بدایة الحکمة

علامه سید محمد حسین طباطبائی

ترجمه

علی شیروانی

موسسه انتشارات دارالعلم

بدایة الحکمه

مؤلف : علی شیروانی

تیراژ / ۳۰۰۰ جلد

قیمت / ۲۸۰۰ تومان

نوبت چاپ / یازدهم ۸۵

ناشر / مؤسسه انتشارات دارالعلم

قطع و صفحه / وزیری، ۴۵۲ صفحه

دفتر مرکزی / قم خیابان ارم، مقابل کوچه ۲۰، پلاک ۳۵۷

تلفن / ۹ - ۷۷۴۴۲۹۸ فکس / ۷۷۴۱۷۹۸ تلفن انبار / ۲۹۱۰۱۷۷

دفتر تهران / خیابان انقلاب، ۱۲ فروردین، ساختمان تجاری ناشران

طبقه همکف شماره ۱۶/۱۸ انتشارات دارالعلم تلفن: ۶۶۹۵۵۴۰۵

چاپ / شرکت چاپ قدس قم، تلفن ۷۷۳۱۳۵۴ فکس ۷۷۴۳۴۴۳

حق چاپ محفوظ و مخصوص ناشر است

شابک ۰ - ۲۰ - ۵۹۷۶ - ۹۶۴ ISBN 964 - 5976 - 20 - 0

فهرست مطالب

یادداشت ویرایش دوم ۹
مقدمه ۱۱

بخش اول: مباحث کلی وجود

فصل اول: بداهت مفهوم وجود ۱۷
فصل دوم: اشتراک معنوی مفهوم وجود ۱۸
فصل سوم: زیادت وجود بر ماهیت و عروضش بر آن ۲۰
فصل چهارم: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ۲۲
فصل پنجم: وحدت تشکیکی وجود ۲۶
فصل ششم: مخصّصات وجود ۳۱
فصل هفتم: احکام سلبی‌وجود ۳۵
فصل هشتم: معنای نفس‌الامر ۳۸
فصل نهم: مساوق بودن «شیئیت» با «وجود» ۴۰
فصل دهم: در عدم، تمایز و علیت نیست ۴۲
فصل یازدهم: از «معدوم مطلق» نمی‌توان خبر داد ۴۳
فصل دوازدهم: باز گرداندن خودِ معدوم محال است ۴۵

بخش دوم: تقسیم وجود به خارجی و ذهنی

فصل اول: تقسیم وجود به خارجی و ذهنی ۵۵

بخش سوم: تقسیم وجود به مستقل و رابط و تقسیم مستقل به نفسی و غیری

فصل اول: وجود مستقل و رابط ۷۹
فصل دوم: نحوهٔ اختلاف بین رابط و مستقل ۸۱
فصل سوم: تقسیم وجود به وجود لغیره و لنفسه ۸۳

بخش چهارم: مواد سه گانه: وجوب، امکان و امتناع

فصل اول: تعریف مواد سه گانه و بیانِ انحصار مواد در آنها ۸۷
فصل دوم: تقسیم هر یک از مواد به «بالذات» و «بالغیر» و «بالقیاس» ۸۸
فصل سوم: ماهیت واجب‌الوجود همان وجود است ۹۱

فصل چهارم: واجب الوجود بالذات، در همه ابعاد واجب الوجود است ۹۲
فصل پنجم: شیء تا واجب نگردد موجب نمی‌شود و اعتقاد به اولویت باطل است ۹۳
فصل ششم: معانی امکان ۹۶
فصل هفتم: امکان، یک اعتبار عقلی است ملازم با ماهیت ۱۰۰
فصل هشتم: نیازمندی ممکن به علت و منشاء آن ۱۰۲
فصل نهم: ممکن علاوه بر حدوث در بقاء نیز محتاج به علت است ۱۰۵

بخش پنجم: ماهیت و احکام آن

فصل اول: ماهیت با نظر به ذاتش چیزی جز خودش نیست ۱۱۳
فصل دوم: اعتبارات ماهیت و مسائل ملحق به آن ۱۱۵
فصل سوم: معنای ذاتی و عرضی ۱۱۷
فصل چهارم: جنس، فصل، نوع و بعضی از احکام آنها ۱۱۹
فصل پنجم: برخی از احکام فصل ۱۲۳
فصل ششم: نوع و برخی از احکام آن ۱۲۶
فصل هفتم: کلی و جزئی و نحوه وجودشان ۱۲۸
فصل هشتم: تمیّز ماهیات و تشخص آنها ۱۲۹

بخش ششم: مقوله‌های ده‌گانه یا اجناس عالیی که انواع ماهیات بدانها ختم می‌شوند

فصل اول: تعریف جوهر و عرض ـ شمار مقولات ۱۳۷
فصل دوم: اقسام جوهر ۱۳۹
فصل سوم: جسم ۱۴۰
فصل چهارم: اثبات ماده نخستین و صورت جسمانی ۱۴۵
فصل پنجم: اثبات صور نوعی ۱۴۶
فصل ششم: عدم انفکاک ماده و صورت از یکدیگر ۱۴۸
فصل هفتم: هر یک از ماده و صورت محتاج یکدیگرند ۱۴۹
فصل هشتم: اثبات وجود نفس و عقل ۱۵۲
فصل نهم: مقولهٔ کمّ، تقسیمات و خواص آن ۱۵۴
فصل دهم: مقولهٔ کیف ۱۵۷
فصل یازدهم: مقولات نسبی ۱۵۹

بخش هفتم: علت و معلول

فصل اول: اثبات علیت و معلولیت در «هستی» ۱۶۷
فصل دوم: تقسیمات علت ۱۶۹
فصل سوم: وجوب وجودِ معلول در ظرف وجود علت و وجوب وجودِ علت در ظرف وجود معلول . ۱۷۱
فصل چهارم: قاعدهٔ «الواحد» ۱۷۳
فصل پنجم: محال بودن دور وتسلسل ۱۷۴

فصل ششم: علت فاعلی و اقسام آن ۱۷۷
فصل هفتم: علت غایی ۱۸۱
فصل هشتم: اثبات غایت درحرکات طبیعی و آنچه‌بازی یا گزاف یا باطل بشمارمی‌آید و مانندآن ... ۱۸۲
فصل نهم: نفی اعتقاد به اتفاق ۱۸۵
فصل دهم: علت صوری و مادی ۱۸۹
فصل یازدهم: علل جسمانی ۱۹۱

بخش هشتم: تقسیم موجود به واحد و کثیر

فصل اول: معنی واحد و کثیر ۱۹۶
فصل دوم: اقسام واحد ۱۹۹
فصل سوم: این همانی و حمل ۲۰۲
فصل چهارم: تقسیماتی برای حمل شایع ۲۰۳
فصل پنجم: مغایرت و تقابل ۲۰۵
فصل ششم: تقابل تضایف ۲۰۷
فصل هفتم: تقابل تضاد ۲۰۷
فصل هشتم: تقابل عدم و ملکه ۲۱۰
فصل نهم: تقابل تناقض ۲۱۱
فصل دهم: تقابل واحد و کثیر ۲۱۳

بخش نهم: سبق و لحوق، قدم و حدوث

فصل اول: معنای سبق و لحوق و اقسام آن و معنای معیّت ۲۱۹
فصل دوم: ملاک سبق در هر یک از اقسام آن ۲۲۳
فصل سوم: قدم و حدوث و اقسام آن دو ۲۲۴

بخش دهم: قوه و فعل

فصل اول: هر پدیدهٔ زمانمندی مسبوق به قوهٔ وجود است ۲۳۲
فصل دوم: تقسیم تغییر ۲۳۵
فصل سوم: تعریف حرکت ۲۳۶
فصل چهارم: تقسیم حرکت به توسطیه و قطعیه ۲۳۸
فصل پنجم: مبدأ حرکت و منتهای آن ۲۳۹
فصل ششم: موضوع حرکت ۲۴۱
فصل هفتم: فاعل حرکت یا محرّک ۲۴۲
فصل هشتم: ربط متغیر با ثابت ۲۴۴
فصل نهم: مسافتی که متحرک با حرکت می‌پیماید ۲۴۵
فصل دهم: مقولاتی که حرکت در آنها واقع می‌شود ۲۴۶
فصل یازدهم: پی‌گیری آنچه در فصل پیشین گذشت ۲۴۹

فصل دوازدهم: موضوع حرکت جوهری و فاعل آن ۲۵۴
فصل سیزدهم: زمان ۲۵۶
فصل چهاردهم: تندی و کندی ۲۵۹
فصل پانزدهم: سکون ۲۶۱
فصل شانزدهم: تقسیمات حرکت ۲۶۲

بخش یازدهم: علم و عالم و معلوم

فصل اول: تعریف علم و اولین تقسیم آن ۲۷۲
فصل دوم: تقسیم علم حصولی به کلی و جزئی ۲۷۶
فصل سوم: تقسیم دیگری برای علم به: کلی وجزئی ۲۸۱
فصل چهارم: انواع تعقل ۲۸۳
فصل پنجم: مراتب عقل ۲۸۴
فصل ششم: آفرینندهٔ صور علمی ۲۸۵
فصل هفتم: تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق ۲۸۷
فصل هشتم: تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری ۲۹۱
فصل نهم: تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری ۲۹۷
فصل دهم: احکام متفرقه ۲۹۹
فصل یازدهم: هر مجردی، عاقل است ۳۰۱
فصل دوازدهم: علم حضوری و عدم انحصار آن در علم شیء به خودش ۳۰۳

بخش دوازدهم: مباحث مربوط به واجب ـ تعالی ـ

فصل اول: اثبات ذات واجب تعالی ۳۰۷
فصل دوم: اثبات یگانگی واجب الوجود ـ تعالی ـ ۳۰۸
فصل سوم: واجب ـ تعالی ـ مبدأ آفرینش هر وجود و کمال وجودی است ۳۱۱
فصل چهارم: صفات واجب الوجود ـ تعالی ـ و نحوهٔ اتصاف واجب به آنها ۳۱۵
فصل پنجم: علم واجب الوجود ـ سبحانه و تعالی ـ ۳۲۱
فصل ششم: قدرت واجب الوجود ۳۲۸
فصل هفتم: حیات واجب الوجود ـ تعالی ـ ۳۳۳
فصل هشتم: اراده و کلام واجب الوجود ـ تعالی ـ ۳۳۴
فصل نهم: فعل واجب الوجود ـ تعالی ـ و اقسام آن ۳۳۶
فصل دهم: عقل مجرد و نحوه راهیابی کثرت در آن ۳۳۹
فصل یازدهم: عقول طولی و نخستین آفریدهٔ آنها ۳۴۱
فصل دوازدهم: عقول عرضی ۳۴۳
فصل سیزدهم: عالم مثال ۳۴۸
فصل چهاردهم: عالم مادی ۳۴۹

پیشگفتار ویرایش دوم

بسمه تعالی

ویرایش اوّل ترجمهٔ کتاب بدایةالحکمة، در سال ۱۳۶۹ سامان یافت و در همان سال توسط انتشارات الزهراء(تهران) در تیراژ زیاد منتشر شد. در پی استقبال فراوان خوانندگان از آن مکتوب و نایاب شدن نسخه‌های چاپ نخست آن، مجدداً کتاب در سال ۱۳۷۰ در تیراژ بالا طبع و منتشر گردید.[1] نگارنده دراین هنگام مشغول تألیف شرح بدایةالحکمة شده بود و در ضمن، ترجمهٔ بدایة را نیز از نظر می‌گذراند، اصلاحاتی اعمال شد و مواردی بازنویسی

۱ـ مجلات علمی متعددی این نوشتار را معرفی کردند؛ در مجلهٔ رشد معارف، (شماره ۱۹ـ۱۸) ضمن معرفی این ترجمه آمده است : «ترجمهٔ خوب این اثر باعث شد تا علاقمندانی که به جهت آشنا نبودن به زبان عربی از بهره‌برداری از آن [= بدایةالحکمة] محروم بودند، ضمن آشنا شدن با بسیاری از مسائل عمدهٔ فلسفهٔ اسلامی، با ترجمه‌ای رسا و سلیس نیز آشنا شوند و دستیابی خود را به این مسائل، علاوه بر مؤلف، مدیون مترجم نیز باشند.» و در مجلهٔ کیهان اندیشه (شماره ۴۵) آمده است : «از محسنات این کتاب ویرایش و رعایت اسلوب ادبی متن فارسی است.» مجلهٔ آیینهٔ پژوهش (شماره ۲۴) ضمن مقاله‌ای که به نقد و بررسی ترجمه‌ها و شرحهای بدایةالحکمة پرداخته است نوشته است : «کتاب از جهات فنی، ویرایش، چاپ ، حروفچینی و ... از کیفیت مطلوبی برخوردار است. مشی مترجم در تمام کتاب، تحفظ بر متن بوده و در عین حال توانسته است نثری روان ارائه دهد.» و در بارهٔ شرح بدایةالحکمة آورده است: «از آنجایی که شارح محترم از حسن تقریر و جودت بیان استاد شهید مرحوم مطهری (ره) به خوبی بهره برده، در توضیح مشکلات متن و نکات مهم بحث موفق است. البته سهم خود ایشان در این جهت کاملاً محفوظ است» و

گردید که غالباً از باب تبدیل به احسن بود و در هر حال، ضمن نگارش شرح بدایه ـ که سه سال به طول انجامید و بحمدالله پایان یافت و منتشر گردید مورد توجه حکمت پژوهان قرار گرفت و به سرعت تجدید چاپ شد و به زبان عربی نیز ترجمه و در بیروت به طبع رسید ـ ترجمه بدایه به مرور بازنگری شد، و برای چاپ سوم، به صورت حروفچینی شده و آماده به ناشر تحویل داده شد، که علی رغم موافقت قبلی، همان ویراستهٔ سابق به چاپ رسید و در اختیار خوانندگان قرارگرفت.

دو سال گذشت تا اینکه برخی از دوستان، انتشار متن و ترجمهٔ بدایةالحکمة را به نگارنده پیشنهاد داد ، که مورد موافقت قرار گرفت، و اکنون به محضر حکمت دوستان عرضه می‌گردد. امید آنکه مورد استفاده قرار گیرد و در پیشگاه خداوند قدر و قیمتی داشته باشد.

والحمدلله ربّ العالمین

آبان ۷۴

بسم‌اللّٰه‌الرّحمن الرّحیم

مقدمة

فی تعریف هذا الفن و موضوعه و غایته

الحمدُلِلّٰهِ، وَ لَهُ الثَّناءُ بِحقیقتهِ، وَ الصَّلاةُ و السَّلامُ علیٰ رَسولِهِ محمّدٍ خیرِ خَلیقَتِهِ و آلهِ الطاهرینَ مِنْ أهلِ بیتِهِ و عِتْرتِهِ.

الحکمةُ الإلهیّةُ علمٌ یُبحثُ فیهِ عن أحوالِ الموجودِ بما هو موجودٌ؛ و موضوعُها الذی یُبحثُ فیهِ عن أعراضِهِ الذاتیّةِ، هو الموجودُ، بما هو موجودٌ؛ و غایتُها معرفةُ الموجوداتِ علی وجهٍ کلّیٍّ، و تمییزُها ممّا لیس بموجودٍ حقیقیّ.

مقدمه

در تعریف ، موضوع و غایت این علم

حکمت الهی علمی است که در آن پیرامون احوال و احکام موجود مطلق (یعنی موجود از آن جهت که موجود است) بحث و بررسی می‌شود؛ و موضوع آن، که از عوارض ذاتی‌اش در این علم بحث می‌شود، موجود مطلق می‌باشد، و هدفش عبارت است از: ارائه معرفتی کلی از موجودات و تمییز موجود حقیقی از غیر حقیقی.

توضیحُ ذلك : أنّ الانسانَ یَجِدُ مِن نفسِهِ أنّ لِنفسِهِ حقیقةً و واقعیّةً، و أنّ هُناكَ حقیقةً و واقعیّةً وراءَ نفسِهِ، و أنّ له أن یُصیبَها، فلا یَطلُبُ شیئاً من الأشیاء و لا یقصدُهُ إلاّ من جهةِ أنّه هو ذلك الشّیءُ فِی الواقعِ، و لا یَهْرُبُ من شیءٍ و لا یَندفعُ عنه إلاّ لکونِهِ هـو ذلك الشیءُ فی الحقیقَةِ؛

فالطفلُ الّذی یَطلُبُ الضَّرْعَ مثلاً، إنّما یَطلُبُ ما هو بحسبِ الواقعِ لَبَنٌ، لا ما هو بحسبِ التوهُّمِ و الحسبانِ کذلك؛

و الانسانُ الذی یَهْرُبُ من سَبُعٍ، إنّما یهرُبُ ممّا هو بحسب الحقیقةِ سَبُعٌ لا بـحسبِ التوهُّم و الخَرافةِ؛

لکنَّه رُبَما أخطأَ فی نظرِهِ، فَرَأی ما لیسَ بحقٍّ حقّاً واقعاً فی الخارجِ، کَالْبَخْتِ و الْغُولِ، أوِ اعْتقدَ ما هو حقٌّ واقعٌ فی الخارجِ باطلاً خَرافیّاً کالنّفسِ المجرّدةِ و العـقلِ المـجرّدِ؛

توضیح مطلب آن است که: انسان با مراجعه به وجدانش می‌یابد که: خودش حقیقت و واقعیت دارد، و نیز خارج از حیطهٔ وجودی او حقیقت و واقعیتی هست، و او توان ادراک و رسیدن به آن واقعیت را دارد، به شهادت آنکه هنگامی که چیزی را طلب می‌کند و در پی تحصیل آن روانه می‌شود، آن را به عنوان یک واقعیت خارجی مدّ نظر می‌گیرد، و نیز هنگام گریز و فرار از چیزی، از این رو می‌گریزد که آن شیء در خارج واقعیت دارد. مثلا کودکی که خواهان شیر مادر است، چیزی را طلب می‌کند که در عالم خارج شیر است، نه آنچه فقط در پندار او شیر می‌باشد؛ و نیز انسان گریزان از یک درنده، از آنچه در واقعیت خارجی درنده است می‌گریزد، نه آنچه ساختهٔ وهم اوست و یک موجود خرافی، بیش نیست.

اما انسان گاهی دچار خطا و اشتباه شده، و اعتقاد به وجود اموری چون شانس و غول پیدا می‌کند، که هیچ سهمی از واقعیت ندارند؛ یا بعکس، آنچه را حق است و واقعاً در خارج وجود دارد، امری پوچ و خرافی می‌پندارد، همانند کسانی که وجود روح مجرد را منکرند؛ لذا به عنوان اولین نیاز، ضرورت شناخت احوال و احکام

فَمَسَّتِ الحاجةُ، بادِءَ بَدْءٍ إلى معرفةِ أحوالِ الموجودِ، بما هو موجودٌ، الخاصّةِ به؛ لِيميّزَ بها ما هو موجودٌ فی الواقعِ ممّا ليس كذلك و العلمُ الباحثُ عنها هو الحكمةُ الإلهيّةُ.

فالحكمةُ الإلهيّةُ هی العلمُ الباحثُ عن أحوالِ الموجودِ، بما هو موجودٌ؛ و يُسمّیٰ أيضاً الفلسفةَ الأُولی، و العلمَ الأعلیٰ. و موضوعُهُ: الموجودُ بما هو موجودٌ. و غايتُهُ: تَمييزُ الموجوداتِ الحقيقيّةِ من غيرِها، و معرفةُ العللِ العاليةِ للوجودِ، و بالأخصِّ العلّةِ الأُولی الّتی إليها تَنْتَهي سلسلةُ الموجوداتِ، و أسمائِهِ الحسنی، و صفاتِهِ العُليا، و هو اللّٰهُ عَزَّ اسْمُهُ.

ویژه موجود مطلق مطرح می‌شود، تا به وسیلهٔ آن احکام بتوان بین موجود حقیقی و موجود وهمی فرق نهاد، و حکمت الهی تنها علمی است که عهده‌دار چنین بحثی می‌باشد.

پس حکمت الهی، که به آن «فلسفه نخستین» و«علم برین» نیز گفته می‌شود، دانشی است که احوال موجود مطلق را مورد بحث قرار می‌دهد، و موضوعش موجود مطلق، و غایتش عبارت است از جدا کردن موجود حقیقی از غیر حقیقی و شناخت علل عالیهٔ وجود، بویژه علت نخستین (یعنی اللّه ـ گرامی باد نامش ـ که سلسلهٔ موجودات به او منتهی می‌گردد) و اسماء نیکو و صفات برتر او.

* * *

بخش اول :

مباحث کلی وجود

الفصل الاول
في بداهة مفهوم الوجود

مفهومُ الوجودِ بديهيٌّ معقولٌ بنفسِ ذاتِهِ، لايُحتاجُ فيه إلى توسيطِ شيءٍ آخَرَ؛ فلا معرِّفَ له من حدٍّ او رسمٍ، لوجوبِ كونِ المعرِّفِ أجلىٰ و أظهَرَ من المعرَّفِ. فما أُورِدَ في تعريفِهِ من أنّ «الوجودَ، او الموجودَ بما هو موجودٌ، هو الثابتُ العَيْنُ» او «الّذي يُمكنُ أن يُخْبَرَ عنه» من قبيلِ شرحِ الاسمِ، دون المعرِّفِ الحقيقيِّ. على أنّه سيجيء أنّ الوجودَ

- ۱ -
بداهت مفهوم وجود

مفهوم وجود، مفهومی است بدیهی که تعقل آن نیاز به وساطت مفهوم دیگری ندارد، یعنی «خود بخود» درک می‌شود؛ و لذا معرّف اعم از حدّ و رسم ندارد؛ زیرا معرّف (به کسر راء) باید مفهومی باشد روشن‌تر از معرّف (به فتح راء)، حال آنکه مفهومی واضح‌تر از مفهوم وجود نیست. بنابراین، آنچه به عنوان تعریف وجود بیان کرده‌اند (مانند اینکه: وجود یا موجود مطلق عبارت است از آنچه خودش ثبوت دارد، یا آنچه خبر دادن از آن ممکن است) در واقع شرح اسم می‌باشد. [لفظی به جای لفظ دیگر بکار رفته، مانند کتابهای لغت.]

لاجنسَ لَه و لا فصل له و لا خاصّةَ له بمعنی إحدَی الکلّیّاتِ الخَمْسِ، و المعرِّفُ یترکّبُ منها، فلا معرِّف للوجودِ.

الفصل الثانی
فی أن مفهوم الوجود مشترك معنوی

یُحمَلُ الوجودُ علی موضوعاتِهِ بمعنیً واحدٍ اشتراکاً معنویّاً.

و من الدلیلِ علیهِ: أنّا نقسِّمُ الوجودَ إلی أقسامِهِ المختلفةِ، کتقسیمِهِ إلی وجودِ الواجبِ و وجودِ الممکنِ؛ و تقسیمِ وجودِ الممکنِ إلی وجودِ الجوهرِ و وجودِ العَرَضِ؛ ثمّ وجودِ الجوهرِ إلی أقسامِهِ، و وجودِ العرضِ إلی أقسامِهِ؛ و من المعلومِ أنّ التقسیمَ یتوقّفُ فی صحّتِهِ علی وحدةِ المَقْسمِ و وجودِهِ فی الأَقسامِ.

