالی است نسبت به همه هستی و بر هر چیز که تعلّق گرفته حتمی‌الوقوع است.

اما ایشان اراده را، که معتقدند از صفات ثبوتیه زائد بر ذات است، مبدأ فعل و ایجاب‌کننده آن نمی‌دانند به این گمان که اگر فعل واجب شود، فاعل، موجب (به فتح جیم) یعنی مجبور خواهد شد در حالی که حق تعالی فاعل مختار است. بنابراین کار اراده به نظر این گروه، تنها این است که برای فعل نسبت به یکی از دو طرف وقوع و عدم وقوع ترجیحی در حدّ اولوئیت ایجاد کند، نه آن که فعل را واجب سازد بلکه فقط یکی از دو طرف وجود و عدم فعل را که بدان تعلّق دارد مشخص کند.

البته این گونه اظهار نظرها کلاً بی اساس است و در مباحث قبلی بطلان آنها به اثبات رسیده است. چون وجوبی که معلول بدان

متّصف می‌شود و جوب غیری است و پس از افاضه وجود از ناحیه علت، از وجود معلول انتزاع می‌شود و نمی‌تواند فاعلیّت علت خود را ایجاب نماید، زیرا خود اثری است از علت و از حیث وجود متأخّر از آن است و چیزی که در وجود متأخّر از چیزی باشد نمی‌تواند در وجود متقدم تأثیر کند، چون لازمه آن این است که پیش از آن موجود باشد.

از این گذشته اگر فاعل مختار به سبب وجوب فعل، موجب (به فتح) گردد فرقی در آن نیست که وجوب معلول از ناحیه علم پیشین و قضاء ازلی باشد یا از ناحیه فاعل و از نوع وجوبی که این قاعده مبین آن است: شیء تا واجب نباشد موجود نمی‌شود.

هم‌چنین، از آنچه پیش از این گفتیم معلوم شد که ترجیح به اولویّت در واقع بدین معنی است که ماهیت ممکن در تلبّس به یکی از دو طرف وجود و عدم احتیاج به

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۰۶

مرّجّح ندارد، چون با این گونه ترجیح که هیچ‌یک از دو طرف را ایجاب نمی‌کند و طرف دیگر هم‌چنان در حدّ جواز باقی می‌ماند، این سؤال که به چه دلیل ماهیت، طرف وجود یا عدم را برگزید؟ بی‌جواب می‌ماند.

ترجیح به وسیله اراده نیز، با فرض این که دو طرف فعل و ترک برای فاعل بی‌تفاوت و مساوی باشد، در حقیقت به معنی آن است که مرّجّح مورد نیاز نیست. [۳۸۱]

فصل پانزدهم: حیات ذات متعال

حیات بدان معنی که ما در اقسام جانداران روی زمین مشاهده می‌کنیم عبارت از این است که یک موجود دارای ادراک باشد و بر اساس ادراک عمل کند.

ادراکی که در حیوانات به‌طور عام وجود دارد ادراک حسّی زائد بر ذات است، و فعل نیز فعلی است محدود که مبتنی بر علم و ادراک خاص حیوان است.

بر این اساس، علم و قدرت از لوازم حیات است نه عین حیات، زیرا از نظر ما علم می‌تواند از حیات جدا شود و هم‌چنین جدایی قدرت از حیات نیز در برخی موارد امکان‌پذیر است.

بنابراین، حیات در جانوران امری است وجودی که علم و قدرت به همراه آن است.

اکنون اگر هر موجودی که دارای علم و قدرت زائد بر ذات باشد، زنده و دارای حیات محسوب شود و حیات به‌عنوان یک کمال وجودی برای او شناخته شود، پس کسی که علم و قدرت عین ذات او و هرگونه کمالی بلکه مطلق کمال از اوست، شایسته‌تر است که زنده نامیده شود.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۰۷

پس ذات واجب متعال حیّ است و حیات عین ذات اوست، و معنی زنده بودن حق تعالی این است که او دارای علم و قدرت است. علم او در بر گیرنده همه هستی و عین ذات اوست و قدرت او نیز مبدأ وجود همه موجودات است.

فصل شانزدهم: اراده و کلام ذات متعال

اراده و کلام بنا بر مشهور از صفات ذات به‌شمار می‌رود. درباره اراده پیش از این در مبحث قدرت سخن گفته شد: در مورد کلام گفته‌اند که کلام در عرف انسانی، لفظی است دال بر آنچه در ضمیر انسان است و دلالت آن از نوع دلالت وضعی است.

بنابراین تعریف، کلام امری است اعتباری و برای کسی که از چگونگی وضع الفاظ بر معانی مطلع باشد دارای دلالت است و

می‌تواند او را بر آنچه در ضمیر گوینده است آگاه سازد. به همین جهت آن را وجود لفظی معانی ذهنی شمرده‌اند، همان‌طور که معانی موجود در ذهن را وجود ذهنی، و مصداق خارجی آن را وجود خارجی نامیده‌اند.

اکنون اگر یک موجود حقیقی بر امری حقیقی دلالت حقیقی و غیراعتباری داشته باشد، مانند اثر که دلالت بر مؤثر دارد یا معلول که با کمال وجودی خود دلالت بر کمال برتر و شریف‌تر در علت خود دارد؛ قطعاً چنین موجودی شایسته‌تر است که کلام نامیده شود، چون وجودش اصیل و دلالتش کامل‌تر است.

حال اگر موجودی باشد دارای ذات بسیط که همه کمالات وجودی در او به نحو برتر و والا-تر از هر چیز دیگر موجود باشد و با صفات تفصیلی خود، که عین ذات اوست، از اجمال ذات مقدس خویش کاشف باشد، مانند حق تعالی، در آن صورت او از حیث ذات و صفاتی که در او عین ذات است، به معنی کامل کلمه، کلام خواهد بود، و اجمال در او عین تفصیل است.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۰۸

چنان‌که ملاحظه شد با این تحلیل که در معنی کلام صورت گرفت، کلام نیز به قدرت حق متعال ارجاع می‌شود و ضرورتی ندارد که آن را از قدرت جدا بدانیم. از این گذشته، تمامی معانی وجودی را، حتی اگر در ماده فرو رفته باشد و با نقص و عدم از جهات مختلف پوشیده شده باشد، می‌توان با حذف نقائص و جنبه‌های عدمی آن، به یکی از صفات ذاتی حق تعالی ارجاع کرد. [۳۸۲] حال اگر اعتراض شود که این حکم در مورد شنوایی و بینایی نیز صادق است، چون این دو معنی هم در حقیقت دو گونه علم است، به چه دلیل آنها را به قدرت ارجاع نکردید و دو صفت جداگانه به‌شمار آوردید؟

گوییم: صفات سمیع و بصیر در قرآن مجید و سنت نبوی آمده، لیکن در مورد کلام در کتاب خدا جز به‌عنوان صفتی از صفات فعل، چیزی نیامده است.

فصل هفدهم: عنایت الهی نسبت به خلق، و این که نظام هستی بهترین و استوارترین نظام ممکن است

هر فاعل علمی که علم او در به کمال رسیدن فاعلیت او مؤثر باشد، از آن جهت که ناقص است و از طریق فعل خود رفع نقص و کسب کمال می‌کند، طبعاً نهاد ذاتی او چنین است که هرگاه نسبت به کمالی که در پی آن است نیاز بیشتری احساس کند بر کوشش و تلاش خود در فعل می‌افزاید و بدان توجه بیشتری می‌کند و می‌کوشد که

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۰۹

فعل صادر از او همه ویژگی‌های ممکن را در جهت تأمین نیازهای ذاتی او در بر داشته باشد و از هیچ جهت نقصانی در آن نباشد. برخلاف کسی که فعل خود را چندان ضروری نمی‌بیند و نتایج حاصل از فعل، برای او بی‌اهمیت است و اهمال در آن را جایز می‌داند.

ما این اهتمام و توجهی را که فاعل نسبت به فعل خود دارد «عنایت» می‌نامیم.

ذات واجب متعال، بی‌نیاز از هر کمال ممکن است و هر چه به‌عنوان کمال وجودی متصور گردد در ذات اوست. پس او برای رسیدن به کمال و رفع نقصان و کمبود خود، فعلی را انجام نمی‌دهد، چون هر چه هست فعل اوست؛ او در افعال خود غایتی را خارج از ذات خویش دنبال نمی‌کند.

با وجود این، حق تعالی دارای علمی است ذاتی که همه ممکنات در آن علم مضبوط است و این علمی که عین ذات مقدس اوست، علت وجودی همه موجودات است. بنابراین فعل او از علم او تخطی نمی‌کند و هر چیز بدان نحو که در علم اوست با تمام ویژگی‌های خود بدون کمترین اهمال و قصوری فعلیت می‌یابد و هیچ چیز از نظر او پوشیده نیست. پس او نسبت به خلق خویش عنایت دارد.

نظامی که در کلّ جهان هستی مشهود است و نظم و ترتیبی که در یک نوع خاص از موجودات و در هر فردی از افراد یک نوع برقرار است، همه حاکی از عنایت ذات واجب متعال نسبت به خلق خویش است.

در هر جزئی از اجزاء این جهان نظر کنیم، منافع و مصالحی نسبت به کل نظام در آن وجود دارد که موجب شگفتی است. و هر قدر دقت و تعمّق در موجودات را بیشتر کنیم به روابط و منافع تازه و شگفت‌انگیزی دست می‌یابیم که خرد در آن سرگشته می‌شود. همه اینها از دقت و استواری کار آفرینش حکایت دارد.

آنچه گفتیم در مورد علل برتر و عقول مجرّد که از جهت وجود و ذات، کامل و

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۵۱۰

منزّه از قوه و استعداد هستند نیز صادق است. یعنی آنها نیز در افعال خود غرض استکمالی را دنبال نمی‌کنند و با فعل خویش در صدد کسب چیزی نیستند که در آنها بالفعل حاصل نباشد. غایت آنها در فعل، ذات خودشان است که پرتوی است از ذات متعال و در حقیقت غایت آنها ایزد متعال عزّاسمه است.

از آنچه گفتیم چنین برمی‌آید که نظام جاری آفرینش، استوارترین نظام و بهترین است، زیرا پرتو گرفته از علمی است که در آن ضعف و نارسایی به هیچ‌وجه راه ندارد.

توضیح بیشتر این که: عوالم هستی، چنان که پیش از این گفته شد، بر حسب تقسیم عقلی سه عالم است و چهارمی ندارد. بدین معنی که وجود به‌طور کلی یا چنان است که در آن قوه و استعداد هست و کمالات وجودی در ذات او بالفعل جمع نیست و در ابتدای هستی خود کمالات اولیه و ثانویه را یکجا در خود ندارد، و یا وجودی است که همه کمالات اولی و ثانوی ویژه‌اش در او جمع است و چیزی به او افزوده نمی‌شود که خود قبلاً فاقد آن باشد.

اولی را عالم مادی می‌نامیم و دومی را اگر تنها از ماده مجرّد باشد لیکن خواص و اشکال و اندازه‌های ماده و اعراض آن را داشته باشد عالم مثال گوئیم و اگر از ماده و اعراض و آثار آن کلاً منزّه باشد، آن را عالم عقل می‌نامیم.

این عوالم سه‌گانه وجود بر حسب شدت و ضعف مترتب بر یکدیگرند و ترتّب آنها طولی و علت و معلولی است؛ بدین معنی که وجود عقلی، معلول ذات واجب متعال است و بین او و حق تعالی واسطه‌ای نیست و خود نسبت به آنچه از جهت وجودی مادون آن قرار دارد، یعنی عالم مثال، علت متوسط است. و مرتبه وجود مثالی، معلول عقل، و علت وجود ماده و موجودات مادی است، چنان که قبلاً گفته شد و پس از این نیز توضیح بیشتر داده خواهد شد.

بنابراین، مرتبه وجود عقلی، عالی‌ترین مراتب وجود امکانی و نزدیک‌ترین

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۵۱۱

آنهاست نسبت به ذات متعال، و نوع عقلی منحصر در یک فرد است. [۳۸۳]

پس وجود عقلی و نظام عالم عقول، ظلّی است از نظام عالم ربوبی که در آن هرگونه کمال و جمال جمع است. نظام عقلی زیباترین و کامل‌ترین نظام ممکن است و نظام مثالی ظلّی است از نظام عقلی و نظام مادی نیز ظلّی است از عالم مثال. بنابراین نظام کلیّ جهان هستی، استوارترین و بهترین نظام ممکن است.

فصل هجدهم: خیر و شرّ و بیان چگونگی وقوع شرّ در قضاء الهی

خیر عبارت از آن چیزی است که هر موجودی بر حسب طبیعت خود آن را دوست می‌دارد و در پی یافتن آن است، و هرگاه بین چند چیز مردّد باشد بهترین را اختیار می‌کند.

بنابراین، خیر برای هر چیزی باید با یک امر وجودی باشد که موجود خواهان آن، در کمال وجودی خود و در هستی، بدان نیازمند

باشد؛ اعمّ از آن که وجود شی کلاً بدان وابسته باشد، مانند خیریت علت نسبت به معلول خود، و یا آن که یکی از کمالات ثانوی شیء محسوب شود و نقص و کمبودی را از وجود آن مرتفع سازد. شرّ مقابل خیر است، یعنی امری است عدمی که عدم ذات یا عدم کمال آن است.

دلیل این که شرّ، عدم ذات یا عدم کمال ذات است این است که اگر شر را یک امر وجودی فرض کنیم از دو حال خارج نیست، یا برای ذات خود شر است یا برای غیر خود. شقّ اول محال است، زیرا اگر شرّ، مقتضی عدم خود باشد از ابتدا به وجود نمی‌آید و هیچ چیز اقتضای نیستی ذات خود و یا یکی از کمالات ثانویه وجود خود را نمی‌تواند داشته باشد چون با آنها رابطه وجودی دارد و از طرفی عنایت الهی ایجاب

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۱۲

می‌کند که هر چیزی به کمال خود برسد. [۳۸۴]

شقّ دوم نیز ممکن نیست، بدین معنی که اگر شرّ خود موجودی باشد از موجودات و تنها برای دیگری شرّ باشد نه برای خود [در شقّ اول ثابت شد که هیچ موجودی برای خودش شرّ نیست] در این صورت یا موجب نیستی غیر است و یا موجب نیستی یکی از کمالات وجودی او و یا هیچ کدام. دو صورت اول و دوم محال است، یعنی اگر شرّ موجود، موجب عدم چیزی یا عدم یکی از کمالات او باشد، آن چیز یا آن جنبه وجودی، با وجود آن شرّ وجود نخواهند داشت و در این حالت شرّ در حقیقت مساوی با عدم آنها خواهد بود، و معنی شرّ برای غیر منتفی خواهد شد، چه، در آن صورت غیری در کار نخواهد بود.

حال اگر نه موجب عدم ذات چیزی باشد و نه عدم یکی از کمالات آن، در آن صورت شرّ نخواهد بود، زیرا این امر ضروری عقل است که اگر چیزی نه موجب عدم ذات باشد و نه عدم کمالی از ذات، شرّ به‌شمار نمی‌رود، چون ضرر و زیانی در بر ندارد. بنابراین شرّ به هر صورتی که فرض شود یک امر وجودی نخواهد بود.

این مسئله از طریق تأمل و دقت در آنچه شرّ به‌شمار می‌رود و به سادگی قابل درک و تصدیق است؛ چون با تحلیل و بررسی یک امر که بدی آن محرز است به این نتیجه خواهیم رسید که حقیقت آن یا عدم چیزی است یا عدم کمالی از آن. چنان که مثلاً اگر کسی کسی را با شمشیر بکشد، در این رویداد شرّی هست، اما بینیم کدام جزء از آن شرّ است. ضربه مؤثری که آن قاتل وارد آورده است شرّ نیست، چون خوب شمشیر

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۱۳

زدن کمال محسوب است، تیزی شمشیر و برندگی آن نیز کمال شمشیر محسوب می‌شود و شرّ نیست، انفعال و اثر پذیری و نرمی گردن مقتول هم کمال بدن او است و شرّ نیست و اگر همه امور و اجزاء مربوط به آن را بررسی کنیم هیچ کدام از آنها شرّ نیست، جز از دست رفتن جان و نابود شدن حیات که یک معنی عدمی است.

از آنچه گذشت روشن شد که: آنچه از موجودات که به سبب زیانی که در بر دارد شرّ به‌شمار می‌رود، شرّ بالعرض است مانند قاتل و شمشیر در مثال مذکور.

اگر اعتراض شود که: احساس درد امری است قابل ادراک و جنبه وجودی دارد و آن را نمی‌توان با از هم جدا شدن و عدم اتصال و امثال آن توجیه کرد، چون وجود درد را انسان در خود می‌یابد و امری عدمی نیست. لذا این قاعده که شرّ، بالذات عدمی است نقض می‌گردد، مگر این که بگوییم منظور از این سخن آن است که منشأ بدی عدمی است و گر نه برخی از شرور وجود خارجی دارند.

پاسخ این اشکال را صدر المتألهین رحمه الله چنین داده است:

«درد عبارت است از ادراک یک امر عدمی و منافی با موجودیت، مانند از هم گسیختن اتصال یک قسمت از بدن و امثال آن. این

ادراک از طریق علم حضوری است و معلوم در علم حضوری به تمام وجود نزد عالم حضور دارد، نه علم حصولی که تنها صورت معلوم پیش عالم حاضر است. بنابراین در مسئله درد و ادراک آن دو چیز در کار نیست، که یکی جدا شدن اتصال باشد و دیگری صورت حاصل از آن در ذهن انسان، بلکه حضور همین امر منافی و عدمی عیناً درد است.

پس، درد اگرچه نوعی از ادراک است لیکن از امور عدمی است و هر چند که امری عدمی است، اما ثبوتی در حدّ عدم ملکه دارد، مانند: کوری و نقص و امثال آن». [۳۸۵]

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۵۱۴

حاصل سخن این که: نفس از آن‌جا که صورت اخیر و در حکم فصل اخیر در نوع انسان است، لزوماً تمامی کمالات نوع در آن جمع است و همه نیروهای بدنی و جز آن در اختیار اوست. بنابراین پاره شدن یک عضو، آسیبی است که بر حسّ مخصوص به آن وارد می‌شود و نفس با آن احساس، فقدان کمال خاصی را در یکی از قوای خود ادراک می‌کند و این ادراک در خود نفس صورت می‌گیرد که جامع همه قواست نه در مرتبه بدن مادی.

از آن‌جا که شر، چیزی جز عدم ذات یا عدم کمال آن نیست، پس باید ذاتی که عدم در آن راه می‌یابد، قابلیت پذیرش عدم را داشته باشد و این قابلیت جز در موجودات مادی نیست. موجود مادی است که با از دست دادن صورت نوعیه خود که تمام فعلیت وجودش بدان مربوط است، عدم را می‌پذیرد.

هم‌چنین، موجود پذیرنده نیستی در یکی از کمالات خود باید قابلیت فقدان کمال را داشته باشد. بدین معنی که عدم در او راه یابد و کمالی از او سلب شود، نه آن‌که عدم همراه با ذات او باشد، زیرا همه ماهیات امکانی، نقائص و اعدام فراوانی را به همراه دارند و این گونه عدم‌ها و نقصان‌ها لازمه ماهیات ممکنه است و از مرتبه وجود خاصّ هر موجود ممکن انتزاع می‌شود.

بدین ترتیب روشن می‌گردد که در عالم تجرّد از ماده و مادیات، شری وجود ندارد، زیرا در آن عدم راه ندارد. ذوات مجردات به تبع مبدأ خود ثابت است و هیچ گونه نقص و عدمی در کمالات آنها که از ابتدای وجود بر حال خود باقی است، راه ندارد.

بنابراین محل ظهور و بروز شرور، جهان مادی است که در آن، برخورد اضداد و رو در رویی اسباب و حرکات جوهری و عرضی وجود دارد و لازمه هستی آن تغییر و دگرگونی و تبدل از ذاتی به ذاتی و از کمالی به کمالی است.

پس شرور از لوازم لاینفک ماده است که قابلیت پذیرش صورت‌های مختلف و

ترجمه نه‌ایه‌الحکمه، ص: ۵۱۵

کمالات گوناگون را دارد. لیکن باید دانست که بدی‌های ملازم با جهان مادی، در برابر خوبی‌های آن مغلوب است و در مقایسه با آنها ناچیز و اندک است.

توضیح این که: موجودات در جهان هستی - چنان‌که از معلم اول نقل شده است - از حیث خیر و شر بر پنج قسم قابل تقسیم‌اند:

۱. خیر محض که هیچ شرّ در آن نباشد، ۲. شر محض که هیچ خیر در آن نباشد، ۳.

آنچه خیرش از شرش بیشتر است، ۴. آنچه شرش از خیرش بیشتر است، ۵. آنچه خیر و شرش با هم برابر است.

از این پنج قسم که بر حسب تقسیم عقلی قابل تصور است، فقط دو قسم اول و سوم وجود دارد و سه قسم دیگر در عالم موجود نیست.

خیر محض، ذات واجب متعال است که دارای هر گونه کمال وجودی است و خود، کلّ کمال است و مجردات عقلی نیز به تبع ذات مقدّس او چنین‌اند. وجود قسم سوم نیز، که خیرش بر شرّش غالب است، از ناحیه عنایت الهی واجب است، زیرا در ترک خیر فراوان آن، شر بسیار یافته است.

از سه قسم دیگر، شرّ محض، که عدم صّرف است و برای وجود آن راهی نیست، و آنچه شرش بر خیرش غالب است، و همین‌طور

آنچه خیر و شرش مساوی است، از آن جهت وجود ندارند که عنایت الهی که جهان هستی را بر بهترین نظام ممکن سازمان داده است از آفرینش آنها ابا دارد.

اگر با دقت و تعمق در موجودات نظر کنیم خواهیم دید که هر جزئی از این جهان اگر بر همین صورتی که اکنون هست آفریده نشده بود، کل نظام هستی که همه اجزایش با یکدیگر پیوند دارد، از اساس در هم می‌ریخت و همین بهترین نمونه است برای شرّ بسیاری که در ترک آن خیر بسیار وجود دارد.

اکنون چون روشن شد که شرور اندکی که همراه با اشیاء است لازمه خیر فراوان آنهاست، پس قصد و اراده حق تعالی به خیر تعلق می‌گیرد و شرور ملازم آن، مقصود

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۱۶

به قصد ثانی است.

از این جا معلوم می‌شود که ورود شر در قضاء الهی مقصود اول نیست و می‌توان گفت شرور و نیستی‌ها بالعرض مقصود واقع می‌شوند، زیرا عدم و شرّ ذاتاً نمی‌تواند مقصود باشد.

فصل نوزدهم: ترتیب افعال حق تعالی، یا نظام آفرینش

در مباحث پیش روشن شد وجود ممکنات که فعل حق تعالی است دارای انقساماتی است، از جمله، تقسیم آن به مادی و مجرد و تقسیم مجرد به مجرد عقلی و مجرد مثالی؛ و اشاره کردیم که عوالم کلی هستی در سه قسم منحصر است: عالم تجرّد تامّ عقلی، عالم مثال، عالم مادی و مادیات.

عالم عقلی، در ذات و فعل از ماده و آثار آن به‌طور کامل مجرد است، عالم مثال از ماده مجرد است لیکن آثار ماده از قبیل شکل و بُعد و وضع و اندازه و امثال آن را دارا می‌باشد.

در عالم مثال، موجوداتی غیرمادی با صفات و خصوصیات همانند موجودات مادی این جهان وجود دارد و نظام آن شبیه به نظام عالم مادی است. تنها فرق آن با این جهان در این است که سیر و حرکت و تغییر و تبدیل در آن‌جا به ترتیب وجودی است نه با دگرگون شدن و سیر تدریجی. یعنی صورت‌های گوناگونی که یک موجود در این جهان با حرکت خود در طول زمان، یکی پس از دیگری و به‌صورت تدریجی به خود می‌گیرد، در عالم مثال در پی یکدیگر وجود دارد نه آن‌که به کمک حرکت از قوه به فعل درآید، چنان‌که در حوادث این جهان مادی مشاهده می‌شود.

چگونگی سیر حوادث و ترتیب وقوع و ظهور صورت‌های گوناگون موجودات در عالم مثال، عیناً همچون صورت حرکت در قوه خیال است. ما می‌دانیم که علم به‌طور مطلق از امور مجرد از ماده است. پس صورتی که از حرکت در متخیله انسان

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۱۷

است، عبارت است از علم به حرکت نه حرکت علم یا صورتی که از تغییر و تحوّل یک امر در متخیله است، علم به تغییر است نه تغییر علم. [۳۸۶]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۱۸

در عالم مادی همه موجودات به نوعی وابسته به ماده‌اند و در نتیجه دستخوش حرکت و تغییر مستمر، اعم از حرکت جوهری یا عرضی.

حال، از آن‌جا که حقیقت اصیل وجود مشکک و دارای مراتب مختلف شدت و ضعف و کمال و نقص است و هر مرتبه آن متوقف و مترتب بر مرتبه برتر از خود است، مطالبی را می‌توان از آنچه گفته شده استنباط کرد.

۱. این که عوالم سه گانه مزبور از حیث مرتبه وجودی و تقدم و تأخر ذاتی در پی یکدیگر قرار دارند، چنان که، عالم عقل از عالم مثال و عالم مثال قبل از عالم ماده است، زیرا آنچه فعلیت محض است و هیچ قوه و استعداد و تغییری در آن نیست، از حیث وجودی شدیدتر و قوی تر از چیزی است که یکپارچه قوه و استعداد است.

مانند ماده اولیه (هیولی)، و یا قوه و استعداد با وجود آن در آمیخته است مانند موجودات و طبایع مادی. بنابراین عالم عقل و عالم مثال در وجود و مرتبه، تقدم بر عالم ماده اند.

عقل مفارق و مجرد از ماده و خواص مادی نیز، چون از حیث وجود دارای وسعت و کمال بیشتر و از جهت ذات بسیطتر و از عالم مثال حدود ماهوی کمتری دارد، بر عالم مثال تقدم دارد، زیرا مثال، همه خواص و آثار ماده را دارد جز خود ماده را (مانند خیال مجرد).

پیدا است که وجود هر قدر پُردامنه تر و بسیطتر باشد، از حیث مرتبه در حقیقت

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۱۹

اصیل و مشکک وجود برتر و شریف تر و مقدم تر و به مبدأ کل هستی نزدیک تر است.

بنابراین عالم عقل مقدم تر و پیش تر از عالم مثال و عالم مثال مقدم و برتر از عالم ماده و مادیات است و این تقدم و تأخر از حیث مرتبه وجودی و کمال ذاتی است (نه زمانی و مکانی و امثال آن).

۲. ترتیب یاد شده که در میان عوالم سه گانه برقرار است، ترتیبی علی و معلولی است، زیرا هر عالم در وجود خود متکی و متوقف بر عالم برتر است. بنابراین عالم عقلی، علت عالم مثالی و عالم مثالی علت وجودی عالم مادی است.

۳. عوالم سه گانه با یکدیگر هماهنگی و تطابق دارند و اختلاف آنها از حیث شرافت و خست مرتبه وجودی آنهاست، زیرا چنان که قبلاً گفته شد، هر علتی کمال معلول خود را در سطحی برتر و شریف تر دارا می باشد. بنابراین در عالم مثال نظامی مشابه با نظام عالم مادی وجود دارد لیکن در حدی شریف تر و کامل تر، و در عالم عقل نیز نظامی است همانند عالم مثال، لیکن با واقعیتی شریف تر و بسیطتر و زیباتر، و فوق آن، نظام ربانی است که در علم ربوبی ذات یگانه برقرار است.

۴. هیچ موجودی اعم از مادی و مجرد و علوی و سفلی نیست، مگر آن که نشانه‌ای است از ذات واجب متعال که هر یک متناسب با کمال وجودی خود از کمال ذات متعال حکایت می کند.

فصل بیستم: عالم عقلی و نظام آن و چگونگی تحقق کثرت در آن

اشاره

در مباحث علت و معلول ثابت گردید که از یک موجود جز یک موجود صدور نمی یابد، و چون واجب متعال یک واحد بسیط است و از هیچ جهتی، چه عقلی و چه خارجی، کثرت در او راه ندارد و همه آنچه را که در عالم هستی حقیقت وجودی دارد به اجمال و تفصیل دارا می باشد، از او جز یک وجود واحد بسیط صدور نمی یابد؛ و آن واحد نیز خود باید بسیط و جامع همه کمالات وجودی باشد، زیرا وجود سنخیت

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۲۰

میان علت و معلول امری است ضروری و واحد صادر باید از هر جهت منزّه از کثرت و قوه و استعداد، و در حد کمال فعلیت و بساطت باشد.

این صادر نخستین، با همه کمال وجودی، ظلی است از وجود واجب متعال؛ نیازمند به اوست و از خود استقلال وجودی ندارد،

بنابراین در حد خود از نقص ذاتی و محدودیت امکانی برخوردار است. به همین سبب لزوماً دارای ماهیت امکانی است.

چنین موجودی عقل مجرد است و از جهت مرتبه وجودی، بدون واسطه پس از واجب متعال است و بر همه مراتب دیگر وجود تقدّم ذاتی دارد.

باید دانست که ماهیت به طور کلی دارای افراد متکثر نخواهد بود مگر آن گاه که با ماده همراه باشد. دلیل این مطلب آن است که کثرت از این چند حالت بیرون نتواند بود: یا عین ماهیت است یا جزئی از آن و یا از عوارض خارجی لازم آن و یا از عوارض مفارق آن.

سه حالت اول، که کثرت عین ذات یا جزء آن و یا عرض لازم ماهیت باشد، موجب آن است که ماهیت دارای هیچ فرد خارجی و مصداق عینی نباشد، زیرا هر فردی برای آن تحقق یابد حتماً باید کثیر باشد نه واحد، و هر کثیری خود از تجمع واحدها تألیف یافته، پس باید فرد واحد آن کثیر باشد تا بتواند مصداق ماهیت قرار گیرد و خود این کثیر باز از واحدها تألیف یافته است. این امر تا بی نهایت تسلسل دارد و هیچ گاه به واحد منتهی نمی شود، بنابراین فردی برای ماهیت یافت نخواهد شد.

پس هیچ وجهی نمی ماند جز شق چهارم، یعنی این که کثرت در افراد ماهیت امری خارجی و عرضی مفارق نسبت به ماهیت باشد؛ و عروض امری از خارج مستلزم وجود ماده است. [۳۸۷]

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۲۱

بدین ترتیب هر ماهیت کثیرالافراد، مادی است. عکس نقیض این قضیه چنین می شود: هر ماهیتی که غیرمادی و مجرد باشد قابل کثرت در افراد نیست، یعنی نوع هر ماهیت مجرد منحصر به یک فرد است.

البته نوعی کثرت افرادی در عقل مجرد قابل تحقق است و آن هنگامی است که افرادی از یک نوع مادی مانند انسان مراحل کمال را طی کند و از طریق حرکت جوهری و سیر ذاتی، نشأ مادی را پشت سر گذارد و به فعلیت و صرافت نشأ تجرد عقلی برسد، در چنین حالتی چون تشخص و تمیز فردی با او همراه است، در عین حال که در عالم تجرد و وحدت است، کثرت در مجردات را لازم می آورد.

ثابت شد که صادر اول از مرتبه واجب متعال، عقل واحدی است که شریف ترین و کامل ترین موجود ممکن است و آن یک نوع است منحصر در یک فرد؛ و چون بر همه ممکنات تقدم و شرافت ذاتی دارد، نسبت به مراتب وجودی مادون خود، علت و واسطه ایجاد است.

از چنین موجودی صدور بیش از یک واحد امکان پذیر است، زیرا در او جهات کثرت وجود دارد، لیکن جهات کثرتی که در اوست به اندازه‌ای نیست که بتواند منشأ کثرت موجودات مادون نشأ عقلی باشد. پس لازم است که صدور عقول از یکدیگر هم چنان در سیر نزولی ادامه یابد تا کثرت جهان عقلی به درجه‌ای برسد که بتوان کثرت در نشأ بعدی را ناشی از آن دانست. کثرت در عقول به دو صورت قابل تصور است، کثرت طولی و کثرت عرضی.

صورت اول یعنی کثرت طولی چنین است که از عقل اول عقل دوم و از عقل دوم عقل سوم و به همین ترتیب یکی پس از دیگری صدور یابد و البته با افزایش هر عقل یک یا چند جهت کثرت بدان افزوده می شود و این تزايد طولی تا جایی ادامه یابد که جوابگوی کثرت موجود در نشأ مثالی باشد.

بدین ترتیب، چندین نوع گوناگون از مجردات یا عقول حاصل می شود که هر یک

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۲۲

از آنها نوعی است منحصر در یک فرد و به ترتیب نزولی، عقل مقدم تر، برتر و شریف تر و از جهت وجودی شدیدتر و کامل تر از عقل مادون خود و علت فاعلی آن خواهد بود، زیرا امکان ذاتی ماهیت هر عقل، صدور آن را از ناحیه عقل برتر ایجاب می کند و

آخرین عقل از عقول این سلسله طولی، علت فاعلی نشأه بعد از عقل است.

این، وجهی است که حکمای مشاء بدان گرایش داشته، تعداد عقول را به ده رسانده‌اند و آخرین آنها را عقل فعال نامیده، آن را فاعل نشأه مادی و عالم طبیعت دانسته‌اند.

صورت دوم برای چگونگی حصول کثرت در عقول، این است که کثرت عرضی باشد، یعنی هر عقل متناسب با جهات کثرت خود بیش از یک عقل، ایجاد کند. بدین ترتیب در عقول عرضی ترتیب علت و معلولی بین عقول وجود نخواهد داشت و تعداد عقول به تعداد انواع موجودات مادی در عالم طبیعت خواهد بود، به طریقی که هر عقل، موجد و مدبّر امر وجود و بقاء و تکامل یکی از انواع موجودات طبیعی و رب‌النوع آن به حساب می‌آید. این عقول، همان مُثُل افلاطونی مشهورند.

این وجه مورد قبول حکمای اشراقی است. شیخ اشراق آن را پسندیده و صدر المتألهین نیز این قول را پذیرفته و برای اثبات آن به چند وجه استدلال کرده است.

یکی این که گوید: «نیروهای فعاله نباتی، که مبدأ سه عمل اصلی تغذیه، نمو و تولید مثل نبات است، صفاتی است عرضی که در جسم موضوع خود حلول یافته، با تغییر جسم تغییر می‌کند و با انحلال آن از بین می‌رود؛ دارای علم و آگاهی هم نمی‌باشد، پس محال است که این نیروها ایجاد کننده ترکیبات پیچیده و شگفت‌انگیز جسم موضوع خود یعنی نبات باشند.

بنابراین، افعال گوناگون و اشکال رنگارنگ و زیبایی و هماهنگی عجیب و نظام دقیق و حیرت‌آور نبات تنها می‌تواند به یک جوهر عقلی مجرّد نسبت داده شود و

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۲۳

اوست که تدبیر امور و رهبری آن را به‌سوی اهداف معین به عهده دارد.»

اشکال این استدلال این است که: اگر این دلیل کامل و درست باشد و آن را تصدیق کنیم، نتیجه آن تنها در این حدّ است که این نظام شگفت‌انگیز و اعمال حیرت‌آور در گیاهان و درختان، از یک جوهر عقلی آگاه و عالم سرچشمه می‌گیرد، اما این که این جوهر عقلی، بدون واسطه و مستقیماً مباشر این اعمال و حرکات باشد و بین او و جسم نباتی واسطه‌ای نباشد، مسئله‌ای است که از این استدلال نمی‌توان استنتاج کرد.

مثلاً ممکن است همه آنچه را به این جوهر عقلی نسبت داده می‌شود، به‌صورت نوعیه نبات نسبت داد که بدان، نوعیت نوع تحقق یافته است و فوق آن نیز عقل فعال قرار دارد که آخرین فرد از سلسله طولی عقول است.

استدلال دیگر صدر المتألهین چنین است: «انواع طبیعی موجودات مادی با نظام خاصی که دارند، به هیچ‌وجه نمی‌تواند یک امر اتفاقی باشد، زیرا امور اتفاقی هیچ‌گاه دائمی و یا اکثری‌الوقوع نیست. بنابراین انواع موجودات دارای علل حقیقی هستند، و این علل، چنان که بعضی پنداشته‌اند، مزاج و امثال آن نتواند بود، چون دلیلی که آن را ثابت کند وجود ندارد. پس علت حقیقی که تدبیر نظام هر نوع بدان منسوب است لزوماً باید جوهر عقلی مجرّد و مثالی کلی باشد تا آن را ایجاد نماید و تدبیر امر آن را بر عهده گیرد.

مقصود از کلیت نیز در این جا مساوی بودن نسبت آن عقل و مثال به همه افراد نوع خویش است که آنها را از قوه به فعل می‌آورد نه کلی منطقی که معنی آن صدق بر افراد بسیار است.

اشکال این استدلال نیز آن است که افعال و آثار هر نوع از صورت نوعیه آن سرچشمه می‌گیرد، و اگر صورت نوعیه نباشد، تمییز یک نوع از نوع دیگر امکان‌پذیر نخواهد بود. دلیل بر اصالت صورت نوعیه همان آثار ویژه‌ای است که به هر یک از انواع اختصاص دارد. این آثار لزوماً باید به چیزی استناد داده شود و بر اصلی قائم

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۲۴

باشد که فاعل نزدیک و مباشر اعمال و آثار نوع باشد.» [۳۸۸]

استدلال دیگر ملاصدرا این است که:

«قاعده امکان اشرف که از قواعد مبرهن فلسفی است - قاعده به طور خلاصه این است که: هرگاه موجود ممکن در مرتبه‌ای پست‌تر وجود داشته باشد حتماً باید ممکن برتر از آن قبلاً موجود شده باشد - حکم می‌کند که برتر از هر نوعی از انواع موجودات، جوهر عقلی و مثالی موجود باشد و ایجاد و تدبیر آن را به عهده داشته باشد. بیان مطلب بدین نحو است:

تردیدی در این نیست که انسانی که بالفعل دارای همه کمالات انسانی است، از انسانی که هنوز در ماده مانده است و نسبت به اکثر کمالات انسانی در مرحله قوه است، شریف‌تر و برتر است. پس وجود انسان مادی بر روی زمین دلیل است بر وجود مثال عقلی آن که قبل از او وجود داشته و دارد. در مورد انواع دیگر موجودات مادی نیز وضع بر همین منوال است؛ یعنی وجود هر نوع از موجودات دلیل است بر وجود رب النوع آن نوع خاص، و آن رب النوع فردی است از همان نوع که قبل از نوع خود وجود داشته و جوهری است از عقول مجرّد که در همه کمالات نوع خود از ابتدا

ترجمه نهایی الحکمۀ، ص: ۵۲۵

بالفعل آفریده شده است و اوست که افراد نوع خود را از قوه به فعل درمی‌آورد و آنها را کمال می‌بخشد.»

اشکال این استدلال آن است که: قاعده امکان اشرف هنگامی جاری خواهد بود که دو موجود ممکن پست‌تر و شریف‌تر، تحت یک ماهیت نوعیه واحد قرار داشته باشند، تا وجود خارجی موجود پست‌تر دلیل باشد بر وجود موجود برتر، زیرا از وجود آن ماهیت است که می‌توان به امکان وجود برتر دست یافت. و گرنه، صرف این که مفهومی بر شیء صدق کند، دلیل بر آن نیست که شیء فردی از افراد آن مفهوم باشد، زیرا چنان که می‌دانیم هر علت موجدۀ ای دارای همه کمالات وجودی معلول خویش است و این امر ایجاب نمی‌کند که علت با معلول خود از حیث ماهیت متحد باشد.

بنابراین هرگاه کمالات انسانی در موجودی وجود داشته باشد و انطباق آنها در این جهت محرز باشد باز هم نمی‌توان گفت که آن موجود، یک فرد از ماهیت نوع انسان است.

به عبارت دیگر: صدق مفهوم انسان بر آن انسان کلی و برتر که ما آن را تعقل می‌کنیم دلیل بر این نیست که انسان معقول ما، فردی از ماهیت نوعیه انسان باشد. به چه دلیل جایز ندانیم که آن انسان کلی، یکی از عقول طولیه‌ای باشد که در سلسله علل وجودی انسان هستند، اعم از آن که علت مستقیم و مباشر باشد یا بالاتر از آن، زیرا چنان موجودی واجد همه کمالات وجودی انسان و سایر انواع است، و البته در این صورت حمل بین انسان و آن انسان عقلی، از نوع حمل حقیقه و رقیقه خواهد بود نه حمل شایع. [۳۸۹]

ترجمه نهایی الحکمۀ، ص: ۵۲۶

حال اگر در قاعده امکان اشرف، شرط وحدت ماهیت موجود برتر و فروتر را نیز غیر لازم بدانند (چنان که بعضی دانسته‌اند) در آن صورت اشکال استدلال فوق‌الذکر از این هم عمیق‌تر خواهد بود.

یادآوری

قاعده امکان اشرف را بسیاری از حکما معتبر دانسته و تعدادی از مسائل فلسفی را بر آن مبتنی ساخته‌اند.

مفاد این قاعده این است که: ممکن برتر و شریف‌تر باید در سلسله مراتب وجود، مقدّم بر ممکن پست‌تر باشد. بنابراین ضرورت دارد، که ممکن شریف‌تر قبل از ممکن پست‌تر موجود شده باشد.

صدرالمتألهین رحمه الله برای اثبات این قاعده چنین استدلال کرده است:

«هرگاه ممکن پست‌تر از جانب باری تعالی وجود یابد، ضروری است که وجود شریف‌تر قبل از آن وجود یافته باشد، و گرنه چنانچه

جایز بدانیم که هر دوبا هم به وجود آیند، لازمه آن این است که از ذات واجب متعال که بسیط و واحد است در یک مرتبه وجودی و از یک جهت واحد دو چیز صدور یابد و این محال است. و اگر جایز بدانیم که وجود شریف‌تر بعد از وجود پست‌تر به وجود آید، لازمه آن نیز این خواهد بود که معلول از علت متقدم‌تر و شریف‌تر باشد و این هم محال است.

حال اگر وجود آن نه قبل و نه بعد و نه در معیت وجود پست‌تر قابل تحقق باشد و در عین حال ماهیتی است دارای امکان وقوعی، یعنی از وجود آن امر محالی لازم نمی‌آید، فرض وجود آن مستلزم این است که آن را صادر از ذات واجب یا یکی از معلول‌های او ندانیم و در این صورت چنین موجودی که ممکن است و واجب‌الوجود نیست باید از ذات واجبی برتر از ذات واجب متعال به وجود آمده باشد و این نیز محال است، زیرا واجب بالذات از جهت شدت و شرف وجودی فوق ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۲۷

هر نامتناهی است، پس راهی نمی‌ماند جز آن که وجود برتر پیش از وجود پست‌تر موجود باشد.»

برای اثبات این امر به صورت روشن‌تری نیز می‌توان استدلال کرد بدین ترتیب که گوئیم: دو صفت شریف و پست که در این جا به دو موجود نسبت داده می‌شود در حقیقت، اوصاف وجود است که از حیث شدت و ضعف دارای مراتب و درجات است. هنگامی که دو موجود در دو مرتبه وجودی مختلف باشند، قطعاً بین آنها رابطه علت و معلولی برقرار خواهد بود و رابطه مزبور در واقع بدین معنی است که هر موجود یا از حیث وجود مستقل است و یا رابط. و از آن جا که تمامی موجودات در سلسله مراتب وجود نسبت به مرتبه فوق خود وجود رابط به شمار می‌روند و از خود استقلالی ندارند، هر مرتبه‌ای نسبت به مرتبه مافوق خود پست‌تر و ناقص‌تر است و در وجود خود نیازمند بدان و قائم بر آن است و نسبت به مرتبه مادون خود مستقل و شریف‌تر است و بر آن تقدم وجودی دارد و از آن بی‌نیاز است.

حال اگر دو موجود یکی برتر و یکی فروتر باشند، مسلّم است که مرتبه برتر باید در وجود مقدّم بر مرتبه فروتر باشد و گرنه مستلزم این است که وجود فروتر، مستقل و غیر رابط باشد و در وجود خود به مرتبه برتر، وابسته و نیازمند و قائم نباشد و این محال است. از دو استدلال مذکور چند نکته قابل استفاده است. اول این که هر کمال وجودی که از کمال وجودی دیگری پست‌تر باشد، آن که برتر و شریف‌تر است باید پیش از آن که پست‌تر است موجود باشد. هم‌چنان که بین دو مرتبه از مراتب وجود این قاعده برقرار است و مرتبه شدیدتر و شریف‌تر بر مرتبه ضعیف‌تر تقدّم وجودی دارد، حتی اگر بین دو موجود از حیث ماهیت اختلاف باشد. چنان که بین عقل اول و عقل دوم در مراتب طولی عقول این اختلاف وجود دارد.

اکنون اگر موجود پست‌تر از موجودات مادی و فردی از افراد یکی از ماهیات

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۲۸

نوعیه طبیعی باشد، طبق این قاعده (امکان اشرف) باید کمال وجودی هم سنخ آن که در وجود از آن قوی‌تر و برتر است، قبل از آن موجود باشد، اما این که آن موجود برتر حتماً باید فردی از افراد همین ماهیت پست‌تر باشد، چنین چیزی از قاعده مزبور استفاده نمی‌شود، زیرا ممکن است موجود پست‌تر صرفاً یکی از جهات کمال موجود در علت خود باشد، لیکن آن علت دارای جهات کمال فراوان دیگری نیز باشد.

چنان که مثلاً انسان دارای یک فرد مادی است که از کمال وجودی پستی برخوردار است و برتر از آن، کمال انسانی کاملاً مجرّدی هست، به مراتب از آن شریف‌تر، اما هیچ دلیلی وجود ندارد که آن کمال برتر هم انسان باشد و بتوان بین آن دو حمل شایع برقرار کرد و مثلاً گفت: این انسان آن انسان است، زیرا ممکن است این فرد مادی انسان، فقط یک جهت از جهات متعدد علت فاعلی خود باشد، و حمل دائر بین آنها حمل حقیقه و رقیقه باشد نه حمل شایع.

البته این قاعده می‌تواند در مورد غایات عالی و مراتب وجودی مجرّدی که برای بعضی از انواع مادی مانند انسان وجود دارد صدق

کند، زیرا وجود این مراتب برای کسانی که بدان نائل آمده‌اند با برهان قابل اثبات است. حمل در این مورد نیز حمل شایع است و این مشروط به آن است که وجود آن کمالات مجرّد برای انسان با موانع طبیعی برخورد نداشته باشد.

دوم این که این قاعده در مراتب وجودی ماوراء مادیات و حرکات، یعنی در مجرّدات جاری است که در آنجا تراحم و تصادف علل و موانع وجود ندارد. لیکن در جهان مادیات، به صرف این که امکان ماهیت و اقتضای وجود چیزی فراهم باشد، وقوع آن قطعی نخواهد بود، زیرا ممکن است با موانعی مواجه باشد.

با این بیان این شبهه نیز برطرف خواهد شد که: اگر این قاعده درست باشد باید هر یک از افراد انواع مادی، مثلاً افراد انسان به کمالات غائی عقلی و مثالی خود برسند،

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۵۲۹

زیرا آن غایات از حیث وجود شریف‌تر از وجود مادی هر فرد انسانی است، در صورتی که چنین نیست و بیشتر افراد از نیل به آن کمال غائی و مرتبه نهایی وجود خویش محرومند. [۳۹۰]

فصل بیست و یکم: عالم مثال

عالم مثال که آن را از جهت واسطه بودن میان عالم عقلی و طبیعت مادی، برزخ نیز گفته‌اند، چنان که قبلاً ذکر شد مرتبه‌ای است از وجود که از ماده مجرّد است، اما آثار ماده از جمله کم و کیف و وضع و امثال آن را دارا می‌باشد؛ علت موجد آن از نظر حکمای مشاء آخرین عقل از سلسله طولی عقول است و از نظر حکمای اشراقی بعضی از عقول عرضی.

در عالم مثال، صورت‌های جوهری که در واقع جهات کثرت در عقل موجد و افاضه کننده این عالم است متمثل می‌باشد. این صور برای هر یک از موجودات این عالم در اشکال و هنجارهای گوناگون تمثیل یافته است بدون آن که وحدت شخصی آن جوهر در اثر اختلاف و تعدّد مثال‌ها از میان برود.

مثال آن برای درک چگونگی مسئله این است که: افراد بسیاری از انسان، شخصی

ترجمه نهاییه الحکمه، ص: ۵۳۰

را که قبلاً در گذشته است و او را ندیده و تنها نام او را شنیده‌اند و بر بعضی از صفات و خصوصیات او آگاهی یافته‌اند، در ذهن خود تصویر می‌کنند؛ طبعاً هر یک از ایشان او را با هیأت و شکل خاصی بر حسب اطلاعات و تصورات خود در نفس خویش متمثل می‌سازد. این اشخاص ذهنی با این که با یکدیگر تفاوت دارند، اما همه آنها یک شخص واحد بیش نیست. کثرت صور و مثال‌ها در عین حفظ وحدت شخصی جواهر، در عالم مثال تقریباً چنین است.

از این جهت است که مثال را بر دو قسم تقسیم کرده‌اند: خیال منفصل که موجودی قائم بر ذات و مستقل از ذهن و نفس اشخاص و متخیله انسان است، و خیال متصل که قائم بر نفس جزئی و تخیل است.

از این گذشته، در متخیله انسان بسیاری از صورت‌ها ساخته می‌شود که منطبق با عقل و حکمت نیست و اغلب از بازی‌های قوه تخیل است. [۳۹۱]

فصل بیست و دوم: عالم مادی

جهان مادی همین عالم محسوس است که پست‌ترین مراتب هستی است و وجه تمایز آن با دو عالم عقلی و مثالی این است که، صور حقایق در این جهان از جهت ذات و فعل و یا تنها از جهت فعل وابسته به ماده و متوقف بر قوه و استعداد است.

هرگونه کمالی که از انواع موجودات در این جهان دارند در بدو هستی بالقوه است، سپس به تدریج از قوه به فعل در می‌آید و

بسیاری اوقات نیز مانع و عائقی آن را از رسیدن به کمال باز می‌دارد، زیرا علل در این نشأه مادی با یکدیگر تراحم و برخورد دارند. ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۳۱

پژوهش‌های علمی طبیعی و ریاضی تا امروز بسیاری از بخش‌های این جهان و نسبت‌های موجود بین اجزاء، و چگونگی نظام جاری آن را روشن ساخته است و شاید هنوز آنچه مجهول مانده است بیشتر از آن مقداری باشد که تا کنون شناخته شده است. در مباحث گذشته روشن شد که جهان مادی با پیوندی که میان همه اجزاء آن با یکدیگر برقرار است از حیث ذات و جوهر یک واحد سیال و متحرک است و اعراض آن نیز به همراه جوهر آن در حرکت و تغییر دائمی است، و غایتی که این حرکت یکپارچه بدان منتهی می‌گردد، تجرّد از ماده و رسیدن از قوه به فعلیت تامّ است - چنان‌که در مرحله قوه و فعل نیز گفته شد. حال، از آن‌جا که این جهان از حیث جوهر، متحرک و حرکت است و از حیث خود سیال و سیلان، و حقیقت وجود و هویت آن عین تجدد و دگرگون شدن است، نه آن‌که چیزی باشد که تجدد و دگرگونی بر آن وارد شود، ارتباط آن با علت ثابت که منزه از تجدد و تغییر است بدون اشکال خواهد بود. [۳۹۲]

بدین معنی که جاعل ثابت و لایتنغیر هستی، چیزی را جعل کرد که در ذات و جوهر متغیر و متجدد است، نه این‌که چیزی را به حرکت و تغییر درآورد. با توجه به این مطلب، نسبت متغیر به ثابت و ربط حادث به قدیم، بی‌اشکال خواهد بود. ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۳۲

فصل بیست و سوم: حدوث عالم

در مباحث حدوث و قدم به تحقیق رسید که هر ماهیت ممکن موجودی، وجودش مسبوق به عدم ذاتی است. یعنی حادث است نه قدیم، و حدوث آن حدوث ذاتی است، و عدمی که پیش از وجود آن است از علت موجد آن انتزاع می‌شود. پس امر حادث در واقع مسبوق به وجود علت خود و متأخر از آن است.

حال از آن جهت که مبدأ هستی هر وجود امکانی، اعم از مادی یا مجرّد و عقلی یا مثالی، واجب متعال است، پس هر ممکن موجودی نسبت به ذات واجب حادث ذاتی است. مجموعه ممکنات که آن را عالم امکان می‌نامیم - جز ذات واجب - چیزی غیر از همین اجزاء ممکن نیست. بنابراین کل جهان هستی با همه اجزاء آن، حادث ذاتی و مسبوق‌الوجود به وجود ذات واجب متعال است. اکنون اگر از ماهیات، چشم ببندیم و منحصراً وجود را به عنوان حقیقت اصیل در نظر آوریم، خواهیم دید که وجود دو گونه بیشتر نیست، یا واجب بالذات است و قائم به خود و در تحقق مستقل از هر چیز دیگر است، و یا ممکن‌الوجود است و وجودش رابط و غیرمستقل و قائم به دیگری است؛ که وجود دیگر همان وجود واجب بالذات است. یعنی هر وجود امکانی مسبوق به وجود واجب و حادث به چنین حدوثی است، و چون جهان هستی مجموعه همین وجودهای امکانی است، و حکم مجموع همان حکم اجزاء است، بنابراین کل جهان بالا و پست حادث است.

اینک باید دانست که جهان مادی و طبیعت یک نوع حدوث دیگر هم خاصّ به خود دارد و آن حدوث زمانی است. [۳۹۳]

ترجمه نهایی الحکمه؛ ص ۵۳۲

ضیح این‌که در مباحث قوه و فعل گفتیم: عالم ماده دارای حرکت جوهری است؛ یعنی جوهر این جهان با همه اعراض ملحق بدان دارای وجودی سیال است و ذات و هویت آن هر لحظه در تجدد و نو شدن و از نقص به کمال و از قوه به فعل

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۳۳

به‌طور مستمر در حال تحوّل و تحرّک است. این جوهر متحرک و سیال قابل انقسام است و هر حدی از آن برای حد قبلی فعلیت

است و برای حدّ بعد از خود قوه است؛ و باز همان حدّ اگر بارها و بارها تقسیم شود نسبت به حدّ قبلی فعلیت و نسبت به حدّ بعدی قوه است.

این حرکت عمومی جهان مادی یک امتداد کمی ترسیم می‌کند که هر قطعه از آن مانند حرکت به قبل و بعد تقسیم می‌شود و باز هر قسمت از آن به قبل و بعد منقسم است و این انقسام هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود. فرق این دو گونه امتداد آن است که امتداد حرکتی مبهم است و امتداد عارض بر حرکت (زمان) متعین است؛ نظیر فرقی که میان جسم طبیعی و جسم تعلیمی وجود دارد. [۳۹۴] امتدادی که جوهر جهان مادی با حرکت خود رسم می‌کند زمان است که با آن حرکات را اندازه می‌گیریم و نسبت بین رویدادهای طبیعی را با کوتاهی و بلندی و قبلی و بعدی مشخص می‌کنیم. قبلیت آن به معنی قوه بودن آن برای قطعه‌ای است که در پی آن درمی‌آید و بعدیت آن فعلیت آن است برای قطعه‌ای که خود در پی آن درآمده است.

بنابراین هر قطعه‌ای که از این حرکت عمومی مستمر جهان طبیعت در نظر گرفته شود مسبوق به عدمی زمانی است، زیرا آن قطعه فعلیتی است مسبوق به قوه، پس حادث است به حدوث زمانی. مجموعه این قطعات و اجزاء هم چیزی جز همان قطعات و اجزاء حادث نیست و حکم آن از حیث حدوث و قدم همان حکم اجزاء است. بنابراین کل عالم ماده و طبیعت حادث به حدوث زمانی است.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۳۴

اما این که متکلمان گفته‌اند: جهان و آنچه در آن است - جز ذات واجب متعال - به‌طور کلی حادث زمانی است، زیرا اگر حادث زمانی نباشد قدیم خواهد بود و قدیم بودن برای موجود ممکن محال است. و تصور کرده‌اند که زمان قبل از پیدایش جهان از دو جانب تا بی‌نهایت گسترده بوده است و وجود ممکنات از یک نقطه آن آغاز شده است و قبل از آن در بخش آغازین زمان، چیزی جز حق تعالی نبوده است، و زمان که از دو طرف نامتناهی است قطعه نخستین آن خالی و قطعه پایانی آن با موجودات اشغال شده است.

این طرز تلقی از زمان و حدوث عالم خطای محض است، زیرا اولاً: زمان خود موجودی است ممکن و یکی از مخلوقات حق تعالی است و باید آن را جزئی از عالم هستی به‌شمار آورد. بنابراین قبل از پیدایش هستی، هیچ چیز جز واجب متعال وجود ندارد. پس چیزی به عنوان قبل وجود ندارد که نیستی جهان، مظروف آن ظرف واقع شود.

ثانیاً: اگر زمان چیزی است که از دو سو بی‌نهایت است و پیدایش آن آغاز ندارد، قدیم زمانی است و این با ادّعی این که: هیچ چیز جز ذات متعال قدیم نیست، تناقض دارد.

ثالثاً: زمان عبارت است از کمّ عارض بر حرکت و حرکت، قائم بر جسم است و اگر زمان بی‌نهایت باشد جسم نیز بی‌نهایت و حرکات آن نیز بی‌نهایت خواهد بود. در آن صورت همه ممکنات و کل جهان هستی قدیم خواهد بود و این با ادّعی حدوث همه چیز جز حق، تناقض آشکار دارد.

بعضی از متکلمان که از این تناقض آگاه شده‌اند، برای رفع اشکال گفته‌اند: زمان موجودی است که نه از ممکنات به‌شمار می‌رود و نه واجب‌الوجود است، بلکه امری است اعتباری و مهم نیست که کسی آن را واجب‌الوجود بداند یا یکی از معلول‌های واجب متعال.

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۳۵

پاسخ این است که: اگر زمان یک امر حقیقی نباشد حدوث و قدم عالم نیز غیر حقیقی خواهد بود، زیرا بحث حدوث و قدم زمانی مبتنی بر تحقق زمان است.

برخی دیگر برای رفع اشکال گفته‌اند: زمان مفهومی است که از وجود واجب متعال انتزاع گردیده است. در پاسخ آن گفته شده

است: لازمه عروض زمان بر ذات واجب متعال، تغیر و حرکت در ذات او خواهد بود.

در مقابل این اشکال گفته‌اند: این درست نیست، زیرا مطابقت مفهوم منتزع با منتزع عنه یک امر ضروری نیست.

در حالی که اگر مفاهیم منتزع از اعیان خارجی با آنها مطابقت نداشته باشد، علم و معرفت از اساس فرو می‌ریزد، و این همان سخنی است که سوفسطائیان [و ایدآلیست‌های قرون اخیر] گفته‌اند.

فصل بیست و چهارم: دوام فیض

در مباحث گذشته روشن شد که قدرت حق تعالی، همان مبدئیت اوست در هستی بخشیدن به موجودات و علیت او نسبت به هر چه جز اوست و این صفت عین ذات اوست. لازمه این صفت آن است که فیض خود از ناحیه او قطع نشود و رحمت او استمرار یابد و عطای او مداوم باشد.

البته دوام فیض مستلزم این نیست که عالم طبیعت سرمدی باشد، زیرا مجموعه جهان چیزی غیر از اجزاء آن نیست و هر جزئی از اجزاء جهان حادث و مسبوق به نیستی است.

تکرار جهان هستی نیز در ادوار پیشین و یا از این پس - چنان که بعضی برآند - قابل اثبات نیست و دلیل قطعی ندارد.

این قول نیز نادرست است که: «افلاک و اجرام آسمانی با همین وجودهای شخصی خود همیشگی هستند و یا عناصر و انواع اصلی موجودات مادی بدان دلیل

ترجمه نهایی الحکمه، ص: ۵۳۶

که دارای علل غیرمادی تغیر ناپذیرند برای همیشه به همین حال باقی خواهند ماند»، زیرا دلیلی در دست نیست که آن علل و عوامل در تأثیر و علیت خود تحت شرایط و اموری نباشند که اکنون برای ما مجهول است و زمانی با تغیر آن شرایط تأثیرشان در معلولات دگرگون نشود، و آفرینشی به وجود نیاید که با آنچه اکنون هست هیچ شباهتی نداشته باشد.

از این گذشته عقیده به این که افلاک و اجرام آسمانی غیر قابل تغیرند و مسائلی از این قبیل، اصول موضوعه‌ای بوده است در علم هیأت و طبیعیات قدیم و امروزه همه این آراء و عقاید باطل گردیده و از صحنه علم و اندیشه خارج شده است.

این کتاب - سپاس خدای را - در ششم محرم الحرام سال ۱۳۵۹ از هجرت نبوی به پایان رسید. درود بر محمد و خاندان پاک او باد

[۳۹۵]

[۱] (۱). مراد از فلسفه در این جا فلسفه اولی یا متافیزیک (Metaphysics) است که آن را فلسفه الهی (در مقابل طبیعی) و

الهیات عام یا امور عامه (در مقابل الهیات به معنی الاخص) نیز گویند.

در زبان‌های اروپایی لفظ متافیزیک، به معنی ما بعد الطبیعه، از دیرباز بر همین نوع از معرفت اطلاق شده است. نکته قابل ملاحظه این است که در اثر یک تقسیم‌بندی و نام‌گذاری ساده، کلمه متافیزیک در قرون اخیر دچار سرنوشت خاصی شده است. بدین معنی که چون در مجموعه‌های اولیه‌ای که شاگردان ارسطو از آثار وی گرد آورده‌اند، ابتدا مبحث طبیعیات و بعد از آن مباحث مربوط به الهیات و امور عامه (مسائل وجود) درج شده است، در اعصار بعد، امور عامه یا بخش فلسفه اولی را متافیزیک، یعنی آنچه پس از فیزیک (طبیعیات) قرار دارد، نامیده‌اند.

این نام‌گذاری باعث شده است که فلسفه اولی به معنی ما بعد الطبیعه نامیده شود و در قرون بعد، به‌ویژه در عصر تجدید حیات

فکری اروپا (رنسانس) لفظ متافیزیک را بر فلسفه‌ای اطلاق کنند که درباره عوالم ماوراء الطبیعه و موجودات غیر محسوس و احیاناً موهوم سخن می‌گوید.

بر این اساس بعضی از غافلان، متافیزیک را به‌عنوان فلسفه‌ای کهنه و ارتجاعی معرفی کرده، بدون آن که بر ماهیت موضوع واقف باشند آن را با اید آلیسم و سوفسطی‌گری در یک ردیف قرار داده‌اند.

حال آن که موضوع فلسفه اولی یا متافیزیک، مطلق وجود است و مسائل و قوانین آن از چنان عمومیت و کلیتی برخوردار است که هیچ علمی و هیچ موضوعی و هیچ موجودی از دایره اصول و قواعد آن خارج نتواند بود، زیرا هیچ چیز از دایره وجود بیرون نیست [۲] (۱). تذکار مؤلف رحمه الله در مورد موجود بودن ما و اشیاء گوناگون، شاید برای کسانی که با فلسفه و مکاتب متعدد آن آشنایی ندارند مایه تعجب و از مقوله توضیح و اضحات باشد، اما شگفت‌تر از آن، این است که بسیاری از اندیشمندان جهان در اعصار قدیم و جدید، واقعیت و هستی را انکار کرده‌اند (سوفسطی‌ها) و برخی دیگر نسبت به این مسئله که: آیا چیزی وجود دارد؟ دچار تردید شده‌اند (شکاگان) و عده کثیری از فلاسفه جهان و نام‌آوران اندیشه بشری، در قرون اخیر، با آن که انکار واقعیت هستی را ظاهراً کنار گذاشته‌اند، در این امر که: آیا علم انسان به واقعیت، امکان دارد یا نه؟ دچار تردید گردیده‌اند (اید آلیست‌ها و ذهن‌گرایان افراطی). برخی نیز شناخت حقیقت یا علم مطابق با واقع را به کلی محال دانسته‌اند (آگنوستی سیست‌ها). وجه مشترک همه این مکاتب آن است که شناخت واقعیت را مورد انکار یا تردید قرار داده‌اند.

فیلسوف فقید علامه طباطبائی رحمه الله، مانند دیگر فلاسفه اسلامی، اثبات واقعیت خارجی را از بدیهیات اولیه به‌شمار آورده و آن را نیازمند به استدلال ندانسته‌اند؛ مسئله را به فطرت سلیم انسانی واگذار کرده تنها با ذکر انواع و اقسامی از موجودات اذهان را متوجه واقعیت هستی نموده‌اند.