علاوه بر آن که ـ همانگونه که خواهد آمد[1] ـ وجود، جنس و فصل و عرض خاصه‌ای که از کلیات خمس به شمار می‌رود، ندارد، حال آنکه معرّف از همین امور تشکیل می‌گردد. بنابراین، وجود معّرفی ندارد.

ـ ۲ ـ
اشتراک معنوی مفهوم وجود

وجود یک معنا دارد، و اطلاق آن بر موارد مختلف، به نحو اشتراک معنوی است. ادلهٔ سه‌گانهٔ زیر این مدعا را ثابت می‌کند:

۱ـ دلیل نخست بر آن که مفهوم وجود مشترک معنوی است، آن است که ما وجود را به اقسام گوناگونی تقسیم می‌کنیم، مثلا آن را به وجود واجب و وجود ممکن، و وجود ممکن را به وجود جوهر و وجود عرض، و هر یک از آن دو را نیز به بخشهای گوناگونی تقسیم می‌کنیم؛ و روشن است که تقسیم در صورتی صحیح خواهد بود که وحدت مقسم، محفوظ باشد و آن امر واحد [= مقسم] در همهٔ اقسام حضور داشته باشد.

و مِنَ الدليلِ عليه: أنّا رُبما أَثْبَتْنا وجودَ شيءٍ ثُمّ تردَّدْنا في خصوصيّةِ ذاتِهِ، كما لو أثبتنا للعالمِ صانعاً ثمّ تردَّدْنا في كونِهِ واجباً او ممكناً، و في كونِهِ ذاماهيّةٍ او غيرَ ذي ماهيّةٍ؛ وكما لو أَثْبَتْنا للانسانِ نفساً ثمّ شَكَكْنا في كونِها مجرّدةً او مادّيّةً، و جوهراً او عرضاً، مع بقاءِ العلمِ بوجودِهِ على ما كان. فلو لم يكنْ للوجودِ معنىً واحدٌ، بل كان مشتركاً لفظيّاً متعدداً معناه بِتعدُّدِ موضوعاتِهِ، لتَغَيَّر معناهُ بِتغيُّرِ موضوعاتِهِ بحسبِ الاعتقادِ بالضرورةِ.

و من الدليلِ عليهِ: أنّ العدمَ يُناقضُ الوجودَ، و له معنىً واحدٌ، إذ لا تمايُزَ في العدمِ، فللوجودِ الّذي هو نقيضُهُ معنىً واحدٌ، و إلاّ ارتفَعَ النقيضانِ، و هو محالٌ.

و القائلونَ باشتراكِهِ اللفظيِّ بينَ الأشياءِ، او بينَ الواجبِ والممكنِ، إنّما ذهبوا إليه حَذَراً من لزومِ السِّنْخيّةِ بينَ العلّةِ والمعلولِ مطلقاً[1] او بينَ الواجبِ و الممكنِ[2] و رُدَّ بأنّه يستلزمُ

۲ـ بسیاری از اوقات وجود امری را اثبات می‌کنیم و سپس در خصوصیات ذات آن دچار تردید می‌شویم، فرضا برای عالم، خالقی اثبات کرده‌ایم اما هنوز معلوم نیست این خالق واجب است یا ممکن، ماهیت دارد یا ندارد، یا اینکه وجود روح برای انسان را اثبات کرده‌ایم اما هنوز در شکّیم که این روح مجرد است یا مادی، جوهر است یا عرض. اما این شک و تردیدها به وضوح موجب نمی‌شود که اعتقاد ما به وجود خالق برای عالم یا روح برای انسان از بین برود. پس اگر وجود، مشترک معنوی نبوده، وآنگونه که برخی گمان کرده‌اند، مشترک لفظی باشد با معانی متعدد به تعداد موضوعاتی که وجود بر آنها حمل می‌گردد، بالبداهة باید معنای آن همراه با تغییر موضوع در اعتقاد، تغییر کند؛ و حال آنکه چنین نیست.

۳ـ عدم، نقیض وجود است، ویک معنا دارد؛ زیرا امتیازی در عدم نیست.بنابراین، وجود نیز، که نقیض آن می‌باشد، بیش از یک معنا ندارد؛ چراکه در غیر این صورت، ارتفاع دو نقیض لازم می‌آید، که امری است محال .

کسانی که وجود را مشترک لفظی می‌دانند، خواه بین همهٔ اشیاء یا بین خصوص واجب و ممکن، تنها برای دفع مشکل سنخیت بین علت و معلول، به طورکلی[2]، یا

تعطیلَ العقولِ عن المعرفةِ، فانّا إذا قلنا: «الواجبُ موجودٌ» فَانْ کان المفهومُ منه المعنَی الّذی یُفْهَمُ من وجودِ الممکنِ، لَزِمَ الاشتراکُ المعنویُّ؛ و إن کان المفهومُ منهُ ما یقابلُهُ، و هو مصداقُ نقیضِهِ، کان نفیاً لوجودِهِ، تعالیٰ عن ذلك؛ و إنْ لم یُفْهَمْ منه شیءٌ، کان تعطیلاً للعقلِ عن المعرفةِ؛ و هو خلافُ ما نجدُهُ من أنفسِنا بالضَّرورةِ.

الفصل الثالث
فی أن الوجود زائد علی الماهیة عارض لها

بمعنیٰ أنّ المفهومَ من أحدِهِما غیرُالمفهومِ من الآخرِ؛ فللعقلِ أن یُجرِّدَ الماهیّةَ ـ و هی ما یُقالُ فی جوابِ ما هو ـ عن الوجودِ، فیعتبرَها وحدَها، فیعقلَها، ثمَّ یَصِفَها بالوجودِ،

بین خصوص واجب و ممکن[۳]، چنین اعتقادی را برگزیده‌اند. در پاسخ به ایشان گفته‌اند: اشتراک لفظی وجود مستلزم تعطیل عقل و عجز آن از شناخت خداوند سبحان می‌باشد؛ زیرا هنگامی که گفته می‌شود: «واجب موجود است» اگر از لفظ موجود همان معنائی فهمیده شود که هنگام اطلاق آن بر ممکنات به ذهن می‌آید، در این صورت اشتراک معنوی وجود را پذیرفته‌ایم. و اگر معنائی مغایر با آن فهمیده شود ـ معنائی که مصداق نقیض مفهومی است که هنگام اطلاق وجود بر ممکنات به ذهن می‌آید ـ قضیهٔ «واجب موجود است» در واقع وجود واجب را نفی می‌کند، و او برتر از این اوهام است. و اگر بگوئید: «لفظی است بی معنا و چیزی از آن فهمیده نمی‌شود» لازمه‌اش تعطیل عقل و عجز آن از شناخت خداوند است؛ و این با آنچه به طور بدیهی در خود می‌یابیم، ناسازگار است.

ـ ۳ ـ
زیادت وجود بر ماهیت و عروضش بر آن

معنای زیادت وجود بر ماهیت آن است که مفهوم یکی غیر از مفهوم دیگری می‌باشد؛ ولذا عقل می‌تواند ماهیت را ـ یعنی آنچه در جواب سؤال از چیستی

و هو معنَى العُروضِ؛ فليس الوجودُ عيناً للماهيّةِ و لا جزءاً لها.

و الدليلُ عليه: أنّ الوجودَ يصحُّ سلبُهُ عن الماهيّةِ؛ و لو كان عيناً او جزءاً لها، لم يصحَّ ذلك؛ لاستحالةِ سلبِ عينِ الشيءِ و جزئِهِ عنه.

و أيضاً، حملُ الوجودِ على الماهيّةِ يحتاجُ إلى دليلٍ؛ فليسَ عيناً و لا جزءاً لها؛ لأنّ ذاتَ الشيءِ و ذاتيّاتِهِ بيّنةُ الثبوتِ له، لاتحتاجُ فيه إلى دليلٍ.

وايضاً، الماهيّةُ متساويةُ النسبةِ في نفسِها إلى الوجودِ و العدمِ؛ و لو كان الوجودُ عيناً او جزءاً لها، استحالتْ نسبتُها إلى العدمِ الّذي هو نقيضُهُ.

اشیاء بیان می‌شود ـ از وجود جدا کرده و آن را به تنهائی در نظر بگیرد ،و سپس آن را به وجود متصف سازد. و این اتصاف همان معنای عروض وجود بر ماهیت است؛ و از اینجا دانسته می‌شود که وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن.

ادلهٔ زیادت وجود بر ماهیت

دلیل اول: وجود را می‌توان از ماهیت سلب کرد، در حالی که اگر وجود عین ماهیت و یا جزء آن بود، سلبش از ماهیت صحیح نبود؛ چرا که سلب شیء از خودش، و نیز سلب جزء شیء از آن، محال است.

دلیل دوم: حمل وجود بر ماهیت نیازمند دلیل است، و این نشان می‌دهد که وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن؛ زیرا حمل شیء یا اجزاء ذاتی آن، و ثبوتش بر خودش، بدیهی و مستغنی از دلیل است.

دلیل سوم: ماهیت ذاتا ممکن بوده و نسبتش با وجود و عدم، یکسان است؛ در حالی که اگر وجود، عین ماهیت و یا جزء آن باشد باید نسبت ماهیت به عدم، که نقیض وجود است، محال و ممتنع باشد.

* * *

الفصل الرابع
فی أصالة الوجود و اعتباریة الماهیة

إنّا لا نَرتابُ فی أنّ هناكَ أموراً واقعیّةً، ذاتَ آثارٍ واقعیّةٍ، لیستْ بوهمِ الواهمِ؛ ثمّ ننتزعُ من كلٍّ من هذِهِ الأمورِ المشهودَةِ لنا ـ فی عَیْنِ أنّه واحدٌ فی الخارجِ ـ مفهومَیْنِ اثنَیْنِ، كلٌّ منهما غیرُ الآخرِ مفهوماً و إن اتّحدا مصداقاً، و هما الوجودُ و الماهیّةُ، كالانسانِ الّذی فی الخارجِ، المنتزعِ عنه أنّه انسانٌ و أنّه موجودٌ.

و قد اختلفَ الحكماءُ فی الأصیلِ منهما، فَذَهَبَ المشاؤونَ إلی أصالةِ الوجودِ، و نُسِبَ إلی الاشراقیّینَ القولُ باصالةِ الماهیّةِ. و أمّا القولُ بأصالَتِهما معاً، فلم یَذْهَبْ إلیه أحدٌ منهم؛ لاستلزامِ ذلك كونَ كلِّ شیءٍ شیئَیْنِ اثْنَینِ، و هو خلافُ الضرورةِ.

و الحقّ ما ذَهبَ إلیه المشاؤونَ، من أصالةِ الوجودِ.

ـ ۴ ـ
اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

بی شک جهان خارج از ما ظرف پدیده‌هائی واقعی است که آثاری حقیقی بر آنها مترتب می‌شود؛ و ما در مواجههٔ با هر یک از آنها، دو مفهوم مختلف وجود و ماهیت را از آن انتزاع می‌کنیم؛ با آنکه آن پدیده در خارج، امری است واحد. مانند انسانی که در خارج تحقق دارد، و دو مفهوم «انسان» و «موجود» از او انتزاع می‌شود.

حکماء در اینکه کدام یک از این دو مفهوم اصیلند، اختلاف کرده‌اند. حکماء مشاء وجود را اصیل می‌دانند و حکماء اشراقی ـ آن طور که نقل شده ـ ماهیت را. البته هیچ حکیمی بین اصالت هر دو جمع نکرده است؛ زیرا اصالت هر دوی آنها مستلزم آن است که هر شیء واحد مفروضی دو امر مغایر باشد، و این بر خلاف بداهت است. به اعتقاد ما حقیقت همان است که حکماء مشاء گفته‌اند، یعنی اصالت وجود.

و البرهانُ علیه : أنّ الماهیّةَ من حیثُ هی لَیْسَتْ الاّ هی، متساویةُ النسبةِ إلی الوجودِ و العدمِ، فلولم یکنْ خروجُها من حدِّ الاستواءِ الی مُسْتَوَی الوجودِ، بحیثُ تترتَّبُ علیها الآثارُ، بواسطةِ الوجودِ، کانَ ذلکَ منها انقلاباً؛ و هو محالٌ بالضرورةِ؛ فالوجودُ هو المُخرِجُ لها عن حدِّ الاستواءِ فهو الأصیلُ.

و ما قیلَ : إنّ الماهیّةَ بنسبةٍ مُکتسبةٍ من الجاعلِ تَخرُجُ من حدِّ الاستواءِ إلی مرحلةِ الأصالةِ فتترتَّبُ علیها الآثارُ،

مندفعٌ بأنّها إن تفاوتَتْ حالُها بعد الانتسابِ، فما به التفاوتُ هوالوجودُ الأصیلُ، و إن سُمِّیَ نسبةً إلی الجاعلِ؛ و ان لم تتفاوَتْ و مع ذلك حُمِلَ علیها أنّها موجودةٌ و ترتَّبَتْ علیها الآثار، کان من الانقلابِ کما تقدّم.

برهانٌ آخرُ: الماهیّاتُ مَثارُ الکثرةِ و الاختلافِ بالذاتِ؛ فلو لم یکنِ الوجودُ أصیلاً، لم

[ادلهٔ اصالت وجود]

دلیل اول: ماهیت با نظر به ذاتش جز خودش چیز دیگری نیست و نسبتش با وجود و عدم یکسان است، حال اگر بیرون آمدن ماهیت از این مرحله و رسیدنش به سطح وجود، به نحوی که آثار بر آن مترتب گردد، بواسطهٔ وجود نباشد، انقلاب در ذات خواهد بود،و امتناع انقلاب در ذات بدیهی است. پس وجود است که ماهیت را از مرحلهٔ تساوی بدر آورده، و بنابراین اصیل می‌باشد.

و اینکه گفته شده: «ماهیت بواسطهٔ ارتباط و انتسابی که با خالق پیدا می‌کند از حدّ تساوی بدر آمده و به مرحلهٔ اصالت و ترتب آثار واصل می‌گردد»، سخنی است غیر قابل قبول؛ زیرا اگر حالت ماهیت بعد از انتساب به خالق تغییر کرده باشد [و ماهیت واجد چیزی شده باشد که قبلاً فاقد آن بوده است] در این صورت مایهٔ تفاوت همان وجود اصیل می‌باشد، گر چه انتساب به خالق نامیده شود. و اگر هیچ تفاوتی در آن رخ نداده و خودبخود موصوف به هستی شده و منشأ آثار گردیده است، انقلاب در ذات خواهد بود، که محال بودن آن را یادآور شدیم.

تَتحقَّقْ وحدةٌ حقیقیّةٌ و لا اتّحادٌ بینَ ماهیّتینِ، فلم یتحقَّقِ الحملُ، الَّذی هو الاتحادُ فی الوجودِ؛ و الضرورةُ تقضی بخلافِهِ، فالوجودُ هو الأصیلُ الموجودُ بالذاتِ، و الماهیّةُ موجودةٌ بِهِ.

برهانٌ آخرُ : الماهیةُ تُوجَدُ بوجودٍ خارجیٍّ، فتترتَّبُ علیها آثارُها، و تُوجَدُ بعینِها بوجودٍ ذهنیٍّ ـ کما سیأتی ـ فلا یترتَبُ علیها شیءٌ من تلك الآثارِ؛ فلو لم یکنِ الوجودُ هو الأصیلَ، و کانتِ الأصالةُ للماهیّةِ، و هی محفوظةٌ فی الوجودَیْنِ، لم یکنْ فرقٌ بینَهما؛ و التالی باطلٌ، فالمقدَّمُ مثلُهُ.

برهانٌ آخرُ : الماهیّةُ من حیثُ هی تستوی نسبَتُها إلی التقدُّمِ و التأخُّرِ، و الشدّةِ والضَعفِ، و القوّةِ و الفعلِ؛ لکنَّ الامورَ الموجودةَ فی الخارجِ مختلفةٌ فی هذه

دلیل دوم: ماهیات ذاتا خاستگاه کثرت و اختلافند. پس اگر ماهیت، اصیل و وجود یک امر اعتباری باشد، هرگز وحدت حقیقی و نیز اتحاد بین دو ماهیت تحقق نمی‌یابد؛ و در نتیجه حمل، که بیان کننده اتحاد وجودی موضوع و محمول است، منتفی می‌گردد؛ حال آنکه تحقق و صحت حمل امری است بدیهی و انکار ناپذیر. پس این وجود است که اصیل بوده و ذاتاً موجود می‌باشد، و ماهیت بواسطهٔ آن متصف به هستی می‌گردد.

دلیل سوم: ماهیت وجود خارجی یافته، و آثار بر آن مرتب می‌گردد؛ و همان ماهیت وجود ذهنی می‌یابد که در این صورت، هیچیک از آن آثار بر آن مترتب نمی‌شود. حال اگر وجود، اصیل نباشد و اصالت از آن ماهیت باشد، با توجه به آنکه ماهیت در هر دو وجود محفوظ است، بین آنچه در ذهن است و آنچه در خارج تحقق دارد، فرقی نخواهد بود؛ و چون تالی این قضیهٔ شرطیه باطل است، مقدم آن نیز ابطال می‌شود.

دلیل چهارم: اگر ذات ماهیت را مورد نظر قرار دهیم، نسبتش با تقدم و تأخر، شدت و ضعف و همچنین قوه و فعل یکسان است؛ امّا پدیده‌های موجود در

الأوصافِ، فبعضُها متقدِّمٌ او قویٌ، کالعلةِ؛ و بعضُها بخلافِ ذلك، کالمعلولِ، و بعضُها بالقوّةِ؛ و بعضُها بالفعلِ؛ فلو لم یکنِ الوجودُ هو الأصیلَ، کان اختلافُ هـذِهِ الصـفاتِ مستندةً إلیها، و هی متساویةُ النسبةِ إلی الجمیعِ؛ هذا خلفٌ. و هناكَ حُجَجٌ اُخری مذکورةٌ فی المُطوَّلاتِ.

و للقائِلینَ بأصالةِ الماهیّةِ و اعتباریّةِ الوجودِ حُجَجٌ مدخولةٌ؛ کقولهم: لو کانَ الوجودُ أصیلاً، کان موجوداً فی الخارجِ؛ فله وجودٌ، و لوجودِهِ وجودٌ، فیتسلسَلُ؛ و هو مُحالٌ.

و اجیبَ عنه بأنَّ الوجودَ موجودٌ، لکنْ بِنَفسِ ذاتِهِ، لابوجودٍ آخرَ، فلا یذهبُ الأمرُ إلی غیرِ النهایةِ.

خـارج، در ایـن اوصاف با یکدیگر اختلاف دارند: بـرخـی از آنـها مـقدم و قـوی هستند، مـانند علت؛ و بـرخی از آنها بعکس مـی‌باشند، مانند معلول؛ و نیـز بعضی از آنهـا بالقـوه و گروهی دیگـر بالفعل هستند. حـال اگـر وجـود، اصـیل نـبوده و اصالت از آن ماهیت باشد، باید منشأ اختلاف پدیده‌های خارجی در این اوصاف را، ماهیت دانست، در حالیکه نسبت ماهیت به همهٔ آنها یکسان است؛ این خلاف فرض است.

براهین دیگری نیز برای اثبات اصالت وجود بیان شده که درکتب مفصل مذکور است.

[دلیل اصالت ماهیت و نقد آن]

گفته‌اند: اگر وجود اصیل باشد، بمقتضای اصالتش، باید در خارج موجود باشد. پس برای آن وجود، وجودی خواهد بود؛ و این وجود دوّم نیز چون اصیل است، موجود و دارای وجود سوّمی می‌باشد، و این روند ادامه مـی‌یابد، و بـه تسـلسل می‌انجامد که امری است محال .

در جواب از دلیل فوق گفته‌اند: وجود، موجود است اما بذات خود، نه بواسطهٔ وجود دیگری؛ ولذا تسلسلی رخ نخواهد داد.

و يَظهرُ ممّا تقدَّمَ: ضعفُ قولٍ آخَرَ فى المسألةِ منسوبٍ إلى المحققِ الدوانيِ، و هو أصالةُ الوجودِ فى الواجبِ تعالى و أصالةُ الماهيّةِ فى الممكناتِ؛ و عليه فاطلاقُ الموجودِ على الواجبِ بمعنى: انّه نفسُ الوجودِ، و على الماهيّاتِ بمعنىٰ: أنّها منتسبةٌ إلى الوجودِ، كاللاّبِنِ والتامِرِ بمعنى المنتسِبِ إلى اللّبَنِ و التّمْرِ؛ هذا. و أمّا على المذهبِ المختارِ فالوجودُ موجودٌ بذاتِهِ، و الماهيّةُ موجودةٌ بالعَرَضِ.

الفصل الخامس
فى أن الوجود حقيقة واحدة مشككة

إختلَفَ القائلونَ بأصالَةِ الوجودِ، فذَهَبَ بعضُهُم إلى أنّ الوجودَ حقيقةٌ واحدةٌ مشكّكةٌ، و هو المنسوبُ إلى الفهلويّينَ من حكماءِ الفُرْسِ؛ فالوجودُ عندَهم، لكونِهِ

[اصالت وجود در واجب و اعتباريت آن در ممكنات]

از آنچه گذشت، سستى آنچه به محقق دوانى در اين مسأله نسبت داده شده، آشكار مى‌گردد؛ يعنى: اصالت وجود در واجب ـ تعالى ـ و اصالت ماهيت در ممكنات. بنابراين نظر، اطلاق «موجود» بر واجب ـ تعالى ـ بدين معناست كه او عين وجود است، ولى اطلاق آن بر ماهيات به معناى انتساب آنها به وجود مى‌باشد، مانند: «لابن» كه به معناى منتسب به لبن، و«تامر» كه به معناى منتسب به تمر است.

اما بنابر اصالت وجود، كه رأى برگزيدهٔ ما است، وجود ذاتاً موجود است، و ماهيت به عرض آن موجود مى‌باشد.

ـ ۵ ـ
وحدت تشكيكى وجود

معتقدين به اصالت وجود دربارهٔ وحدت تشكيكى آن اختلاف دارند. به حكماى ايران باستان نسبت داده شده كه آنان وجود را حقيقتى يگانه و مشكك

ظاهراً بذاتِهِ مُظهِراً لغيرِه منَ الماهيّاتِ، كالنورِ الحسّيِّ، الّذى هو ظاهرٌ بذاتِهِ مُظهِرٌ لغيرِهِ من الأجسامِ الكثيفةِ للأبصارِ.

فكما أنّ النُّورَ الحسّيَّ نوعٌ واحدٌ، حقيقتُهُ أنّه ظاهرٌ بذاتِهِ مظهرٌ لغيرِهِ، و هذا المعنىٰ متحققٌ فى جميعِ مراتبِ الأشعَّةِ والأظلَّةِ، على كثرتِها و اختلافِها؛ فالنورُ الشديدُ شديدٌ فى نوريّتِهِ الّتى يشارِكُ فيها النورَ الضعيفَ، و النورُ الضعيفُ ضعيفٌ فى نوريّتِهِ الّتى يشارِكُ فيها النورَ الشديدَ، فليستْ شدةُ الشديدِ منه جزءاً مقوِّماً للنّوريّةِ حتّى يخرُجَ الضعيفُ منه، و لا عَرَضاً خارجاً عن الحقيقةِ، و ليسَ ضَعفُ الضعيفِ قادحاً فى نوريّتِهِ، و لا أنّه مركّبٌ من النورِ و الظلمةِ لكونها أمراً عدمياً، بل شدّةُ الشديدِ فى أصلِ النوريّةِ، و كذا ضعفُ الضعيفِ، فللنورِ عرضٌ عريضٌ باعتبارِ مراتبِهِ المختلفةِ بالشّدةِ و الضعفِ، و لكلِّ مرتبةٍ عرضٌ عريضٌ باعتبارِ مراتبِهِ المختلفةِ من الأجسام الكثيفةِ؛

می‌دانستند. به اعتقاد ایشان همچنانکه نور پدیده‌ای است ذاتاً روشن که مایهٔ روشنائی اجسام غیرشفاف می‌گردد و آنها را قابل رؤیت می‌سازد، وجود نیز حقیقتی است خود بخود ظاهر که مایهٔ ظهور ماهیات می‌گردد.

[تشبیه وجود به نور]

«نور حسی»، نوع واحدی است که ذاتا روشن است، و روشنی بخش دیگران می‌باشد، و حقیقتش جز این چیزی نیست. این ویژگی در تمامی مراتب شدیدو ضعیف نور، با همهٔ کثرت و اختلافی که در آن هست، تحقق دارد، حتی در سایه‌ها. پس شدت نور شدید و نیز ضعف نور ضعیف در «نور بودن» آنها است، یعنی همان چیزی که بین آن دو مشترک می‌باشد. بنابراین، شدت نور شدید، جزء مقوّم حقیقت نور نیست تا لازم آید پرتو ضعیف روشنایی، نور نباشد، همانگونه که خارج از حقیقت نور و عارض بر آن نیز نمی‌باشد. از طرف دیگر، ضعف نور ضعیف نه آن را از نور بودن خارج می‌کند، ونه مرکب از نور و ظلمتش می‌سازد؛ زیرا ظلمت، یک امر عدمی است. حقیقت آن است که شدت نور شدید و نیز ضعف نور ضعیف را

كذلك الوجودُ حقيقةٌ واحدةٌ ذاتُ مراتبَ مختلفةٍ متمايزةٍ بالشدّةِ و الضعفِ، و التقدُّمِ والتأخرِ، و غيرِ ذلك، فَيَرْجِعُ ما به الامتيازُ فيها إلى ما به الاشتراكُ، و ما به الاختلافُ إلى ما به الاتّحادُ؛ فليستْ خصوصيّةُ شيءٍ من المراتبِ جزءاً مقوّماً للوجودِ، لبساطتِهِ ـ كما سيجيء ـ و لا أمراً خارجاً عنهُ، لانَّ أصالةَ الوجودِ تُبطلُ ما هو غيرُهُ الخارجُ عنه؛ بل الخصوصيّةُ فی كلِّ مرتبةٍ مقوّمةٌ لنفسِ المرتبةِ ـ بمعنى ما ليسَ بخارجٍ منها ـ.

و لها كثرةٌ طوليةٌ باعتبارِ المراتِبِ المختلفةِ الآخذَةِ من أضعَفِ المراتبِ، و هی الَّتی لا فعليّةَ لها إلاّ عدم الفعليّةِ و هی المادّةُ الأُولى الواقعةُ فی أفقِ العدمِ، ثمّ تَتَصاعَدُ[۳] المراتِبُ إلى أن تنتَهِيَ إلى المرتبةِ الواجبةِ لذاتها، و هی الَّتی لاحدَّ لها إلاّ عدم الحدّ. و لها كثرةٌ

باید در همان حقیقت نور جستجو کرد نه در چیز دیگر.

بنابراین، نور به اعتبار مراتب مختلفش، که برخی شدید است و برخی ضعیف، دامنهٔ گسترده‌ای دارد، و هر مرتبه نیز به لحاظ تابش بر اجسام گوناگون تنوع می‌یابد.

وجود نیز، همانند نور، حقیقتی است یگانه با مراتب مختلف، که امتیازشان در شدت و ضعف ، تقدم و تأخر و غیر آن می‌باشد؛ پس مایهٔ تفاوت این مراتب و امتیاز آنها از یکدیگر، همان چیزی است که زمینهٔ اشتراک و اتحاد آنها را تأمین می‌کند. بنابراین، ویژگی هر یک از مراتب، جزء مقوم وجود نیست؛ زیرا وجود بسبب بساطتش[۴]، جزء ندارد؛ همچنانکه یک امر خارج از وجود هم نیست؛ زیرا هر چه خارج از حقیقت وجود باشد به حکم اصالت وجود، پوچ و باطل است؛ بلکه خصوصیت هر مرتبه‌ای مقوّم همان مرتبه است، بدین معنا که خارج از آن مرتبه نیست.

وجود دو نوع کثرت دارد، یکی کثرت طولی به لحاظ مراتب مختلف وجود، که از ضعیف‌ترین مرتبه ـ مرتبه‌ای که هیچ فعلیتی ندارد مگر عدم فعلیت، یعنی مادهٔ نخستین که در حاشیهٔ عدم قرار گرفته است ـ آغاز شده و بالا می‌آید[۵] تا می‌رسد به مرتبه‌ای که وجوب ذاتی داشته و هیچ حدّی ندارد مگر اطلاق و بی حدّی. کثرت

عرضيّةٌ باعتبارِ تخصُّصِها بالماهيّاتِ المختلفةِ التي هي مَثارُ الكثرةِ.

و ذَهَبَ قومٌ من المشّائينَ إلى كونِ الوجودِ حقائقَ متباينةً بتمامِ ذواتِها؛ أمّا كونُهُ حقائقَ متباينةً، فلاختلافِ آثارِها؛ و أمّا كونُها متباينةً بتمامِ الذواتِ، فلبساطتِها و عليهذا يكونُ مفهومُ الوجودِ المحمولُ عليها عرضيّاً خارجاً عنها[۴] لازماً لها.

و الحقُّ أنّه حقيقةٌ واحدةٌ مشكِّكةٌ؛ أمّا كونُها حقيقةً واحدةً، فلأنّه لو لم تكنْ كذلك، لكانتْ حقائقَ مختلفةً متباينةً بتمامِ الذّواتِ؛ و لازمُهُ كونُ مفهومِ الوجودِ، و هو مفهومٌ واحدٌ ـ كما تقدَّمَ ـ منتزعاً من مصاديقَ متباينةٍ بما هي متباينةٌ؛ و هو محالٌ؛ بيانُ الاستحالةِ أنّ المفهومَ و المصداقَ واحدٌ ذاتاً، و إنّما الفارقُ كونُ الوجودِ ذهنيّاً او

دیگر، کثرت عرضی است. این نوع کثرت با توجه به تخصصی است که بواسطهٔ ماهیات گوناگون ـ که خاستگاه کثرتند ـ در وجود راه می‌یابد.

گروهی از حکمای مشاء بر آنند که وجود، متشکل از حقائقی است که با تمام ذات، مباین با یکدیگرند. گفته‌اند: اختلاف آثاری که در واقعیت خارجی مشاهده می‌گردد، دلیل تباین حقائق وجودی از یکدیگر است؛ و بسیط بودن حقیقت وجود، دلیل آنکه این تباین به تمام ذات می‌باشد، و هیچ امر مشترکی بین آنها یافت نمی‌شود. بنابراین نظریه، مفهوم وجود که بر این حقایق متباین اطلاق می‌گردد، در واقع عرضی است خارج از آنها که لازمهٔ ذات آنها[۶] می‌باشد.

[رأی مختار]

به اعتقاد ما وجود اولاً حقیقتی است یگانه و ثانیاً مشکک.

حقیقتی است یگانه زیرا اگر وجود، حقیقت واحدی نداشته باشد، باید متشکل از حقایقی باشد که به تمام ذات متباینند، و در نتیجه باید مفهوم وجود را، که مفهوم واحدی است[۷]، از مصادیق متباین از آن جهت که متباینند، گرفته باشیم، و چنین چیزی محال است؛ چرا که مفهوم و مصداق از ناحیهٔ ذات واحدند و فرقشان فقط در این است که مفهوم، وجود ذهنی دارد و مصداق، وجود

خارجيّاً، فَلَوانْتُزِعَ الواحدُ بما هو واحدٌ من الكثيرِ بما هو كثيرٌ، كان الواحدُ بما هو واحدٌ كثيراً بما هو كثيرٌ؛ و هو محالٌ.

و ايضاً، لَوِ انْتُزِعَ المفهومُ الواحدُ بما هو واحدٌ من المصاديقِ الكثيرةِ بما هي كثيرةٌ، فَإمّا أن تُعتبرَ في صدقِهِ خصوصيّةُ هذا المصداقِ، لم يصدُقْ على ذلك المصداقِ؛ و إنِ اعْتُبِرَ فيه خصوصيّةُ ذاك، لم يصدُقْ على هذا؛ و إنِ اِعْتُبِرَ فيه الخصوصيتانِ معاً لم يصدقْ على شيءٍ منهما؛ و إن لم يُعْتَبَرْ شيءٌ من الخصوصيتينِ، بل انتُزِعَ من القدرِ المشتركِ بينَهما، لم يكنْ منتزعاً من الكثيرِ بما هو كثيرٌ بل بما هو واحدٌ؛ كالكليِّ المنتزعِ من الجهةِ المشتركةِ بينَ الأفرادِ الصادقِ على الجميعِ؛ هذا خُلْفٌ.

و أمّا أنّ حقيقتَهُ مشكِّكةٌ، فَلِمَا يظهَرُ مِنَ الْكَمالاتِ الحقيقيّةِ المختلفَةِ، الّتي هي

خارجی. [پس فرق در وجود است نه در ذات]. بنابراین، اگر مفهوم واحد، از آن جهت که واحد است از مصادیق گوناگون، از آن جهت که گوناگونند، منتزع باشد لازم می‌آید واحد، از آن جهت که واحد است، با کثیر، از آن جهت که کثیر است، یکی باشد.

همچنین اگر مفهوم یگانه‌ای، از آن جهت که مفهومی واحد است، از مصادیق مختلف، از آن جهت که مختلفند ـ [به فرض از دو مصداق الف و ب] ـ انتزاع شده باشد، باید به یکی از شقوق زیر ملتزم شد:

۱ـ ملتزم شویم در صدق آن مفهوم، خصوصیت مصداق اوّل ـ [فرضاً الف] ـ معتبر است [بدین معنا که آن مفهوم از خصوصیت ویژه الف حکایت می‌کند]، که در این صورت، این مفهوم بر مصداق دیگر صادق نخواهد بود.

۲ـ ملتزم شویم که در صدقش، خصوصیت مصداق دوّم [به فرض «ب»] اخذ شده است، که در این صورت بر مصداق اوّل صدق نخواهد کرد.

۳ـ بگوئیم خصوصیت هر دو مصداق در آن اخذ شده است، که در این صورت بر هیچکدام نباید صدق کند.

صفاتٌ متفاضِلَةٌ غيرُ خارجةٍ[5] عن الحقيقةِ الواحدةِ؛ كالشدّةِ و الضعفِ، و التقدّمِ و التأخرِ، و القوّةِ و الفعلِ، و غيرِ ذلك، فهي حقيقةٌ واحدةٌ متكثّرةٌ في ذاتها، يَرْجعُ فيها كلُّ ما به الامتيازُ إلى ما به الاشتراكُ، و بالعكسِ، و هذا هو التشكيكُ.

الفصل السادس
في ما يتخصّص به الوجود

تخصُّصُ الوجودِ بوجوهٍ ثلاثةٍ:

أحدها : تخصُّصُ حقيقتِهِ الواحدةِ الأصيلةِ بنفسِ ذاتِها القائمةِ بذاتِها.

۴ـ بگوئیم خصوصیت هیچیک از مصادیق در آن مفهوم اخذ نشده، بلکه آن مفهوم از قدر مشترک میان مصادیق گرفته شده است؛ در این صورت خلاف فرض لازم می‌آید؛ زیرا مفهوم مورد نظر در این حالت از مصادیق کثیر از آن جهت که مشترکند، انتزاع شده است، نه از آن جهت که متکثر و مختلفند.

و اما دلیل بر مشکک بودن حقیقت وجود، همان ظهور کمالات حقیقی مختلف است که در واقع صفاتی هستند گوناگون و داخل در حقیقت واحد وجود[8]؛ صفاتی چون: شدت و ضعف، تقدم و تأخر، قوّه و فعل و غیر آن. بنابراین، حقیقت وجود در ذات خود دارای وحدت و کثرت است، بگونه‌ای که آنچه دو وجود را از یکدیگر ممتاز می‌کند همان چیزی است که آنها در آن مشترکند و بالعکس؛ و این همان تشکیک می‌باشد.

ـ ٦ ـ
مخصّصات وجود

وجود دارای سه گونه تخصّص است:

۱ـ تخصص حقیقتِ یگانه و اصیلِ وجود به ذات خودش، ذاتی که قائم به خود می‌باشد.

و ثانیها : تخصُّصُها بخصوصیّاتِ مراتِبها، غیرِ الخارِجةِ عن المراتبِ.

و ثالثها : تخصُّصُ الوجودِ باضافتِهِ إلی الماهیّاتِ المختلفةِ الذواتِ و عروضِهِ لها، فیختلفُ باختلافِها بالعَرَضِ.

و عروضُ الوجودِ لِلماهیّةِ و ثبوتُهُ لها لیس من قبیلِ العُروضِ المقولیِّ، الّذی یتوقّف فیه ثُبوتُ العارضِ علی ثبوتِ المعروضِ قبلَهُ، فانّ حقیقَةَ ثبوتِ الوجودِ للماهیّةِ هی ثبوتُ الماهیّةِ بِهِ، لأنّ ذلك هو مقتضیٰ أصالتِهِ و اعتباریتِها، و إنّما العقلُ لمکانِ أُنسِهِ بالماهیّاتِ یفترضُ الماهیّةَ موضوعةً، و یَحْملُ الوجودَ علیها، و هو فی الحقیقةِ من عکسِ الحملِ.

و بذلك یَندفعُ الاشکالُ المعروفُ فی حملِ الوجودِ علی الماهیّةِ، من أنّ قاعدةَ الفرعیّةِ أعنی أنّ «ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ فرعُ ثبوتِ المُثبَتِ له» تُوجِبُ ثبوتاً للمثبَتِ له قبلَ

۲ـ تخصص آن حقیقت به خصوصیات مراتبِ مختلفش، خصوصیاتی که خارج از آن مراتب نیست [بلکه مقوم هر مرتبه می‌باشد].

۳ـ تخصص وجود بواسطهٔ اضافه و عروضش بر ماهیاتی که دارای ذاتهای گوناگونند. در اثر این اضافه، اختلافِ ماهیات به وجود سرایت می‌کند و این اختلاف ثانیاً و بالعرض به وجود نسبت داده می‌شود.

البته عروض وثبوت وجود برای ماهیت بسان عروض مقولی نیست ـ در عروض مقولی، تحقق وثبوتِ عارض، متوقف‌است برثبوت قبلیِ معروض ـ چراکه بمقتضای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، ثبوتِ وجود برای ماهیت در واقع عبارت است از ثبوت و تحققِ ماهیت توسط وجود. چیزی که هست، عقل بدلیل انس با ماهیات، ماهیت را موضوع قرار داده و وجود را بر آن حمل می‌کند، و این در واقع از قبیل «عکس‌الحمل» می‌باشد [که جای موضوع و محمول در آن عوض شده است].

با توجه به نکتهٔ فوق، اشکال معروفی که در مورد عروض وجود بر ماهیت بیان شده است، دفع می‌گردد. تقریر اشکال چنین است: قاعدهٔ فرعیت که می‌گوید «ثبوت یک شیء برای شیء دیگر، فرع بر ثبوت شیء دوم است» ایجاب می‌کند

ثبوتِ الثابتِ؛ فثبوتُ الوجودِ للماهيّةِ يتوقّفُ على ثبوتِ الماهيّةِ قبلَهُ؛ فان كان ثبوتُها عينَ ثبوتِهِ لها، لَزِمَ تقدُّمُ الشيءِ على نفسِهِ؛ و إن كان غيرَهُ، تَوَقَّفَ ثبوتُهُ لها على ثبوتٍ آخرَ لها؛ و هَلُمَّ جرّاً، فيتسلسلُ.

و قَدِ اضطَرَّ هذا الاشكالُ بعضَهم إلى القولِ بأنّ القاعدةَ مخصَّصةٌ بثبوتِ الوجودِ للماهيّةِ، و بعضَهم إلى تبديلِ الفرعيةِ بالاستلزامِ، فقالَ: «الحقُّ أنّ ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ مستلزمٌ لثبوتِ المُثبتِ له و لو بهذا الثّابتِ، و ثبوتُ الوجودِ للماهيةِ مستلزمٌ لثبوتِ الماهيّةِ بنفسِ هذا الوجودِ، فلا اشكالَ».

و بعضَهم إلى القولِ بأنّ الوجودَ لا تحقُّقَ له و لا ثبوتَ فی ذهنٍ و لا فی خارجٍ، و للموجودِ معنیً بسيطٌ يعبّرُ عنه بالفارسيةِ بـ«هست»، و الاشتقاقُ صوريٌّ؛ فلا ثبوتَ له حتّىٰ يتوقّفَ على ثبوتِ الماهيّةِ.

«شیء دوم»، پیش از امری که می‌خواهد بر آن عارض شود، ثبوت و تحقق داشته باشد؛ بنابراین، ثبوت وجود برای ماهیت متوقف بر ثبوت قبلیِ ماهیت خواهد بود؛ حال: اگر ثبوت قبلی ماهیت، عین ثبوت وجود مورد نظر برای آن باشد، تقدم شیء برخودش لازم می‌آید؛ و اگر ثبوت قبلیِ ماهیت، بواسطهٔ ثبوت وجود دیگری باشد، در این صورت ثبوت آن وجود دوم برای ماهیت نیز متوقف بر ثبوت قبلی ماهیت خواهدبود، و این روند همینطور ادامه پیدامی‌کند، و درنتیجه تسلسل لازم می‌آید.

در مقام دفع این اشکال پاسخهای گوناگونی بیان شده است:

۱ـ بعضی گفته‌اند: این موردِ خاص، یعنی ثبوت وجود برای ماهیات، از قاعدهٔ فرعیت خارج است، و قاعده نسبت به این مورد تخصیص خورده است.

۲ـ دیگری خواسته است با تبدیل کردن «فرعیت» به «استلزام» مشکل را حل کند، گفته است: حق آن است که ثبوت یک شیء برای شیء دیگر، «مستلزم» تحقق شیء دوّم است گرچه این تحقق، توسط همان چیزی باشد که برای آن ثابت می‌شود. و [این امر در مورد ثبوت وجود برای ماهیت نیز صادق است زیرا] ثبوت

و بعضَهم إلى القولِ بأنَّ الوجودَ ليس له إلاّ المعنىَ المطلَق، و هو معنىَ الوجودِ العامِّ، و الحصَصُ، و هو المعنىَ العامُّ مضافاً إلى ماهيّةٍ ماهيّةٍ بحيثُ يكونُ التقييدُ داخلاً و القيدُ خارجاً؛ و أمّا الفردُ، و هو مجموعُ المقيَّدِ و التقييدِ و القيدِ، فليس له ثبوتٌ.

و شيءٌ من هذه الأجوبةِ[٦] على فسادِها لايُغني طائلاً.

و الحقّ في الجواب ما تقدَّمَ، من أنّ القاعدةَ إنّما تَجْري في «ثبوتِ شيءٍ لشيءٍ» لا في «ثبوتِ الشيءِ»، و بعبارةٍ أُخرىٰ: مَجْرَى القاعدةِ هو الهليّةُ المركّبةُ، دون الهليّةِ البسيطةِ، كما في ما نحنُ فيه.

وجود برای ماهیت، مستلزم ثبوت ماهیت توسط همین وجود می‌باشد. بنابراین، اشکالی به وجود نمی‌آید.

۳ـ عده‌ای دیگر گفته‌اند: وجود، نه در ذهن و نه در خارج هیچ تحقق و ثبوتی ندارد. لفظ «موجود» هم گرچه مشتق است اما این اشتقاق، ظاهری و صوری است و «موجود» معنائی بسیط دارد که از آن در فارسی به «هست» تعبیر می‌شود. بنابراین، «وجود» هیچ ثبوتی ندارد تا [بمقتضای قاعدهٔ فرعیت] متوقف بر ثبوت ماهیت باشد.

۴ـ گروه دیگری گفته‌اند: در رابطهٔ با «وجود» دو چیز داریم، یک معنای مطلق، که همان معنای عام وجود است، و دیگر حصص و بخشهای مختلف این معنا، که در اثر اضافه و تقیید معنای عام وجود به ماهیات مختلف پدید می‌آیند، بگونه‌ای که تقیید داخل و قید خارج از آن می‌باشد. اما فرد که عبارت است از مجموع مقید و تقیید و قید، ثبوتی ندارد.

باید گفت: جوابهای مذکور علاوه بر آنکه باطلند،[۹] بی‌فائده نیز هستند.

و پاسخ صحیح همان است که در آغاز گفته شد: قاعدهٔ فرعیت در موردی جاری می‌شود که «شیئی برای شیء دیگر ثابت شود»، نه در مورد «ثبوت خود شیء». به عبارت دیگر مجرای قاعده، «هلیه مرکبه» است نه «هلیه بسیطه»؛ و مورد بحث ما هلیهٔ بسیطه است نه مرکبه.

الفصل السابع
في أحكام الوجود السلبية

منها : أنّ الوجودَ لاغيرَ له؛ و ذلك لأنَّ انْحصارَ الأصالةِ فی حقيقتِهِ يَستلزمُ بُطلانَ كلّ ما يُفرضُ غيراً له أجنبيّاً عنه، بطلاناً ذاتيّاً.

و منها : أنّه لا ثانيَ له؛ لأنّ أصالةَ حقيقتِهِ الواحدةِ، و بطلانَ كلِّ ما يُفرضُ غيراً له، يَنفي عنه كلَّ خليطٍ داخلٍ فيه او مُنْضَمٍّ إليه، فهو صِرْفٌ فی نفسِهِ؛ و صِرْفُ الشیءِ لايتثنّیٰ و لا يتكرَّرُ، فكلُّ ما فُرِضَ له ثانياً عادَ أوّلاً، و إلاَّ امْتازَ عنه بشیءٍ غيرِهِ داخلٍ فيه او خارجٍ عنه، و المفروضُ انتفاؤُهُ؛ هذا خُلْفٌ.

- ۷ -
احکام سلبی وجود

[وجود دارای احکام سلبیه‌ای است که بعضی از آنها در این فصل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.]

۱ـ برای وجود «غیری» نیست؛ چرا که به مقتضای منحصر بودن اصالت در حقیقت وجود، هر چه مغایر با وجود و بیگانه از آن فرض شود، ذاتاً باطل می‌باشد.

۲ـ وجود «دوّم» ندارد؛ زیرا با توجه به اصالت حقیقتِ واحدِ وجود و اینکه هر چه «غیر» او باشد، پوچ است و باطل، هرگز جایی برای آمیزش وجود با جزء داخلی، یا امری که از خارج به آن ضمیمه شده باشد، باقی نمی‌ماند؛ پس وجود، حقیقتی صرف و خالص می‌باشد. از طرف دیگر، چیزی که صرف خالص از هر امر دیگری است، قابل «دوتائی» و «تکرّر» نیست. بنابراین، هر چه به عنوان «ثانی» برای وجود در نظر گرفته شود، به همان هستی اول باز می‌گردد؛ چه در غیر این صورت باید وجود اوّل از وجود دوم به چیزی امتیاز پیدا کند که یا جزء داخلی آن است یا عرض خارجی؛ حال آنکه فرض بر آن است که وجود، هیچ «غیری» ندارد که جزء آن یا عارض بر آن شود.