بنابراین در فلسفه اولی، به‌ویژه آنچه در میان مسلمین متداول بوده و هست، ثبوت واقعیت هستی یکی از اصول متعارفه محسوب است و اساساً، اثبات واقعیت مرزی است که فلسفه را از سفسطه جدا می‌کند، زیرا فلسفه درست از نقطه‌ای آغاز می‌شود که واقعیت هستی به‌عنوان یک اصل مسلم از پیش پذیرفته شده باشد و وسوسه تردید یا انکار واقعیت که همان سفسطه است در کار نباشد. در مکاتب فلسفی اروپا در چند قرن اخیر بیشتر اهتمام فلاسفه صرف اثبات واقعیت هستی و دفع تشکیکات سوفسطائیان شده است، اما بسیاری از این فیلسوفان واقعیت‌گرا، خود نیز در تحلیل مسئله «علم» و شناخت‌شناسی در ورطه سفسطه افتاده‌اند.

بیشتر این فیلسوفان بدان دلیل که ادراکات انسان از طریق حواس حاصل می‌شود و حواس انسان ناقص و محدود و در برخی از موارد خطا کار است، منکر آن شده‌اند که آنچه انسان از جهان خارج به‌عنوان علم و معرفت کسب می‌کند مطابق با واقع باشد؛ و بدین ترتیب، اید آلیسم، در اشکال گوناگون بر افکار فلاسفه قرن هجدهم و نوزدهم اروپا سایه می‌افکند به‌طوری که حتی مخالفان آن نیز خواه ناخواه در مسائل آن درگیر می‌شوند.

ماتریالیسم به‌طور اعم و ماتریالیسم دیالکتیک به‌طور اخص بازتابی است از پندارگرایی و آشفتگی‌های فلسفی غرب که در اواسط قرن نوزدهم نضج گرفته است. بنیان‌گذاران ماتریالیسم دیالکتیک بیشتر هم خود را صرف دفع و رد اید آلیسم کرده و در نوشته‌های خود لبه تیز انتقاد را متوجه افکار ایشان ساخته‌اند.

اما پس از آن که این مکتب به‌صورت ایدئولوژی حزبی درمی‌آید، نویسندگان طرفدار آن برای مبارزه با مخالفان خود اعم از فلسفی و مذهبی، برچسب اید آلیسم را دانسته و ندانسته بر همه مکتب‌های فلسفی و ادیان و مذاهب می‌زنند و از جمله، متافیزیک را به‌عنوان فلسفه‌ای که از ماوراء طبیعت سخن می‌گوید معرفی کرده و همواره در ردیف مکاتب پندارگرا قرار داده‌اند، اما باید توجه کرد که متافیزیک به‌عنوان دانشی که از «وجودشناسی» بحث می‌کند نمی‌تواند مورد انکار قرار گیرد

[۳] (۱). پس از تجدید حیات علمی اروپا، پیشرفت‌های قابل ملاحظه‌ای در زمینه علوم تجربی حاصل آمد و آنچه قبلاً به‌عنوان

فلسفه، افکار بشریت را تحت سلطه خود قرار داده بود، هم از جهت ارزش و هم از حیث روش تحقیق مورد تردید واقع شد و برخی بر آن شدند که آیا با تقسیم موضوعات علمی در بین رشته‌های مختلف علوم، اساساً چیزی به‌عنوان موضوع، برای فلسفه باقی می‌ماند یا نه؟ سرانجام این بحث‌ها بدانجا کشید که برخی از مسائل، خارج از حیطه همه علوم است و آنها را می‌توان به‌عنوان مسائل فلسفی شناخت.

یکی از مسائلی که هم‌چنان به‌عنوان موضوع اساسی فلسفه برقرار ماند این بود که دست آورده‌های علوم گوناگون می‌تواند به‌عنوان مواد اولیه شناخت کلی مورد استفاده قرار گیرد و جهان هستی را در دستگاہی قانون‌مند توجیه کند. این تقریباً همان موضوعی است که به‌عنوان تنها موضوع فلسفه اولی مورد پذیرش واقع شد- هستی و قوانین و خواص آن. توضیح این که اگر فیزیک از خواص ماده و شیمی از ماهیت و ترکیبات آن و ریاضی از کمیات و مقادیر و فیزیولوژی از طرز کار و وظایف اعضا سخن می‌گوید و خلاصه هر علمی گوشه‌ای از حقیقت جهان را بر ما روشن می‌سازد، آیا ترکیب این نتایج- به علت وجه مشترکی که در هستی با یکدیگر دارند- برای شناخت قوانین کلی وجود، امری الزامی نیست؟ و اگر هست آیا این گونه معرفت همان فلسفه متافیزیک- با تعریف درست آن- نخواهد بود؟

مسئله دیگر این که ارزش معلومات بشری را تحت کدام یک از دانش‌های متداول می‌توان بررسی کرد؟ زیرا تحقیق در میزان واقع‌نمایی علوم و پرده‌برداری آن از واقعیات خارجی، امری است که در زمان‌های پیش جزء دانش کلی- فلسفه- بوده و اکنون نیز موضوع هیچ دانش دیگری قرار نمی‌گیرد، زیرا حاصل هر علم مثنی معلومات است، اما خود معلومات و علم چیست و آیا با آنچه در واقعیت امر هست انطباق دارد یا نه؟ آیا علم در ذهن انسان، وجود تبعی و ظلی دارد یا وجود حقیقی؟ آیا آنچه در ذهن قرار می‌گیرد عین واقعیت خارجی است یا شبیه و حکایتی از آن است؟ حقیقت چیست؟ نسبی است یا مطلق؟ منشأ علم چیست؟ تجربه است یا عقل فطری؟ و صدها مسئله دیگر که نه فیزیک به حل آنها کمکی می‌کند و نه شیمی و نه حتی فیزیولوژی و روان‌شناسی، و نه هیچ علم تجربی دیگر. لیکن چنان که گفته شد دست آورده‌های این علوم می‌تواند قضایای مقدماتی شناخت فلسفی را فراهم سازد و به‌عنوان صغرای قیاس در برهان‌های عقلی قرار گیرد. بدین ترتیب قسمت عمده تحقیقات فلسفی عصر جدید حول مسئله شناخت تمرکز یافت و هر چند آشفتگی و مکتب‌های عجیب و غریبی در فلسفه ایجاد کرد، اما در زمینه منطقی و روش‌های تحقیق و تنظیم متدولوژی کمک‌های شایانی به فرهنگ انسانی نمود.

باید توجه داشت که مسائل مربوط به شناخت‌شناسی، در فلسفه اولی به‌ویژه در بین مسلمین و بالخصوص در مکتب فلسفی ملاصدرا و حکمت متعالیه او، جایگاه خاصی دارد و از اهمیت بسیاری برخوردار است، لیکن نه به‌عنوان موضوعی مستقل، بلکه در ضمن مسائل دیگری مورد بحث واقع شده است. چنان که حتی بسیاری از مشکلات و نقاط تاریک که در مسئله شناخت، برای اندیشمندان مغرب زمین لاینحل مانده است، توسط ملاصدرا و پیروان او، با اصول و ضوابط خاص فلسفی وی حل و فصل گردیده است که بخشی از آن را در همین کتاب (مبحث وجود ذهنی و اتحاد عاقل و معقول) مطالعه خواهید کرد.

[۴] (۱). صرف نظر از کسانی که فلسفه اولی یا متافیزیک را علم مربوط به امور و عوالم ماوراء الطبیعه تصور کرده‌اند و گذشته از دانشمندانی که پس از استقلال و انشعاب علوم از دانش کلی (فلسفه) آن را شیر بی‌یال و دم و اشکم دانستند، عده‌ای نیز بر آنند که فلسفه متافیزیک گرچه در مورد قوانین و خواص کلی وجود بحث و تحقیق می‌کند، اما ثمرات آن در قبال علوم و معارف تجربی ناچیز است و هیچ گرهی به وسیله آن گشوده نمی‌شود، زیرا اثبات وجود موضوعات علوم که جزء شاهکارهای فلسفه اولی شمرده می‌شود، کاری است زائد و بی‌ثمر. تا موضوعی ثابت نباشد، مورد تحقیق و مشاهده و آزمایش قرار نمی‌گیرد و اگر هم موجود نباشد اصلاً مورد تحقیق قرار نخواهد گرفت، زیرا درباره موضوع معدوم، پژوهش و تحقیق معنی نخواهد داشت. به عبارت دیگر وجود و عدم اشیاء و موضوعات، از طریق حس و تجربه معین می‌گردد و پس از اثبات وجود، کار علم آغاز می‌شود. بنابراین با

وجود علوم متنوع که هر یک گوشه‌ای از جهان هستی را مورد شناسایی قرار می‌دهد، به چنین فلسفه‌ای احتیاج نیست. چنان‌که ملاحظه می‌شود مبنای این طرز تفکر، اصل تساوی وجود با ماده است، خواه گوینده آن ماتریالیست باشد و خواه ایدئالیست، زیرا اگر وجود و عدم اشیاء تنها از طریق حواسّ اثبات یا نفی شود طبعاً آنچه در شرایط خاصّ و یا به کمک وسایل آزمایشگاهی قابل ادراک است موجود، و مابقی معدوم خواهد بود. یعنی تنها محسوسات موجودیت خواهند داشت، آن هم به تناسب پیشرفت علم و وسائل و ابزار آن، زیرا محسوسات نیز ابعادی نامتناهی دارند و شناخت جهان مادی نیز راه درازی در پیش دارد، چه رسد به آنچه غیرمادی است.

اما همین سخن که به صورت یک قانون اظهار می‌گردد که «هر علمی که از طریق حس و تجربه به دست نیاید باطل است» خود از طریق کدام یک از حواسّ یا در چه آزمایشگاهی مورد احساس و تجربه واقع شده است؟ سخن ایشان در واقع این است که بحث از اشیاء و امور واقعیت‌دار و موجود، سخنی است علمی و منطقی و مفید، لیکن بحث در این که واقعیت چیست و موجود به چه معنی است و وجود اساساً چه مشخصاتی دارد، امری غیرلازم و ناسودمند است. اما در عمل، هر انسان متفکری به این مسئله توجه دارد که اثبات وجود و عدم اشیاء اساسی‌ترین مسئله‌ای است که بحث‌ها و کاوش‌های بشری به‌طور عمده حول آن می‌چرخد، زیرا اگر مباحث وجود و عدم زائد است، به چه دلیل آن همه تلاش و کوشش و تبلیغ در رد یا قبول امور گوناگون صورت گرفته و می‌گیرد؟ مگر مسئله جز این است که یک فرد یا گروه چیزی را اثبات می‌کند و دیگران نفی و بالعکس. آیا بحث و جدال‌های علمی و فلسفی میان مکاتب گوناگون بر سر آن نیست که گروهی می‌گویند فلان چیز هست و گروهی دیگر می‌گویند نیست؟ آیا خصوصیات هستی واقعی از هستی اعتباری یا پنداری در چه دانشی جز فلسفه مشخص می‌شود؟ درست است که هر بخش از جهان هستی موضوع یکی از رشته‌های علوم واقع شده است و نتایج علمی و نظری خود را به دنبال داشته و دارد، اما نباید تصور کرد که علوم می‌توانند جای فلسفه را بگیرند، چون فلسفه نگرشی دیگر به جهان هستی است. فیزیک و شیمی قوانین مربوط به حوزه عمل خود را کشف می‌کنند، اما ماهیت و میزان قطعیت و ارزش معرفتی این قوانین را در فیزیک و شیمی نمی‌توان تعیین کرد، و اگر دانشمندی به این کار پردازد، حتماً بر اساس قوانین فلسفه متافیزیک عمل خواهد کرد، نه به کمک وسایل آزمایشگاهی. یعنی نوع معرفت فلسفی جوابگوی سؤالات او خواهد بود و او ناگزیر است برای دستیابی به واقعیت مسائل از قوانین متافیزیک استفاده کند و این بدان معنی نیست که فلسفه را به جای فیزیک و یا فیزیک را به جای فلسفه قرار بدهد. پس اثبات وجود یا خواص موجود مطلق (نه یک موجود ویژه) پیش از تحقیق در ذات و ماهیت اشیاء و امور قرار دارد، چون هر چیزی قبل از آن که «آن چیز» باشد وجود دارد و پیش از آن که پرسیم چیست؟ می‌پرسیم هست یا نه؟ آنچه گفته شد مربوط به کسانی است که در زمینه‌های علمی و فلسفی، لااقل ضوابط منطقی سخن را رعایت می‌کنند و قول و عمل ایشان مطابق یکدیگر است و گر نه آن گروه از مدعیان که فرق علم و فلسفه را ندانسته، سخن فلسفی را به عنوان تجربه علمی جا می‌زنند، و یا اموری را اثبات می‌کنند که هیچ‌گاه از طریق حس و تجربه قابل اثبات نیست و با این وصف خود را طرفدار علم، آن هم علم مبتنی بر مشاهده و آزمایش معرفی می‌کنند، نه اهل فلسفه‌اند و نه طرفدار علم.

این نکته قابل توجه است که فلسفه هر گاه در استنباطات خود راه خطا رفته است غالباً در همان مواردی است که مقدمات برهانی خود را بر اساس قضایای نادرستی استوار کرده است که علوم در اختیارش گذاشته‌اند، زیرا چنان که گفتیم قضایای مقدماتی برهان‌های فلسفی گاه ممکن است از قضایای علمی گرفته شود.

به همین دلیل فلاسفه‌ای که در بخش طبیعیات حکمت نظری براین خود را بر اساس «مشهورات» و به‌طور کلی قضایای غیربدیهی و اولی مبتنی ساخته‌اند همواره به نتایج نادرستی رسیده‌اند، اما خطای آنها آن بوده است که قضیه علمی مشهوری را در قیاس برهانی خود به کار گرفته، آن را در حکم بدیهیات اولی پنداشته‌اند.

روش تحقیق فلسفی استدلال است، که از بین اقسام آن صرفاً قیاس برهانی به کار گرفته می‌شود و چنان‌که پس از این بیان خواهد شد قیاس برهانی مبتنی بر قضایای بدیهی و ضروری و اولی است. این نوع قیاس از استوارترین انواع قیاس است که نتایج حاصل از آن قطعی و یقینی است؛ مگر آن‌که قضایای مقدماتی آن به جای قضایای اولی و ضروری، اشتباهاً و یا از روی مسامحه، از مضمونات و مشهورات و متواترات گرفته شده باشد. از این جا معلوم می‌شود که علم بدون فلسفه ابتر است و فلسفه بدون علم عقیم است.

[۵] (۱). منظور مؤلف رحمه الله این است که چون هر صفتی که به وجود مطلق نسبت داده شود خود یکی از موجودات است که آن نیز در بطن موجود مطلق است و از طرفی توصیف موجود مطلق با اوصاف و احوال غیر موجود امکان‌پذیر نیست، از این رو روش کار در فلسفه آن است که موجود مطلق را با احوالی وصف کنند که حکم آن با موجود مطلق یکی باشد. این احوال هر چند از جهت مفهوم با موجود مطلق متفاوتند لیکن از حیث مصداق با آن مساوی هستند، و یا اگر وصف به صورت قضایای مردد المحمول است، جمع اطراف تردید مساوی با موجود مطلق است. چنان‌که گوییم: موجود یا خارجی است و یا ذهنی که خارجی و ذهنی بر روی هم همان موجود مطلق است.

[۶] (۲). موضوع هر یک از رشته‌های علوم یکی از موجودات است و از این جهت، کلیه قوانین موجود مطلق بر آن جاری است و اگر موضوع آن از قوانین موجود مطلق تبعیت نکند معدوم است و علم و تحقیق به معدوم تعلق نمی‌گیرد. از این جهت است که علوم در ثبوت موضوع خود نیازمند فلسفه‌اند، اما فلسفه در ثبوت موضوع به هیچ علمی نیاز ندارد.

موضوع هر علم در حیطه قوانین فلسفی و طبقه‌بندی‌های خاص آن مشخص می‌شود، زیرا حد و رسم وجودی هر موجود در فلسفه تعیین می‌شود؛ فلسفه اثبات می‌کند که موضوع علم خاصی اساساً وجود دارد یا نه؟

شاید تصور شود که وجود موضوع از بدیهیات است، اما چنین نیست، زیرا نحوه وجود موضوع باید در فلسفه معین شود. چه، بسیاری از موضوعات سال‌ها بلکه قرن‌ها به عنوان یک موجود حقیقی مورد بحث واقع می‌شود و درباره آن احکام گوناگون صادر می‌کنند، اما بعداً مشخص می‌شود که موضوعی با آن مشخصات وجود نداشته است. این اشکال بیشتر در مورد موضوعاتی پیش می‌آید که قابل آزمایش و تجربه در آزمایشگاه علوم تجربی نیست.

کسانی که سال‌هاست جامعه انسانی را به عنوان یک واحد حقیقی از موجودات پنداشته‌اند و درباره حرکت و تکامل و زندگی و قوت و ضعف آن درست مانند یک موجود زنده سخن می‌گویند، یعنی همه فلاسفه جامعه و تاریخ، نیز کسانی که تاریخ را به عنوان یک موجود واحد حقیقی متحرک و متکامل پنداشته، برای زندگی و حرکت و حتی آینده آن از حیث غایت تعیین تکلیف می‌کنند، اگر از ابتدا نحوه وجود جامعه و تاریخ را، یعنی معنی واحد حقیقی و واحد اعتباری را در فلسفه آموخته بودند هیچ گاه در سخنان خود اینچنین خطاهای فاحشی مرتکب نمی‌شدند.

هم‌چنین کسانی که معنی تناقض را نمی‌دانند و اجتماع هستی و نیستی یک شیء واحد را امکان‌پذیر بلکه ضروری می‌دانند، اگر از مبانی فلسفه اطلاعی داشتند به این خطاها دچار نمی‌شدند.

اگر در طبقه‌بندی‌هایی که توسط بعضی از فلاسفه دوره‌های اخیر نسبت به علوم و معارف بشری صورت گرفته است توجه شود این نکته به خوبی روشن خواهد شد که برای حفظ وحدت معرفت بشری که خود ناشی از اشتراک وجود و وحدت ذاتی آن است، باید علوم و معارف را از کلی به جزئی طبقه‌بندی کرد؛ و بدیهی است که مرتبه هر علم در این طبقه‌بندی، متناسب با میزان کلیت یا جزئیت موضوع آن علم خواهد بود. چنان‌که در طبقه‌بندی‌های معروف مشاهده می‌شود، علوم و معارف بشری بر حسب کلیت متنازل طبقه‌بندی گردیده است، بدین معنی که آنچه کلی‌تر و عام‌تر است در بالا- و آنچه جزئی‌تر و خاص‌تر است در مراتب پایین‌تر، به ترتیب، قرار گرفته است.

اگوست کنت در طبقه‌بندی خود، کلیت و عمومیت را با بساطت در رابطه مستقیم دانسته، در ترتیب متنازل از کلی به جزئی و از

بسیط به مرکب سیر نموده؛ از ریاضیات به هیأت و از هیأت به فیزیک و از فیزیک به شیمی تنازل کرده است.

هربرت اسپنسر در طبقه‌بندی او تجدیدنظر کرده، اصلاحاتی را پیشنهاد نموده است. پیشنهاد او بسیار منطقی و دقیق است. وی علوم انتزاعی را که مستقیماً با ماده سر و کار ندارند کلی‌تر و عام‌تر از دیگر علوم دانسته، از این‌رو، منطق و ریاضیات را در طبقه اول و مکانیک و فیزیک و شیمی را در مرتبه دوم و ... قرار داده است.

در این تقسیم‌بندی نیز سیر صعودی به سمت بساطت و کلیت است (البته هیچ‌یک از این طبقه‌بندی‌ها جامع و مانع نیست). با توجه به این که از وجود، عام‌تر و بسیط‌تر هیچ چیز متصور نتواند بود، طبعاً در هر نوع طبقه‌بندی که از معارف بشری صورت می‌گیرد، علم وجود، یعنی فلسفه اولی، که موضوع آن عام‌ترین و بسیط‌ترین موضوع است در رأس طبقه‌بندی قرار خواهد گرفت. انگیزه اصلی فلاسفه در طبقه‌بندی علوم آن بوده است که وحدتی میان شعب گوناگون علم برقرار کنند تا تقسیم و تشعب معارف بشری مانع از یک برداشت کلی و فراگیر از جهان هستی و حقیقت واحد آن نشود.

این بینش وحدانی را پیشرفت‌های اخیر علمی نیز هر روز بیش از پیش تأیید کرده‌اند. قوانین علوم در سیر طبیعی خود، هر روز به وحدتی که بشر فطرتاً در جهان هستی می‌یابد نزدیک‌تر می‌شود و سرانجام همه قوانین در قوانین کلی وجود خلاصه می‌گردد که از وحدت و بساطت محض برخوردار است.

بدیهی است که کلی‌ترین قوانین، قوانین وجود یا موجود به‌طور مطلق است. از این‌رو فلسفه اولی که فوق همه معارف و علوم است، همواره در طول تاریخ اندیشه بشری، به کشف و استنتاج چنین قوانینی پرداخته، به‌ویژه در میان مسلمین که با عنوان «علم اعلی» گرامی‌ترین نوع معرفت بوده است

[۷] (۱). توضیح در باب قضایای بدیهی و اولی.

اهل منطق علم را به دو قسم تقسیم کرده‌اند، علم ضروری و علم مکتسب. علم ضروری آن است که حصول آن محتاج به دلیل و تأمل فکری نباشد. بر این اساس قضایایی که تصدیق آنها برای ذهن نیازی به اثبات و استدلال ندارد، ضروریات یا قضایای ضروری نامیده می‌شوند.

قضایای ضروری شش قسم است:

۱. اولیات و آن قضایایی است که بالذات و بدون احتیاج به تصور امری دیگر مورد تصدیق عقل قرار گیرد؛ یعنی کافی است ذهن انسان، موضوع و محمول و نسبت حکمیّه را تصور کند و بدان علم یقینی حاصل نماید. این گونه قضایا را بدیهیات نیز گویند.

۲. مشاهدات یا محسوسات، که علم بدان از راه حس و مشاهده حاصل می‌شود.

۳. مجربات، که علم بدان از راه تجربه برای انسان حاصل می‌شود.

۴. حدسیات، که بر اساس حدس صائب که خود نوعی از تجربه است حاصل می‌گردد.

۵. متواترات، که علم حاصل از آن ناشی از کثرت اخبار است.

۶. فطریات یا قضایایی که حد وسط به همراه موضوع و محمول در ذهن حاضر است.

در کلیه اقسام شش‌گانه علم بدیهی یا قضایای ضروری برای حصول یقین احتیاج به دلیل نیست و این گونه قضایا هستند که در هر نوع قیاس برهانی ماده قیاس قرار می‌گیرند و از آنها علم قطعی و جازم حاصل می‌گردد. (برای اطلاع بیشتر به کتب منطق رجوع شود)

[۸] (۱). قضایای مردّد المحمول قضایایی است که در آنها نسبت هر یک از دو یا چند محمول برای موضوع مورد تردید باشد، این نوع قضایا جزء اقسام قضایای منفصله به‌شمار می‌رود. این گونه قضایا از تقسیم موضوع به دو یا چند چیز به وجود می‌آید و می‌توان هر یک از آنها را جداگانه بر موضوع حمل کرد و چند قضیه مستقل به وجود آورد، چنان که در مثال متن کتاب ملاحظه گردید.

مثلاً هر موجود یا بالفعل است یا بالقوه، که اصل آن این است که موجود تقسیم می‌شود به بالفعل و بالقوه و می‌توان گفت: وجود بالفعل است و وجود بالقوه است. یا گوئیم: حیوان یا انسان است یا اسب یا سگ (و یا هر حیوان دیگر) که عکس آن چند قضیه حملیه است بدین ترتیب: انسان حیوان است، اسب حیوان است، سگ حیوان است، و غیره [۹] (۱). چنان که ملاحظه می‌شود جریان این گونه تقسیمات که از یک قضیه بر حسب آن می‌توان قضایای متعددی استخراج کرد، بر اساس «عکس حمل» است.

عکس در قضایا آن است که، جای موضوع و محمول (در قضایای حملیه) و مقدم و تالی (در قضایای شرطیه) با یکدیگر تعویض شود، به شرط آن که کیفیت (سلب و ایجاب) قضیه بر حال خود باقی باشد؛ در این صورت قضیه معکوس نیز صادق خواهد بود. البته، نوع قضیه معکوس بر حسب نوع قضیه اصلی متفاوت خواهد بود، چنان که عکس قضیه موجه کلیه، موجه جزئی است. قضیه: هر انسانی حیوان است، به صورت موجه جزئی منعکس می‌شود، یعنی: بعضی از حیوان انسان است. (برای اطلاع بیشتر به کتب منطق رجوع شود)

[۱۰] (۲). منظور این است که چون هیچ چیز در آن سوی «وجود» تحقق ندارد، شناخت وجود و خواص آن نمی‌تواند به منظور وسیله دست‌یابی به ماوراء آن مورد توجه پژوهشگران قرار گیرد. چه، هر چیز به عنوان غایت و مقصود فلسفه فرض شود، خود در حیطه وجود خواهد بود نه خارج از آن. بسیاری از علوم و فنون دیگر چنین خاصیتی را ندارند. مثلاً منطق برای جلوگیری از تخطی فکر آموخته می‌شود و طب برای حفظ تعادل و صحت بدن و نحو برای درست سخن گفتن و ... لیکن فلسفه صرفاً برای فلسفه است، یعنی شناخت فلسفی خود غایت و هدف است. معرفت فلسفی بی‌فایده نیست بلکه خود به عنوان فایده مورد توجه و هدف پژوهشگران است، تنها تفاوت آن با سایر علوم و معارف بشری در آن است که هدف و مقصود در سایر فنون، خارج از آن است و در فلسفه، خود آن، و گر نه فوایدی که در شناخت فلسفی وجود دارد بر هیچ کس پوشیده نیست. البته این مطلب در مورد فلسفه اولی، یا فلسفه الهی به معنی اعم صادق است که از وجود و خواص آن بحث می‌کند، لیکن اگر فلسفه به طور مطلق مورد نظر باشد که مرادف با حکمت است، دیگر چنین ویژگی را نخواهد داشت، زیرا در آن معنی همه شاخه‌های حکمت نظری و حکمت عملی را شامل می‌شود و در آن صورت همه علوم و فنون در دایره آن قرار خواهد گرفت. با این حال، حکما غایت آموختن حکمت نظری را استکمال نفس انسانی از راه تشبیه به نظام وجود دانسته‌اند که بر اساس آن، انسان جهانی عقلانی مشابه جهان عینی می‌گردد، و غایت حکمت عملی را عمل خیر و تقویت نفس در فرمانروایی بر بدن ذکر کرده‌اند. (رجوع شود به مقدمه اسفار اربعه، ج اول)

[۱۱] (۱). برهان دو گونه است: برهان اثباتی و برهان لمی. برهان اثباتی آن است که در آن از معلول به علت استدلال می‌کنند، یعنی سیر جریان استدلال از جانب معلول به سوی علت است، و برهان لمی عکس آن است، یعنی استدلال از علت به معلول است. چنان که در متن گفته شده، در فلسفه اولی از آن جهت که موضوع آن «وجود» است و ماورای وجود، چیزی که به عنوان علت وجود شناخته شود تحقق ندارد، پس «وجود» معلول علتی نیست تا از طریق شناخت علت، شناخت آن میسر باشد. بنابراین برهان لمی در شناخت وجود و خواص آن کاربرد ندارد. برهان «ان» نیز تنها وقتی مفید یقین است که مقدمات آن بر ضروریات باشد و سیر استدلال از طریق تلازم صورت گیرد. دو امر را وقتی متلازم گویند که ذهن از یکی بدون واسطه به دیگری دست یابد، یعنی با تصدیق حکم در یک قضیه به تصدیق حکم یا احکام دیگری ناگزیر گردد. برهان «ان» که در آن از معلول بر وجود علت استدلال می‌شود، کمتر مفید علم یقینی تواند بود. در علوم تجربی این مسئله به خوبی مشهود است؛ چنان که اگر علت امری شناخته نشود علم قاطع به دست نمی‌آید. مثلاً، اگر در بدن بیماری، سلول‌های سرطانی مشاهده گردد شناخت بیماری و کلیه معالیل و عوارض آن به خوبی میسر و قطعی است، لیکن اگر از طریق پریدگی رنگ و لاغری جسم و تب و ضعف و امثال آن بر شناخت نوع بیماری

استدلال شود، چه بسا علت بیماری ناشناخته بماند و یا علت آن، عامل دیگری معرفی گردد. از این رو در بین حکما این سخن به صورت یک اصل مسلم، متداول است که: علم حقیقی علم به علل است و تا علت شناخته نشود، علم کامل نخواهد بود.

[۱۲] (۱). مشترک معنوی بر الفاظی اطلاق می شود که در همه موارد استعمال، یک معنی و مفهوم بیشتر نداشته باشند مانند لفظ انسان، اسب و علم.

مشترک لفظی، الفاظی را گویند که دارای معانی گوناگونند، مانند لفظ «شیر» که حیوان درنده و مایع آشامیدنی و شیر آب از معانی آن است.

بحث بر سر این مسئله است که لفظ وجود جزء کدام یک از این دو نوع است؟ یعنی وقتی می گوئیم انسان وجود دارد، خدا وجود دارد، و یا وجود را از چیزی نفی کرده و می گوئیم اجتماع نقیضین یا اجتماع ضدین وجود ندارد، در تمامی این استعمالات، لفظ وجود به یک معنی به کار می رود یا آن که وجودی که در مورد انسان به کار می بریم به یک معنی و وجودی که مثلاً برای خدا به کار می بریم به یک معنی دیگر است؟

چنان که در متن بیان شده وجود مشترک معنوی است و در تمام موارد و در ارتباط با هر چه باشد به یک معنی است [۱۳] (۱). اولیات قضایایی را گویند که در تصدیق آنها، ذهن انسان نیازمند هیچ گونه دلیل و حتی واسطه‌ای نباشد و آن را بارزترین قسم از اقسام شش گانه قضایای ضروری می شمارند، زیرا پنج قسم دیگر آن، هر یک در تصدیق به چیزی از قبیل حس و تجربه و سماع و جز آن نیازمند است. لیکن اولیات به هیچ چیز جز اجزاء قضیه، و تصور آنها، نیازمند نیست. بنابر قول ملاصدرا، مشترک معنوی بودن وجود جزء اولیات است (به تقریب)، زیرا تصدیق آن نیازی به دلیل ندارد. (رجوع شود به پاورقی ص ۲۲)

[۱۴] (۲). هرگاه وجود را مشترک لفظی بدانیم، معنی آن این خواهد بود که وجود در هر ماهیت به معنی همان ماهیت باشد، یعنی وقتی می گوئیم: انسان وجود دارد یا، انسان هست، معنی «وجود دارد» و «هست» با انسان یکی است، یعنی بین انسانیت انسان و بودن او فرقی وجود ندارد.

اگر این سخن را بپذیریم باید قضایای هلیه بسیطه را بی معنی و پوچ بدانیم، حال آن که چنین نیست. هلیات بسیطه به قضایایی اطلاق می شود که محمول در آن «وجود» باشد و در مقابل آن هلیات مرکبه است که محمول در آن چیزی جز وجود است.

هل بسیطه از آن رو گفته می شود که سؤال از بود و نبود شیء است، یعنی قبل از آن که از ماهیت و شخصیت و سایر جنبه‌های شیء سؤال شود، ابتدا باید وجود و عدم آن معین شود. چون در ابتدا سؤال می کنیم: آیا انسان وجود دارد، آیا خدا وجود دارد؟ پس از آن از ماهیت سؤال می کنیم که انسان چیست؟ خدا چیست؟ پاسخ سؤالات مذکور را به صورت خبری، هل بسیطه گویند. یعنی قضایایی مانند، انسان موجود است، خدا موجود است را هلیات بسیطه نامند. هلیات مرکبه مانند انسان عالم است، جهان حادث است و غیره. قدما گفته اند که مفهوم وجود در هل بسیطه مفاد «کان تامه» است و در هل مرکبه مفاد «کان ناقصه». در هل بسیطه خبر یا سؤال، از وجود و ثبوت موضوع است، و در هل مرکبه خبر یا سؤال از ثبوت چیزی است برای موضوع.

مؤلف رحمه الله از قول کسانی که وجود را در ماهیات مختلف به معانی متفاوت پنداشته اند گوید، اگر معنی وجود در هر ماهیت با آن ماهیت یکی باشد، باید قضایایی که در آنها وجود بر ماهیت حمل می شود بی معنی باشد. یعنی مفهوم: انسان موجود است یا انسان هست، مساوی باشد با «انسان انسان»، زیرا به زعم ایشان، بودن انسان یعنی همان انسان بودن انسان.

کسانی که در قدیم و جدید به اشتراک لفظی وجود معتقد بوده اند (از قدما بنابر مشهور در بین حکما و متکلمین ابوالحسن اشعری پیشوای فرقه اشعریه و ابوالحسن بصری را از قائلان اشتراک لفظی وجود شمرده اند) بین دو گونه «بودن»، یکی وجود نفسی و دیگری وجود رابط و رابطی، فرق نگذاشته اند. یعنی میان «بودن انسان» و «انسان بودن» یا «بودن کتاب» و «کتاب بودن» تفاوتی

احساس نکرده‌اند.

بدیهی است که مفهوم هر ماهیت با وجود آن متفاوت است و هئیات بسیطه که از «وجود» ماهیات سؤال می‌کند هیچ گاه بی‌معنی و پوچ نیست

[۱۵] (۱). وقتی که می‌گوییم: آیا نفس انسانی جوهر است یا عرض؟ و یا گوییم: آیا افلاک و کواکب مجردند یا مادی؟ نسبت به وجود نفس یا ستارگان یقین جازم داریم و تردید ما تنها در ماهیت آنها است. حال که می‌توان نسبت به وجود یقین داشت و نسبت به ماهیت تردید کرد، مسلم می‌شود که بین وجود و ماهیت دوگانگی وجود دارد و هر یک دارای مفهوم مستقلی است

[۱۶] (۲). بعضی از حکما و متکلمین پس از آن که اشتراک معنوی وجود را در بین ممکنات قبول کرده‌اند و پذیرفته‌اند که وجود در مورد همه ماهیات ممکن به یک معنی است، گفته‌اند: اگر وجود واجب متعال نیز در این معنی مشترک باشد، فرق میان واجب و ممکن از بین می‌رود. از این رو وجود را میان واجب و ممکن مشترک لفظی دانسته‌اند، بدین معنی که وجود در ممکن یک معنی دارد و در واجب تعالی معنی دیگر.

مؤلف رحمه الله در برهانی که در رد این قول آورده است گوید: ما وقتی که می‌گوییم واجب متعال موجود است، از دو حال بیرون نیست؛ یا معنایی را اراده می‌کنیم یا نه. اگر معنایی برای وجود او قائل نباشیم، این «تعطیل» است و ما از معطله خواهیم بود و اگر معنایی در نظر داشته باشیم یا آن معنی همان است که از وجود ممکنات اراده می‌کنیم یا معنایی است متناقض با آن معنی. حال اگر نقیض آن را برای واجب متعال اثبات کنیم، در واقع عدم را برای او اثبات کرده‌ایم، یعنی از وی نفی وجود کرده‌ایم. پس راهی نمی‌ماند جز آن که همان معنی را که برای وجود ممکنات اراده می‌کنیم برای واجب نیز اراده کنیم و این مطلوب ماست.

اما دلیل این که «اگر معنی را غیر آنچه در مورد ممکنات به کار می‌رود فرض کنیم حتماً نقیض آن خواهد بود» این است که چیزی از دایره وجود خارج نیست و خارج از آن و غیر آن تنها عدم است که نقیض وجود است

[۱۷] (۱). تعطیل از اصطلاحات کلامی است به معنی سلب هر گونه صفتی، حتی صفت وجود از ذات باری تعالی. معطله کسانی بوده‌اند که نسبت هر صفت را از ذات واجب (بیشتر برای پرهیز از تشبیه و تجسیم ذات حق به ممکنات و مخلوقات) نفی کرده‌اند

[۱۸] (۲). مقصود از بعض اهل تحقیق، فیلسوف بزرگ، حاج ملاهادی سبزواری است. ر. ک: شرح غررالفرائد، ص ۴۹

[۱۹] (۳). منظور از این که «قائلان به اشتراک لفظی وجود بین ممکن و واجب، میان مفهوم و مصداق خلط کرده‌اند» آن است که، وجود از حیث «مفهوم» در همه موجودات اعم از واجب و ممکن مشترک است نه از حیث «مصادق»، زیرا مصداق وجود در ذات واجب با مصداق آن در ممکنات فرق بسیار دارد. این مطلب در مباحث بعدی روشن تر خواهد شد

[۲۰] (۱). خلاصه این بحث آن است که هر چیزی در ذهن ما دارای دو مفهوم است، یکی آنچه واقعیت خارجی شیء بدان مربوط است و حقیقتی است که عدم را از ذات شیء طرد کرده و آن را موجود گردانیده است، و مفهوم دوم آنچه در جواب سؤال: آن چیست؟ گفته می‌شود.

در همه اشیاء یک حقیقت عینی واحد به طور مشترک وجود دارد که واقعیت یا وجود نام دارد و علاوه بر این حقیقت، هر شیء به طور جداگانه وجه تمایز و خصوصیتی دارد که آن را از اشیاء دیگر متمایز می‌کند و آن «ماهیت» است، و چون واقعیت شیء یکی بیش نیست، با برهان ثابت می‌شود که اصالت از آن وجود است

[۲۱] (۱). لازمه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت آن است که وجود خود موجود باشد، و این اشکالی است که بر اصالت وجود وارد کرده‌اند.

توضیح این که، اگر وجود اصیل باشد و واقعیت خارجی هر چیز بستگی بدان داشته باشد و ماهیات تنها نمودی از وجود باشند، لازم می‌آید که وجود خود موجود باشد، و اگر وجود خود موجود باشد باید وجود دیگری بر آن عارض شده باشد، چنان که هر ماهیت

وقتی موجود می‌شود که وجود بر آن عارض گردد، و وجود دیگر نیز اگر خود موجود باشد احتیاج به وجود دیگری خواهد داشت و این موجب تسلسل وجودهای نامحدود خواهد شد.

پاسخ این اشکال چنان که در متن کتاب آمده است آن است که وجود به ذات خود تحقق خارجی و واقعی دارد و برای موجود بودن نیازی به وجود دیگر ندارد؛ همچنانکه همه اشیاء به واسطه نور، ظاهر و قابل رؤیت است، اما نور در ظهور خود محتاج به نور دیگری جز ذات خود نیست

[۲۲] (۱). علاوه بر آن که موجود از حیث حقیقت خارجی به چیزی اطلاق می‌شود که دارای وجود باشد، یعنی دارای دو جزء باشد، یکی ذات و ماهیت خاص و دیگری وجود که بر آن ذات عارض شده است، از حیث لغت نیز موجود بر چیزی اطلاق می‌شود که متصف به صفت وجود باشد. بر این اساس، اگر وجود، خود بخواهد موجود باشد علی القاعده باید متصف به وجود دیگری گردد یعنی وجود دیگری بر آن عارض شود.

اما حقیقت این است که وجود موجود کننده ذوات دیگر است و خود بالذات موجود است [۲۳] (۲). ابوالحسن بهمنیار بن مرزبان (متوفی در ۴۵۸ ه. ق) از شاگردان میرزا ابوعلی سینا و از فلاسفه بزرگ ایران است. کتاب معروف او در منطق و طبیعیات و الهیات، التحصیل است و کتاب مباحثات ابوعلی پاسخ سؤالات اوست [۲۴] (۱). اشکال و پاسخ آن در متن روشن است؛ برای وضوح بیشتر مطلب نکته‌ای افزوده می‌شود.

اشکال این است که اگر وجود به خود موجود باشد، همه چیز واجب‌الوجود خواهد بود و دیگر بحث از واجب و غیر آن معنی نخواهد داشت، زیرا چیزی که به خود موجود است، واجب‌الوجود است. پاسخ مؤلف و سخن منقول از ملاصدرا این است که ما در هر موجود به دو جنبه باید توجه داشته باشیم، یکی وجود داشتن یعنی موجود بودن و دیگری وجود یافتن به معنی موجود شدن. آنچه مربوط به جنبه اول است، در واجب و ممکن به نفس وجود است یعنی وجود در هر حال چه در واجب و چه در ممکن به خود موجود است، اما در این که وجود دارای فاعل و جاعل هست یا نه؟ پاسخ این است که، وجود در واجب بالذات مقتضای ذات است و در واجب بالغیر، یعنی ممکنات، به اقتضای فاعل و استعداد قابل (پذیرنده) است

[۲۵] (۲). در فصول بعدی شرح نسبتاً جامعی از اقسام وجود- فی نفس و فی غیره، لنفسه و لغيره و بنفسه و بغيره- در متن و حواشی خواهد آمد.

در این جا برای روشن شدن مطلب همین اندازه کافی است که: اختلاف میان اقسام وجود که فوقاً ذکر شد در مفهوم نیست بلکه در مصداق است؛ چنان که مؤلف رحمه الله در پاسخ اشکال تنها به یادآوری همین نکته بسنده کرده است. منظور از خلط میان مفهوم و مصداق در این مورد آن است که مصداق واقعی وجود در خارج از ذهن دارای مراتب متفاوتی است که از وجوب و اطلاق و عدم تناهی آغاز و به امکان و تقید و هم‌مرزی با عدم ختم می‌شود و در این میان مراتب نامتناهی است. بنابراین اختلاف بین وجود بنفسه و وجود بغيره، اختلاف مفهومی نیست که از اشتراک وجود میان آن دو، مشترک معنوی بودن وجود نقض شود.

حکما و متکلمین غالباً در مسئله وجود بین مفهوم و مصداق خلط کرده‌اند و تا عصر فیلسوف بزرگ اسلام، صدر المتألهین، مسائل مربوط به وجود و ماهیت و بسیاری از مسائل اساسی فلسفه روشن و منقح نبوده و عدم تشخیص مرز مفهوم و مصداق در مسائل وجود، مشکلات بسیاری را در میان فلاسفه ایجاد کرده بود، به‌طوری که می‌توان بسیاری از مباحث مربوط به اصالت وجود یا ماهیت را در دو مکتب مشاء و اشراق، ناشی از آن دانست، چنان که ملاصدرا خود در چندین موضع از اسفار و آثار دیگر خود یادآور شده است. تا هنگامی که مسئله اصالت و عینیت حقیقت وجود و موجودیت ذاتی آن درک نشود، هیچ‌یک از مسائل فلسفی، چنان که باید، درک نخواهد شد. اختلاف میان واجب و ممکن و وجود نفسی و غیری و امثال آن، همه به مسئله «تشکیک» باز می‌گردد که در مباحث آینده روشن خواهد شد، ان شاء الله

[۲۶] (۱). حکمای اشراق، به‌ویژه سرسلسله اشراقیون اسلام، شیخ شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی مقتول (م ۵۸۷ ه. ق) با آن که سخن او در مورد نور و انوار و تشکیک در مراتب آن و بسیاری از مسائل مهم فلسفی با اصالت و وحدت و تشکیک وجود که بعداً توسط صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی (م ۱۰۵۰ ه. ق) اثبات شد، بسیار نزدیک و در بسیاری موارد یکسان است، به اصالت ماهیت معتقد است. لیکن بیان او بیشتر مردّد و مضطرب و گاه متناقض است و گویی تنها مسئله‌ای که او را از قبول اصالت وجود باز داشته، همان است که در همین فصل مطرح گردید، مبنی بر این که: اگر وجود بالذات موجود باشد، باید توسط وجود دیگری موجود شود و آن وجود نیز به همین نحو و کار به تسلسل و محال می‌انجامد. در صورتی که خود، نور را «الظاهر بذاته و المظهر لغيره» می‌داند و به قول ملاصدر «قول به اصالت ماهیت اساساً با مسئله اشراق سازگاری ندارد».

برای اطلاع بیشتر رجوع شود به کتاب حکمة الاشراق، ص ۶۴ تحت عنوان «حکومة، فی الاعتبار العقلية» و کتاب تلویحات، تلویح اول، فی ذاته، ص ۳۳، نیز رجوع شود به اسفار، جلد اول، تحت عنوان «اشکالات و تفصیلات» ص ۵۴، و شرح منظومه سبزواری و حواشی هیدجی و آملی در مبحث اصالت وجود بر آن کتاب

[۲۷] (۱). جلال‌الدین محمد دوانی از دانشمندان و متکلمان قرن نهم هجری (۸۳۰-۹۰۷)، نزدیک به سی تألیف در منطق و کلام و حکمت و تفسیر بدو منسوب است. بیشتر آراء فلسفی او در دو حاشیه معروف قدیم و جدید اوست بر شرح تجرید قوشچی، و دو حاشیه به نام تنویر المطالع (قدیم و جدید) بر شرح صدرالدین دشتکی بر شرح مطالع الانوار سراج‌الدین ارموی (۵۹۴-۶۸۲ ه. ق). کتاب معروف وی به فارسی اخلاق جلالی است که اصل آن کتاب اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین بوده است. وی به فارسی نیز شعر می‌گفته و وفائی تخلص داشته است. او معاصر با سلسله آق قویونلو و قراقویونلو بوده است

[۲۸] (۲). نظریه‌ای در بین حکمای بعد از دوانی معروف است که آن را منسوب به ذوق المتألهین (عرفای اسلامی و صوفیه) دانسته‌اند، و چنان که بدان اشاره شد، آن نظریه این است که وجود در واجب‌الوجود اصالت دارد، اما در ماهیات ممکنه اصالت ندارد، بلکه ماهیات به واسطه نسبتی که با وجود یافته و بهره‌ای (حصه‌ای) که از آن دریافت داشته‌اند اصالت دارند، اما اصالت آنها در واقع نسبت آنها به وجود واجب است

[۲۹] (۱). منظور از این که «وجود حیثیت تقییدی است در هر حمل ماهوی» آن است که چون ماهیت امری اعتباری است و از خود هیچ ندارد، هیچ گونه حملی بر آن، بدون آن که وجودی برایش فرض گردد امکان‌پذیر نیست. بنابراین هر گونه حملی بر ماهیت موکول به مقید ساختن آن به قید نوعی وجود و ثبوت است، اعم از وجود ذهنی و وجود خارجی.

هر چیز هر گاه تنها از حیث ذات و من حیث هو، با اطلاق ذات در نظر گرفته شود، حیثیت آن را اطلاقی گویند چنان که گوییم: «الماهیة من حیث هی لاموجودة و لامعدومة» که در آن حیثیت ماهیت، اطلاق از هر قید و علت و جهت است و تنها مرتبه ذات آن مورد نظر است. گاه نیز حیثیت جنبه تعلیل حکم را دارد. چنان که گوییم: «الانسان من حیث هو متعجب ضاحک» که انسان دارای حیثیتی است (تعجب) که حکم (به ضحک) را تعلیل می‌کند یعنی علت حکم را بیان می‌کند.

اما این که وجود حیثیت تقییدی ماهیت است، بدین معنی است که بر ماهیت در مرتبه ذات (یعنی با حیثیت اطلاقی، که نه موجود است و نه معدوم) هیچ چیز حمل نمی‌شود، و چنان که در متن تصریح شده است حتی لوازم ذاتی آن به قید ثبوت و وجود بر آن قابل حمل است، زیرا ثبوت شیء برای شیء، فرع ثبوت خود آن شیء است.

ر. ک: اسفار، ج اول، ص ۹۲ و حواشی سبزواری بر آن

[۳۰] (۲). منظور از «حدّ» در جمله «وجود از حدّ آن خارج است» حدّ منطقی ماهیت است. در اصطلاح منطقی حدّ عبارت است از تعریف شیء به ذاتیات آن، که کامل‌ترین قسم از اقسام تعریف است و در فلسفه هر گاه سخن از حدّ به‌طور مطلق پیش آید (به جز معنی لغوی آن) منظور همان تعریف منطقی است. تعاریف دیگر عبارت است از: حدّ ناقص، رسم تام، رسم ناقص، شرح اسم یا

تعریف لفظی.

حدّ تام، تعریفی است که در آن جنس قریب با فصل قریب به کار رود. چنان که در تعریف انسان، حیوان به عنوان جنس قریب و ناطق به عنوان فصل قریب به کار می‌رود؛ و گوئیم انسان حیوان ناطق است. برای اطلاع بیشتر به کتاب‌های منطق رجوع شود [۳۱] (۱). سلب وجود از ماهیت، تنها به اعتبار عقلی است، یعنی آنچه درباره وجود و ماهیت گفته می‌شود نباید این تصور را ایجاد کند که در جهان دو چیز هست که از ترکیب آنها «موجود» حاصل می‌شود، بلکه ماهیت و وجود یکی بیش نیست و در عالم واقع، حقیقت آن دو یک واحد است، اما ذهن انسان می‌تواند هر موجود را به دو عنصر ذهنی تقسیم کند که یکی ذات و ماهیت شیء است و دیگری وجود و هستی آن، و پس از این تقسیم است که متوجه می‌شود یکی از این دو باید واقعیت خارجی داشته باشد، و گرنه از ترکیب دو مفهوم هیچ گاه موجود واقعی به وجود نمی‌آید. برهان قطعی اثبات می‌کند که آنچه واقعیت شیء بدان مربوط است «وجود» است و آنچه جنبه اعتباری دارد ماهیت است، اما حقیقت ماهیت و وجود در خارج یکی بیش نیست و ماهیت هیچ گاه منفک از وجود، خواه ذهنی و خواه خارجی، نتواند بود

[۳۲] (۲). لازم و لازمه و جمع آن لوازم، صفات و احوالی است که از شیء تفکیک‌ناپذیر باشد لیکن در حدّ ماهیت شیء، واقع نشود، چه، آنچه داخل در حدّ ماهیات باشد اصطلاحاً «ذاتی» نامیده می‌شود که به چهار خاصه از عرضیات متمایز است: ۱. ثبوت آن ضروری است، ۲. از علت بی‌نیاز است، ۳. بر ماهیت تقدم جوهری دارد، ۴. حمل بین آن و ماهیت، حمل اولی است. مؤلف رحمه الله متذکر می‌گردد که لوازم ذاتی ماهیت هم، مانند زوجیت برای عدد چهار، به واسطه وجود بر ماهیت حمل می‌شود، چنان که گوئیم: عدد چهار زوج است، اگر وجود و ثبوت از چهار منتفی گردد همین حمل نیز میسر نخواهد بود. سپس با استناد به قول علامه دوانی گوید، اساساً لوازم ماهیت کلاً لوازم وجود است، اعم از وجود ذهنی یا خارجی. چنان که نوعیت از لوازم وجود ذهنی انسان است و سردی از لوازم وجود خارجی برف و عرضیات غیرلازم نیز همه به واسطه وجود بر ماهیت حمل می‌شود. حقیقت آن است که وجود خود از لوازم ماهیت است و خارج از ذات آن؛ یعنی لازمه ماهیت، وجود است، لیکن مأخوذ در حدّ آن نیست، زیرا چنان که گفته شد لوازم از ذات شیء تفکیک‌ناپذیر است لیکن مأخوذ در حدّ آن نیست؛ ماهیت از خود هیچ ندارد و همه چیز از وجود است.

در این مورد توضیح بیشتر در بحث ماهیت خواهد آمد

[۳۳] (۱). مساوقه در اصطلاح اهل حکمت و کلام عبارت است از مساوات و اتحاد دو چیز در مفهوم و یا اختلاف در مفهوم و اتحاد در مصداق.

در مسائل وجود، مساوقه وجود با شخصیت و یا شئییت مطرح است و این از اهمّ مسائل مکتب اصالت وجود است و مقصود از آن، این است که تخصّص یا استقلال و تمایز و هویت خاص داشتن، مربوط به ماهیت شیء نیست، بلکه برخاسته از وجود خاص آن است. مساوقه وجود با شئییت نیز بدان معنی است که بر ماهیت، شیء اطلاق نتوان کرد مگر آن گاه که وجود بر آن عارض شده باشد. خلاصه سخن این که: شخصیت و شئییت با اختلاف مفهومی که با وجود دارند از جهت مصداق همان وجودند و مصداق آنها وجود است و ماهیت در این زمینه نقشی ندارد

[۳۴] (۱). منظور از این که ضدّین دو امر وجودی است آن است که مانند تناقض یک طرف آن عدمی نیست، بلکه هر دو وجود دارند، مانند سیاهی و سفیدی که در یک زمان بر یک موضوع درآیند، یعنی یک شیء در آن واحد هم سیاه باشد و هم سفید، و هر دو تحت جنس قریب (رنگ) قرار دارند و بین آنها از حیث رنگ، اختلاف در حد نهایی است؛ و اگر اختلاف در حد نهایت نباشد آنها را ضدّین نتوان گفت مثلاً رنگ زرد و آبی ضدّین محسوب نمی‌شوند بلکه مختلفینند.

درباره ضدّین و نقیضین پس از این در فصل تقابل سخن گفته خواهد شد

[۳۵] (۲). صفات و احوالی که بر ماهیت عارض می‌گردد بر وجود جاری نیست. آنچه از قبیل کلی و جزئی و نوع و جنس و فصل و جوهر و عرض و کم و کیف و اعراض دیگر به اشیاء و مفاهیم نسبت داده می‌شود، همه اوصاف ماهیت است و هیچ‌یک بر وجود قابل حمل نیست، زیرا اگر به یک «مفهوم» کلی اطلاق می‌شود، از آن جهت است که بر جزئیات انطباق می‌یابد و یا اگر «نوع» گفته می‌شود از آن جهت است که بر افراد خود صدق می‌کند و یا اگر فرد باشد تحت نوع درمی‌آید، یا اگر نوع باشد تحت جنس. به‌طور کلی این گونه اوصاف که در متن بدان اشاره شده است به واسطه صدق و انطباق ماهیات بر مصادیق خود و یا اندراج آن تحت ماهیت‌های دیگر، بر آنها جاری است.

اما وجود که یک واقعیت خارجی و حقیقت عینی است که به ذات خود وجود دارد، نه کلی است و نه جزئی؛ نه نوع دارد و نه جنس که تحت آن درآید و نه خود نوع یا جنس است که وجودهای جزئی تحت آن درآیند، نه جوهر است و نه عرض و بنابراین نه منطبق است بر چیزی و نه صادق در شخصی و نه مشترک میان افراد خود.

باید توجه داشت که آنچه بر شخص و فرد و مصداق معین صدق نمی‌کند، عین و حقیقت وجود است نه مفهوم آن. درک این مسئله از اهم مسائل است، بدین معنی که «وجود» مانند سایر اعیان، دارای مفهوم مستقلی است که همچون دیگر مفاهیم بر مصادیق خود صادق و بین موجودات مشترک است، اما مصادیق وجود عینی، مراتب نامتناهی آن است که هر ماهیتی مبین مرتبه‌ای از آن است. این مطالب با بیان مسئله تشکیک ذاتی وجود روشن خواهد شد.

پس، چنان که ملاحظه شد، وجود دارای نوع نیست که بر افراد متفق الحقیقه صدق کند از این رو هم‌نوع و مشابه ندارد و منحصر به فرد است و هیچ چیز مانند آن نیست، زیرا لازمه همانندی، قرار گرفتن تحت یک نوع است.

وجود، ضد نیز ندارد، زیرا چیزی با چیزی ضد تواند بود که با هم تحت یک جنس قریب واقع باشند، و حال آن که وجود جنس ندارد، نقیض وجود، عدم است و عدم را نباید ضد وجود پنداشت، زیرا چنان که گفته شد ضدین دو امر وجودینند، اما عدم، نبودن وجود است نه آن که خود حقیقت و ثبوتی داشته باشد

[۳۶] (۱). منظور از عبارت «لازمه آن سلب‌هایی است به عدد کلیه ماهیت‌های موجود...» آن است که چنان که گفته شد هر ماهیت حادی است که وجود را به خود محدود می‌سازد. وجود مطلق است و نامتناهی و ماهیات حدود و قیود آن است. وجود در انسان به ماهیت انسان محدود می‌شود و در اسب به ماهیت اسب و در سنگ به ماهیت سنگ.

بر این اساس لازمه هر ماهیت که وجود را به حد خاصی محدود می‌کند آن است که همه ماهیات دیگر از حد آن سلب شود. بدین معنی که مثلاً ماهیت انسان حادی برای وجود ایجاد می‌کند که وجود محدود در آن حد، دیگر اسب یا گاو یا شیء دیگری از موجودات نیست. پس انسان، یعنی وجود محدود به حدود ماهیت انسان، و اسب یعنی وجود محدود به ماهیت اسب

[۳۷] (۲). لفظ ثبوت در مواردی که مرادف با وجود و حصول و امثال آن به کار می‌رود، اعم از وجود خارجی و وجود ذهنی و تقرّر نفس الامری است که هر یک مرتبه خاصی از وجود است (هر یک از این مراتب در جای خود توضیح داده خواهد شد. در معنی نفس الامر و تعریف آن که در متن آمده است دقت شود)

[۳۸] (۱). هنگامی که قضیه‌ای مورد تصدیق واقع می‌شود، در حقیقت نسبت حکمیه موجود بین موضوع و محمول مورد تصدیق قرار می‌گیرد و تحقق آن حکم در ظرفی از وجود و ثبوت امکان‌پذیر است. حال اگر وجود در ظرف خارج نباشد در ذهن خواهد بود و اگر در ذهن نباشد حتماً باید ذهن برای آن نوعی وجود یا ثبوت به تبع وجود خارجی موجود دیگری که با آن رابطه‌ای ویژه دارد، جعل یا فرض کند. مثلاً در قضیه انسان موجود است، انسان در ظرف خارج از ذهن وجود دارد و در قضیه انسان نوع است، انسان در ذهن دارای صفت نوعیت است.

اما در تصدیقاتی که موضوع در هیچ‌یک از ظروف خارج و ذهن تحقق ندارد و باز هم ذهن انسان به صدق حکم گواهی می‌دهد و

قضیه را تصدیق می‌کند نه تکذیب، مسئله چه شکلی دارد؟

در چنین مواردی، عقل، اضطراراً به تبع وجود یا ماهیت موجود، نوعی ثبوت و تحقق برای معانی و امور معدوم فرض می‌کند. پس به هر حال تصدیق در ظرف وجود و ثبوت صورت می‌گیرد و نه در عدم و بطلان

[۳۹] (۲). منظور از عبارت «آثار وجودی آن نیز در ذهن و خارج تحقق نخواهد داشت» این است که آنچه وجود و ثبوت نداشته باشد، آثار و خواص وجودی نیز نخواهد داشت. آثار وجود خارجی، افعال و صفات و کیفیات شیء در خارج است و آثار وجود ذهنی نیز معانی و مفاهیم تبعی آن است. بنابراین چیزی مانند عدم علت، چگونه می‌تواند علت امری واقع شود؟ مؤلف رحمه الله بدان پاسخ داده است

[۴۰] (۱). رجوع شود به پاورقی شماره ۱، ص ۳۹

[۴۱] (۲). قول معتزله با همه سخاقتی که دارد و به گفته مؤلف رحمه الله ارزش بحث و ردّ نیز ندارد، ناشی از بی‌خردی و دیوانگی نیست، بلکه ناشی از یک مسئله بغرنج علمی و فلسفی است که در مسائل مختلف موجب اشکال و باعث اظهار این گونه آراء می‌گردد و آن تصور عدم است، اعم از عدم زمانی و غیرزمانی.

بدین معنی که انسان نمی‌تواند عدم مطلق را تصور کند- هم‌چنان که وجود حقیقی را نمی‌تواند تصور کند- و اگر انسان در ذهن خود تصور کند که همه موجودات معدوم شده‌اند و یا از ابتدا همه آنچه وجود دارد معدوم بوده است، باز هم موجودات معدوم شده را در نظر دارد، نه عدم همه چیز را، زیرا عدم چیزی نیست تا این که تصویری در ذهن یا حقیقتی در خارج داشته باشد. متأسفانه امروز نیز بعضی عدم را با فضای خالی از اشیاء یکی می‌پندارند

[۴۲] (۱). پیش از این گفته شد که برهان لمّی شناخت موضوع از طریق علت است و استدلال بر وجود معلول از طریق علت آن صورت می‌پذیرد، اما چون موضوع فلسفه الهی موجود مطلق است و در ورای وجود جز عدم و بطلان محض چیزی نیست، بنابراین نمی‌توان چیزی را به عنوان سبب تام یا ناقص وجود تصور کرد. پس برهان «لَمْ» در فلسفه الهی کاربرد ندارد.

رجوع شود به پاورقی ۱، ص ۲۵

[۴۳] (۲). انقلاب در اصطلاح اهل حکمت عبارت است از تبدیل چیزی به چیزی دیگر بدون دلیل و علت که البته امری است محال

[۴۴] (۱). خلاصه آنچه در ذیل شماره دهم آمده است از این قرار است:

اولاً: وجود یعنی واقعیت عینی، و واقعیت عینی یعنی آنچه منشأ آثار خارجی است؛ بنابراین حقیقت وجود همان حیثیت ترتب آثار است، زیرا آثار هنگامی بر شیء مترتب است که وجود داشته باشد. ثانیاً: حقیقتی با این ویژگی، خود عین خارجیت است، نه آن که در خارج خارجی باشد و در ذهن، ذهنی. آثار خارجی داشتن یعنی خارجی بودن و چیزی که نفس خارجیت ذات آن را تشکیل می‌دهد هرگز نمی‌تواند از ذات خود بیرون آید و به چیزی غیرخارجی بدل گردد و مثلاً به موجودی ذهنی تبدیل شود. ثالثاً: وجود ذهنی که آثار خارجی بر آن مترتب نیست، از آن حیث که عدم را از خود طرد می‌کند، دارای آثار است و از این رو آن را وجود خارجی می‌دانیم؛ لیکن در مقایسه با واقعیت خارجی مصداق آن، وجود ذهنی است. رابعاً: با توجه به آنچه گفته شد، حقیقت وجود صورت ذهنی ندارد و نمی‌توان صورتی را به عنوان صورت وجود، در ذهن تصور کرد. خامساً: وجود، یک مفهوم کلی از مقوله کلیات خمس نیست و مثلاً، نوع یا جنس نیست که نسبت آن به وجودات ممکن، نسبت کلی به جزئی و امثال آن باشد، بلکه چنان که پس از این خواهد آمد، وجود ممکنات جنبه ظلی دارد. سادساً: هر مفهومی که در ذهن انسان به وجود می‌آید، هنگامی نام ماهیت بر آن اطلاق می‌شود که ما به ازاء خارجی داشته باشد، یعنی فرد واقعی آن در خارج موجود باشد، از این رو مفهوم وجود حقیقی، ماهیت آن نیست

[۴۵] (۲). تشکیک در لغت به معنی در شک انداختن است و مشکک اسم فاعل آن است. در اصطلاح منطق مشکک بر کلی‌ای اطلاق می‌شود که دلالت آن بر افراد و مصادیق خود به‌طور یکسان نباشد بلکه معنی آن در بعضی مصادیق‌ها شدیدتر و در برخی ضعیف‌تر یا در برخی مقدم و در برخی مؤخر باشد. چنان‌که نور بر همه مراتب شدت و ضعف مصادیق خود مانند نور شمع و نور چراغ و نور ماه و نور خورشید دلالت دارد در حالی که اختلاف آنها از حیث شدت و ضعف بسیار است. مقابل کلی مشکک، کلی متواپی قرار دارد که دلالت معنی آن بر مصادیق یکسان است. چنان‌که اسب و درخت و انسان بر مصادیق‌های خود به‌طور یکنواخت دلالت دارند، و مثلاً انسانی از انسانی انسان‌تر یا درختی درخت‌تر، یا اسبی اسب‌تر از دیگری نیست. جود در فلسفه ملاصدرا حقیقتی است واحد و دارای مراتب شدت و ضعف و تقدم و تأخر، و لفظ کلی وجود نیز دارای چنین حالتی است. از این‌رو وجود را حقیقت مشکک، گویند

[۴۶] (۱). مسئله وحدت وجود، که در میان عرفا حقیقتی است با پشتوانه شهود عرفانی، در بین حکمای اسلام از دیدگاه‌برهانی و از نظر متکلمان، از دیدگاه معتقدات مذهبی، همواره غیر قابل توجیه، و متنازع‌فیه بوده است. لیکن در حکمت صدرالمتألهین، که حکمت متعالیه‌اش نامیده‌اند، شهود عرفانی و برهان منطقی دست در آغوش یکدیگر داده و در دایره تعلیم وحی، مسئله را فیصله داده است.

متکلمان از آن نظر با وحدت وجود مخالفند که وجود را بین واجب و ممکن و به بیان مذهبی میان خالق و مخلوق یکسان و مشترک می‌داند و دعوی‌های جهال متصوفه نیز این کج‌بینی را قوت می‌بخشد.

اما حکمای مشاء بیشتر از آن جهت با وحدت وجود مخالف بوده‌اند که وجود را هم در ماهیات موجود متکثر یافته‌اند و هم از حیث ذات، یعنی از همان دو جهت که در متن کتاب حاضر مطرح شده است.