و منها: أنّه لَيْسَ جَوهراً و لا عَرَضاً؛ أمّا أنّه ليسَ جَوهراً، فلأن الجَوهَرَ ماهيّةٌ إذا وُجِدَتْ في الخارجِ وُجِدَتْ لا في الموضوعِ، و الوجودُ ليسَ من سِنْخِ الماهيّةِ ؛ و أمّا أنّه ليسَ بِعرضٍ، فلأنّ العرضَ متقوّمُ الوجودِ بالموضوعِ، و الوجودُ متقوّمٌ بنفسِ ذاتِهِ، و كلُّ شيءٍ متقوّمٌ بِهِ.

و منها : أنّه ليسَ جزءاً لشيء؛ لأنّ الجزءَ الآخَرَ المفروضَ غيرُهُ، و الوجودُ لاغيرَ له.

و ما قيل: «إنّ كلَّ ممكنٍ زوجٌ تركيبيٌّ من ماهيّةٍ و وجودٍ»، فاعتبارٌ عقليٌّ ناظرٌ إلى الملازمةِ بين الوجودِ الامكانيِّ والماهيّةِ، لا أنّه تركيبٌ من جزئينِ أصيلَينِ.

و منها: أنّه لا جزءَ له؛ لأنّ الجزءَ إمّا جزءٌ عقليٌّ، كالجنسِ و الفصلِ؛ و إمّا جزءٌ خارجيٌّ، كالمادّةِ و الصورةِ؛ و إمّا جزءٌ مقداريٌّ، كأجزاءِ الخطِّ و السطحِ و الجسمِ التعليميّ؛ و ليس للوجودِ شيءٌ من هذِهِ الأجزاءِ.

۳ـ وجود نه جوهر است و نه عرض؛ اما جوهر نیست، چون جوهر عبارت است از: ماهیتی که برای تحقق در خارج نیاز به موضوع ندارد؛ [بنابراین جوهر، نوعی ماهیت است]؛ در حالی که اساساً «وجود» از سنخ ماهیت نیست. عرض نبودن وجود نیز از این روست که عرض در تحقق خود متکی و متقوم به موضوع می‌باشد، حال آنکه وجود نه تنها به خود متکی است، بلکه قوام و اتکاء هر چیز دیگری نیز به او می‌باشد.

۴ـ وجود «جزء» چیزی نیست؛ زیرا در این صورت جزء فرضی دیگر، «مغایر» با وجود خواهد بود، در حالی که «مغایر» با وجود تحقق ندارد.

اما اینکه گفته‌اند: هر ممکنی مرکب از وجود و ماهیت است [منافاتی با آنچه گفته شد ندارد؛ زیرا بدین معنا نیست که هر پدیده‌ای در خارج مرکب از این دو امر می‌باشد، بلکه این عبارت بیانگر] اعتباری عقلی است که ناظر به ملازمهٔ بین وجود امکانی و ماهیت می‌باشد، نه اینکه هر پدیدهٔ ممکنی ترکیب یافته از دو جزء اصیل باشد.

أمّا الجزءُ العقليُّ، فلأنّه لو كانَ للوجودِ جنسٌ و فصلٌ، فجنسُهُ إمّا الوجودُ، فيكونُ فصلُهُ المقسِّمُ مقوِّماً؛ لأنَّ الفصلَ بالنسبةِ إلى الجنسِ يُفيدُ تحصُّلَ ذاتِهِ لا أصلَ ذاتِهِ، و تحصُّلُ الوجودِ هو ذاتُهُ، «هذا اخلفٌ»؛ و إمّا غيرُ الوجودِ، و لا غيرَ للوجودِ.

و أمّا الجزءُ الخارجيُّ، و هو المادّةُ و الصورةُ، فلأنَّ المادّةَ و الصورةَ هما الجنسُ و الفصلُ مأخوذَينِ بشرطِ لا، فانتفاءُ الجنسِ و الفصلِ يُوجِبُ انتفائَهما.

و أمّا الجزءُ المقداريُّ، فلأنَّ المقدارَ من عوارضِ الجسمِ، و الجسمُ مركّبٌ من المادّةِ و الصورةِ، و إذ لا مادّةَ و لا صورةَ للوجودِ فلا جسمَ له، و إذ لا جسمَ له فلا مقدارَ له.

۵ـ وجود «جزء» ندارد؛ زیرا جزء یا جزء عقلی است، مانند جنس و فصل، و یا جزء خارجی است، مانند ماده و صورت، و یا جزء مقداری است، مانند اجزاء خط، سطح و جسم تعلیمی؛ و وجود هیچیک از این اجزاء را ندارد

اما جزء عقلی ندارد؛ زیرا اگر وجود جنس و فصل داشته باشد، جنس فرضی یا وجود است یا غیر وجود.اگر جنس آن، وجود باشد لازم می‌آید فصل که مقسِّم جنس است، مقوِّم آن باشد؛ چرا که فصل، تحصّل و تحقق ذات جنس را افاده می‌کند نه اصل ذات آن را؛ حال آنکه ذات وجود، چیزی جز تحصّل و تحقّق آن نمی‌باشد. «این خلاف فرض است». غیر وجود را نیز نمی‌توان به عنوان جنس در نظر گرفت؛ زیرا وجود «غیری» ندارد.

اما اینکه وجود جزء خارجی، یعنی ماده و صورت، ندارد، دلیلش آن است که ماده و صورت همان جنس و فصل است که «بشرط لا» در نظر گرفته شده؛ و چون ثابت شد وجود، جنس و فصل ندارد، ماده و صورت هم نخواهد داشت.

و اما جزء مقداری ندارد؛ زیرا مقدار از عوارض جسم است، و جسم نیز مرکب از ماده و صورت است و چون وجود، ماده و صورت ندارد، نمی‌تواند جسم باشد؛ و چون جسم نیست، فاقد مقدار خواهد بود.

۶ـ از مطالب گذشته دانسته می‌شود که وجود، «نوع» نیست؛ چرا که تحصل و

و ممّا تقدَّمَ يظهرُ أنّه ليس نوعاً، لأنّ تحصُّلَ النّوعِ بـالتشخُّصِ الفـرديِّ، و الوجـودُ متحصِّلٌ بنفسِ ذاتِهِ.

الفصل الثامن
في معنى نفس الامر

قَدْ ظَهَرَ ممّا تقدَّمَ: أنَّ لحقيقةِ الوجودِ ثبوتاً و تحققاً بنفسِهِ، بل الوجودُ عينُ الثبوتِ و التحققِ؛ و أنّ للماهيّاتِ ـ و هی التی تُقالُ فی جوابِ ما هو و تُوجَدُ تارةً بوجودٍ خارجيٍ فتظهرُ آثارُها و تارةً بوجودٍ ذهنيٍّ فلا تترتَّبُ عـليها الآثـارُ ـ ثـبوتاً و تـحققاً بـالوجودِ، لابنفسِ ذاتها، و إن كانا متحدَيْنِ فی الخارجِ؛ و أنّ المفاهيمَ الاعتباريّةَ العقليّةَ ـ و هی التی لم تُنتزَعْ من الخارجِ، و إنّما اعتبرَها العقلُ بنوعٍ من التعمُّلِ لِـضرورةٍ تـضطرُّهُ إلی ذلك؛ كمفاهيمِ الوجودِ و الوحدةِ و العليّةِ و نحوِ ذلك ـ أيضاً لها نحوُ ثبوتٍ بثبوتِ مصاديقِها

تحقق خارجی «نوع» به وسیلهٔ خصوصیات فردی است، حال آنکه تحصل و تحقق وجود به خودش می‌باشد [نه به مشخصات فردی].

ـ ۸ ـ
معنای نفس‌الامر

از آنچه گذشت[۱۰] روشن شد که حقیقت وجود به تنهائی و خود بخود دارای ثبوت و تحقق، بلکه عین آن است؛ همچنین برای ماهیت ـ که عبارت است از آنچه در پاسخ سؤال از «چیستیِ» اشیاء می‌آید، و گاهی وجود خارجی پیدا کرده، آثاری بر آن مترتب می‌شود، و گاهی وجود ذهنی پیدا می‌کند که در این صورت آن آثار از او سلب می‌گردد ـ نیز ثبوت و تحققی است اما بواسطهٔ وجود، نه از جانب خودش؛ گرچه این دو در خارج با هم متحدند. همچنین روشن گشت مفاهیم اعتباری عقلی ـ یعنی مفاهیمی که [مستقیماً] از خارج گرفته نشده‌اند، بـلکه عـقل آنـها را از روی ناچاری و از سر نیاز با فعالیت خاصی اعتبار کـرده است؛ مـانند مـفاهیم وجـود،

المحكيّةِ بها، و إن لم تكنْ هذه المفاهيمُ مأخوذةً فی مصاديقِها أَخْذَ الماهيّةِ فی أفرادِها و فی حدودِ مصاديقِها.

و هذا الثبوتُ العامُ، الشاملُ لثبوتِ الوجودِ و الماهيّةِ و المفاهيمِ الاعتباريةِ العقليةِ، هو المسمّیٰ بـ «نفسِ الأمرِ» الّتی يُعتبرُ صدقُ القضايا بمطابَقَتِها فيقالُ: إنّ كذا كذا فی نفسِ الأمرِ.

توضيحُ ذلك : أنّ من القضايا ما موضوعُها خارجیٌّ بحكمٍ خارجیٍّ؛ كقولِنا: «الواجبُ، تعالی، موجودٌ» و قولنا: «خَرَجَ من فی البلدِ» و قولنا: «الانسانُ ضاحكٌ بالقوّةِ» و صدقُ الحكمِ فيها بمطابقتِهِ للوجودِ العينیِّ؛

وحدت، علیت و نظائر آن ـ نیز بواسطهٔ ثبوت مصادیقی که از آنها حکایت می‌کنند، از نوعی ثبوت برخوردارند؛ گرچه این مفاهیم نسبت به مصادیقشان [حاکی از حدود ذاتی و ماهوی آنها نبوده و] بسان ماهیات نیستند که داخل در حدود و ذات افراد خود می‌باشند.

این ثبوت عام، که شامل ثبوت وجود و ثبوت ماهیت و ثبوت مفاهیم اعتباری می‌گردد، «نفس‌الامر» نام دارد و ملاک صدق قضایا، مطابقت با آن است. مثلاً گفته می‌شود «فلان چیز، در نفس الامر چنین است.»

توضیح آنکه در بعضی از قضایا هم موضوع، خارجی است و هم حکم [یعنی محمول]، مانند قضیهٔ «واجب ـ تعالی ـ موجود است.» و قضیهٔ «هر که در شهر بود بیرون رفت.» و همچنین قضیهٔ «انسان بالقوه خندان است.» این قضایا در صورتی صادقند که با وجود خارجی مطابق باشند.

دستهٔ دیگر از قضایا، قضایائی هستند که حکمشان ذهنی است، خواه موضوعشان نیز ذهنی باشد یا خارجی، مانند «کلی یا ذاتی است یا عرضی.» و «انسان نوع است.» ملاک صادق بودن این قضایا مطابقت آنها با ذهن است؛ چراکه محل و موطن ثبوت این قضایا همان ذهن می‌باشد. صادق بودن همهٔ این قضایا بواسطهٔ مطابقت با نفس‌الامر

و منها : ما موضوعُها ذهنيٌّ بحكمٍ ذهنيٍّ، او خارجيٌّ مأخوذٌ بحكمٍ ذهنيٍّ؛ كقولنا: «الكلّيُّ إمّا ذاتيٌّ او عرضيٌّ» و «الانسانُ نوعٌ» و صدقُ الحكمِ فيها بمطابقتِهِ للذهنِ، لكونِ مَوْطنِ ثبوتِها هو الذهنَ؛ و كِلاَ القسمينِ صادقانِ بمطابَقَتِهما لنفسِ الامرِ فـ«الثبوتُ النفسُ الأمريُّ» أعمُّ مطلقاً من كلٍّ من «الثبوتِ الذهنيِّ» و «الخارجيِّ».

و قيلَ : إنّ نفسَ الأمرِ عقلٌ مجرّدٌ فيه صُوَرُ المعقولاتِ عامّةً، و التصديقاتُ الصادقةُ في القضايا الذهنيّةِ و الخارجيّةِ تطابقُ ما عندَهُ من الصُّوَرِ المعقولةِ.

و فيه : انّا ننقُلُ الكلامَ إلى ما عندَهُ من الصورِ العلميّةِ، فهي تصديقاتٌ تحتاجُ في صدقِها إلى ثبوتٍ لمضامينِها خارجٍ عنها تُطابقُهُ.

الفصل التاسع
الشيئية تساوق الوجود

الشيئيةُ تساوِقُ الوجودَ، و العدمُ لا شيئيةَ له، اذ هو بطلانٌ محضٌ لاثبوتَ له؛ فالثبوتُ

است. بنابراین، «ثبوت نفس الامری» مطلقاً اعم از ثبوت ذهنی و خارجی است.

بعضی گفته‌اند: نفس الامر عبارت است از عقل مجردی که حاوی صور همهٔ معقولات می‌باشد و ملاک صدق قضایای ذهنی و خارجی، مطابقت کردن با صورتهائی است که نزد او می‌باشد.

اشکال نظر فوق آن است که ما کلام را متوجه همان صورتهای علمیی که نزد این عقل مجرد است می‌کنیم و می‌گوئیم: اینها نیز تصدیقاتی هستند، و برای آنکه صادق باشند باید مضامینشان در خارج از خودشان ثبوت داشته باشند، تا این تصدیقات با آنها مطابقت کنند.

- ۹ -
مساوق بودن «شیئیت» با «وجود»

«شیء بودن» مساوق است با «موجود بودن» - [بدین معنا که مصادیقشان و نیز

والنفيُ في معنىَ الوجودِ و العدمِ.

و عن المعتزلةِ : «أنّ الثبوتَ أعمُّ مطلقاً من الوجودِ»، فبعضُ المعدومِ ثابتٌ عندَهم، و هو المعدومُ الممكنُ؛ و يكونُ حينئذٍ النفيُ أخصَّ من العدمِ، و لا يشملُ إلاّ المعدومَ الممتنعَ.

و عن بعضِهم : «أنّ بينَ الوجودِ و العدمِ واسطةً»، و يسمُّونَها الحالَ، و هي صفةُ الموجودِ، الَّتي ليستْ بموجودةٍ و لا معدومةٍ؛ كالعالميّةِ و القادريّةِ و الوالديّةِ، من الصفاتِ الانتزاعيّةِ، الَّتي لا وجودَ منحازاً لها فلا يقالُ: «إنَّها موجودةٌ»، و الذاتُ الموجودةُ تتصفُ بها فلا يقالُ: «إنّها معدومةٌ»، و أمّا الثبوتُ و النفيُ فهما متناقضانِ، لا واسطةَ

جهت صدقشان یکی است.] ـ و عدم هیچ حظّی از شیئیت ندارد؛ چرا که «عدم»، نیستی و پوچی صرف بوده، هیچ بهره‌ای از ثبوت و تحقق نبرده است. بنابراین، ثبوت و نفی همان معنای وجود و عدم را افاده می‌کنند.

از معتزله نقل است که: «ثبوت، اعم مطلق از وجود می‌باشد.» طبق این نظر ممکنی که معدوم است در همان حالِ عدم، «ثابت» می‌باشد و بنابراین، «نفی» اخص از عدم می‌باشد و فقط شامل معدومِ ممتنع می‌شود.

گروه دیگری از متکلمین بر آنند که بین وجود و عدم واسطه‌ای در کار است به نام «حال». «حال» آن دسته از صفاتند که وصف موجود واقع می‌شوند اما خود نه موجودند و نه معدوم؛ مانند: عالم بودن، قادر بودن و پدر بودن و دیگر صفات انتزاعی، که چون وجود جداگانه‌ای ندارند [و فاقد ما بازای خارجی می‌باشند] نمی‌توان در حقشان گفت: «موجودند»؛ و چون ذاتی که موجود است متصف به آنها می‌شود، نتوان هم گفت: «معدومند». ایشان ثبوت و نفی را دو امر متناقض می‌دانند که میانشان واسطه‌ای نیست.

این آراء جملگی اوهامی است که برای ابطال آنها کافی است به فطرت خود مراجعه کنیم، فطرتی که می‌گوید: عدم «هیچ» و بطلانِ صرف است و بهره‌ای از

بینهما. و هذه کلُّها اوهامٌ، یکفي فی بطلانِها قضاءُ الفطرةِ بأنّ العدمَ بطلانٌ لاشیئیةَ له.

الفصل العاشر
فی انّه لا تمایز و لا علیّة فی العدم

أمّا عدمُ التمایزِ، فلأنّه فرعُ الثبوتَ و الشیئیّةِ، و لا ثبوتَ و لا شیئیّةَ في العدمِ. نعم ربما یتمیَّزُ عدمٌ من عدمٍ باضافةِ الوهمِ إیّاهُ إلی الملکاتِ و أقسامِ الوجودِ، فیتمَیّزُ بذلك عدمٌ من عدمٍ؛ کعدمِ البصرِ، و عدمِ السمعِ، و عدمِ زیدٍ، و عدمِ عمروٍ، و أمّا العدمُ المطلقُ فلا تمیُّزَ فیه.

و أمّا عدمُ العلیّةِ في العدمِ، فلبطلانِهِ و انتفاءِ شیئیّتِهِ. و قولُهم: «عدمُ العلةِ علّةٌ لعدمِ المعلولِ» قولٌ علی سبیلِ التقریبِ و المجازِ[۷]؛ فقولُهُم مثلاً: «لم یکن غَیْمٌ فلم یکُن مَطَرٌ»

شیئیت و ثبوت ندارد.

- ۱۰ -
در عدم، تمایز و علیت نیست

در عدم تمایز نیست، زیرا تمایز، فرع ثبوت و تحقق می‌باشد در حالی که عدم، هیچ ثبوت و تحققی ندارد. البته گاهی قوهٔ واهمه عدم را به ملکات و امور وجودی مختلف اضافه می‌کند و این اضافه مایهٔ امتیاز و تفکیک میان اَعدام می‌گردد؛ مانند عدم بینائی، عدم شنوائی، عدم حسن و عدم حسین. اما در عدم مطلق [که به هیچ چیزی اضافه نشده] امتیاز و تفکیک اساساً راه ندارد.

علیت از این روی در عدم راه ندارد که عدم، بطلان محض است و بهره‌ای از ثبوت ندارد. و این سخن که: «عدمِ علت، علت است برای عدمِ معلول» کلامی است برای نزدیک کردن مطلب به اذهان، و از روی مجاز گفته شده است[۱۱]. پس معنای این سخن که «باران نبارید، چون ابر نبود» آن است که: علیتِ «وجود ابر» برای «وجود باران» تحقق پیدا نکرد. [بنابراین علیت در واقع از احکام «وجود»

معناه بالحقيقةِ: أنّه لم يتحقّقِ العلّيّةُ الّتى بينَ وجودِ الغَيْمِ و وجودِ المَطَرِ؛ و هذا ـ كما قيل ـ نظيرُ إجراءِ أحكامِ القضايا الموجبةِ فى السالبةِ، فيقالُ: «سالبةٌ حمليّةٌ» و «سالبةٌ شرطيّةٌ» و نحوُ ذلك، و إنّما فيها سلبُ الحملِ و سلبُ الشَّرطِ.

الفصل الحادى عشر
في أن المعدوم المطلق لا خبر عنه

و يتبيَّنُ ذلك بما تَقَدَّمَ: أنّه بطلانٌ محضٌ لا شيئيّةَ له بوجهٍ، و إنّما يُخْبَرُ عن شيءٍ بشيءٍ.

و أمّا الشبهةُ بأنَّ قولَهُم: «المعدومُ المطلقُ لا يُخْبَرُ عنه» يناقِضُ نفسَهُ، فانّه بعينِهِ إخبارٌ عنه بعدمِ الإخبارِ، فهى مندفعةٌ، بما سيجيءُ فى مباحِثِ الوحدةِ و الكثرةِ، من أنَّ من الحملِ ما هو أوّليٌّ ذاتيٌّ، يتّحدُ فيه الموضوعُ و المحمولُ مفهوماً و يختلفانِ اعتباراً؛

است نه «عدم»] و سرایت علیت به اعدام ـ چنانکه بعضی گفته‌اند ـ نظیر جریان احکام قضایای موجبه در قضایای سالبه است، آنجا که تعابیری چون «سالبهٔ حملیه» و «سالبهٔ شرطیه» و مانند آن بکار می‌رود، در حالی که در قضیهٔ سالبه چیزی جز نفی حمل و نفی شرط نیست.

- ۱۱ -
از «معدوم مطلق» نمی‌توان خبر داد

از مطالب گذشته[۱۲] روشن می‌شود که از معدوم مطلق هرگز «خبر» داده نمی‌شود؛ زیرا عدم، بطلان محض است و هیچ نحوه ثبوت و شیئیتی ندارد، حال آنکه خبر لزوماً باید در مورد یک «شیء» باشد.

در اینجا شبهه‌ای مطرح شده که قضیهٔ «از معدوم مطلق خبر داده نمی‌شود» نفی‌کننده و ناقض خودش می‌باشد؛ چراکه همین جمله از معدوم مطلق سخن می‌گوید و به ما اطلاع می‌دهد: معدوم مطلق به گونه‌ای است که از آن نمی‌توان خبر داد.

كقولِنا: «الانسانُ إنسانٌ» و منه ما هو شائعٌ صناعيٌّ، يتحدانِ فيه وجوداً و يختلفانِ مفهوماً؛ كقولنا: «الانسانُ ضاحكٌ». و المعدومُ المطلقُ معدومٌ مطلقٌ بالحملِ الأوّليّ، و لا يُخْبَرُ عنه؛ و ليس بمعدومٍ مطلقٍ، بل موجودٌ من الموجوداتِ الذهنيّةِ، بالحملِ الشائعِ، و لذا يُخبرُ عنه بعدمِ الإخبارِ عنهُ فلا تناقُضَ.

و بهذا التقريبِ يندفعُ الشبهةُ عن عِدَّةِ قضايا تُوهِمُ التناقضَ؛ كقولِنا: «الجزئيُّ جزئيٌّ» و هو بعينِهِ «كلّيٌّ» يصدُقُ على كثيرينَ، و قولِنا: «شريكُ الباري ممتنعٌ» مع أنّه معقولٌ في الذهنِ فيكونُ موجوداً فيه «ممكناً»، و قولِنا: «الشيءُ إمّا ثابتٌ في الذهنِ او لا ثابتٌ فيه» و اللاثابتُ في الذهنِ ثابتٌ فيه، لأنّه معقولٌ.

پاسخ شبهه آن است که ـ همانگونه که خواهد آمد[۱۳] ـ حمل بر دو قسم است:

۱ـ **حمل اوّلی ذاتی**، که در آن موضوع و محمول اتحاد مفهومی و اختلاف اعتباری دارند، مانند: «انسان، انسان است».

۲ـ **حمل شایع صناعی**، که در آن موضوع و محمول اتحاد وجودی و اختلاف مفهومی دارند، مانند : «انسان، خندان است».

با توجه به این مقدمه می‌گوئیم: معدوم مطلق، به حمل اولی، معدوم مطلق است و از آن نمی‌توان خبر داد، اما به حمل شایع، معدوم مطلق نبوده بلکه موجودی است از موجودات ذهنی؛ و لذا از آن خبر داده می‌شود به اینکه: «از آن خبر داده نمی‌شود». بنابراین تناقضی وجود ندارد.

با همین بیان شبهه نسبت به تعداد دیگری از قضایا که موهم تناقض‌اند برطرف می‌گردد.

[برای نمونه به بررسی پاره‌ای از این قضایا می‌پردازیم:]

۱ـ قضیهٔ «جزئی، جزئی است»؛ در حالی که «جزئی» یک مفهوم کلی بوده و دارای مصادیق بسیار می‌باشد.

۲ـ قضیهٔ «شریک خداوند ممتنع الوجود است»؛ با آنکه «شریک خدا» مفهومی

وجهُ الاندفاع: أنّ الجزئيَّ جزئيٌّ بـالحملِ الأوّليِّ، كـلّيٌّ بـالشائعِ. و شـريكُ البـاری شريكُ الباری، بالحملِ الأوّليِّ؛ و ممكنٌ مخلوقٌ للباری، بالشائعِ. واللاثابتُ فی الذهـنِ كذلك، بالحملِ الأوّليِّ؛ و ثابتٌ فيه بالشائعِ.

الفصل الثانی عشر
في امتناع اعادة المعدوم بعينه

قالتِ الحكماءُ : «إنّ إعادةَ المعدومِ بعَينِهِ ممتنعةٌ»، وَ تبِعهم فيه بعضُ المـتكلمينَ، و أكثرُهم على الجوازِ.

و قد عَدَّ الشيخُ «امتناعَ إعادةِ المعدومِ» ضروريّاً؛ و هو من الفِطريّاتِ، لِقضاءِ الفطرةِ

است که در ذهن تصور می‌شود، و بنابراین در ذهن موجود است، و ممکن می‌باشد نه ممتنع.

۳ـ قضیهٔ «یک شیء در ذهن یا ثابت است یا غیر ثابت»؛ که «غیر ثابت در ذهن» خود مفهومی است ثابت در ذهن، چراکه ذهن آن را تصور می‌کند.

در پاسخ گوئیم: «جزئی» به حمل اوّلی جزئی است، اما بـه حـمل شـایع یک مفهوم کلی می‌باشد؛ «شریک خدا» نیز به حمل اوّلی شریک خداست و به حمل شایع موجودی ممکن و مخلوق خداوند است؛ همچنین «غیر ثابت در ذهن» به حمل اولی غیر ثابت در ذهن است و به حمل شایع مفهومی ثابت و موجود در ذهن می‌باشد.

- ۱۲ -
بازگرداندن خودِ معدوم محال است

فلاسفه گفته‌اند: «بازگرداندن خودِ معدوم [به صحنهٔ وجود] امری است ممتنع.» گـروهی از مـتکلمین در ایـن امـر پـیرو حکـماءانـد، ولی اکـثر آنـها [بـر خـلاف حکماء] اعادهٔ معدوم را ممکن دانسته‌اند.

بِبطلانِ شيئيّةِ المعدومِ، فلا يتّصفُ بالاعادةِ.

و القائلونَ بنظريّةِ المسألَةِ احتجُّوا عليه بوُجُوهٍ:

منها : أنّه لو جازَ للمعدومِ في زمانٍ أن يُعادَ في زمانٍ آخَرَ، بعينِهِ، لَزِمَ تخلُّلُ العدمِ بينَ الشيءِ و نفسِهِ، و هو محالٌ، لأنّه حينئذٍ يكونُ موجوداً بعينِهِ في زمانَينِ بينَهما عدمٌ متخلِّلٌ.

حجّةٌ أُخرىٰ : لو جازتْ إعادةُ الشيءِ بعينِهِ بعدَ انعدامِهِ، جازَ إيجادُ ما يُماثِله من جميعِ الوجوهِ ابتداءً و استئنافاً؛ و هو محالٌ. أمّا الملازمةُ فلأنّ «حكمَ الأمثالِ فيما يجوزُ و فيما لايجوزُ واحدٌ»، و مثلُ الشيءِ ابتداءً و مُعادُهُ ثانياً لا فرقَ بينَهما بوجهٍ، لأنّهما يُساويانِ

شیخ‌الرئیس «امتناع اعادهٔ معدوم» را بدیهی بشمار آورده است. در این صورت، این مسأله از بدیهیات فطری خواهد بود، چرا که وجدان انسانی بوضوح حکم می‌کند: «معدوم چیزی نیست؛ و از این رو نمی‌تواند موصوف به اعاده گردد.»

[ادلهٔ امتناع اعادهٔ معدوم]

کسانی که این مسأله را نظری دانسته‌اند ادله‌ای به شرح زیر برای اثبات آن بیان کرده‌اند:

دلیل اول: اگر امکان داشته‌باشد همان شیئی که در زمان خاصی معدوم بوده در زمانی دیگر [به صحنهٔ هستی] بازگردانده شود، لازم می‌آید عدم و نیستی بین یک شیء و خودش فاصله اندازد، و این محال است. چرا که در این صورت، آن شیء مورد نظر باید در دو زمانی که میانشان عدم قرارگرفته، موجود باشد.

دلیل دوم: اگر بتوان شیء را با حفظ همهٔ خصوصیات آن بعد از معدوم شدنش بازگرداند، باید بتوان مشابه آن شیء را، که در همه خصوصیات با او برابر است، ابتداءً ایجاد کرد، در حالی که چنین چیزی محال است. دلیل ملازمهٔ مذکور [بین امکان اعادهٔ معدوم و امکان ایجاد ابتدائی مماثل شیء] آن است که امور مشابه حکمشان یکسان است، اگر چیزی نسبت به یکی از آنها ممکن یا ممتنع باشد، نسبت به دیگری نیز همان حکم را خواهد داشت.و [از طرف دیگر] بین آنچه مشابه

الشیءَ المبتدأ من جمیعِ الوجوهِ. و أمّا استحالةُ اللازمِ فلاِستلزامِ اجتماعِ المثلینِ فی الوجودِ عدمَ التمیزِ بینَهما، و هو وحدةُ الکثیرِ من حیثُ هو کثیرٌ؛ و هو محالٌ.

حجّةٌ أُخریٰ: إنّ اعادةَ المعدومِ توجِبُ کونَ المُعادِ هو المبتدأ؛ و هو محالٌ، لاستلزامِهِ الانقلابَ او الخُلفَ. بیانُ الملازمةِ: أنّ إعادةَ المعدومِ بعینِهِ یستلزم کونَ المُعادِ هو المبتدإِ ذاتاً و فی جمیعِ الخصوصیّاتِ المشخِّصةِ حتّی الزمانِ، فَیعود المعادِ عین المبتدإِ، و هوَ الانقلاب اوالخلف.

حجّةٌ أُخریٰ: لو جازتِ الاعادةُ لم یکنْ عددُ العودِ بالغاً حدّاً معیّناً یَقِفُ علیه، إذ لا فرقَ بینَ العودةِ الأُولیٰ و الثانیةِ و هکذا إلی ما لا نهایةَ له، کما لم یکن فرقٌ بینَ المُعادِ

با «شیء» مورد نظر، ایجادِ ابتدائی می‌شود، و آنچه اعاده شدهٔ آن است، هیچ فرقی وجود ندارد، چراکه هر دو از هر جهت همانند آن «شیء» مورد نظرند. اما دلیل اینکه ایجاد ابتدائیِ مماثل آن را محال دانستیم آن است که اگر دو چیزکه در همهٔ خصوصیات همسانند، موجود شوند، هیچ فرقی با هم نخواهند داشت، و این یعنی آنکه چند چیز از همان جهت که چند چیزند، یک چیز باشند، و این محال است.

دلیل سوم: بازگرداندن معدوم ایجاب می‌کند اعاده شده، همان موجود ابتدائی باشد، و این محال است؛ چراکه مستلزم انقلاب ذاتی و یا خلف در فرض می‌باشد. توضیح ملازمه آن است که بازگرداندن خودِ معدوم مستلزم آن است که موجودِ اعاده شده در ذات و همهٔ خصوصیات حتی زمان، همان موجود اوّلی باشد؛ و این بدین معنا است که آنچه اعاده شده، همان موجود نخستین است [نه اینکه اعاده شدهٔ آن باشد]. و این انقلاب ذاتی و یا خلف در فرض می‌باشد.

دلیل چهارم: اگر اعادهٔ معدوم ممکن باشد، شمار این «عود» و «بازگشت» به عدد معینی که از آن تعدّی نکند، نخواهد رسید، زیرا فرقی نیست بین بازگشت اول و دوم و سایر بازگشتها تابی‌نهایت؛ همچنانکه هیچ فرقی بین موجود اعاده شده و موجود ابتدائی نبود؛ ولی [می‌دانیم که] معین و مشخص بودن «عدد» از لوازم وجود

والمبتدإ، و تَعَيُّنُ العددِ من لوازمِ وجودِ الشيءِ المتشخِّصِ.[۸]

احتجَّ المجوّزونَ بأنّه لَوِ امتنعتْ إعادةُ المعدومِ، لكان ذلك إمّا لماهيّتِه، و إمّا لِلازمِ ماهيّتِهِ؛ و لو كان كذلك لم يُوجَد ابتداءً، و هو ظاهرٌ، و إمّا لِعارضٍ مفارقٍ؛ فيزولُ الامتناعُ بِزوالِهِ.

و رُدَّ بأنّ الامتناعَ لأمرٍ لازمٍ لكنْ لوجودِهِ و هويّتِهِ، لا لماهيّتِهِ، كما هو ظاهرٌ مِنَ الحججِ المتقدّمَةِ.

و عُمدةُ ما دعاهم إلى القولِ بجوازِ الاعادةِ زَعْمُهُم أنّ المَعادَ، و هو ممّا نَطَقَتْ به الشرائعُ الحقّةُ، من قبيلِ إعادةِ المعدومِ.

و يردُّهُ: أنّ الموتَ نوعُ استكمالٍ، لا انعدامٌ و زوالٌ.[۹]

یک شیء متشخص می‌باشد.[۱۴]

[دلیل قائلین به امکان اعادهٔ معدوم]

قائلین به امکان اعادهٔ معدوم چنین استدلال کرده‌اند: اگر اعادهٔ معدوم ممتنع باشد این امتناع یا بخاطر ماهیت آن است و یا لازم ماهیت؛ که در هر دو صورت [نه تنها اعادهٔ آن بلکه] وجود ابتدائی‌اش نیز محال می‌بود، و یا آنکه بخاطر عارض مفارق آن است، که در این صورت با زوال آن عارض، امتناع برطرف می‌شود.

در ردّ این استدلال گفته‌اند: منشأ امتناع اعادهٔ معدوم امری است لازم، اما نه لازم ماهیت بلکه لازم وجود آن شیء، همانگونه که از استدلالهای مذکور روشن می‌گردد.

مسألهٔ عمده‌ای که باعث اعتقاد متکلمین به امکان اعادهٔ معدوم شده این است که آنها گمان کرده‌اند مَعاد، که از ارکان اساسی ادیان حقهٔ الهی است، نوعی اعادهٔ معدوم می‌باشد. در جواب گوئیم: مرگ نوعی تکامل است نه زوال و نابودی.[۱۵]

* * *

پاورقیهای متن عربی

۱ـ هذا على القول باشتراكه اللفظى بين الاشياء .

۲ـ هذا على القول باشتراكه اللفظى بين الواجب والممكن .

۳ـ توضيحه: أنا إذا اعتبرنا مراتب هذه الحقيقة آخذة من أضعف المراتب، كانت المرتبة الثانية التى فوقها أشدّ منها و أقوى، و كانت الثالثة التى فوق الثانية أشدّ ممّا تحتها و أقوىٰ و هكذا حتى تنتهى إلى المرتبة العليا التى فوق الجميع.

ثمّ إذا أخذنا بعض المراتب المتوسطة و قسناها إلى مافوقها، كانت التى فوقها مشتملة على ما فيها من الكمال و زيادة، بخلاف التى تحتها، فاذن التى تحت محدودة بالنسبة إلى ما فوقها فاقدة لتمام كمالها، ثمّ إذا قسنا التى فوق إلى التى فوقها كانت أيضاً محدودة بالنسبة إلى ما فوقها.

و على هذا القياس، حتّى تنتهى إلى المرتبة التى هى فوق الجميع، فما دونها محدودة بالنسبة إليها، و هى مطلقة غير محدودة بحد عدمى؛ و إن شئت فقل: «حدها أنّه لاحدّ لها».

و أمّا المرتبة التى تحت الجميع، ففيها كلّ حدّ عدمىّ؛ و ليس لها من الكمال إلاّ أنها تقبل الكمال، وهى الهيولى الاولى.

۴ـ اذ لو كان داخلا، كان جزءاً؛ و ينافى ذلك البساطة .

۵ـ اذ لوكانت خارجة من حقيقة الوجود، كانت باطلة، لانحصار الأصالة فى الوجود ـ منه.

۶ـ و الأبحاث السابقة تكفى مؤونة إبطال هذه الأجوبة .

۷ـ فان قلت: فعلى هذا، ما ذكرتم مثالاً للقضيّة التى موضوعها المفهوم الاعتبارىّ العقلىّ أيضاً يكون على سبيل التقريب و المجاز.

قلت: إنّما مثّلنا بها للقضيّة النفس الأمريّة، و كون الحمل في القضيّة على التقريب و المجاز لا يخرجها عن الصدق، و لا يلحقها بالكواذب؛ و حقيقتها التى هى قولنا: «لم تتحقق العليّة التى بينهما» قضيّة نفس الأمريّة أيضاً.

۸ـ و لا مرجّح لبعض تلك الأعداد، فالحاصل حينئذ: أنّ التعيّن؛ اى التشخّص، ممّا لابد منه فى الوجود، لأنّ الشىء ما لم يتشخّص لم يوجد؛ مع أنّه لا مرجّح لتعيّن عدد خاص منها.

۹ـ فان قيل: هذا إنّما يتمّ لو كان الموت استكمالاً للروح و البدن جميعاً و هو غيرمسلّم؛ و أمّا لو كان استكمالاً للروح فقط، فالاشكال على حاله؛ لأنّ إعادة البدن حينئذ من إعادة المعدوم.

قيل: شخصيّة الانسان بنفسه، دون بدنه المتغيّر دائماً؛ فالانسان العائد فى المعاد بالنفس و البدن عين الانسان الذى كان فى الدنيا، سواء كان الموت استكمالاً للروح فقط، و كان البدن العائد معها بايجاد جديد؛ او كان الموت استكمالاً للروح و البدن، و كان البدن العائد مع الروح هو البدن الدنيوى المستكمل؛ فالانسان بنفسه و بدنه هو الذى كان فى الدنيا بعينه.

پاورقیهای متن فارسی

۱ـ در فصل هفتم.

۲ـ بنابر قول به اشتراک لفظی وجود بین اشیاء.

۳ـ بنابر قول به اشتراک لفظی وجود بین واجب و ممکن.

۴ـ ر.ک : فصل هفتم از همین بخش .

۵ـ توضیح مطلب چنین است که در بررسی مراتب مختلف حقیقت وجود، وقتی از ضعیف‌ترین مراتب شروع کرده و بالا می‌آئیم، مرتبهٔ دوم را که فوق مرتبهٔ اول است، شدیدتر و قوی‌تر از آن و نیز مرتبهٔ سوم را که فوق مرتبهٔ دوم می‌باشد، شدیدتر از مراتب پائینی می‌یابیم. و همینطور است حال هر مرتبه‌ای نسبت به مراتب پائین‌تر، تا آنکه به بالاترین مرتبه که فوق همهٔ مراتب است می‌رسیم.

سپس اگر به بررسی یکی از مراتب میانی این سلسله بپردازیم و آن را با مرتبهٔ بالاتر از خودش مقایسه کنیم، خواهیم دید که مرتبهٔ بالائی علاوه بر همه کمالات آن مرتبه، واجد کمالات دیگری نیز هست. و اگر آن را با مرتبهٔ پائین تر از خود مقایسه کنیم، جریان بعکس خواهد بود. بنابراین مرتبهٔ پائینی نسبت به مرتبهٔ بالائی محدود است و همهٔ کمالات آن را ندارد. حال اگر همان مرتبهٔ بالائی را با مرتبهٔ بالاتر از خودش مقایسه کنیم، باز مشاهده می‌کنیم که نسبت به آن محدود می‌باشد.

جریان بر همین منوال ادامه می‌یابد تا برسیم به مرتبه‌ای که فوق همه مراتب است. پس همهٔ مراتب زیرین نسبت به آن محدوند اما آن مرتبه، محدود به هیچ حدّ عدمی نمی‌باشد؛ و بعبارت دیگر «حدّش آن است که حدّ ندارد».

اما ضعیف‌ترین مرتبه که تحت همهٔ مراتب قرار دارد،جامع همهٔ حدود عدمی است و هیچ کمالی ندارد جز اینکه می‌تواند پذیرای کمال باشد.این مرتبه همان است که از آن به «هیولای‌نخستین» تعبیر می‌شود.

۶ـ زیرا اگر داخل در ذات باشد جزءآن خواهد بود و این با بساطت ذات وجود ناسازگار است.

۷ـ ر.ک : فصل دوم.

۸ـ زیرا اگر خارج از حقیقت وجودباشند باطل خواهند بود، چراکه فقط وجود اصیل می‌باشد.

۹ـ مطالب گذشته برای ابطال این پاسخها کفایت می‌کند.

۱۰ـ فصل چهارم.

۱۱ـ اگر بگوئید با قبول این مطلب، آنچه به عنوان مثال ذکر کردید برای قضیه‌ای که موضوعش را مفهوم اعتباری عقلی تشکیل می‌دهد، نیز برای تقریب می‌باشد و نوعی مجاز در آن بکار رفته است.

در جواب خواهیم گفت: ما آن را به عنوان مثال برای قضیهٔ نفس‌الامری آوردیم و مجرد آنکه حمل در قضیه‌ای برای تقریب و به نحو مجاز باشد آن را از صادق بودن خارج و به قضایای کاذب ملحق نمی‌کند؛ از طرف دیگر مفاد حقیقی آن قضیه ـ یعنی عبارت : علیتی که بین آن دو است واقع نشد ـ نیز خود یک قضیهٔ نفس‌الامری می‌باشد.

۱۲ـ ر.ک : فصل نهم.

۱۳ـ ر.ک : فصل سوم از بخش هشتم.

۱۴ـ و حال آنکه مرجّحی برای عدد خاصی از این اعداد وجود ندارد. و خلاصه آنکه تعیّن و تشخص، امری است که برای پیدایش یک شیء ناگزیر از آن هستیم؛ چرا که شیء مادامی که تشخص نیافته است موجود نمی‌شود، حال‌آنکه هیچ عامل ترجیح‌دهنده‌ای نسبت به عدد معینی از این اعداد وجود ندارد.

۱۵ـ اگر اشکال شود که این بیان در صورتی تمام خواهد بود که مرگ تکامل برای روح و بدن هر دو باشد، و چنین چیزی ثابت نشده است. و امّا اگر مرگ را مایهٔ تکامل روح بدانیم و بس، اشکال به جای خود باقی است، زیرا در این صورت برگرداندن بدن، از موارد اعاده معدوم خواهد بود.

در جواب گوئیم شخصیت و حقیقت انسان را جان او تشکیل می‌دهد نه بدنی که دائماً در تغییر و تحول است، لذا انسانی که با مجموع جان و بدن در روز حشر آورده می‌شود همان انسانی است که در دنیا بوده، خواه مرگ فقط مایهٔ تکامل روح باشد و بدنی که در معاد همراه با جان آدمی است مخلوقی جدید باشد و یا آنکه مرگ، مایهٔ تکامل روح و بدن هر دو باشد، که در این صورت آن بدن، همین بدن دنیوی خواهد بود که تکامل یافته‌است. بنابراین جان و بدن آن انسان، همان جان و بدنی است که در دنیا بوده است.

بخش دوم:

تقسیم وجود به خارجی و ذهنی

الفصل الأوّل

في الوجود الخارجي و الوجود الذهني

المشهورُ بينَ الحكماءِ أنَّ للماهيّاتِ، وراءَ الوجودِ الخارجيِّ ـ و هوَ الوجودُ الذي يترتّبُ عليها فيه الآثارُ[1] المطلوبةُ منها ـ وجوداً آخرَ لا يترتّبُ عليها فيه الآثارُ؛ و يُسمّىٰ وجوداً ذهنيّاً. فالانسانُ الموجودُ في الخارجِ قائمٌ لا في موضوعٍ، بما أنّه جوهرٌ؛ و يصحُّ أن يُفرضَ فيه أبعادٌ ثلاثةٌ بما أنّه جسمٌ؛ و بما أنّه نباتٌ و حيوانٌ و انسانٌ، ذونفسٍ نباتيّةٍ

- ۱ -

تقسیم وجود به خارجی و ذهنی

[آراء مختلف در مسأله]

۱ـ غالب حکما بر آنند که ماهیات علاوه بر وجود خارجی ـ یعنی وجودی که آثار[1] مطلوب از ماهیات در آن وجود بر آنها مترتب می‌گردد ـ وجود دیگری نیز دارند به نام وجود ذهنی، که آن آثار در آن وجود بر آنها مترتب نمی‌گردد. مثلاً انسانِ موجود در خارج بلحاظ جوهر بودنش، بی‌نیاز از موضوع است؛ و بلحاظ جسم بودنش، ابعاد سه‌گانه در آن قابل تصویر است؛ و از آن جهت که نبات، حیوان و انسان است دارای جان نباتی، حیوانی و انسانی می‌باشد و آثار و خواص این

و حیوانیّةٍ و ناطقةٍ، و یَظْهرُ معهُ آثارُ هٰذه الأجناسِ و الفصولِ و خواصُّها. و الانسانُ الموجودُ فی الذّهنِ المعلومُ لنا إنسانٌ ذاتاً، واجدٌ لِحدِّهِ، غیرَ أنّه لا یترتّبُ علیهِ شیءٌ من تلکَ الآثارِ الخارجیّةِ.

و ذَهَبَ بعضُهُم إلی أن المعلومَ لنا، المسمّیٰ بالموجودِ الذهنیّ، شَبَحُ الماهیّةِ لانفسُها؛ و المرادُ به عَرَضٌ و کیفٌ قائمٌ بالنفسِ، یُباینُ المعلومَ الخارجیَّ فی ذاتِهِ، و یشابهُهُ و یحکیهِ فی بعضِ خصوصیّاتِهِ؛ کصورةِ الفَرَسِ المنقوشةِ علی الجدارِ الحاکیةِ للفرسِ الخارجیّ. و هذا فی الحقیقةِ سفسطةٌ[۲]، ینسدُّ معها بابُ العلمِ بالخارجِ من أصله.

و ذَهَبَ بعضُهُم إلی إنکارِ الوجودِ الذهنیّ مطلقاً، و أنّ علمَ النفسِ بشیءٍ إضافةٌ خاصّةٌ منها إلیه. و یردُّهُ: العلم بالمعدومِ، إذا لا معنی محصلاً للاضافةِ الی المعدومِ.

اجناس و فصول همراه با او ظهور می‌یابند. اما انسانی که در ذهن موجود است و معلوم ما می‌باشد گرچه از جهت ذات و ماهیت، انسان است ولی هیچیک از آن آثار خارجی را ندارد.