صدرالمتألهین و پیروان او که وارثان حکمت مشاء و اشراق بوده‌اند، از سرچشمه‌های زلال عرفان نیز سیراب گشته‌اند و وجود را به واسطه ماهیات ممکن، متکثر بالعرض دانسته‌اند، و از نظر تقسیمات ذاتی، کثرت آن را به تشکیک ذاتی باز گردانده‌اند، که حاصل آن، وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است.

فهلویون، پیش از شیخ اشراق، به تشکیک در حقیقت وجود (نور) قائل بوده‌اند. منظور از فهلویون، حکمای ایران باستان و احیاناً متکلمان مذهب زرتشت است که حکمت شیخ اشراق مقتبس از ایشان است

[۴۷] (۱). باید توجه داشت که تشبیه وجود به نور مادی صرفاً به منظور تفهیم مطلب و ارائه مثال است و گر نه، تفاوت میان نور ظاهری و وجود، بسیار است. در بساطت نور و عدم تألیف آن از اجزاء، و نفی بیشی و کمی از مراتب گوناگون آن، دانش امروزی را حرف‌ها است. لیکن تشبیه وجود به آن، تنها از حیث ذو مراتب بودن یک حقیقت است که وجه مشترک نور و وجود است، و وجه شبه در تشبیه مذکور

[۴۸] (۱). چون حدّ به معنی سلب است، نفی حدّ در حکم سلب سلب و به معنی ایجاب خواهد بود، بنابراین مفهوم آن، محو و صرافت وجود است. مؤلف رحمه الله

[۴۹] (۲). مسئله اطلاق و تقیید، هم در حقیقت عینی وجود مصادیق دارد و هم در مفهوم آن. در وجود عینی، چنان‌که در متن کتاب گفته شده، عالی‌ترین مرتبه آن، مطلق است و مقیّد به هیچ قیدی نبوده نامتناهی است و دیگر مراتب به نسبت قرب و بعد آن از مرتبه اعلی، مقیّد و محدود خواهند بود تا در نازل‌ترین مرتبه که جز قوه برای آن فعلیتی وجود ندارد. چنان‌که در الهیات خاصیه ذکر آن خواهد آمد، مرتبه اعلی واجب‌الوجود و مبدأ هستی و مرتبه ادنی، ماده اولیه (هیولی) است. حرکت اشتدادی و سیر تکاملی همه مراتب وجود به‌سوی ذروه کمال و مرتبه اعلی است. حرکت در جهان مادی در حقیقت از قوه به فعل در آمدن است و ماده که قوه محض است همواره با حرکت خویش هستی خود را فعلیت می‌بخشد. رجوع همه به اوست در عین آن‌که از صدر تا ذیل وجود

یک حقیقت واحد بیش نیست. هو الاول والآخر والظاهر والباطن.

اما در مفهوم، هنگامی که وجود را بر چیزی حمل می‌کنیم، یعنی در هئیات بسیطه که محمول، وجود است مانند قضیه: انسان موجود است، محمول، وجود مطلق است لیکن پس از حمل، مقید به حدود ماهیت موضوع می‌شود. در هئیات مرکبه وجود موضوع مقید به قید محمول می‌گردد، چنان که وقتی گوئیم: انسان نویسنده است. وجود نویسنده‌گی را برای موضوع اثبات کرده‌ایم نه وجود مطلق را.

برای اطلاع بیشتر رجوع شود به شرح غررالفرائد و حواشی هیدجی و آملی، ص ۶۹

[۵۰] (۱). اگر گفته شود که وجود در مرتبه اعلی نیز مقید است نه مطلق، زیرا آن مرتبه را با قید بی‌حدی مقید ساخته‌ایم، در پاسخ، چنان که در پاورقی از قول مؤلف آمده است گوئیم: چون حد در این جا به معنی سلب کمال و سلب اطلاق و عدم تناهی است سلب حد به جز سلب سلب یا نفی نفی معنی دیگری نخواهد داشت و آن ایجاب است یعنی بساطت و صرافت وجود در مرتبه اعلی

[۵۱] (۲). هنگامی که سخن از شدت و ضعف و نقصان و کمال و یا وجدان و فقدان در مراتب وجود- به جز مرتبه اعلی- به میان می‌آید و حدود و قیودی برای وجود اثبات می‌گردد، لازمه آن بر حسب ظاهر آن است که وجود در مراتب مادون مرتبه اعلی با عدم در هم می‌آمیزد و یا عدم در میان مراتب وجود رخنه می‌کند، اما این توهم ناشی از اصالت دادن به عدم است و صحیح نیست، زیرا چنان که می‌دانیم وجود، بسیط است، نه جزء دارد و نه جزء چیزی است و نه شائبه ترکیب و تألیف در آن وجود دارد؛ همه اصالت و واقعیت از آن وجود است و عدم هیچ نیست جز نبودن وجود، و اختلاط و ترکیب و انضمام و امثال آن، بین وجود و عدم در حکم اجتماع نقیضین است.

از این رو مؤلف رحمه الله در این مورد متذکر می‌شود که، هرگاه از این گونه تعبیرات درباره وجود پیش می‌آید آن را بر معانی دیگری باید حمل کرد، چه، ترکیب و بساطت یا فقدان و عدم در مراتب وجود با آنچه در موارد دیگر به کار می‌رود، فرق بسیار دارد و استفاده از این تعابیر از روی ناچاری است.

در این جا، یعنی در مورد وجود، تنگنا و گشایش بدان معنی است که مراتب وجود نسبت به مراتب بالاتر یا پایین تر و در مقایسه با مرتبه اعلی و ادنی، بر کمال بیشتر یا کمتر اشتمال دارند، نه آن که چیزی به عنوان عدم در ذات آنها راه یافته است

[۵۲] (۱). مقصود از تعبیراتی نظیر تنگنا و گشایش در مراتب وجود، اشتمال آن بر کمال بیشتر یا کمتر است. مؤلف رحمه الله

[۵۳] (۲). منظور از آنچه در بند ششم آمده آن است که وجود در حقیقت سه گونه تشخیص دارد، لیکن، چون حقیقت وجود یکی است و ماهیات و تشخصات متعدد و گوناگون در یک ذات واحد تحقق یافته است، اطلاق تشخص بر آن بدان معنی که در مورد موجودات به کار می‌رود درست نیست. مؤلف رحمه الله نیز به پیروی از صدرالمتألهین به جای تشخص در جنبه‌های سه گانه وجود، لفظ «تخصّص» را به کار برده است.

ملخص مطلب این است که وجود که حقیقت اصیل و واحد و بسیط و متفرد و بالذات متشخص است، باید مانند هر موجود شخصی دیگر دارای علائم تشخص باشد، و چنین نیز هست؛ چنان که هر وجود، یکی از آن لحاظ که ذات بسیط و حقیقت اصیل واجب است دارای تشخص است و یکی از لحاظ مرتبه‌ای از شدت و ضعف و کمال و نقصان که از آن برخوردار است و یکی نیز از لحاظ ماهیتی که دارد و در حکم موضوع آن است.

معلوم است که تخصّص به دو وجه اول از خصوصیات ذاتی وجود است و تخصّص به وجه سوم به واسطه ماهیاتی است که عارض وجود می‌شوند.

پس هر وجود، از آن جهت که حقیقتی است عینی، واجب، بسیط و اصیل یک تخصّص دارد، و از آن جهت که مرتبه خاصی از مراتب مختلف شدت و ضعف و کمال و نقصان است یک تخصّص و از آن جهت که شیء بخصوص و ماهیت خاصی است

تخصصی دیگر دارد و در این تخصصات هیچ گونه جنس و نوع و فصل عارض وجود نمی‌شود مگر آنچه از جانب ماهیات بر وجود عارض شود.

برای اطلاع بیشتر رجوع شود به اسفار، ج اول، ص ۴۴

[۵۴] (۱). بحث از مسائل وجود ناگزیر پای عدم را نیز به میدان می‌کشد، زیرا عدم نقیض وجود است و هر جا وجود در میان نباشد، حتماً عدم خواهد بود. لیکن وجود که با اصالت و واقعیت خود هیچ گونه تصویری در ذهن انسان ندارد و کنه حقیقت آن غیر قابل ادراک است، عدم به طریق اولی در ذهن انسان تصویری نتواند داشت، زیرا عدم از هیچ گونه ذات و تحقق و ثبوت برخوردار نیست.

با این همه برخی برای موجودات حادث که در مقطع خاصی از زمان پدیدار می‌شوند، قبل از حدوث، نوعی وجود در ظرف عدم قائل شده‌اند، و گروهی دیگر، مکان خالی یا فضا را با عدم یکسان پنداشته، و برای آن وجود قائل‌اند. در این فصل مسائل مربوط به عدم و کیفیت ثبوت آن روشن گردیده است.

اما در مقابل این سؤال که، اگر عدم دارای ذات نیست و هیچ گونه تمایزی در آن وجود ندارد، چگونه خواص و آثاری برای عدم‌ها قائل می‌شویم و بین آنها تمایز برقرار می‌کنیم؟ پاسخ آن است که، عدم با اضافه به وجود از عدم دیگر تمایز می‌یابد نه به طور مطلق و مستقل

[۵۵] (۱). اشکال مورد بحث این است که: اگر عدم، از هیچ گونه ذات و هویتی برخوردار نیست و در آن تمایزی وجود ندارد، به فرض آن که با اضافه آن به وجود یا مقید ساختن آن به قیدی وجودی، بتوان برای آن نوعی ثبوت تصور کرد، لیکن هنگامی که عدم را به عدم اضافه می‌کنیم چگونه می‌توانیم از اضافه دو امر باطل الذات ناثبات، که نه مضاف آن از ذات و تحقیقی برخوردار است و نه مضاف‌الیه آن، تصویری ذهنی و مطابق با واقع برداشت کنیم؟ در حالی که عدم مضاف به سبب اضافه، نوعی از عدم محسوب است و با اضافه به عدم مضاف‌الیه، آن را رفع و نفی می‌کند. چگونه یک نوع از عدم می‌تواند جنس خود را که نیستی و بطلان محض است مرتفع سازد و با آن متناقض نباشد و اگر با آن تقابل تناقض دارد چگونه از یک نوع به‌شمار می‌روند؟

پاسخ اشکال را مؤلف رحمه الله از قول صدر المتألهین نقل کرده است

[۵۶] (۱). منظور از اختلاف جهت، اختلاف حمل است نه جهات سه گانه قضایا که وجوب و امتناع و امکان باشد، چه، آن گونه اختلاف جهت از شرایط صحت تناقض است.

توضیح این که: صدر المتألهین برای صحت تناقض علاوه بر هشت وحدت معروف که از شرایط تناقض است. (وحدت موضوع و محمول و زمان و اضافه و مکان و شرط و جزء و کل و قوه و فعل) به وحدت دیگری نیز قائل است که آن را وحدت حمل یا وحدت جهت حمل نامیده است و شرایط تناقض دو قضیه را، نه شرط دانسته است.

منظور از وحدت حمل آن است که دو قضیه وقتی می‌توانند متناقض باشند که حمل در هر دوی آنها به یک صورت منعقد شده باشد. حمل دو گونه است، حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی.

حمل اولی عبارت از حملی است که موضوع و محمول از حیث مفهوم با یکدیگر متحدند. در قضایایی که محمول عین موضوع باشد، حمل از نوع اولی است چنان که گوییم: انسان انسان است، عدم عدم است، اجتماع نقیضین، اجتماع نقیضین است. آن را از آن جهت اولی ذاتی گویند که اولاً: تصدیق چنان قضیه‌ای از اولیات است و ثانیاً: حمل ذات موضوع بر خود موضوع است بدون اختلاف در مفهوم.

حمل شایع صناعی آن است که موضوع و محمول در وجود متحد و در مفهوم مختلف باشند. وجه تسمیه آن این است که این گونه حمل در علوم و فنون مورد استفاده و مفید فایده است. چه اساساً حمل عبارت است از بیان اتحاد بین موضوع و محمول و این بیان

وقتی مفید خواهد بود که میان آن دو، جهت اختلافی نیز موجود باشد، یعنی مفهوم محمول با مفهوم موضوع یکسان نباشد. چنان که گوئیم: انسان حیوان است و یا، انسان نویسنده است.

به اصل مطلب باز گردیم. چنان که در متن کتاب آمده است، بعضی از قضایا به حمل اولی صادق است، اما به حمل شایع صادق نیست و بالعکس.

مثلاً، وقتی می‌گوییم معدوم مطلق مخبر عنه نیست، برای معدوم مطلق مفهومی ذهنی وجود دارد که از آن می‌توان خبر داد، نه آن که معدوم در ذهن نیز نامفهوم و نااثبات باشد، اما چون معدوم، مصداق خارجی ندارد و بطلان محض است نمی‌توان از آن خبر داد. بنابراین قضیه معدوم مطلق مخبر عنه نیست، ظاهراً از آن جهت با خود تناقض دارد که در عین آن که از مخبر عنه نبودن آن خبر می‌دهد خود این مطلب خبری است از آن؛ لیکن مخبر عنه نبودن آن به حمل شایع است نه به حمل اولی، زیرا از حیث ثبوت ذهنی، می‌توان از آن خبر داد. اصل قضیه چنین است: معدوم مطلق در ذهن ثابت است پس مخبر عنه است، و معدوم مطلق موجود واقعی نیست پس مخبر عنه نیست. این دو قضیه هر چند به ظاهر متناقض است لیکن به جهت اختلاف حمل، تناقض آنها منتفی می‌گردد. باید توجه داشت که ذهن انسان برای امور معدوم و ممتنع، مانند معدوم مطلق و شریک باری تعالی و اجتماع و ارتفاع نقیضین و امثال آن مفاهیمی تصور می‌کند و آنها را موضوع احکام مقتضی قرار داده، قضایایی ترتیب می‌دهد.

موضوع این قضایا هر چند وجود ندارد لیکن از آن نظر که مفهوم عقلی است و می‌توان به آن، شیء یا ممکن، یا عرض و کیف نفسانی و علم و امثال آن اطلاق کرد از نوعی ثبوت برخوردار است و حمل احکام مناسب بر آن از این نظر امکان‌پذیر است، اما بدان اعتبار که این گونه موضوعات، عناوین امور باطل و بی واقعیت است، هیچ گونه حکمی بر آن قابل حمل نیست. بنابراین تناقض ظاهری موجود در این قضایا به واسطه اختلاف حمل مرتفع می‌شود.

[۵۷] (۱). در کلیه مثال‌های مذکور در متن کتاب، با قضایایی سر و کار داریم که حمل یک محمول واحد، هم بر موضوع خود صادق است و هم کاذب و مواردی نیز وجود دارد که حمل یک مفهوم واحد بر نفس خود هم صادق است و هم کاذب، که همه این گونه موارد به جهت اختلاف این دو نوع حمل است (حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی).

مثلاً، جزئی، از آن نظر که مفهومی است صادق بر همه مصادیق خود، یعنی بر همه جزئی‌ها، جزئی نتواند بود بلکه کلی است، لیکن هرگاه نظر به حمل ذات آن بر خودش باشد جزئی است.

هم چنین تشکیل قضیه با مفاهیمی از قبیل، نامفهوم، ناممکن، ناموجود، نااثبات، عدم عدم، حرف، و امثال آنها، همه به حمل اولی صادق و به حمل شایع کاذب هستند.

نامفهوم و ناممکن و نااثبات، از آن نظر که در ذهن قرار دارند و مفهوم و معنای آنها برای گوینده و شنونده مشخص و ثابت است، مفهوم و ممکن و ثابت‌اند (یعنی به حمل شایع صناعی، یا حمل متعارف) لیکن وقتی ذات هر یک از آنها بر خودش حمل شود (یعنی حمل اولی ذاتی باشد) نامفهوم نامفهوم است و ناممکن، ناممکن و نااثبات نااثبات.

«حرف» هم از حیث مفهوم، تنها به حمل اولی ذاتی، حرف است، لیکن به حمل متعارف اسم است، زیرا لفظی است دال بر معنی خاص خود با مصادیق متعدد.

در مورد اجتماع نقیضین، گفته می‌شود که اگر محال است، چگونه در ذهن، اجتماع دو نقیض صورت پذیرفته است؟ در این جا نیز باید به دو گونه حمل توجه داشت، اجتماع نقیضین به حمل اولی ذاتی، یعنی حمل مفهوم آن بر خود، امری ممکن است، لیکن مصداق خارجی ندارد و به حمل متعارف محال است. هر امر محالی می‌تواند از حیث مفهوم در ذهن موجود باشد، و در آن صورت، از ممکنات خواهد بود و حمل آن بر خودش صادق و جایز است.

برای اطلاع بیشتر رجوع شود به اسفار، ج اول، ص ۲۹۲

[۵۸] (۱). ملکه یا قنیه در اصطلاح حکما و منطقین، عبارت است از داشتن چیزی مشروط به آن که دارنده شایستگی ذاتی داشتن آن چیز را داشته باشد. تقابل عدم و ملکه یکی از اقسام معروف تقابل است که در جای خود از آن سخن گفته خواهد شد.

نکته‌ای که تذکر آن در این جا لازم است آن است که، عدم از آن جهت که نقیض وجود و محض بطلان است و دارای هیچ گونه ذات و مصداق خارجی نیست بالطبع نمی‌تواند محکوم یا محکوم علیه حکمی واقع شود مگر در رابطه با وجود و در اضافه یا قید وجودی. از این رو عدم در اضافه به وجود، و یا ملکه، تعدّد و تمیّز می‌یابد، یعنی در رابطه با چیزی که هست و یا چیزی که شأن آن بودن است مانند، عدم زید، یا عدم بینایی که همان کوری است در موجودی که باید بینا باشد

[۵۹] (۱). اصولاً بحث از تکرّر وجود و احتجاج در ردّ و اثبات آن در بین حکما و متکلمین، بالذات مورد توجه نبوده، بلکه اهمیّت آن از جهت لوازم آن است، یعنی مسائلی که بر نفی یا قبول آن مترتب می‌شود.

از جمله آن مسائل این است که آیا وجود می‌تواند به عدم باز گردد و دو مرتبه موجود شود؟ و اگر نمی‌تواند پس مسئله معاد، در ادیان و مذاهب چگونه توجیه خواهد شد.

پاسخ حکما این است که «المعدوم لایعاد» نه آنچه معدوم شد باز خواهد گشت و نه یک موجود در یک زمان دو موجود تواند داشت و نه در دو زمان، یعنی با فاصله زمانی بین دو وجود، و نه طبعاً دو شیء که از هر جهت با یکدیگر یکسان باشند وجود خواهند داشت، زیرا همین که دویی تحقق یابد، حتماً وجه تمایزی در کار خواهد بود و در آن صورت همانندی کامل منتفی خواهد شد.

در مورد مسئله رستاخیز، عقل و نقل حکایت از تغییر نشأ و تبدیل مرتبه‌ای از وجود به مرتبه دیگر دارد. اعاده معدوم در کار نیست، زیرا اساساً وجود عینی حقیقی هرگز عدم نمی‌شود که نیازی به اعاده و بازگشت آن باشد. کسانی که معاد را اعاده معدوم پنداشته‌اند در مورد تکرّر وجود و امکان تکرار آن به استدلالاتی سست متوسّل شده‌اند غافل از آن که وجود کائنات تجلیات ذات واحد واجب است و عدم را در آن راه نیست.

از جمله آنها یکی همین تمیّز به عدم است که مؤلف رحمه الله در ردّ آن الزاماً پاره‌ای از احکام عدم را گوشزد کرده و عدم امکان تمیّز به «عدم» را اثبات نموده است.

احتجاج مدّعی آن است که دو وجود، یعنی وجود اول و وجودی که پس از مدّتی دوباره پیدا می‌شود از هر جهت همسان و عین هم است و در واقع همان است نه وجودی دیگر، اما این که باز هم دویی در کار است و با همه همانندی نمی‌توان گفت که یک وجود است و دویی در کار نیست از آن رو است که وجود دوم مسبوق به عدم بعد از وجود است و تنها وجه تمایز آن از وجود اول، یعنی آنچه یگانگی را به دو گانگی بدل می‌سازد، تنها همین مسبقیت به عدم است.

توضیح مؤلف رحمه الله در این مورد به حدّ کافی روشن و اقناع کننده است که می‌گوید: اگر عدم، موجب امتیاز وجود دوم از وجود اول باشد پس دو وجود در کار خواهد بود و همه بحث بر سر آن است که یک وجود، عیناً تکرار شود.

اما این که عدم موجب امتیاز گردد، خود امری باطل و تحقق‌ناپذیر است، زیرا عدم خود دارای ذات نیست، و اگر در موجودی عدم راه یابد حتماً به صورت عدم ملکه است و نقص موجود از جهت نداشتن جزئی از وجود تامّ یا عضوی از اعضاء، تنها وسیله تمیّز عدم و تمایز موجود ناقص از کامل است. در هیچ حال عدم نمی‌تواند مفهوم متمایزی داشته باشد مگر در اضافه به وجود و ملکه

[۶۰] (۱). پیش از این گفته شد که عدم دارای ذات و ماهیت و وجود نیست که بتواند با ذات وجود ترکیب یا آمیزش یابد بلکه ذهن انسان است که می‌تواند برای عدم و معدوم مفهوم خاصی اختراع کند و معنی بطلان و نیستی را بر آن حمل نماید. با این حال آن مفهوم، اعم از آن که از عدم مطلق در مقابل وجود مطلق، یا عدم خاصّ در مقابل وجود خاصّ باشد، یک مفهوم مستقل نیست، بلکه در رابطه با وجود و از طریق اضافه به ملکات است.

بنابراین همه احکامی که بر عدم و معدوم جاری می‌گردد، بر مفهوم ساخته ذهن است و از آن تجاوز نمی‌کند، پس مفهوم عدم، عدم وجود است نه آن که خود دارای حقیقتی خارجی یا حتی صورت ذهنی مستقل باشد و در مقابل وجود، اعم از ذهنی و خارجی قرار گیرد.

اما این که مشاهده می‌شود موجودات حادث، در یک زمان معدومند و در یک زمان موجود و باز در زمان دیگر معدوم می‌شوند، حقیقت آن این است که هر موجود در ظرف خاص و شرایط مناسب که علل و اسباب آن ایجاد کند از مبدأ وجود، وجود می‌یابد و عدم آن در زمان قبل و بعد به علت محدودیت وجود آن به ظروف خاص زمان و مکان و جهات و ابعاد و امثال آن و عدم استمرار وجود و گسترش آن بر سر تا سر و عاء وجود است.

در حالی که وجود، حقیقتی عینی و واقعی است و اگر عدم نیز مانند وجود دارای مفهوم خاص است از حیث مصداق خارجی با آن مخالف است، زیرا عدم، ذات و حقیقت ندارد که در برابر وجود قرار گیرد و یا ضدّ وجود باشد، وجود ضدّ و مثل ندارد و واحد حقیقی است و ماهیات و قوالب مشهود، مظاهر تجلیات آن حقیقت واحد است

[۶۱] (۱). در زبان فارسی از ریشه «خنده» اسم فاعل یعنی «خندنده» کمتر به کار رفته و به جای آن غالباً حالت فاعلی «خندان» متداول است، لیکن خندان را نمی‌توان به جای ضاحک که در مثال متن «الانسان ضاحک» آمده است، قرار داد، زیرا معنی صفت حالیه با صفت مشبّهه و آنچه در معنی صفت مشبّهه به کار می‌رود، متفاوت است

[۶۲] (۲). لفظ یا مفرد است یا مرکب و مرکب یا تامّ است و یا ناقص.

لفظ مرکب ناقص، یا تقییدی است یا غیرتقییدی. مرکب تقییدی آن است که یک جزء از ترکیب قید جزء دیگر واقع گردد و آن را از اطلاق خارج کند که خود بر دو گونه است: اضافی و وصفی.

مرکب تقییدی اضافی آن است که بین دو جزء ترکیب اضافه برقرار باشد و یک جزء مضاف و جزء دیگر مضاف‌الیه واقع شود. مانند دو مثال متن، ایستادن زید و خندیدن انسان.

مرکب تقییدی و صفتی آن است که یک جزء از ترکیب، صفت جزء دیگر باشد. بنابراین کلیه ترکیبات اضافی و وصفی که مشتمل بر دو جزء مضاف و مضاف‌الیه، و صفت و موصوف هستند، جزء مرکبات تقییدی به‌شمار می‌روند

[۶۳] (۱). مقصود از رابط میان موضوع و محمول همان است که در مباحث لفظی قضایا و در دستور زبان به عنوان رابطه جمله اسمیه از آن یاد می‌شود؛ یعنی آنچه میان موضوع و محمول و بین مسند و مسندالیه، ارتباط برقرار می‌سازد و موضوع و محمول را در وجود با یکدیگر متحد می‌کند.

در بعضی از زبان‌ها، لفظی که دلالت بر نسبت یا رابطه می‌کند محذوف است؛ مانند زبان عربی که در قضایایی همچون «زید قائم» و «الانسان ضاحک» برای بیان رابطه لفظ جداگانه‌ای وجود ندارد. لیکن در بعضی دیگر از زبان‌ها لفظ خاصی که دلالت بر نسبت بین موضوع و محمول دارد، به صورت یکی از مشتقات فعل بودن در کنار دو جزء دیگر درمی‌آید، از این‌رو آن را کلمه وجودی نامیده‌اند.

در زبان فارسی کلمه «است» مبین نسبت بین موضوع و محمول و مسند و مسندالیه است. در قضیه زید ایستاده است، و یا علی شجاع است، وجود رابط، وجود همین نسبت بین موضوع و محمول است.

باید توجه داشت که هم‌چنان که در آثار حکمای اسلامی و اهل منطق تصریح شده است، فعل رابط اعم از آن که در لفظ بیاید یا حذف شود، مفاد کان ناقصه است. در فارسی کلمه «است» غالباً مبین مضمون کان ناقصه، و کلمه «هست» مبین کان تامه است؛ چنان که گوییم: در بازار میوه هست، نان هست، که هست، همان کان تامه است، اما وقتی می‌گوییم: بازار تعطیل است، میوه کمیاب است، است، معنی کان ناقصه است

[۶۴] (۲). محال بودن آن از این جهت است که بین محصور بودن در میان دو مرز، و بی‌نهایت بودن بالفعل اجزاء، تناقض خواهد بود، زیرا اگر نسبت یا رابط بین موضوع و محمول دارای وجود مستقل باشد برای ربط آن به دو طرف قضیه دو رابط دیگر لازم است و این سه رابط و دو جزء اصلی قضیه که جمعاً پنج جزء می‌شوند برای ربط به یکدیگر به چهار رابط دیگر نیازمند خواهند بود و این تصاعد به تسلسل منتهی می‌شود و تا بی‌نهایت پیش می‌رود، در صورتی که محصور شدن بی‌نهایت در میان دو طرف، محال است.

البته باید توجه داشت که حصر بی‌نهایت در بین دو حد هنگامی محال است که اجزاء، وجود بالفعل داشته باشند نه بالقوه [۶۵] (۱). پیش از ورود در مسائل و مباحثی که به وجود رابط و رابطی اختصاص دارد تذکر این مطلب لازم است که اثبات وجود رابط یعنی وجود غیرمستقل و فی‌غیره، در فلسفه الهی به‌ویژه در مکتب ملاصدرا، در حکم مقدمه‌ای است برای اثبات این مطلب که: وجود کلیه ممکنات و ماهیات موجوده، از نوع وجود رابط است و کلیه موجودات از حیث وجود، نسبت به ذات واجب، عین ربط و محض نسبت‌اند و هیچ چیز جز ذات واجب متعال دارای وجود مستقل به معنی حقیقی کلمه نیست. اما مؤلف رحمه الله در این‌جا، تنها اثبات وجود رابط را به‌عنوان نمونه و مثالی طرح کرده و به این امر اکتفا نموده است تا در مباحث بعدی در طرح این مسئله که برخی از وجودات عین ربط و محض نسبت‌اند، و وجودشان از دیگری و در دیگری و به دیگری است، جای ایرادی باقی نماند، اما بحث مستوفای آن را به مباحث مربوط به علت و معلول حواله داده است و در آن‌جا اثبات خواهد شد که وجود همه ممکنات وجود رابط غیر مستقل است.

از این‌رو باید توجه داشت که توضیحات و مسائل مطروحه این فصل و مثال‌ها و نمونه‌های ارائه شده در آن مربوط به کل مسئله، یعنی وجود رابط به معنی اعم است، نه رابطه میان موضوع و محمول. ربطی بودن وجود همه ماهیات امکانی یکی از مهم‌ترین مسائل در فلسفه صدرایی است که اصالت و وحدت وجود، بدون درک صحیح آن امکان‌پذیر نخواهد بود [۶۶] (۱). اصولاً مفاد هر گونه حملی بیان اتحاد میان موضوع و محمول است؛ لیکن باید توجه داشت که ملا-ک در حمل اولی ذاتی، اتحاد مفهومی بین موضوع و محمول و در حمل شائع صناعی، اتحاد وجودی است.

یعنی در حمل اولی، موضوع و محمول در مفهوم یکی بیش نیست، اما در حمل شائع مفهوم محمول با مفهوم موضوع غالباً تفاوت دارد لیکن وجود آن دو یکی است. مثلاً در قضیه انسان انسان است یا معدوم معدوم است، یا اجتماع نقیضین اجتماع نقیضین است، که در قضیه اول موضوع، وجود خارجی دارد و در دو مثال دیگر وجود خارجی ندارد، مفاد آنها، اتحاد مفهوم موضوع و محمول است، و گرنه از جنبه وجودی، معدوم یا اجتماع نقیضین بطلان محض است و اتحاد وجودی آنها نه در ذهن تحقق‌پذیر است (به حمل شائع) و نه در خارج.

اما در قضایایی مانند انسان نویسنده است یا انسان حیوان است، انسان و نویسنده و انسان و حیوان از جهت مفهوم اختلاف دارند و هر یک دارای مفهوم مستقلی متفاوت با مفهوم دیگری است، لیکن حمل یکی بر دیگری به جهت وحدتی است که از حیث وجود بین آنها برقرار است و عامل وحدت همان نسبت یا وجود رابط است که قائم بر دو طرف قضیه است و مستقل از آن دو نیست [۶۷] (۱). بنابر آنچه در متن گذشت آنچه موجب وحدت بین موضوع و محمول می‌شود، وجود رابط است که به علت قائم بودن آن بر وجود طرفین قضیه و نیز به سبب وحدت شخصی، اتحاد بین موضوع و محمول را ایجاب می‌کند.

اکنون این مسئله مطرح است که آیا وجود رابط در هر گونه حمل و بین هر موضوع و محمول و هر نوع قضیه‌ای تحقق دارد؟ چنان که مؤلف رحمه الله در متن کتاب تصریح نموده و شرح مستوفای آن در اسفار صدرالمتألهین آمده است، در هئیات بسیطه مانند انسان هست یا خدا موجود است، و در قضایایی که حمل از نوع حمل اولی است مانند، انسان انسان است، و در قضایایی که موضوع یا محمول و یا هر دو عدم است - اگر قضیه موجه باشد - وجود رابط در بین موضوع و محمول تحقق ندارد.

در مورد هلیات بسیطه و قضایایی که حمل در آنها اولی است، عقل به صراحت حکم می‌کند که بین موجود و نفس آن یا بین موجود و وجود آن هیچ چیز واسطه نمی‌شود.

اما در قضایایی که موضوع و محمول عدم باشد، مانند زید معدوم است یا شریک باری معدوم است، ظاهراً باید رابط نیز عدمی باشد، زیرا وجود رابط قائم به طرفین قضیه است، اما در این موارد موضوع و محمول معدوم است و خود وجود ندارد تا چه رسد که وجود دیگری قائم بر آن باشد. عدم، شیئیت و ذات و ماهیت ندارد تا تصور رابط عدمی از آن امکان‌پذیر باشد. پس در همه این موارد وجود رابط تحقق ندارد و اگر به ظاهر وجود دارد، تنها به حسب اعتبار ذهنی است. رجوع شود به اسفار، ج اول، ص ۳۲۵ وجود رابط و رابطی

[۶۸] (۱). اختلاف میان وجود رابط و وجود مستقل (فی نفسه) به حدی است که برخی آن دو را از دو نوع متمایز دانسته‌اند، اما از آن‌جا که در وجود، نوع و جنس و جوهر و عرض و امثال آن بی‌معنی است و از طرفی با همه تکرراتی که در ماهیات و در مراتب ذات وجود مشاهده می‌شود، وجود یکی بیش نیست. اختلاف بین وجود رابط و وجود مستقل هر قدر بسیار باشد، نمی‌توان اختلاف آنها را «نوعی» دانست. وجود رابط اگر در قیاس با ذات خود در نظر گرفته شود، مستقل خواهد بود.

اما باید توجه داشت، بین آنچه وجودش فی نفسه و مستقل است، با آنچه وجودش همچون وجود حروف - از، در، بر (من، فی، علی) - باشد که معنی مستقل ندارند تفاوت و تباعد بیش از حد تصور است.

قبلاً یادآوری شد که بحث در این‌جا از وجود رابط به معنی اعم است که همه ممکنات را در بر می‌گیرد نه فقط نسبت موضوع و محمول را. بحث مفصل این مطلب پس از این خواهد آمد

[۶۹] (۱). منظور این است که هر مفهوم که در ذهن انسان حاصل می‌شود اگر منتزع از وجود مستقلی باشد آن مفهوم نیز استقلال خواهد داشت و مفهوم مستقل منتزع از وجود مستقل، همان ماهیت است.

بنابراین مفهوم منتزع از وجود رابط مفهوم مستقلی نتواند بود، زیرا تنوع از وجودی است که قائم به نفس نیست و وجودش متعلق به دیگری است و از این جهت است که وجود رابط ماهیت ندارد.

گذشته از این، ماهیات نیز اعم از جوهری و عرضی، هر گاه به تنهایی و با قطع نظر از وجود مورد نظر قرار گیرند، جز ابهام چیزی با خود ندارند و در قیاس با مبدأ وجود است که می‌توان آنها را روابط و نسب وجودی به حساب آورد. ماهیات اگر با صرف نظر از وجود در نظر گرفته شوند، همان وجود رابطی را نیز نخواهند داشت و هر مفهوم با قطع نظر از وجودی که بدان وابسته است، نه رابط تواند بود و نه مستقل، چه اینها عناوین وجود است.

پس از این در مبحث ماهیات، به تفصیل گفته خواهد شد که ماهیت در حد ذات نه موجود است و نه معدوم، بلکه با هر دو نسبت مساوی دارد و این صفت است که در اصطلاح اهل حکمت به «امکان خاص» معروف است

[۷۰] (۲). هر گاه وجود معلول در قیاس با علت وجودی آن، وجود رابط باشد، همه موجودات از آن جهت که معلول هستند نسبت به ذات واجب متعال که علل‌العلل و مبدأ فیاض وجود است، روابط و نسب و اضافات خواهند بود. البته این گونه وجود رابط تنها قائم بر یک طرف یعنی علت خود است و طرف دیگری در کار نیست؛ و فرق آن با نسبت بین موضوع و محمول از حیث وجود در همین است که نسبت بین علت و معلول قائم بر یک طرف است (یعنی علت) و در موضوع و محمول قائم بر دو طرف است

[۷۱] (۱). در این فصل، بحث از وجود ناعت (غیره) و بیان فرق میان وجود «لنفسه» و «لغیره» است. پس از آن که معلوم شد. وجود یا مستقل (فی نفسه) است و یا رابط (فی غیره)، مؤلف رحمه الله به بیان وجود فی نفسه پرداخته و آن را به دو قسم تقسیم کرده است. در تعریف وجود «لغیره»، که آن را وجود «ناعت» نیز گویند، و فرق آن با وجود «لنفسه» گوید: وجود ناعت علاوه بر آن که عدم را از ذات خود طرد می‌کند عدم دیگری را نیز از موضوع خود طرد می‌کند. البته در تعریف و بیان فرق دو گونه وجود، سخنان

دیگری گفته شده و صدرالمتهالین به ردّ و ابرام بسیاری از اقوال پرداخته تا حکمای مکتب او با در نظر گرفتن همه جوانب به چنین تعریفاتی دست یافته‌اند. توضیح این که وجود موجودات همه به یک نحو نیست. برخی از موجودات، اساساً استقلال وجودی ندارند و مفهوم مستقل و ماهیتی نیز از آنها در ذهن حاصل نمی‌شود، مانند همان نسبتی که میان موضوع و محمول وجود دارد و شرح آن گذشت. گروهی دیگر از موجودات مفهوم مستقل و ماهیت مستقل دارند و بالطبع وجود آنها فی نفسه و مستقل است، لیکن هیچ‌گاه خارج از موضوع، خارجی ندارند. مانند اعراض و صور نوعیه مادی. وجود اعراض، اعم از کم و کیف و این و متی و غیره، در عین استقلال با وجود جواهر مانند انواع حیوان و جماد و نبات و غیره فرق دارد. مثلاً سیاهی با چوب از حیث وجود متفاوت است، زیرا وجود سیاهی خارج از جسم، در خارج تحقق‌پذیر نیست، لیکن چوب و سنگ و آهن و انسان، چنان نیست. حال در تعریف و فرق این دو گونه وجود اگر گفته شود سیاهی بدون موضوع یعنی جسم سیاه مفهوم مستقل ندارد (چنان که برخی گفته‌اند) درست نیست، زیرا ما مفهوم و ماهیت سیاهی را خارج از موضوع آن تعقل می‌کنیم و برای آن وجود خارجی قائلیم. و اگر گفته شود وجود ناعت یعنی امثال سیاهی وجود مستقل ندارند و وجودشان در موجودات دیگر است لازمه آن آن است که مفهوم مستقل نیز نداشته باشند، و پیدا است که بین وجود رابط با وجودهایی مانند سیاهی یا «علم» یا «شجاعت» که از نوع وجود ناعت هستند، از حیث استقلال و عدم استقلال وجود و ماهیت فرق بسیار است. بنابراین مؤلف رحمه الله با حذف بسیاری از تفصیلات، فرق وجود «لنفسه» و «لغیره» یا ناعت را در این دانسته است که وجود «لنفسه» تنها عدم را از ذات خود طرد می‌کند، یعنی یک عدم را طرد می‌کند و آن عدم ذات خود است، لیکن وجود «لغیره» علاوه بر طرد عدم از ذات خود یک عدم دیگر را که بین ذات آن با آن عدم نوعی تقارن یا تقابل ناقص وجود دارد نیز طرد می‌کند. شاید این تنها تعریف جامع و مانع باشد. صور نوعیه نیز مانند اعراض دارای وجود «ناعت» است، البته با قید صفت «منطبعة»، زیرا انطباق از ویژگی‌های صور مادی است و در غیر ماده، انطباق معنی ندارد. پس صورت آهن یا چوب یا هر جسم دیگری که هویت موجود بدان بستگی دارد نیز مانند اعراض، علاوه بر طرد عدم از خود، عدم دیگری را که مایه نقصان ماده است از ماده موضوع خود طرد می‌کند

[۷۲] (۱). حاصل سخن این است که وجود لغیره یا ناعت، وجودی است که در عین استقلال در مفهومیت از آن دیگری است. یعنی یک موجود مانند علم یا سیاهی، دارای دو وجود جداگانه نیست که لازمه آن دارا بودن دو ماهیت باشد، بلکه همان وجود فی نفسه آن، لغیره است و از شئون وجود دیگری است که آن وجود دیگر، لنفسه است.

بنابراین مفهومی که از وجود لغیره انتزاع می‌شود نمی‌تواند ماهیت آن وجود باشد، زیرا چنان که قبلاً گفته شد یک مفهوم، هنگامی ماهیت وجودی تواند بود که آن وجود فی نفسه باشد و عدم را از خود طرد کند و استقلال وجود، مستلزم استقلال مفهوم مترع از آن است. پس وجود لغیره دارای ماهیت نیست بلکه اگر اعراض و صور دارای ماهیت و مفهوم مستقل هستند از وجود مستقل و لنفسه آنهاست و وجود نامستقل و لغیره از آن جهت که متعلق به وجود دیگر است، دارای ماهیت نیست.

پس مفهوم سیاهی و امثال آن نه ماهیت جسم سیاه یا موضوع خود است و نه بدون وجود جسم نامفهوم است و نه ماهیت آن، عین ماهیت جسم موضوع است؛ بلکه چون مثل هر وجود مستقل دیگر عدم را از خود طرد می‌کند، دارای ماهیت است (که همان مفهوم مستقل سیاهی است) لیکن از آن حیث که جسم را سیاه می‌کند، نه عدم خود را طرد می‌کند و نه عدم را از ماهیت جسم موضوع طرد می‌کند، بلکه عدم صفت سیاه بودن را از آن طرد می‌کند که صفتی است خارج از ذات جسم. یعنی وجود ناعت نیز مانند وجود رابط دارای ماهیت نیست.

تبصره. در بین حکما و متکلمین، به‌ویژه معاصرین ملاصدرا، معمولاً به جای وجود ناعت اصطلاح وجود رابطی متداول بوده، لیکن در بسیاری از موارد رابطی و رابط را خلط کرده، گاه، یکی را به جای دیگری به کار برده‌اند. در ادوار بعد نیز حکمای بنام، همچون حاج ملاهادی سبزواری آن اصطلاح را به کار برده، و با پیروی از دو استاد بزرگ، میرداماد و ملاصدرا، توجه به تفاوت آنها را

گوشزد کرده است.

بنابراین اگر در این کتاب یا در دیگر کتب فلسفی، اصطلاح وجود رابطی به کار رفته باشد، منظور از آن وجود ناعت (لغیره) است و نباید با وجود رابط اشتباه شود.

[۷۳] (۱). در خاتمه این مبحث برای مزید اطلاع، چکیده آنچه در متن کتاب آمده، یا در منابع دیگر در این باره گفته‌اند، درج می‌گردد.

وجود یا رابط است (فی غیره)، و یا مستقل (فی نفسه) که آن را وجود نفسی یا محمولی نیز گویند. وجود فی نفسه یا لنفسه است یا لغیره، که وجود لغیره را وجود ناعت یا رابطی نیز گویند. اعراض و صور مادی از این قسمند.

وجود لنفسه نیز یا «بنفسه» است، مانند واجب متعال، و یا «بغیره» مانند وجود همه جواهر و انواع موجودات جوهری، همچون درخت و انسان و سنگ و آتش و عقل و نفس و غیره.

بنابر تقسیمات فوق، واجب متعال دارای سه نفسیت است یعنی وجود او فی نفسه و لنفسه و بنفسه است.

نمایش تصویر جواهر یعنی موجودات جوهری، دارای دو نفسیت است. فی نفسه و لنفسه، اما بغیره‌اند، چون معلول علل وجودی خود هستند.

اعراض و صور انطباعی تنها دارای یک نفسیت است یعنی وجودشان فی نفسه است، اما لغیره و بغیره.

در وجود رابط که ضعیف‌ترین مرتبه وجود است هیچ نفسیتی از آنچه در سه مرتبه وجودی فوق‌الذکر گفته شد وجود ندارد، زیرا مانند معانی «حرفی» از استقلال مفهوم برخوردار نیست و بالذات مورد تعقل نتواند بود.

این تقسیم با آن منافات ندارد که در مکتب صدرالمتألهین، وجود همه چیز جز واجب متعال در قیاس با علت و مبدأ وجود، وجود رابط باشد، و نه حتی رابطی. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به اسفار، ج اول و شرح؛ غررالفرائد و حواشی هیدجی و آملی و شرح هدایه، ملاصدرا، مبحث وجود رابطی.

[۷۴] (۱). مسئله «علم» و ماهیت آن و چگونگی حصول و میزان واقع‌نمایی آن از دیرباز یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی بوده و همواره اندیشمندان جهان را به خود مشغول داشته است.

در قرون اخیر با آن که علوم گوناگون یکی پس از دیگری از دانش کلی فلسفه استقلال یافته‌اند، مسئله «علم» هم‌چنان به عنوان اساسی‌ترین موضوع فلسفه باقی ماند و کوشش و کاوش پژوهندگان جهان علم و معرفت عصر جدید را به خود اختصاص داد و مبحث «شناخت‌شناسی» جایگزین بسیاری از مباحث فلسفی و شبه فلسفی شد.

در این جا سه مسئله اساسی مطرح است: اول این که اگر هر گونه ثبوت یا حصول و هر قسم بودنی در جهان هستی، خود گونه‌ای از وجود به معنی اعم باشد، علم انسان یا آنچه در ذهن و عقل ما قرار می‌گیرد و ما بر اساس آن با جهان خارج ارتباط برقرار می‌کنیم چگونه موجودی است و از چه نوع وجودی برخوردار است؟ به عبارت دیگر اگر آنچه را که ما علم یا معلومات یا دانش و یا معقول یا مفهوم خود می‌دانیم، چیزی است که وجود دارد، باید مانند هر موجود دیگری از جنبه‌های گوناگون مورد مطالعه قرار گیرد و ماهیت و ذات آن شناخته شود و از دیدگاه فلسفه عالی و وجودشناسی، معلوم شود که آیا علم نیز به همان وجودی موجود است که خود انسان یا مغز و جسم او، یا نحوه دیگری از وجود دارد؟

بدیهی است که شناخت علم از این دیدگاه، کار فلسفه وجودشناسی و یکی از مباحث مهم آن است و اکثر حکمای الهی و فلاسفه اسلامی در آثار فلسفی خویش، غالباً مبحثی را بدان اختصاص داده‌اند.

آنچه در این فصل از کتاب حاضر آمده است چکیده آراء و نظریاتی است که از دیرباز تا عصر مؤلف رحمه الله در این باره اظهار شده و مشتمل بر آراء و نظریات جدید نیز هست.

اما مسئله دوم که مربوط به میزان واقع‌نمایی علم و ارزش معلومات بشری از دیدگاه معرفت‌شناسی (نه سود و زیان و خیر و شر و امثال آن) می‌شود، تابعی است از مسئله اول، یعنی موکول می‌شود به چگونگی ذات و ماهیت علم و چگونگی وجود آن، که بسیاری از مباحث آن در فلسفه قدیم مطرح بوده و در عصر جدید با اهمیت بیشتری مورد نظر پژوهندگان حقیقت قرار گرفته است. مسئله سوم، کیفیت حصول علم است که از فیزیولوژی مغز و اعصاب و روان‌شناسی تجربی و قوانین یادگیری و علوم دیگر مدد می‌گیرد، و تجربیات پاولوف و تحقیقات روان‌شناسی یادگیری جدید بیشتر مربوط به این زمینه است.

چنان‌که در پاورقی‌های مقدمه کتاب اشاره شده است، عمده نزاع ماتریالیسم و ایدئالیسم و رئالیسم و سایر مکاتب بر سر همین مسئله و یا غیرمستقیم ناشی از نوع برداشت از این مسئله است

[۷۵] (۱). فرق میان دو نظریه اشباح محاکی و غیرمحاکی آن است که طرفداران نظریه اول معتقدند که صورت ذهنی واقعیات خارجی مشابه و متناسب با واقعیت است و درست مانند عکس، صاحب عکس را، می‌نمایاند.

این نظریه در مورد امور مرئی و اشیاء قابل رؤیت یا مبصرات، صرف‌نظر از اشکالاتی که در کیفیت حصول آن در ذهن وجود دارد، تا حدی قابل تصور است و می‌تواند اشخاص ساده‌اندیش را قانع کند، لیکن همه امور از قبیل مبصرات نیست.

صورت ذهنی مسموعات و ملموسات و سایر مدرکات چگونه است؟ مثلاً حرارت، برودت، یا مهر و خشم و امثال آن دارای چگونه تصویری در ذهن انسان است؟ هزاران موجود مادی و معنوی برای هر انسان قابل ادراک و تعقل است که هر یک از مقوله جداگانه‌ای است و تصاویر آنها نمی‌تواند مانند عکس و تمثال مشابه و متناسب با شیء مورد تعقل باشد.

این اشکالات که تنها به جزء کوچکی از آن اشاره شد، موجب گردیده است که عده‌ای، مسئله محاکات را کنار گذاشته و معقولات انسان را علائم و نشانه‌های رمزی، یا اشباح غیرمحالی بدانند.

یعنی، صورت‌های ذهنی بدون آن‌که شباهت و تناسبی با موضوع خارجی داشته باشد، در عین آن‌که از حیث ماهیت و صورت و اندازه و امثال آن مناسبتی با شیء خارجی ندارد، انسان به خطا هر یک از آنها را به موجودی اختصاص می‌دهد، و آن را صورت ذهنی شیء معینی تصور می‌کند.

اما این دو نظریه در یک امر، اشتراک دارند و آن این است که اشباح و تصاویر و عکس‌ها و نشانه‌های محاکی و غیرمحاکی، از حیث ماهیت با شیء معلوم خارجی تفاوت دارند و عین واقعیات خارجی نیستند، بلکه اموری هستند که نفس انسان به توسط آنها به اشیاء خارجی پی می‌برد، و مشکل اصلی، کیفیت همین تفسیر و تخصیص است

[۷۶] (۱). این‌جا بحث بر سر آن نیست که مفاهیم و قضایا چگونه در ذهن انسان حاصل می‌شود، تا آراء مربوط به اصالت عقل و اصالت تجربه یا مثل افلاطونی و امثال آن مطرح گردد، بلکه مسئله آن است که علم پس از حصول موجودی از موجودات جهان هستی به‌شمار می‌رود یا نه؟ و اگر پاسخ مثبت است، آیا علم، عین معلوم خارجی است یا نه؟

آنچه در آن تردید نیست این است که علم ما با معلوم خارجی قابل تطبیق است (صرف‌نظر از موارد استثنایی خطای حواس و ادراک) و اگر در این امر دچار تردید شویم، در ورطه سفسطه و ایدئالیسم خواهیم افتاد، زیرا سوفسطائیان و شکاکان و ایدئالیست‌های افراطی نیز بر آنند که چون عین اشیاء خارجی به ذهن در نمی‌آید و علم ما از طریق حواس ناقص و خطاکار حاصل می‌شود، هیچ دلیلی وجود ندارد که آنچه ما از جهان خارج می‌دانیم با واقعیت تطبیق کند.

پس در این‌که علم ما مطابق با جهان خارج است تردید روا نیست، اما انسان یا درخت یا هر شیء دیگر که معلوم انسان واقع می‌شود، آیا عیناً به ذهن ما داخل می‌گردد؟ اگر جواب مثبت باشد معنی آن این است که اشیاء با همه آثار خارجی از وزن و حجم و ماده و سایر مشخصات، به ذهن انسان درآید، که البته امری محال است و اگر جواب منفی باشد، یعنی گفته شود که آنچه به ذهن درآید عین اشیاء خارجی نیست بلکه اشباح محاکی یا غیرمحاکی است که از حیث ماهیت با معلوم خارجی تفاوت دارد و انسان از

طریق تأثرات خاص روانی و ذهنی به خارج علم پیدا می‌کند، در آن صورت، سخن سوفسطائیان را ناخودآگاهانه تکرار کرده‌ایم، چون مبنای اصلی قول ایشان، اختلاف ماهیت علم و معلوم است.

با در نظر گرفتن این مطالب و بسیاری نکات دیگر که ذکر آن در این پاورقی‌ها نمی‌گنجد، حکمای الهی برآنند که نفس انسان به سبب کمالی که از جهت مرتبه وجودی داراست، می‌تواند به ماهیات خارجی وجود دیگری ببخشد که از حیث ماهیت عین واقعیات خارجی باشد لیکن از حیث وجود، عاری از آثار وجود خارجی.

بنابراین وجود ماهیات در ذهن انسان، به گونه‌ای است که از هر جهت با وجود خارجی یکسان است، اما آثار خارجی را به همراه ندارد. ذهن انسان قادر است مفاهیمی ایجاد کند که وجود خارجی ندارد، همچون مفاهیم متعلق به امور معدوم و مفهوم خود عدم، و در مراتب کمال و قدرت نفسانی، حتی قادر است به ماهیتی وجود خارجی ببخشد. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به اسفار، ج اول، ص ۲۷۶

[۷۷] (۱). طرفداران نظریه اضافه نفسانی معتقدند که علم عبارت از عین معلوم خارجی است، اما نه بدان معنی که شیء خارجی به ذهن درآید، بلکه نفس انسانی بر شیء معلوم اضافه می‌گردد و حضور آن را با خود ادراک می‌کند.

این نظریه از آن جهت که خالی از اختلاف ماهیت علم و معلوم است، از دو نظریه اشباح محاکی و غیرمحاکی کامل‌تر است، زیرا در آن دو نظر اشباح مرموزی به عنوان واقعیات خارجی معلوم ذهن واقع می‌شوند که از حیث ذات و ماهیت به هیچ‌وجه با اشیاء واقعی قابل قیاس نیست، اما نظریه اضافه بر آن است که نفس و موجود به نحوی به یکدیگر اضافه می‌شوند که حضور معلوم برای عالم محقق می‌گردد، بدون آن که معلوم تغییر ماهیت دهد و یا چیزی غیر از ذات آن در نفس حاضر شود.

اما، این عقیده نیز به دلالتی باطل است؛ از جمله آن که اگر علم از راه اضافه نفس به موجود تحقق یابد، دیگر امور عدمی و محال و معدوم برای انسان قابل ادراک نخواهد بود، زیرا اضافه نفس به عدم که نه وجود دارد و نه ذات، و نیستی و بطلان محض است، صورت‌پذیر نخواهد بود.

هم‌چنین، بنابر قول مؤلف رحمه الله بر اساس قول به اضافه، خطای در علم نیز که امری است مسلم و اجتناب‌ناپذیر بی‌معنی خواهد بود، زیرا اگر علم، عین معلوم خارجی باشد که برای نفس انسان حاضر شده است، خطای علم چگونه صورت‌پذیر خواهد شد؟ چه اگر فرض کنیم که نفس به جای یک موجود به موجود دیگری اضافه شود، در آن صورت، موجود دوم معلوم او خواهد بود و از معلوم اصلی، هیچ صورتی به ذهن نیامده است.

پس، از آن‌جا که ما همواره در علوم خود تجدیدنظر می‌کنیم و به خطاهایی برمی‌خوریم، و یا در علوم پیشینیان خود هر روز خطای جدیدی را کشف می‌کنیم، نمی‌توان پذیرفت که علم عین معلوم خارجی باشد

[۷۸] (۱). پیش از این گفته شد که در عقیده به شبح اعم از محاکی و غیرمحاکی، عینیت علم و معلوم منتفی است، زیرا آنچه به ذهن درمی‌آید، عین شیء خارجی نبوده بلکه نوعی تصویر یا نشانه و رمز از معلوم خارجی است.

بدیهی است که اگر علم ما به یک شیء عین آن نباشد، مثلاً انسان و درخت و اسب موجود در ذهن ما، همان انسان و درخت و اسب موجود در خارج نباشد و ذهن و قوای ادراکی ما از روی رموزی که دریافت کرده است تفسیر و توجیهی در اختیار ما قرار دهد و ما نام آن را علم بگذاریم، در آن صورت همه رد و انکارهای سوفسطائیان و تردیدهای شکاکان و وسوسه‌های ایدآلیست‌ها و اگنوستی‌سیست‌ها را درباره واقعیت هستی باید بپذیریم.

گذشته از این، اگر ما از طریق یک رمز یا شبح ذهنی خاص به معلوم ویژه‌ای علم حاصل می‌کنیم، باید قبلاً آن معلوم خارجی را شناخته باشیم تا از طریق رمز، به واقعیت خارجی آن معرفت پیدا کنیم. یعنی همه واقعیات خارجی باید برای ما معلوم باشد تا از راه اشباح و تصاویر حاصل در ذهن، آنها را باز شناسیم و گرنه از کجا خواهیم دانست که فلان شبح حکایت از چه معلومی دارد.

شایان ذکر است که نظریه اشباح کم و بیش همان نظریه‌ای است که امروزه متداول و مورد قبول اکثر اهل دانش، به‌ویژه پیروان مکتب مادی است.

آنچه دانش امروزی در اختیار ما قرار می‌دهد آن است که انسان از طریق حواس مختلف با جهان خارج تماس برقرار کرده، هر حس نوع خاصی از محسوسات را به وسیله سلول‌های عصبی به مراکز ویژه‌ای در مغز منتقل می‌کند، و البته آنچه منتقل می‌شود انرژی و امواج است نه ماده. سپس مغز انسان با فعل و انفعالاتی که بر روی آن دریافت‌ها به عمل می‌آورد و با مقایسه‌هایی که در بین اجزاء آنها برقرار می‌کند و یا بر حسب شدت و ضعف و کم و کیف امواج دریافتی، ابعاد و اندازه‌ها و دیگر خصوصیات معلوم خارجی را نیز مشخص می‌کند، و بدین وسیله علم به یک شیء یا امر خارجی برای انسان حاصل می‌شود و هیچ نیازی به طرح مسائل دیگر از قبیل وجود ذهنی نیست.

باید دانست که نقش حواس و ارزش آنها هیچ‌گاه مورد تردید حکمای الهی نبوده و تأثیر حواس در حصول علم را از امور بدیهی دانسته‌اند. البته تحقیق در کم و کیف آن، طبعاً کار علماء و متخصصین است. نقش حواس در حصول علم از نظر فلاسفه اسلام به حدی است که در بین ایشان این جمله به‌صورت یک اصل علمی و فلسفی رائج است که «مَنْ فَقَدَ حِسًّا، فَقَدَ عِلْمًا» یعنی هر کس یک حس را از دست بدهد یک علم را فاقد است. اگر کسی حس بینایی خود را از دست دهد، در زمینه مبصرات دیگر علمی به دست نخواهد آورد، چنان‌که کور مادرزاد از مبصرات چیزی نمی‌داند.

اما پس از پذیرش نتایج تحقیقات دانشمندان، مشکل اصلی هم‌چنان بر جاست، زیرا این تحقیقات، پیش از این نیز تا حدی انجام شده است.

مشکل این است که آیا پس از اعمال و فعل و انفعالات حواس و اعصاب و مغز، آنچه سرانجام در مغز و مراکز ادراکی حاصل می‌آید علم است؟ یا آن‌که پس از این همه تأثیر و تأثر، آنچه در مغز حاصل می‌شود، نشانه‌ای است و تصویری و نقشی که انسان به وسیله آن به ماهیت و ذات موجود خارجی پی می‌برد؟

آنچه به حس و عیان بر هیچ کس پوشیده نیست این است که هر یک از ما در هنگام احساس و ادراک یک شیء، مثلاً درخت موجود در باغچه حیاط همان درخت را احساس می‌کنیم و پس از ختم عمل بینایی، همان درخت را تخیل می‌کنیم، و در هنگام تعقل درخت نیز درخت واقعی موجود در خارج را در ذهن داریم. یعنی ما از طریق آنچه به وسیله حواس به ضمیرمان راه یافته است به موجود خارجی علم پیدا می‌کنیم، و آنچه از راه اعصاب و حواس به مغز راه یافته است، خود فی نفسه، معلوم ما نیست، زیرا مثلاً ما درخت موجود در باغچه یا درخت کلی را در ذهن داریم، در صورتی که آنچه به مغز درآمده است، موجی عصبی و رمزی محاکمی و شبیهی بازگوکننده شیء خارجی است. مسئله اصلی، و انگیزه اظهار نظرهای فلسفی گوناگون درباره علم، همین است که چگونه ماهیت و ذات حقیقی اشیاء در ذهن انسان حضور می‌یابد و انسان در حقیقت آن، یقین می‌کند در حالی که آنچه از طریق حواس به مغز وارد می‌شود، شیء واقعی و عین معلوم خارجی نیست.

پس باید نفس انسان پس از حصول آن نقوش و علائم و رموز، بتواند آن را به موجودات واقعی تبدیل کند، زیرا علم انسان به اشیاء خارج از حواس و مغز تعلق دارد و امواج و رموز و نقوش مستقیماً معلوم انسان نیست. به عبارت دیگر باید کیفیت امر چنین باشد: نفس انسان به کمک یافته‌های حواس می‌تواند ماهیت و ذات شیء مورد احساس و ادراک را در خود وجود دیگری ببخشد که از هر حیث با موجود خارجی یکسان است، جز آن‌که، آثار خارجی را به همراه ندارد.

یعنی ماهیات موجود در خارج در نشأه دیگری در عالم نفس انسانی به وجود دیگری که نام آن را وجود ذهنی نهاده‌اند موجود می‌شود.

توضیح بیشتر این‌که، از دیدگاه علمی حداقل باید این امر را پذیرفت که کار حواس، تبدیل وجود خارجی به امواج عصبی است،

مانند فرستنده‌های رادیو و تلویزیون که اصوات و تصاویر را به امواج رادیو تلویزیونی تبدیل می‌کند، و مغز انسان در حکم گیرنده‌های رادیو و تلویزیون است که آن امواج و تصاویر را دوباره تبدیل به صور و اصوات می‌نماید، اما عقل انسان با ماهیاتی که وجود دوباره یافته، سر و کار دارد نه با اصوات و تصاویر، زیرا انسان در هنگام تعقل، ذات واقعی شیء را درمی‌یابد نه عکس و تصویر و نشانه و شبح آن را. حواس و اعصاب و مغز انسان، تنها صوت و تصویر را منتقل نمی‌کند بلکه بو و طعم و نرمی و درشتی و سردی و گرمی و همه خواص ظاهری و باطنی را به نفس انسان انتقال می‌دهد و عقل پس از طی مراحل احساس و تخیل و توهم و تجرید و تعمیم و دیگر فعالیت‌های ذهنی، با ذات واقعی و ماهیت حقیقی شیء معلوم آشنا می‌شود و لذا علم او نسبت به موجودی مانند درخت، مطابق با واقع و عین آن است

[۷۹] طباطبایی، محمد حسین، نهایت فلسفه (ترجمه نه‌ایه‌الحکمه)، ۱ جلد، موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۷.

[۸۰] (۱). کمالات اولیه بر ذاتیات شیء اطلاق می‌شود، یعنی آنچه در حد آن واقع است و تحقق شیء به وجود آنها بستگی دارد و با فقدان یکی از آنها، شیء دیگر آن شیء نخواهد بود. مثلاً در انسان، جوهر و جسم و نامی و حساس و متحرک به اراده و ناطق از کمالات اولیه است. چه اگر یکی از این امور در او نباشد، انسانیت انسان مختل می‌گردد.

کمالات ثانویه صفات و خصوصیات دیگر انسان است که اگر در کسی، یکی یا بعضی از آن نباشد، در انسانیت خللی ایجاد نمی‌شود. پس می‌توان گفت، کمالات اولیه موجب تمامیت ذات و کمالات ثانویه موجب تمامیت صفات شیء است

[۸۱] (۱). بحث در این است که اگر موجود ذهنی یا علم انسان عین معلوم یعنی موجود خارجی باشد، لازمه آن این است که مقولات ده‌گانه جوهر و کم و کیف و غیره در ذهن نیز مانند خارج باشد. یعنی، جوهر ذهنی نیز مانند جوهر خارجی جوهر باشد و اعراض نیز به همین ترتیب. این مبحث در مسئله علم یکی از مباحث مفصل و مورد نزاع بین اهل حکمت است.

مؤلف رحمه الله نظریه خویش را بر اساس تعلیمات مکتب ملاصدرا چنین اظهار می‌دارد که: موجود ذهنی تحت مقوله خود در خارج واقع نمی‌شود، یعنی جواهر و اعراض در ذهن، تنها مفاهیم خود را حفظ می‌کنند و آثار خارجی خود را از دست می‌دهند. جوهر ذهنی به صرف این که از حیث مفهوم با جوهر خارجی یکسان است، از مقوله جوهر محسوب نمی‌شود، زیرا اگر انطباق مفهوم برای اندراج تحت مقوله کافی باشد، با حمل هر مقوله بر خود، آن مقوله می‌تواند فردی از خود باشد. مثلاً وقتی می‌گوییم، جوهر جوهر است معنی آن این است که جوهر خود فردی است از مقوله جوهر.

یعنی، جوهر چیزی است مانند ماده و صورت و عقل و نفس. پس اگر به جوهر ذهنی جوهر اطلاق شود، به حمل اولی است نه به حمل شائع. یعنی در قضیه جوهر ذهنی جوهر است، مفهوم جوهر را بر خودش حمل می‌کنیم که نتیجه آن اتحاد مفهومی موضوع و محمول است که قبلاً در این مورد توضیح کافی داده شده است.

بنابراین اگر خورشید یا ماه یا موجود مشخص دیگری در ذهن قرار بگیرد، نمی‌توان آن را فردی از موجود خارجی به حساب آورد، زیرا آن موجود در ذهن، از اجناس و فصول موجود خارجی، تنها مفهوم آن را داراست و این که در بین منطقیون، سخن از فرد ذهنی و فرد خارجی متداول است، از روی مسامحه است و معنی آن این نیست که خورشید ذهنی نیز، یکی از مصادیق مفهوم کلی خورشید است.

تبصره: توجه به این نکته لازم است که آنچه در مورد وجود ذهنی ماهیات یعنی علم انسان به حقایق موجودات در این فصل گفته شد، مربوط به امور کلی است، زیرا اصولاً «علم» بر کلیات اطلاق می‌شود و جزئیات هیچ‌گاه فی نفسه موضوع علم نیست. مثلاً یک حرکت معین یا رنگ یک شیء یا حرارت یک جسم مخصوص موضوع علم نیست، بلکه موضوع علوم کلیات است، مثل حرکت به‌طور مطلق، یا حرارت یا رنگ یا ماده یا انسان و امثال آن.

بنابراین در مراحل مختلف ادراک، از صورت محسوس و صورت تخیلی و توهمی شیء به علم تعبیر نمی‌شود، زیرا احساس، همواره جنبه جزئی دارد و محسوس همیشه دارای تشخص است.

پس هنگامی که چیزی را توسط یکی از حواس احساس می‌کنیم، صورت حسی آن، موجود به وجود ذهنی نیست بلکه جنبه ظلی دارد و تابع شیء خارجی است، اما پس از آن که این انسان و آن انسان و زید و عمرو و غیره از مراحل احساس و تخیل گذشت و مفهوم کلی انسان به ذهن درآمد، آن انسان کلی است که موجود به وجود ذهنی است. یعنی «علم» به محتوای ذهن و عقل اطلاق می‌شود نه احساس و تخیل هر چند که تعیین مرز آنها مشکل است

[۸۲] (۱). قبلاً درباره وجود ناعت (غیره) گفتیم وجودی است که وجود دیگر را به صفت یا حالتی متصف می‌کند و در آن تحقق می‌یابد، مانند همه اعراض و صور مادی؛ و ملاک این گونه وجود آن است که بین آن و منعوت، حمل از نوع حمل شائع باشد. مثلاً سردی و گرمی، سیاهی، تربیع و امثال آن، بر موصوف و منعوت خود به حمل شائع قابل حمل است، چنانکه گوییم، آب سرد است، هوا گرم است، ذغال سیاه است و شکل مربع است.

اما حرارت موجود در ذهن، به حمل اولی حرارت است، یعنی تنها مفهوم حرارت را داراست نه حقیقت آن را [۸۳] (۱). وقتی گفته می‌شود، اجتماع نقیضین، و شریک باری تعالی، ممتنع الوجود است، و از طرفی از شیء معدوم و ممتنع خبر نمی‌توان داد، این سؤال پیش می‌آید که همین خبر «از ممتنع و معدوم خبر نمی‌توان داد» خبر از چیست؟ پس باید، اجتماع نقیضین و سایر محالات در ذهن موجود باشد و البته چنین نیز هست.

اما این مطلب برای بسیاری این اشکال را ایجاد کرده است که اگر مثلاً اجتماع نقیضین در ذهن وجود دارد پس وجود و تحقق آن در خارج محال است و در ذهن نه فقط ممکن بلکه واجب است، زیرا پس از این خواهد آمد که هیچ چیز تا واجب نباشد موجود نمی‌شود و چون اجتماع نقیضین در ذهن وجود دارد پس واجب است.

در این گونه موارد غالباً بین مفهوم و مصداق خلط می‌کنند؛ چون مصداق محالات عقلی، مانند شریک باری و اجتماع نقیضین و ارتفاع آن، در ذهن نیز صورت‌پذیر نیست، بلکه آنچه در ذهن است شریک باری است به حمل اولی، یعنی حمل مفهوم بر خود، نه به حمل شایع. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به درة التاج، ص ۷۷، بخش منطق

[۸۴] (۱). در توجیهی که بر اساس علوم طبیعی و تحقیقات علمی جدید از چگونگی حصول علم به عمل آمده و خلاصه آن در متن حاضر درج گردیده است، علاوه بر اقرار ضمنی به وجود ذهنی، اقرار به تجرد نفس نیز وجود دارد. هر چند که ظاهراً این نظریه در مقابل نظریات متافیزیکی مربوط به مسئله علم و سایر مسائل روانی اقرار می‌گیرد.

توضیح این که، انطباق یا نقش بستن داده‌های حسی به وسیله اعصاب در سلول‌های مغز (هر چند کم و کیف آن هنوز برای دانشمندان روشن نیست) حکایت از آن دارد که انسان برای پی بردن به ماهیات واقعی اشیاء خارج، بر حسب معیارهای خاصی که در مغز تعبیه شده است، صورت‌های منطبع در مغز را به حقیقتی مطابق با واقع خارجی تبدیل می‌کند.

یعنی انسان در پس آن صور و نقوش، به تفسیر و تبدیل آنها مبادرت کرده، پس از آن که ذات و ماهیت شیء با تمام خصوصیات خارجی حاصل شد، آن را به مخزونات علم خویش می‌افزاید. این ادراکات تا به مرحله کامل با ماهیات خارجی نرسیده باشد، علم نخواهد بود.

آیا مرحله تبدیل و تطبیق صور و نقوش مغز به ذوات و ماهیات خارجی، مهم‌ترین بخش علم ادراک نیست؟ و آیا معنی این سخن جز این است که انسان از داده‌های حواس و فعل و انفعالات مغز، به عنوان وسیله‌ای برای وجود بخشیدن به ماهیات معلوم استفاده می‌کند؟ و سرانجام آیا این همان وجود ذهنی نیست؟

از اینها گذشته آیا همه این امور به طور دقیق و منظم با اشراف و اشعار انسان صورت نمی‌پذیرد و آیا نقش انسان که در پس همه

این وقایع قرار دارد، چیزی غیر از حواس و مغز و اعصاب نیست؟

[۸۵] (۱). کیفیت استخراج مواد یا جهات سه‌گانه قضایا، وجوب و امتناع و امکان، از یک قضیه منفصله حقیقیه و انحصار آن در این سه ماده به شرح زیر است:

اولاً: علمای منطق قضایا را از حیث تألیف به دو دسته تقسیم کرده‌اند، قضایای حملیه و قضایای شرطیه.

قضایای شرطیه نیز دو گونه است، متصله و منفصله. قضیه منفصله آن است که بین اجزاء آن جدایی و عناد باشد که در فارسی، حرف «یا» برای بیان این جدایی به کار می‌رود. مانند، این عدد یا زوج است یا فرد. آن مثلث یا متساوی‌الساقین است یا متساوی‌الاضلاع. این قسم خود بر سه گونه است، منفصله حقیقیه و منفصله مانع‌الجمع و منفصله مانع‌الخلو.

اما منفصله حقیقیه آن است که در آن تقدّم و تالی نه قابل اجتماع باشد و نه قابل ارتفاع، و در حقیقت قضیه‌ای است که جدایی اجزای آن به سبب وجود تناقض در بین آنهاست، زیرا عدم و اجتماع و ارتفاع بین دو چیز تنها در حالت تناقض قابل تعقل است. چنان که گوئیم عدد یا زوج است یا فرد، که ممکن نیست هم زوج باشد هم فرد و یا نه زوج باشد و نه فرد. یعنی هم مانع‌الجمع است و هم مانع‌الخلو.

ثانیاً: باید توجه داشت که در قضیه مورد بحث ما، سه جزء وجود دارد چنان که گوئیم، هر مفهوم مفروض یا واجب است یا ممتنع و یا ممکن، در صورتی که در قضایای منفصله حقیقیه چنان که ذکر شد بین اجزاء قضیه تناقض وجود دارد و در تناقض دو طرف سلب و ایجاب وجود دارد و جزء سومی قابل تصور نیست. پس قضایایی که دارای بیش از دو طرف تناقض است، یعنی قضایای منفصله حقیقیه‌ای که دارای بیش از دو جزء است چگونه قضایایی است؟

مثلاً می‌گوئیم، زاویه یا قائمه است یا منفرجه یا حاده، و نیز مثلث یا متساوی‌الاضلاع است یا متساوی‌الساقین یا مختلف‌الاضلاع.

این گونه قضایا، که نمونه‌های آن نیز بسیار است، در آثار متأخران مبهم است، اما در آثار استادان پیشین از جمله در منطق اشارات بوعلی و شرح امام فخر رازی بر آن، مورد بحث قرار گرفته. خواجه نصیرالدین طوسی در ردّ اعتراضات رازی و تأیید سخن شیخ‌الرئیس مطالبی ایراد کرده که مربوط به همین مبحث است و قطب‌الدین رازی نیز در تکمیل مطالب خواجه نکاتی ذکر کرده است. حاصل از آن مباحث، تا آن‌جا که به بحث ما مربوط می‌گردد، این است که:

در هر قضیه منفصله حقیقیه، دو قضیه وجود دارد که حکم آنها با یکدیگر متناقض است، و اگر دو طرف سلب و ایجاب در آن با ادات مشخص نشده، از آن جهت است که به‌جای طرف سلبی آن کلمه دیگری قرار گرفته است.

چنان که گوئیم این عدد یا زوج است یا فرد. که در بین زوج و فرد تناقض وجود دارد لیکن تناقض، چنان که تعریف شده است، تقابل سلب و ایجاب است و در این قضیه ظاهراً سلب و ایجابی مشاهده نمی‌شود.

اما، حقیقت این است که قضیه، این عدد یا زوج است یا فرد، در اصل چنین است: این عدد یا زوج است یا زوج نیست، لیکن به‌جای عددی که زوج نیست می‌توان عدد فرد را گذاشت. یا مانند، انسان یا عاقل است یا دیوانه، که در اصل چنین است: انسان یا عاقل است یا عاقل نیست، که به‌جای طرف سلبی، تعبیر دیوانه گذاشته شده است.

حال اگر تقسیم بین نفی و اثبات در طرف نفی صورت گیرد و تا هر جا که ضرورت دارد ادامه پیدا کند بر اجزاء منفصله به ازاء هر تقسیم یک جزء دیگر افزوده می‌شود.

چنان که گوئیم: مثلث یا قائم‌الزاویه است یا قائم‌الزاویه نیست، و مثلثی که قائم‌الزاویه نیست یا متساوی‌الاضلاع است یا متساوی‌الاضلاع نیست؛ مثلث غیر متساوی‌الاضلاع یا متساوی‌الساقین است یا مختلف‌الاضلاع و حاصل آن چنین می‌شود که، مثلث یا قائم‌الزاویه است، یا متساوی‌الاضلاع یا متساوی‌الساقین یا مختلف‌الاضلاع (البته مثلث قائم‌الزاویه و مختلف‌الاضلاع و نیز متساوی‌الساقین مانع‌الجمع نیست).

اینک باز می‌گردیم به قضیه مورد بحث در متن کتاب. هر مفهوم مفروضی یا واجب است یا ممتنع و یا ممکن، در اصل چنین است: هر مفهوم مفروضی، یا وجودش ضروری است یا ضروری نیست. هر مفهومی که وجودش ضروری نیست، یا عدمش ضروری است یا ضروری نیست. هر مفهومی که وجودش ضروری نیست، یا عدمش ضروری است یا عدمش ضروری نیست. که در آن به جای آنچه وجودش ضروری است «واجب» و به جای آنچه عدمش ضروری است «ممتنع» و به جای آنچه نه وجودش ضروری است و نه عدمش «ممکن» گذاشته شده است و قضیه بدین صورت خلاصه شده که، هر مفهوم یا واجب است یا ممتنع یا ممکن.

هر چند که اسلوب کار در این پاورقی‌ها اختصار است لیکن توضیح نسبۀ مفصل این مطلب به جهت مغشوش بودن آن در کتب متأخران لازم به نظر رسید، به‌ویژه آن که در ضمن آن نکات متعددی هست که در جای جای متن، توجه بدان ضروری است

[۸۶] (۱). تعریف یا لفظی است و یا حقیقی. تعریف لفظی عبارت است از تبدیل یک لفظ به لفظ دیگری که برای شنونده آشناتر از لفظ اول است و مراد از لفظ را معین می‌کند. تعریف حقیقی آن است که صورت واقعی و ذات و ماهیت شیء را آن چنان که در خارج وجود دارد، باز نماید. برخی، بین تعریف لفظی و شرح اسم فرقی قائل نشده، آن دو را یکی دانسته‌اند، اما اهل تحقیق، شرح اسم را قسمی از تعریف حقیقی شمرده‌اند. بدین ترتیب که: تعریف را ابتدا به لفظی و حقیقی تقسیم کرده، سپس حقیقی را به شرح اسم و تعریف به حقیقت ذات منقسم ساخته‌اند. تعریف لفظی آن است که تنها مدلول لفظ را تعیین کند، و از آن دانسته شود که این لفظ در ازاء آن معنی است. اما تعریف حقیقی آن است که صورت شیء را تعیین نماید، حال اگر کُنهِ حقیقت آن را مشخص کرد، «حدّ» آن است و اگر تنها آن را از یک جهت معرفی کرد به آن «اسم» گفته می‌شود؛ و اگر حد و رسم مقتبس از وجود خارجی شیء بود، آن را تعریف حقیقی گویند. لیکن اگر وجود خارجی شیء معلوم نیست و یا اصلاً وجود خارجی ندارد؛ آن تعریف ولو به حد و رسم باشد، شرح الاسم نامیده می‌شود. یعنی شرح اسم به شرح ماهیت مفهوم اسم گفته می‌شود نه به شرح مفهوم اسم، زیرا معنی دوم همان تعریف لفظی است.

به‌طور کلی برای دانستن حقیقت هر چیز، پنج‌گونه سؤال مطرح است. ۱. سؤال از معنی لفظ، مثلاً خلأ یعنی چه؟ ۲. سؤال از بود و نبود شیء، به هل بسیطه؛ آیا خلأ وجود دارد؟ ۳. سؤال از ذات و ماهیت واقعی شیء؛ خلأ چیست، چگونه ماهیت و ذاتی دارد؟ ۴. سؤال از احوال شیء به هل مرکبه؛ خلأ مادی است یا مجرد ذهنی است یا خارجی؟ و امثال آن. ۵. سؤال از علت شیء، و برهان برای اثبات آن.

رجوع شود به حواشی و تعلیقات غرالفرائد حکیم سبزواری ص ۲۰۶-۲۰۵

[۸۷] (۱). تصور مفهوم موادّ سه‌گانه از جمله علمی است که بدون واسطه برای ذهن حاصل می‌شود. وجوب و امتناع و امکان نیز مانند وجود دارای مفهومی است که شناخت آن برای ذهن جنبه بدیهی و اولی دارد. یعنی علم بدان، موقوف بر علم دیگری نیست. اما این که تصورات و تصدیقات اولی و بدیهی چگونه در ذهن انسان حاصل می‌گردد، مربوط به مبحث شناخت‌شناسی یا بحث از ماهیت علم و کیفیت حصول آن است و در مبحث عقل و عاقل و معقول مطرح خواهد شد.

لازم به تذکر است که نظریات گوناگونی در این مورد اظهار شده و مکاتب متعددی بر حسب کیفیت برخورد با این مسئله به وجود آمده است.

گروهی عقل انسان را فطرتاً قادر به درک مفاهیم می‌دانند و طرفدار «عقل تکوینی» هستند. گروه دیگر تجربه را پایه و اساس هر گونه علمی، اعم از آن که تصور صرف باشد یا تصدیق، دانسته‌اند. بخشی از مباحث فلسفی در بین طرفداران اصالت عقل و طرفداران اصالت تجربه و برخی از منازعات ایشان بر سر همین مسئله است

[۸۸] (۱). «دور» عبارت از توقف یک شیء بر چیزی است که خود متوقف بر شیء اول است. اگر شناخت ممکن موکول به شناخت واجب باشد و شناخت واجب نیز موکول به شناخت ممکن باشد، دور لازم می‌آید و تعریف، حقیقی نخواهد بود. بطلان دور از آن

جهت است که مستلزم تقدّم شیء بر نفس است

[۸۹] (۲). برای این که روشن شود به چه دلیل موجودات را به واجب و ممتنع و ممکن تقسیم می‌کنند و یا چه فایده‌ای از این تقسیم عاید فیلسوف می‌گردد، توجه به این توضیح ضروری است.

مسئله اصلی که به دنبال مباحث مربوط به وجود و موجود و اصالت یا عدم اصالت یا اشتراک و عدم اشتراک و یا ذهنی و خارجی بودن یا فی نفس و فی غیره بودن وجود، ناگزیر به ذهن هر پژوهشگری، خطور می‌کند در درجه اول این است که آیا همه چیز می‌تواند وجود داشته باشد؟ آیا چیزی متصف به محال و ممتنع‌الوجود بودن می‌شود؟ آیا هر چیز که فعلاً وجود دارد یا در گذشته وجود داشته است یا در آینده احتمالاً به وجود خواهد آمد، ضروری‌الوجود است، یعنی نبودنش ممکن نیست؟ آیا هر چه هست حتماً باید باشد، و سلب وجود از آن در عقل هم امکان‌پذیر نیست، یا آن که بعضی از موجودات چنین‌اند و بعضی دیگر هم می‌توانند وجود داشته باشند و هم ممکن بود که وجود نداشته باشند.

برای پاسخ به این گونه سؤالات ذهن انسان هر مفهوم را اعم از آن که وجود خارجی داشته باشد یا نه، به دو قسم وجود و عدم که سومی ندارند تقسیم می‌کند، و چنان که ذکر آن در پاورقی شماره ۱ از همین مرحله گذشت به این نتیجه می‌رسد که هر مفهومی که در نظر گرفته شود چه در جهان وجود داشته باشد و چه از ساخته‌های ذهن انسان باشد، از سه حالت بیرون نتواند بود، یا ضروری‌الوجود است و سلب وجود از آن ممکن نیست (واجب)، یا ضروری‌العدم است و وجودش ممکن نیست (ممتنع)، یا در میان وجود و عدم قرار دارد و باید علل و عواملی وجود آن را ایجاب کند و گرنه خود فی حدّ ذاته نه موجود است و نه معدوم، هم وجودش امکان دارد و هم عدمش، بسته به آن که علل وجود وجودش را اقتضا بکند یا نه، و آن را «ممکن» گویند.

چون بحث فلسفی درباره موجود است، بنابراین ممتنع که وصفی عدمی است و موصوف آن وجود خارجی ندارد موضوع بحث نیست مگر به نحو تبعی.

اما واجب و ممکن دو وصف ثبوتی است و هر موجود از یکی از این دو وصف خالی نتواند بود. یعنی هر موجود یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود، لیکن ممتنع‌الوجود دیگر وصف موجود نتواند بود بلکه وصف مفهوم ذهنی است که تحقق خارجی ندارد و به حمل اولی در ذهن ثابت است نه به حمل شائع.

این که توجه به این نکته که از اهمّ مسائل فلسفی و از اّمّهات مباحث منطقی است ضرورت دارد و آن این که: وجوب و امتناع و امکان، تنها در قضایایی که محمول در آنها «وجود» است مطرح نیست، بلکه در هر موردی که چیزی بر چیز حمل گردد یعنی بین دو شیء (ذهنی یا خارجی) اسنادی برقرار باشد، یکی از وجوب و امتناع و امکان، جهت وجودی آن را تعیین می‌کند، اعم از آن که در ضمن قضیه تصریح شود یا نه. در این حال آن را جهت و قضیه را موجهه گویند و اگر این مواد را در واقع و نفس الامر و در نظر گیرند آنها را مواد و یکی از آنها را ماده قضیه نامند. مثلاً وقتی می‌گوییم انسان نویسنده است، یا اسناد یا به امکان است یا به وجوب، یا وقتی می‌گوییم غول موجود نیست، یا به ضرورت می‌گوییم یا به امکان (ضرورت برای نفی، همان امتناع است و برای اثبات، همان وجوب) یعنی یا نظرم‌ان این است که نویسندگی ضروری انسان است یا آن که انسان ممکن است نویسنده باشد و ممکن است نباشد.

اما آنچه در نظر ما است یا در ضمن قضیه ذکر می‌کنیم، مانند انسان ضرورتاً نویسنده است یا ضرورتاً انسان خواننده است و نه امکاناً حیوان است، همواره با واقعیت و نفس الامر مطابقت ندارد. چنان که در مثال‌های یاد شده، نه انسان ضرورتاً خواننده است و نه امکاناً حیوان است، بلکه ضرورتاً حیوان است و امکاناً خواننده. بنابراین ضرورت و امکان را از لحاظ قضیه و لفظ و فحوای آن، جهات قضیه گویند و از آن لحاظ که در واقع و نفس الامر است مواد نامند.

بنابراین، مواد سه گانه وجوب و امتناع و امکان، هر چند در اصل اختصاص به وجود دارد، اما در همه قضایا باید مورد توجه قرار

گیرد. دلیل آن نیز این است که هیچ قضیه‌ای بدون وجود، قابل تعقل نیست. حال اگر محمول چیزی جز وجود باشد، وجود رابط بین دو طرف موضوع و محمول در هر قضیه‌ای موجود است. و از این رو برخی از حکما جهات را به وجود رابط اختصاص داده‌اند، چنان که شیخ‌الرئیس در منطق اشارات مواد سه گانه را جهات وجودی نسبت موجود بین موضوع و محمول ندانسته است.

(برای اطلاع بیشتر رجوع شود به منطق اشارات، النهج الرابع، ص ۱۴۱)

اینک پس از توضیحات فوق، توجه به این مطلب لازم است که جهات سه گانه قضایا در بحث فلسفی، از حیث وجودشناسی مطرح می‌گردد و ذکر احوال و اختصاصات قضایا اختصاص به علم منطق دارد.

در این جا با توجه به متن کتاب، سخن در این است که آیا ماده امکان می‌تواند به عنوان یک وصف ثابت برای ممکن به شمار آید؟ چه، در امتناع و وجوب این تردید به وجود نمی‌آید، زیرا امتناع وصف چیزی است که هرگز موجود نمی‌شود و وجوب نیز وصف چیزی است که وجودش ضروری است، لیکن امکان به عنوان وصف چیزی که نه وجودش ضروری است و نه عدمش، آیا جنبه وجودی تواند داشت؟ یعنی چنین وصفی آیا تحقق خارجی دارد؟

این اشکال در متن بدین نحو تقریر شده است که اولاً: چگونه از دو صفت سلبی (لاضروری الوجود و لاضروری العدم) یک صفت ثابت یا وجودی به وجود می‌آید؟ ثانیاً: به فرض که قبول کنیم که یک سلب بیشتر نیست لیکن سلب از دو ضرورت است، با این حال، این سلب از نوع سلب تحصیلی است، نه ایجاب عدولی. (سلب تحصیلی و ایجاب عدولی در پاورقی بعدی توضیح داده شده است)

[۹۰] (۱). سلب تحصیلی و ایجاب عدولی از اصطلاحات منطقی است؛ بدین شرح که: در قضایای حملیه، هرگاه حرف سلب جزء محمول در آید و با آن ترکیب شود آن قضیه را معدوله یا معدوله المحمول گویند، مانند: زید نابینا است. یا جهان ناپایدار است. چنان که در مثال‌های یاد شده ظاهر است، این گونه قضایا گرچه در معنی متضمن سلب است لیکن چون ادات سلب از وضع خود عدول کرده و با کلمه دیگر ترکیب شده است آنها را جزء قضایای سالبه به شمار نمی‌آورند.

گاه می‌توان لفظی بدون ادات نفی به جای محمول معدوله قرار داد، چنان که به جای قضیه زید نابینا است، گوئیم زید کور است، و به جای جهان ناپایدار است، گوئیم جهان، متغیر یا فانی است و چنان که ملاحظه می‌شود در این گونه قضایا، محمول سلبی و عدمی به موضوع اسناد داده می‌شود، یعنی برای موضوع اثبات می‌شود.

اما سلب تحصیلی در قضایای سالبه محصله است که محمول به وسیله یکی از ادات سلب، از موضوع سلب می‌گردد. چنان که گوئیم زید بینا نیست، جهان ثابت نیست.

در زبان فارسی تشخیص قضایای سالبه محصله از معدوله موجب به آسانی امکان پذیر است. یعنی هرگاه حرف سلب بر سر فعل وجودی یا رابطه (است) در آید قضیه سالبه است و اگر بر سر محمول در آید، و رابطه مثبت باشد معدوله است، اما در زبان عربی و کتب منطق قدیم که یا خود عربی است یا مأخوذ از منابع و مأخذ عربی، غالباً بر سر تشخیص آن، دچار اشکال شده‌اند.

اینک باز گردیم به متن کتاب. در اشکال مذکور، یکی از دلایل اشکال کننده آن است که سلب در «امکان» (آنچه نه وجودش ضروری است و نه عدمش) سلب تحصیلی است، و حال آن که برای اتصاف یک شیء به وصفی سلبی باید آن را به صورت موجب معدوله به کار برد، زیرا سلب تحصیلی را به عنوان وصف ثابت یک شیء، نمی‌توان گرفت. حال آن که ما امکان را وصف ثابت ممکن فرض کرده‌ایم.

پاسخ مؤلف به این اشکال آن است که قضیه معدوله در صورتی که موضوع آن موجود باشد با سالبه محصله به یک معنی است. مثلاً می‌توان گفت زید موجود، نابینا است، و نیز می‌توان گفت زید موجود، بینا نیست، اما زید معدوم را نمی‌توان گفت که نابیناست. و یا درست است که گفته شود عنقا علفخوار نیست، اما نمی‌توان گفت عنقا غیر علفخوار است. سر مطلب در این است که

محمول معدوله برای موضوع اثبات می‌شود و در اثبات چیزی برای چیزی، لازم است که موضوع موجود باشد، چنان که گفته‌اند «اثبات الشیء للشیء فرع اثبات المثبت له»، اما در سلب شیء از شیء اثبات مثبت له، یعنی موضوع، شرط نیست، حال آن که در سالبه محصله نسبت محمول از موضوع سلب می‌شود.

و چون صفت «امکان» برای موضوع موجود اثبات می‌گردد چه به صورت سلب تحصیلی باشد و چه به صورت ایجاب عدولی، معنی آن یکی خواهد بود، یعنی هنگامی که می‌گوییم، بعضی از موجودات ضروری الوجود و العدم نیستند، معنی آن با قضیه، بعضی از موجودات غیر ضروری الوجود و العدم هستند، فرقی نخواهد داشت. گذشته از این، سلب در «امکان» یعنی در ضروره الوجود و العدم، از نوع عدم مضاف است و دارای نوعی ثبوت است هر چند که در وهله اول، مانند همه اعدام مضاف، سلب تحصیلی به نظر می‌آید.

(برای اطلاع بیشتر رجوع شود به اساس الاقتباس، ص ۱۰۱ و ۱۰۲ و منطق اشارات، ص ۱۲۹)

[۹۱] (۱). اُتصاف، به عدول امکان‌پذیر است نه به تحصیل. بدین معنی که وقتی چیزی را به عنوان صفت چیزی به کار می‌بریم، چه در ترکیب تام خبری و چه ترکیب تقيیدی، هرگاه آنچه صفت یا مسند واقع می‌شود، جنبه سلبی داشته باشد، باید ادات سلب با صفت ترکیب شود و گرنه معنی اُتصاف از آن افاده نخواهد شد. مثال: در ترکیب خبری می‌گوییم، روح، غیرمادی است. و در ترکیب تقيیدی می‌گوییم، روح غیرمادی. در هر دو ترکیب، غیرمادی صفت روح است، حال اگر به صورت تحصیلی گفته شود: روح مادی نیست، اُتصافی صورت نگرفته، بلکه تنها خبری داده شده است. بنابراین اوصاف سلبی، تنها به طریق عدول ممکن است وصف موضوع خود قرار گیرند

[۹۲] (۱). اصطلاحات وجوب و امکان و واجب و ممکن، در معانی خاص فلسفی و منطقی، در مباحث این فصل روشن شد. در این جا مؤلف رحمه الله یادآور می‌گردد که در اصطلاح اهل حکمت و همچنین در بین عرفا، ممکن بر کلیه وجودات اطلاق می‌شود (به جز واجب متعال) به طوری که اغلب، لفظ ممکنات را به جای کائنات و موجودات به کار می‌برند، اما باید توجه داشت که این استعمال با معنی اصطلاحی مذکور در این فصل به کلی متفاوت است و اطلاق امکان بر وجود، به منظور بیان فقر ذاتی ماسوی الله، و وجوب به معنای بی‌نیازی مطلق واجب تعالی است، نه به معنای لا ضروره الوجود و العدم و یا ضرورت وجود. چنان که گفته شد «امکان» و صفت ممکن، اختصاص به ماهیت دارد، و آنچه وجود دارد، نفس وجود است، به وصف «امکان» متّصف نتواند شد

[۹۳] (۲). لازم یا لازمه و جمع آن لوازم، صفات و احوال جدایی‌ناپذیر و لاینفک شیء را گویند، که به ذاتی و عرضی تقسیم می‌شود و بحث از آن پس از این خواهد آمد.

در این جا اختصاص یافتن صفت امکان به ماهیات مطرح است، و این که وصف امکان از ماهیت جدایی‌پذیر نیست. چه، اگر ماهیت بتواند از امکان خالی باشد، باید در هنگام خالی بودن یا واجب باشد و یا ممتنع، که واجب حتماً موجود است و ممتنع، معدوم. حال آن که ماهیت نه موجود است و نه معدوم، پس خالی از آن نتواند بود

[۹۴] (۱). لازم و ملزوم چنان که مؤلف رحمه الله متذکر شده است، اصطلاحی است در مبحث علت و معلول که در آن، ملزوم علت وجودی و مقتضی لازم است و یا تحقق ملزوم، تحقق لازم امری اجتناب‌ناپذیر است.

اما بحث از لوازم در مورد ماهیت شیء مبحث دیگری است که مربوط می‌شود به محمولات ذاتی و عرضی شیء، که آنچه مأخوذ در حدّ ماهیت است «ذاتی» و آنچه خارج از حدّ آن است «عرضی» می‌نامند.

لوازم، به طور کلی، صفات و احوالی است که جدایی آن از موضوع ممکن نباشد؛ چنان که زوجیت از چهار و جسمیت از حیوان و حیوانیت از انسان؛ و آن سه قسم است:

۱. لازم وجود خارجی، ۲. لازم وجود ذهنی، ۳. لازم ماهیت. از لوازم، آنچه مأخوذ در حدّ ماهیت باشد، ذاتیات و آنچه خارج از حدّ باشد عرضیات نامیده می‌شود و این مقوله مربوط است به علم منطقی. لیکن غالباً لوازم را بر محمولات غیرذاتی، یعنی آنچه مأخوذ در حدّ ماهیت نباشد نیز اطلاق می‌کنند

[۹۵] (۲). در این جا سخن در این است که آیا «امکان» از لوازم ذاتی ماهیت است یا نه؟ اگر ذاتی ماهیت باشد باید تصور ماهیت در ذهن بدون تصور «امکان» علمی نباشد، حال آن که چنین نیست، زیرا ذاتی چهار ویژگی دارد که ثبوت آنها در «امکان» مسلم نیست. آن چهار ویژگی عبارت است از:

۱. برای موضوع خود ضروری الثبوت باشد، ۲. از سبب بی‌نیاز باشد، ۳. بر موضوع خود مقدم باشد (در ذهن)، ۴. حمل بین آن و موضوع خود، حمل اولی باشد.

مؤلف رحمه الله، در سطور بعد، دلیل ذاتی نبودن «امکان» را نسبت به ماهیت، همین ویژگی اخیر، یعنی قابل حمل نبودن امکان بر ماهیت به طریق حمل اولی ذکر کرده است و گوید: حمل بین ذاتی و ذی الذاتی حمل اولی است؛ چنان که حیوانیت و جسمیت ذاتی انسان است و می‌توان گفت انسان حیوان است و انسان جسم است به حمل اولی که ملائک آن اتحاد مفهومی است، اما نمی‌توان گفت ماهیت ممکن است، به حمل اولی؛ یعنی مفهوم ماهیت با ممکن، یکی فرض شود

[۹۶] (۱). بحث دائر بین حکما بر سر این است که مواد سه گانه، وجوب و امتناع و امکان، صرفاً مفاهیم اعتباری و ذهنی است یا آن که تحقق خارجی نیز دارد.

در مورد وجوب و امتناع بحثی نیست که به عنوان دو صفت برای موضوع خود به کار می‌رود. وجوب که ضرورت وجود است، صفت ثابت موضوع خود قرار می‌گیرد و در تحقق خارجی آن شکی نیست، چه ضرورت وجود امری است واقعی و در خارج نیز مانند ذهن، محقق است.

امتناع که جنبه وجودی ندارد و موضوع آن معدوم است، اما درباره «امکان» بحث بسیاری در آثار حکمای الهی صورت گرفته است که چون امکان سلب دو ضرورت وجود و عدم از موضوع خود است، آیا می‌تواند تحقق خارجی داشته باشد؟ پاسخ مؤلف رحمه الله به تبعیت از اساتید سلف به ویژه صدر المتألهین آن است که امکان نیز تحقق خارجی دارد و همچون اعدام مضاف، از نوعی ثبوت برخوردار است و در خارج می‌تواند وصف موضوع خود یعنی ماهیات خارجی واقع گردد.

بنابراین «امکان» نه وجود مستقل و لنفسه دارد که در خارج بدون موضوع، ثابت و موجود باشد و نه صرفاً از اعتبارات ذهنی است که هیچ گونه صورتی در خارج نداشته باشد. بلکه یک صفت عدمی است از نوع اعدام مضاف که می‌تواند به همراه موضوع خود تحقق خارجی یابد؛ یعنی وجودش همچون وجودات ناعت و رابطی که قبلاً ذکر آن گذشت وابسته به غیر است

[۹۷] (۱). منظور از این که «امکان و ضرورت، قسیم یک تقسیم‌اند، و تقسیم به نوعی است که اقتضا دارد مقسم به هر یک از اقسام متّصف گردد» این است که ما برای دست‌یابی به مبدأ هر یک از مواد، یک مفهوم فرضی را نسبت به وجود و عدم تقسیم کردیم، و نتیجه تقسیم چنین به دست آمد، ضروری الوجود، ضروری العدم، لا ضروری الوجود و العدم. و هر چیزی که موضوع این تقسیم باشد، متّصف به هر سه صفت تواند بود، جز این که اگر موجود باشد به ضروری العدم وصف نمی‌شود. پس موجود دو گونه است، ضروری الوجود (واجب) و لا- ضروری الوجود و العدم (ممکن)، و چون موجود به واجب که یکی از دو قسمت حاصل از تقسیم است وصف می‌شود، به قسمت دیگر نیز که قسیم واجب است باید وصف شود. یعنی، موجود یا واجب است و یا ممکن.

بنابراین «امکان» وصف ثابت موجود خارجی است و آثار وجود خارجی آن (که جنبه عدمی دارد و مانند سایر اعدام مضاف، بهره‌ای از وجود دارد) همین آثار وجوب را نداشتن، و از بساطت و صرافت و به خود موجود بودن و از هر جهت کامل و بی‌نقص بودن و امثال این صفات و آثار، بی‌بهره است و هر چه به صفت امکان موصوف گردد، در وجود و کمالات وجودی ناقص است.

$S \setminus E$ سیه‌رویی ز ممکن در دو عالم Z جدا هرگز نشد والله اعلم $Z \setminus E$

[۹۸] (۱). اشکال مدعی آن است که اگر امکان در خارج ممکن نباشد و به خود مستقلاً بدون موضوع متحقق نگردد، پس باید یا واجب باشد یا ممتنع، که شدنی نیست. پیداست که او می‌پندارد هرگونه اّصافی که در خارج صورت می‌پذیرد باید هم موضوع و هم صفت دارای وجود مستقل باشد، و نمی‌تواند که معقولات ثانویه فلسفی، در ذهن عارض موضوع می‌شود لیکن اّصاف بدان امری است خارجی. وصف با وجود موصوف موجود است و با عدم وجود آن در خارج، جنبه ذهنی دارد.

معقولات اولیه و ثانویه. معقولات اولیه به صفات و عوارضی اطلاق می‌شود که هم عروض صفت و هم اّصاف موضوع بدان در خارج از ذهن تحقق یابد، مانند سیاهی، سردی، نرمی که هم خارج از ذهن بر موضوع خود عارض می‌شود و هم موضوع در خارج بدان وصف اّصاف می‌یابد.

اما معقولات ثانویه دوگونه است، یک قسم را منطقی و یک قسم را فلسفی اصطلاح کرده‌اند.

معقولات ثانویه منطقی اوصاف و عوارضی است که هم عروض آن بر موضوع در ذهن صورت می‌گیرد و هم اّصاف موضوع بدان جنبه ذهنی دارد. مثلاً گوئیم، حیوان ناطق معرّف انسان است. که در آن، صفت «معرفیت» در ذهن عارض حیوان ناطق شده و حیوان ناطق نیز در ذهن متّصف به این صفت است و گرنه در خارج، نه حیوان ناطق با صفت معرفت همراه است و نه چنین صفتی بر او عارض می‌شود. بیشتر موضوعات در مسائل منطق از نوع معقولات ثانوی است، مثل نوعیت، جنسیت، ذاتیت، عرضیت و قضیه و قیاس و امثال آن، و از آن جهت معقول ثانی نامیده می‌شوند که تعقل آنها پس از تعقل معروض است.

معقولات ثانویه فلسفی اوصافی است که عروض آن بر موضوع در عقل صورت می‌گیرد لیکن اّصاف شیء بدان صفت در خارج است. مانند صفت ابوت (پدری) که هر چند در خارج چیزی به‌عنوان پدری وجود ندارد لیکن اّصاف یک انسان بدان، در خارج از ذهن است.

حال باید توجه داشت که «امکان» از معقولات ثانویه فلسفی است که عروض آن بر موضوع در ذهن و اّصاف ماهیات بدان، خارجی است

[۹۹] (۱). پس از آن که موادّ سه‌گانه و جهات قضایا بیان گردید مؤلف رحمه الله طبق یک سنت متّبع در تنظیم و تنسيق مطالب به پیروی از حکمای سلف، به بیان اقسام ضرورت و به دنبال آن استعمالات گوناگون امکان پرداخته است.

چنان که توضیح آن گذشت، نسبت هر محمول به موضوع خود یا ضروری است (اعم از ضروری منفی یعنی ممتنع، و ضروری مثبت یعنی واجب) و یا ممکن. حال باید دید ضرورت به چه معانی و در چه موارد و به چند قسم تحقق خارجی دارد.

در آثار بعضی از حکما، دوگونه ضرورت دیگر نیز ذکر کرده‌اند، یکی ضرورت به شرط محمول است، و ضرورت وقتی را نیز به وقتی معین و غیرمعین تقسیم کرده‌اند، اما ضرورت به شرط محمول در ضمن معانی امکان، پس از این خواهد آمد

[۱۰۰] (۱). پیش از این درباره جهات در قضایا گفتیم که هرگاه ضرورت و امکان، لفظاً در قضیه قید شود آن قضیه را موجهه گویند. چنان که گوئیم: هر انسانی ضرورتاً حیوان است یا، ممکن است انسان حیوان باشد. در کتب منطق برای حفظ جنبه خبری قضیه غالباً لفظ امکان و ضرورت را، قبل یا بعد از قضیه ذکر می‌کنند. مانند انسان حیوان است بالضروره، و یا انسان نویسنده است به امکان. این گونه قضایا را موجهه گویند و اگر ضرورت و امکان ذکر نشود قضیه را مطلقه نامند.

حال توجه به این مطلب لازم است که اولاً: در همه قضایا، چه جهت لفظاً ذکر شود و چه ذکر نشود، جهت وجود دارد.

ثانیاً: در کلیه قضایای علمی، جهت ضرورت است، چنان که گوئیم: زوایای داخلی یک مثلث مساوی با دو قائمه است، زمین کروی است، فلز در اثر حرارت منبسط می‌شود و غیره

[۱۰۱] (۱). مقصود از جانب موافق در قضیه همان کیفیتی است که صورت قضیه حاکی از آن است، مثلاً در قضیه: انسان حیوان

است، جانب موافق حیوان بودن انسان است و جانب مخالف حیوان نبودن او، و در قضیه: انسان اسب نیست، جانب موافق اسب نبودن است و جانب مخالف اسب بودن.

بنابراین جانب مخالف در قضیه موجه، سلب حکم است و در قضیه سالبه اثبات حکم. حال، منظور از این که در استعمال عام، امکان به معنی اسب ضرورت از جانب مخالف به کار می‌رود بدین معنی است که مثلاً وقتی می‌گوییم: ممکن است انسان به کهکشان‌ها سفر کند یا ممکن است در ستاره زحل موجودات زنده باشد و امثال آن، بدین معنی است که جانب مخالف این قضایا ضروری نیست و جانب موافق نیز ممتنع نیست. بنابراین «ممکن است در زحل موجودات زنده باشد» یعنی نبودن موجود زنده در زحل امری واجب و ضروری نیست و بودن آن نیز محال نیست.

و این معنی از امکان، غیر از امکان اصطلاحی است که صفت ماهیات و از مواد سه گانه است و مفاد آن سلب ضرورت وجود و عدم از موضوع است.

از این رو امکان به معنی اصطلاحی را امکان خاص و امکان به معنی متداول در بین مردم را امکان عام نامیده‌اند. چنان که ملاحظه می‌گردد، در چهار قضیه که به عنوان نمونه موارد استعمال امکان عام ذکر شده است، امکان، در مورد قضایای ضروری و ممکن و ممتنع به کار رفته است؛ بدین شرح:

۱. نویسنده انگشتانش متحرک است، به امکان. یا به بیان غیراصطلاحی به جای، به امکان ممکن است می‌گذاریم و مثلاً می‌گوییم: ممکن است نویسنده انگشتانش متحرک باشد. در حالی که حرکت انگشتان شخص نویسنده، ضروری است.

۲. ممکن است انسان انگشتانش متحرک باشد، که حرکت انگشتان انسان ممکن است و ضروری نیست.

۳. ممکن است نویسنده انگشتانش ساکن نباشد، که جانب موافق یعنی ساکن نبودن انگشتان، ضروری است (ممتنع).

۴. ممکن است انسان انگشتانش ساکن نباشد، که ساکن نبودن انگشتان انسان ضروری نیست.

امکان در این موارد جهت قضیه است لیکن با امکان اصطلاحی نباید اشتباه شود، زیرا در قضیه‌ای که جهت آن امکان خاص است، ثبوت محمول برای موضوع، ممکن است باشد و ممکن است نباشد، در صورتی که در امکان عام همواره جانب مخالف قضیه غیرضروری است و جانب موافق غیرممتنع است، اعم از آن که محمول برای موضوع ضروری باشد یا ممکن یا ممتنع.

بنابراین در اصطلاح اهل حکمت، امکان خاص به معنی سلب ضرورت از دو طرف موافق و مخالف قضیه، و امکان عام به معنی سلب ضرورت از جانب مخالف، که لازمه آن سلب امتناع از جانب موافق است می‌باشد. امکان دیگری نیز در متن آمده که آن را امکان اخص گفته‌اند و عبارت است از سلب همه اقسام ضرورت از طرفین موافق و مخالف مانند: انسان نویسنده است، به امکان

[۱۰۲] (۱). در پاورقی شماره ۱، ص ۱۰۷، ضمن توضیح اقسام ضرورت، از ضرورت به شرط محمول نام برده شد. ضرورت به شرط محمول، یعنی این که در هر قضیه‌ای، تا هنگامی که محمول برای موضوع ثابت است، حکم قضیه ضروری است. این گونه ضرورت است که از آن به وجوب لاحق تعبیر می‌کنند، مثلاً وقتی می‌گوییم، انسان حیوان است. مادام که حیوانیت برای انسان ثابت باشد، ثبوت آن ضروری است نه ممکن.

ضروری به شرط محمول را از آن جهت وجوب لاحق گویند که هر ماهیت موجود، در میان دو وجوب قرار دارد یکی وجوبی که اقتضای وجود آن را کرده است و دیگری وجوبی که پس از وجود یافتن بدان متصف گردیده است، زیرا هنگامی که چیزی موجود باشد، از حیث وجود، واجب است نه ممکن و نه ممتنع

[۱۰۳] (۱). این گونه امکان را «امکان استقبالی» گویند، و مربوط است به اموری که در آینده امکان تحقق آن باشد و در زمان حال، معلوم نیست که وجود خواهد یافت یا نه و آنچه حال آن معلوم باشد از معنی آن خارج است، چنان که گوییم: جمعه آینده هوا بارانی است و یا سال آینده خشکسالی است. که معمولاً لفظ امکان را نیز به صورت ممکن است یا امکان دارد در اول جمله قرار

می‌دهیم و رابطه را التزامی می‌کنیم

[۱۰۴] (۲). در این جا سخن از سه مورد دیگر از موارد استعمال امکان است. یکی امکان استعدادی، که امکان در معنی استعداد به کار می‌رود و چنان که در متن آمده است، استعداد صفت وجودی و از کیفیات مادی است، مانند امکان انسان شدن نطفه. امکان استعدادی دارای مراتبی است واقعی خارج از عقل چنان که این امکان در مراحل مختلف دوران جنینی بیشتر و به فعلیت نزدیک‌تر می‌گردد و مثلاً علقه از حیث امکان به انسان نزدیک‌تر است. به هر حال هنگامی که گفته می‌شود، نطفه امکان انسان بودن دارد، معنی این امکان با موارد قبلی متفاوت است.

امکان وقوعی نیز وقتی است که تنها امتناع را از جانب موافق سلب کنیم. مثلاً گوییم، ممکن است انسان به دوران بدویت برگردد، یعنی چنین امری محال نیست. این معنی به امکان عام بسیار نزدیک است جز آن که در امکان عام ضرورت از جانب مخالف سلب می‌شود و لازمه آن سلب امتناع از جانب موافق است و در امکان وقوعی، توجه بیشتر به سلب امتناع از جانب موافق است. امکان فقری یا وجودی پیش از این ذکر شد و یادآور شدیم که «امکان» و «ممکن» هنگامی که به وجود اشیاء نسبت داده شود منظور فقر ذاتی همه موجودات است به ذات واجب یا همه معالیل به علل. بنابراین این گونه امکان به کلی با امکان عام و خاص و اخص و استقبالی و استعدادی و وقوعی متفاوت است

[۱۰۵] (۱). پس از آن که معانی و موارد استعمال وجوب و امتناع و امکان روشن شد (وجوب و امتناع هر دو تحت عنوان ضرورت قرار گرفته، یکی ضرورت وجود و دیگری ضرورت عدم و قبلاً در چند مورد این نکته یادآوری شده است) اینک بحث در این است که هر یک از این مواد، یا بالذات است یا بالغیر یا در قیاس با غیر؛ بنابراین جمعاً نه وجه حاصل می‌شود.

(الف)

۱. واجب بالذات

۲. واجب بالغیر

۳. واجب در قیاس با غیر

(ب)

۱. ممتنع بالذات

۲. ممتنع بالغیر

۳. ممتنع در قیاس با غیر

(ج)

۱. ممکن بالذات

۲. ممکن بالغیر

۳. ممکن در قیاس با غیر.

از این وجوه نه گانه یک وجه محال است که آن امکان بالغیر است چنان که مؤلف رحمه الله در ابتدای این فصل یادآور شده و در ضمن متن نیز دلیل آن را ذکر کرده است.

بنابراین نسبت وجود به هر موجود از یکی از هشت حالت مذکور خالی نتواند بود. باید توجه داشت که امکان در مباحث فلسفی که در ردیف وجوب و امتناع قرار می‌گیرد، همان امکان خاص اصطلاحی است

[۱۰۶] (۱). در مورد اقتضاء و استدعاء رجوع شود به پاورقی ۱، ص ۱۱۵

[۱۰۷] (۱). در کتب فلسفی از جمله در کتاب حاضر، به جهت دقت بسیار که لازمه مباحث فلسفی است هر لفظ و هر اصطلاح

دقیقاً در حدّ معنی موضوعّله به کار رفته و رعایت امانت به میزانی است که هیچ‌گاه لفظی به جای لفظی که با آن اندک اختلافی در معنی و استعمال داشته باشد به کار نمی‌رود. بسیاری از خلط مبحث‌هایی که در آثار جدید فلسفی، به‌ویژه ترجمه‌ها و خوشه‌چینی‌های پراکنده از متون غیرفارسی، مشاهده می‌گردد، به واسطه عدول از حدود امانت علمی و فلسفی است و بخش عمده آن مربوط می‌شود به معادل‌های نامعادل و عدم تمیز بین معادل و مترادف.

پس از ذکر این نکته به تفاوت بین اقتضاء و استدعاء و اعمّ پرداخته گوییم: از آن‌جا که هر نوع نیاز و درخواست و اقتضاء، منشأ و دلیل جداگانه‌ای دارد باید در لفظ بین آنها تفاوت رعایت گردد.

اقتضاء در موردی به کار می‌رود که امر مقتضی، نسبت به مقتضای فاعلی داشته باشد و در ایجاد آن مؤثر باشد؛ چنان‌که علت، مقتضی وجود معلول است و بنابراین وجود معلول با وجود علت واجب است. احتیاج در موردی به کار می‌رود که وجود چیزی بدون وجود امر دیگری ممکن نباشد چنان‌که وجود معلول محتاج به وجود علت است.

استدعاء، در مواردی به کار می‌رود که نه اقتضای علیّی در کار است و نه احتیاج معلولی، چنان‌که هر یک از دو معلول که دارای علت واحدی باشند وجود دیگری را درخواست می‌کند، بدون آن‌که یکی نسبت به دیگری علت یا معلول باشد؛ هم‌چنین است دو امر متضایف.

حال اگر استدعاء را به همه معانی مذکور به کار بریم قید اعمّ به دنبال آن درآید تا شامل اقتضاء و حاجت و درخواست و دیگر معانی از این قبیل گردد و در آن صورت آن را استدعاء اعمّ گویند.

بدیهی است که بحث اصلی و کاربرد این اصطلاحات، در مسئله وجوب در قیاس با غیر است و توجه به این امر لازم است که در همه موارد استعمال استدعاء اعمّ، وجود مستدعا واجب است. بدین معنی که به علت اقتضای علت معلول خود را، وجود معلول واجب است، و به جهت حاجت معلول به علت، وجود علت واجب است و به سبب درخواست یکی از متضایفین دیگری را، وجود دیگری واجب است.

[۱۰۸] (۲). دو چیز را وقتی متضایف گویند که تعقلّ یکی بدون تعقلّ دیگری ممکن نباشد؛ یعنی «اضافه» صفت ثابت هریک از متضایفین باشد و هر یک از طرفین متقابل بدون دیگری قابل تصور نگردد. چنان‌که بالا و پایین، چپ و راست، پیش و پس، و پدر و فرزند و امثال آن، هر یک بدون دیگری قابل تعقل نیست.

تضایف خود یکی از اقسام تقابل است که بحث آن در این کتاب مطرح خواهد شد، لیکن در این مبحث صرفاً از جهت وجوب قیاسی هر یک از طرفین متضایف نسبت به دیگری بدان اشاره شده، بدین معنی که وجود هر یک از دو طرف، وجود دیگری را واجب می‌سازد.

[۱۰۹] (۱). در ابتدای این فصل گفته شد که «امکان بالغیر» تحقق‌پذیر نیست و در جای خود با ادله متقن به اثبات رسید. در این جا سخن از «امکان در قیاس با غیر» است، یعنی چیزی قیاس شود با آنچه نه وجود آن را ضروری می‌سازد و نه عدم آن را. این گونه امکان نیز در بین دو موجود قابل تحقق نیست.

چنان‌که مؤلف رحمه الله یادآور شده است ضابطه این گونه امکان آن است که بین دو جانب قیاس، رابطه علیت و معلولیت نباشد، زیرا اگر بین آنها چنین رابطه‌ای برقرار باشد، یکی واجب بالذات و یکی واجب بالغیر خواهد بود و قبلاً در متن آمده است که ضابطه وجوب در قیاس با غیر، وجود رابطه علیت و معلولیت است.

حال، چون ضابطه امکان در قیاس با غیر، عدم وجود رابطه علیت و معلولیت و معلول یک علت نبودن دو جانب قیاس است، طبعاً موجود ممکن در قیاس با غیر نیز مانند ممکن بالغیر تحقق‌پذیر نخواهد بود، زیرا آنچه مقیس واقع می‌شود یا خود واجب بالذات است که با ممکن مقایسه می‌شود یا برعکس. چون موجودات از این دو حال بیرون نیستند، یا واجب و یا ممکن (ممتنع هم وجود

خارجی ندارد) و بین واجب و ممکن رابطه علیت برقرار است.

پس این که در متن آمده است که امکان در قیاس با غیر بین دو موجود تحقق‌پذیر نیست، به این دلیل است که بین آنها رابطه علیت برقرار است، یعنی اگر دو ممکن در قیاس با یکدیگر قرار گیرند و یکی از آنها درخواست امکان برای دیگری داشته باشد، استدعای آن از طریق وجودش خواهد بود که تا واجب نباشد موجود نمی‌شود

[۱۱۰] (۱). در کلیه مواردی که برای امکان در قیاس با غیر در متن ذکر شده طبق تعریف، باید یکی از دو طرف قیاس، یعنی مقیس و مقیس‌الیه، نه وجود دیگری را «استدعاء» کند و نه عدم آن را، چون امکان عبارت است از تساوی نسبت ماهیت با وجود و عدم. حال اگر در مورد اخیر، یعنی قیاس واجب بالذات با ممکن معدوم دقت کنیم خواهیم دید که آن قیاس ماهیت یا مفهومی است که امکان وجود برای آن بوده، لیکن هنوز به سبب فراهم نبودن شرایط یعنی تکمیل نشدن علت تأمه در بوته عدم باقی مانده است، و چون واجب بالذات جزئی از علت تأمه فرضی آن است، پس ماهیت معدوم نه وجود واجب بالذات را استدعا داشته است و نه عدم آن را. واجب بالذات نیز، اگر وجود آن را ضروری می‌ساخت، آن ماهیت معدوم، موجود می‌گردید، و چون نه وجود آن را اقتضا کرده و نه عدم آن را، آن معدوم در قیاس با واجب، در حد امکان باقی مانده است

[۱۱۱] (۱). در مورد عکس در قضایا، رجوع شود به پاورقی شماره ۹ مقدمه

[۱۱۲] (۱). تسلسل از آن جهت پیش خواهد آمد که اگر ماهیت او در وجود، متقدم بر وجود او باشد، آن وجود نیز باید مؤخر از ماهیت باشد و اگر تعداد وجودها تا بی‌نهایت پیش برود، در مسئله، تغییری حاصل نخواهد شد.

در مورد عدم تکرر وجود رجوع شود به مرحله یکم فصل پنجم

[۱۱۳] (۲). پس از این در مباحث ماهیت، کیفیت تقدّم و علیت اجزاء و ذاتیات ماهیت بر آن بیان خواهد شد. آنچه در این جا مطرح است این است که تقدّم اجزاء بر ماهیت یا تقدّم ماهیت بر لوازم خود، جنبه ذهنی دارد، و این غیر از تقدّم علت بر معلول است که امری است مربوط به وجود خارجی؛ دیگر آن که وجود معلول در علت، شدیدتر و کامل‌تر است اعم از آن که وجود خارجی باشد یا ذهنی

[۱۱۴] (۱). مؤلف رحمه الله در ردّ اشکال، اقوال گوناگون و مفصل شیخ‌الرئیس و امام فخر رازی و خواجه طوسی و صدرالمألهین را به بهترین وجه، در سه سطر خلاصه کرده و بر حساس‌ترین نکته انگشت نهاده است. بدین ترتیب که:

درست است که هر علتی بر معلول خود تقدّم دارد لیکن این تقدّم، تقدّم در نحوه ثبوت و وجود است و ظرف وجود یا نحوه ثبوت علت و معلول باید یکسان باشد. یعنی معلول اگر وجود خارجی دارد، علت نیز باید در وجود خارجی بر آن متقدم باشد و اگر ثبوت آن جنبه ذهنی دارد، علت نیز باید در ذهن بر آن متقدم باشد.

پس در مورد ذات واجب که وجود صرف حقیقی و خارجی است، اگر علتی متقدم باشد، باید در خارج از ذهن تحقق یابد، در صورتی که، ماهیت بدون وجود خارجی، ثبوت ذهنی دارد و شایسته این گونه علیت نیست

[۱۱۵] (۱). منظور این است که «ماهیت» یک امر کلی است و کلی هنگامی تشخّص و تعین می‌یابد که وجود بر آن عارض گردد، شخصیت یعنی آنچه کلی را جزئی و شخصی می‌سازد و آن را از حالت انطباق بر افراد و مصادیق متعدّد خارج ساخته، به یک شخص معین، محدود می‌کند. این وصف تنها هنگامی عارض «کلی» می‌گردد که وجود بر ماهیت کلی عارض شود.

بنابراین، تحلیل ذات واجب به وجود و یک حقیقت جزئی شخصی امکان‌پذیر نیست مگر آن که آن حقیقت، ماهیتی کلی باشد و هیچ معنایی نمی‌تواند معروض وجود واقع شود مگر آن که کلی باشد و هر ماهیت کلی، قابل انطباق بر افراد بسیار است، در صورتی که ذات واجب، متشخّص و متفرد است

[۱۱۶] (۱). در مرحله یکم، معنی تشکیک در حقیقت وجود روشن شد. در این جا سخن از این است که اگر آنچه در جهان وجود

دارد همه از یک وجود برخوردارند، توحید و تنزیه ذات واجب از شوائب تشبیه و تجسیم چگونه امکان‌پذیر خواهد بود؟ پاسخ آن چنین داده شده است: عالی‌ترین مرتبه از مراتب وجود، که بر حسب براهین مندرج در متن، از هر قید و شرط و حد و ماهیتی آزاد است و قوام همه مراتب وجود به وجود اوست و همه کمالات وجودی و به‌طور کلی همه وجود از اوست، همان ذات مقدّس آفریدگار است و دیگر مراتب وجود یعنی ماسوی الله همه پرتو وجود او و قائم به ذات اوست و در عین حال از وجود او خارج نیست.

در مورد این که گفته شد ذات واجب واجد همه مراتب و شئون وجودی است و فاقد هیچ چیز نیست، اگر ایراد شود که: سلب بسیاری از صفات و احوال از او، ناقص این حکم است چون ما برای ذات واجب بسیاری از صفات سلبیه قائل هستیم و مثلاً گوییم: ذات باری تعالی جسم نیست، در زمان نیست، حجم ندارد، مرکب نیست، حدّ ندارد، ماهیت ندارد، اعضاء و جوارح ندارد و امثال این گونه صفات سلبی یا سلب بسیاری از افعال، مانند او ظلم نمی‌کند، او خلف وعده نمی‌کند، او پاداش نیکوکاران را ضایع نمی‌کند و غیره.

این گونه نداشتن‌ها و نبودن‌ها که به او نسبت داده می‌شود با این سخن که: او فاقد هیچ چیز نیست، چگونه سازگار است؟ چنان که ملاحظه گردید، مؤلف رحمه الله گوید همه صفات سلبیه منسوب به ذات مقدّس واجب‌الوجود، از نوع سلب سلب است، بدین معنی که وقتی مثلاً می‌گوییم، خداوند داخل در محدوده زمان نیست، صفت کمالی و وجودی خاصی را از او سلب نکرده‌ایم بلکه چند صفت سلبی را از او سلب کرده‌ایم. بدین معنی که اگر خداوند محدود به زمان باشد از مرتبه اطلاق و نامتناهی بودن خارج می‌شود که آن صفت سلبی است و به علاوه اگر زمان بر او بگذرد معنی آن متحرک بودن اوست و اگر متحرک باشد جسم خواهد بود و اگر جسم باشد دارای ابعاد خواهد بود و اگر دارای ابعاد باشد مانند همه اجسام دیگر در محدوده‌ای از فضا محصور خواهد بود و در آن صورت اثبات همه صفات برای او بدون اعضاء و حواس امکان نخواهد داشت، و در نتیجه با اثبات یک صفت، ذات مقدّس نامتناهی تا حدّ یک مخلوق کوچک تنزّل خواهد کرد.

بنابراین، صفات سلبیه او همه سلب سلب است که حقیقت آن به ایجاب باز می‌گردد. اما سلب ماهیت از ذات واجب‌الوجود، از بسیاری جهات، مشکل است و صرف‌نظر از دشواری‌هایی که از جنبه فلسفی و برهانی دارد، تصور وجود بدون ماهیت امری است مشکل و این امر نه در مورد وجود واجب بلکه در حقیقت عینی وجود نیز بر همین حال است، هر چند هر دو یک وجود بیش نیست.

لیکن باید توجه داشت که ماهیات، حدود وجود و انحاء آن است و مرحله واجب حد ندارد، و حقیقت این سخن برای همه کس قابل درک نیست، جز با ریاضات عقلی

[۱۱۷] (۱). منظور این است که اگر برای واجب بالذات، حقیقتی غیر از وجود ثابت گردد، مطلوب، که ماهیت داشتن ذات واجب است، ثابت می‌گردد

[۱۱۸] (۲). پیش از این کراً به این مطلب تصریح شده است که وجود حقیقتی است عینی که عدم را طرد و نفی می‌کند و بسیاری از اشتباهات فلسفی ناشی از این است که معنی اعتباری و عقلی وجود را با نفس وجود یکی فرض می‌کنند، در حالی که آنچه تحقق خارجی دارد و در جهات هستی اصیل و واقعی است همین وجود است. معنی وجود که از آن به «بودن» و موجودیت و امثال آن تعبیر می‌شود، امری است ذهنی و اعتباری و جزء مفاهیم ذهنی است.

گاه نیز وجود را به صورت یک طبیعت کلی یا مفهوم و ماهیتی که بر جمیع مصادیق خود به یک نحو صدق می‌کند به کار می‌برند، مانند همه مفاهیم کلی متواطی دیگر، مثل ماهیت انسان و ماهیت کتاب که صدق آن بر همه مصادیق به طور یکنواخت است. لیکن چنان که قبلاً اثبات گردید، طبیعت وجود، کلی مشکک است و صدق آن بر مصادق‌ها به تساوی نیست. یعنی مانند مفهوم انسان

نیست که همه انسان‌های مصداق آن در انسانیت مساوی باشند، بلکه مانند نور است که مصداق‌های آن، مانند نور ماه و نور خورشید و نور شمع به درجات مختلفند.

چنان که ملاحظه گردید در اعتراضات مذکور در متن، یا وجود را همان مفهوم اعتباری، «بودن» یا موجودیت تصور کرده‌اند و یا طبیعتی کلی که بر همه مصادیق یکسان صدق می‌کند که هیچ‌یک درست نیست.

به علاوه، مجرد از ماهیت، یعنی ماهیت نداشتن را یک صفت عدمی پنداشته‌اند که موجب نقصان ذات واجب و نقض وجوب اوست، در حالی که هرگونه نداشتنی مایه نقصان و سلب وجوب نیست، و چنان که در مورد صفات سلبيه گفته شد (پاورقی ص ۱۲۲) داشتن بسیاری از صفات برای ذات واجب موجب حد و قید است و نداشتن آن با ذات بی‌حد سازگار است. ماهیت به معنی حد وجود است و سلب آن یعنی نفی حد، و وجود است و سلب آن یعنی نفی حد، و سلب سلب، ایجاب است، چنان که گویی زید نابینا نیست، یعنی بیناست

[۱۱۹] (۱). اصل مسئله این است که آیا ذات واجب نسبت به امری در حال انتظار هست یا نه، و یا صفت و حالتی مورد انتظار-منتظر به فتح ظاء- برای او واقع می‌شود یا نه؟

بدیهی است که آنچه وقوع و تحقق آن مورد انتظار باشد امری است زمانی، و زمان لازمه حرکت و حرکت لازمه جسمیت است و آنچه از مفارقات باشد یعنی مجرّد از ماده باشد از خواص آن متزه است و بالتّیجه واجب بالذات و سایر مجرّدات و مفارقات نوری هیچ‌یک دارای حالت منتظر نتوانند بود.

اما این توجیه چنان که مؤلف رحمه الله از قول ملاصدرا نیز نقل کرده است چندان دقیق و کامل نیست، زیرا اختصاص به واجب بالذات ندارد و مفارقات را نیز در بر می‌گیرد و نداشتن حالت منتظر را نمی‌توان به ذات واجب نسبت داد. پس باید اصل کلی‌تری باشد که این خاصّه را هم شامل باشد.

صدرالمُتألّهین رحمه الله آن اصل را وجوب همه‌جانبه ذات واجب قرار داده که مختص اوست و خاصّه عدم حالت منتظر را از فروع آن اصل محسوب داشته است.

بنابراین اصل وجوب همه‌جانبه ذات واجب و تنزّه او از جهات امکانی است که یکی از فروع آن نداشتن حالت منتظر است.

رجوع شود به اسفار، ج اول، ص ۱۲۲

[۱۲۰] (۱). منظور این است که در استدلال فوق‌الذکر، سخن از اعتبار عقلی وجود واجب است که وجود عینی خارجی است و مانند ماهیت نیست که بتوان آن را بدون وجود یا عدم در نظر آورد، نیز مانند ماهیت نیست که خود در حد ذات نه موجود باشد و نه معدوم و در حد استواء بین وجود و عدم قرار گیرد و تمایل آن به سمت یکی از آن دو مستلزم علت باشد و بر حسب عقل بتوان آن را خالی از وجود و عدم اعتبار کرد، هر چند که در خارج خالی از یکی از آنها نباشد

[۱۲۱] (۱). اصل مورد بحث، ذات واجب است از همه جهات، و مفاد آن این است که «امکان» در ذات واجب راه ندارد.