۲ـ گروهی از حکما گفته‌اند: آنچه که معلوم ما می‌باشد به نام وجود ذهنی، شبح ماهیت است و نه خود آن، یعنی عرض و کیفیتی است قائم به نفس که از جهت ذات و ماهیت مغایر با معلوم خارجی می‌باشد ولی در عین حال در بعضی از خصوصیات، شبیه و منعکس کنندهٔ آن است، مانند تصویر اسب بر روی دیوار که از اسب خارجی حکایت می‌کند. این نظریه در واقع نوعی سفسطه است[۲] که با قبول آن باب علم به جهان خارج به طور کلی بسته می‌شود.

۳ـ دسته‌ای دیگر وجود ذهنی را به طور کلی انکار کرده، معتقدند که علم ما به یک شیء، اضافهٔ خاصی است که ما با آن شیء پیدا می‌کنیم.

علم ما به معدوم [ناقض این نظریه است و] آن را ابطال می‌کند، چرا که اضافه به معدوم تصویر صحیحی ندارد.

و احتجَّ المشهور علی ما ذَهَبُوا إلیهِ مِنَ الوجودِ الذهنیِّ بوجوهٍ:

الأوّلُ: أنّا نحکُمُ عَلی المعدُوماتِ بأحکامٍ إیجابیّةٍ؛ کقولِنا: «بحرٌ مِن زَیْبَقٍ کذا» و قولِنا: «اجتماعُ النقیضَیْنِ غیرُ اجتماعِ الضدَّینِ»[۳]، إلی غیرِ ذلکَ؛ والایجابُ إثباتٌ، و إثباتُ شیءٍ لشیءٍ فرعُ ثبوتِ المُثْبَتِ له؛ فلهذِهِ الموضوعاتِ المعدومةِ وجودٌ، و إذ لیسَ فی الخارجِ ففي موطنٍ آخرَ، و نُسمّیهِ الذِّهنَ.

الثاني: أنّا نتصوّرُ أُموراً تَتَّصفُ بِالکلیَّةِ و العمومِ؛ کالانسانِ الکلّیِّ، و الحیوانِ الکلّیِّ، و التصوّرُ إشارةٌ عقلیّةٌ لا تتحقَّقُ إلاّ بمشارٍ إلیه موجودٍ، و إذ لا وجودَ للکلّیِّ بما هو کلّیٌ فی الخارجِ، فهِیَ موجودةٌ فی موطنٍ آخرَ، و نُسمّیهِ الذهنَ.

[ادلهٔ وجود ذهنی]

مشهور حکما برای اثبات وجود ذهنی ادله‌ای به این شرح بیان کرده‌اند:

دلیل اول: گاهی معدومات [را موضوع قضیه قرار داده و] بر آنها احکام ایجابی، بار می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوئیم «دریائی از جیوه چنین است»، «اجتماع نقیضین مغایر با اجتماع ضدین است»[۳]. و ترتب این احکام بر آن امور معدوم نوعی اثبات است، و اثبات شیئی برای شیء دیگر متوقف بر ثبوت آن شیء دیگر می‌باشد، پس این موضوعات معدوم باید یک نحوه ثبوت و وجودی داشته باشند. و چون در خارج هیچ نحوه ثبوتی ندارند، باید در موطن و محل دیگری موجود باشند که نامش را ذهن می‌نهیم.

دلیل دوم: چیزهائی را تصور می‌کنیم که کلیت و عمومیت دارند، مانند انسانی کلی و حیوان کلی؛ و تصورکردن یک شیء در واقع، با عقل اشاره کردن به آن است؛ و اشاره منوط به وجود مشارالیه [همان امر متصوّر] می‌باشد. و [از طرف دیگر] کلی از آن جهت که کلی است، در خارج وجود ندارد، پس باید در محل دیگری موجود باشد، که ذهنش می‌نامیم.

الثالثُ : أنّا نتصوّرُ الصِّرْفَ من كلِّ حقيقةٍ، و هو الحقيقةُ محذوفاً عنها ما يُكثِّرُها بالخَلْطِ و الانضمامِ؛ كالبياضِ المتصوَّرِ بحذفِ جميعِ الشوائبِ الأجنبيّةِ، و صِرْفُ الشّيءِ لا يتثنّىٰ و لا يتكرّرُ، فهو واحدٌ، وحدةً جامعةً لكلِّ ما هو من سنخِهِ؛ و الحقيقةُ بهذا الوصفِ غيرُ موجودةٍ في الخارجِ، فهي موجودةٌ في موطنٍ آخرَ، نُسمّيهِ الذهنَ.

تتمة

قَدِ اسْتُشْكِلَ على وجودِ الماهيّاتِ في الذِّهنِ ـ بمعنىٰ حصولِها بأنفسِها فيه ـ اشكالاتٌ:

الاشكالُ الأوّلُ : أنّ القولَ بحصولِ الماهيّاتِ بأنفسِها في الذِّهنِ يستلزمُ كونَ الشيءِ الواحدِ جوهراً و عَرَضاً معاً، و هو مُحالٌ. بيانُ الملازَمَةِ: أنّ الجوهرَ المعقولَ في الذهنِ جوهرٌ، بناءً عَلى انحفاظِ الذاتيّاتِ؛ و هو بَعينِهِ عَرَضٌ، لقيامِهِ بالنّفسِ قيامَ العرضِ بمعروضِهِ. و أمّا بُطلانُ اللازمِ، فللزومِ كونِهِ قائماً بالموضوعِ و غيرَ قائمٍ به.

دلیل سوم: صرف و خالص هر حقیقتی را می‌توانیم تصور کنیم، یعنی یک حقیقت را با حذف هر چه که آمیزش و انضمامش با آن موجب تعدد و تکثر آن حقیقت می‌گردد، می‌توان تصور کرد، مانند سفیدی خالص و محض که با حذف هر خصوصیت و قید بیگانه‌ای تصور شده است. [از طرف دیگر] صرف و خالص یک چیز تعدد و تکثر بردار نیست، و لذا همیشه «یکی» است، و از وحدتی برخوردار است که در برگیرندهٔ هر چه از سنخ آن است می‌باشد؛ [حال گوئیم] حقیقت با ویژگی صرافت و خلوص در خارج نیست، پس باید در موطن دیگری باشد که نامش را ذهن می‌نهیم.

[اشکالات نظریهٔ وجود ذهنی]

نسبت به نظریه اول، که می‌گفت: ماهیات در ذهن وجود دارند ـ بدین معنا که خود آنها [ونه شبحشان] در ذهن تحقق دارند ـ اشکالهائی ذکر شده [که به بررسی آنها می‌پردازیم:]

اشکال اول: اعتقاد به تحقق داشتن خود ماهیات در ذهن، مستلزم آن است که

الاشکالُ الثانی: أنّ الماهیّةَ الذهنیّةَ مندرجةٌ تحتَ مقولةِ الکیفِ[۴]، بناءً علی ما ذهبُوا إلیه من کونِ الصُّورِ العلمیَّةِ کیفیّاتٍ نفسانیّةً؛ ثمَّ إنّا اذا تصوَّرْنا جوهراً، کان مندرجاً تحتَ مقولةِ الجوهرِ ـ لإنحفاظِ الذاتیّاتِ ـ و تحتَ مقولةِ الکیفِ، کما تقدَّمَ؛ و المقولاتُ متباینةٌ بتمامِ الذواتِ[۵]، فیلزمُ التناقضُ فی الذّات. و کذا إذا تصوَّرْنا مقولةً أُخریٰ غیرَ الجوهرِ، کانتِ الماهیّةُ المتصوَّرةُ مندرجةً تحتَ مقولتَینِ. و کذا لو تصوَّرْنا کیفاً محسوساً، کان مندرجاً تحتَ الکیفِ المحسوسِ و الکیفِ النفسانیِّ، و هو اندراجُ شیءٍ واحدٍ تحتَ نوعَیْنِ متباینَینِ من مقولةٍ؛ و استحالتُهُ ضروریّةٌ.

یک امر هم جوهر باشد و هم عرض، و چنین چیزی محال است. توضیح ملازمه آن است که جوهری که در ذهن تعقل و تصور می‌شود [از طرفی] جوهر است ـ زیرا طبق نظریهٔ مورد بحث ذاتیات شیء تصور شده محفوظ می‌ماند ـ و [از طرف دیگر] همان شیء، عرض نیز می‌باشد. چون وابسته به نفس است، همانند وابستگی یک عرض به معروض خود. اما دلیل آنکه یک شیء نمی‌تواند هم جوهر باشد و هم عرض، آن است که در این صورت آن شیء باید هم وابسته به موضوع باشد و هم نباشد.

اشکال دوم: ماهیتی که در ذهن تحقق می‌یابد از مقوله «کیف»[۴] است، زیرا گفته‌اند: صورتهای علمی جملگی از کیفیات نفسانی هستند. پس هنگامی که جوهری را تصور می‌کنیم، آنچه به ذهن می‌آید هم از مقولهٔ جوهر است، چرا که ذاتیات ماهیت تصور شده تغییر نمی‌کند، و هم داخل در مقولهٔ کیف است، چنانکه گذشت؛ حال آنکه مقولات کاملاً از هم جدایند.[۵] و بنابراین، تناقض در ذات لازم می‌آید. و نیز اگر مقولهٔ دیگری را، غیر جوهر، تصور کنیم ماهیت تصور شده از دو مقوله خواهد بود؛ و همچنین اگر کیف محسوسی را تصور کنیم صورت ذهنی ما، هم داخل در کیف محسوس خواهد بود و هم کیف نفسانی. و این به معنای آن است که یک امر واحد در دو نوع جداگانه از یک مقوله داخل می‌باشد که محال بودن آن

قالوا: و هذا الاشكالُ أصعَبُ من الأوّلِ، إذ لا كثيرَ إشكالٍ فی كونِ شیءٍ واحدٍ جوهراً و عرضاً، لأنّ التباينَ الذاتیَّ الذی بينَ المقولاتِ إنّما هو بينَ الجوهرِ و الكيفِ والكمِّ و غيرِها؛ و أمّا مفهومُ العرضِ، بمعنیَ القائمِ بالموضوعِ، فهو عرضٌ عامٌّ صادقٌ علی تسعٍ من المقولاتِ؛ و من الجائزِ أن يَعُمَّ الجوهرَ الذهنیَّ أيضاً و يصدُقَ عليه؛ لأنّ المأخوذَ فی رَسْمِ الجوهرِ أنّه «ماهيّةٌ إذا وُجِدَتْ فی الخارجِ وُجِدَتْ لافی موضوعٍ» فمن الجائزِ أن يقومَ فی الذّهنِ فی موضوعٍ، و هو إذا وُجِدَ فی الخارجِ كانَ لافی موضوعٍ. هذا؛

و أمّا دخولُ الماهيّةِ الواحدةِ تحتَ مقولتينِ، كالجوهرِ و الكيفِ، و كالكمِّ و الكيفِ، و المقولاتُ متبايناتٌ بتمامِ الذواتِ؛ فاستحالتُهُ ضروريّةٌ لا مَدْفَعَ لها.

بدیهی و روشن است.

گفته‌اند: این اشکال دشوارتر از اشکال اول است، زیرا اینکه یک امر واحد، هم جوهر باشد و هم عرض، چندان مشکلی به وجود نمی‌آورد، چون مسألهٔ جدائی و تباین ذاتی که در مقولات مطرح است در واقع بین جوهر و کیف و کم و سایر مقولات است، اما مفهوم «عرض» ـ یعنی چیزی که وابسته به موضوع است ـ خود، عرضی عامی است که بر نُه عدد از مقولات صدق می‌کند، و هیچ مانعی ندارد که شامل جوهر ذهنی نیز بشود و بر آن هم صدق کند؛ زیرا در تعریف جوهر آورده‌اند که: «جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود وجودش وابسته به موضوع نمی‌باشد». پس مانعی ندارد که جوهر اگر در ذهن موجود شد، وجودش وابسته به موضوع باشد، در حالی که اگر در خارج موجود شود وجودش مستقل از موضوع می‌باشد.

اما اینکه یک ماهیت داخل در دو مقوله باشد، مانند جوهر و کیف، یا کم و کیف، با توجه به جدائی کامل مقولات از یکدیگر، محال بودنش روشن است و هیچ چیز این استحاله را برطرف نمی‌سازد.

و بالتوجّهِ إلی ما تقدَّمَ من الاشکالِ و نحوِهِ، ذَهَبَ بعضُهُمْ إلی إنکارِ الوجودِ الذهنیِّ من أصلِهِ، بالقولِ بأنّ العلمَ باضافةٍ من النفسِ إلی الخارجِ، فالمعلومُ مندرجٌ تحتَ مقولتِهِ الخارجیّةِ فقط. و قد عرفتَ مافیه.

و بعضُهُمْ إلی أنّ الماهیّاتِ الخارجیّةَ موجودةٌ فی الذّهنِ بأشباحِها، لابأنفسِها، و شبحُ الشیءِ یغایرُ الشیءَ و یباینُهُ؛ فالصورةُ الذهنیّةُ کیفیّةٌ نفسانیّةٌ، أمّا المقولةُ الخارجیّةُ فغیرُ باقیةٍ فیها، فلا إشکالَ. و قد عرفتَ ما فیه.

و قد أُجیبَ عن الاشکالِ بوجوهٍ:

با توجه به این اشکال و اشکالاتی نظیر آن، عده‌ای وجود ذهنی را به طور کلی انکار نموده و گفته‌اند: علم، چیزی جز اضافه‌ای از نفس بسوی خارج نیست؛ و بنابراین، معلوم فقط داخل در مقوله خارجی خود می‌باشد. اشکال وارد بر این نظریه قبلاً گذشت.

و گروه دیگری معتقد شدند که آنچه در ذهن موجود می‌شود، شبح ماهیات خارجی است نه خود آنها، و شبح یک شیء غیر از خود آن و جدای از آن می‌باشد؛ بنابراین صورت ذهنی فقط کیفیت نفسانی است، و مقوله خارجی در آن باقی نمی‌ماند، و لذا اشکال برطرف می‌شود. ضعف این نظر هم پیش از این بیان شد.

[چند پاسخ و نقد آن]

پاسخهای گوناگونی به این اشکال داده شده، از جمله اینکه:

۱ـ علم غیر از معلوم است. بنابراین هنگامی که ماهیتی از ماهیات خارجی در ذهن می‌آید ما دو امر داریم: **امر اوّل:** ماهیتی است که به همان صورت که در خارج بوده به ذهن آمده است، و این همان «معلوم» ماست که وابسته به نفس نبوده بلکه قائم به خود است، و حصولش در ذهن بسان تحقق یک شیء در زمان و مکان می‌باشد. **امر دوّم:** وصفی است برای نفس و وابسته به آن که به وسیلهٔ آن، جهل از نفس زدوده می‌شود، و این همان «علم» است. بنابراین، «معلوم از همان مقولهٔ

منها : ما عن بعضِهِم: أنّ العلمَ غيرُ المعلومِ، فعندَ حصولِ ماهيّةٍ من الماهيّاتِ الخارجيّةِ في الذهنِ أمرانِ: أحدُهما: الماهيّةُ الحاصلةُ نفسُها على ما كانتْ عليه في الخارجِ، و هو المعلومُ، و هو غيرُ قائمٍ بالنّفسِ، بل قائمٌ بنفسِهِ، حاصلٌ فيه حصولَ الشيءِ في الزمانِ و المكانِ. و الآخرُ: صفةٌ حاصلةٌ للنفسِ، قائمةٌ بها، يُطردُ بها عنها الجهلُ، و هو العلمُ؛ و على هذا فالمعلومُ مندرجٌ تحتَ مقولتِهِ الخارجيّةِ، من جوهرٍ أو كمٍّ او غيرِ ذلك، و العلمُ كيفٌ نفسانيٌّ ؛ فلا اجتماعَ أصلاً لِمَقُولتينِ و لا لِنوعينِ من مقولةٍ.

و فيه : أنّه خلافُ ما نَجِدُه من أنفسِنا عندَ العلمِ، فانّ الصورةَ الحاصلةَ في نفوسِنا عندَ العلمِ بشيءٍ هي بعينِها التي تَطْرُدُ عنّا الجهلَ و تصيرُ وصفاً لنا نَتَّصفُ بِهِ .

خارجی خود می‌باشد، هر چه باشد: جوهر یا کم یا غیر آن، ولی «علم» همیشه کیف نفسانی است. و لذا نه اجتماع دو مقوله در یک شیء لازم می‌آید و نه اجتماع دو نوع از یک مقوله.

ضعف این جواب در آن است که با آنچه آشکارا در خود می‌یابیم، ناسازگار می‌باشد. زیرا [ما وجداناً درک می‌کنیم] صورتی که هنگام علم به یک شیء در نفس ما تحقق می‌یابد همان چیزی است که جهل را از ما می‌زداید و وصفی می‌شود که ما بدان متصف می‌گردیم.

۲ـ جواب دیگر را بعضی از معتقدین به اصالت ماهیت بیان کرده‌اند، ایشان گفته‌اند: صورتی که در ذهن موجود می‌شود از ماهیت خارجیش جداگشته و تبدیل به کیف می‌گردد، توضیح اینکه: «وجودِ» ماهیت، بر خود ماهیت تقدم دارد، بدلیل آنکه با قطع نظر از «وجود» اساساً ماهیتی در کار نخواهد بود، از طرف دیگر وجود ذهنی و وجود خارجی، دو حقیقت مختلف دارند، بنابراین اگر «وجود» دگرگون شود، به این صورت که وجود خارجی به وجود ذهنی تبدیل گردد، مانعی ندارد که ماهیت نیز دگرگون شود، به این شکل که «جوهر» یا «کم» یا غیر آن تبدیل شود به «کیف». پس یک «شیء» با قطع نظر از نحوهٔ وجودش، حقیقت ثابت و معینی ندارد،

و منها : ما عن بعضِ القائلينَ بأصالةِ الماهيّةِ: أنّ الصورةَ الحاصلةَ فی الذهنِ منسلخةٌ عن ماهيّتِها الخارجيّةِ، و منقلبةٌ إلی الكيفِ. بيانُ ذلك: أنّ موجوديّةَ الماهيّةِ متقدّمةٌ علی نفسِها، فَمَعَ قطعِ النظرِ عن الوجودِ لاماهيّةَ أصلاً؛ و الوجودُ الذهنیُّ و الخارجیُّ مختلفانِ بالحقيقةِ، فاذا تبدَّلَ الوجودُ بصيرورةِ الوجودِ الخارجیِّ ذهنيّاً، جازَ أن تنقلبَ الماهيّةُ، بأن يتبدَّلَ الجوهرُ او الكمُّ او غيرُ ذلك كيفاً؛ فليس للشیءِ بالنظرِ إلی ذاتِهِ حقيقةٌ معيّنةٌ، بلِ الكيفيّةُ الذهنيّةُ إذا وُجِدَتْ فی الخارجِ، كانتْ جوهراً او غيرَه؛ و الجوهرُ الخارجیُّ إذا وُجِدَ فی الذهنِ، كان كيفاً نفسانيّاً؛ و أمّا مباينةُ الماهيّةِ الذهنيّةِ للخارجيّةِ، مَعَ أنّ المدّعیٰ حصولُ الأشياءِ بأنفسِها فی الذهنِ، و هو يستدعي أصلاً مشتركاً بينَهما ـ فيكفي فی تصويرِهِ أن يصوِّرَ العقلُ أمراً مبهماً مشتركاً بينَهما، يُصحِّحُ به أنّ ما فی الذهنِ هو الّذی فی الخارجِ؛ كما يصوِّرُ المادّةَ المشتركةَ بينَ الكائنِ و الفاسدِ المادّيّينِ.

و فيه أوّلاً : أنّه لا مُحصَّلَ لِـمَاذكَـرَهَ مـن تـبدُّلِ المـاهيّةِ و اخـتلافِ الوجـودَيْنِ

بلکه کیف نفسانی اگر در خارج موجود شود، جوهر یا غیر آن خواهد بود، و نیز جوهر خارجی اگر در ذهن موجود شود کیف نفسانی خواهد بود.

ممکن است گفته شود: مباین بودن ماهیت موجود در ذهن با ماهیت موجود در خارج با این مدعای شما که اشیاء، خودشان به ذهن می‌آیند، سازگار نیست؛ زیرا این مدعا اصل مشترکی را بین آنچه در ذهن است و آنچه در خارج می‌باشد، می‌طلبد.

در جواب می‌گوئیم: برای تصویر این اصل مشترک کافی است عقل، امر مبهمی را تصویر کند که مشترک بین آن دو بوده و مصحّح «این همانی» بین وجود ذهنی و خارجی باشد؛ همانطور که [در مسألهٔ تغییر و دگرگونی اشیاء مادی] مادهٔ مشترکی بین شیء از بین رفته و شیء به وجود آمده تصویر می‌کند.

این راه حل در مسألهٔ وجود ذهنی دو اشکال دارد:

اولاً: بر اساس اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود، که اصل مورد قبول طراح

فی‌الحقیقةِ، بناءً علی ما ذَهَبَ إلیه من أصالةِ الماهیّةِ و اعتباریّةِ الوجودِ.

و ثانیاً: أنّه فی معنَی القولِ بالشَّبَح، بناءً علی مَا الْتَزَم به مِنَ الْمغایَرَةِ الذّاتیّةِ بینَ الصورةِ الذهنیّةِ و المعلومِ الخارجیّ؛ فیلحقُهُ ما لَحِقَهُ من محذورِ السَّفسطةِ.

و منها: ما عن بعضِهِم: ان العلمَ لمّا کان متّحداً بالذّات مع المعلومِ بالذّاتِ، کانَ من مقولةِ المعلومِ؛ إن جوهراً فجوهرٌ، و إن کمّاً فکمٌّ، و هکذا. و أمّا تسمیتُهُمُ العلمَ کیفاً، فمبنیٌّ علی المسامَحَةِ فی التعبیرِ؛ کما یُسمّیٰ کلُّ وصفٍ ناعتٍ للغیر کیفاً فی العُرْفِ العامِّ، و إن کان جوهراً.

و بهذا یندفعُ إشکالُ: اندراجِ المقولاتِ الأُخَر تحتَ الکیفِ.

و أما إشکالُ: کونِ شیءٍ واحدٍ جوهراً و عرضاً معاً، فالجوابُ عنه ما تقدَّمَ: أنّ مفهومَ العرضِ عرضٌ عامٌّ شاملٌ للمقولاتِ التسعِ العرضیّةِ و للجوهرِ الذهنیِ؛ و لا إشکالَ فیه.

این راه حل است، مسألهٔ تبدل ماهیت و همچنین اختلاف وجود ذهنی و وجود خارجی توجیه و تبیین صحیحی ندارد.

و ثانیاً: این راه حل در واقع همان قول به شبح است، و لبّاً با آن تفاوتی ندارد، چرا که ایشان ملتزم شده‌اند که صورت ذهنی با معلوم خارجی تغایر ذاتی دارد، در نتیجه این سخن نیز همانند قول به شبح مشکل سفسطه را در پی خواهد داشت.

۳ـ برخی دیگر در مقام جواب گفته‌اند: علم، با معلوم بالذات [یعنی متعلق حقیقیِ علم] اتحاد ذاتی دارد، و لذا از همان مقولهٔ معلوم می‌باشد، اگر «معلوم» جوهر باشد «علم» نیز جوهر است و اگر از مقوله «کم» باشد، «علم» نیز «کم» است و همینطور... اما اینکه در لسان حکما از علم به عنوان «کیف» یاد می‌شود، در واقع نوعی سهل‌انگاری و مسامحه در تعبیر است، چنانکه ملاحظه می‌شود در عرف عمومی مردم هر چه که وصف دهندهٔ به غیر باشد نامش را کیف می‌نهند، اگرچه جوهر باشد.