اشکالی که در متن ذکر آن گذشت حاکی از این است که صفات و احوالی که بر اثر برقراری نسبت و اضافه بین ذات واجب و مخلوقات و معلولات او، از طریق افعالی مانند زنده کردن و روزی دادن و غیره بر ذات وی عارض می‌شود، و مثلاً گوییم، او زنده‌کننده انسان است و یا روزی‌دهنده جانوران است، اصل مورد بحث را نقض می‌کند، زیرا اضافه و نسبت دو طرف دارد و در این جا یک طرف معلول و مخلوق است و جهت امکانی دارد، پس بعضی از صفات او امکانی است.

پاسخ مؤلف رحمه الله این است که اولاً: اینها صفات فعل است نه صفات ذات و ثانیاً: اضافه او اضافه اشراقی است

[۱۲۲] (۱). این اصل که: «تا چیزی واجب نباشد موجود نمی‌شود» برای متکلمان اشکال بزرگی ایجاد کرده است، زیرا مفاد این اصل آن است که موجودات کلاً واجب‌الوجود هستند، چه، اگر واجب نباشند موجود نمی‌شوند. این معنی صرف نظر از مفسده

شرک و کثرت واجب و امثال آن، مستلزم آن است که فاعل و موجد هستی موجب (به فتح جیم) باشد نه موجب (به کسر جیم)، زیرا اگر وجود معلول، واجب باشد علت و فاعل در ایجاد آن مختار و آزاد نیست بلکه وجوب او فاعل را مجبور به ایجاد می‌کند و بدین ترتیب فاعل هستی موجب می‌گردد.

از این رو برای رهایی از این تنگنا؛ مسئله اولویت را به جای وجوب پیش کشیده گفتند وجود و عدم برای ماهیات هیچ‌گاه به درجه وجوب نمی‌رسد، بلکه تنها اولویت وجود و عدم در کار است. برای برخی از ماهیات وجود اولی است و برای برخی دیگر عدم. پاسخ این شبهات چنان که در متن آمده این است که اولاً: درست است که همه موجودات بنا بر اصل مذکور واجب‌الوجود هستند لیکن وجوب آنها وجوب غیری است و قبلاً گفته‌ایم که وجوب معلول از جانب علت است در حالی که وجوب ذات واجب، وجوب بالذات است. ثانیاً: هیچ‌یک از اقسام اولویت ماهیت را از حد استواء بین وجود و عدم خارج نتواند کرد و رجحان یکی از دو جانب بلا مرجح خواهد ماند

[۱۲۳] (۱). بنابر قول به اولویت، لازم نخواهد بود که ماهیت قبل از آن که موجود گردد، وجودش واجب باشد و قبل از آن که معدوم گردد عدمش ضروری باشد، بلکه ماهیت همواره بین وجود و عدم در حد امکان است، منتها بعضی از ماهیات بر حسب ذات، یا عوامل خارجی نسبت به وجود یا عدم، اولویت دارند، اما چنان که در متن گفته شد، ضرورت وجود و عدم از جانب علت وجود و علت عدم تعیین می‌شود و ذات ماهیت هیچ‌گونه گرایش نسبت به یکی از دو جانب ندارد.

اما به فرض آن که اولویت را در مورد بعضی از موجودات بپذیریم، معنی آن این است که آن موجودات در همان حال که موجود هستند نیز وجودشان ضروری نیست و تنها وجود، برای آنها اولی از عدم است و می‌توانند که معدوم هم باشند. این سخن حاکی از آن است که وجود علت موجه در وجود ماهیت معلول، نقشی ندارد و طرف دیگر در هر حال امکان وقوع را به همراه خود دارد. نتیجه این کلام، ابطال علیت است. چه، اگر جانب مرجوح نیز جایز‌الوقوع باشد، دیگر علت چه تأثیری در ضرورت یا عدم ضرورت وجود خواهد داشت.

اگر «اولویت» به جای ضرورت و امکان، جهت قضیه قرار گیرد دیگر آن قضیه برهانی نتواند بود، زیرا حمل یک محمول بر موضوع یا به ضرورت است یا به امکان و اگر تکلیف بین این دو مردد باشد و با وقوع یکی وقوع طرف دیگر نیز جایز باشد، قطعیت از بین می‌رود. مگر آن که اولویت را به معنی شدت و ضعف وجود بگیریم. در آن صورت می‌توان قضایایی را که جهت در آنها اولویت است به تشکیک حمل کرد، چنان که مؤلف رحمه الله گوید. بدین معنی که: وقتی گوئیم جسم و صورت هر دو وجود دارند، لیکن وجود در جسم اولویت دارد، اما در صورت مثلاً عدم اولویت دارد، منظور آن است که وجود در جسم شدیدتر از وجود در صورت است، و این بدان معنی است که چیزی در میان وجود و عدم مطلق، در نوسان باشد و بدون آن که یک جانب ضرورت یابد، ماهیت بدان متلبس گردد.

پس وجود در موجود ممکن هر قدر هم ضعیف باشد تا به حد ضرورت نرسیده باشد موجود نخواهد بود و اگر عدم برای آن ضروری نباشد معدوم نخواهد بود و اگر هیچ‌یک ضرورت نیابد عقلاً در حد امکان باقی خواهد ماند هر چند که در جهان خارج هیچ ماهیتی بدون وجود یا عدم یافت نگردد

[۱۲۴] (۱). پیش از این در ضمن بیان اقسام ضرورت، ضرورت به شرط محمول را نیز احتمالاً تعریف کردیم، در این جا با توجه به آنچه در متن آمده است مقصود از آن بهتر روشن می‌شود.

خلاصه سخن در مورد دو وجوب سابق و لاحق این است که ماهیت موجود یک بار از آن جهت که علت تامه موجه، وجودش را ضروری ساخته است واجب‌الوجود است و یک بار نیز از آن جهت که متلبس به وجود است، تا هنگامی که وجود دارد و با وجود خود عدم را از خویش طرد می‌کند واجب‌الوجود است.

ضرورت اول را می‌توان ضرورت به شرط موضوع نامید و در مقابل آن، این ضرورت را ضرورت به شرط محمول. بدین ترتیب، یک ضرورت از حیث انتساب وجود به علت بر ماهیت طاری می‌گردد و یک ضرورت نیز از حیث اتصاف به وجود، و هر دو وجوب، وجوب غیر است

[۱۲۵] (۱). پس از آن که اثبات گردید ممکن برای تلبس به وجود یا عدم نیازمند علتی است خارج از ماهیت و تا وجود و عدمش ضروری نباشد موجود و معدوم نمی‌گردد، این سؤال مطرح شد که نیاز به علت در هر امر ممکن، خود معلول چیست؟ آیا موجودات به جز واجب بالذات، از آن جهت که حادث هستند محتاج به علت هستند؟ یا از آن جهت که متصف به امکانند محتاج به علت هستند و به عبارت دقیق‌تر علت نیاز ممکنات به علت، امکان است یا حدوث؟

بعضی از متکلمین بدون دقت کافی در معنی حدوث، آن را علت محسوب داشته‌اند، لیکن چنان که در دو دلیل مذکور در متن ملاحظه می‌شود، حدوث، وصف وجود مسبوق به عدم است و وجود در هر امر حادث و ممکن، معلول است پس نیاز به علت چندین مرتبه (چنان که در متن تشریح شده است) پیش از معلول قرار دارد و این مستلزم تقدم شیء بر نفی خویش است آن هم نه بلاواسطه بلکه با چندین واسطه که هر یک از آن وسائط نیز مقدم بر معلول است. البته بیشتر توجه متکلمین در اثبات علیت حدوث بدین سبب است که می‌پندارند اگر حادث بودن شیء علت نیاز به علت نباشد، بعضی از ممکنات می‌توانند قدیم باشند، و قدیم زمانی احتیاج به علت نخواهد داشت

[۱۲۶] (۱). چنان که مؤلف رحمه الله متذکر شده است، مقصود ایشان از حدوث، حدوث زمانی است؛ یعنی ایشان معتقدند که هر امر حادثی در بخشی از زمان به وجود می‌آید و زمان همچون بستر ممتدی است که ممکنات در آن حدوث می‌یابند و مانند ظرفی است که بدون مظروف هم بر جای خود باقی است و قبل و بعد از هر موجود باید بخشی از زمان قرار داشته باشد، در صورتی که اگر چنین می‌بود، زمان نیز که خود امر ممکن است، باید مسبوق به زمان باشد و این معقول نیست.

بنابراین، شرط نیاز به علت برای ممکنات، حدوث زمانی نتواند بود بلکه همان امکان است که صفت ثابت هر ماهیت است چه موجود باشد و چه معدوم، چه حادث باشد و چه قدیم، و برای گریز از قدیم بودن برخی موجودات، اثبات علیت حدوث مشکل را حل نمی‌کند و از آن گذشته قدم زمانی موجب استغناء از علت نمی‌شود. مانعی نیست که برخی از ممکنات قدیم زمانی باشند. شرح مفصل‌تر مسئله در مبحث قوه و فعل خواهد آمد

[۱۲۷] (۲). در مباحث قوه و فعل، اقسام حدوث و تقدم و تأخر و نیز ماهیت زمان مورد بررسی و تحقیق واقع خواهد شد. آنچه تذکر آن در این جا لازم است این است که حدوث و قدم تنها یک مسئله مربوط به زمان نیست و اگر کسی تصور کند (هم چنان که پیش از میرداماد و ملاصدرا بسیاری از متکلمان و حکما تصور کرده‌اند و فلاسفه متأخر نیز غالباً چنین پنداشته‌اند) که هر پدیده‌ای در جهان هستی مسبوق به عدم زمانی است، یعنی پیش از آن زمانی بوده و آن شیء نبوده است، اشتباه محض است، زیرا زمان خود امری است واقعی و ماهیتی است ممکن و مسبوق به زمان نتواند بود

[۱۲۸] (۱). مقصود این است که، احکامی که بر عدم مضاف جاری می‌گردد، اولاً: به سبب آن است که از طریق اضافه به وجود، نوعی ثبوت ذهنی یافته‌اند و برای آنها مفاهیم مستقل و متمایزی حاصل شده است، و ثانیاً: از آن جهت است که هر حکمی بر یک امر عدمی جاری شود با توجه به ظرف وجودی آن است که معنی پیدا می‌کند و گرنه عدم، هیچ است و هیچ مصداقی در ذهن و در خارج ندارد و در آن تمایز نیست. بنابراین «عدم» تنها وقتی قابل تصور و معنی دار خواهد بود که به وجود و ملکه اضافه شود، یعنی عدم یک شیء باشد، و عدم مطلق یعنی عدم وجود مطلق. پس هم چنان که تصور عدم، بدون اضافه آن به وجود ممکن نیست، احکامی که بر آن جاری می‌کنیم و می‌گوییم که عدم بینایی باعث محرومیت از علم به مبصرات است یا عدم علت، علت عدم معلول است و امثال آن، نیز با توجه به وجود است، یعنی در دو مثال مذکور توجه به بینایی و به وجود علت و وجود معلول است

و گرنه عدم صرف قابل اخبار نیست

[۱۲۹] (۱). پیش از این در مبحث معانی و استعمالات مختلف امکان، اشاره شد که امکان، با این که از صفات و احوال ماهیت است و در کلیه معانی و موارد استعمال، از ویژگی‌های ماهیت به‌شمار می‌رود، با این حال گاه آن را بر وجود نیز حمل کرده، از آن معنی فقر و نیاز وجودی معلول به علت را اراده می‌کنند. بدین ترتیب ممکن یعنی موجودی که وجودش وابسته و متعلق به علت فیاض است، و به عبارت دیگر، وجود رابط دارد

[۱۳۰] (۱). در منطق قضایای شرطیه را بر حسب نوع رابطه تالی و مقدم به دو دسته تقسیم کرده‌اند، به شرح زیر: قضایای شرطیه‌ای که بین مقدم و تالی آنها رابطه علت و معلولی و سبب و مسببی برقرار باشد، شرطیه لزومیه نامیده می‌شود و آنچه در برهان منطقی با ارزش است و بر اساس آن می‌توان حقایق را استنباط کرد همان قضایای شرطیه لزومیه است. مانند، اگر خورشید برآمده باشد روز است، یا اگر خورشید غروب کرده باشد شب است، که صدق روز بودن یا شب بودن مشروط به طلوع یا غروب آفتاب است و رابطه آنها بر اساس علت و معلولیت است. چه، طلوع آفتاب باعث وجود روز و غروب آن باعث تحقق شب خواهد بود.

اما قضایایی که بین مقدم و تالی آن رابطه علت و معلولی برقرار نباشد شرطیه اتفاقیه نامیده می‌شود هر چند که صدق تالی مشروط به صدق مقدم باشد.

شرطی بودن این گونه قضایا جنبه مجازی دارد، زیرا هیچ‌گونه تلازم حقیقی میان مقدم و تالی برقرار نیست، چنان که گوییم: اگر ابن سینا فیلسوف بزرگی است، مولوی عارف گرانمایه‌ای است، یا اگر کار زحمت دارد، بی‌کاری مفسده‌انگیز است.

آنچه در متن از قول صدرالمألهین نقل شده، حاکی از این است که هرگاه بین دو ممتنع بالذات یا دو واجب بالذات (به فرض تحقق) تلازمی برقرار گردد، از نوع اتفاقی است نه لزومی، زیرا بین آن دو رابطه علت و معلولی برقرار نیست. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به اسفار، ج اول، ص ۲۳۶

[۱۳۱] (۱). اشکال این است که، اگر بین امور ممتنع بالذات، هیچ‌گونه تلازمی برقرار نباشد، معنی آن این خواهد بود که بین آنها رابطه علت و معلولی از هیچ جهت وجود ندارد در صورتی که ما صفات ممتنع بالذات درباره واجب بالذات را (مانند شریک و ترکیب ذات و ماهیت داشتن و امثال آن) از طریق برهان «ائی» از ذات واجب نفی می‌کنیم، و قبلاً گفته شد که در برهان «ان» سیر استدلال از طریق ملازمات عام است و ملازمه جز میان اموری که رابطه علت و معلولی داشته باشند برقرار نخواهد بود. بنابراین باید بین صفات ممتنع ذات واجب رابطه علت و معلولی برقرار باشد تا بتوان از طریق برهان «ائی» به نفی آن صفات از ذات واجب دست یافت.

مؤلف رحمه الله در پاسخ این اشکال گوید: همه این صفات از حیث مصداق یکی هستند و مصداق آنها نفی وجوب ذاتی از ذات واجب است، هم‌چنان که صفات ثبوتیه ذات واجب نیز از حیث مصداق یکی است و آن وجود خاص ذات واجب است. بنابراین سیر برهان از حیث بیان بر اساس ملازمه بین صفات و شبیه به برهان ائی است، اما حقیقت آن برهان لمی است که در آن از طریق اثبات علت، معلول اثبات می‌شود. از این جهت است که حکمای الهی گفته‌اند: برهان در اثبات ذات و صفات باری تعالی، نوعی برهان لمی است، هر چند که در فلسفه الهی برهان ائی جاری است

[۱۳۲] (۱). اصل مسئله چنان که در متن واضح است آن است که ممکن نمی‌تواند مستلزم ممتنع بالذات باشد، چون اگر ممکن (ملزوم) تحقق یابد، باید «لازم» آن نیز تحقق یابد، زیرا لازم از ملزوم انفکاک‌ناپذیر است، و حال که لازم، ممتنع بالذات فرض شده است پس باید «ملزوم» بدون لازم متحقق گردد و این محال است.

اشکال کرده‌اند که در عالم هستی آنچه معلول اول ذات واجب است، می‌تواند معدوم باشد و عدم این معلول، که امری است

ممکن، مستلزم آن است که واجب بالذات نیز معدوم باشد که عدم او امری است ممتنع و اصل فوق که: ممکن نمی‌تواند مستلزم ممتنع بالذات باشد، نقض می‌شود.

پاسخ آن چنان که در متن روشن است این است که ارتباط بین معلول اول و ذات واجب ارتباط وجودی است و بحث از امکان به ماهیت مربوط می‌شود که با ورای خود هیچ‌گونه ارتباطی ندارد، یعنی ایشان بین امکان وجودی و امکان ماهوی خلط کرده‌اند [۱۳۳] (۱). در مورد معقولات ثانویه فلسفی و منطقی و فرق آن دو رجوع شود به پاورقی ۱، ص ۱۰۶.

[۱۳۴] (۲). قبلاً نیز در چند مورد یادآوری شده است که وجوب و امکان مبین نسبت بین موضوع و محمول است از جهت مطابقت با واقع، لیکن گاه به وجود عینی نیز نسبت داده می‌شود. باید متوجه بود تا امکان وجودی و ماهوی، با یکدیگر اشتباه نشود.

[۱۳۵] (۱). وقتی ماهیت در حد ذات نه موجود باشد و نه معدوم معنی آن این خواهد بود که در مرتبه ذات ماهیت، هیچ‌یک از دو طرف وجود و عدم مأخوذ نیست و ماهیت هر چند که در واقع و نفس امر یا موجود است و یا معدوم لیکن وجود و عدم در حد ذات آن تحقق ندارد، بلکه صفتی است که بر آن عارض شده است.

این مطلب بدان معنی است که در مرتبه ذات ماهیت ارتفاع نقیضین صورت پذیرفته است، در حالی که ارتفاع و اجتماع نقیضین از امور محال است و در هیچ مورد استثنای پذیر نیست.

توضیح مؤلف رحمه الله همان توضیحی است که صدرالمتألهین در این مورد داده است و از حیث لفظ نیز مطابق با قول ملاصدرا در اسفار است. او می‌گوید: محال بودن ارتفاع نقیضین وقتی است که وجود و عدم را از کلیه مراتب یک امر به‌طور کامل نفی کنیم و مثلاً بگوییم: انسان نه وجود دارد و نه وجود ندارد، یا، ماهیت نه موجود است و نه معدوم، که البته درست نخواهد بود، زیرا انسان یا ماهیت، در واقع و در جهان هستی یا وجود دارند و یا وجود ندارند. اگر وجود دارند، معدوم نیستند و اگر وجود ندارند موجود نیستند. بنابراین نه موجود و نه معدوم و یا هم موجود و هم معدوم، از محالیت ذاتی است (البته با در نظر گرفتن همه شرایط در تقابل سلب و ایجاب یعنی تناقض، چنان که شرح آن در مبحث تقابل خواهد آمد) و اجتماع و ارتفاع آن دو محال است.

اما رفع و سلب وجود و عدم هر دو، از یکی از مراتب واقعیت یک شیء آن هم مرتبه ذات و ماهیت محال نیست، زیرا مقصود از این ارتفاع نقیضین، آن است که وجود و عدم هیچ‌یک نه ذات ماهیت است و نه جزئی از ذات آن. از این رو باید سلب وجود و عدم از مرتبه ذات ماهیت باشد به نحوی که ماهیت به حمل اولی ذاتی نه موجود باشد و نه معدوم، لیکن به حمل شائع که در رابطه با حقیقت خارجی است، ناگزیر یا موجود است و یا معدوم.

از این جهت است که تأکید مؤلف رحمه الله همچون صدر الحکماء بر این است که باید وجود مقید به مرتبه ذات رفع گردد، نه آن که رفع وجود، مقید به مرتبه باشد؛ و منظور از سلب مقید یا رفع مقید همین است تا مبادا با سلب وجود، عدم در مرتبه ذات جایگزین شود و با سلب عدم وجود در ذات قرار گیرد. مثلاً بگوییم: انسان از آن حیث که انسان است نه موجود است و نه ناموجود، و قید حیثیت باید طوری در رابطه با حرف سلب قرار گیرد که معلوم شود مقصود از جمله یا قضیه مذکور سلب وجود و عدم از مرتبه ذات ماهیت است.

بدین معنی که انسانیت انسان و ماهیت او، در مرتبه ذات نه موجود است و نه ناموجود، بلکه اگر در خارج موجود یا معدوم است برای علت وجود و عدم آن باید به دنبال امر دیگری رفت که خارج از ذات او و بر او عارض شده است.

عبارت «تا سلب مقید را افاده کند نه سلبی را که مقید است» که در آثار حکیمان بدین صورت آمده است «لیفید سلب المقید لا السلب المقید» و یا «رفع المقید دون الرفع المقید»، بدین معنی است که وجود یا عدمی که در مرتبه ذات نفی و سلب می‌شود در گفتن و یا نوشتن چنان تقریر شود که نفی یکی اثبات دیگری را افاده نکند. مثلاً اگر گفته شود انسان از حیث مرتبه ذات موجود نیست، بدان معنی تلقی نشود که انسان در مرتبه ذات ناموجود است. و نیز اگر گفته شود: انسان در مرتبه ذات ناموجود است، نقیض

آن (انسان در مرتبه ذات ناموجود نیست) را افاده نکند؛ بلکه به صورت ارتفاع نقیضین، وجود و عدم وجود مأخوذ در مرتبه ذات با هم رفع شود، و مرتبه ذات قیدی باشد برای وجود مقید به مرتبه ذات و سلب و رفع به آن تعلّق گیرد، نه آن که رفع و سلب، خود مقید به مرتبه ذات ماهیت باشد و چنین گفته شود: انسان در مرتبه ذات نه موجود است و نه ناموجود. تا هر دو طرف نقیض رفع شود. برای توضیح بیشتر رجوع شود به اسفار، ج ۲، ص ۳ و حواشی حکیم سبزواری و مؤلف رحمه الله و غررالفرائد و حواشی آملی، ص ۴۶۵

[۱۳۶] طباطبایی، محمد حسین، نهایت فلسفه (ترجمه نه‌ایه‌الحکمه)، ۱ جلد، موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۷.

[۱۳۷] (۱) ۱. اعتبارات سه گانه ماهیت هم از نظر علمای منطق حائز اهمیت است و هم از نظر حکما و فلاسفه. منطقیان از آن جهت متعرض این موضوع شده‌اند که مفاهیم کلی از حیث دلالت بر مصادیق خارجی یکسان نیستند و در تقسیم کلیات به نوع و جنس و فصل و اعراض خاصه و عامه به چگونگی اعتبارات ذهنی و عقلی ماهیات کلی و صدق آن بر مصادیق خارجی و تفاوت‌های آنها در اعتبارات سه گانه نیازمندند.

اعتبارات سه گانه ماهیت بدین معناست که انسان هر ماهیت را در ذهن و در خارج با چه خصوصیتی در نظر می‌آورد؟ مثلاً ماهیت انسان در ذهن انسان و در مواردی که مفهوم انسان به طور کلی مورد توجه است چند اعتبار دارد:

اولین اعتبار که آن را ماهیت مأخوذ به شرط شیء یا مخلوطه گویند این است که ماهیت انسان با تمام صفات و حالات و خصوصیتی که یک انسان معین، مثلاً زید، دارد در نظر گرفته شود و بر زید اطلاق شود. یعنی هنگامی که می‌گوییم زید انسان است، انسان را با تمام خصوصیتی که در یک فرد خاص دارد در نظر گرفته‌ایم. پس ماهیت به شرط خصوصیات موجود در مصادیق خود را، به شرط شیء و مخلوطه گویند.

دومین اعتبار ماهیت آن است که بدون خصوصیات و لواحق در نظر گرفته شود و هیچ خصوصیتی از وحدت و کثرت و کلیت و جزئیت و سایر لواحق و خواص به همراه آن نباشد، بلکه صرف تصور ماهیت است مشروط به آن که هیچ معنای اضافی با آن نباشد. حال اگر بر ماهیتی که این چنین تصور شده است معنایی افزوده شود، آن معنی زائد بر ماهیت خواهد بود نه عین آن و نه داخل در ذات آن. چنان که اگر بر حیوان معنی ناطق افزوده شود، از دو عنصر حیوان و ناطق ترکیبی به وجود می‌آید که حیوان جزء آن ترکیب خواهد بود و ناطق زائد بر آن و نمی‌توان آن ترکیب را با حیوان یکی تصور کرد. یعنی نمی‌توان حیوان را بر حیوان ناطق که بدین اعتبار تصور شده است حمل کرد و گفت حیوان ناطق حیوان است.

در این حالت، حیوان متصور به شرط لا ماده است.

گاه، ماهیت کلی چنان تصور می‌شود که شرط وحدت معنی با آن نیست و بنابراین جایز است که معانی دیگر با آن باشد یا نباشد و شرط بودن و نبودن لواحق در تصور قید نشده؛ یعنی ماهیت به طور مطلق در نظر گرفته شده است. ماهیتی که این چنین تصور شده باشد اگر هر معنایی بر آن افزوده شود، بر مجموع متشکل از آن و معنی زائد قابل حمل است. چنان که مثلاً حیوان مأخوذ لا بشرط شیء اگر ناطق بر آن افزوده شود، می‌توان گفت حیوان ناطق حیوان است؛ و اگر در این حالت ماهیت متصور به طریق لا بشرط، متحصّل نباشد و در ابهام خود باقی باشد برای تحصّل نیازمند مخصّص و مقسّمی است که آن را تحصّل بخشد؛ مثلاً، حیوان لا بشرط، یعنی حیوانی که به طور مبهم بر اسب و انسان و گاو و گوسفند و غیره دلالت دارد و مفهوم آن به طور روشن حاصل نیست ولیکن با افزودن معنایی از قبیل، ناطق یا صامت، شاخ‌دار یا شیردهنده و امثال آن، متحصّل می‌گردد، در این صورت ماهیت اصلی را «جنس» و معنی زاید بر آن را «فصل» گویند و ماهیت متخصّص به فصل را «نوع» نامند. پس جنس، ماهیت مأخوذ لا بشرط است و فصل معنی محصّل آن است که موجب تقسیم ماهیت مبهم به ماهیات متحصّل می‌گردد و حیوان را به حیوان ناطق (انسان) و اسب

و گوسفند و غیره تقسیم می‌کند به طوری که دقیقاً معنی حیوان را از ابهام خارج می‌سازد.

اصطلاح تحصیل در مقابل ابهام است. چنان که ذکر شد ماهیت مأخوذ به طریق لا بشرط، یا مبهم است و معلوم نیست که معنی روشن آن کدام یک از چندین حقیقت است، چنان که حیوان در تصور لا بشرط بر انواع حیوانات مختلف دلالت دارد، و یا جسم لا بشرط بر صدها و هزارها جسم دلالت دارد و برای خروج از این ابهام محتاج به مخصیص است. لیکن برخی از ماهیات برای تحصیل و خروج از ابهام احتیاج به مخصیص یا معنی زائد ندارند مانند انواع بسایط، یا انواع منحصر به فرد؛ اولی مثل ماده (هیولی) و دومی مثل خورشید، که بدون فصل معنی آن متحصّل است.

حال اگر ماهیت به شرط تقارن با لواحق تصور شود، یعنی صورت ذهنی آن همراه با معانی زائد باشد، مثل حیوان ناطق، در آن صورت ماهیت را به شرط شیء گویند، و چنین ماهیتی عین نوع یعنی انسان است و با عوارض زائد بر فصل، فردی خواهد بود از افراد نوع. مانند این مرد یا آن زن، که علاوه بر فصل عوارض دیگری بر جنس افزوده شده است.

ماهیت متصور به شرط لا شیء را «مجرده» و لا بشرط شیء را «مطلقه» و بشرط شیء را «مخلوطه» نامند و آن ماهیت کلی را که مقسم این اقسام است کلی طبیعی یا لا بشرط مقسمی گویند، در مقابل ماهیت قسمی که یکی از اقسام سه گانه آن است.

برای اطلاع بیشتر رجوع شود به اسفار، ج ۲، ص ۱۶ و منطق اشارات، ص ۷۶، و شرح منظومه، ص ۱۳۱ و حواشی آن از هیدجی و آملی، ص ۴۷۲

[۱۳۸] (۱). این بحث از آن جا ناشی شده که برخی گفته‌اند ماهیت کلی در خارج به عدد افراد موجود، متعدد است و برخی دیگر گفته‌اند، ماهیت در خارج واحد است، و نیز برخی گفته‌اند ماهیت تنها در ذهن وجود دارد و در خارج موجود نیست و برخی به وجود آن در خارج نیز قائل شده‌اند.

مؤلف رحمه الله به پیروی از حکیم بزرگ، استاد سیلف خود صدرالمآلهین بر آن است که ماهیت کلی به تبع وجود افراد خود در خارج موجود است نه به طور مستقل، و ثانیاً: کثرت آن در خارج به واسطه کثرت افراد است و با هر یک از افراد خود در خارج وجود دارد، لیکن در ذهن به وصف کلیت و اشتراک واحد است و به وجود ذهنی موجود است. رجوع شود به اسفار، ج ۲، ص ۸

[۱۳۹] (۱). مدرکات عقلی همواره اموری کلی است، و می‌توان گفت «کلیات» مدرکات عقلی است. بنابراین هیچ امر فردی شخصی و جزئی با عقل ادراک نمی‌شود، اما مدرکات حسن و خیال، امور جزئی و شخصی هستند

[۱۴۰] (۱). یکی از مباحث مهم فلسفی که بر حسب برداشت متفکران عصر جدید از امّهات مسائل در علم‌المعرفه یا شناخت‌شناسی است و در آثار قدیم نیز بخش مهمی از فلسفه و منطق بدان اختصاص یافته، همین مسئله کلیات یا مفاهیم کلی است که ماهیات کلی بخشی از آن به شمار می‌رود.

مسئله این است که ماهیت کلی چگونه در ذهن حاصل می‌شود، و انسان که همواره با امور جزئی و شخصی سر و کار دارد چگونه می‌تواند به شناخت ماهیات کلی نائل آید؟ انسان در خارج همواره این انسان یا آن انسان یا علی و حسن و اشخاص دیگر را می‌بیند و با حواس و قوای ادراکی وجود و ماهیت آنها را ادراک می‌کند، اما مفهوم کلی انسان را چگونه درمی‌یابد و سایر کلیات اعم از نوع و جنس و فصل و اعراض کلی به چه نحو در عقل نقش می‌بندد، و آیا کلیت و جزئیت ساخته قوای ادراکی، و یا از خواص و لوازم ماهیات است؟

چنان که ملاحظه گردید برخی معتقدند که اصولاً کلی وجود ندارد، نه در ذهن و نه در خارج و اگر عقل انسان مفاهیم را به صورت کلی درمی‌یابد از آن جهت است که قدرت ادراک عقل ضعیف است، اما چون قدرت ادراک در حواس نیرومند است، اشیاء و امور را به همان صورت که موجود هستند یعنی به صورت جزئی و شخصی درمی‌یابد، لیکن عقل از آن لحاظ که معلوم خود را در میان چند چیز محتمل می‌یابد، آن را به صورت کلی ادراک می‌کند.

چنان که مؤلف رحمه الله پاسخ داده، اگر این چنین می بود، هر ماهیت یک مصداق بیش نداشت، یعنی مثلاً مفهوم کلی انسان فقط بر یک فرد صدق می کرد نه بر همه افراد انسان، و در آن صورت همه قضایای کلیه که تمامی مسائل در علوم مختلف در آن قالب بیان شده و می شود، باطل و کاذب بود. و قضایایی نظیر: هر معلول به علت نیاز دارد و هر جسم فضایی را اشغال کرده است و هر مثلث سه زاویه دارد و هر فلز در اثر حرارت منبسط می شود، و هر جسم متناسب با جرم خود دارای جاذبه است و صدها و هزارها مسئله علمی و فلسفی که به صورت قضایای کلی اظهار می شود همه قضایای کاذبه خواهد بود که البته این خلاف ضرورت عقل است.

پس چون این قضایا صادق است، «کلی» و «جزئی» محصول قدرت و ضعف حس و عقل نیست، بلکه باید حقیقت آن را در خود ماهیت جستجو کرد، اما معنی کلیت و جزئیت داخل در ذات ماهیت نیز نمی شود، چه، قبلاً گفته شد که کلیت لازمه وجود ذهنی و جزئیت لازمه وجود خارجی ماهیات است.

در خارج همه چیز به صورت جزئی و شخصی است، و ملاک تشخیص وجود خارجی است و مدرکات حواس و صور موجود در قوه متخیله انسان نیز جزئی است، لیکن مدرکات عقل و معقولات جنبه کلی دارد

[۱۴۱] (۱). چنان که از مباحث این فصل روشن شد، کلیت خاصه‌ای است که امری را عقلاً قابل اشتراک می سازد و جزئیت یا شخصیت خاصه‌ای است که یک شیء را عقلاً ممتنع الاشتراک می کند.

بحث اصلی در کتب حکما در این است که این دو صفت چگونه بر ماهیات اشیاء عارض می گردد؟ قبلاً گفته شد که ماهیت تنها در ذهن به وصف کلیت موجود است و در خارج هیچ ماهیتی کلی نیست و همه ماهیات ممکنه در خارج جزئی و شخصی هستند. یعنی در خارج، انسان کلی نداریم بلکه، علی داریم و حسن و احمد و این مرد و آن زن.

اما در این جا موضوع مورد بحث این است که چگونه یک چیز شخصیت می یابد و جزئی می شود، زیرا چنان که می دانیم همه ماهیات «کلی» هستند و عقلاً بر افراد کثیر قابل انطباق می باشند، پس آنچه معنی کلی انسان یا اسب یا کتاب را به معنی جزئی و شخصی این مرد یا آن اسب و یا کتاب حاضر تبدیل می کند چیست؟

بعضی گفته اند، هنگامی که اعراض نه گانه از کم و کیف و این و غیره بر ماهیت کلی عارض گردد آن را جزئی و شخصی می سازد. برخی دیگر گفته اند اعراض این و متی و وضع باعث تشخص یک چیز است، و بعضی دیگر ماده را عامل تشخص دانسته اند و امثال آن.

اما آنچه حق است و مؤلف رحمه الله به پیروی از اساتید مسلم حکمت انتخاب کرده است همان قول حکیم فارابی و صدرالمتألهین است که: وجود شیء آن را متشخص می سازد و ماهیت، مادام که در ذهن است کلی است و آن کلی عقلی نیز از انتزاع جزئیات خارجی حاصل شده است. پس شیء تا «وجود» نیابد متشخص نمی شود ولو آن که هزار معنی دیگر بدان افزوده شود، زیرا ممکن است یک ماهیت را با اعراض و ممیزات و فصول و معانی مخصّص به تشخص نزدیک ساخت، اما تا وجود نیابد شخصی نمی شود. رجوع شود به اسفار، ج ۲، ص ۸-۱۵

[۱۴۲] (۱). کلیه معلومات انسان که از طریق حس ادراک می شود، پیش از آن که عقل از آنها ماهیات کلی انتزاع کند، جزئی و شخصی است؛ صور موجود در حافظه نیز اگر از طریق حس ادراک شده باشد جزئی و شخصی است و صوری که انسان از ترکیب صورت های موجود در حافظه به وجود می آورد هم، جزئی و شخصی است. حال مؤلف رحمه الله متذکر می گردد که جزئی بودن آنها از آن جهت که مفهومی ذهنی هستند نبوده، بلکه از جهت پیوندی است که با حس و جهان خارج دارند و الا مفهوم ذهنی از کلیت خارج نیست و هر مفهوم ذهنی که با حس و خارج قطع رابطه کند ناگزیر «کلی» است

[۱۴۳] (۱). تقدّم یا سبق دارای اقسامی است که یکی از آنها را سبق به ماهیت یا سبق به تجوهر گویند.

سبق به تجوهر بدین معنی است که علل قوام ماهیت در ذات و جوهر ذات ماهیت- نه در وجود خارجی یا خارج از ذات ماهیت- بر آن تقدم دارد، چنان که جنس و فصل بر نوع متقدم است. وقتی گوئیم انسان، حیوان ناطق است، ماهیت حیوان و ناطق که تشکیل دهنده ماهیت انسان است بر او تقدم دارد. ر. ک: مباحث سبق و لحوق، همین کتاب [۱۴۴] (۲). جنس در کلیت از آن جهت اعم است که انواع مختلف را در بر می‌گیرد و فصل تنها یک نوع متمایز می‌سازد، از این رو جنس اعم و فصل اخص است.

اینک جنس و فصل که هر دو نسبت به ماهیت «نوع» ذاتی به‌شمار می‌روند و داخل در حدّ نوع هستند، هر دو بر نوع قابل حمل به طریق حمل اولی می‌باشند، بدین معنی که حقیقت آنها یکی است. مثلاً می‌توان گفت، انسان حیوان است و انسان ناطق است و عکس آن نیز جاری است. بعض حیوان انسان است و بعض حیوان ناطق است.

چنان که در پاورقی قبل اشاره شد، یکی از اقسام تقدم، تقدم به تجوهر است و معنی آن این است که برای تصور ماهیت انسان مثلاً، جنس و فصل آن حیوان و ناطق است قبلاً باید تصور گردد، و این بدان معنی نیست که ما برای تصور انسان قبلاً مجبور به احساس و ادراک حیوان و ناطق باشیم. چه مسلماً اگر انسان ادراک نشود، حیوان و ناطق که جنس و فصل اوست نیز معنی نخواهد داشت؛ بلکه مقصود آن است که ماهیت انسان در عقل نیز مانند خارج از حیوان و ناطق تشکیل می‌شود و بنابراین، دو عنصر ذاتی ماهیت انسان که جنس و فصل اوست بر ماهیت انسان تقدم دارد و چنان که گفته شد، تقدم جزء بر کل یا اجزاء به‌طور کلی بر کل، از مقوله تقدم شیء بر نفس نیست، زیرا اجزاء، بدان اعتبار که اجزاء هستند ولو آن که به‌طور مجموع هم تصور شوند، با کل متشکل از آنها در عقل یکی نخواهند بود

[۱۴۵] (۱). ماهیتی که به ترتیب مذکور تعقل شود، همان ماهیت مأخوذ به شرط لا است که قبلاً ذکر آن گذشت.

در این جا مقصود اصلی از بیان اعتبارات ماهیت روشن می‌شود. بدین معنی که ماهیت حیوان اگر جدا از هر مفهوم زائد دیگر در نظر گرفته شود نسبت به معنی زائد بر آن ماده است و نسبت به مجموعه حاصل از آن و مفهوم زائد، علت مادی است. معنی زائد نیز نسبت به آن ماهیت که در این جا ماده محسوب است، صورت به‌شمار خواهد رفت.

حال پس از تشکیل ماهیت انسان از دو جزء ماده و صورت (حیوان و ناطق)، حیوان علت مادی و ناطق علت صوری یا شریک علت به حساب می‌آید، زیرا در تشکیل ماهیت انسان، این عناصر ذاتی در حکم علل صوری و مادی‌اند

[۱۴۶] (۲). ماهیتی که بدین نحو تعقل شود، یعنی بین چند نوع مشترک باشد و با فصل خاص یک نوع از ابهام بیرون آید و پیش از پیوستن «فصل» در بین چند نوع به‌طور مبهم و مردّد تصور شود، اصطلاحاً مأخوذ به نحو لا بشرط نامیده می‌شود

[۱۴۷] (۱). مقصود از «مرکب» مرکب از ماده و صورت است نه مرکب از چند عنصر ساده به نحوی که در شیمی مطرح است، بنابراین همه موجودات مادی اعم از عناصر ساده و مرکب را شامل می‌شود

[۱۴۸] (۱). دلالت در منطق سه گونه است: ۱. دلالت مطابقه، ۲. دلالت تضمن، ۳. دلالت التزام.

دلالت مطابقه آن است که لفظ بر تمام موضوع له خود دلالت کند و بین لفظ و معنی یا دالّ و مدلول مطابقت کامل برقرار باشد

[۱۴۹] (۲). «کیف» یکی از اعراض نه گانه است که خود، اقسام گوناگون دارد. کیفیات در تقسیم اول به چهار قسم منقسم می‌شود، کیفیات محسوسه و کیفیات نفسانیه و کیفیات مختص به کمیات و کیفیات استعدادی.

کیفیات محسوس بر حسب تعداد حواس، بر پنج قسم است. مسموعات و مبصرات، مذوقات و ملموسات و مشمومات، و چنان که در مرحله بعد گفته خواهد شد، قوام وجودی اعراض به جواهر است نه به عکس. بنابراین اگر نطق را سخن گفتن بدانیم «کیف مسموع» خواهد بود و اگر آن را به معنی قدرت درک کلیات بدانیم نیز از کیفیات نفسانی خواهد بود و در هر دو حالت، عرض و از مقوله کیف است و نمی‌تواند قوام‌دهنده نوع باشد

[۱۵۰] (۱). مقصود از این که «فصل اخیر تمام حقیقت نوع است» این است که از میان اجناس و فصولی که جزء لوازم ذاتی ماهیت نوعی است و در حد آن قرار دارد فصل اخیر است که نوعیت نوع را قوام می‌بخشد و سایر اجناس و فصول، شرایط و لوازم مقدماتی فصل اخیر به‌شمار می‌رود. مثلاً در انسان، صورت امتدادی و دارای ابعاد سه‌گانه بودن، جسمیت او را قوام می‌بخشد، و تغذیه و نمو و تولیدمثل نامی بودن او را؛ و حسّاس و متحرک به اراده بودن، حیوانیت او را تحقق می‌بخشد، اما ناطق بودن یا دارای نفس ناطقه بودن که فصل اخیر اوست، انسانیت را قوام می‌دهد و کلیه فصول قبلی در حکم اسباب و شرایط آن است.

بنابراین نوعیت نوع بستگی کامل به فصل اخیر دارد و از آن‌جا که صورت در هر ماهیت همان فصل به شرط لا و ماده همان جنس به شرط لا- می‌باشد، مطلب فوق را چنین نیز می‌توان توجیه کرد که چون شیئیت شیء به صورت است و ماده تنها حامل صورت شیء است، پس هرگاه «فصل» که صورت لا بشرط است موجود باشد، از سایر اجناس و فصول واقع در حد ماهیت نوع، بی‌نیازی حاصل است؛ چه در تعریف صورت گفته‌اند: صورةالشیء هی ماهیته الّتی بها هو هو و مادّته هی حاصل صورته.

ر. ک: اسفار، ج ۲، ص ۳۲ و ۳۵

[۱۵۱] (۱). منظور از این که «فصل تحت جنس خود اندراج نمی‌یابد» این است که فصل مقسم یک جنس، حتماً باید از حیث مقوله، با آن جنس مختلف باشد چنان که اگر جنس، جوهر باشد فصل باید از اعراض باشد نه از جوهر. دلیل آن هم واضح است، زیرا چنان که در متن ذکر شده است اگر فصل نیز جوهر باشد و تحت جنس خود مندرج گردد از ابهام خارج نخواهد شد و خود به فصلی نیاز خواهد داشت تا آن را تحصل بخشد و در مورد فصل دوم و سوم تا بی‌نهایت، امر بر همین منوال خواهد بود.

[۱۵۲] (۲). قبلاً گفته شد (ص ۱۶۹) که حمل بین جنس و فصل، حمل شائع است نه اولی، یعنی آنها از حیث مفهوم یکی نیستند تا بتوان گفت مثلاً، حیوان همان ناطق است و بالعکس، اما می‌توان آنها را به حمل شائع بر یکدیگر حمل کرد و گفت: هر ناطق حیوان است و برخی از حیوان ناطق است و در این گونه حمل، جنس اگر بر فصل حمل شود برای آن عرض عام است و فصل اگر بر جنس حمل شود خاصه آن است.

[۱۵۳] (۱). خلاصه اشکال و پاسخ آن این است که: از یک طرف گفته‌اند فصل از حیث مقوله تحت جنس خود در نمی‌آید و از طرف دیگر، در تقسیم جوهر، صورت جسمیه و نفس را دو قسم از جوهر شمرده‌اند. در حالی که صورته جسمیه نسبت به جسم و نفس ناطقه نسبت به بدن انسان در حکم صورت هستند و هرگاه به شرط لا در نظر گرفته شوند، فصل جسم و انسانیت خواهند بود و بدین ترتیب فصل تحت جنس خود در می‌آید و حکم اصلی ابطال می‌شود.

پاسخ مؤلف این است که حکم مفاهیم ذهنی و ماهیات کلی، به خلاف موجودات شخصی و جزئی خارجی، به نوع اعتبار عقلی آنها بستگی دارد. چنان که اگر وجودی برای غیر در نظر گرفته شود، برای وجود لغیره آن، ماهیتی در نظر نمی‌توان گرفت بلکه ماهیت تنها از وجود فی نفسه انتزاع می‌یابد. و چون «فصل» دارای وجود لغیره است، یعنی وجودش برای جنس است از این نظر ماهیتی ندارد که تحت جنس درآید، و ماهیت آن، منتزاع از وجود مستقل آن است. و چنان که در مبحث وجود لغیره و لنفسه گفته شد وجود ناعت از آن حیث که برای موضوع غیری است دارای ماهیت نمی‌باشد، بنابراین نفس یا صورت جسمیه از آن حیث که بدن یا جسم را قوام می‌دهند و در آن حلول کرده‌اند دارای ماهیت جوهری نیستند؛ بلکه از آن حیث که نفس، قائم به ذات و مجرد از ماده دارای وجود و بقاء است و صورت جسمی نیز از آن حیث که مأخوذ به شرط لا- می‌باشد، نمی‌توانند از مقوله ماده خود باشند و تحت جنس خود درآیند.

[۱۵۴] (۲). منظور از «لوازم» در این‌جا، عرضیات است در مقابل ذاتیات، یعنی مفاهیمی که لاینفک از ماهیت شیء است لیکن داخل در حد ماهیت آن نیست چنان که با رفع آن، ماهیت مرتفع نمی‌شود.

[۱۵۵] (۱). لوازم ذاتی یا ذاتیات (یعنی مفاهیمی که داخل در حد ماهیت است و ماهیت با ارتفاع آنها منتفی می‌گردد) بر ماهیت به

طریق اولی قابل حمل است. یعنی اجناس و فصول واقع در حدّ ماهیت نوع، بر آن به حمل اولی حمل می‌شود، لیکن چنان که گفته شد حمل بین جنس و فصل حمل اولی نیست بلکه حمل شائع است

[۱۵۶] (۱). با ذکر این مطلب که نفس از حیث این که صورت انسان است تحت مقوله جوهر اندراج نمی‌یابد بلکه از حیث وجود فی نفسه و لنفسه که از لوازم تجرد ذاتی است از مقوله جوهر محسوب می‌شود، اشکال دیگری باقی می‌ماند و آن این که اگر نفس متعلّق به بدن باشد، معنی آن این خواهد بود که نفس ذاتاً محتاج به جسم است و بدون آن قوام ندارد، و بنابراین دارای وجود لنفسه بودن و جوهریت آن نقض می‌گردد. از این رو مؤلف رحمه الله بدین اشکال مقدّر پاسخ داده، گوید: نفس در فعل محتاج به بدن است نه در ذات، و به علاوه، پس از مفارقت بدن در فعل نیز استقلال و تجرّد می‌یابد

[۱۵۷] (۱). مقصود از اجزاء ماهیت، اجناس و فصول واقع در حدّ آن است. مثلاً ماهیت انسان عبارت است از جوهر، جسم، نامی، حیّاس، متحرّک به اراده ناطق، که جوهر مقوله است و جسم نوع عالی و مابقی فصول مشترک و ناطق فصل خاصّ انسان است. هر یک از اجناس و فصول بر انسان قابل حمل است به حمل اولی چنان که گوئیم: انسان جوهر است، انسان جسم است، انسان نامی است، حیّاس است، متحرّک به اراده است، ناطق است. و کافی است نوع انسان وجود یابد (وجود یک فرد از آن کافی است) تا همه اجناس و فصول وجود یابند. منظور از این که «همه اجزاء ماهیت به وجود واحد نوع موجود است» آن است که با وجود یافتن ماهیت نوعی، همه اجزاء واقع در حدّ ماهیت نوع وجود می‌یابند و مثلاً همین که یک فرد انسان تشخّص یافت و به وجود خارجی موجود شد، جوهر و جسم و نامی و حیّاس و متحرّک به اراده و ناطق و هر جنس و فصل دیگری که در ماهیت نوعی انسان ملحوظ است با موجود شدن انسان وجود خواهد یافت، نه آن که هر یک به وجود دیگری غیر از وجود نوع موجود باشند.

اما در ذهن انسان، ثبوت و وجود جنس و فصل واقع در حدّ ماهیت، یکی نیست؛ بلکه چنان که پیش از این گفته شد، وجود جنس با ابهام همراه است و بین انواع متردّد است. لیکن فصل، متحصّل است یعنی در ثبوت ذهنی تمام و کامل است، یعنی، جنس نوع مبهم است و فصل، نوع محصّل

[۱۵۸] (۱). فرق بین مرکّبات حقیقی و مرکّبات اعتباری بر حسب مشاهدات و تجارب علمی نیز همان است که در متن ذکر شده است. چنان که مرکّبات اعتباری را در علم شیمی، اساساً از جمله مرکّبات به‌شمار نمی‌آورند، و بدیهی است که شیء حاصل از ترکیب شیمیایی چند عنصر غیر از شیء حاصل از تجمع و تألیف و آمیزش چند چیز است

[۱۵۹] (۲). یک فرد از آن بدین جهت کثیر خواهد بود که چنان که گفته شد، یا کثرت تمام ماهیت آن است و یا بخشی از ماهیت آن که در این دو صورت ذاتاً کثیر است و هر فرد از آن با کثرت همراه خواهد بود چون کثرت داخل در ذات آن است؛ یا این که کثرت از اعراض لازم ماهیت است که در این حالت نیز مانند دو حالت اول، هر فرد آن دارای کثرت خواهد بود، زیرا لوازم، احوال و صفاتی است که از ذات شیء قابل تفکیک نباشد پس در این حالت نیز کثرت لازمه ذات و ماهیت آن است. بنابراین تنها در صورتی که کثرت به‌عنوان عرض مفارق بر ماهیت عارض شود، آن ماهیت می‌تواند کثیرالافراد باشد که چنان که گفته شد مادی بودن لازمه آن است

[۱۶۰] (۱). منطقیان، عرض را به‌طور کلی بر دو قسم تقسیم کرده‌اند: عرض لازم و عرض مفارق. عرض لازم نیز با لازم وجود خارجی است مانند سوزندگی برای آتش و یا لازم وجود ذهنی است مانند: کلیّت که در ذهن عارض انسان می‌شود و نوعیت و جنسیت که عارض کلیات می‌شود. لازم ماهیت آن است که در ذهن و در خارج عارض ماهیت باشد و به هیچ حال از آن منفک نگردد، چنان که زوجیت برای چهار و فردیت برای پنج. عرض لازم را به لازم بین و لازم غیر بین نیز تقسیم کرده‌اند. عرض مفارق آن است که تفکیک آن از ماهیت امکان‌پذیر باشد، مانند بیماری یا شادمانی برای انسان که جدایی آنها از انسان ممکن است. عرض مفارق را نیز دو قسم دانسته‌اند: مفارق دائم و غیردائم. این تقسیمات بر کلیه اعراض عام و خاص جاری است. در این جا برای

سهولت درک مطلب و هم به مناسبت ذکر نوع و جنس و فصل نکته‌ای به اختصار ذکر شد. برای تفصیل بیشتر به کتب منطق رجوع شود.

[۱۶۱] (۲). در مباحث وجوب و امکان روشن شد که وجود حالت منتظره یا امکان عروض صفات و حالات از خارج ذات بر شیء، اختصاص به مادیات دارد، زیرا واجب‌الوجود دارای جهت مکانی نیست و مجردات غیرمادی نیز حالت انفعالی و حرکت و به‌طور کلی امکان استعدادی ندارند تا عروض صفتی را ممکن سازد. بنابراین عرض مفارق هنگامی عارض شیء می‌شود که معروض آن مادی باشد و امکان عروض در وی به سبب مادیت موجود باشد. پس چون کثرت فقط به‌عنوان یک عرض مفارق می‌تواند عارض موضوع شود و عرض مفارق نیز جز بر موضوع مادی عارض نمی‌شود پس هر ماهیت کثیرالافراد مادی است.

[۱۶۲] (۳). عکس نقیض این قضیه که «هر نوع کثیرالافراد، مادی است» چنین حاصل می‌شود که مقابل محمول را موضوع کنند و مقابل موضوع را محمول، مشروط به بقای کیف و صدق. یعنی به‌جای کثیرالافراد، منحصر به فرد و به‌جای مادی، غیرمادی قرار داده، سپس جای موضوع و محمول را عوض کرده، گوییم: هر نوع غیرمادی (مجرد) منحصر به فرد است. رجوع شود به اساس الاقتباس، ص ۱۶۹.

[۱۶۳] (۱). پیش از این در مبحثی تحت عنوان «واجب‌الوجود از همه جهات واجب‌الوجود است» ثابت گردید که واجب‌الوجود دارای ماهیت نیست، زیرا ماهیت، موضوع و امکان است و در واجب بالذات جهت مکانی وجود ندارد.

ممتنع‌الوجود نیز اساساً معدوم است و معدوم هیچ ندارد، پس ماهیت هم ندارد. بدین ترتیب ثابت می‌شود که واجب و ممتنع تحت هیچ مقوله‌ای در نمی‌آید، زیرا مقولات اجناس عالی‌هاند و اجناس از ماهیت کلی به‌شمار می‌روند و هر چه ماهیت ندارد تحت هیچ مقوله‌ای در نخواهد آمد.

[۱۶۴] (۱). بحث بر سر این است که آیا فوق مقولات ده گانه معروف که در متن ذکر شده است مقوله دیگری اعم از آنها یافت نمی‌شود؟ بعضی تصور کرده‌اند که اگر ترتیب تصاعدی اجناس را دنبال کنیم، بالاتر از مقولات یاد شده به مفاهیمی می‌رسیم از قبیل: موجود، شیء، ماهیت که بر همه آنها صدق می‌کند، پس می‌توان همه مقولات را یکی دانست. یا بعضی از مفاهیم مانند عرضیت یا هیأت و حال و نسیت که بر گروهی از مقولات صادق است و تعداد مقولات را کاهش می‌دهد. پاسخ این است که این گونه مفاهیم از چگونگی وجود اشیاء انتزاع یافته و از سنخ ماهیت نیست. چون مقصود از شمارش یا حصر مقولات آن است که معلوم شود که ماهیات کلی را به چند دسته می‌توان تقسیم کرد و هر دسته تحت کدام جنس قرار می‌گیرد که بالاتر از آن جنس دیگری متصور نباشد. پس از بررسی ماهیات به این نتیجه خواهیم رسید که همه آنها تحت ده عنوان قرار دارند که مقولات عشر نامیده می‌شود. یعنی با مطالعه در احوال و خصوصیات هر چیز و استقصاء در اجناس و فصول گوناگون آن، سرانجام به مقولات ده گانه فوق خواهیم رسید. مثلاً اگر در مدادی که روی میز یا در دست دارید دقت کنید، امثال این خصوصیات را خواهیم یافت. جسم است، به رنگ قرمز است، استوانه‌ای شکل است، به طرز افقی قرار گرفته است، طول آن ۱۵ و قطر آن یک سانتی‌متر است، در دست نویسنده متحرک خواهد بود، در این تاریخ و ساعت بخصوص موجود است، از مواد چوب و زغال ساخته شده است، به طرز خاصی در بین انگشتان انسان قرار می‌گیرد، عمل نوشتن را به وسیله آن می‌توان انجام داد و غیره. حال اگر همه آنچه ذکر شد و بسیاری دیگر از آنچه را که می‌توان ذکر کرد تحت اجناس خود دسته‌بندی کنیم، خواهیم دید که بخشی از آن مربوط به ماهیات قائم به ذات آن است، مثل جسم بودن و چوب بودن و غیره که کلاً تحت عنوان جوهر قرار می‌گیرد، و بقیه آنچه مربوط به رنگ و شکل و امثال آن است تحت عنوان کیف و بخشی مربوط به اندازه‌ها و ابعاد است که تحت عنوان کم قرار می‌گیرد و بقیه تحت عنوان وضع و این و اضافه و نسبت و غیره.

[۱۶۵] (۱). چنان که ملاحظه گردید، مقولات ده گانه گرچه جزء مفاهیم و ماهیات کلیه‌اند لیکن شناخت حقیقت آنها و یافتن

تعریف جامع و مانع برای هر یک هنگامی میسر است که وضع آنها را در وجود خارجی بررسی کنیم. در خارج، برخی از موجودات قائم به ذات خود نیستند و احتیاج به موضوع دارند. یعنی در نحوه وجود، دارای وجود لئفسه نیستند بلکه دارای وجود لغیره‌اند، اینها را اعراض گویند. جوهر، برعکس اعراض، دارای موضوع بدان معنی نیست؛ یعنی دارای وجود لئفسه است و قائم به خود، و در عالم خارج برای موجود شدن نیازمند موضوع نیست. پس وجود جوهر و عرض قابل انکار نیست، اما این که اعراض خود مراتبی از وجود جوهراند و حقیقت همه جواهر اعم از مادی یا مجرد، وجود صرف واحد است مبحث دیگری است. نیز، بحث در تعداد و افزایش و کاهش شماره مقولات و تحقیق در صحت و سقم آنچه در این باره گفته‌اند، بابی است مفتوح بر روی همه کس. اما درباره مقید کردن موضوع به بی‌نیاز بودن از ماهیت جوهر و عرض، باید گفت که این قید برای جوهر و عرض در وجود خارجی معتبر است، اما جواهر یا اصلاً در موضوع نیست، مانند عقول، یا در موضوعی است که آن موضوع در قوام خود نیازمند جوهر است مانند صور نوعیه که در عناصر مادی است و قوام ماده به آن است و مستغنی از آن نیست.

[۱۶۶] (۱). حاصل استدلال مذکور و رد آن این است که، صرف انتزاع یک مفهوم واحد از چند ماهیت، دلیل آن نیست که آن مفهوم، جنس ماهیات مذکور به آن شمار آید، زیرا بسیاری از مفهوم‌های مشترک در بین ماهیات، از نحوه وجود آنها انتزاع یافته است. و از سنخ اجناس نیست. جنس باید مفهوم ماهوی داشته باشد و بین ماهیاتی که تحت آن قرار دارد، جامع ماهوی باشد، یعنی همه را در مفهوم ماهوی واحدی مشترک سازد.

[۱۶۷] (۲). مؤلف رحمه الله در توضیح این مطلب نکته‌ای را در پاورقی یادآور گردیده است بدین شرح: «ناعت یا لغیره بودن وجود عرض، یک معنی سلبی است که ماهیت عرضی نسبت بدان، هیچ‌گونه اقتضایی ندارد. لیکن وجود جوهر، وجود لئفسه و قائم به خود، یعنی قائم بر ماهیت خود است و این، یک معنی ایجابی است که ماهیت، آن را مانند سایر لوازم خود «اقتضا» می‌کند؛ و معنی واحد، هیچ‌گاه از ماهیات متباین انتزاع نمی‌یابد و گر نه چنان که قبلاً گفته شد، سلسله نیازمندی تا بی‌نهایت ادامه می‌یافت.» منظور مؤلف رحمه الله از این توضیح، آن است که انتزاع یک مفهوم واحد از ماهیات متعددی هنگامی ممکن خواهد بود که با یکدیگر متباین نباشند و مفهوم مشترکی که ماهیات متعدد را تحت خود می‌آورد همان جنسیت است. لذا جوهر، جنس ماهیات مادون خود است، و مفهوم واحد مشترک همان وجود لئفسه داشتن است.

[۱۶۸] (۱). در تقسیمات جوهر، گرچه هیچ‌یک از دو گونه تقسیم مذکور در متن مبتنی بر برهان عقلی نیست و صرفاً نتیجه استقراء است، حاصل سخن یکی است و آن عبارت از این است که: جوهر، یعنی ماهیتی که در وجود خارجی قائم به ذات است و نیازی به موضوع ندارد، پنج‌گونه است. ماده و صورت و جسم و نفس و عقل.

ماده، جوهر حامل قوه است و صورت جسمیه جوهر فعلیت‌دهنده ماده است که آن را با اتصال جوهری از قوه به فعل درمی‌آورد، و جسم، جوهر ممتد در جهات سه گانه است.

نکته‌ای که در این مبحث توسط مؤلف مکرراً یادآوری شده این است که صورت جسمیه با آن که جزء جواهر منظور گردیده است. از مقوله جوهر نیست، زیرا صورت همان فصل مأخوذ به شرط لا است و فصول جواهر چنان که در متن به تفصیل بیان شد از مقوله جواهر نیست هر چند که جوهر در مفهوم بر آنها صدق می‌کند.

نفس نیز در موجوداتی که دارای نفس هستند در حکم صورت است و صورت همان فصل به شرط لا است، بنابراین نفس نیز به اعتبار صورت بودن برای نوع انسان، از مقوله جوهر نیست. لیکن چنان که از قول ملاصدرا نقل شد از آن رو که حقیقت مجردی است و در واقع ماده‌ای است برای صورت کمالی ادراکی نوع انسان، جوهر محسوب است.

در اصطلاح اهل حکمت، صورت را اعم از صورت جسمی یا صورت نوعی، جوهر «حال» گویند و ماده یا هیولی را جوهر «محل» و جسم را مرکب از دو جوهر حال و محل می‌شناسند، و نفس را جوهری که نه حال است و نه محل و نه مرکب از آن دو، بلکه مجرد

از ماده است، اما در فعل خود نوعی تعلّق به جسم دارد. عقل جوهری است که نه حالّ است و نه محلّ و نه مرکب از آن دو و نه نسبت به جسم تعلّق تدبیری دارد، بلکه از همه اینها مجرّد است، اما نسبت به ماده و صورت و عالم جسمانی و نفسانی، توجه تکمیلی دارد و کمال هر موجود که نیل به غایات وجودی اوست توسط عقل صورت می‌پذیرد.

نکته دیگر این که: صورت جسمیه و صورت نوعیه هر چند هر دو حالّ در محلّ، یعنی در موضوعی هستند که خود در قوام نیازمند آنها است. لیکن محلّ صورت جسمیه، ماده است و محلّ صورت نوعیه، جسم است

[۱۶۹] (۱). نظام، ابواسحق ابراهیم بن سیار بن هانی از متکلمان بزرگ معتزلی قرن دوم هجری (متوفی حدود ۲۰۰ ه. ق) وی از جانشینان واصل بن عطا مؤسس فرقه معتزله است و در تاریخ تفکر اسلامی مقام والایی دارد

[۱۷۰] (۲). دیمقراطیس / دموکریت Democrite معروف به فیلسوف خندان در قرن پنجم قبل از میلاد می‌زیست و نظریه جزء لایتجزی atome از اوست

[۱۷۱] (۳). شهرستانی، ابوالفتح محمد بن ابوالقاسم، عبدالکریم (متوفی ۵۴۸ ه. ق) از دانشمندان معروف و متکلمان فرقه اشعری، آثار معروف او الملل والنحل، نهاییه الاقدام و المصارعه، وی در فنون ادب و وعظ و تذکیر نیز به نام است

[۱۷۲] (۴). افلاطون، فیلسوف بزرگ یونانی، شاگرد مبرّز سقراط و استاد ارسطو بود (ولادت ۴۲۷ ه. ق و وفات ۳۴۷ ق. م) او را حکیم الهی نامند و نزد فلاسفه اسلامی مقام والایی دارد. نظریه مثل او معروف است و در سیاست و اخلاق آثار گرانقدری از وی باقی است

[۱۷۳] (۱). ارسطو یا ارسطوطالیس، فیلسوف نامدار یونانی (۳۲۲-۳۸۸ ق. م) که در همه فنون حکمت آثاری از وی باقی است (جز ریاضی). وی در فرهنگ اسلامی به معلم اول معروف است و تأثیر آثار و اندیشه‌های او در فنون مختلف معارف اسلامی از هر متفکری بیشتر بوده است، مکتب فلسفی او به فلسفه مشاء شهرت یافته است

[۱۷۴] (۱). حاصل اشکال مؤلف بر نظریه دیمقراطیس که در عین حال بهترین نظریه قدیمی درباره ماهیت جسم است و با نظریات علمی در مورد اتم، بیشتر از اقوال دیگر تطبیق دارد- هر چند که اتم نیز لایتجزی نیست- آن است که نظریه او بر فرض صحت کامل، این مطلب را اثبات می‌کند که هر جسم بزرگ از اجسام ریز تشکیل شده است، در حالی که بحث در این است که جسم اعم از بزرگ یا کوچک، اتم، یا غیر اتم، بسیط است یا مرکب از ماده و صورت جسمیه. طبق نظریه دیمقراطیس مبدأ جسم اتم است، اما این اتم، آیا از ماده و صورت جسمیه ترکیب یافته است یا نه؟ مطلبی است که باید اثبات شود و مؤلف رحمه الله در فصول بعد به اثبات آن خواهد پرداخت.

بنابراین، نظریه اتمی دیمقراطیس و پیروان او در عصر جدید (به‌ویژه قبل از شکافته شدن اتم و تجزیه آن به اجزاء ریزتر) نمی‌تواند مستمسکی برای ردّ نظریه ماده و صورت قرار گیرد

[۱۷۵] (۲). منظور از جسم تعلیمی، دارای ابعاد سه‌گانه بودن است و پس از این در مقوله «کم» از آن سخن به میان خواهد آمد.