با این بیان، اشکال دوم ـ یعنی اشکال اجتماع سایر مقولات با مقولهٔ کیف ـ حل

و فیه : أنّ مجرّدَ صدقِ مفهومِ مقولةٍ من المقولاتِ علی شیءٍ لا یوجِبُ اندراجَهُ تحتَها، کما ستجیءُ الاشارةُ إلیه.

علی : أنّ کلامَهُمْ صریحٌ فی کونِ العلمِ الحصولیِّ کیفاً نفسانیاً، داخلاً تحتَ مقولةِ الکیفِ حقیقةً، من غیر مسامَحَةٍ.

و منها : ما ذکرَهُ صدرُ المتألهینﷺ فی کُتُبِهِ، و هو الفرقُ فی إیجابِ الإندراجِ بینَ الحمل الأوّلیِّ و بینَ الحملِ الشائعِ؛ فالثّانی یُوجِبُهُ دونَ الأوّلِ. بیانُ ذلك: أنّ مجرَّدَ أَخْذِ مفهومٍ جنسیٍّ او نوعیٍّ فی حدِّ شیءٍ و صدقِهِ علیهِ لایوجبُ اندراجَ ذلك الشیءِ تحتَ ذلك الجنسِ او النوعِ؛ بل یتوقّفُ الاندراجُ تحتَهُ علی ترتُّبِ آثارِ ذلك الجنسِ اَوِ النوعِ الخارجیّةِ علی ذلك الشیءِ.

می‌شود.

اما اشکال اول ـ یعنی اجتماع جوهر و عرض در یک امر ـ جوابش همان است که قبلاً گفته شد: مفهوم عرض، خود عرضی است عام که همهٔ مقولات نُه‌گانه و همچنین جوهر موجود در ذهن را شامل می‌شود، بدون آنکه محذوری در آن باشد.

این جواب نیز قابل قبول نیست، زیرا چنانکه خواهد آمد، صدق مفهوم مقوله‌ای از مقولات بر یک شیء به تنهائی، ایجاب نمی‌کند که آن شیء داخل در آن مقوله باشد و از مصادیق آن به شمار آید.

علاوه بر آنکه حکما بی‌هیچ مسامحه‌ای با صراحت گفته‌اند: علم حصولی کیف نفسانی است، و واقعاً داخل در مقولهٔ کیف می‌باشد.

۴ـ از جملهٔ جوابها، بیانی است که صدرالمتألهین در کتابهای خویش آورده است. به اعتقاد وی میان حملِ اولی و حملِ شایع، نسبت به ایجاب اندراج شیء در یک مقوله، تفاوت وجود دارد؛ به این شکل که اگر مقوله‌ای به حمل شایع در موردی صدق کند لزوماً آن مورد داخل در آن مقوله خواهد بود، اما اگر حمل، اوّلی باشد چنین الزامی وجود ندارد. توضیح مطلب آن است که: قرارگرفتن یک مفهوم

فمجرَّدُ أخذِ الجوهرِ و الجسم مثلاً فی حدِّ الانسانِ ـ حیثُ یقالُ: «الانسانُ جوهرٌ جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالارادةِ ناطقٌ» ـ لا یوجِبُ اندراجَهُ تحتَ مقولةِ الجوهرِ او جنسِ الجسمِ، حتّیٰ یکونَ موجوداً لافی موضوعٍ باعتبارِ کونِهِ جسماً، و هکذا.

و کذا مجرّدُ أخذِ الکمِّ و الاتصالِ فی حدِّ السطحِ ـ حیثُ یقالُ: «السطحُ کمٌّ مُتّصلٌ قارٌّ منقسِمٌ فی جهتَینِ» ـ لا یوجبُ اندراجَهُ تحتَ الکمِّ و المتصلِ مثلاً؛ حتّیٰ یکونَ قابلاً للانقسام بِذاتِهِ من جهةِ أنّه کمٌّ، و مشتملاً علی الفصلِ المشترکِ من جهةِ أنّه مُتّصلٌ، و هکذا.

جنسی یا مفهوم نوعی در حدّ و تعریف یک شیء و صدقش بر آن، به تنهائی، موجب داخل شدن آن شیء در آن جسم یا نوع نمی‌گردد، بلکه لازم است آثار خارجی آن جنس یا نوع بر آن شیء مترتب گردد تا بتوان آن را از مصادیق آن جنس یا نوع به شمار آورد.

به عنوان مثال: قرارگرفتن مفهوم «جوهر» و «جسم» در تعریف انسان ـ آنجا که گفته می‌شود: انسان جوهری است جسمانی، دارای رشد و احساس که با اراده حرکت می‌کند و قادر بر تفکر می‌باشد ـ به تنهائی موجب داخل شدن انسان [به عنوان یک مفهوم کلی] در مقولهٔ «جوهر» یا جنس «جسم» نمی‌گردد تا لازم آید مفهوم انسان به لحاظ جوهر بودنش، وابسته به موضوع نباشد؛ و به لحاظ جسم بودنش، بتوان ابعاد سه‌گانه را [طول و عرض و عمق] در آن تصویر کرد و هکذا...

و همینطور قرارگرفتن مفاهیم «کمّ» (مقدار) و «اتصال» (یکپارچگی) در تعریف سطح ـ آنجا که گفته می‌شود: سطح، مقداری است یکپارچه که اجزائش باهمند و در دو جهت (طول و عرض) انقسام‌پذیر می‌باشد ـ به تنهائی موجب اندراج سطح [به عنوان یک مفهوم کلی] در مقولهٔ «کم» یا جنس «متصل» نمی‌گردد، تا گفته شود: مفهوم سطح از آن جهت که «کم» است، ذاتاً پذیرای انقسام می‌باشد، و از آن جهت که متصل است واجد فصل مشترک بین اجزاء می‌باشد و هکذا...

و لو كانَ مجرّدُ صدقِ مفهومٍ على شيءٍ موجِباً للاندراجِ، لَكَانَ كلُّ مفهومٍ كليٍّ فرداً لنفسِهِ، لصدقِهِ بالحملِ الأوّليِّ على نفسِهِ، فالاندراجُ يتوقفُ على ترتُّبِ الآثارِ، و معلومٌ: أنّ الآثارَ إنّما يكونُ في الوجودِ الخارجيِّ دونَ الذهنيِّ.

فتبيّنَ : أنّ الصورةَ الذهنيّةَ غيرُ مندرجةٍ تحتَ ما يصدُقُ عليها مِنَ المقولاتِ، لِعدمِ ترتُّبِ آثارِها عليها؛ لكنَّ الصورةَ الذهنيّةَ إنّما لا تترتَّبُ عليها آثارُ المعلومِ الخارجيِّ من حيثُ هِيَ وجودٌ مقيسٌ إلى ما بحذائِها منَ الوجودِ الخارجيِّ. و أمّا من حيثُ إنّها حاصلةٌ للنفسِ حالا او ملكةً تطرُدُ عنهَا الجهلَ، فهي وجودٌ خارجيٌّ موجودٌ للنفسِ ناعتٌ لها، يصدُقُ عليه حدُّ الكيفِ بالحملِ الشائعِ، و هو أنّهُ «عرضٌ لا يَقبلُ قسمةً و لا نسبةً لذاتِهِ»، فهو مندرجٌ بالذاتِ تحتَ مقولةِ الكيفِ، و إن لم يكنْ من جهةِ كونِهِ وجوداً ذهنيّاً مقيساً

به طور کلی اگر صدق یک مفهوم بر چیزی بیانگر اندراجش در آن مفهوم می‌بود، لازم می‌آمد هر مفهوم کلی، فرد و مصداقی برای خودش باشد، زیرا هر مفهومی به حملِ اوّلی بر خودش صدق می‌کند. بنابراین اندراج چیزی در یک مقوله منوط است به ترتب آثار آن مقوله؛ و روشن است که آثار در «وجود خارجی» مترتب می‌گردد نه در «وجود ذهنی».

با توجه به مطالب فوق روشن می‌گردد که صورت ذهنی، داخل در مقوله‌ای که بر آن صدق می‌کند، نیست و مصداق آن محسوب نمی‌شود، چون فاقد آثار آن مقوله است، البته باید توجه داشت که صورت ذهنی، در مقایسه با وجود خارجی‌ای که در ازای آن قرار دارد، منشأ آثار نیست، و اما از آن جهت که حالت یا ملکه‌ای است که برای نفس حاصل می‌شود و جهل را از آن می‌زداید، یک وجود خارجی است که برای نفس تحقق یافته و وصف دهندهٔ به آن می‌باشد؛ و از این رو حدّ «کیف» به حمل شایع بر آن صدق می‌کند، یعنی «عرضی است که ذاتاً ـ [یعنی خودش فی نفسه، بدون در نظر گرفتن موضوع] ـ نه تقسیم‌پذیر است و نه نسبت‌پذیر». و بنابراین، حقیقتاً داخل در مقوله «کیف» می‌باشد، گرچه همین

إلى الخارجِ داخلاً تحتَ شيءٍ من المقولاتِ، لعدمِ ترتُّبِ الآثارِ؛ اللهمَّ إلاّ تحتَ مقولةِ الكيفِ بالعَرَضِ.

و بهذا البيانِ يتضحُ: اندفاعُ ما أوردَهُ بعضُ المحققينَ على «كونِ العلمِ كيفاً بالذاتِ و كونِ الصورةِ الذهنيّةِ كيفاً بالعَرَضِ»، من أنّ وجودَ تلك الصُّورِ في نفسِها و وجودَها للنفسِ واحدٌ، و ليسَ ذلك الوجودُ و الظهورُ للنفسِ ضميمةً تزيدُ على وجودِها تكونُ هي كيفاً في النفسِ، لأنّ وجودَها الخارجيَّ لم يبق بكليّتِهِ، و ماهيّاتُها في أنفسِها كلٌّ من مقولةٍ خاصّةٍ، و باعتبارِ وجودِها الذهنيِّ لا جوهرٌ و لا عرضٌ؛ و ظهورُها لَدَى النفسِ ليس سوىٰ تلك الماهيّةِ و ذلك الوجودِ، إذ ظهورُ الشيءِ ليس أمراً ينضمُّ إليه، و إلاّ لكانَ ظهورَ نفسِهِ؛ وليس هناك أمرٌ آخرُ؛ و الكيفُ من المحمولاتِ بالضميمةِ؛ و الظهورُ و الوجودُ للنفسِ

صورت ذهنی از آن جهت که وجودی است ذهنی در مقایسه با وجود خارجی، داخل در هیچ مقوله‌ای نیست؛ چون اثری بر آن مترتب نمی‌گردد. بله، می‌توان آن را از مقولهٔ کیف به شمار آورد، اما بالعرض نه بالذات.

[مناقشهٔ محقق سبزواری در سخن صدرالمتألهین]

بعضی از محققین این مطلب را که «علم، کیف بالذات و صورت ذهنی، کیف بالعرض است» مورد اشکال قرار داده و گفته است: وجود فی نفسهٔ این صور، همان وجودشان برای نفس است، و چنین نیست که وجود و ظهور این صور برای نفس، ضمیمه‌ای برای نفس باشد که بر آن افزوده شده است، تا آن ضمیمه، کیف نفسانی به شمار آید. چرا که وجود خارجی این صور به ذهن منتقل نشده، و ماهیتهای آن صور نیز هر کدام از مقولهٔ خاص خود می‌باشد، و اما به اعتبار وجود ذهنیشان، آنها نه جوهرند و نه عرض. ظهور این صور در پیشگاه نفس نیز چیزی جز آن ماهیت و این وجود ذهنی نیست، زیرا که ظهور یک شیء، چیزی نیست که به آن شیء ضمیمه شده باشد، و اگر چنین بود آن ضمیمه، ظهور خودش می‌بود. چیز دیگری نیز درکار نیست. در حالی که «کیف» محمول بالضمیمه است. و امّا ظهور و وجود

لوكانَ نسبةً مقوليّةً، كان ماهيّةُ العلمِ إضافةً، لا كيفاً؛ و إذا كان إضافةً إشراقيّةً، كان وجوداً؛ فالعلمُ نورٌ و ظهورٌ، و هما وجودٌ، و الوجودُ ليس ماهيّةً.

وجهُ الاندفاعِ : أنّ الصّورةَ العلميّةَ هي الموجودةُ للنّفسِ، الظّاهرةُ لها، لكنْ لا من حيثُ كونِها موجوداً ذهنيّاً مَقيساً إلى خارجٍ لا تترتّبُ عليها آثارُهُ، بل من حيثُ كونِها حالاً او ملكةً للنفسِ تطرُدُ عنها عدماً، و هي كمالٌ للنفسِ زائدٌ عليها ناعتٌ لها؛ و هذا أثرٌ خارجيٌّ مترتّبٌ عليها؛ و إذا كانتِ النّفْسُ موضوعةً لها مستغنيةً عنها في نفسِها، فهي عَرَضٌ لها، و يصدُقُ عليها حدُّ الكيفِ. و دعوىٰ: أنْ ليس هناك امرٌ زائدٌ على النفسِ منضمٌّ اليها، ممنوعةٌ.

این صور برای نفس نیز، اگر نسبت مقولی باشد، ماهیت علم از مقولهٔ اضافه خواهد بود نه کیف. و اگر اضافهٔ اشراقی باشد معنایش آن است که علم از سنخ وجود است. پس علم، نور و ظهور است، و این دو وجودند، و وجود، ماهیت نیست.

[پاسخ به مناقشهٔ محقق سبزواری]

پاسخ این اشکال از مطالب فوق روشن می‌گردد و توضیحش آن است که: صورت علمی، خودش برای نفس وجود و ظهور دارد، اما نه از آن جهت که موجودی است ذهنی که با خارج مقایسه می‌شود و فاقد آثار آن می‌باشد، بلکه از این جهت که حال یا ملکه‌ای است برای نفس که عدمی را [که همان جهل است] از آن می‌زداید. از این جهت صورت علمی، کمالی برای نفس است که زائد بر آن و وصف دهندهٔ به آن می‌باشد، و این خود اثری است خارجی که بر صورت علمی مترتب می‌گردد. و چون نفس محلی است برای آن صورت که تحققش وابسته به آن صورت نمی‌باشد، صورت علمی، عرض برای او بوده، و تعریف «کیف» بر آن صدق خواهد کرد، و این ادعا که: ما چیزی زائد بر نفس نداریم که به آن ضمیمه شده باشد، قابل قبول نیست.

فَظَهَرَ : أنّ الصورةَ العلميّةَ من حيثُ كونِها حالاً او ملكةً للنفسِ كيفٌ حقيقةً وبالذاتِ، و من حيثُ كونِها موجوداً ذهنيّاً كيفٌ بالعَرَضِ؛ و هو المطلوب.

الاشكالُ الثالثُ : أنَّ لازمَ القولِ بالوجودِ الذهنيِّ و حصولِ الأشياءِ بأنفسِها في الأذهانِ كونُ النفسِ حارّةً باردةً، عريضةً طويلةً، متحيّزةً متحرِّكةً،مربَّعةً مثَّلثةً،مؤمنةً كافِرةً،و هكذا، عندَ تصوُّرِ الحرارةِ و البرودةِ، إلى غيرِ ذلك، و هو باطلٌ بالضرورةِ؛ بيانُ الملازَمَةِ: أنّا لا نَعْني بالحارِّ و الباردِ، و العريضِ و الطويلِ، و نحوِ ذلك، إلاّ ما حَصَلَتْ له هذه المعاني و قامَتْ به.

و الجوابُ عنه : أنّ المعانِيَ الخارجيّةَ،كالحرارةِ و البرودةِ و نحوِهما، إنّما تحصُلُ في الأذهانِ بماهيّاتِها لا بوجوداتِها العينيّةِ، و تصدُقُ عليها بالحملِ الأوّليِّ دونَ الشائعِ؛ و

بنابراین صورت علمی، از آن جهت که حال یا ملکه‌ای است برای نفس، «کیف بالذات» می‌باشد، و از آن جهت که موجودی است ذهنی، «کیف بالعرض» می‌باشد، و این همان چیزی است که در صدد بیانش بودیم.

[دنبالهٔ اشکالات نظریهٔ وجود ذهنی]

اشکال سوم: لازمهٔ اعتقاد به وجود ذهنی و اینکه اشیاء خودشان به ذهن می‌آیند، آن است که نفس با تصور گرمی، گرم و با تصوّر سردی، سرد و نیز با تصور عرض، طول، مکان، حرکت، چهارضلعی، سه ضلعی، ایمان و کفر، عریض و طویل و مکانمند و متحرک و مربع و مثلث و مؤمن و کافر گردد، اما چنین چیزی ضرورتاً باطل است. بیان ملازمهٔ مذکور این است که مراد از گرم، سرد و مانند آن چیزی نیست جز آنچه واجد گرمی، سردی و... است و این معانی در آن تحقق یافته است، [و نفس نیز بنابر پذیرش نظریهٔ وجود ذهنی، با تصور این معانی، واجد آنها می‌گردد.]

در پاسخ به این اشکال می‌گوئیم: آنچه به ذهن می‌آید ماهیت معانی خارجی، مانند: گرمی، سردی و... است، نه وجود خارجی آنها؛ و این معانی به حمل اوّلی بر

الّذی یوجِبُ الاتصافَ حصولُ هذِهِ المعانی بوجوداتِها الخارجیّةِ و قیامُها بموضوعاتِها، دونَ حصولِ ماهیّاتِها لها و قیامِ ما هی هی بالحملِ الأوّلیّ.

الاشکالُ الرابعُ : أنّا نتصوَّرُ الُمحالاتِ الذاتیةَ، کشریکِ الباری، و اجتماعِ النقیضینِ وارتفاعِهما، و سلبِ الشیءِ عن نفسِهِ، فلو کانتِ الأشیاءُ حاصلَةً بأنفسِها فی الأذهانِ، استلزَمَ ذلك ثبوتَ المحالاتِ الذاتیّةِ.

و الجوابُ عنه : أنّ الحاصلَ من‌المحالاتِ الذاتیّةِ فی الأذهانِ مفاهیمُها بالحملِ الأوّلیِّ، دونَ الحملِ الشائعِ، فشریكُ الباری فِی الذهنِ شریكُ الباری بالحملِ الأوّلیِّ، و أمّا بالحملِ الشائعِ فهو کیفیّةٌ نفسانیّةٌ ممکنةٌ مخلوقةٌ للباری، و هکذا فی سائرِ الُمحالاتِ.

الاشکالُ الخامسُ : أنّا نتصوَّرُ الأرضَ بما رَحُبَتْ بِسُهُولِها و جِبالِها و بَراریها وَ

وجود ذهنی صدق می‌کند و نه به حمل شایع؛ و آنچه موجب اتصاف به اوصافی چون گرم، سرد و... می‌گردد حصول و قیام وجود خارجی این معانی به موضوعاتشان است، نه صرف حصول ماهیت آنها و حصول آنچه به حمل اوّلی، گرمی و سردی و... می‌باشد.

اشکال چهارم: ما اموری را که ذاتاً محالند تصور می‌کنیم، اموری چون: شریک خداوند، اجتماع دو نقیض و ارتفاع آنها و نفی شیء از خودش. حال اگر اشیاء، خودشان به ذهن بیایند، لازم می‌آید محالات ذاتی موجود و ثابت باشند.

جواب آن است که آنچه به ذهن می‌آید مفاهیم این امور است، یعنی چیزی به ذهن می‌آید که به حمل اوّلی، این امورِ ممتنع می‌باشد و نه به حمل شایع. شریک خداوند که در ذهن تصور شده، به حمل اولی شریک خداوند است اما به حمل شایع، کیفیتی نفسانی است که ممکن و مخلوق خداوند می‌باشد، و همینطور نسبت به سایر موارد ذکر شده.

اشکال پنجم: ما زمین را با همهٔ گستره‌اش، همراه با دشتها و کوههایش، خشکیها و دریاهایش تصور می‌کنیم، همچنین آسمان را با نواحی دوردست آن، و ستارگان را

بِحارِها، و ما فوقَها منَ السَّماءِ بأرجائِها و النجومِ والکواکبِ بأبعادِها الشاسِعَةِ؛ و حصولُ هذه المقادیرِ العظیمةِ فی الذهنِ، بمعنَی انْطباعِها فی جزءٍ عصبیٍّ او قوّةٍ دماغیّةٍ ـ کما قالوا به ـ مِنَ انْطباعِ الکبیرِ فی الصغیرِ؛ و هو محالٌ. و دفعُ الاشکالِ بأنّ «المنطبَعَ فیه» منقسمٌ إلی غیرِ النهایةِ، لا یُجدی شیئاً؛ فانّ الکفَّ لا تَسَعُ الجَبَلَ، و إن کانتْ منقسمةً الی غیرِ النهایةِ.

والجوابُ عنه : أنّ الحقَّ، کماسیأتی، أنّ الصُّوَرَ إلادراکیّةَ غیرُ مادیّةٍ، بل مجرّدةٌ تجرّداً مثالیّاً، فیها آثارُ المادّةِ من مقدارٍ و شکلٍ و غیرِهما دونَ نفسِ المادّةِ؛ فهی حاصلةٌ للنفسِ فی مرتبةِ تجرّدِها المثالیِّ، من غیرِ أن تنطبعَ فی جزءٍ بدنیٍّ أو قوّةٍ متعلّقةٍ بجزءٍ بدنیٍّ؛

و أمّا الافعالُ و الانفعالاتُ الحاصلةُ فی مرحلةِ المادّةِ عندَ الاحساسِ بشیءٍ أو عند تخیّلِهِ، فانّما هی معدّاتٌ تهیّأُ بها النفسُ لحصولِ الصورِ العلمیّةِ الجزئیّةِ المثالیّةِ عندَها.

با ابعاد وسیعشان؛ اگر تصور این امور ـ آنچنانکه دانشمندان علوم طبیعی گفته‌اند ـ به این نحو باشد که صور آنها در یک جزء از دستگاه عصبی یا قوه‌ای از قوای مغز منقش گردد، انتقاش بزرگ در کوچک لازم می‌آید که امری است محال، و صرف اینکه محل انتقاش صور این اشیاء، سطحی است که تا بی‌نهایت می‌توان آن را تقسیم کرد، برای رفع اشکال کافی نیست، زیرا بهرحال سطح کوچکی چون کف دست، گنجایش کوه را ندارد، گرچه قابل انقسام به اجزای نامحدود باشد.

در جواب گوئیم: حقیقت ـ همانطور که خواهد آمد[۶] ـ آن است که تصورات جزئی ما، مادی نیستند بلکه دارای تجرد مثالی می‌باشند، بدین معنا که فاقد خود ماده‌اند ولی آثار ماده را (یعنی مقدار، شکل و مانند آن را) دارا هستند، و لذا این صور در مرحلهٔ تجرد مثالیِ نفس تحقق می‌یابند، بدون آنکه در یک جزء از اجزای بدن و یا قوه‌ای که متعلق به یک جزء از بدن است، منقش شده باشند.

ممکن است بگوئید: پس چرا هنگام احساس یا تخیل چیزی، فعل و انفعالاتی در بدن رخ می‌دهد؟ در جواب گوئیم: این فعل و انفعالات یک سری مقدماتی هستند که به وسیلهٔ آنها نفس آمادگی برای حصول این صور را نزد خود پیدا می‌کند.