کم متصل و منفصل و قارّ و غیر قارّ نیز در مبحث «کم» مورد بحث واقع خواهد شد

[۱۷۶] (۱). چنان‌که قبلاً ملاحظه شد، افلاطون و پیروان او جسم را حقیقتی بسیط می‌دانستند که همان اتصال جوهری است؛ یعنی اتصال جوهری به تنهایی جسم است. بنابراین وجود هیولی یا ماده اولیه را انکار می‌کنند.

شیخ اشراق نیز ماده را می‌پذیرد لیکن صورت جوهری که همان اتصال جوهری باشد از نظر او مردود است و بر آن است که جسم از ماده و جسم تعلیمی تشکیل یافته است. یعنی ماده جوهر است و جسم تعلیمی (صورت امتدادی جسم مانند مکعب و استوانه و کره و غیره) عرض، و صورت جسم همان شکل هندسی است که بر ماده عارض گردیده است. خلاصه آن که به عقیده او، اتصال و امتداد سه‌جانبه جسم، حالتی است عرضی نسبت بدان و نمی‌تواند جوهر باشد.

مؤلف در طرح و دفع اشکالات، نظر به اقوال ایشان دارد. اغلب حکمای اسلامی در این مبحث به تفصیل سخن گفته‌اند. مؤلف رحمه الله نیز عصاره‌ای از اقوال ایشان را آورده و با اختصار هر چه تمام‌تر به ردّ عقاید مخالفین پرداخته است. او خود بر آن است که صورت جسمیه غیر از جسم تعلیمی است و نیز آنچه قبول صور می‌کند غیر از اتصال جوهری است

[۱۷۷] (۱). چنان‌که در متن ملاحظه شد، یکی از اشکالات وارد بر نظریه «هیولی و صورت جسمیه» که مورد قبول اغلب حکمای اسلام از جمله مؤلف رحمه الله است این بود که اگر هیولی، صرف قبول و استعداد یا قوه هر چیز باشد، اولاً: چگونه یک مفهوم عرضی مانند قوه بودن، استعداد بودن و قبول بودن را می‌توان به‌عنوان یک جوهر که مبدأ و مبنای همه جهان مادی است پذیرفت. ثانیاً: هنگامی که چیزی از قوه به فعل درمی‌آید استعداد خاصی است که برای تحقق شیء بخصوصی در آن وجود دارد به محض به فعل درآمدن آن، باطل و معدوم می‌شود، یعنی با تحقق فعلی مستعدله، استعداد از بین می‌رود. حال اگر ماده یا هیولی قوه و استعداد است برای صورت، باید با فعلیت یافتن صورت جسمیه، ماده از بین برود.

مؤلف در پاسخ می‌گوید: ماده، تنها برای صورت جسمیه قوه و استعداد نیست، بلکه قوه همه چیز است. حال اگر قوه مطلق وی برای صورت ویژه‌ای تعیین یافت، این تعیین خاص عارض بر ماده شده و با فعلیت یافتن آن صورت، این استعداد خاص متعین نیز از بین می‌رود، اما قوه بودن ماده برای صورت ممکنه دیگر هم‌چنان به حال اول خود باقی می‌ماند.

در این مورد برای مزید فایده به نکته ظریف دیگری اشاره می‌شود و آن این‌که در ابتدای مبحث جوهر، ضمن بیان تقسیمات اولیه مقولات گفته شد که این‌گونه تقسیمات محصول استقراء است نه برهان، و از این لحاظ تقسیم را، اعم از آنچه حکمای پیشین گفته‌اند یا آنچه ملاصدرا آورده است، نمی‌توان تقسیم اولیه دانست. (مقصود از تقسیم اولی، ضروری و بدیهی بودن آن در عقل است). یکی از دلایلی که مؤلف رحمه الله برای اثبات استقرائی بودن یا به عبارت دیگر، اولی و برهانی نبودن تقسیم، بدان استناد کرد، این بود که: جایز است که در عالم وجود، جوهری مادی یافت شود که از ماده و صورتی غیر از صورت جسمیه ترکیب «شده» باشد ولیکن حکمای پیشین بر حسب استقراء در موجودات شناخته شده، تنها نوع مادی را جسم دانسته‌اند.

در این جا نیز برای ردّ اشکال یاد شده، چنان‌که ملاحظه شد، گوید: با فعلیت یافتن یک صورت از صورت ممکنه که همان صورت جسمیه- اتصال و امتداد جوهری- باشد، ماده مطلقاً از قوه به فعل در نمی‌آید بلکه تنها، استعداد متعین مربوط به صورت جسمیه است که پس از تحقق صورت جسمیه منتفی می‌گردد، و گرنه هیولی هم‌چنان که قوه و استعداد هر گونه صورتی است به حال خود باقی و برقرار است.

نتیجه این نظریه، اجمالاً این است که چه بسا صورت‌های دیگر، غیر از صورت جسمیه بر هیولی درآید (مقصود از صورت‌های دیگر، صور جوهریه است مانند صورت جسمیه نه صور نوعیه که بر جسم عارض می‌شود) و از ترکیب هیولی با آن صور، جوهری دیگر، سوای عالم جسمانی با موجوداتی ویژه هر یک از آن جوهر، موجود باشد که فعلاً دست اندیشه از شناخت آن کوتاه است [۱۷۸] (۱). چون ماده در تحصیل نیازمند صورت است و اگر صورت نباشد ماده فعلیت نخواهد یافت، پس صورت باید علت فاعلی ماده باشد. لیکن چون بر ماده صور گوناگون درمی‌آید، باید ماده نسبت به همه صور ممکنه معلول باشد، و از آنجا که هر معلول یک علت بیشتر نتواند داشت، باید صورت را جزئی از علت و شریک آن دانست نه علت تام وجودی ماده، پس فاعل اصلی خارج از ماده و صورت و مفارق از آنها است

[۱۷۹] (۱). در مباحث مربوط به تقدّم و تأخّر و اقسام سبق و لحوق، فرق میان تقدّم وجودی و تقدّم زمانی روشن خواهد شد. آنچه در این جا ذکرش ضروری است آن است که، صورت در وجود بر ماده مقدم است، زیرا نسبت بدان جنبه فاعلی دارد و علت در وجود مقدّم بر معلول است، لیکن در زمان، که موضوع با واسطه آن ماده است، ماده بر صورت تقدم دارد

[۱۸۰] (۱). چنان‌که ملاحظه گردید، ماده اولیه یا هیولی نیازمند به صورت جسمیه است و صورت جسمیه نیز نیازمند هیولی، و

هیچ‌یک بدون دیگری تحصیل نمی‌یابد. هیولی چون قوه و استعداد محض است برای فعلیت یافتن محتاج به صورت است و صورت نیز از آن‌جا که به تنهایی نمی‌تواند موضوع اعراض و صور نوعیه گردد و امکان عروض اینها جز در ماده نیست از این‌رو محتاج به ماده است؛ و جسم جوهر واحدی است مرکب از دو جوهر ماده و صورت جسمیه.

حال اگر گفته شود که این احتیاج، ذاتی صورت نیست بلکه عروض جسم بر ماده، جنبه عرضی دارد، مؤلف رحمه الله چنین پاسخ می‌دهد که: جسم در ماده حلول کرده است و اگر به سبب نیاز به‌طور عرضی در ماده حلول کرده باشد معنی آن این است که وجود نفسه جسم توسط عاملی خارجی به وجود لغیره تبدیل شده که امری است محال، یعنی وجود لنفسه نمی‌تواند به وجود لغیره تبدیل شود

[۱۸۱] (۱). منظور این است که تبدیل صور گوناگون ماده بدان صورت نیست که صورتی از بین برود و از ماده خلع شود و ماده پس از آن به‌صورت جدیدی متلبس گردد، زیرا اگر کون و فساد در صور باشد لازمه آن این خواهد بود که ماده نیز با خلع هر صورت معدوم گردد، چون قبلاً ثابت شد که صورت شریک علت وجودی ماده است.

بنابراین تبدل صورت‌های گوناگون در اجسام و موجودات مادی به‌صورت لبس بعد از لبس است، یعنی صور متبدل به وجود واحد سیالی موجود است و جوهر مادی در آنها حرکت می‌کند و این حرکت ماده در صور گوناگون، همان حرکت جوهری است که بحث آن پس از این خواهد آمد. بنابراین صور مختلف به‌طور اتصالی و با یک وجود واحد برای ماده وجود دارد، و هر یک از صورت‌ها حدّ خاصی است از آن حرکت جوهری ماده

[۱۸۲] (۱). قبلاً تحت عنوان مفاهیم ذاتی و عرضی، گفته شد که یکی از مشخصات امور ذاتی، یعنی آنچه داخل در ماهیت شیء قرار می‌گیرد آن است که بین الثبوت است، بدین معنی که وجود آن احتیاج به استدلال ندارد بلکه روشن و بدیهی است، مانند اجناس و فصول داخل در ماهیت انسان همچون جسم، نامی، حیوان، ناطق و غیره

[۱۸۳] (۱). موضوع اصلی مورد بحث در این فصل، اثبات جوهریت صور نوعیه است و اساس استدلال مؤلف رحمه الله بر این است که چون قوام هر جسم به‌صورت نوعی آن است و جز جوهر نمی‌تواند موجب قوام جوهر باشد پس صور نوعیه جوهرند. اشکال‌کننده می‌گوید: اعراض نیز ممکن است جوهر را قوام بخشد و ماهیت جدیدی از ترکیب آنها حاصل گردد، چنان‌که آهن با هیأت عرضی خاصی که بدان داده می‌شود ماهیت دیگری می‌یابد و مثلاً شمشیر می‌شود.

در این‌جا به او پاسخ داده می‌شود که از ترکیب جوهر و عرض هیچ‌گاه ماهیت جدیدی حاصل نمی‌شود، چون ماهیت به مفهومی اطلاق می‌شود که در وجود خارجی آثار خاصی داشته باشد و اگر از اجزاء متعدد تشکیل می‌شود، دارای یک هویت واحد باشد و در وجود خارجی دارای آثاری باشد غیر از آثار اجزاء. چنان‌که حیوان مثلاً، گرچه از اجزاء عناصر گوناگون ترکیب یافته است لیکن هویتی دارد غیر از هویت آب و خاک و نمک و امثال آن که اجزاء اوست.

پس صور نوعیه به صورت‌هایی اطلاق می‌شود که بر مرکبات حقیقی درمی‌آید نه مجموعه اجزاء غیرمتحد یا مرکبات اعتباری [۱۸۴] (۱). در این مبحث فلسفی مسائلی بسیار مهم مطرح است که در مکاتب فلسفی مغرب زمین در دو قرن اخیر بیش از هر چیز توجه فلاسفه را به خود معطوف داشته است.

اصولاً در آثار فلسفی هنگامی که موضوع ماده و جسم مورد تحقیق و بحث قرار می‌گیرد مباحث فلسفی با مباحث علمی در هم می‌آمیزد و نه تنها خوانندگان این‌گونه آثار بلکه فلاسفه نیز غالباً در ورطه این نوع خلط مبحث‌ها فرو می‌روند و این در هم آمیختگی هم در آثار فلاسفه اسلامی مشهود است و هم در آثار فلاسفه غیراسلامی.

وقتی سؤال شود که: جسم چیست؟ ماده چیست؟ استدلالات فلسفی و توجیهات برهانی در برابر پاسخ‌هایی که علوم فیزیک و شیمی به این سؤالات می‌دهد، رنگ می‌بازد، به‌ویژه آن که پیشرفت‌های شگرف این دانش‌ها در سال‌های اخیر، امر را بر بسیاری از اهل

دانش مشتبه ساخته است که آیا با کشفیات علمی و تحقیقات خدشه‌ناپذیر دانشمندان در شناخت اجسام و موجودات مادی، دیگر مسئله‌ای باقی مانده است که خارج از حیطه علم فیزیک و شیمی یا دیگر علوم باشد و فلاسفه باز هم مانند گذشته بتوانند با روش‌های خاص خود بدان پاسخ دهند؟

بر اهل اطلاع پوشیده نیست که فلسفه همواره مسائل خود را داشته و دارد و علم نیز مسائل خود را، هر چند که شناخت و معرفت انسان سرانجام به یک واحد تجزیه‌ناپذیر منتهی گردد.

از اهمّ مسائلی که در این مبحث در متن کتاب مطرح گردیده و مؤلف رحمه الله در چهارچوب مکتب فلسفی خویش - که فلسفه زنده اسلامی است - بدان پاسخ داده، آن است که نوعیت انواع مختلف موجودات مادی به چه چیز یا چیزهایی بستگی دارد. مثلاً آهن یا آب و یا اکسیژن که هر یک دارای ماهیت خاص و آثار ویژه‌ای است، اختلاف موجود بین آنها به چه اصلی باز می‌گردد، یا آن که آثار خاص هر یک ناشی از کدام‌یک از جنبه‌های موجودی آن است.

آنچه در بدو امر به نظر هر کس می‌رسد آن است که اعراض، به‌ویژه کم و وضع - با توجه به شیمی و فیزیک و ترکیب اجسام از اتم‌ها - در تشکیل و تکوین نوعیت خاص اجسام دخالت تام دارد. بدین معنی که هر جسم از تعدادی ذره تشکیل یافته که نسبت کمی خاصی بین ذرات در ذات آن جسم برقرار است. مثلاً آب از دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن ترکیب یافته و در اجسام آلی علاوه بر کربن و اکسیژن و هیدروژن که به نسبت کمی خاصی در هر مولکول وجود دارد، وضع یا چگونگی قرار گرفتن آنها نسبت به یکدیگر نیز در نوعیت خاص جسم مدخلیت دارد که تفصیل آن در کتب شیمی مسطور است.

در اجسام و عناصر ساده نیز عین همین وضعیت برقرار است، منتها نسبت کمی و وضعی در میان ذرات زیر اتمی - الکترون و پروتون و نوترون و حیثاً ذرات دیگری که ساختمان درونی اتم‌ها را تشکیل می‌دهد - برقرار است، اعم از آن که نسبت‌ها بین عدد ذرات باشد یا وزن یا دیگر عوارض مادی.

با توجه به این نکات - که تفصیل بیشتر آن را مجال نیست - دلیل آن که بسیاری از اهل نظر نوعیت انواع مختلف موجودات مادی را ناشی از کمیت می‌دانند و برخلاف گفته مؤلف رحمه الله عوارض کمی و وضعی را از عوامل قوام‌دهنده ماهیات محسوب می‌دارند همین است که علوم تجربی به صراحت می‌گویند نوعیت جسم بستگی به کمیت مولکول‌ها (در اجسام مرکب) و کمیت اتم‌ها (در اجسام ساده) و ذرات زیر اتمی (در اتم) دارد.

اما چنان که مؤلف رحمه الله از دیدگاه فلسفی به مسئله توجه داشته است، اعراض لاحق بر جسم اعم از کم و کیف و وضع از شئون جوهر جسم‌اند و وجودشان قائم به وجود جسم است و اگر جسم نباشد هیچ‌یک از این عوارض وجود نخواهد داشت. پس خواص خود جسم چگونه می‌تواند ماهیت نوعی آن را تکوین کند و اگر عوارض، هر یک بر دیگری قائم باشد سرانجام باید به امری داخل در ذات جسم منتهی گردد، و اگر گفته شود ماهیت نوعی اجسام اساساً به عوارض خاص آنها بستگی دارد، یعنی هر نوع تشکیل شده است از ماده اولیه - که دانش امروز به‌ویژه فیزیک جدید همه نظریات پیشین حتی نظریه اتمی را درباره آن به بن‌بست کشانده است و فعلاً هیچ تعریفی از ماهیت آن به دست نمی‌دهد - به اضافه تعدادی خواص و عوارض که از خارج بر آن وارد می‌گردد، مسئله به مراتب مشکل‌تر و نقاط ضعف آن بیشتر می‌شود، زیرا بدیهی است که همه عوارض و خواص جسم ناشی از خود ماهیت جسم است و کیفیت و کمیت و غیره برای ماده اولیه - که هنوز جسمیت نیافته است - معنی ندارد و علاوه بر آن، اعراض وجود مستقل ندارند و وجود آنها چنان که گفته شد قائم بر جسم است.

به عبارت دیگر، هر ماهیت نوعی خاص دارای آثار و خواص ویژه‌ای است. حال اگر آن آثار و خواص ویژه ناشی از ماده اولیه باشد، ماده اولیه در همه اجسام مشترک است و نمی‌تواند پیش از آن که جسمیت یابد دارای خاصیتی باشد و این هم در فلسفه - که ماده، قوه محض تعریف شده و هم در فیزیک که انرژی متراکم یا امواج و غیره دانسته شده است - مسلم است که ماده قبل از تلبس

به صورت جسم دارای آثار و عوارض نتواند بود و اگر باشد آن را ماده نمی دانیم بلکه همان جسم خواهد بود.

تذکر این مطلب بی فایده نیست که در نوشته های بعضی از پیروان مکاتب مادی اواخر قرن نوزدهم - که از پیشرفت های فیزیک جدید و آنچه پس از پیدایش نظریه «نسبیت» در آن علم و نیز در فلسفه به وقوع پیوسته است بی بهره بوده اند - همواره تعریف ماده را با تعریف جسم خلط کرده اند و برای ماده همان خواصی را قائل شده اند که در مورد جسم مصداق دارد و به ویژه پیروان مکتب ماتریالیسم دیالکتیک، مارکس و انگلس، غالباً جسم و ماده را در جای یکدیگر به کار برده اند (این مطلب در آثار ترجمه شده ایشان عمومیت دارد) و به همین جهت است که برای آن خواص ذاتی و عرضی، از قبیل کم و کیف و وضع و این و غیره قائل شده اند. در صورتی که اینها از خصوصیات اجسام است و اگر جسم تا آنجا تجزیه شود که دیگر دارای کم و کیف و وضع نباشد، دیگر نمی توان ماهیت نوعی خاصی بدان نسبت داد.

بنابراین با همه پیشرفت های علمی، مباحث فلسفی هم چنان به قوت خود باقی است و مسائل پیچیده ای در همین زمینه در فلسفه جدید مطرح است که بدون توجه به فیزیک نسبیت و ریاضیات جدید و خلاصه آنچه پس از پیدایش مکتب ماتریالیسم دیالکتیک قرن نوزدهم در قرن بیستم کشف شده است، قابل حل نیست

[۱۸۵] (۱). در کم منفصل یعنی عدد، برای همه اعداد عاّد است و دو برای چهار و سه برای نه الخ. کم متصل ذاتاً دارای اجزاء است و هر جزئی از آن می تواند برای آن عاّد باشد چنان که در سطح، یک سانتی متر و یا دسی متر یا متر مربع یا کوچک تر و یا بزرگ تر از آن، آن را عاّد می کند، چنان که اگر عاّد را یکی پس از دیگری از کم متصل یا منفصل بکاهیم، چیزی باقی نمی ماند [۱۸۶] (۲). بر روی خط، هر نقطه مفروضی حد مشترک است و بر روی سطح هر خط مفروضی و بر روی جسم تعلیمی هر سطح مفروضی جزء مشترک تواند بود؛ یعنی می تواند جزئی از هر یک از قسمت های طرفین (در خط و سطح) و اطراف خود در اجسام چند سطحی باشد

[۱۸۷] (۱). علت این که وجود خط و انواع آن را مشروط به وجود اجسام تعلیمی منظم دانسته آن است که اجسام طبیعی هیچ گاه به صورت مکعب و کره و مخروط کامل در خارج یافت نمی شود و وجود خط نیز موقوف به وجود چنین اجسامی است [۱۸۸] (۱). نتیجه استدلال فوق این است که چون هر نقطه ای به عنوان اولین نقطه تلاقی دو خط فرض شود قبل از آن نقطه دیگری و قبل از آن نیز تا بی نهایت نقاط دیگری باید قطع گردد، پس دو خط هیچ گاه از حالت توازی بیرون نخواهد آمد و حرکت مستدیر محال خواهد بود. این مسئله را به طرز دیگری نیز تقریر کرده اند.

این برهان که به نام برهان تُرس (سپر) معروف است در عین حال که ساده می نماید، ردّ یا تأیید آن کار آسانی نیست. چنان که در شکل الف ملاحظه می شود، خط خطی است نامتناهی و خط از مرکز کره به موازات آن کشیده شده، که آن نیز فرضاً نامتناهی است. اکنون کره را حول محور آن طوری حرکت می دهیم که خط خط را در نقطه ای مانند قطع کند. اکنون اگر نقطه تلاقی دو خط یعنی را اولین نقطه برخورد دو خط تصور کنیم و یا هر نقطه دیگری که بالاتر از آن باشد اولین نقطه برخورد دو خط نامتناهی فرض شود، لازمه آن این است که خط خط را در بی نهایت نقطه قبل از نقطه قطع کرده باشد و بدین ترتیب هر نقطه دیگری بالاتر از آن را اولین نقطه تلاقی فرض کنیم باید قبل از آن نقطه تلاقی دیگری باشد و بنابراین به نقطه فرضی نخواهد رسید.

البته این برهان هنگامی درست خواهد بود که خطوط نامتناهی بالفعل وجود داشته باشد که چنین چیزی ممکن نیست. حال اگر چرخش کره آن قدر در همان جهت قبلی ادامه یابد تا در جانب انتهایی خط از آخرین نقطه تلاقی خارج شود و باز به حالت موازات درآید نیز هیچ گاه به آخرین نقطه نخواهد رسید، زیرا خط بی نهایت است

[۱۸۹] (۱). قطعاً آنچه در برهان سُلمی و برهان تطبیق مطرح گردیده و استنتاجی که از آنها برای اثبات عدم تناهی ابعاد به عمل

آمده است، ناشی از عدم درک مسائل مربوط به بی‌نهایت‌ها در علم ریاضی است که پیشرفت آن در دو قرن اخیر صورت گرفته است و حکما و ریاضی‌دانان پیشین از مباحث مفصلی که در مورد بی‌نهایت‌ها مطرح است بی‌اطلاع بوده‌اند. بطلان برهان تطبیق و سُلمی، امروز روشن است.

برای اطلاع بیشتر رجوع شود به اسفار، ج ۴، ص ۲۳

[۱۹۰] (۱). قبلاً در چند مورد دو اصطلاح منطقی عدول و سلب تحصیلی توضیح داده شده است. در این جا مقصود مؤلف این است که در تعبیر از عدد بی‌نهایت در مورد معروض و معدود موجود، نباید سخن در قالب قضایای معدولهُ‌المحمول باشد و مثلاً گفته شود: عدد انسان‌های موجود نامتناهی است، یا تعداد ستارگان آسمان نامتناهی است، بلکه همواره باید به صورت سلب تحصیلی به کار رود. یعنی ادات نفی جزء محمول نباشد بلکه نسبت محمول را از موضوع سلب کند، چنان که گوییم: سلسله اعداد متناهی نیست، و این بدان جهت است که هیچ سلسله‌ای و هیچ کثرتی در عالم وجود، نامتناهی بالفعل نتواند بود بلکه همه بالقوه‌اند

[۱۹۱] (۱). تعریف جامع و مانع منطقی تعریف به حدّ است که مرکب باشد از جنس قریب و فصل قریب (حدّ تام) و یا جنس بعید و فصل قریب (حدّ ناقص) و در صورتی که میسر نباشد به جنس قریب و خاصّه (رسم تام) یا جنس بعید و خاصّه (رسم ناقص) اکتفا می‌شود. لیکن در مورد مقولات که اجناس عالی‌ه‌اند و جنس و فصل قریب و حتی بعید برای آنها قابل تصور نیست طبعاً هرگونه تعریفی از آنها تعریف به حدّ نخواهد بود و چون اساساً جنسی بالاتر از مقولات نیست تعریف آنها تنها به صورت رسم ناقص است که از طریق خاصّه یا عرض خاصّ به شناخت موضوع دست توان یافت و البته این گونه تعریف در نهایت نقصان خواهد بود

[۱۹۲] (۲). این مطلب از جلد چهارم اسفار صدرالمتألهین ذیل «الفن الثانی فی مقوله کیف» نقل شده است که ملاصدرا به دنبال آن تعاریف دیگری را در مورد کیف از قول حکمای پیشین آورده و پس از نقد و تحلیل هر یک، موارد ضعف آنها را نشان داده است. مؤلف رحمه الله در این جا تنها مقدمه قول وی را نقل کرده‌اند.

لازم به تذکر است که از نظر صدرالمتألهین و پیروان مکتب او بالاخص استاد مؤلف رحمه الله اعراض از شئون جواهرند و بحث از امور عرضی به نحوی که در حکمت قدیم متداول بوده است، نه تنها در تعریف، بلکه در سایر مباحث ناقص و در برخی موارد نادرست است. ر. ک: اسفار، ج ۴، ص ۶۰

[۱۹۳] (۱). یکی از اقسام تقابل، تقابل عدم و ملکه است که عبارت است از تقابل بین دو امر که وجود یکی عدم دیگری باشد در یک موضوع قابل. مثل کوری و بینایی و نور و ظلمت که کوری همان عدم بینایی است و ظلمت، عدم نور است، در حیوان که قابلیت بینایی دارد و جسم که قابلیت مرئی بودن دارد.

اما مشکل اصلی در مسئله نور از دیدگاه حکمای پیشین، همان جوهر بودن یا نبودن آن بوده است و سرعت خارج از حدّ تصور نور (۳۰۰/۰۰۰ کیلومتر در ثانیه) مانع از آن بوده است که جسمیت یا جوهریتی برای آن قائل شوند. از طرفی مبحث امواج با وسعت و اهمیتی که در فیزیک جدید دارد برای ایشان ناشناخته بوده است.

بسیاری از مسائل مربوط به نور در عصر جدید و در قرن بیستم کشف گردید و امروزه موضوع عمده فیزیک جدید، نور و موج و حرکت و ذره است که در حکمت قدیم هیچ‌یک به مفهوم امروزی آن، شناخته نبود.

اما حقیقت را نباید کتمان کرد که سخن حکمای پیشین در مورد نور همواره با تردید و احتمال همراه بوده و تشتت اقوال ایشان خود حکایت از سرگردانی آنان دارد

[۱۹۴] طباطبایی، محمد حسین، نهایت فلسفه (ترجمه نهایی الحکمه)، ۱ جلد، موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۷.

[۱۹۵] (۱). مِمراض یعنی کسی که بدنش برای پذیرش هر بیماری مستعد باشد و مَصاحّ به عکس این معنی است، یعنی کسی که

بدنش به آسانی بیمار نمی‌شود، که به‌عنوان دو کیفیت استعدادی و دو عرض جسمانی در اغلب آثار حکما ذکر شده است [۱۹۶] (۱). منظور شیخ‌الرئیس و به تبع او مؤلف رحمه الله آن است که این گونه کیفیات تنها در جانداران وجود دارد و در آنها نیز مربوط به جنبه‌های جسمانی نیست بلکه صرفاً به نفس مربوط می‌شود که مادی نیست، لیکن تعلق بدان دارد و متصرف در آن است [۱۹۷] (۱). منظور مؤلف رحمه الله این است که وقتی کسی با شوق فراوان اراده فعلی را می‌کند در حالی که عاجز از انجام آن است، درمی‌یابیم که بلافاصله پس از شوق مفرط، فعل نیست بلکه کیفیتی دیگر به نام اراده وجود دارد. یعنی علاوه بر شوق که میل طبیعی نسبت به فعل است، اراده که میل اختیاری است هم وجود دارد. پس اراده قطعیت عزم و تصمیم است نسبت به فعل و این غیر از شوق شدید است. ر. ک. اسفار، ج ۴، ص ۱۱۳

[۱۹۸] (۱). جریزه معرب گریز و گریزی است به معنی بدجنسی و زرنگی بیش از حد لزوم که مقابل آن غباوت یا کودنی قرار می‌گیرد که اولی جانب افراط در عقل عملی و دومی جانب تفریط آن است [۱۹۹] (۱). تعریف لذت و ألم نیز مانند سایر کیفیات نفسانی دشوار است، زیرا این گونه احوال با آن که برای انسان به علم حضوری معلوم و شناخته شده است، اما تعبیر از آنها در قالب تعاریف منطقی آسان نیست. لذت عین ادراک امر ملائم و سازگار بانفس است و این ادراک باشناخت شیء لذیذ تفاوت دارد

[۲۰۰] (۱). ممکن است برای ایراد کننده، چنین پاسخی کافی نباشد، زیرا در مباحث مربوط به عدم گفته شد که عدم دارای هیچ گونه ذات و ماهیتی نیست و در این جا به استناد این که در ذهن وجود دارد آن را موجود و دارای مصداق واقعی معرفی می‌کند. برای رفع این اشکال ذکر این نکته لازم است که یکی از مهم‌ترین دلایل حکمای پیشین بر وجود ذهنی، وجود همین گونه مفاهیم در ذهن بوده که در خارج هیچ مصداقی برای آنها متصور نیست، لیکن در ذهن حضور دارند، یعنی امر عدمی موجود در ظرف ادراک، خود مصداق مفهوم خویش است

[۲۰۱] (۱). اصولاً، تقسیم‌بندی ماهیات تحت اجناس عالیّه ده گانه یا مقولات عشر، که از مآثورات حکمای مشاء و از موارث فلسفه ارسطویی است با آن که در طول تاریخ فلسفه، اصلاح‌ها و تجدیدنظرهایی در آن صورت گرفته و تعاریف جوهر و مقولات نه گانه عرضی در طی زمان تغییرات و تحولاتی یافته است، اما در فلسفه جدید، این گونه تقسیم‌بندی از اساس مورد تردید و انتقاد واقع شده است.

از جمله چنان که مؤلف رحمه الله خود بدان توجه داشته‌اند بعضی از آنچه به‌عنوان کیفیات و تحت مقوله کیف قرار داده شده است، بر اساس تحقیقات علمی جدید نه فقط کیف محسوب نمی‌شود بلکه اطلاق عرض نیز بر آنها طبق اصول و تعاریف فلسفه قدیم هم صحیح نتواند بود، به‌ویژه آنچه در فلسفه سنتی تحت عنوان کیفیات حسی واقع شده است.

در فیزیک جدید، حقیقت بسیاری از اعراض کیفی فلسفه قدیم مانند نور، رنگ‌ها، حرارت و برودت، طعم، بو، صوت و غیره روشن گردیده و نه تنها جوهریت، بلکه جسمیت بیشتر آنها به ثبوت رسیده است، بنابراین وجود آنها در موضوع بدان معنی نیست که صرفاً به معنی وصف و حال شیء در تصور آیند، بلکه معیت آنها با موضوع مانند معیت اجزاء یک کلّ با یکدیگر است. چنان که رابطه نور و جسم نیر، با رابطه برگ و شاخ با درخت، چندان تفاوتی ندارد، زیرا نور ذراتی است مادی که برخلاف نظر پیشینیان از نیر به اطراف تموج می‌یابد و از جایی به جایی منتقل می‌شود. پس عمده‌ترین خاصه عرض که عدم امکان نقل باشد، در مورد آن درست نخواهد بود.

بسیاری از مسائل را نیز، فیزیولوژی اعصاب و کشفیات جدید در مورد ساختمان عصبی و مغز انسان در ارتباط با محسوسات حل کرده است که طبق توصیه مؤلف رحمه الله باید مورد توجه کامل قرار گیرد

[۲۰۲] (۱). خلاصه این بحث آن است که از نسبت اشیاء به اشیاء و امور دیگر صفات و احوالی در آنها به وجود می‌آید که آنها را

اعراض نسبی یا مقولات نسبی باید نامید، نه خود آن نسبت‌ها را. چنان‌که مثلاً، از نسبت جسم به مکان و زمان هیأت این و متی برای جسم حاصل می‌شود که آن هیأت نه خود مکان یا زمان است و نه نسبت بین جسم و زمان و مکان، بلکه از برقراری نسبت بین آن دو، این حالت عرضی برای جسم به وجود می‌آید

[۲۰۳] (۱). توضیح مؤلف رحمه الله برای روشن شدن این مطلب است که لفظ اضافه بر مواردی که یک نسبت بین دو طرف برقرار است نیز اطلاق می‌شود، چنان‌که در قیام زید، یا کتاب زید یا حیوان ناطق یا انسان کاتب نیز نسبتی وجود دارد که آن را اضافه می‌گویند) نسبت موجود در کلیه مرکبات تقییدی اعم از آنچه در نحو اضافه خوانده می‌شود مانند قیام زید یا صفت و موصوف مانند انسان کاتب، اما مقوله اضافه که جزء اعراض نه گانه است هیأت حاصل از نسبتی است که بین دو طرف مکرر باشد، مثل برادری و پدری و بالایی و پائینی

[۲۰۴] (۱). مقصود این است که اضافه حقیقی همان نفس مقوله اضافه است با تعریفی که شد. مثلاً ابوت یا بنوت را باید مضاف به معنی حقیقی و اصطلاح خاص فلسفی است، لیکن مردم غالباً اضافه و مضاف را بر موضوع این مقوله اطلاق می‌کنند. مثلاً به جای آن‌که فرزندی (بنوت) را مضاف بدانند، ابن یا فرزند را که انسان موصوف به فرزندی است مضاف می‌شمارند؛ یعنی موضوع مقوله را به تنهایی یا همراه با عرض مضاف می‌نامند و این را در اصطلاح حکمت «مضاف مشهوری» گویند و چنان‌که ظاهر است در این گونه اطلاق، تکرر نسبت بین دو جانب ملحوظ نیست

[۲۰۵] (۲). مبحث نسب و اضافات یکی از مباحث مهم فلسفی است که نه فقط در فلسفه قدیم تحت عناوین وجود رابط و اضافه و امثال آن مورد بحث واقع شده، بلکه در فلسفه دوران معاصر نیز از مسائل عمده فلسفه است.

برخی چنین تصور کرده‌اند که اضافه به معنی مقولی آن از مفاهیم ساخته ذهن و از مقولات ثانوی منطقی است که خارج از ذهن هیچ‌گونه ثبوتی ندارد؛ و برخی به عکس، برای اضافات وجود مستقل قائل شده‌اند. این که این گونه معانی مانند ابوت و بنوت، بالایی و پائینی و نزدیکی و دوری در خارج موجود است، اما موجود به وجود موضوع خود یا از مقولات ثانوی فلسفی است نه منطقی، رأی ملاصدرا و مؤلف رحمه الله است. ر. ک: اسفار، ج ۴، ص ۲۰۴

[۲۰۶] (۱). هر عدد در عین وحدت کثیر است و در عین کثرت از حیث وجود واحد است- چنان‌که در مبحث کم گفته شد. مثلاً عدد چهار یا پنج یا ده و یا هزار در عین آن که هر یک، یک عدد واحد است، اما مشتمل بر واحدهای متعدد است (یک یا واحد، اصل و مبنای اعداد است، اما بر حسب تعریف خودش عدد نیست، چون انقسام بالفعل ندارد). اجزاء زمان نیز گرچه در یک آن وجود ندارند، اما تقدم و تأخر، نحوه وجود آن است و در عین معیت متقدم و متأخرند. یعنی معیت آنها در یک آن نیست بلکه در اتصال وجود تدریجی واحدی است که اجزاء آن در عین تقدم و تأخر دارا می‌باشند

[۲۰۷] (۱). تکرار نسبت در اضافه نباید با یکسان بودن طرفین اضافه مشتبه شود، زیرا چنان‌که در متن آمده، چه طرفین اضافه یکسان باشد و چه مختلف، نسبت موجود بین آنها مکرر است. بدین معنی که، ابوت، هنگامی جنبه مقولی دارد که نسبت به بنوت در نظر گرفته شود که آن بنوت نیز با ابوت نسبت جداگانه‌ای دارد. همین امر عیناً در اضافه متشاکله الاطراف وجود دارد با این تفاوت که در این نوع اضافه دو طرف در حقیقت یکسانند، مانند اضافه بین دو برادر که اگر اولی با دومی نسبت برادری دارد دومی نیز با اولی نسبت برادری دارد، یا دو همسایه، وقتی یکی همسایه دیگری باشد آن دیگری نیز همسایه اولی است با آن که نسبت همسایگی هر یک جدا از نسبت دیگری است. در اضافه مختلفه الاطراف که طرفین یکسان نیستند، مانند پدر و فرزند، باز هم نسبت موجود بین آنها مکرر است، یعنی نسبت پدری وقتی ثابت است که نسبت فرزندی موجود باشد

[۲۰۸] (۱). منظور این است که اگر کسی مکان را انکار کند، باید ویژگی‌های مربوط به آن، مانند «آنچه انتقال از آن و به آن تحقق می‌یابد» یا «دارای وضع بودن» و نیز «دارای مقدار بودن» و به‌طور کلی امارات چهارگانه مورد توافق متنازعان را کلاً مربوط به

مقوله وضع بداند. یعنی در انتقال تغییر وضع صورت می‌گیرد و یا آنچه قابل اندازه‌گیری است وضع است الخ، چون با جوهر و اعراض دیگر قابل انطباق نیست، اما این اوصاف با وضع نیز قابل انطباق نیست چون ممکن است جسم در همه مقولات تغییر یابد حتی وضع - که نسبت اجزاء جسم با یکدیگر و با خارج است - اما مکانش تغییر نکند. پس مکان غیر از همه آنهاست

[۲۰۹] (۲). مقصود از هیولی یا ماده در این جا ماده ثانویه است و گر نه ماده اولیه جسم را به نام چوب و آهن، که در متن آمده‌است، نمی‌توان نامید، زیرا این گونه اشیاء از انواع جسم است نه هیولای اولی که خود جز قوه و استعداد نیست

[۲۱۰] (۱). چون در حرکت به‌ویژه حرکت انتقالی، مکان جسم است که تغییر و تبدیل می‌یابد و نه چیز دیگر، پس اگر مکان جسم، سطح درونی جسم محیط یا حاوی بر شیء و تماس آن با سطح محوی باشد، چنان‌که رأی حکمای مشاء است، و یا سطح خارجی جسم محوی مماس بر سطح داخلی حاوی باشد، چنان‌که رأی گروه دیگری از ایشان است، پس باید به هر تقدیر هر گونه تبدیل در سطح حاوی یا محوی موجب حرکت بلکه عین حرکت شیء متمکن باشد. در آن صورت ماهی که در آب جاری در جای خود ایستاده است باید در عین سکون متحرک باشد، البته این مطلب بدان معنی نیست که حرکت آن به حس ادراک شود بلکه منظور حرکت واقعی است و نباید تصور شود که یک جسم در یک حال فقط یک حرکت دارد، زیرا یک جسم می‌تواند بر روی زمین مثلاً، ساکن باشد و در عین حال با حرکت زمین بر گرد محور خود و حرکت آن بر گرد خورشید و حرکت منظومه خورشیدی در مدار کهکشانی خود و شاید چندین حرکت دیگر، متحرک باشد، اما هیچ‌یک از حرکات مزبور تغییر مکان حقیقی نیست

[۲۱۱] (۱). چنان‌که مؤلف رحمه الله خود متذکر گردیده، نه به احتمال ضعیف بلکه به ظن قوی، مانع از تداخل دو مقدار شخصی و تبدیل آن به یک مقدار، جسمیت یا هیولی و یا صورت تواند بود، و اگر بُعد مجرد از ماده وجود داشته باشد، مانع از تداخل دو مقدار نخواهد بود، و طرفداران این نظریه قید کرده‌اند که مکان بعد جوهری مجرد از ماده است.

در این جا توجه به چند نکته ضروری است. اولاً: این که کلیه مباحث مربوط به مکان یا حیز طبیعی در آثار حکمای پیشین - چنان‌که مؤلف رحمه الله نیز از مطالب کتاب حذف کرده - کلاً باطل است و کشف جاذبه عمومی و قوانین مربوط به آن جایی برای طرح مسائل بدان شکل باقی نگذاشته است.

ثانیاً: مهم‌ترین مسئله در امر مکان، درک چگونگی وجود بُعد بدون ماده است و این مشکل است که کلیه مسائل مربوط به خلأ و ملأ را در فلسفه قدیم به وجود آورده است. در اعصار جدید نیز مباحث مربوط به ابعاد فضا و وجود فضای خالی از موجود و امثال آن که در فیزیک جدید و غالباً در مباحث مربوط به حرکت مطرح می‌گردد، همه حاکی از غموض مسئله است. تناهی و عدم تناهی ابعاد نیز به نحوی با همین مسئله ارتباط می‌یابد که حل آن را باید در فیزیک جستجو کرد

[۲۱۲] (۱). توجه به این مسئله که هر حرکت زمان خاصی دارد و زمان متعارف بین مردم روی زمین که مقدار حرکت یومیّه است جنبه اطلاق ندارد، از جانب حکمای اسلام، بسیار در خور اهمیت است؛ خواه حرکت یومیّه، و زمان که مقدار امتداد آن حرکت است، از گردش افلاک بر گرد زمین باشد (بنا بر هیأت قدیم) یا گردش زمین بر گرد خود، اما قبول انطباق همه حرکات و زمان‌هایشان بر زمان حرکت یومیّه، مربوط می‌شود به مسئله نسبیت در فیزیک جدید، و اجمالاً به اثبات رسیده است که طول یک واحد از زمان ما، در حرکات گوناگون با سرعت‌های مختلف در فضا - زمان، یکسان نیست

[۲۱۳] (۱). در این تقسیم‌بندی از آن‌جا که حوادث جهان دو گونه بیشتر نیست، یا تدریجی الوجود و یا آنی الوجود، یعنی یک دسته حوادث در طول زمان و منطبق با آن اتفاق می‌افتد، و هر بخش از آن منطبق با بخشی از زمان است و یک دسته دیگر در طرف زمان یعنی در مرز و کرانه آن، چون بر خود زمان قابل انطباق نیست، و آنی است و قابل تقسیم نیست، مانند برخورد دو شیء یا گسستن و یا تماس بین اشیاء. قسم دیگر حوادث تدریجی است، مانند همه حوادث غیر آنی.

بر این اساس متی نیز یا تدریجی خواهد بود و یا آنی

[۲۱۴] (۲). به نظر حکمای پیش از ملاصدرا، حرکت تنها در بعضی از مقولات ده گانه واقع می‌شود، که متفق علیه آن، کیف و کم و این و وضع است. در مورد حرکت در جوهر بین حکما اختلاف است؛ تا قبل از ملاصدرا حکیمی که قائل به حرکت جوهری باشد شناخته نیست و ملاصدرا اولین متفکری است که حرکت در جوهر را با استدلال روشن و بیان صریح اثبات کرده است. البته کسانی به حرکت جوهری قائل بوده‌اند، اما در توجیه و اثبات آن ناتوان مانده‌اند.

بر این اساس، حرکت در کیف و کم و این و وضع و جوهر، پنج قسم متی، ایجاب می‌کند که هر یک به همان نام مقوله محل و موضوع خود خوانده می‌شود

[۲۱۵] (۱). منظور مؤلف رحمه الله از وجود ابهام و خفاء در ثبوت غایت خلاف، این است که در مسئله تضاد، چنان که در متن نیز اشاره شده شروطی لازم است که همه ظاهراً در نمونه‌هایی که برای تضاد دو وضع آورده شد وجود دارد. یعنی تعاقب دو امر وجودی بر یک موضوع واحد و عدم اجتماع آنها با یکدیگر در موضوع و وجود غایت خلاف بین دو امر وجودی که در این جا دو وضع است، اما آیا واقعاً می‌توان اختلاف دو وضع بر پشت خفتن را با بر روی خفتن یا بر سر ایستادن را با بر پای ایستادن در حد غایت دانست؟

[۲۱۶] (۱). مقصود از این که نقطه برخلاف وحدت، دارای وضع به معنی مذکور است، این است که در تعریف وحدت گفته‌اند: وحدت به معنی عدم قبول انقسام است و مفهوم وحدت خود عین عدم انقسام است - چنان که در مرحله وحدت و کثرت همین کتاب تفصیل آن خواهد آمد. از طرفی در مورد نقطه نیز، مفهوم عدم انقسام وجود دارد و نقطه نیز غیر قابل تقسیم به اجزاء است و از این لحاظ با وحدت هم معنی است. لیکن بین نقطه و وحدت تفاوت بسیار است. حال باید دید که تفاوت نقطه و وحدت در چیست؟ پاسخ این سؤال همان است که در متن آمده، بدین تعبیر که نقطه علاوه بر صفت عدم انقسام، قابلیت اشاره حسی را نیز دارد و به عبارت دیگر دارای وضع به معنی خاص مذکور در متن است، اما وحدت قابل اشاره و دارای وضع نیست

[۲۱۷] (۲). مسئله این است که تعیین جهت کمیات متصل بدون آن که با ماده همراه باشد چگونه امکان پذیر است؟ مثلاً چگونه می‌توان یک خط یا سطح یا حجم خاصی را مجرد از ماده در یکی از جهات شرق و غرب یا بالا و پایین فضا مورد اشاره قرار داد؟ این مسئله در مبحث مکان نیز مشکلاتی دارد که تحت عنوان خلأ و ملأ از آن سخن گفته‌اند

[۲۱۸] (۱). مقوله جده یا ملک در آثار حکمای اسلامی غالباً مبهم و مشوش است و گویی تصویر ذهنی درستی از آن نداشته‌اند، اما هیچ یک، مگر شیخ الرئیس ابوعلی سینا، از شجاعت و صراحت برخوردار نبوده و به این قصور اعتراف نکرده است.

حاصل سخن این که، ابهام این مطلب در آثار عربی به ویژه ترجمه‌های کتب یونانی بیشتر به واسطه نبودن فعل «داشتن» در زبان عربی است و گرنه در فارسی هرگاه گفته شود، علی کلاه دارد و حسن کفش دارد و خروس تاج دارد، مفهوم مقوله را می‌توان از مصدر «داشتن» به خوبی درک کرد. رجوع شود به منطق صوری، ص ۱۷۲. جلد اول، دکتر محمد خوانساری، مقاله سودمند ایشان در این باره

[۲۱۹] (۱). در پایان مبحث مقولات یادآوری این نکته لازم است که مؤلف رحمه الله درباره هر یک از مقولات ده گانه چکیده‌ای از اقوال متفکران گذشته را بر حسب شیوه سنتی کتب حکمت، که مسائل و مباحث آن غالباً از پیش مشخص شده است نقل کرده، حداکثر می‌توان گفت که معقول‌ترین و مستدل‌ترین قول را در هر باب برگزیده است، اما از آن جا که مباحث حکمت مشاء با اشراق و عرفان و وحدت و تشکیک ذاتی وجود در حکمت صدرا و پیروانش انطباق کامل نمی‌یابد و این حقیقت در اسفار هم به خوبی آشکار است، حل دقیق مسائل مربوط به مقولات را باید در چهارچوب فلسفه وحدت و اصالت وجود و حرکت جوهری ملاصدرا جستجو کرد. از این رو قول ملاصدرا و مؤلف این کتاب، کلاً در مورد اعراض - که نه مقوله عرضی را شامل می‌گردد -

مبنی بر این که «ان الاعراض من شئون الجواهر» باید پایه و اساس تحقیق قرار گیرد و با این اصل کلی بسیاری از مباحث مربوط به نحوه وجود هر یک از مقولات و نقض و ابرام‌های مکرر اقوال، زائد خواهد بود.

[۲۲۰] (۱). قید حیثیت، در اغلب قضایا به همراه موضوع به کار می‌رود، زیرا هر مفهوم دارای حیثیات تعلیلی و تقییدی گوناگون است و هر حکمی به طور اطلاق بر آن صادق نیست. از این رو عبارت «من حیث هو» در بیشتر قضایای فلسفی که مفهومی بر ذاتی حمل می‌گردد موضوع را مقید به جهت خاص مورد نظر می‌سازد

[۲۲۱] (۱). چنان که ملاحظه گردید در مسئله وحدت و کثرت یک اشکال تناقض گونه وجود دارد که اغلب مباحث حکما پیرامون آن بوده و هست. مشکل آن است که از یک سو موجود مطلق به دو قسم متباین و مغایر تقسیم می‌شود، یک قسم واحد و یک قسم کثیر؛ یعنی موجود به طور کلی یا واحد است یا کثیر. از سوی دیگر گفته می‌شود که وحدت با وجود مساوقت دارد، یعنی حقیقت وحدت و حقیقت وجود گرچه از حیث مفهوم یکی نیست، اما در ثبوت عینی، وجود، همان وحدت و وحدت، همان وجود است و موجود با واحد یکی است. «کل موجود فیهو واحد» هر موجودی واحد است.

تفصیلی که صدرالمتألهین در اسفار و توضیحاتی که مؤلف رحمه الله چه در حواشی خود بر اسفار و چه در این کتاب آورده همه به منظور حلّ این نکته ظاهراً متناقض است.

مسئله این است که هیچ چیز به اعتبار موجود بودن دارای کثرت نیست و هر آنچه از حیث وجود در نظر گرفته شود، به صفت وحدت متّصف است. بنابراین دو گونه وحدت هست، یکی وحدت عام که مساوق با وجود است و کثرتی در مقابل آن نیست، و دیگری وحدت خاصّ که صفت بعضی از مصادیق وجود و واحد به معنی عام و مطلق است و در مقابل آن کثرت قرار دارد که صفت بعضی دیگر از مصادیق موجود واحد است.

بنابراین وحدت هنگامی در مقابل کثرت قرار دارد که مصادیق موجود (واحد) با یکدیگر مقایسه شود. آن گاه آنچه از مصادیق دارای صفت وحدتی که در بعضی مصادیق دیگر هست، نباشد، آن را کثیر گوئیم.

پس غرض از دو اعتبار واحد یکی واحد به وحدت عام و دیگری واحد در قیاس با کثیر از جهت صدق است

[۲۲۲] (۱). منظور از وجود منبسط، وجودی است که کلیه کائنات علوی و سفلی بدان موجودند و در عین وحدت، در بر گیرنده همه موجودات در سراسر هستی است. این وجود منبسط در زبان عرفا، مشهور به نَفَس الرَّحْمَان است، که نسبت به وجود ذات واجب متعال جنبه ظلی دارد.

اصطلاح وجود منبسط، در بین اهل عرفان و حکمت، بیشتر از این جهت مورد توجه است که مرتبه وجودی غیر واجب از مرتبه اعلی که وجوب و وحدت صرف است ممتاز گردد.

وجود منبسط در عین حال که واحد است دارای مراتب مختلف کمال و نقص و شدت و ضعف است. نقص منسوب به مراتب وجود نیز صرفاً مبین عدم کمال و محدودیت مرتبه وجودی است و گر نه در وجود، نقص و عدم راه ندارد.

وحدت وجود منبسط را واحد به عموم گویند با قید سعه وجودی، یعنی عمومیت آن مانند جنس و فصل نیست بلکه از حیث گستردگی دامنه وجود است

[۲۲۳] (۱). اصولاً بحث از وحدت و کثرت به عنوان یک مسئله فلسفی بیشتر از جهت یک امر اساسی دیگر، یعنی همان هوهوئیّه یا حمل است. صرف نظر از مباحث مفصّلی که در شرح این مسئله و فرق بین حمل و هوهوئیّه در کتب معتبر آمده است، حمل بین دو چیز هنگامی صحیح خواهد بود که آن دو چیز لا اقل در یک جهت با یکدیگر متحد باشند. بر این اساس، برخلاف عرف معمول، که حمل را تنها به دو نوع از اتحاد، اختصاص داده است، حمل بین همه چیزهای مختلف که در یک جهت متحدند، درست است و مثلاً می‌توان گفت: انسان اسب است و یا زید عمرو است و یا آهن چوب است، زیرا اولی در حیوان و دومی در انسان و سومی در جسم

با یکدیگر اتحاد دارند، اما با این که این حکم با همین کلیت و شمول صحیح است، حمل را فقط به دو گونه اتحاد اختصاص داده‌اند یکی بین هر دو چیز که از حیث مفهوم متحد باشند و دیگری هر دو چیز که در وجود یکی باشند هر چند که در مفهوم در بین آنها اختلاف باشد و شرح آن در همین فصل از کتاب خواهد آمد

[۲۲۴] (۱). هنگامی که صحت حمل بین دو چیز موكول می‌گردد به اختلاف از جهتی و اتحاد از جهتی دیگر بین آنها، یا به عبارت دیگر، وجود وحدت و کثرت مجامع در آن دو، اعتراض کننده‌ای - چنان که در متن ملاحظه شد - این حکم کلی را بدین ترتیب نقض می‌کند که: در یک واحد مقداری متصل، مانند یک متر از طول یا یک متر مربع از سطح، از آن جهت که اجزاء بسیار موجود است، کثرت وجود دارد و از آن جهت که دارای یک وجود متصل واحد است وحدت وجود دارد و بر این اساس باید هر بخش آن بر بخش دیگر یا بر کل آن و بالعکس قابل حمل باشد و بتوان گفت: نیم متر یک متر است و یا این نیم متر همان نیم متر دیگر است.

پاسخ ملاصدرا به این اعتراض آن است که: در واحد متصل مقداری تا تقسیم صورت نگرفته و بالفعل به اجزاء تقسیم نشده باشد جهت کثرت وجود نخواهد داشت پس حمل جزئی بر جزء دیگر درست نخواهد بود و هر گاه به اجزاء بالفعل تقسیم شود، دیگر وحدت اتصالی و وجود وحدانی نخواهد داشت و جهت وحدت از بین خواهد رفت

[۲۲۵] (۱). اولی از آن جهت نامیده می‌شود که از ضروریات اولیه است که تصدیق آن به مجرد تصور موضوع و محمول حاصل است، و ذاتی از آن جهت نامیده می‌شود که در این نوع قضیه، محمول، ذات موضوع است

[۲۲۶] (۱). شائع از آن رو نامیده می‌شود که در محاورات متداول بین مردم به کار می‌رود و صناعی از آن جهت که در علوم و فنون و صناعات، استعمال دارد

[۲۲۷] (۱). چون در هر گونه حملی اتحاد موضوع و محمول مقصود اصلی است اعم از آن که اتحاد مفهومی مورد نظر باشد مانند حمل اولی ذاتی، یا اتحاد وجودی مانند حمل شائع صناعی، یک نوع حمل دیگر باقی می‌ماند که خاص وجود است و این را حکمای وحدت وجودی مانند ملاصدرا و پیروان او به اقسام حمل اضافه کرده‌اند که در آن نه وحدت مفهوم و نه وحدت وجود موضوع و محمول در وجود نعتی مورد نظر است، بلکه، هویت بین وجود موضوع و محمول با توجه به اختلاف مرتبه وجودی آن دو مورد توجه است. یعنی در عین وحدت در اصل وجود، اختلاف به شدت و ضعف وجودی بین موضوع و محمول به حال خود باقی است و آن را حمل حقیقه و رقیقه گویند

[۲۲۸] (۱). قاعده فرعی یکی از قواعد اساسی در علوم عقلی است و بنیاد قضایا کلاً بر آن است، زیرا تا چیزی خود ابتداءً اثبات نگردد وجود و ثبوت چیز دیگری برای آن عقلاً امکان‌پذیر نیست. پس وقتی گفته می‌شود انسان حیوان است یا جهان حادث است یا زید انسان است، موضوع باید ابتدا ثابت باشد تا محمول نیز برای آن ثبوت یابد، اما در قضایای هل بسیطه که فقط حاوی ثبوت یک چیز است و نه چیزی برای چیزی، ثبوت موضوع از قبل لازم نمی‌آید، زیرا موضوع به وجود که محمول قضیه است ثبوت می‌یابد.

از دو قول مردود، اولی منقول از محقق دوانی است و دومی از امام فخر رازی و پاسخ متن از صدر المتألهین است

[۲۲۹] (۲). در تقابل‌های تضاد و تضایف و عدم و ملکه، موضوع و محل واحد مشخص است، لیکن در تقابل سلب و ایجاب که یک طرف آن وجود و طرف دیگر عدم است موضوع مشخصی وجود ندارد تا اجتماع در آن محال باشد، اما با اندکی تأمل معلوم می‌شود که در هر قضیه‌ای که این گونه تقابل برقرار گردد متن همان قضیه به عنوان موضوع واحد برای طرفین تقابل محسوب است. مثلاً قضیه زید عالم است با زید عالم نیست، متناقض است، اما موضوع واحد سلب و ایجاب صرفاً یکی از همین دو قضیه است نه هر قضیه. چنان که، زید عالم نیست با زید حیوان است، تناقض ندارد و تناقض آن فقط در قضیه‌ای است که به سلب یا ایجاب محمول

تصریح شده است

[۲۳۰] (۱). پدر و پسر با یکدیگر تقابل تضایف دارند ولیکن اجتماع آنها در یک شخص امکان‌پذیر است، مانند مثال متن. از این رو قید جهت واحد را به تعریف افزوده‌اند تا معلوم شود که یک مرد از جهتی که پدر است نمی‌تواند پسر باشد

[۲۳۱] (۲). دو ضد می‌توانند بر یک موضوع واحد در آیند لیکن در دو زمان، آنچه ممتنع است اجتماع آنها در زمان واحد است

[۲۳۲] (۳). چون ملا-ک تقابل بین دو شیء، ممتنع بودن اجتماع آنها است و تقابل، خود غیریت ذاتی دو چیز است، ممکن است گفته شود: اجتماع مثلین (دو موجود از هر جهت یکسان) نیز محال است در صورتی که آنها نه غیریت دارند و نه تقابل. از این رو، مؤلف رحمه الله توضیح می‌دهد که عدم اجتماع دو مثل به علت محال بودن تکرر وجود است و ربطی به ماهیات آنها ندارد. رجوع شود به مبحث «تکرر در وجود نیست» همین کتاب

[۲۳۳] (۴). چون مبنای تقابل را مغایرت ذاتی دو چیز معرفی کرد، و بین نقیض لازم و عین ملزوم تقابل وجود دارد بدون آن که بین آنها مغایرت ذاتی باشد، مثلاً: لازمه حرکت جسم حرارت است و عدم حرارت با حرکت متناقض است، در صورتی که عدم حرارت ذاتاً مغایر با حرکت نیست، از این جهت گوید: امتناع اجتماع نقیض لازم و عین ملزوم عرضی است، نه ذاتی. ر. ک. اسفار، ج ۲، ص ۱۰۴

[۲۳۴] (۱). توضیحات نسبتاً مفصل مؤلف رحمه الله در اثبات تحقق تناقض بین مفردات به جهت آن است که بیشتر حکما و اهل منطق این گونه تقابل را تنها در قضایا واقع دانسته‌اند و برخی دیگر کوشیده‌اند که وجود آن را در بین مفردات نیز اثبات کنند. شرحی که در متن ملاحظه شد در عین اثبات تناقض در مفردات، مرجع مفردات متناقض را به قضایای مقدر منوط ساخته است و در حقیقت سخن خواجه نصیر طوسی در تجرید به عبارتی که در متن عیناً نقل شد حاکی از همین مطلب است و اگر او به این مطلب توجه نداشت به جای ارجاع به قول و عقد صرفاً به قضایا ارجاع می‌کرد، زیرا عقد عبارت است از انعقاد قضیه در ذهن.

لازم به تذکر است که آنچه در مورد تناقض در آثار ماتریالیست‌ها به‌ویژه دیالکتیسیست‌های قرن نوزدهم و بیستم آمده است و اجتماع متناقضین را ممکن و حتی مسلم پنداشته‌اند همه ناشی از آن است که اولاً: فرق بین غیریت ذاتی را با غیرذاتی ندانسته و هر دوگانگی و بیگانگی را به تقابل تناقض یا تضاد حواله داده‌اند و ثانیاً: مثال‌های ایشان هیچ‌یک با ضوابط اقسام چهارگانه تقابل انطباق نمی‌یابد. و ثالثاً: بین تضاد و تناقض خلط مبحث کرده‌اند و رابعاً: بدون توجه به دو طرف داشتن تقابل، سخن از تضاد در یک واحد به میان آورده‌اند. خامساً: دو طرف تضاد، چنان‌که از نوشته‌های ایشان استنباط می‌شود به جای آن که با یکدیگر مغایرت ذاتی داشته باشد هر دو در کنار هم وجود دارند و بر یکدیگر نیرو وارد می‌کنند و از نیروی آنها حرکت ایجاد می‌شود، و بسیاری مطالب حکیمانه و علمی و فلسفی دیگر!

[۲۳۵] (۲). بعضی از حکما و متکلمین چنین پنداشته‌اند که نقیض هر چیز سلب و نفی آن است و ندانسته‌اند که رفع یک شیء با سلب آن یکی نیست. دو امر متناقض چنانند که هر یک دیگری را طرد می‌کند به‌طوری که اگر یکی باشد دیگری نخواهد بود و اگر یکی نباشد دیگری خواهد بود، یعنی اگر نقیض انسان لاانسان است باید نقیض لاانسان، انسان باشد نه لالاانسان بدان نحو که تناقض و تعاند بین لاانسان و انسان حذف شود و تقابل به صورت یک‌طرفه جریان یابد

[۲۳۶] (۱). منظور این است که هر تناقضی اشیاء جهان را کلاً بین نفی و اثبات تقسیم می‌کند به‌طوری که هیچ چیز بین دو طرف باقی نمی‌ماند. هر امر مفروضی یا کتاب است یا کتاب نیست، یا قلم است یا قلم نیست و آنچه کتاب نیست و قلم نیست همه موجودات عالم غیر از قلم و کتاب، یعنی همه اشیاء را در بر می‌گیرد

[۲۳۷] (۱). اصل عدم تناقض و امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، مبنای معرفت بشری است و به نحوی که در متن کتاب تقریر یافته، از بدیهی‌ترین قضایای اولیه است، که تردید و تزلزل در آن در طول تاریخ بشری تنها به گروهی از سوفسطائیان منسوب است، آن

هم نه آن که اجتماع نقیضین را ممکن بدانند بلکه نسبت به دو طرف نقیض در هر قضیه‌ای بی تفاوت بودند. خورشید هست و خورشید نیست برای ایشان علی السویه و تقریباً به یک معنی بوده است، و بدیهی است که اگر بنیان این اصل که فطرتاً مورد تصدیق انسان است مورد تردید قرار گیرد، همه علوم و معارف بشری با جهل مساوی خواهد بود. حتی قضیه: اجتماع نقیضین ممکن است هم، تبدیل به اجتماع نقیضین ممکن نیست، خواهد شد

[۲۳۸] (۱). توضیحات مؤلف رحمه الله درباره موضوع تقابل عدم و ملکه بیشتر به منظور ردّ قول کسانی است که شایستگی دارا بودن ملکه را تنها در خود موضوع منحصر ساخته و صلاحیت طبیعت نوعی و جنسی را نادیده گرفته و گفته‌اند مثلاً، وقتی می‌توان به کسی بی‌ریش گفت که مرد باشد و فاقد ریش، پس انسان را بدین صفت نتوان خواند و بنابراین در انسان به‌طور مطلق ریش داشتن و نداشتن، تقابل عدم و ملکه نیست، لیکن نظر مؤلف درست‌تر است

[۲۳۹] (۱). هرگاه دو امر نسبت به هم مضاف باشند، یعنی تقابل تضایف داشته باشند، اجتماعشان در یک موضوع واحد از یک جهت واحد محال خواهد بود. معنی اضافه در مبحث اضافه به‌عنوان یکی از مقولات عرضی گفته شد، در این جا سخن از تقابل دو طرف اضافه است. مثلاً در اضافه پدری و فرزندی، اگر کسی پدر کسی باشد فرزند همان کس نتواند بود لیکن می‌تواند فرزند شخص ثالثی باشد. پس منظور از قید «جهت واحد» برای پیش‌گیری از اشتباه کسانی که می‌گویند: اجتماع طرفین متقابل در یک موضوع ممکن است، و نمونه‌هایی نظیر، احمد هم پسر است و هم پدر، کره ماه هم بالاست و هم پایین و امثال آن را ذکر می‌کنند؛ در صورتی که احمد اگر پسر علی باشد باید پدر حسن باشد، پدری و پسرگی در او از یک جهت نیست، و یا ماه اگر بالاست نسبت به کسانی که آن را بالای سر خود می‌بینند بالاست نه نسبت به مردم نیمکره مقابل، و بنابراین از یک جهت واحد بالا و پایین نیست [۲۴۰] (۱). در مباحث مربوط به نوع و جنس و فصل گفته شد که جنس به وسیله فصول به انواع تقسیم می‌شود و فصل درواقع نوع است و حقیقت هر نوع فصل اخیر آن است. چنان‌که ناطق در مورد انسان فصل اخیر است و تمام انسانیت انسان بدان بستگی دارد و این است معنی مقسم بودن فصل نسبت به جنس؛ هر جنس را ممکن است فصول متعددی تقسیم کنند

[۲۴۱] (۱). چنان‌که در مباحث این مرحله از کتاب روشن شد در هیچ‌یک از اقسام تقابل، اجتماع متقابلین امکان‌پذیر نیست. حال اگر در مواردی دو چیز بر حسب ظاهر متضاد یا متضایف با یکدیگر، اجتماع داشته باشند باید آنها را خارج از مقوله تقابل دانست. مثلاً، وقتی می‌گویند ممکن نیست که یک چیز هم سیاه باشد و هم سفید، منظورشان از یک، تمامی سطح آن شیء است که در معنی یک نهفته است نه آن که جسمی که قسمتی از آن سیاه و قسمتی سفید است به‌عنوان نمونه اجتماع ضدّین تصور شود و یا آنچه سفیدی آن کدر است و به سیاهی می‌زند، اجتماع ضدّین پنداشته شود. در طبیعت و اجتماع و پدیده‌های مختلف آن نیز نباید دو امر موجود را که مثلاً در خواص اجتماعی یا فیزیکی و شیمیایی مخالف با یکدیگر و یا خنثی‌کننده آثار و خواص یکدیگرند متضادّ و یا نوعی دیگر از اقسام تقابل دانست. طبیعت مادی محل برخورد و تزاخم و تدافع عوامل گوناگون است و ماده و جسم دائماً در حال حرکت و تغیر است و صور گوناگون تحت شرایط مناسب بر ماده درمی‌آید و یا آن را ترک می‌کند، اما این گونه موارد اساساً از مقوله تقابل نیست. اختلاف بین الکترون با بار منفی و پروتون با بار مثبت، در هیچ‌یک از اقسام تقابل داخل نیست. اختلاف فقیر و غنی و کارگر و سرمایه‌دار و امثال آن در جامعه از نوع تقابل تضادّ یا عدم و ملکه نیست. البته اگر مسئله صحیح بررسی شود و موضوع تضادّ جای یکی از طرفین تضادّ قرار نگیرد بحث از وجود تضاد در این موارد درست خواهد بود. مثلاً، فقر و غنا دو امر متضادند و در یک انسان قابل جمع نیستند و در یک اجتماع واحد نیز از یک جهت واحد قابل جمع نیستند. و گرنه فقیر و غنی در یک اطاق یا اتومبیل و حتی در آغوش یکدیگر قابل اجتماع هستند، پس محال، اجتماع دو ضد در یک موضوع است و این مطلب که یکی از ضدّین حتماً باید دیگری را از میدان خارج کند، از عدم اجتماع ضدّین بهتر استخراج می‌شود تا از اجتماع آنها.

[۲۴۲] (۱). رجوع شود به فصل دوم مرحله چهارم، وجوب در قیاس و وجوب غیری (بالغیر). هم‌چنین به فصل چهارم مرحله چهارم،

شیء تا واجب نگردد موجود نمی‌شود

[۲۴۳] (۱). در مسئله اختیار که یکی از مسائل فلسفه بوده و هست و کمترین مکتب فلسفی را می‌توان یافت که متعرض بحث اختیار نشده باشد، توجه به این مطلب که صرف اختیار، دلیل آن نیست که انسان علت تامه فعل خود باشد بلکه او فقط یک جزء از ده‌ها و صدها جزئی است که برای تحقق علت تامه یک فعل ضرورت دارد و هنگامی که گفته می‌شود به محض تحقق علت تامه، وقوع فعل یا وجود معلول حتمی است و میان علت تامه و معلول آن فاصله زمانی وجود ندارد، این دعوی که انسان علت افعال خویش است و با این حال تمام افعال او با او موجود نیست بلکه هر کاری را بخواهد امروز می‌کند و برخی را فردا و برخی را اصلاً انجام نمی‌دهد و بر این اساس وجود معلول با وجود علت ضروری نخواهد بود، چنان که گفته شد ادعائی بیش نیست. چون بحث بر سر وجوب وجود معلول با وجود علت تامه آن است نه هر علتی. و از آن‌جا که انسان علت تامه فعل خود نیست، با وجود او «فعل» واجب نمی‌شود و چنان که در متن ذکر شد، عوامل و شرایط و امور بسیار دیگری علاوه بر انسان باید با هم جمع گردد تا فعلی وجود یابد و انسان علت ناقصه است و اگر از صد عامل یکی کم باشد، باز هم علت، ناقصه است و وجود معلول واجب نخواهد بود [۲۴۴] (۲). منظور این است که اگر به محض وجود علت تامه وجود معلول واجب باشد، چون وجود حق تعالی به عنوان علت تامه همه عالم، قدیم است و حادث نیست، پس باید کل هستی ماسوی الله نیز قدیم باشد نه حادث در زمان. بر این اساس یکی از دو ادعا نقض می‌شود، بدین معنی که یا جهان حادث نیست و یا وجود معلول با وجود علت تامه‌اش واجب نیست. پاسخ درست را در سطور بعد از قول مؤلف رحمه الله می‌خوانید

[۲۴۵] (۱). مقصود این است که گرچه فعل باری تعالی و کلیه آنچه در وجود است و یا کل عالم، معلول حق تعالی است و او علت تامه آن، و بر این اساس وجود همه ماسوی الله واجب است، اما واجب بودن عالم و آنچه در آن است چون معلول و فعل اوست چیزی را بر او واجب نمی‌کند. پس او خود فعل صادر از خویش را واجب می‌سازد و این وجوب با مختار بودن وی منافات ندارد و فاعل از فعل خود موجب نمی‌شود

[۲۴۶] (۱). برای این که روشن شود چرا با تجویز مغایرت بین منتزع و منتزع‌منه سفسطه پیش می‌آید، توضیح این مطلب لازم است که همه مفاهیم و ماهیات از واقعیات عینی و وجودات خارجی انتزاع می‌گردد و ما در ذهن و عقل خویش، از اشیاء و اعیان جز مفاهیم چیزی دریافت نمی‌کنیم. بنابراین علم ما به جهان خارج از مفاهیم منتزع از اشیاء تشکیل می‌شود، و معتقدیم که با واقعیت مطابقت دارد و همه جنگ و نزاع بین فیلسوف و سوفسطی بر سر همین مسئله است و سوفسطی بر آن است که علم ما با واقعیت مطابقت ندارد

[۲۴۷] (۱). پیش از این مبحث کیفیات نفسانی، در بحث از اراده و عمل ارادی گفته شد که در فاعل علمی یعنی موجودی که دارای نفس و حیات باشد، برای انجام یک فعل ارادی ابتدا علم به کمال بودن فعل و سپس شوق و خیزش به سوی آن و پس از آن اراده و بعد از اراده حرکت نیروهای محرکه لازم است. پس ترجیح فعل با علم است که قبل از اراده است. ر. ک: فصل هفتم و یازدهم مرحله هشتم

[۲۴۸] (۱). از آن جهت به جای ذات متعال، اراده او را علت دانسته‌اند که به نظر ایشان اگر ذات او علت باشد حدوث زمانی عالم نقص می‌گردد. لیکن چنان که قبلاً گفته شده حدوث عالم، زمانی نیست بدان معنی که پیش از وجود آن قطعه‌ای از زمان، خالی از عالم وجود داشته باشد و اشکالی در آن که جهان قدیم زمانی باشد وجود ندارد، زیرا زمان نیز خود حادث است و بنابراین جهان نیز در هر حال حادث خواهد بود

[۲۴۹] (۱). چنان که در خلال مباحث این فصل ملاحظه گردید مسئله عمده این است که با وجود علت تامه معلول، و با وجود معلول، وجود علت واجب خواهد بود. از مهم‌ترین اشکالاتی که بر این قانون قطعی خدشه‌ناپذیر گرفته‌اند، چنان که قبلاً نیز اشاره

شد، اصطکاک این حکم با حدوث عالم است. بدین معنی که اگر وجود معلول با وجود علت و وجود فعل با وجود فاعل و وجود اثر با وجود مؤثر و ترجیح وجود یا عدم چیزی با وجود مرجح واجب باشد و از طرفی همه معالیل و افعال و آثار وجودی و کلّ عالم هستی حادث باشد (حادث زمانی) و از طرف دیگر وجود واجب متعال به عنوان علت تامّه و فاعل مطلق و مرجح اصلی و علت العلل، ازلی و ابدی باشد، مسئله وجوب وجود معلول با وجود علت ایجاب می‌کند که عالم ازلی و ابدی باشد نه حادث زمانی. ایشان چون پنداشته‌اند حدوث جهان احتیاج به فاعل دارد و اگر جهان حادث نباشد. نیازمند فاعل هم نخواهد بود، چنین توجیهات ناصوابی کرده‌اند.

مؤلف با استشهاد به سخنان ملاصدرا و با ظرافت خاصّ خود این مسائل را به مناسبت‌های مختلف به وضوح پاسخ داده است. چکیده بحث‌ها این است که اولاً: حدوث، علت احتیاج ممکنات به علت نیست. یعنی چنان نیست که اگر چیزی حادث نباشد فاعل نخواهد، زیرا علت نیاز به فاعل و علت و مرجح، امکان ماهیت است که به وجود و عدم نسبت مساوی دارد. ثانیاً: آنچه موجود باشد اگر واجب‌الوجود نباشد ممکن خواهد بود و در وجود احتیاج به فاعل و علت خواهد داشت و این احتیاج نه فقط برای موجود شدن (حدوث) است بلکه برای وجود چه در یک لحظه و چه برای همیشه، چه قدیم و چه حادث، این نیاز برقرار است، زیرا این نیاز لازم ماهیت است و هیچ چیز جز واجب بالذات بدون ماهیت نیست. پس نیاز همواره با ممکنات همراه است و در هر لحظه‌ای که علت نباشد وجود آن ماهیت منتفی می‌شود (البته برای موجودات جهان، کون و فساد از طریق علل ناقصه متعدد صورت می‌گیرد و عدم در کار نیست).

ثالثاً: حدوث فقط یک نوع و آن هم حدوث زمانی نیست و این مسئله از مهم‌ترین مسائل فلسفی است که فلاسفه جدید غرب غالباً از توجه بدان غافل بوده، به گمراهی افتاده‌اند. بدین معنی که وقتی می‌گویند فلان چیز حادث است، مثلاً عالم حادث است، همه اذهان به این سو می‌رود که امتدادی از زمان، از ازل بی‌آغاز تا ابد بی‌پایان، وجود دارد و حدوث یعنی در یک نقطه از این امتداد، چیزی به وجود آید، و چون بی‌آغاز است پس قبل از وجود هر چیزی، زمانی طولانی بلکه از طرف آغاز نامتناهی یافت می‌شود که در آن، آن شیء به خصوص نبوده است. کل عالم نیز چون حادث است پیش از آن، خدا بوده است و زمان و دیگر هیچ، و پس از اراده خداوندی جهان به وجود آمده در حالی که پیش از آن زمان درازی خالی از جهان بوده است.

این گونه تصورات از آن‌جا ناشی شده که نوع رابطه علت را با معلول ندانسته‌اند. در مورد خود زمان نیندیشیده‌اند که زمان خود امری است حادث. به چه دلیل وجود آن را ابتدا مفروض گرفته، برای چگونگی بقیه حادثات به دنبال علت می‌گردند؟ غافل از آن که جهان حادث است، اما حادث زمانی نیست.

بنابراین اقسام حدوث- حدوث زمانی و حدوث ذاتی و دهری- را طبق تحقیقات حکمای بزرگ اسلام به‌ویژه میرداماد و ملاصدرا و شاگردان و پیروان ایشان از جمله آراء مؤلف رحمه الله را در این مورد باید مورد توجه قرار داد. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به کتاب قسبات میرداماد و جلد دوم اسفار و مرحله چهارم این کتاب فصل هفتم و هشتم

[۲۵۰] طباطبایی، محمد حسین، نهایت فلسفه (ترجمه نهایی الحکمه)، ۱ جلد، موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۷.

[۲۵۱] (۱). شرط تسلسل چنان که در ابتدای این فصل گفته شد وجود بالفعل سلسله و اجزاء آن است و اگر چیزی از آن بالقوه باشد تسلسل محال نخواهد بود. اصولاً هر کمیت نامتناهی بالقوه موجود است، اما نامتناهی موجود بالفعل معنی ندارد.

با توجه به این مطلب از برهان فارابی می‌توان بطلان تسلسل در علل را استنتاج کرد، زیرا کل سلسله علل و معالیل نامتناهی موجود فرض شده است و نمی‌توان جز این باشد، زیرا از علت بالقوه معلول بالفعل به وجود نمی‌آید. پس چون هر فردی از سلسله در وجود متوقف بر موجود قبلی است باید قبل از کلّ سلسله نیز موجودی باشد

[۲۵۲] (۱). مؤلف رحمه الله در این سخنان، اشاره به مطالب اسفار در این زمینه دارد و مطالب این فصل از کتاب چکیده‌ای از مبحث علت و معلول اسفار است. ملاصدرا مسئله مورد بحث را که آیا براهین مربوط به بطلان تسلسل در دو جهت تنازل و تصاعد هر دو درست است و یا آن که فقط در جهت تصاعد علل درست است لیکن در تنازل به سوی معلول اخیر درست نیست، با جرح و تعدیلی از قول استاد خود میرداماد نقل کرده، خود در زمینه صحت و سقم شقوق آن اظهار نظر دقیقی نکرده است، اما مرحوم حکیم سبزوای در حواشی خود بر اسفار و مؤلف رحمه الله، بر قول او اعتراض کرده و گفته‌اند اگر سلسله از علل تا مه تشکیل شده باشد، هم در صورت تصاعد جاری است و هم تنازل و برهان‌های یاد شده هر دو جهت را ابطال می‌کند. لیکن اگر سلسله فقط از علل ناقصه باشد تنها در صورت تصاعد درست است و براهین مذکور صحت آن را در جهت تنازل اثبات نمی‌کند. دلیل آن هم این است که کلیه علل از تا مه و ناقصه در مرتبه وجود معلول لازم الوجود است، اما وجود معلول فقط با وجود علت تا مه واجب است و با علت ناقصه واجب نیست. ر. ک؛ اسفار، ج ۲، ص ۱۶۷

[۲۵۳] (۱). قبلاً در مبحث اعتبارات ماهیت گفته شد که جنس و فصل مأخوذ به شرط لا همان ماده و صورت است و ماده و صورت مأخوذ لا بشرط جنس و فصل است.

حال از آن جا که تسلسل در علل چهارگانه، از جمله مادی و صوری محال است، پس در جنس و فصل هم محال است [۲۵۴] (۱). اساس ماتریالیسم اعم از دیالکتیک و غیر آن، بر نفی علت فاعلی است هر چند که به ظاهر تنها علت فاعلی خارج از ماده را نفی می‌کنند، لیکن بین این دو گونه تعبیر اختلافی نیست، زیرا چنان چه علل فاعلی موجود در طبیعت و جهان هستی خود ماده فرض شود و همه نیروها به ماده باز گردد، مشکل دیگری پیش می‌آید که اتحاد فاعل و قابل است، یعنی چیزی به نام ماده، هم فاعل حوادث و پدیده‌هاست و هم قابل، که طبق براهین یاد شده در همین فصل از کتاب، محال است.

طول زمان و تعدد خارج از حد تصور حوادث و تنوع حرکات و تغییرات و تحولات زاید الوصف مادی نیز - که مستمسک برخی از طرفداران اصالت ماده است - مشکلی را حل نمی‌کند، زیرا اگر سلسله علل فاعلی باز هم به ماده باز گردد مستلزم دور باطل خواهد بود و به عبارت دیگر، مستلزم تقدّم شیء بر نفس خود؛ و اگر سلسله تا بی نهایت ادامه یابد و علل و معالیل به جایی منتهی نشود، مستلزم تسلسل خواهد بود که طبق براهین عقلی که سه برهان آن در همین فصل از کتاب ذکر شد، از محالات عقلی است، زیرا وجود سلسله معلول بدون علت و سلسله وسط بودن طرف و وجود سلسله موجودات رابط بدون وجود مستقل و مقوم غیر ممکن است.

چیزی که هیچ عقلی جز از راه مکابره و عناد انکار نتواند کرد، آن است که اگر قانون علت و معلول مورد قبول باشد و هر پدیده‌ای معلول علل و عوامل خارجی و داخلی باشد، کل عالم هستی به عنوان یک پدیده نیز مستلزم وجود علت است که البته خود جهان یا جزئی از آن نتواند بود.

اما این که محرک اصلی که همان علت فاعلی است با تعبیری دیگر، از برخورد اضداد در درون پدیده‌ها حاصل شود خود جای بحث مفصّل است، اما در یک جمله می‌توان گفت چنان نظریه‌ای حاکی از آن است که هر ضدی با حرکت خود در برابر ضد دیگر عمل می‌کند، در صورتی که بحث ما بر سر علت حرکت است و نیز آن نظریه مستلزم دوگانگی هر واحد است، در صورتی که ما در کار یک واحد آن درمانده‌ایم

[۲۵۵] (۱). بحث مؤلف رحمه الله برای اثبات این مسئله است که فعل اختیاری و فعل اجباری هر دو از مقوله افعال ارادی است و فاعل به قصد را نباید قسم مقابل فاعل به جبر پنداشت. تنها تفاوت موجود بین این دو آن است که در فاعل به جبر جز طرف فعل، وجه دیگری وجود ندارد، درست مانند مواردی که انسان در مقابل امری قرار می‌گیرد که انجام آن ضروری است. چنان که شخصی که در پای دیوار لرزان نشسته است و ترس از فرو افتادن آن وی را ناگزیر می‌سازد که از آن جا برخیزد، برخاستن او فعلی جبری

است و با کسی که جبری او را تهدید کرده است که اگر از کنار دیوار برنخیزد آن را بر سرش خراب خواهد کرد و او جبراً از جای خود برمی‌خیزد، در نفس عمل هیچ تفاوتی ندارد. پس این که فاعل به قصد را در مقابل فاعل به جبر قرار می‌دهند خطای محض است، بلکه تفاوت این دو در کیفیت حصول تصدیق به وجوب فعل است

[۲۵۶] (۱). آنچه در مورد یکسان بودن فعل اختیاری و اجباری از حیث وجود خارجی فعل بیان گردید، شاید این شبهه را ایجاد کند که تفاوت بارزی که بین فاعل و فعل اختیاری از یک طرف و فاعل و فعل جبری از طرف دیگر وجود دارد امری بدیهی است و انکار آن مکابره‌ای بیش نیست، گوییم: این تفاوت هنگامی مطرح می‌شود که برحسب قوانین و عرف اجتماعی، به ارزیابی دو گونه فعل و دو گونه فاعل پرداخته شود و پیداست که در جامعه هر فعلی ارزش خاصی دارد، بعضی افعال در خور ستایش و برخی در خور نکوهش‌اند. در این جاست که فاعل مجبور با فاعل مختار از یکدیگر متمایز می‌شوند، بنابراین تفاوت آن دو، اعتباری است [۲۵۷] (۱). لوازم ماهیات و صفات انتزاعی ذوات، از یک نظر فعل و اثر ماهیات و ذوات محسوبند و از یک نظر مقبول آنها واقع شده‌اند. چنان که ماهیت چهار، هم دارای اثر زوجیت است و هم پذیرای زوجیت، و واجب‌الوجود بودن یا وحدانیت هم در ذات خداست و هم منتزع از ذات او؛ یعنی ذات باری هم فاعل آن است و هم قابل آن. هم‌چنان که ملاحظه می‌شود در هر دو مورد قبول جز معنی اتصاف به صفتی، چیز دیگری در بر ندارد و تنها در این موارد است که می‌توان گفت فاعل و قابل با یکدیگر در یک امر واحد جمع شده است

[۲۵۸] (۱). بدیهی است که هر ماهیتی لازم یا لوازمی دارد و برخی لوازم برای همه ماهیات جنبه عام دارد چنان که، انسان و اسب و آب و خاک علاوه بر آنچه خود هستند، مفهوم بودن، ماهیت بودن، ممکن بودن و امثال آن نیز لازم لاینفک آنهاست. برخی دیگر از لوازم خاص ماهیات معینی است مانند زوج بودن برای چهار، دو قائمه بودن زوایا برای مثلث که از آنها جدایی‌پذیر نیست. از آن‌جا که منشأ و علت این لوازم ماهیات هستند فاعل‌اند و از آن‌جا که قبول این لوازم کرده‌اند قابل‌اند. مفاهیم منتزع از ذات نیز که جنبه عقلانی دارد چنین است

[۲۵۹] (۱). مطلبی که در متن منحصراً بدان اشاره شده است در آثار حکما و متکلمان پیشین مباحث مفصّلی را به خود اختصاص داده است. مسئله این است که وقتی گفته می‌شود فعل برای غایتش مطلوب است و غایت پیش از فعل در نفس فاعل وجود دارد و برای غایت است که فاعل به فعل می‌پردازد، این تصور پیش می‌آید که آنچه فاعل را به فعل و می‌دارد غایت است، یعنی غایت علت فاعلیت فاعل است. در صورتی که بنابر پاسخ مؤلف رحمه الله اولاً: در فوایل طبیعی و غیرعلمی، غایت قبل از فعل وجود ندارد و ثانیاً: غایت متأخر از فعل و مترتب بر آن است و فعل نیز متأخر از فاعل بنابراین نمی‌تواند علت فاعلی برای فاعل باشد و ثالثاً: وجود قبلی غایت نزد فاعل از نوع وجود ذهنی است نه عینی

[۲۶۰] (۲). در نظام فلسفی حکمای قدیم و فلاسفه اسلام، هر موجود تحت نوعی از انواع قرار دارد، اعم از مادی یا مجرد، و هر نوع منشأ افعال و آثار خاصی است که افعال و آثار وجودی افراد و اشخاص موجود در تحت آن نوع، منشأ هیچ فعل و اثری جز آنچه مربوط به نوع آنهاست، نتوانند بود. بنابراین فاعل فعل، یا موجود صاحب اثر خواه از انواع طبیعی باشد و خواه از انواع ذی شعور حیوانی و انسانی، در واقع نوعیت آن شیء است نه چیز دیگر، که مطلب در این حدّ، صحیح و شبهه‌ناپذیر است، لیکن وجود نوع به صورت کلی و خارج از وجود افراد، مانند مثل افلاطونی جای بحث دارد

[۲۶۱] (۱). چنان که ملاحظه شد؛ هر گونه فاعلی از طریق فعل خود کسب کمال نمی‌کند، بلکه تنها فاعل‌هایی که به ماده نوعی تعلّق دارند از فعل و غایت مترتب بر آن استکمال می‌یابند؛ و این در واقع اراده عالی به سافل نیست بلکه اراده سافل برای آن جنبه تبعی دارد. بدین معنی که فاعل علمی متعلّق به ماده گرچه با دست‌یابی به غایات افعال خود، کمال می‌یابد لیکن باید توجه داشت که این گونه فاعل نیز در واقع با فعلیت بخشیدن به ذات خویش، کمال می‌یابد، زیرا او ابتدا ذات خود را بر حسب اقتضاء و علت،

واجد غایت فعل خویش تصور می‌کند، یعنی گرسنه، ابتدا خود را چنان تصور می‌کند که مقتضی سیری است و ذات خویش را بر حسب اقتضاء سیر مشاهده می‌کند و با فعل خوردن و تحقق غایت آن، ذات خود را به اقتضاء واجد غایت و علت فاعلی آن است، بالفعل و بر حسب وجود خارجی واجد آن می‌سازد، اما، فاعل مجرد، صرفاً فعل خود را از آن‌رو که اثری از ذات اوست اراده می‌کند

[۲۶۲] (۱). آراء متکلمان در مورد غایات اعمال و افعال خداوندی مختلف است و غالباً متناقض و یا مستلزم شرک. لیکن حکما به‌ویژه از صدر المتألهین به بعد به غوامض مسئله، پاسخ‌های مناسب داده‌اند.

مشکلات اساسی مسئله عبارت است از این که اقوال متکلمان در مورد غایت فعل همواره مستلزم نیاز فاعل به غایت و اراده عالی به سافل است که در مورد حق تعالی هیچ‌یک درست نتواند بود.

کلید حل مشکلات چنان که در متن ملاحظه می‌شود، یکی آن است که اولاً: لازمه وجود غایت نیاز فاعل بدان نیست، و ثانیاً: غایت هر فعل در حقیقت ذات فاعل است و اراده عالی سافل را و اشرف اخس را، منتفی است

[۲۶۳] (۱). در فصل یازدهم مرحله هشتم گفته شد مقصود از این که «علت غائی علت فاعلیت علت فاعلی است» آن است که شرط متمم برای فاعلیت فاعل است که فعلیت تأثیر، بر آن متوقف است. معنی این سخن آن است که تا غایت فعل نباشد، فاعل به فعل نمی‌پردازد و انگیزه انجام فعل را نمی‌یابد. به عبارت دیگر، فاعلیت فاعل متوقف بر علت غائی است و یا، علت غائی است که اقتضای فاعلیت در فاعل می‌کند، و روشن است که هر جا متوقف و متوقف علیه و مقتضی و مقتضی، در کار باشد دوگانگی و مغایرت حکمفرماست. پیداست که این مطلب با یگانگی غایت و ذات فاعل به‌ویژه در مورد حق تعالی که غایت او عین ذات اوست تناقض دارد، از این جهت توضیح می‌دهد که مقصود از اقتضا و توقف، جدایی‌ناپذیری است

[۲۶۴] (۲). رجوع شود به فصل دوم، مرحله چهارم، ص ۱۰۹، پاورقی ۱، اقتضاء و استدعا، به معنی اعم و اخص

[۲۶۵] (۱). چنان که ملاحظه گردید مبادی فعل ارادی چهار است: ۱. نیروی حرکتی که مباشر با حرکت و فعل است، ۲. اراده، ۳. شوق، ۴. صورت علمیه، که از این چهار مبدأ غیر از اراده باقی مبادی غیرارادی است. نیروی حرکتی در جمادات و عوامل طبیعی نیز وجود دارد، شوق نیز کشش یا انجذاب غیرارادی است که در حیوان نسبت به چیزی حاصل می‌شود و پس از حصول صورت علمیه تحقق می‌یابد. یعنی ابتدا از طریق تخیل (حضور صور جزئی) یا تفکر (تنظیم صور کلیه) صورت فعل و غایت مترتب بر آن در ذهن حاصل می‌شود و پس از آن، فعل تحقق می‌یابد، هر چند که اراده در آن دخالت نداشته باشد. چنان که گاه، صورت جزئی به تنهایی مبدأ شوق واقع می‌شود و گاه فکر نیز با آن همراه است و گاه خود مبدأ شوق است و گاه به کمک طبیعت و مزاج و خوی و عادت

[۲۶۶] (۱). در ابتدای این فصل ملاحظه شد که مؤلف رحمه الله افعالی از نوع تنفس و از پهلویی به پهلویی شدن در خواب و حرکاتی نظیر بازی با ریش یا انگشتان دست و غیره را که غالباً ناخودآگاهانه انجام می‌شود جزء افعال ارادی محسوب داشته است. در این جا یادآور می‌شود که ناآگاهی و غفلت از غایت که در متخیله انسان وجود دارد باعث آن نمی‌شود که فعل را بدون غایت بدانیم، و از طرفی نیز باعث آن نخواهد بود که فعل را غیر ارادی تصور کنیم. چون اراده از مبادی اصلی فعل در فاعل علمی است و آن را نباید با قصد و رضا اشتباه کرد و چنان که قبلاً به اثبات رسید، تقسیم فعل به جبری و اختیاری جنبه اعتباری دارد و گر نه افعال جبری نیز خالی از اراده نیست. به همین ترتیب افعال عبث نیز خالی از اراده نتواند بود، زیرا تا خواستن فعل به دنبال اشتیاق و صورت علمیه نباشد فعل تحقق نمی‌یابد و اراده به معنی خواستن است نه قصد کردن و توجه و التفات.

اینک باید توجه داشت که اولاً: در افعال عبث و ناخودآگاهانه، غفلت و ناآگاهی نسبت به غایت است نه نسبت به خود فعل و البته آگاهی از غایت تخیلی، با نبودن غایت فرق بسیار دارد.

ثانیاً: چنان‌که در سطور بعد خواهد آمد مبدأ علمی در افعال عبث، کلاً تخیلی است نه فکری

[۲۶۷] (۲). تفاوت میان صورت علمی فکری و صورت علمی تخیلی ناشی از فرق موجود میان فکر و تخیل است. علم هرگاه بر صورتی ذهنی اطلاق شود که جنبه جزئی و شخصی دارد خیال نامیده می‌شود و تخیل یعنی صورت جزئی چیزی را در ذهن حاضر کردن. قوه متخیله انسان هیچ‌گاه از پرداختن به صور جزئی باز نمی‌ماند حتی در خواب.

اما تفکر، فعل عقل است و عقل با کلیات سر و کار دارد و امور معلوم را همواره چنان تنظیم می‌کند که به معلوم ساختن مجهولات و غایات مصلحت‌آمیز منتهی گردد.

بدیهی است که غایت افعال در بسیاری موارد، به‌ویژه در آنچه آن را عبث و گزاف و عمل ناخودآگاهانه می‌نامیم تخیلی است نه فکری، زیرا تفکر بدون استشعار و خودآگاهی صورت نمی‌گیرد به خلاف تخیل

[۲۶۸] (۱). اگر اراده و شوق نیز ناشی از شوق و اراده دیگری باشد، آن اراده و شوق دیگر نیز بر همین حال نیازمند اراده دیگری خواهد بود و تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت و در نتیجه هیچ‌گاه فعلی متحقق نخواهد شد

[۲۶۹] (۱). چنان‌که قبلاً به اثبات رسیده است هیچ امری به وقوع نمی‌پیوندد مگر آن‌گاه که وجودش واجب گردد و آنچه واجب‌الوجود شود طبعاً علتش موجود است و وجوب وجود معلول، از ناحیه علت است، پس هر چه واقع شود در اصل و از اساس دائمی الوجود بوده است و اگر اکثراً و یا ندرتاً واقع نشود، در صورتی که علت آن موجود باشد، به سبب وجود مانع خواهد بود؛ اعم از آن‌که مانع ارادی و اختیاری باشد- مثل اعمال اختیاری انسان- و یا طبیعی.

بنابراین اگر مانعی در کار نباشد، با وجود علل فاعلی و مادی و صوری، هیچ امری غیردائمی نخواهد بود. پس اتفاق چه معنی دارد؟ بدیهی است که نفی علت غائی به نفی علت فاعلی نیز خواهد انجامید

[۲۷۰] (۱). ذی‌مقراطیس معتقد بوده است که ذرات اتم در عناصر مختلف دارای اشکال گوناگون است، برخی کروی و برخی مکعب و برخی چند وجهی هستند لیکن همه از حیث خاصیت و فعل و انفعال دارای یک طبیعت واحدند

[۲۷۱] (۱). منظور این است که وقتی گفته می‌شود طبیعت و عوامل طبیعی گوناگون در فعل خود متوجه غایتی هستند، حتماً نباید رسیدن به غایت را در هر شرایطی ضروری بدانیم، زیرا ممکن است به علت عوامل گوناگون و تراحم و تداخل حرکات فعل خاصی به غایت خود نرسد ولیکن این امر غیر از آن است که طبیعت را فاقد غایت بدانیم

[۲۷۲] (۱). مقصود طبیعیون از این استدلال آن است که اگر هر فاعل طبیعی دارای یک غایت واحد مشخص است چگونه حرارت و امثال آن دارای آثار و افعال و خواص گوناگونند؟ پاسخ را در متن ملاحظه کنید

[۲۷۳] (۱). کلیه انواع مادی از جماد و نبات و حیوان و انسان دارای کمالاتی بالقوه هستند؛ یعنی بسیاری از صفات و حالات را در برهه‌ای از زمان، بالفعل فاقدند و در برهه دیگر آن را می‌یابند و بالفعل دارای آن می‌شوند؛ چنان‌که نطفه، انسان می‌شود و هسته خرما نخل، و نونهال، درخت بارور.

در این گونه انواع، جوهری وجود دارد که از یک طرف کمالات بالفعل خود را داراست و از یک طرف قوه کمالات لاحق است. یعنی دارای دو حیثیت بالفعل و بالقوه است. از آن جهت که در حال حاضر چیزی است با مشخصات خاص خود، بالفعل است و از آن جهت که بعداً چیزی خواهد شد که غیر از ماهیت فعلی آن خواهد بود بالقوه است. این جوهر را «ماده ثانویه» می‌نامند.

پس جسم در همه موجودات جسمانی ماده ثانویه محسوب است. حال اگر همین ماده ثانویه را در ذهن خود تحلیل کنیم و همه اجزاء ذاتی و عرضی آن را تجزیه کنیم به چیزی می‌رسیم که قوه محض است، آن چیز را هیولی یا ماده اولیه می‌نامیم

[۲۷۴] (۱). قبلاً ثابت شده است که «الشیء مالم یجب لم یوجد» یعنی تا چیزی واجب‌الوجود نشود موجود نمی‌شود. این وجوب وجود را از وجود شیء انتزاع می‌کنیم که اثر وجودی علت است، یعنی این وجوب از ناحیه وجود است و وجود از ناحیه علت. حال

اگر فرض کنیم که علت همه چیز ماده به تنهایی است و می‌دانیم که ماده خود چیزی جز امکان و قبول یعنی قوه محض نیست پس وجوب وجود اشیاء به کجا نسبت داده شود؟ پاسخ آن است که به چیزی وراء ماده

[۲۷۵] (۱). هر نوع جسمانی از آن‌جا که متحرک است و از صورتی به صورتی دیگر انتقال پیدا می‌کند و با هر صورت جدید، نوعیتی تازه به آثار و افعال خاص آن می‌یابد در هر مرحله‌ای از حرکت خود میان دو عدم محصور است. بدین معنی که هر نوعیت قبل از تحقق و فعلیت معدوم است و بلافاصله بعد از فعلیت نیز با ادامه حرکت و از دست دادن صورت فعلی به عدم باز می‌گردد و نوعیت و صورت دیگری جای آن را می‌گیرد؛ هر متحرکی بین دو عدم قرار دارد

[۲۷۶] (۱). منظور از وضع خاص و مدخلیت آن در تأثیر و تأثر علل و معالیل جسمانی این است که مثلاً، حرارت برای تأثیر در جسم دیگر حتماً باید به آن جسم نزدیک شود و یا برای تأثیر یک ماده شیمیایی بر روی ماده دیگر باید آنها را در شرایط خاصی بر روی هم ریخت، و یا برای آن که جسمی جسم دیگر را بشکند باید آنها را محکم به یکدیگر زد و امثال اینها. به‌طور کلی در هر تأثیر و تأثر جسمانی، تماس و برخورد و نزدیکی و دوری و امثال آن شرط است.

[۲۷۷] (۱). قوه به معنی اصطلاحی، که در مبحث قوه و فعل مطرح است همان امکان استعدادی است و وجود بالقوه شیء یعنی وجود آن با وصف امکان استعدادی. بنابراین هنگامی که گفته می‌شود: نطفه بالقوه انسان است، بدین معنی است که استعداد انسان شدن را دارا است و استعداد یک وصف وجودی است چنان که در ص ... همین کتاب در ضمن بیان معانی امکان و موارد مختلف استعمال آن ذکر شد. پس باید توجه داشت که وقتی قوه را به امکان شدن یا صیوریت یک شیء به شیء دیگر تفسیر می‌کنند منظور امکان استعدادی است نه امکان ذاتی و امکان خاص. رجوع شود به اسفار، ج ۱، ص ۲۳۴، و ج ۳، ص ۲

[۲۷۸] (۱). بر طبق رأی مؤلف رحمه الله و اساتید مکتب او، ماده حادث زمانی نیست؛ توضیح آن در مباحث بعدی خواهد آمد

[۲۷۹] (۲). جسم تعلیمی چنان که در جای خود گفته شد سه بعدی بودن شیء است بدین معنی که وقتی گفته می‌شود: خطدارای یک بُعد و سطح دارای دو بعد و جسم دارای سه بعد است، جسم در این صورت همان جسم تعلیمی است؛ مانند کره و مکعب و مخروط، و جسم طبیعی بدون آن تعین خارجی ندارد. از این رو ماده نیز اگر با قوه معینی متعین نشود، از ابهام بیرون نمی‌آید و مثلاً تخم مرغ اگر ماده حامل امکان جوجه نباشد، ماده مبهمی است. ر. ک: اسفار، ج ۳، ص ۵۳ و حواشی علامه بر آن

[۲۸۰] (۱). قبلاً در مباحث وجود گفته شده است که هرگاه بین دو موجود نسبت حقیقی برقرار باشد، اتحاد آنها در وجودامری است مسلّم، مثلاً وقتی می‌گوییم: انسان حیوان ناطق است، وجود حیوان ناطق و انسان یکی است، و با هر نسبت ثابتی این وحدت برقرار است

[۲۸۱] (۱). تدریج خود یک معنی بدیهی است که به کمک حس قابل درک است و تعریف حقیقی آن میسر نیست، زیرا حد-تعریف به جنس و فصل- خاص ماهیات است و حرکت نحوه‌ای از وجود است و حقیقت ذات وجود دارای ماهیت نیست. مؤلف رحمه الله

[۲۸۲] (۱). مباحث قوه و فعل در آثار حکمای پیشین غالباً با مسائل علمی و غیرفلسفی آمیخته است. علت آن ارتباطی است که این مباحث با حرکت پیدا می‌کند و شناخت حرکت و تعریف و حد و خواص آن در این کتاب از دیدگاه فلسفی مطرح است. یعنی تنها آن گونه شناخت که در چهارچوب موجودیت مطلق و انحاء وجود می‌تواند مورد بررسی واقع شود، نه شناخت علمی چنان که در فیزیک مطرح است؛ به‌ویژه آن که مبحث حرکت جوهری یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی است. ر. ک: اسفار، ج ۳، ص ۲۰-۳۱

[۲۸۳] (۲). درباره ذاتی و عرضی و فرق آن با ذات و عرض به فصل چهارم از مرحله پنجم همین کتاب رجوع کنید

[۲۸۴] (۱). حرکت و لازمه آن تغیر و تحوّل و دگرگونی خواه در ذاتیات شیء باشد و خواه در عرضیات آن، اگر منطبق بر زمان باشد آن را حرکت تدریجی گویند و اگر منطبق بر اجزاء آنی زمانی باشد آن را حرکت دفعی نامند.

از آن‌جا که «آن» به معنی واحد کوچکی از زمان، وجود خارجی ندارد و صرفاً به معنی طرف و ابتدا یا انتهای حرکت است، مانند قطع و وصل و ترک و تماس و تصادف و جدا شدن و امثال آن، از این‌رو حرکت دفعی آن است که به صورت یکی از امثله فوق‌الذکر تحقق یابد. پس تغیر دفعی دارای طول زمان نیست، لیکن بدون حرکت قابل تحقق نیست

[۲۸۵] (۱). حرکت در حقیقت دارای سه معنی است، یکی به معنی صورت اتصالی و سیال شیء در بین دو حدّ مبدأ و منتهی که اجزاء آن در عین سیلان به هم پیوسته و مجتمع است. این امر جز صورتی خیالی نیست و حرکت بدین معنی در خارج وجود ندارد. معنی دوم این است که شیء متحرک دارای حالتی است که در هر نقطه و حدّی از مسافت که آن را فرض کنیم قبل و بعد از آن در آن نیست؛ یعنی حالت متحرک بودن شیء بدون توجه به حدود و نسبتی که شیء متحرک با مبدأ و منتهی و حدود مسافت دارد و این حالت برای متحرک ثابت و یکنواخت است. این را حرکت توسطی گویند.

معنی سوم آن است که شیء متحرک دارای حرکتی است که نسبت به مبدأ و منتهی و حدود مسافت دارای نسبت قرب و بعد و رسیدن و ترک کردن است. این را حرکت قطعی گویند. رجوع شود به اسفار، ج ۳، ص ۳۱

[۲۸۶] (۱). در فصل چهارم از مرحله ششم همین کتاب جزء لایتجزی ابطال گردید (ص ۱۹۳). آنچه در این‌جا بدان استناد شده، آن است که اگر چیزی قابل تقسیم به اجزاء باشد قطعاً باید انقسام آن تا بی‌نهایت ادامه یابد و به حدّ معینی متوقف نشود، مگر آن‌که آن شیء از اجزاء لایتجزی تشکیل شده باشد که در آن صورت انقسام در نقطه معینی متوقف خواهد شد. حال از آن‌جا که چنین چیزی در عالم وجود ندارد و موجودی به نام جزء لایتجزی در هستی نیست، پس حرکت نیز اگر قابل تقسیم باشد هر قسمت آن به اجزاء بی‌نهایت قابل انقسام خواهد بود

[۲۸۷] (۲). باید دانست که نه تنها ابتدا یا انتهای حرکت جزء حرکت نیست، بلکه طرف و کرانه هر چیزی جزئی از آن به‌شمار نمی‌رود. چنان‌که نقطه که دو سر خط است جزئی از خط نیست و یا خط که حدّ نهایی و ابتدایی سطح است جزئی از سطح به‌شمار نمی‌رود. بنابراین چیزی به نام اولین جزء یا آخرین جزء حرکت وجود ندارد

[۲۸۸] (۱). مسافت در زبان عامّه مردم و از حیث لغوی تنها به مقوله «این» اطلاق می‌شود که حرکت در آن از نوع حرکت انتقالی است، اما در حکمت، هر مقوله‌ای که حرکت در آن واقع شود، اعم از کم و کیف و این و وضع و (بنا بر فلسفه ملاصدرا) جوهر، مسافت نامیده می‌شود

[۲۸۹] (۱). مسئله اصلی در این مبحث، چگونگی حرکت در مقولات است. بدین معنی که وقتی رنگ یا اندازه یک جسم تغییر می‌کند، چگونه باید آن را توجیه کرد؟ اگر گفته شود در ماهیات رنگ تغییر ایجاد می‌شود، معنی آن این است که از رنگ بودن خارج شود و اگر برای رنگ یک ذات ثابت در نظر گرفته شود و تغییرات مداوم رنگ عارض بر آن ذات باشد لازمه‌اش آن است که ماهیت رنگ، یک ماهیت و ذات دیگری غیر از رنگ بودن داشته باشد. و اگر گفته شود در هر «آن» یک نوع خاص از رنگ می‌رود و نوع دیگر به جای آن قرار می‌گیرد، آنچه آن انواع را به یکدیگر متصل می‌سازد کدام است؟ اگر جسم را عامل وحدت اتصالی رنگ‌های متغیر بدانیم ماهیت جسم با ماهیت رنگ وجه مشترکی ندارد.

افراد زیادی در این زمینه گفته و نوشته‌اند و البته بسیاری از این مطالب به این باز می‌گردد که اصولاً حرکت جوهری را نشناخته و بدان معتقد نبوده‌اند. صدر المتألهین نیز که خود کاشف حرکت جوهری است، این‌گونه مسائل را بر مبنای نظریه حرکت جوهری به‌طور کامل توجیه نکرده است و گرنه از تکرار و توضیح آنها در اسفار بی‌نیاز بود.

به هر حال مقصود از مطالب متن این است که، سیاهی مثلاً دارای ماهیتی است که از وجود فی نفسه آن انتزاع می‌شود که همان سیاهی است، اما این سیاهی چون در اجسام ظهور دارد، در هر جسم دارای وجودی است لغیره، اما آن وجود لغیره ماهیتی غیر از سیاهی نیست بلکه همین ماهیت سیاهی است که در وجود خاص خود اکنون دیگر سیاه نام دارد و تغیر آن یعنی، سیاهی در

وجودهای متعدد که هر یک از آنها نوع جداگانه‌ای است و هر آنی یکی از آن تعداد نامتناهی وجود می‌یابد و بر جسم طاری می‌شود

[۲۹۰] (۱). در مباحث علت و معلول گفته شد که وجود معلول با حفظ خواص و آثار به نحو شریف‌تر و عالی‌تر در وجود علت، موجود است. بنابراین اگر حرکات صادره از موجودات، اعم از جاندار و بی‌جان، طبیعت و صور نوعیه، در علل آنها نباشد، بدان معنی خواهد بود که معلول چیزی را دارا باشد که علت فاقد آن است. بنابراین معلول متغیر و متحرک، علت متغیر و متحرک می‌خواهد. درباره ربط متغیر به ثابت بعداً سخن گفته خواهد شد

[۲۹۱] (۱). مقصود ایراد کننده از اعتراف مذکور آن است که در مباحث علت و معلول که در آثار حکمای پیشین در اطراف آن، به‌ویژه علت فاعلی، جدال فراوانی مشاهده می‌شود، ملاصدرا و کلیه حکمای مکتب او که طرفداران حرکت جوهری نیز هستند، در آن باب تحت عنوان «جعل» بر اساس اصالت و وحدت وجود مطالبی گفته‌اند حاکی از آن که مجعول حقیقی وجود است و وجود هر چیز با همه ذاتیات مجعول به جعل بسیط است و این در مسئله ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت گفته شده است که حق تعالی عالم را متجدد آفرید، نه این که آن را به حرکت انداخت

[۲۹۲] (۲). در مباحث وجود، مراتب وجود فی نفسه و فی غیره و لنفسه و لغيره و بغیره بیان شد. حل بسیاری از معضلات فلسفی منوط به درک صحیح این نکات است، اما به جز حکمای مکتب ملاصدرا، کمتر حکیم یا فیلسوفی موفق به کشف حقایق فلسفی در باب وجود شده است.

مؤلف رحمه الله بنا بر شیوه‌ای که در تألیف و تصنیف این کتاب داشته، مباحث مفصل و مبسوطی را که در آثار پیشینیان در ابواب و فصول و گاه کتب و رسائل طرح کرده‌اند در چند سطر بیان داشته که باز کردن آن مستلزم بازگو کردن همه تفصیلات مفروغ‌عنه است.

در این جا ذکر یک نکته لازم است. اعراض دارای وجود لنفسه نیستند؛ مثلاً سیاهی حتماً به جوهر موضوعی نیازمند است تا وجودش از عدم متمایز شود با آن که سیاهی دارای وجود فی نفسه است و مانند نسب و اضافات، بدون ماهیت نیست، اما سیاهی خود سیاه نیست بلکه جوهری باید که متصف و معروض سیاهی باشد. حال اگر تجدد و تغیر به ذات اعراض منسوب شود ماهیت آنها تغیر می‌کند و چنین چیزی درست نیست

[۲۹۳] (۱). در این جا مؤلف رحمه الله متذکر می‌شود که حرکت به‌طور مطلق، اشتدادی و تکاملی است. یعنی همه اقسام حرکت که در عالم وجود دارد خروج از قوه به فعل و سیر از نقص به کمال است و موضوع همه نیز ماده اولیه است. این را همه حکمای الهی و مادی قائلند، هر چند که این دعوی خالی از قول به تشکیک در حرکت نیست و لازمه آن آن است که سیر از فعل به قوه و از کمال به نقص در عالم نباشد و اگر به ظاهر چنین چیزی دیده شود باید آن را حرکت عرضی دانست، اما یک حرکت اشتدادی و تکاملی در ماده وجود دارد که آن را به‌سوی طبایع و انواع اجسام و سپس به نیت و سپس به حیوان و سرانجام به انسان حرکت می‌دهد که لااقل در ماده موجود در زمین قابل شک نیست.

بدیهی است که اگر در تکاملی بودن بعض اقسام حرکت تردید باشد، در این حرکت خاص ماده، سیر تکاملی قابل تردید نیست. رجوع شود به اسفار و حواشی آن، ج ۳، ص ۷۵-۸۲

[۲۹۴] (۱). چنان که ملاحظه می‌شود بحث در این است که حرکت در حرکت صورت‌پذیر است یا نه؟ البته وجود چند حرکت در چند مقوله مختلف امری مقبول است و به عینه در موجودات قابل ملاحظه است. چنان که کسی در یک زمان از جایی به جایی منتقل می‌شود و در همان حال از طریق تغذیه نمو می‌کند و بر حجم بدنش افزوده می‌شود و در عین حال با حرکت بدن خود به چپ و راست تغیر وضع می‌دهد و ممکن است رنگ رویش نیز تغیر کند و حرکت در همه مقولات چهارگانه و جوهر او واقع

شود، اما این جا بحث درباره حرکت در حرکت است نه حرکت در موضوع حرکت. این مطلب را نیز مؤلف رحمه الله ممکن می‌داند و همه حرکات عرضی را از نوع حرکت در حرکت می‌شمارد

[۲۹۵] (۱). منظور از تشخص، از کلیت و صدق بر افراد کثیر بیرون آمدن و شخصی و جزئی شدن است؛ چنان که بر یک مصداق

بیشتر قابل انطباق نباشد. پس ماده از طریق هر صورت جدید فعلیت تازه‌ای می‌یابد و با آن از کلیت و ابهام خارج می‌شود

[۲۹۶] (۱). مقصود این است که در سلسله طولیه انواع مادی آنچه در ابتدا موضوع حرکت است، ماده اولیه است که با صورت

اولیه به فعلیت می‌رسد و اولین نوع از انواع جواهر مادی را به وجود می‌آورد، که در حقیقت همان انواع ساده عناصر اولیه‌اند (در قدیم عناصر اولیه و جواهر نوعیه نخستین را چهار عنصر معروف آب و خاک و باد و آتش می‌دانستند که امروزه به جای آنها باید قریب صد و دوازده عنصر را قرار داد) سپس این انواع، موضوع حرکت برای انواع دیگر قرار می‌گیرند.

چون در هر مرحله‌ای از حرکت، موضوع (متحرک) کامل‌تر از مرحله قبل است آن حرکت اشتدادی و تکاملی است، و اگر موضوع حرکت در همه حدود و مراحل یکی باشد حرکت ناگزیر متشابه خواهد بود. از آن جا که صورت هر نوع در هر فعلیت جدید به همراه ماده، موضوع حرکت برای صورت بعدی است، خلع صورت در کار نیست، چون صورت هر نوع در نوع جدید از بین نمی‌رود بلکه تکامل می‌یابد و صورت دیگر را بر خود می‌پوشد.

مثلاً صورت جمادی در نبات و صورت نباتی در حیوان و صورت حیوانی در انسان تکامل می‌یابد، نه آن که از بین برود و صورت دیگر به جای آن درآید. چون لازمه خلع و لبس، کون و فساد خواهد بود که با تدریج سازگار نیست

[۲۹۷] (۱). در مباحث مربوط به جنس و نوع و فصل گفته شد که فصل اخیر تمام حقیقت نوع است و همه فصول پیشین در بطن

آن قرار دارد، چنان که همه فصول را می‌توان از فصل اخیر استخراج و انتزاع کرد. مثلاً از فصل اخیر «ناطق» فصول جسمیت، نامی، حسّاس و متحرک به اراده را می‌توان انتزاع کرد

[۲۹۸] (۱). مقصود از ابتدا و انتها همواره یکی از دو معنی زیر است:

اول، آنچه شیء از دو جانب بین آن محدود است و طبعاً از لحاظ ماهیت و ذات مخالف با شیء محدود است؛ مانند نقطه برای آغاز و انجام خط یا سکون برای آغاز و انجام حرکت و «آن» برای آغاز و انجام زمان. چنین ابتدا و انتهای برای هر چیز محدود و متناهی وجود دارد.

دوم، اولین و آخرین جزء از شیء که وجود شیء بدان آغاز یا ختم شود؛ مانند اولین و آخرین جزء از زمان و یا خط و یا حرکت. ابتدا و انتها بدین معنی برای هر چیزی که دارای وجود تدریجی و حتی وجود ممتد قار باشد، مثل خط و سطح و جسم تعلیمی، تحقق‌پذیر نیست، زیرا جزئی که تقسیم عقلاً بدان تمام گردد هرگز در این گونه امور وجود ندارد. بنابراین وقتی که گفته می‌شود حرکت ابتدا و انتها ندارد، مقصود از آن ابتدا و انتها به معنی دوم است، زیرا اگر حرکت یا زمان و یا هر چیز ممتدی را مکرراً به اجزاء تقسیم کنیم به جزئی که کوچک‌ترین واحد کل خود محسوب شود نخواهیم رسید. چون قبلاً ثابت گردیده است که جزء لایتجزی وجود ندارد و هر چیز که قابل انقسام باشد تا بی‌نهایت قابل انقسام خواهد بود.

پس حرکت اگر از جزئی آغاز یا به جزئی ختم شود، آن دو جزء، اولین و آخرین اجزا حرکت نخواهد بود، زیرا باز هم می‌توان آن را به اجزاء دیگری تقسیم کرد. این امر اختصاص به حرکت ندارد، زمان نیز چنین است. در زمان نیز «آن» به معنی واحد غیر قابل انقسام زمان وجود ندارد. در خط نیز نقطه به معنی کوچک‌ترین جزء خط معنی ندارد. بنابراین آن و نقطه و این گونه معانی خارج از حقیقت خط و زمان هستند و ابتدا و انتها بودنشان برای خط و زمان، به معنی اول است نه دوم. ر. ک. اسفار، ج ۳، ص ۱۷۱ و حواشی مرحوم سبزواری

[۲۹۹] (۱). پیش از این در جای خود گفته شده است که ماده هیچ‌گاه بدون صورت وجود خارجی نمی‌یابد و تفکیک آن دو از

هم ممکن نیست. پس معنی شریک علت بودن صورت نسبت به ماده روشن است. حال باید توجه داشت که تحقق و حتی تصور ماده بدون صورت امکان‌پذیر نیست، و چون غالباً در آثار علمی و فلسفی معاصر لفظ ماده را به معنی جسم (ماده با صورت) به کار می‌برند؛ باید توجه داشت که ماده اولیه منظور است یا ماده ثانویه

[۳۰۰] (۱). تردید نیست که نفس از طریق اعمال و افعال جسمانی کمال می‌یابد، اما اعضا و جوارح خود توسط قوا و طبایعی که در آنها تعبیه شده است به حرکت درمی‌آیند. پس نفس، فاعل تسخیر کننده فواعل طبیعی بدن و قوای مختلف آن است و قوا و طبایع، فاعل به تسخیرند. با این همه نباید فاعلیت مباشر و نزدیک طبایع را نسبت به حرکات از نظر دور داشت

[۳۰۱] (۱). چنان‌که در مورد حرکت قبلاً گفته شد، تصویر ذهنی یک جریان ممتد بین مبدأ و منتهی که غالباً از حرکت در ذهن انسان به وجود می‌آید امری است وهمی و حقیقت خارجی ندارد. ابن سینا و پیروان او حرکت قطعی را همان تصویر وهمی دانسته، آن را عاری از حقیقت دانسته‌اند. همین تصور در مورد زمان نیز وجود دارد که غالباً به صورت امری ممتد که از آنات متوالی تشکیل یافته تصور می‌شود، که این نیز وهمی و عاری از حقیقت است

[۳۰۲] (۱). در مباحث سبق و لحوق و تقدم و تأخر اثبات خواهد شد که تقدم و تأخر علت و معلول از نوع زمانی نیست و بر اساس آن بسیاری از معضلات فلسفه در زمینه حدوث و قدم و کیفیت ربط حادث به قدیم حل خواهد شد

[۳۰۳] (۲). از دو حادثه وقتی یکی را قبل یا بعد از دیگری می‌توان دانست که هر دو بر یک زمان واحد قابل انطباق باشند. مثلاً نمی‌توان گفت: مبدأ وجودی عالم پیش از عالم وجود داشته است، یا عالم پس از خداوند به وجود آمده است و پیش و پس به معنی زمانی منظور باشد، زیرا زمان مشترکی که خدا و عالم در آن باشند وجود ندارد

[۳۰۴] (۱). توضیح این‌که زمان مقدار حرکت است، پس جایی که حرکت و تغیر و دگرگونی نباشد، زمان وجود ندارد و اعتبار زمان در محدوده امور متغیر است. حال اگر لازم شود که امری ثابت را با امری متغیر در یک ظرف قرار دهیم. مثلاً موجوداتی را که خارج از عالم ماده‌اند با موجودات مادی با هم در نظر بگیریم، احتیاج به ظرف وسیع‌تری خواهیم داشت که زمان را نیز در بر گیرد. این ظرف را که متغیرات و ثوابت را با هم در بر می‌گیرد دهر می‌نامیم.

حال اگر معیت امور ثابت با ثوابت مورد نظر باشد، مثلاً معیت حق تعالی با عقول و مجردات علوی که هیچ‌یک در حیز تغیر و حرکت نیستند، به ظرفی نیاز خواهد بود که عالم دهر و زمان را نیز در بر گیرد و آن سرمد است. بدیهی است که در دهر و سرمد تقدم و تأخر وجود ندارد، البته به آن معنی که در زمان وجود دارد

[۳۰۵] (۱). مقصود مؤلف رحمه الله رد قول کسانی است که سرعت و بطؤ را از معانی متقابل دانسته‌اند. برخی تقابل آنها را تضاد و برخی دیگر تقابل تضایف و برخی نیز تقابل ثبوت و عدم دانسته‌اند، در صورتی که هیچ‌یک از اقسام تقابل با سرعت و بطؤ انطباق ندارد.

اما معانی اضافی که بین دو طرف آنها نسبت متکثر وجود داشته باشد و در عین حال متضایف به معنی خاص که یکی از اقسام تقابل است نباشند فراوان است؛ مانند بالا و پایین، چپ و راست، کوتاه و بلند و غیره. مؤلف رحمه الله در سطور بعد اقوال ایشان را که از آن جمله قول صدر المتألهین است، رد می‌کند

[۳۰۶] (۱). امر متقابل چه متضاد باشند و چه متضایف، حتماً باید دو امر وجودی باشند، زیرا میان دو عدم که هیچ رابطه‌ای نیست و میان وجود و عدم نیز یا تقابل تناقض است و یا عدم و ملکه. بنابراین بین حرکت و سکون که یکی جنبه وجودی دارد و دیگری عدمی، تقابل از نوع تضاد و تضایف ممکن نیست

[۳۰۷] (۲). نقیض هر چیز رفع آن است، حال اگر حرکت نبودن یا حرکت نداشتن، مساوی با سکون باشد، همه موجودات ثابت و بالفعل سکون یا ساکن بودند، اما چنین نیست، چون عقول و مجردات سکون نیستند. برای توضیح بیشتر رجوع شود به مبحث تقابل

از همین کتاب، فصل ششم از مرحله هفتم

[۳۰۸] طباطبایی، محمد حسین، نهایت فلسفه (ترجمه نه‌ایه‌الحکمه)، ۱ جلد، موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۷.

[۳۰۹] (۱). مقصود مؤلف رحمه الله این است که تعریفی که از قدرت کرده‌اند فقط در مورد فاعل غیر تام که در واقع علت ناقصه فعل است، درست درمی‌آید؛ چون فعل با چنین فاعلی همواره در حد امکان است نه وجوب، اما اگر فاعل تام باشد که علت تامه فعل نیز هست، مانند حق تعالی، دیگر سخن از صحت و امکان درست نیست، زیرا با وجود علت تامه، وجود معلول واجب خواهد بود، بدون تخلّف

[۳۱۰] (۱). در مباحث علت و معلول گفته شد که علت نیاز ممکن به علت، امکان است نه حدوث. یعنی وقتی می‌گوییم انسان برای به وجود آمدن احتیاج به علت دارد، از آن جهت او را محتاج به علت می‌دانیم که انسان دارای ماهیتی است ممکن، یعنی وجود و عدم برای او مساوی است پس احتیاج به چیزی دارد که وجود او را بر عدمش ترجیح سازد و به او وجود بخشد، اما گروهی از فلاسفه و متکلمان گفته‌اند علت نیاز به علت آن است که انسان مثلاً امری است حادث، یعنی زمانی نبوده و بعداً به وجود آمده، پس در امر حدوث خود در زمان احتیاج به علت دارد. معنی سخن ایشان آن است که اگر چیزی حادث زمانی نباشد، احتیاج به فاعل ندارد. مثلاً، زمان خود احتیاج به فاعل یا علت ندارد چون قبل از زمان زمانی وجود ندارد که زمان در آن حادث شود.

بر اساس این قول - که باطل است - گفته‌اند: فعل مسبوق به قدرت نیست بلکه مسبوق به عدم زمانی است و قدرت را به معنی صحت فعل و ترک گرفته‌اند، آن‌گاه برای تعلیل وقوع آن سبقت عدم زمانی بر آن را مجوّز حدوث آن دانسته‌اند

[۳۱۱] (۱). در همه اقسام تقدم و تأخر، متقدم و متأخر در وجود بالفعل که منشأ آثار خارجی است با یکدیگر قابل اجتماع هستند جز در تقدم و تأخر زمانی، زیرا جزء متقدم زمان همواره قوه جزء متأخر را با خود حمل می‌کند و جزء متأخر فعلیت خویش را و اگر دو جزء متقدم و متأخر با هم جمع شوند لازمه آن اجتماع قوه و فعل یک وجود است که محال است

[۳۱۲] (۱). اگر چه حکمای طرفدار اصالت ماهیت به تجوهر ذات و ماهیت اشیاء بر اساس اصل بودن ماهیت و اعتباری بودن وجود قائل بوده‌اند و شیخ اشراق، ترکیب اصلی ماهیت را از اجزاء جنس و فصل، تجوهر نامیده است، اما پیروان اصالت وجود نیز این ترکیب را از جهت عقلی معتبر دانسته، تقدم جنس و فصل را در ترکیب ذهنی ماهیت صحیح دانسته‌اند و تقدّم اجزاء را بر ماهیت از جهت مفهوم ذهنی آن پذیرفته‌اند

[۳۱۳] (۲). هر گونه علت بر معلول خود از جهت وجودی تقدم دارد (اگر علت تامه باشد به علیت، و اگر ناقصه باشد به طبع)، اما اگر علت تامه از حیث وجودی در مرتبه‌ای باشد که معلول در آن مرتبه وجود ندارد، علاوه بر تقدم و تأخر به علیت نوع دیگری از تقدّم و تأخر نیز وجود خواهد داشت، چنان‌که مجرّدات غیرمادی در عین حال که بر مادیات تقدم علی دارند، تقدّم دهری نیز دارند، زیرا وجود مادی در مرتبه وجود عقلی نیست

[۳۱۴] (۱). حقیقت وجود واحد است و مراتب آن بر حسب تشکیک ذاتی آن، دارای آثار و شئون مختلف است، بدیهی است که وجود در مرتبه علت کامل‌تر و شدیدتر از وجود در مرتبه معلول است، و بر آن تقدم دارد و این غیر از تقدم ذات علت بر ذات معلول است، زیرا در تقدّم وجود بر وجود، تأثیر و تأثر و فعل و انفعال نیست

[۳۱۵] (۱). ماهیت تامه هر یک از انواع موجودات از اجناس و فصول قریب و بعید تشکیل می‌شود، چنان‌که ماهیت انسان از جوهر، جسم، نامی، حسّاس، متحرک به اراده، دارای نفس ناطقه، تشکیل شده است. پس اجزاء بر ماهیت تقدّم دارند، اما این تقدم نه جنبه طبعی دارد و نه علی و نه زمانی بلکه در تقرّر ذات ماهیت قابل تعقل است

[۳۱۶] (۲). عوالم سه‌گانه مادی، مثالی و عقلی عبارتند از سه مرتبه کلی از مراتب وجود عینی که دارای شئون و مراتب نامتناهی

است. تقدّم و تأخر این مراتب با یکدیگر نه فقط از جهت رابطه علت و معلولی است که از آن به تقدّم و تأخر به علت تعبیر می‌شود، بلکه نوعی تقدّم و تأخر دیگر بین آنها وجود دارد که با در نظر گرفتن، عدم هر مرتبه در مرتبه مافوق، اجتماع متقدّم و متأخر در آن صورت‌پذیر نیست، و این با آنچه در مورد زمان گفته شد فرق دارد. به‌طور کلی اقسام تقدّم و تأخر از جهت اجتماع و عدم اجتماع متقدّم و متأخر چهار قسم است.

۱. آنچه در آن اجتماع متقدّم و متأخر معتبر است و بدون در نظر گرفتن اجتماع آن دو، تعقل تقدّم و تأخر ممکن نیست و این در سه قسم از اقسام نه‌گانه ملحوظ است که عبارتند از: تقدّم و تأخر به علت، به رتبه و به شرف.

۲. آنچه اجتماع متقدّم و متأخر و عدم اجتماع آنها در آن قابل تعقل است چه در وجود مجتمع باشند و چه نباشند، مانند تقدّم علت ناقصه بر معلول (که اگر معلول موجود باشد اجتماع صورت‌پذیر خواهد بود، چون وجود معلول با علت ناقصه واجب نیست).

۳. آنچه عدم اجتماع متقدّم و متأخر در آن معتبر است، مانند تقدّم و تأخر به زمان.

۴. آنچه عدم اجتماع آنها معتبر است، لیکن نه در زمان، بلکه در سلسله طولی وجود مانند تقدّم و تأخر دهری و سرمدی. بنابراین اجتماع همه اقسام به جز سبق زمانی در زمان معتبر است و در مورد سبق زمانی عدم اجتماع معتبر است و در مورد سبق دهری و سرمدی، عدم اجتماع بیرون از زمان معتبر است. رجوع شود به قبسات میرداماد، و حواشی آملی بر غررالفرائد، ص ۴۴۰-۴۴۳

[۳۱۷] (۱). هر کس به حدوث زمان قائل شود ناآگاهانه به قدم آن اعتراف کرده است. علت این اعتراف جبری آن است که اگر کسی زمان را حادث زمانی بداند معنی آن این است که قبل از زمان زمانی بوده که زمان هنوز وجود نیافته، پس اعتراف به وجود زمانی قبل از زمان کرده است، حال اگر آن زمان قبلی نیز چنین حالی داشته باشد به‌جای اثبات حدوث، قدم زمان اثبات شده است، یعنی هر چه به قبل برگردیم زمانی وجود خواهد داشت

[۳۱۸] (۱). سلب تحصیلی و عدولی قبلاً در چند مورد بحث شد، در این‌جا مقصود مؤلف رحمه الله آن است که وقتی گفته می‌شود: ممکن ذاتاً مستحق وجود نیست، بدان معنی نیست که ممکن ذاتاً نامستحق وجود است، زیرا در صورت اول که سلب تحصیلی است، با فراهم آمدن علت تامّه، ممکن موجود می‌شود، اما اگر ممکن ذاتاً نامستحق وجود باشد هیچ‌گاه موجود نخواهد شد. ر. ک: پاورقی ۱، ص ۹۹ مرحله چهارم همین کتاب

[۳۱۹] (۱). چگونگی تفرّع این است که: هر چه قدیم است مسبوق‌الوجود به غیر نیست و تنها چیزی که وجودش از خویش است و مسبوق‌الوجود به غیر نیست، واجب‌الوجود است. و چون واجب‌الوجود- چنان‌که در جای خود گفته شد- دارای ماهیت نیست پس قدیم است، و هر چه قدیم باشد، وجود و ماهیتش یکی است

[۳۲۰] (۱). در مباحث علت و معلول به طرق متعدّد به اثبات رسید و اظهار شد که معلول همواره نزد علت خود به نحو اعلی و اشرف موجود است. در این‌جا در بحث از تقدّم و تأخر و حدوث و قدم دهری، چکیده سخن این است که از یک سو گفته می‌شود وجود معلول با وجود علت تامّه آن واجب است و معلول در مرتبه ذات علت موجود است، و از سوی دیگر علت را بر معلول از حیث وجود و عدم تقدّم می‌دهند. برای رفع این شبهه و بیان فرق آن با تقدّم ذاتی است که مؤلف رحمه الله می‌گوید: آنچه از معلول در مرتبه ذات علت موجود است، حدّ ماهیت معلول نیست، بلکه وجود آن است به نحو اعلی و اشرف، و گرنه معلول به حدّ در مرتبه علت معدوم است. رجوع شود به قبسات و اسفار، جلد سوم، و حواشی سبزواری و مرحوم مؤلف بر اسفار. در مبحث حدوث و قدم و سبق و لحوق.

[۳۲۱] (۱). مفهوم حاضر در ذهن، کلی و قابل انطباق بر افراد بسیار است، مانند مفهوم انسان و مفهوم درخت که در خارج مصادیق فراوان دارند و همه افراد انسان و درخت مصداق آن خواهند بود. بنابراین در ذهن انسان، امر شخصی و جزئی وجود ندارد مگر در ارتباط با عالم خارج که تنها در هنگام ادراک حسی و در خیال صورت‌پذیر است.

تشخص به معنی جزئی و شخصی بودن، تنها از ناحیه وجود خارجی تحقق می‌پذیرد و بس؛ هر ماهیتی و مفهومی که در ذهن باشد کلی است و تنها وقتی شخصی می‌شود و از صدق بر افراد بسیار ابا خواهد داشت که در خارج موجود شود. در خارج کلی وجود ندارد

[۳۲۲] (۱). درست است که در علم پزشکی و فیزیولوژی مغز و اعصاب، برای هر یک از حواس و هر نوعی از ادراکات و به‌طور کلی هر فعالیتی از انسان، مرکز خاصی در مغز تشخیص داده شده که با اختلال آن بخش، فعالیت خاصی از انسان متوقف می‌شود، اما هنوز نه در پزشکی و نه در روان‌شناسی مبتنی بر فیزیولوژی مغز و اعصاب، چگونگی حضور و حصول صور در ذهن مشخص نگردیده، کیفیت ضبط علائم و صور و محاسبه‌های نسبی سریع و آنی که سلول‌های مغزی نسبت بدان علائم و صور اعمال می‌کنند، هم‌چنان در حیز حدس و گمان باقی است.

حتی اگر کار سلول‌های مغزی دریافت امواج باشد، تبدیل آنها به صور حقیقی قابل درک، در صورت مادی بودن، نیازمند محلّ است و تراحم اشکال و صور پی در پی و انطباع آنها را در ماده مغز، به‌طور مشخص و روشن غیرممکن می‌سازد. حتی اگر مقیاس خاصی مانند یک‌هزارم و بیشتر یا کمتر در ضبط به کار رود باز هم در ماده محدود مغز نمی‌گنجد، پس صور علمیّه پس از ورود به نفس، دیگر مادی نیست

[۳۲۳] (۱). تغییر آن در صورت مقید بودن به زمان از آن جهت است که هر چه در حیطه زمان باشد هرگز خالی از حرکتی نتواند بود و حرکت نیز اختصاص به ماده دارد، و تغییر و دگرگونی لازمه حرکت است. پس صورت علمیّه، نه مادی است و نه مرتبط به زمان و نه منطبق در محلی خاص از مغز و اعصاب و دیگر اندام‌های ادراکی بدن

[۳۲۴] (۲). مقصود از هر نوع آن است که به نظر مؤلف رحمه الله نه تنها مدرکات عقلی مجرد از ماده‌اند بلکه مدرکات خیالی وحسی نیز صرف نظر از ارتباطی که بین اندام‌های ادراکی و عالم خارج برقرار است، صرفاً از آن حیث که به‌عنوان علم در نفس حضور یافته‌اند، دارای صفت تجرّدند. حداکثر می‌توان بین تجرّد عقلی و خیالی و حسی، امتیازاتی قائل شد و مدرکات غیرعقلی را مجرد به تجرّد مثالی دانست

[۳۲۵] (۱). بدیهی است که اگر صور علمیّه، فعلیت تامّ و خالی از قوه باشند- که چنین نیز هستند- هیچ گونه تعلّقی به ماده نتوانند داشت، زیرا ماده قوه محض است و امور مادی هیچ‌گاه خالی از قوه نیستند، و در عالم اجسام هیچ‌گاه فعلیت محض- چنان‌که در صور علمیّه هست- وجود ندارد؛ پس علم، حصول مجرد و حضور امری بالفعل است

[۳۲۶] (۱). موجودات کلاً یا جوهرند و یا عرض. انواع جوهریه دارای وجود لئفسه هستند، مانند همه انواع موجودات مادی مثل انسان و اسب و درخت و سنگ و آب و غیره، اما اعراض نه‌گانه و صور مادی یعنی صورت‌هایی که در ماده و جسم انطباع یافته است دارای وجود لغیره است. یعنی رنگ و حجم و وزن و سردی و گرمی و امثال آن، دارای وجود لغیره‌اند- چنان‌که مفصّلاً در مباحث وجود گفته شد. اکنون مؤلف رحمه الله می‌گوید اگر معلوم ما دارای وجود لئفسه بود و در عین حال برای ما حضور و حصول یافت یا باید وجودش لغیره شود که محال است، یا باید هم لغیره و هم لئفسه باشد که آن هم محال است، پس باید با وجود عالم متحد باشد، یعنی عالم و معلوم با یکدیگر اتحاد وجودی پیدا کنند، وجود لغیره نیز از طریق اتحاد موضوع با عالم متحد می‌شود

[۳۲۷] (۲). اعتراض وارد بر قول به اتحاد عاقل و معقول که مؤلف رحمه الله طرح کرده و پاسخ داده، این است که در مباحث وجود ذهنی قبلاً گفته شد، جوهر ذهنی به حمل شایع جوهر نیست، یعنی، آب یا سنگ یا آتش که در ذهن است از مقوله جوهری فقط مفهوم آن را داراست نه آن‌که واقعاً در ذهن انسان آب یا آتش وجود داشته باشد. پس آتش ذهنی به حمل اولی آتش است که در آن حمل ملا-ک، اتحاد موضوع و محمول در مفهوم است نه در وجود خارجی. و نیز اعراض در ذهن تحت مقوله خود فقط

از حیث مفهوم قرار می‌گیرند نه از حیث وجود خارجی و آثار مترتب بر آن. چنان‌که حرارت و برودت ذهنی، سرد و گرم مفهومی است نه چون وجود خارجی آن؛ یعنی گرم ذهنی، گرم است به حمل اولی نه به حمل شایع، چون حمل شایع، ملاک قرار گرفتن ماهیت گرمی تحت مقوله کیف است و در ذهن، گرمی از مقوله کیف نیست، پس اتحاد عاقل و معقول چه معنی دارد؟ ر. ک: مرحله سوم همین کتاب

[۳۲۸] (۱). درباره مراتب و انحاء وجودات، به مباحث وجود و حواشی آن در همین کتاب رجوع شود به پاورقی ۱، ص ۷۵، از مرحله دوم

[۳۲۹] (۲). در مورد اقسام حمل و حمل حقیقه و رقیقه، ر. ک: فصل چهارم از مرحله هفتم، ص ۲۶۶ همین کتاب
[۳۳۰] (۱). مقصود از اتحاد عاقل و معقول این نیست که ماهیت عاقل با ماهیت معقول یکی می‌شود، و مثلاً انسان هنگامی که درختی را تعقل می‌کند ماهیتش عین ماهیت درخت می‌شود، یا هرگاه سنگ را تعقل کند ماهیتش عین سنگ می‌گردد؛ بلکه مقصود از اتحاد آن است که وجود شیء معقول بالذات (آنچه در ذهن حضور دارد یا در نفس موجود است معقول بالذات است و آنچه در خارج وجود دارد معقول بالعرض است، یعنی آنچه علم ما را تشکیل می‌دهد و در نفس ما وجود دارد معلوم اصلی و مستقیم ما است و ما به ازاء خارجی آن به عرض صورت علمی، معقول به‌شمار می‌رود) با وجود عاقل اتحاد می‌یابد. یعنی وجود فی نفسه معقول بالذات عین وجود آن برای عاقل است به نحوی که می‌توان دو ماهیت عالم و معلوم را که مغایرند از یک وجود واحد که وجود عالم است انتزاع کرد؛ و این در صورتی امکان‌پذیر است که وجود معقول از مراتب وجود نفس و طفیلی آن باشد و عالم و معلوم هر دو مجرد از ماده و بالفعل باشند، که معقول بالذات چنین است. ر. ک: اسفار و حواشی آن، ج ۳، ص ۳۱۲ و حواشی سبزواری و مرحوم مؤلف، و غررالفرائد و حواشی مؤلف آن و آملی، ص ۲۹۷

[۳۳۱] (۱). فلاسفه و روان‌شناسان جدید و هم‌چنین بسیاری از قدما مراتب علم و معرفت را بدین نحو توجیه کرده‌اند که: ادراک ابتدا از طریق احساس حاصل شده، معلوم خارجی از راه حواس توأم با فعل و انفعالات خاص به انسان منتقل می‌گردد و صورت علمیه در این مرتبه (ادراک حسی) مشروط به حضور ماده و اعراض شخصی است و خود نیز جنبه مادی دارد. در مرتبه تخیل، همان صور محسوس مادی در ذهن حضور می‌یابد بدون ماده خارجی، یعنی صورت محسوس، باز هم بیشتر تلطیف یافته و به تجرد نسبی می‌رسد. در مرتبه تعقل که علم به ماهیات و مفاهیم کلی و غیرشخصی است، همان صورت خیالی باز هم مجردتر از خصوصیات فردی و شخصی شده، طوری در ذهن حضور می‌یابد که بر افراد بسیار قابل انطباق است. پس کلی از طریق تجرید امر مادی جزئی به وجود می‌آید و ذهن می‌تواند همین کلی را از طریق تعمیم بر افراد خارجی تطبیق دهد، اما مؤلف رحمه الله و حکمای صدرایی گویند: صورت علمیه از ابتدا مجرد است و همه این فعالیت‌های ذهن برای فراهم شدن زمینه و استعداد نفس است تا قادر به ادراک حسی و خیالی و عقلی شود؛ فاعل این افعال نیز خود نفس است

[۳۳۲] (۱). منظور این است که اولاً: این گونه امور نیز وجود خارجی دارند، اما به‌صورت امور جسمانی خارج از انسان نیست؛ ثانیاً: نفس آنها را به طریق علم حضوری ادراک می‌کند، و در علم حضوری معلوم با وجود و واقعیت عینی خود برای عالم حضور می‌یابد و چنان‌که قبلاً گفته شده بین عالم و معلوم اتحاد وجودی برقرار می‌شود. نفس حالات خود را با آگاهی از خود ادراک می‌کند، پس در این گونه ادراک نیز اتصال با خارج برقرار است

[۳۳۳] (۱). بر اساس آنچه قبلاً گفته شد، علم فقط از طریق حضور عین وجود و نفس ذات شیء برای عالم حاصل می‌شود و این امر میسر نیست مگر آن‌که بین عالم و معلوم اتحاد برقرار شود؛ و بین ماده و نفس هیچ‌گاه اتحاد برقرار نمی‌شود، زیرا ماده و آنچه در حیطه زمان و مکان است هرگز با خود یا امر غیرمادی یکی نخواهد شد. جهان ماده جهان کثرت و غیبت است و حضور یک ذره نیز برای ذره دیگر ممکن نیست. پس علم انسان به اشیاء خارجی از طریق اتحاد نفس با وجود مثالی یا عقلی آنها صورت می‌گیرد

که اتحاد با آن ممکن است. نفس از طریق خیال و احساس، خود را به ماده نزدیک می‌سازد تا موجود مادی را به صورت مادی احساس نماید و گرنه به محض حضور مثالی و عقلی آن، علم تحقق می‌یابد، هر چند مجمل باشد

[۳۳۴] (۱). این نکته در ضمن، پاسخ به کسانی است که علم را به تبع تغییر و حرکت معلوم یا اشیاء خارجی متغیر می‌دانند و برای آن ثباتی قائل نیستند. هر چند که در مباحث قبل کاملاً روشن شد که علم، حضور شیء بالفعل و مجرد برای شیء بالفعل و مجرد است و دلائل آن نیز ذکر گردید، اما در این جا نکته تازه‌ای است و آن این که اگر علم جزئی عبارت باشد از علمی که با تغییر معلوم خارجی تغییر یابد، پس ثبات و تجرد مطلق علم اعم از حسی و خیالی و عقلی چه خواهد شد؟

طبق پاسخ متن، درست است که علم بر حسب تغییر معلوم تغییر می‌یابد، لیکن علم به تغییر غیر از تغییر علم است. هرگاه امر متغیر و متحرکی در نفس حضور یابد، حضور آن از حیث ثبات آن است نه تغییر آن، زیرا حضور بالفعل تنها با ثبات و عدم تغییر معلوم امکان‌پذیر است و گرنه از جهت تغییر، حضور شیء برای شیء ممکن نمی‌شود. در صورت علمیّه هیچ گونه تغییری صورت نمی‌گیرد، اما علم بر امور متغیر از جهت ثبات آنها امری است عادی

[۳۳۵] (۱). در تقسیماتی که غالباً فلاسفه در عقل و انواع و مراتب آن به عمل آورده‌اند و مؤلف رحمه الله آنها را در دو فصل اخیر به صورت نقل قول با عبارت «گفته‌اند» درج کرده است، بیشتر بدین مسئله توجه داشته‌اند که آگاهی انسان را از امور در اشکال مختلف آن توجیه کنند. بحث این است که آیا آن جنبه خاص از نفس که علم از طریق آن حاصل می‌شود و ما آن را عقل می‌نامیم یک امر ثابت یکنواخت است که در همه حال بر یک صفت باقی است یا انواع و مراتب دارد؟ در فصل پنجم سه نوع عقل تشخیص داده شد، یکی عقل در حالی که هنوز چیزی نمی‌داند و بالقوه عقل است نه بالفعل، یعنی صرفاً استعداد تعقل است، دوم عقلی که چیزهایی می‌داند، اما به تفصیل، مانند علوم می که ما می‌دانیم و در نفس و عقل ما انباشته است، اما یکی یکی و جزء جزء آن در همه احوال در بخش روشن ذهن حضور ندارد، بلکه فقط در هنگام لزوم حاضر می‌شود و آن را عقل اجمالی گویند، سوم عقل تفصیلی است که معلومات و معقولات هر یک در جای خود، جزء جزء و به تفصیل مورد تعقل و آگاهی انسان یا هر موجود عاقل دیگری است.

اینها اقسام آگاهی است و لااقل در انسان واقعیت دارد و آنچه در روان‌شناسی جدید به عنوان تحلیل ذهن و تقسیم آن به سه بخش، وجدان آگاه و ناآگاه و بخش روشن مورد بحث قرار می‌دهند، بیان دیگری است از همین واقعیات.

نکته‌ای که باید مورد توجه باشد آن است که مؤلف رحمه الله در کلیه مباحث این کتاب با امانت زاید الوصف هیچ گاه علم را با فلسفه نیامیخته، مسائل را صرفاً در حدّی که به قلمرو فلسفه اختصاص دارد، یعنی از حیث وجود عام و کلی مورد بحث قرار داده است و مانند بسیاری از اندیشمندان قدیم و جدید مسائل علمی را با مسائل فلسفی مشتبه نساخته است و هر جا که بحث به حدّ دانش خاصی اعم از فیزیک یا فیزیولوژی یا روان‌شناسی و غیره نزدیک شده، دنباله پژوهش را بدان علم حواله داده است. لازم به تذکر است که بحث مفصّل درباره علم و ادراک در مقالات مرحوم مؤلف با توضیحات مرحوم شهید مطهری در اصول فلسفه و روش رئالیسم آمده، برای اطلاع بیشتر به مجلدات آن رجوع شود

[۳۳۶] (۱). این عقول عرضیه که ارباب انواع موجودات مادی است، همان مثل افلاطونی است که هر نوع با افراد و آثار و صفاتش، به یکی از عقول به نام رب و مثال خود منسوب است، اما ویژگی اصلی قول اشراقیون، بالاخص شیخ اشراق، چنان که در متن پیداست این است که حکمای اشراقی از آن جا که به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود قائلند، وجود و ماهیت را در کلیه انواع مادی فعل ارباب انواع و عقول عرضی می‌دانند، در صورتی که با اصالت و وحدت وجود، دیگر مثل و ارباب موجد نوع نخواهند بود، بلکه جهان مادی تحت تدبیر و احاطه آخرین عقل از سلسله طولی است

[۳۳۷] (۱). در این فصل توضیح چند نکته به اختصار لازم است:

اولاً: هر صورت علمی‌ای که مشتمل بر ایجاب چیزی برای چیزی یا سلب چیزی از چیزی نباشد اعم از مفرد یا مرکب، تصور است و در صورت اشتغال بر ایجاب یا سلب، تصدیق، از این رو مقدم قضیه شرطیه (مقدم و تالی در قضیه شرطیه در حکم موضوع و محمول در قضیه حملیه است) نیز تصور است نه تصدیق، زیرا مثلاً «اگر برف بیارد» مشتمل بر سلب و ایجابی نیست و نمی‌توان به آن عنوان قضیه داد.

ثانیاً: در هلیات بسیطه که محمول، وجود موضوع است نسبت حکمیه وجود ندارد. قضیه انسان موجود است یا انسان وجود دارد را در فارسی می‌توان به صورت انسان هست، بیان کرد در صورتی که هیچ قضیه‌ای از هلیات مرکبه که در آن محمول چیزی است غیر از موضوع، حذف نسبت حکمیه در ذهن و خارج ممکن نیست. علت آن نیز واضح است، زیرا نسبت همواره بین دو طرف که دارای وجود مستقل باشند برقرار است اما نسبت بین شیء و وجودش بی‌معنی است.

ثالثاً: بسیاری از منطقیون بر آنند که در قضیه سالبه نیز مانند قضیه موجه چهار جزء موضوع و محمول و نسبت حکمیه و حکم وجود دارد و حکم در سالبه را حکم به سلب نسبت حکمیه از میان موضوع و محمول دانسته‌اند، اما مؤلف رحمه الله گوید: در قضیه سالبه ذهن حکمی نمی‌کند، اما همین حکم نکردن را به صورت سلب نسبت تصور می‌کند. مثلاً در قضیه زید انسان است، اگر دقت شود خواهیم دید که ما ابتدا مفهوم زید را در ذهن حاضر کرده سپس مفهوم انسان را در کنار و یا بر روی آن قرار می‌دهیم و آنها را از حیث وجود منطبق می‌یابیم و حکم به اتحاد وجودی آن دو مفهوم می‌کنیم، و در واقع حکم می‌کنیم که زید و انسان در وجود یکی هستند. حال اگر به جای انسان، اسب را محمول قضیه قرار دهیم، بدیهی است که ذهن ما مفهوم زید و اسب را در وجود متحد نمی‌یابد و حکم بر اتحاد آنها نمی‌کند، اما همین حکم نکردن را به صورت سلب نسبت بین زید و اسب تصور کرده و به جای نسبت این همانی نسبت این نه آنی می‌سازد، ولی واقع امر آن است که در قضیه سالبه حکم وجود ندارد. در قضیه زید اسب نیست، سلب نسبت تنها مبین «عدم حکم بر اتحاد» موضوع و محمول است نه آن که «حکم بر عدم اتحاد» آن دو باشد.

مقصود از جمله «سلب این حکم، عدم جعل آن است نه جعل عدم آن» همین است. برای توضیح بیشتر رجوع شود به اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد دوم، مقاله اول

[۳۳۸] (۱). چنان که در متن توسط مؤلف رحمه الله روشن شد، تصدیق به هر قضیه‌ای متوقف است بر تصدیق به قضیه: اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است، اما این که همه قضایا را در یک قیاس استثنائی، منتهی به این قضیه دانسته است بدین معنی است که هر قضیه‌ای اعم از فلسفی، علمی، طبیعی یا ریاضی، بدیهی یا نظری، وقتی مفید علم است که در یک قیاس استثنائی با قضیه اولی الاوائل، مورد تصدیق واقع شود. مثلاً: زمین کروی است. و یا، جسم دائماً در حال تغییر است، یا ماوراء طبیعت دروغ است و یا اجتماع نقیضین محال نیست و امثال آن، هنگامی مفید علم تواند بود که در یک قیاس استثنائی قرار گیرد و یکی از دو طرف نقیض استثنائاً گردد تا طرف دیگر خواه سلب و خواه ایجاب اثبات شود. مثلاً:

زمین کروی است، یا این قضیه صادق است یا نقیض آن، لیکن این قضیه صادق است پس نقیض آن کاذب است. و بدیهی است که اگر قضیه: زمین کروی است، صادق نباشد باید نقیض آن یعنی زمین کروی نیست صادق باشد و صدق یا کذب هر دو ممکن نیست.

حتی اگر قول کسانی را که دعوی امکان اجتماع نقیضین را دارند به جای قضیه فوق قرار دهیم و بگوییم:

اجتماع نقیضین محال نیست یا این قضیه صادق است و یا نقیض آن، اما این قضیه صادق است پس نقیض آن کاذب است، و یا بگوییم لیکن این قضیه کاذب است، پس نقیض آن صادق است. بدین ترتیب معلوم می‌شود که تصدیق این قضیه نیز منوط به تصدیق امتناع اجتماع نقیضین است

[۳۳۹] (۱). دو گروه اخیر شکاکان، فلاسفه ایدآلیست مغرب زمین و پیروان ایشان را شامل می‌شود که یا ادراک انسان را از

دست‌یابی به واقعیت‌های خارج از او ناتوان می‌بینند و یا اصولاً به واقعیتی خارج از انسان قائل نیستند و همه ادراکات و علوم انسانی را ساخته ذهن او می‌دانند و ما به ازاء خارجی آن را انکار می‌کنند.

اینان معتقدند هیچ‌یک از علوم ما با واقعیت خارجی - اگر واقعیتی باشد - مطابقت ندارد و نکته جالب توجه این است که بیشتر آنان جهت اثبات مدعای خود به خطای حواس و ادراکات انسان استناد می‌کنند، اما مؤلف رحمه الله چنان‌که در متن ملاحظه شد، در ردّ عقیده ایشان به همان خطای حواس استناد کرده و می‌گوید اگر واقعیاتی وجود نداشته باشد که علم ما با آن مطابقت بکند یا مطابقت نکند، خطا و صواب علوم ما چه معنی می‌تواند داشته باشد؟ یعنی اعتراف به وجود خطای حواس و خطای فکر و ادراک ما، متضمن دو مطلب اساسی است که هر دو بر ضدّ عقیده شکاکان است و از مسائل مهم شناخت‌شناسی یا علم‌المعرفه به‌شمار می‌رود. یکی این که نفس اعتراف به خطا، مبین آن است که صوابی نیز وجود دارد و چون خطا به عدم مطابقت علم با واقع تعریف می‌شود، پس در خارج از ما چیزی به نام واقعیت وجود دارد که شکاک منکر آن است.

دوم، مسئله کاشفیت علم از خارج، چه اگر علم ما از واقعیات خارجی حکایت نمی‌کند چگونه به خطا و صواب آن وقوف می‌یابیم. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به مجلدات اصول فلسفه و روش رئالیسم از مؤلف رحمه الله و حواشی مرحوم شهید مطهری [۳۴۰] (۱). منظور این است که اگر در واقع‌نمایی علوم و کاشفیت آن از خارج کوچک‌ترین تردیدی راه یابد، اعم از این که گفته شود: صور دریافتی از طریق حواس، با واقعیت خارجی مخالف است. و یا گفته شود؛ آنچه به وسیله حواس ادراک می‌شود کاشف حقایق خارجی چنان‌که هستند، نیست، و یا گفته شود ذهن و خارج با فعل و انفعال مشترک تصاویر ذهنی را به وجود می‌آورند و بنابراین علم فرزند والدین حسّ و خارج است و تنها بخشی از حقیقت پدر و مادر خود را کشف می‌کند نه همه حقیقت را و یا گفته شود ذهن اشباح و علائمی را توسط حواس از خارج دریافت می‌کند و بعداً بر اساس مقیاس‌ها و کلیدهای رمز، آن رموز را کشف و تفسیر و بزرگ و کوچک می‌کند و یا گفته شود ذهن، صور ادراکی حاصل شده به توسط حواس را همان حقیقت خارجی می‌پندارد در صورتی که صد در صد با آن مطابق نیست، و امثال این اقوال، همگی منتهی به سفسطه می‌شود و سفسطه یعنی این که انسان نمی‌تواند از جهان خارج علم مطابق با واقع کسب نماید. نتیجه اقوالی که منحصرراً ذکر شد - که مفصل آن باید در آثار ایدآلیست‌ها و ماتریالیست‌هایی که در این مسئله کمترین فرقی با ایدآلیست‌ها ندارند مطالعه شود - همه به سفسطه می‌انجامد

[۳۴۱] (۱). قضیه: علوم نسبی است، اگر خود مطلق باشد که ناقض خویش است، مگر آن که گوینده آن مدّعی شود که همه‌قضایا به جز این یکی که مطلق است، نسبی هستند که در آن صورت باید ثابت کند این سخن چه خصوصیتی دارد که از سایر علوم مستثنی است. و اگر همین قضیه هم قولی نسبی باشد، معنی آن این خواهد بود که علوم در شرایط خاصی نسبی است و در همه موارد نسبی نیست و باز هم ناقض خویش است.

در مورد قضیه: علم کلی نیست، نیز وضع همین است. در قضیه علم ضروری نیست، و علم دائمی نیست، همه، اگر خود کلی یا ضروری یا دائمی باشند، معلوم می‌شود بعضی از علوم کلی و دائمی و ضروری هستند، از جمله خود این قضایا، و اگر این قضایا نیز کلی و دائمی و ضروری نباشند، پس همه قضایا را در بر نتوانند گرفت

[۳۴۲] (۱). منظور این است که حکم، که فعل خارجی نفس است و در کلیه قضایای موجه و سالبه و حملیه و شرطیه هست مانند انسان حیوان است، و زید ایستاده نیست، از یک طرف فعلی است نفسانی و وجود خارجی نفسانی دارد، مانند سایر حالات و افعال نفس چون اراده، فکر، تخیل و امثال آن، و از طرفی مانند علوم حصولی و صور علمی، فاقد آثار خارجی است و تنها از خارج حکایت می‌کند. حکایت آن از خارج نیز مانند سایر ماهیات نیست، زیرا در عین آن که از نسبت خارجی میان موضوع و محمول حکایت می‌کند، خود امری است ذهنی.

بنابراین نفس می‌تواند از یک چنین پدیده‌ای که یک واقعیت نفسانی است مفهومی انتزاع کند (است و مترادفات آن مبین مفهوم این حکم است نه خود حکم) و با دقت در مفاهیم هست و نیست، و تجرید آنها از موضوعات، مفهوم کلی وجود و عدم را تصور نماید. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به جلد دوم اصول فلسفه و روش رئالیسم

[۳۴۳] (۱). توضیح این که مفهوم اگر در خارج به وجود خارجی و در ذهن به وجود ذهنی موجود باشد، ماهیت خواهد بود، و ماهیت اختصاص به موجود ممکن دارد؛ و وجود واجب- چنان که در جای خود گفته شد- دارای ماهیت نیست. و به‌طور کلی، هر چیز که حیثیت وجودی آن، محض تحقق خارجی باشد، به ذهن در نخواهد آمد و بالتیجه دارای ماهیت هم نخواهد بود. بنابراین، حقیقت وجود از آن جهت که به ذهن در نمی‌آید، دارای ماهیت نتواند بود، و چون ذات واجب محض وجود خارجی است، به ذهن در نمی‌آید. صفات او نیز عین وجود او است و آنها نیز به ذهن در نمی‌آید- یعنی دارای ماهیت موجود در ذهن نیست- پس اگر صفاتی که بر ممکنات حمل می‌شود، مثل علم و حیات بر واجب نیز حمل شود، مفهوم آن، ماهیت حقیقی نیست

[۳۴۴] (۲). منظور این است که اگر مفهوم متزع از چیزی، قابل حمل بر چند مقوله باشد- مانند مفهوم حرکت که هم بر جوهر و هم بر کم و کیف و این قابل حمل است- آن مفهوم نیز از ماهیات حقیقی، و یا علوم حصولی حقیقی نیست، زیرا اگر مفهومی بر چند مقوله قابل حمل باشد باید تحت چند جنس مختلف درآید و این محال است؛ چون یک مفهوم اگر از ماهیات باشد فقط تحت یک مقوله و یک جنس واقع می‌شود. بنابراین مفهوم حرکت از مقوله ماهیات نیست و به همین جهت در مبحث حرکت گفته شد که حرکت نحوه‌ای از وجود است، و حقیقت ذات وجود، دارای ماهیت نیست

[۳۴۵] (۱). حدّ (تعریف به جنس قریب و فصل قریب) اختصاص به اموری دارد که دارای ماهیت باشد تا علم حصولی حقیقی بدان امکان‌پذیر باشد. در مفاهیم اعتباری، حدّ بدین معنی وجود ندارد، و این گونه مفاهیم به‌عنوان جنس در حدّ ماهیات دیگر نیز قرار نمی‌گیرد

[۳۴۶] (۱). برهان عبارت است از قیاسی که مقدمات آن را قضایای ضروری (که ماده آنها ضرورت باشد نه امکان) و کلی (قضایای کلی که همه افراد موضوع را در بر گیرد، نه جزئی و نه شخصی) و دائم (که مشروط و موقت نباشد) تشکیل دهد. مانند شش قسم قضایای بدیهی که مهم‌ترین آنها اولیات است.

اما جدل قیاسی است که مقدمات آن، قضایایی از نوع مسلّمات (قضایایی که برای طرف مقابل در جدل مورد قبول است اعم از آن که شخص استدلال‌کننده نیز آن را قبول داشته باشد یا نه) و مشهورات باشد (مشهورات، قضایایی است که قبول عام دارد، لیکن اگر با قضایای ضروری و اولی مقایسه شود قابل تشکیک است. مانند عدل نیکو است، این گونه قضایا در جامعه انسانی مورد تصدیق است)

[۳۴۷] (۱). تکیه مؤلف رحمه الله بر این نکته که علم علت بر معلول و علم معلول بر علت- به قدر وسعت وجودی معلول- به‌صورت علم حضوری تحقق دارد، مسئله بزرگی از مسائل متنازع‌فیه متکلمان و حکما را حل می‌کند که در مورد چگونگی علم خداوند نسبت به کلیه موجودات بحث داشته‌اند. با این بیان همه نظام هستی و ذرات موجودات برای حق تعالی به علم حضوری معلوم است، هم‌چنین علم نفس انسان نسبت به افعال و ادراکات و فعل و انفعالات خود از این مقوله است

[۳۴۸] (۱). با توجه به این که علم، حضور شیء مجرّد برای شیء مجرّد است و در امور مجرّد قوه و امکان نیست و همه چیز بالفعل است و علم با اتحاد عاقل و معقول یا عالم و معلوم صورت‌پذیر است و با توجه به آنچه در این فصل گفته شد ثابت می‌شود که:

اولاً: هر جوهر مجرّدی به تمام ذات تام و بالفعل خویش برای نفس خود حضور دارد، پس عاقل و عالم بر ذات خویش است. ثانیاً: چون برای وی این امکان هست که برای ذوات مجرد، معقول باشد و برای مجرّدات هر چه ممکن باشد، بالفعل است پس موجود مجرّد، معقول هر ذات مجرّد تام بالفعل است؛ و به همین نحو عاقل نیز هست.

ثالثاً: چون در تعقل ذات خود و ذوات دیگر با آنها اتحاد می‌یابد، پس عقل نیز هست؛ و بدین ترتیب هر امر مجردی عقل و عاقل و معقول، یا علم و عالم و معلوم است. نفس انسانی نیز اگر از اشتغال به امور مادی فارغ گردد و در فعل نیز مانند ذات مجرد شود، بالفعل عاقل بر همه ذوات مجرد خواهد بود، اما اعراض و نسب تابع موضوعات خود هستند

[۳۴۹] (۱). وجود معلول- چنان که در مبحث علت و معلول گفته شد- از مراتب وجود علت است و بدون علت استقلال ندارد و از علت خود انفکاک‌پذیر نیست. علم نیز عبارت است از حضور چیزی برای چیزی با تمام هویت و ذات، پس علم به معلول نیز به علم به علت، همان ارتباط و توقفی را دارد که نفس معلول به علت خود دارد.

بنابراین هیچ معلولی بدون شناخت علت خاص آن به علم در نمی‌آید، و اگر ظاهراً مشاهده می‌شود که ما بسیاری از چیزها را می‌دانیم بدون آن که از علت آنها آگاه باشیم حقیقت امر غیر از آن است.

این اصل در حکمت تا آن حد از استحکام برخوردار است که علم از طریق معلول به علت را مفید یقین ندانسته‌اند و برهان «لَمّی» را که سلوک از علت به معلول است قوی‌ترین برهان می‌دانند و بعد از آن برهان «اَنّی» را که مبتنی بر ملازمات عام است- هر چند اغلب منطقیون برهان «ان» را شامل سلوک از معلول به علت نیز دانسته‌اند. ر. ک: اسفار، ج ۳، ص ۳۹۰-۳۹۶

[۳۵۰] (۱). اصل عینیت به معنی این که هر چیز خودش خودش است مانند: اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین و اصل ثبات، از اصول اساسی منطق بشری است، و علم انسان بر آن و تصدیق و تصور آن از قضایای اولیه است و نیازی به اثبات ندارد. اگر این سه اصل از منطق بشر رخت بربندد، منکرین آن نیز قادر به اثبات کوچک‌ترین مفهوم یا حقیقتی نخواهند بود، چه، انکار صحت این قضایا خود موقوف بر اعتراف به صحت آنها است

[۳۵۱] (۱). تناقض مطلب در این است که اگر تدبیر بدن برای نفس امری ذاتی است و علوم نیز ذاتی و فطری است، به چه دلیل یک امر ذاتی امر ذاتی دیگر را از صحنه خارج می‌سازد؟ تعارض اشتغال به بدن و علوم ذاتی وقتی منطقی است که یکی از این دو ذاتی نباشد، و چون تدبیر بدن خاصه وجودی و صفت ذاتی نفس است و نفسیت نفس بدان بستگی دارد، تعارض آن با علوم ذاتی امری غیرمعقول است، پس علم ذاتی وجود ندارد

[۳۵۲] (۱). این برهان از خود مؤلف است. توضیح مختصر آن این است که وجود یا هستی، آن واقعی است که عدم را نقض و طرد می‌کند و این واقعیت که نقیض عدم است و از نیستی ابا دارد و جز سوفسطی کسی منکر آن نیست از دو حال بیرون نتواند بود یا واجب است و یا ممکن، و اگر ممکن باشد منتهی به واجب می‌شود چون معلول است

[۳۵۳] (۲). این برهان از حکیم سبزواری است در حواشی او بر اسفار. چکیده این برهان نیز در واقع با برهان مؤلف رحمه الله یکی است. او نیز گوید: اگر همه حدود و قیود را از روی هستی برداریم و لباس ماهیات را از تن وجود خارج کنیم آنچه باعث تحقق و واقعیت موجودات و کل جهان هستی است، همان حقیقتی است که در مقابل عدم قرار دارد و چنین حقیقتی مقابل خود را نمی‌پذیرد؛ چنان که هیچ‌یک از دو امر متقابل دیگری را نمی‌پذیرد، پس وجودش واجب است. ر. ک: اسفار، ج ۶، ص ۱۶

[۳۵۴] (۱). در برهان‌هایی که از قول مؤلف و حکیم سبزواری نقل شد و پاسخی که مؤلف به شبهه وارد بر قول سبزواری داده، همه جا بحث بر سر وجوب ذاتی است نه هرگونه وجوبی که وجوب غیری را نیز در بر گیرد، زیرا هر چیز که وجود دارد وجودش واجب است و طبق اصل «مالم یجب لم یوجد» تا چیزی وجودش واجب نباشد به وجود نمی‌آید؛ بنابراین هیچ وجودی عدم را نمی‌پذیرد، اما فقط حقیقت بی‌ماهیت و نامحدود وجود است که واجب بالذات است و بقیه، واجب به غیر هستند که الزاماً منتهی به واجب بالذات می‌شوند

[۳۵۵] (۱). قبلاً در مبحث علت و معلول اثبات شده است که آنچه از علت صدور می‌یابد وجود معلول است و معلول وجود خود را از علت دریافت می‌کند. بنابراین جعل، همان جعل بسیط است که از ناحیه جاعل بر معلول مجعول افاضه می‌شود. این جمله از ابن

سینا مشهور است که «ما جعل الله المشمش ممشأً، بل اوجیده» بنابراین، معلول از جهت وجودی مجعول است و به جاعل خویش در وجود و بقا هر دو نیازمند است.

پس قصور و نقصان و نیاز وجود از جهت معلولیت و مجعولیت است که همه مراتب، جز مرتبه فوق تمام را در بر می‌گیرد [۳۵۶] (۱). باید توجه کرد که دو اصطلاح مطلق موجود یا موجود عام، و موجود مطلق با یکدیگر اشتباه نشود. در فلسفه موجود به‌طور عام و به اصطلاح حکما، موجود من حیث هو موجود است؛ یعنی موجود به‌طور کلی نه از آن جهت که این یا آن شیء است. در حالی که موجود مطلق یعنی موجودی که مقید به قید و شرطی نباشد در مقابل موجود مقید، و آنچه موضوع فلسفه است مطلق موجود، یعنی موجود من حیث هو موجود است

[۳۵۷] (۲). قبلًا به اثبات رسیده است که ترجیح بدون مرجح محال است، بدین معنی که آنچه در مرز بین وجود و عدم در حد استواء قرار دارد- همه ماهیات- برای آن که به جانب وجود کشیده شود و از حد استواء خارج گردد احتیاج به عاملی دارد که وجود آن را بر عدمش ترجیح دهد. حال آن عامل یا خود ذات آن است یا خارج از وجود آن. اگر مرجح وجود، ذات خود موجود باشد، واجب بالذات خواهد بود و گرنه واجب به غیر که آن نیز منتهی به اولی است

[۳۵۸] (۱). ساده‌ترین برهانی که برای ابطال تناسخ اقامه کرده‌اند این است که، هر جسمی متناسب با مرتبه استعدادی خود دارای نفسی است که در مراتب متحول و سیر تکاملی واحد و ثابت است و هر چند که در سیر از نقص به کمال لحظه‌ای توقف نداشته باشد، اما وحدت آن تردیدپذیر نیست. بنابراین هیچ جسمی در هیچ مرحله‌ای ولو مرتبه نباتی خالی از نفس نخواهد بود. حال اگر نفسی از بدنی به بدن دیگر منتقل شود برای یک بدن دو نفس وجود خواهد داشت و چون تعطیل در عالم وجود محال است، لزوماً یکی از دو نفس معطل خواهد ماند؛ بنابراین تناسخ محال است. ر. ک: اسفار، ج ۹، ص ۹ به بعد

[۳۵۹] (۱). چون هرگاه علت یک امر وجود یافت وجود معلول آن ضروری است، پس هر جا جسم هست نفس هم باید باشد [۳۶۰] طباطبایی، محمد حسین، نهایت فلسفه (ترجمه نهایی الحکمه)، ۱ جلد، موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۷.

[۳۶۱] (۱). این که در موجودات دو مفهوم قابل تصور است، یکی هستی آن و دیگری چیستی، امری است که برای کلیه حکما در هر مکتبی که بوده‌اند، مسلم گرفته شده، چون عقل چنین تحلیلی را در مورد هر چیزی حکم می‌کند، اما این که از این دو، اصالت با کدام است، یعنی واقعیت خارجی و آنچه هستی موجودات را تشکیل می‌دهد کدام یک از این دو است، ماهیت یا وجود و یا هر دو بر روی هم، محل اختلاف است و مکاتب اصالت وجود و اصالت ماهیت و سایر مکتب‌ها را ایجاد کرده که در این جا مورد بحث ما نیست.

آنچه در این جا لازم است ذکر شود آن است که در اصالت و وحدت وجود اصولاً سخن از این که هر موجودی ماهیتی دارد که وجود بر آن عارض می‌شود- که در آثار حکمای اصالت وجودی پیش از ملاصدرا همواره بر آن تکیه شده است- معنی واقعی ندارد، و چنان که مؤلف در این جا و در مباحث وجود به تبع صدرالحکماء متذکر گردیده است، هر پرتوی از وجود مشخصات و خواصی دارد که مجموعه آن را ماهیت آن وجود می‌نامیم، و ماهیات در واقع حدود وجودند و عارض بر آن نه بالعکس

[۳۶۲] (۲). هر چه را بتوان بر نوعی از انواع تحت یک جنس حمل کرد آن را بر جنس نیز می‌توان حمل کرد. چنان که کلیه صفات ذاتی و عرضی انسان را می‌توان بر حیوان حمل کرد: حیوان ناطق، حیوان مدرک، حیوان ضاحک، حیوان کاتب و غیره. و نیز آنچه بر جنس، واجب یا محال باشد برای انواع زیر آن چنین است

[۳۶۳] (۱). چون اجزاء مقداری و کمی اجزاء بالقوه‌اند نه بالفعل و تحقق آن در ذات واجب مستلزم آن است که وجودش بالقوه باشد نه بالفعل، و این با ذات واجب که فعلیت محض است سازگار نیست

[۳۶۴] (۱). این بیان همان اصل معروف صدرایی «بسیط الحقیقه کل الاشياء» است و چنان که ملاحظه شد، مبتنی بر این است که هر موجودی که بتوان چیزی یا چیزهایی از او سلب کرد به همان نسبت در وجود خود ناقص است. پس آنچه بیشتر صفت سلبی داشته باشد ناقص‌تر و آنچه کمتر بتوان چیزی از او سلب کرد کامل‌تر است. مراتب مشکک وجود بر حسب همین کمال و نقص از پایین‌ترین تا بالاترین، که مرتبه واجب بالذات و اتم و اکمل است، ترتب یافته، و آن مرتبه به سبب بساطت و اطلاق و عدم تناهی، همه چیزهاست

[۳۶۵] (۱). ملاصدرا حمل بین مراتب کامل و ناقص وجود را حمل حقیقه و رقیقه می‌نامد که با حمل شایع فرق دارد، و به‌طوری که در متن ذکر شد حمل میان علت است و معلولش و حمل بین مراتب اعلی و اسفل و تمام و ناتمام وجود

[۳۶۶] (۱). بدین معنی که هر مرتبه وجود واحد ذومراتب، با مرتبه دیگر تنها از حیث شدت و ضعف و کمال و نقص اختلاف دارد و مرتبه فوق تمام آن مطلق و بی‌نهایت و واجب بالذات و تمام است، و هر وجود دیگری فرض شود لزوماً باید یکی از مراتب همین یک وجود واحد باشد. مرتبه واجب بالذات یکی بیش نیست و بقیه مراتب معلول و فیض آن است. با توجه به این امر دو ذات واجب محال است، و بر مبنای وحدت وجود شبهه او وارد نیست

[۳۶۷] (۲). منظور این است که اگر وجوب وجود وجه مشترک آنها نیست، مبنای انتزاع آن چیست؟ قطعاً باید ذات آنها باشد، پس باید از حیث ذات در وجوب وجود مشترک باشند و از این، وجه اشتراک و وجه امتیاز و در نتیجه ترکیب حاصل می‌شود و ترکیب واجب بالذات لازم می‌آید. پس محال است بیش از یک واجب موجود باشد

[۳۶۸] (۱). ممکن است در اندیشه غیرفلسفی خطور کند که بین هزاران مهره یک رنگ که همه با یک قالب ریخته شده، چه وجه امتیازی هست، یا در میان دانه‌های گندم و نظایر آنها. باید توجه داشت که مکان و وضع در همه همانندها مختلف است، صرف نظر از امور دیگر، البته این در مورد همانندهای مادی است

[۳۶۹] (۱). رجوع شود به مبحث علت فاعلی و اقسام آن در فصل ششم و هفتم از مرحله هشتم، ص ۳۰۷ و ۳۰۸ همین کتاب

[۳۷۰] (۲). در مبحث علت فاعلی، به اثبات رسید که هر فعلی از فاعلی صدور نمی‌یابد، چون فعل با فاعل سنخیت وجودی دارد

[۳۷۱] (۱). بیان روشن‌تر مطلب این است که مشارکت مبتنی بر کثرت است و کثرت مستلزم اجتماع سلب و ایجاب در یک موجود واحد است، و چون ذات واجب واحد بسیط است، اجتماع سلب و ایجاب در او معنی ندارد؛ و چون سلب و ایجاب در او نیست، با چیزی هم مشارکت ندارد، پس کثرت و مشارکت صفت ممکنات است و ذات واجب از هر دو منزّه است

[۳۷۲] (۱). چنان که در عنوان این فصل ملاحظه گردید، عدم مشارکت ذات واجب در مفاهیم با چیزهای دیگر، تنها از حیث مشارکت مصادیق مورد توجه است و گرنه با چشم‌پوشی از خصوصیات مصادیق اغلب مفاهیم بین ذات واجب و ممکنات مشترکاً به کار می‌رود. چنان که گوییم: خدا هست، انسان و درخت و زمین و غیره نیز هست. هم‌چنین گوییم: خدا عالم است، حسن عالم است، خدا حکیم است، ابوعلی سینا حکیم است، و امثال آن. در همه این موارد، حمل این مفاهیم بر ذات حقّ با صرف نظر کردن از خصوصیات مصادیق امکان‌پذیر است، و گرنه وجود حق و علم او و حیات و سایر صفات او از جهت مصداق با علم و حیات و وجود ماسوی الله قابل قیاس نیست، مگر قیاس محدود ناقص با نامتناهی فوق تمام

[۳۷۳] (۱). وحدت حقّه یکی از اقسام وحدت است، ر. ک: فصل دوم از مرحله هفتم، ص ۲۶۰ همین کتاب

[۳۷۴] (۱). فروریوس (م ۲۳۳ ق م) از حکمای معروف نوافلاطونی، شاگرد فلوطین، صاحب کتاب ایساغوجی (کلیات خمس) و از شارحان آثار معلم اول، ارسطو است

[۳۷۵] (۱). ملطی، در این جا منظور انکسیمانوس حکیم یونانی اهل ملطیه است (م ۴۸۰ ق م). ملطیه شهری است در آسیای صغیر و دانشمندان بسیاری از آن جا برخاسته و به ملطی معروفند که از جمله ایشان تالس ملطی و انکسیمندرس و انکسیمانوس مشهورند

[۳۷۶] (۱) منظور از حکمای متأخر، فلاسفه بعد از ابوعلی سینا و قبل از ملاصدرای شیرازی است، از جمله ابوالبرکات بغدادی [۳۷۷] (۱). قول افلاطون این بود که علم تفصیلی حق تعالی از طریق علم به مثل نوری و عقول مجرده حاصل می‌شود، و حکمای مشاء معتقدند که ماهیات اشیاء قبل از ایجاد، نوعی ثبوت و حصول دارند که علم حق تعالی بر آن ماهیات کلی علم حصولی دارد، اما چنان که مؤلف رحمه الله یادآور شده است، ماهیاتی که قبل از وجود خارجی برای حق حضور دارند، با مثل نوریه افلاطونی چندان فرقی ندارد، صرف نظر از آن که افلاطون لااقل برای مثل، وجود نوری قائل شده و مشائون نوعی وجود خیالی و غیر حقیقی، که چنان که گفته شد ثبوت ذهنی نیز نتواند بود

[۳۷۸] (۱). منظور از مقولات منتزع از وجود همان مقولات ده گانه معروف است، زیرا مقولات جز مفاهیم کلی انتزاع یافته از انحاء وجودات نیستند. به علاوه، ماهیات نیز مفاهیم انتزاعی از انواع موجودات است، و مقولات نسبت به ماهیات، اجناس عالی به شمار می‌روند. فرق مفهوم و ماهیت این است که ماهیت حتماً مصداق خارجی و عینی دارد

[۳۷۹] (۱). ذات واجب به دو دلیل نسبت به افعال و ذوات، فاعل بعید محسوب می‌شود، یکی همان که مؤلف رحمه الله گفته، یعنی به دیده استقلال به ماهیات علل متوسط و مسخر، نظر کردن و حق تعالی را در انتهای سلسله علل و معالیل قرار دادن؛ دوم این که انسان به علت ساختمان خاص وجودی خود که محدود به حدود ماده و زمان و مکان است نمی‌تواند در هنگام تعقل و تصور معانی غیرمادی که زمان و مکان بر آنها حاکم نیست، خود را از قید زمان و مکان آزاد کند، و بر اساس این ضعف وجودی، هنگامی که حق تعالی را به عنوان علل‌العلل تصور می‌کند، بُعد زمانی و مکانی و فعلی و وجودی را برای او یکجا در نظر می‌آورد، در صورتی که او همراه با همه علل وجود دارد، نه در پایان آنها

[۳۸۰] (۱). چنان که در مبحث خیر و شر توضیح داده شده، همه شرور و نواقص جنبه عدمی دارند و هیچ‌یک در حقیقت خود به وجود مربوط نمی‌شود. بنابراین آنچه شر است یا عدم چیزی است، مانند کوری که عدم بینایی است و یا بیماری که عدم اعتدال و صحت بدن است، و یا خود عدم نیست بلکه موجب عدم و یا عدم از لوازم آن است، مانند زلزله و امثال آن

[۳۸۱] (۱). مطالبی که در این مبحث تحت عنوان یادآوری بیان شد قبلاً در مباحث وجوب و امکان و علت و معلول با تفصیل بیشتری آمده است. رجوع شود به فصل سوم از مرحله علت و معلول و فصل پنجم از مرحله وجوب و امکان و امتناع

[۳۸۲] (۱). چنان که ملاحظه گردید، مؤلف رحمه الله علی رغم آن همه جدال و خصومت که سال‌ها بلکه چندین قرن میان متکلمین بر سر مسئله کلام و کلام الله جریان داشت، آن را در یک تحلیل دقیق عقلی، به صفت قدرت ارجاع کرد، و در مورد اراده نیز با آن که در آثار گذشتگان بحث‌های مفصلی در مورد آن به عمل آمده، با همین تحلیل صحیح، مسئله را فیصله داد.

هم چنان که مؤلف رحمه الله اشاره کرده است در مورد هر یک از کمالات وجودی و حقایق جهان هستی، اگر تحلیل دقیق به عمل آید و از جنبه‌های عدمی مبرا گردد برای آن می‌توان مرجعی در حق تعالی و صفات او یافت و این اختصاص به کلام یا اراده یا معانی دیگر ندارد، چون همه کمالات وجودی در ذات او جمع است

[۳۸۳] (۱). نوع، گرچه ماهیتی کلی است که بر افراد متفق الحقیقه صدق کند، لیکن وجود کثرت در مصداق آن ضروری نیست، زیرا کثرت تنها در نشاء مادی تحقق‌پذیر است و در مجردات کثرت صرفاً در جهت طولی است نه عرضی و در هر مرتبه‌ای از مراتب طولی، نوع وجود عقلی منحصر به یک فرد است

[۳۸۴] (۱). در استدلالی که مؤلف رحمه الله برای اثبات عدمی بودن شر بیان کرده است یک مطلب اصلی به سبب بداهت و روشنی مسلم گرفته شده و از مقدمه استدلال حذف شده است و استدلال مزبور مبتنی بر آن است، و آن این است که شر، چه امر وجودی باشد و چه عدمی، بر چیزی اطلاق می‌شود که نیستی ذات یا کمالی بدان نسبت داده شود. حال این چیزی که به عنوان شر شناخته می‌شود یا یک موجود است و در عین حال شر است و یا در اثر بی‌دقتی و مسامحه و توسع در معانی الفاظ و امثال آن یک

امر عدمی را به صورت یک امر وجودی تصور کرده‌اند. چنان که در استدلال به اثبات می‌رسد، شر هرگز نمی‌تواند یک امر وجودی باشد

[۳۸۵] (۱). باید دانست که بخش عمده‌ای از شرور در حقیقت عدم ملکه است. عدم ملکه یعنی: نداشتن، که فرق آن با عدم به معنی نبودن معلوم است. نداشتن وقتی به کار می‌رود که کسی چیزی را ذاتاً داشته باشد و از او سلب شود، از این رو در تقابل عدم و ملکه، شأنیت وجود را شرط کرده‌اند، کوری، کری، لنگی، مریضی از اعدام ملکات است

[۳۸۶] (۱). در این جا چند نکته قابل توضیح است. یکی مسئله تجرد علم و دیگری بیان این که علم به حرکت و تغییر، غیر از حرکت در علم و تغییر در آن است. ضمناً اشاره‌ای به اختلاف اساسی بین مکتب مادی و مکتب الهی - یا بر حسب نامی که مرحوم مؤلف رحمه الله و شارح مقالات فلسفی ایشان مرحوم شهید مطهری برای مکتب فلسفی خود اختیار کرده‌اند - بین ماتریالیسم و رئالیسم است. مسئله مجرد بودن علم انسان از ماده یکی از مهم‌ترین مستندات الهیون در اثبات وجود عوالم ماوراء طبیعت است و این که وجود، چنان که ماده گرایان پنداشته‌اند مساوی با ماده نیست.

سخن فلاسفه الهی این است که در جریان مادی، لااقل برای کسانی که با علم و فلسفه سر و کار دارند این مسئله قابل تحقیق است که آیا خواص و مشخصات و حدود وجودی مادیات که عبارت است از زمان و مکان و حرکت و تغییر، بر علم نیز قابل انطباق است یا نه؟ البته جواب منفی است. پس یک نمونه بارز از موجودات غیرمادی همین علم انسان است و به دنبال این مسئله، تجرد نفس نیز قابل اثبات بلکه الزامی خواهد بود؛ چون تجرد همین است که امری دستخوش زمان و حرکت نباشد.

ماده گرا می‌گوید: همه چیز در حال تحول و تغییر است، مغز انسان و قوای نفسانی او در حال دگرگونی است، چگونه ممکن است علم ثابت و لایتغیر باشد؟ ما امروز مسئله‌ای را به شکلی خاص تصور می‌کنیم و فردا علم ما تغییر می‌کند و در آنچه به ذهن سپرده‌ایم تحول ایجاد می‌شود.

ظاهر این سخن، راست‌نما و فریبنده است، ولی در عمق آن ساده‌اندیشی کودکانه‌ای است که نمونه آن در سایر اندیشه‌های فلسفی ایشان فراوان به چشم می‌خورد.

اما حقیقت مطلب این است که در علم تغییری ایجاد نمی‌شود بلکه صورت جدیدی در کنار صورت قبلی قرار می‌گیرد و این که یکی از آنها ابطال می‌شود یا کامل‌تر می‌گردد به هیچ‌وجه تغییر و تحول محسوب نمی‌شود. بلکه از دیدگاه ارزیابی‌های علمی از صحنه عمل خارج می‌گردد و گرنه در ذهن به حال خود باقی است. مثلاً، شما امروز زمین را ساکن و خورشید را به دور آن متحرک می‌دانید، و فردا عکس این برای شما اثبات می‌شود و شما خورشید را نسبت به زمین ساکن و زمین را بر گرد آن متحرک می‌دانید. این بدان معنی نیست که عمل دیروزی شما تغییر یافته و تبدیل به علم امروزی گردیده است، آن چنان که در یک امر مادی مشاهده می‌شود؛ مثلاً، طفلی نوجوان می‌شود، جوانی پیر می‌شود، درختی شکوفه درمی‌آورد، حیوانی می‌میرد. بلکه صورت جدید وارد ذهن می‌شود و در کنار صورت قبلی قرار می‌گیرد، و پس از ورود صورت جدید که قاعدتاً باید درست‌تر باشد، صورت قبلی از حیطه محاسبات علمی و تجارب علمی خارجی می‌گردد و این، دخلی به تغییر علم ندارد.

مثال برای تغییر علم به معنایی که تصور کرده‌اند چنین است که شما بدانید زمین ساکن است، و بعداً این صورتی را که از زمین و سکون آن در ذهن شما وجود دارد تغییر کند و در مغز شما شروع به گردش نماید، چون علم شما نیز امری است مادی.

بر این اساس بیشتر ماتریالیست‌ها علم به حرکات و دگرگونی‌ها را با تغییر و حرکت در علم اشتباه کرده‌اند، آنچه ایشان مدعی آنند، مادی بودن و تغیر صور ذهنی اعم از عقلی و خیالی است، اما آنچه واقعیت دارد، علم بر تغییرات و حرکات است.

اکنون در توضیح مطالبی که در متن کتاب آمده است، مبنی بر این که تغییر و تحول و یا تعاقب صور در عالم مثال مانند تعاقب آن در متخیله است، و نه به صورت تغییر و حرکت در مادیات، این نکته را می‌افزاییم که در متخیله انسان، صور گوناگون در پی

یکدیگر آفریده می‌شوند و به وجود می‌آیند، و تغییر صور و دگرگونی احوال آن، به صورت تحول تدریجی و حرکت در مادیات نمی‌باشد

[۳۸۷] (۱). چون عروض لواحق خارجی لازمه تغییرپذیری است و تنها موجودات مادی، متحول و متغیر هستند. مجردات از هرگونه تغییری مبرا می‌باشند و چیزی از خارج بر آنها وارد نمی‌شود، پس عروض لواحق خارجی اختصاص به مادیات دارد

[۳۸۸] (۱). مؤلف رحمه الله در مبحث اقسام جواهر، مؤکداً نظریه خود را مبنی بر جوهریت صور نوعیه ابراز داشت و در این جا نیز مجدداً آن را تأیید می‌کند. مسئله این است که هر نوع از موجودات دارای آثار و فعل و انفعالات و اعمال خاصی است، حال این اعمال و آثار به کجا و به چه چیزی نسبت داده شود؟ مؤلف رحمه الله معتقد است صورت نوعیه، یعنی همان چیزی که یک نوع به واسطه آن نوع خاصی شناخته می‌شود. مثلاً انسانیت انسان، که مبتنی بر فصل اخیر یا نفس ناطقه است، منشاء آثار است. این صورت نوعیه در هر یک از انواع موجودات یک جوهر حقیقی است که وجود خارجی دارد نه یک امر اعتباری.

ظاهر امر در موجودات مادی این است که موادی بر حسب کمیت و کیفیت و وضع خاصی در یک جا تجمع می‌یابد، آن گاه ما آن مجموعه را که به صورت یک واحد درآمده است و اکثراً دارای افراد متعدد است نوعی از انواع می‌دانیم، اما بر حسب آنچه مؤلف رحمه الله قائل است، تجمع عوامل و شرایط فقط زمینه‌ساز افاضه صورت نوعیه از ناحیه علت عقلی و در انتها واجب متعال است. مؤید این مطلب آن است که آثار وجودی موجود جدید غیر از آثار اجزاء تشکیل دهنده آن در مرکبات مادی است

[۳۸۹] (۱). حمل دائر بین مراتب برتر و فروتر وجود مانند حمل علت بر معلول یا معلول بر علت را اعم از این که علت قریب و بی‌واسطه باشد یا بعید و باواسطه، حمل حقیقه و رقیقه نامیده‌اند، زیرا وحدت آنها با وحدت موجود در حمل شایع فرق دارد

[۳۹۰] (۱). مؤلف رحمه الله در این مبحث نیز - چنان که شیوه اوست - مباحث مفصل حکمای مشاء و اشراق را بر سر مسئله مثل افلاطونی در بیان مجملی خلاصه کرده، بیش‌ترین دقت خود را معطوف به نتایج حاصل از آن آراء و ردّ یا توجیه بعضی از آنها نموده است.

اصلی‌ترین مسئله در این جا رد نظریه رب‌النوع و مثل به عنوان علت قریب در ایجاد و تدبیر انواع است و چنان که در پاورقی قبل اشاره شد، ارجاع افعال و خواص موجودات به جای رب‌النوع و مثال، به صورت نوعیه آنها، سپس محدود ساختن جریان قاعده امکان اشرف به ماوراء مادیات است، آن هم مشروط به این که موجود برتر تحت ماهیت موجود پست‌تر نباشد و به جای حمل شایع، حمل حقیقه و رقیقه بین آنها برقرار باشد.

نظر ایشان در مورد غایات کمالی که انسان در اثر سلوک نفسانی و تربیت و تهذیب بدان نائل می‌شود، این است که این کمالات چون پس از مرحله وجود مادی و بعد از بیرون آمدن از تعلقات جسمانی است، برای اهلش وجود دارد، اما نه در مرتبه وجود مادی، پس برای کسانی که در ماده مجوسند میسر نیست

[۳۹۱] (۱). برای خواننده تیزهوش کاملاً روشن است که اظهارنظرهای مؤلف استاد رحمه الله در این مورد، به هیچ وجه به صورت نقل قول و تکرار سخن دیگران نیست و او در این زمینه‌ها هرگز مطلبی را بر مبنای حدس و گمان نمی‌گوید. عالم مثال و کیفیت نظام و موجودات آن نیز چیزی نیست که با برهان قابل اثبات باشد، لا تحمل عطایه الا مطایه

[۳۹۲] (۱). یکی از مسائل مهمی که در فلسفه از قدیم مورد بحث و نزاع بوده است «کیفیت ربط متحرک به ثابت» است. به‌ویژه کسانی که از طریق اثبات محرک برای هر حرکتی، در صدد اثبات وجود باری تعالی به عنوان محرک اول بوده‌اند، در توجیه این مطلب با مشکلات زیادی رو به رو شده‌اند، زیرا محرکی که چیزی را حرکت دهد و خود از حرکت بر کنار باشد به آسانی قابل اثبات نیست، اما پس از اثبات حرکت جوهری توسط ملاصدرا و این که ذات و جوهر این جهان مادی عین حرکت و سیلان است و این که اصولاً نحوه هستی مادیات تجدد و تغیر است، مشکل اساسی برطرف شد. بدین معنی که وجود حرکت و تجدد، امری

عارض بر موضوع و جوهر جهان نیست، بلکه ذات حرکت و تجدد از مبدأ وجود افاضه شده است و جعل آن جعل بسیط است، یعنی هستی این جهان و حرکت آن یک چیز است

[۳۹۳] طباطبایی، محمد حسین، نهایت فلسفه (ترجمه نه‌ایة الحکمة)، ۱ جلد، موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۷.

[۳۹۴] (۱). جسم تعلیمی امتدادی است کمی که عارض بر جسم طبیعی است و به واسطه آن ابعاد جسم طبیعی تعیین می‌شود، مثل: کره، استوانه، مکعب و امثال آن که قابل اندازه‌گیری و محاسبات عددی است. لیکن جسم طبیعی، جرم و ماده خاص آن است که جسم تعلیمی آن را در بر گرفته است. رجوع شود به مباحث جسم و صورت جسمیه از همین کتاب

[۳۹۵] طباطبایی، محمد حسین، نهایت فلسفه (ترجمه نه‌ایة الحکمة)، ۱ جلد، موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۷.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی) آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می‌کنند

بنادر البحار- ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می‌دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیت های گسترده مرکز :

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صداها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۱۱) (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران ۲۳۳۳۰۴۵ (۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱

۵۳-۰۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام :- هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: امام حسين عليه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می رهایی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را ببدان، نگاه می دارد و با حجت های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می سازد و او را می شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رها کردن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی

همه مردم را زنده کرده است؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد.

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



اصفهان

گامی



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