الاشكالُ السادسُ : أنّ علماءَ الطبيعةِ بيّنُوا: أنَّ الاحساسَ و التخيُّلَ بحصولِ صُوَرِ الأجسامِ المادّيّةِ بما لها من النِسَبِ و الخصوصيّاتِ الخارجيّةِ فى الأعضاءِ الحاسّةِ و انتقالِها إلى الدِّماغِ، مع مالَها من التصرُّفِ فيها بحسَبِ طبائِعِها الخاصّةِ، و الانسانُ ينتقلُ إلى خصوصيّةِ مقاديرِها و أبعادِها و أشكالِها بنوعٍ من المقايَسَةِ بينَ أجزاءِ الصورةِ الحاصلةِ عندَهُ، على ما فصَّلُوهُ فى محلِّهِ، و مع ذلك لامجالَ للقولِ بحضورِ الماهيّاتِ الخارجيّةِ بأنفسِها فى الأذهانِ.

و الجوابُ عنه : أنّ ما ذَكَرُوه من الفعلِ و الانفعالِ المادّيِ عندَ حصولِ العلمِ بالجزئيّاتِ فى محلِّهِ، لكنَّ هذه الصّورَ المنطبعةَ المغايرةَ للمعلوماتِ الخارجيّةِ ليستْ

اشکال ششم: دانشمندان علوم طبیعی بخوبی تبیین کرده‌اند که احساس کردن اجسام و یا تخیل نمودن آنها به واسطهٔ آن است که صورتهای مادی آنها با همهٔ نسبتها و ویژگیهائی که در خارج دارند، در عضوهای ادراکی ما همراه با تصرفاتی که هر یک از این اعضاء با توجه به ساختمان خاصشان در آنها می‌کنند، تحقق پیدا کرده و به مغز منتقل می‌گردند؛ و آدمی با سنجش خاصی که بین اجزاء این صور انجام می‌دهد، به اندازه‌ها و ابعاد و اشکال خاص این اجسام منتقل می‌گردد، که تفصیل آن را در جای خود بیان کرده‌اند. با توجه به این نظریه دیگر مجالی برای آن نمی‌ماند که گفته شود: خود ماهیات اشیاء خارجی در اذهان حضور می‌یابند.

جواب این شبهه آن است که فعل و انفعالات و تحولات مادی که هنگام تحقق علم به امور جزئی، به وجود می‌آیند، مورد انکار ما نیست، لکن سخن در این است که صورتهای مادی منقش شده در عضوهای مادی بدن ما که با معلومات خارجی مغایرند، معلوم بالذات ما نیستند، بلکه مقدماتی هستند که نفس را آماده می‌کنند تا ماهیات خارجی با وجودی مثالی و غیر مادی نزدش حاضر شوند، زیرا اگر همین صورتهای تحقق یافته در عضوهای ادراکی، معلوم بالذات ما باشند سفسطه لازم می‌آید، بدلیل آنکه این صورتها با ماهیات خارجی، که صاحبان این صورند، مغایر

هی المعلومةُ بالذاتِ، بل هی مُعدّاتٌ تُهیّیءُ النفسَ لحضورِ الماهیّاتِ الخارجیّةِ عندَها بوجودٍ مثالیٍ غیرِ مادّیٍّ، و إلاّ لزمتِ السَّفسطةُ لمکانِ المغایَرَةِ بین الصُّورِ الحاصلةِ فی أعضاءِ الحسِ و التخیّلِ و بینَ ذواتِ الصورِ.

بل هذا من أقوَی الحججِ علی حصولِ الماهیّاتِ بأنفسِها عندَ الانسانِ بوجودٍ غیر مادّیٍّ، فانّ الوجودَ المادّیَّ لها کیفَما فُرِضَ لم یَخْلُ عن مغایرةٍ مابینَ الصورِ الحاصلةِ و بینَ الأُمورِ الخارجیّةِ ذواتِ الصُّورِ؛ و لازمُ ذلك السَّفسطةُ ضرورةً.

الاشکالُ السابعُ : أنّ لازمَ القولِ بالوجودِ الذهنیِّ کونُ الشیءِ الواحدِ کلیّاً و جزئیّاً معاً، و بطلانُه ظاهرٌ. بیانُ الملازَمَةِ: أنّ ماهیّةَ الانسانِ المعقولةَ، مثلاً، من حیثُ تجویزِ العقلِ صدقَها علی کثیرینَ کلیّةٌ، و من حیثُ حصولِها لنفسِ عاقِلِها الشخصیّةِ و قیامِها بها جزئیّةٌ، متشخصّةٌ بتشخّصِها، متمیّزةٌ من ماهیّةِ الانسانِ المعقولةِ لغیرِ تلك النفسِ من النفوسِ، فهی کلیّةٌ و جزئیّةٌ معاً.

می‌باشند.

بلکه به عقیده ما، همین مسألهٔ لزوم سفسطه، از قوی‌ترین براهینی است که اثبات می‌کند خود ماهیات خارجی با وجودی «غیرمادی» نزد انسان حاصل می‌شوند، چراکه اگر وجودشان در ذهن ما مادی باشد، بهر حال به نحوی با امور خارجی که صاحبان این صورند، مغایر خواهند بود و این بوضوح، مستلزم سفسطه می‌باشد.

اشکال هفتم: لازمهٔ اعتقاد به «وجود ذهنی» آن است که شیء واحد هم کلی باشد و هم جزئی؛ و روشن است که چنین چیزی محال می‌باشد. توضیح ملازمهٔ [بین اعتقاد به وجود ذهنی و اجتماع کلیت و جزئیت در شیء واحد] آن است که: اگر صورت عقلی انسان را به عنوان مثال مورد توجه قرار دهیم، ملاحظه می‌شود این صورت، از آن جهت که به حکم عقل می‌تواند بر موارد عدیده صدق کند، امری است کلی؛ و از آن جهت که عرض است و برای نفس خاصی که آن را تعقل کرده،

و الجواب عنه : أنّ الجهةَ مختلفةٌ، فهی من حیثُ إنّها وجودٌ ذهنیٌّ مقیسٌ إلی الخارجِ کلّیّةٌ، تقبلُ الصدقَ علی کثیرینَ، و من حیثُ إنّها کیفیّةٌ نفسانیّةٌ من غیر مقایَسَةٍ إلی الخارجِ جزئیّةٌ.

حاصل شده و قائم به او می‌باشد، امری است جزئی که با تشخص موضوع خود (یعنی همان نفسی که آن را تعقل کرده) تشخص و تعیّن پیدا کرده و از «ماهیت انسانی» که معلومِ نفس دیگری است، متمایز می‌باشد، و لذا صورت عقلیِ انسان هم کلی است و هم جزئی.

جواب این اشکال آن است که: در اینجا دو جهت مختلف وجود دارد. صورت عقلی انسان از آن روکه یک وجود ذهنی است که با خارج مقایسه می‌شود، صورتی کلی است که می‌تواند بر افراد متعدد صدق کند. و از آن جهت که بدون مقایسه با خارج آن را به عنوان یک کیف نفسانی در نظر می‌گیریم، امری جزیی می‌باشد.

* * *

پاورقیهای متن عربی

۱ـ المراد بالأثر في هذا المقام هو كمال الشيء، سواء كان كمالاً أوّلاً تتم به حقيقة الشيء كالحيوانية و النطق في الانسان، او كمالاً ثانياً مترتباً على الشيء بعد تمام ذاته، كالتعجب و الضحك للانسان. ـ منه.

۲ـ لمغايرة الصور الحاصلة عند الانسان لما في الخارج مغايرة مطلقة فلا علم بشيء مطلقا و هو السفسطة.

۳ـ فان قيل: ان ادلة الوجود الذهني مصبها اثبات الوجود الذهني للماهيات، و الممتنعات باطلة الذوات ليست لها ماهيات، و انما يختلق العقل مفهوماً لامر باطل الذات، كشريك الباري و اجتماع النقيضين و غيرهما.

قلنا: ان لهذا الذي يختلقه العقل ثبوتاً ما، لمكان الحمل، و اذ ليس في الخارج ففي موطن آخر، نسميه الذهن.

۴ـ و هو عرض لايقبل قسمة و لا نسبة لذاته.

۵ـ اذ لو لم تكن متباينة بتمام الذات، كانت مشتركة في بعض الذات؛ فكان لها جنس فوقها، و المفروض انها اجناس عالية ليس فوقها جنس، هذا خلف؛ فهي بسائط متباينة بتمام الذات.

پاورقیهای متن فارسی

۱ـ مقصود از اثر در این بحث همان کمال شیء است خواه کمال اوّل که تمامیت ذات و حقیقت شیء به آن است، مانند حیوانیت و نطق در انسان؛ و یا کمال دوّم که بعد از تمامیت ذات شیء بر آن مترتب می‌گردد، نظیر تعجب و خنده برای انسان.

۲ـ زیرا تصورات موجود در ذهن انسان، طبق این رأی، با آنچه در خارج است مغایرت تام دارد؛ و بنابراین به طور کلی به هیچ چیزی علم تعلق نمی‌گیرد. و این همان سفسطه است.

۳ـ ممکن است اشکال شود که هدف از ادله‌ای که برای وجود ذهنی اقامه می‌شود اثبات وجود ذهنی برای «ماهیات» است و امور محال و ممتنع، پوچ هستند و هیچ ماهیتی ندارند. تنها چیزی که هست آن است که عقل برای یک امر باطل الذات و پوچ، مفهومی را می‌سازد، از قبیل مفهوم شریک باری، اجتماع دو نقیض و مانند آن.

پاسخ این شبهه آن است که، به مقتضای حمل، همین مفهومی که عقل آن را ساخته، باید یک نحوه ثبوتی داشته‌باشد؛ وچون این‌ثبوت در خارج نیست، باید در جای‌دیگری‌باشد که‌نامش را ذهن می‌نهیم.

۴ـ کیف عرضی است که ذاتاً نه تقسیم‌پذیر است و نه نسبت‌پذیر.

۵ـ دلیل آنکه مقولات کاملاً از هم جدا می‌باشند آن است که اگر چنین نباشد حتماً در جزئی از ذات با هم مشترک خواهند بود. و بنابراین باید یک جنس بالاتری وجود داشته باشد که آنها را تحت پوشش قرار دهد، حال آنکه بنابر فرض، این مقولات خود بالاترین اجناس هستند و فوق آنها دیگر جنسی نیست، این خلاف فرض خواهد بود، نتیجه آنکه این مقولات هر کدام ماهیتی بسیط هستند و به طور کامل از یکدیگر جدا می‌باشند.

۶ـ فصل اول و دوم از بخش یازدهم.

بخش سوم :

تقسیم وجود به مستقل و رابط
و
تقسیم وجود به لنفسه و لغیره

الفصل الاول
الوجود فی نفسه والوجود فی غیره

و مِنَ الوجودِ: ما هو فی غَیْرِهِ، و منه: خلافُهُ؛ و ذلك أنّا إذَا اعْتَبَرْنَا الْقضایَا الصّادقَةَ، کقولِنا: «الانسانُ ضاحكٌ» وَجَدْنا فیها وراءَ الموضوعِ و المحمولِ أمراً آخرَ به یَرْتَبِطُ و یتَّصلُ بعضُهُما إلی بعضٍ، لیسَ یُوجَدُ إذَا اعْتُبِرَ الموضوعُ وحدَه، و لاَ المحمولُ وحدَه،

- ۱ -
وجود مستقل و رابط

وجود بر دو قسم است: وجودی که موجودیت و تحققش در غیر خودش است و وجودی که تحققش در غیر خودش نیست. توضیح اینکه: اگر یک قضیهٔ مطابق با واقع را، مانند قضیهٔ «انسان خندان است»، مورد بررسی قرار دهیم، در آن علاوه بر موضوع و محمول، امر دیگری را می‌یابیم که به وسیلهٔ آن، موضوع و محمول با هم ارتباط و اتصال پیدا می‌کنند، چیزی که اگر هر یک از موضوع و محمول را به تنهائی مدّ نظر قرار دهیم، یافت نمی‌شود، و نیز اگر هرکدام از آن دو را همراه با چیز دیگری ملاحظه کنیم، آن را نخواهیم یافت، پس آن چیز وجود و تحقق دارد، و در عین حال وجودش بگونه‌ای نیست که به عنوان یک امر سومی مطرح گردد که بین موضوع و

و لا إذَا اعْتُبِرَ كلُّ منهما مَعَ غيرِ الاٰخرِ، فله وجودٌ؛ ثمَّ إنّ وجودَه ليسَ ثالثاً لهما، واقعاً بينَهما، مستقلاً عنهما: و إلاَّ احْتاجَ إلى رابطَينِ آخرَيْنِ يربطانِه بالطرفَينِ، فكانَ المفروضُ ثلاثةً خمسةً، ثمَّ الخمسةُ تسعةً، و هَلُمَّ جَرّاً؛ و هو باطلٌ.

فوجودُهُ قائمٌ بالطرفَيْنِ، موجودٌ فيهما، غيرُ خارجٍ منهما و لا مستقلٍ بوجهٍ عنهُما، لا معنىً له مستقلاً بالمفهوميّةِ؛ و نُسمّيهِ: «الوجودَ الرابطَ» و ما كان بخلافِهِ؛ كوجودِ الموضوعِ و المحمولِ، و هو الَّذى له معنىً مستقلٌ بالمفهوميّةِ نسميّه: «الوجودَ المحموليَّ» و «الوجودَ المستقلَّ»؛ فَإذَنْ الوجودُ منقسمٌ إلى: «مستقلٍّ» و «رابطٍ» و هو المطلوبُ.

و يظهرُ ممّا تقدَّمَ أوّلاً: أنّ الوجوداتِ الرابطةَ لاماهيّةَ لها؛ لأنَّ الماهيّةَ ما يُقالُ فى جوابِ ما هو، فلها لا محالَةَ وجودٌ محموليٌّ ذو معنىً مستقلٌ بالمفهوميّةِ، و الرابطُ

محمول قرار گرفته و مستقل از آن دو می‌باشد، چرا که در این صورت به دو رابط دیگر نیاز است که آن را با هر یک از دو طرفش (یعنی موضوع و محمول) مرتبط کند. و در نتیجه آنچه فرض کرده‌ایم سه‌تا است پنج‌تا می‌شود، و پنج‌تا هم نُه‌تا می‌گردد، و همینطور ادامه پیدا می‌کند. و این چیزی نیست جز یک تسلسل محال.

بنابراین، وجود این امر وابسته به دو طرف و موجود در آن است، به نحوی که به هیچ وجه خارج و یا مستقل از آنها نمی‌باشد، و نیز معنائی که یک مفهوم مستقل را تشکیل دهد، ندارد. ما نام چنین وجودی را «وجود رابط» می‌نهیم، و وجودهای دیگر را که معانی آنها مفاهیم مستقلی دارند، مانند: وجود موضوع و محمول، «وجود محمولی» و «وجود مستقل» می‌نامیم.

بنابراین، وجود به دو قسم «مستقل» و «رابط» تقسیم می‌گردد، و این همان چیزی است که در صدد بیانش بودیم.

از آنچه گذشت روشن می‌شود که:

اوّلاً: وجودهای رابط، ماهیت ندارند، چرا که ماهیت چیزی است که در پاسخ

لیس کذلك.

و ثانیاً : أنّ تحقُّقَ الوجودِ الرابطِ بینَ أمرَینِ یستلزمُ اتحاداً مّا بینَهما، لکونِهِ واحداً غیرَ خارجٍ من وجودِهما.

و ثالثاً: أنّ الرّابطَ إنّما یتحقَّقُ فی مطابَقِ الهلیّاتِ المرکَّبَةِ، الّتی تتضمَّنُ ثبوتَ شیءٍ لشیءٍ؛ وأمّا الهلیّاتُ البسیطةُ، الّتی لا تتضمَّنُ إلاّ ثبوتَ الشیءِ، و هو ثبوتُ موضوعِها، فلا رابطَ فی مطابَقِها؛ إذ لا معنیٰ لإرتباطِ الشیءِ بنفسِهِ و نسبتِهِ إلیها.

الفصل الثانی
کیفیة اختلاف الرابط و المستقل

إختلفُوا فی أنَّ الإختلافَ بینَ الوجودِ الرابطِ و المستقلِّ هل هو اختلافٌ نوعیٌّ،

سؤال از چیستی اشیاء می‌آید، و لذا حتماً وجود محمولی و معنایی مستقل در مفهومیت خواهد داشت، و حال آنکه وجود رابط چنین نیست.

و ثانیاً: تحقق وجود رابط میان دو امر، مستلزم نوعی اتحاد بین آن دو است. زیرا وجود رابط در عین حال که «یک» شیء است داخل در وجود هر دوی آنها می‌باشد.

و ثالثاً : وجود رابط فقط در مواردی یافت می‌شود که مطابق هلیات مرکبه‌اند؛ [یعنی واقعیاتی که هلیات مرکبه حکایتگر آنها هستند]. هلیه مرکبه قضیه‌ای را می‌گویند که ثبوت شیئی برای شیء دیگر را بیان می‌کند. اما در مطابق هلیات بسیطه، یعنی قضایائی که فقط ثبوت موضوعشان را بیان می‌کنند، وجود رابط یافت نمی‌شود، زیرا معنا ندارد یک شیء با خودش مرتبط شود و به آن منسوب گردد.

- ۲ -

نحوهٔ اختلاف بین رابط و مستقل

اختلاف میان وجود رابط و وجود مستقل چگونه است؟ آیا اختلاف نوعی بین

بمعنیٰ أنّ الوجودَ الرابطَ ذو معنیً تعلّقیٌّ لا یُمکنُ تعقّلُهُ عَلی الاستقلالِ، و یستحیلُ أنْ یسلخَ عنه ذلك الشأن فیعودَ معنیً اسمیّاً بتوجیهِ الالتفاتِ إلیه بعدَ ماکانَ معنیً حرفیّاً؟ اَولاَ اختلافَ نوعیّاً بینَهُما؟

و الحقُّ هو الثّانی، لِمٰا سیأتی فی مرحلةِ العلّةِ و المعلولِ أنَّ وجوداتِ المعالیلِ رابطةٌ بالنسبةِ إلی عِلَلِها؛ وَ من المعلومِ أنّ منها ما وجودُهُ جوهریٌّ وَ منها ما وجودُهُ عرضیٌّ، وهی جمیعاً وجوداتٌ محمولیّةٌ مستقلّةٌ، تختلفُ حالُها بالقیاسِ إلی عللِها و أَخْذِها فی نفسِها، فهی بالنَّظرِ إلی عللِها وجوداتٌ رابطةٌ، و بالنظرِ إلی أنفسِها وجوداتٌ مستقلّةٌ؛ فَإذَنْ المطلوبُ ثابتٌ.

و یظهَرُ، ممّا تقدَّمَ، أنّ المفهومَ تابعٌ فی استقلالِهِ بالمفهومیّةِ و عدمِهِ لِوجودِهِ الَّذی

آن دو برقرار است، بدین معنا که وجود رابط دارای معنائی متعلق به غیر می‌باشد به گونه‌ای که نمی‌توان آن را به نحو مستقل تعقل نمود، و محال است این حالت از او گرفته شده و با لحاظ استقلالیِ آن، از معنای حرفی تبدیل به معنای اسمی گردد؟ یا اینکه چنین اختلاف نوعیی بین آن دو وجود نیست؟ این مسأله مورد بحث واقع شده و در آن اختلاف کرده‌اند.

حقیقت آن است که میان وجود رابط و وجود مستقل اختلاف نوعی نیست، زیرا همانگونه که در بخش مربوط به علت و معلول خواهد آمد، وجودهای معلول نسبت به عللشان رابط هستند، [ولی در عین حال] می‌دانیم که وجود برخی از آنها جوهری و وجود برخی دیگر، عرضی است که هر دو، وجود محمولی و مستقل می‌باشند، [ملاحظه می‌شود که] اگر وجودهای معلول را با عللشان بسنجیم، به گونه‌ای هستند و اگر خودشان را به تنهائی در نظر بگیریم به گونه‌ای دیگر خواهند بود، یعنی آنها با توجه به عللشان وجودهای رابط، و با توجه به خودشان وجودهای مستقل هستند.

از آنچه گذشت روشن می‌شود که یک مفهوم، در استقلال مفهومی و عدم آن تابع

يُنْتَزَعُ منه، و ليسَ له من نفسِهِ إلاّ الابهامُ.

الفصل الثالث
من الوجود فی نفسه ما هو لغیره و منه ما هو لنفسه

والمرادُ بِكَونِ وجودِ الشيءِ لِغيرِهِ أن يكونَ الوجودُ الَّذي له «في نفسِهِ» ـ و هو الَّذي يطرُدُ عن ماهيّتِهِ العدَمَ ـ هو بعينِهِ يطرُدُ عدماً عن شيءٍ آخَرَ لاعدمَ ذاتِهِ و ماهيّتِه، و إلاّكانَ لِوجودٍ واحدٍ ماهيّتانِ، و هو كثرةُ الواحِدِ؛ بل عدماً زائداً على ذاتِهِ و ماهيّتِهِ، له نوعُ مقارنةٍ له؛ كالعلمِ الَّذى يطرُدُ بوجودِهِ العدَمَ عن ماهيّتِهِ الكيفيّةِ، و يطرُدُ به بعينِهِ عن موضوعِهِ الجهلَ، الَّذى هو نوعٌ من العدمِ يقارنُهُ؛ وكالقدرةِ فانّها كما تَطرُدُ عن ماهيّةِ نفسِهَا الْعدَمَ، تَطرُدُ بِعينِها عن موضوعِهَا العَجْزَ.

وجودی است که مفهوم از آن انتزاع می‌شود و از طرف خود چیزی جز ابهام ندارد.

- ۳ -

تقسیم وجود مستقل به وجود لغیره و لنفسه

مراد از آنکه وجود چیزی «لغیره» (برای دیگری) می‌باشد آن است که وجودی که «فی‌نفسه» و به طور مستقل داراست ـ یعنی همان وجودی که عدم را از ذات و ماهیتش برطرف می‌کند ـ همان وجود، نوعی از عدم را از شیء دیگری نیز می‌زداید. البته آن وجود، عدم را از ذات و ماهیت شیء دیگر طرف نمی‌کند، زیرا در این صورت یک وجود [یعنی همان وجود مستقل مورد نظر] دو ماهیت خواهد داشت، و این بدین معناست که یک شیء، چند شیء باشد، بلکه عدمی را که زائد بر ذات و ماهیت آن شیء دیگر است ولی نوعی مقارنت و همراهی با آن دارد، از آن طرد می‌کند. مانند «وجود علم» که از طرفی عدم را از ماهیت علم ـ همان ماهیتی که از مقوله کیف است ـ طرد می‌کند، و از طرف دیگر از موضوع خودش جهل را، که عدمی است همراه با آن موضوع، برطرف می‌کند؛ و نظیر وجود قدرت که

و الدّليلُ على تحقُّقِ هذا القسمِ وجوداتُ الأعراضِ؛ فانّ كُلاًّ منها كما يطرُدُ عن ماهيّةِ نفسِهِ العدَمَ، يطرُدُ بعينِهِ عن موضوعِهِ نوعاً مِنَ العدمِ؛ و كذلك الصُّورُ النوعيّةُ الجوهريّةُ، فانّ لها نوعَ حصولٍ لِموادِّها تُكمِلُها و تطرُدُ عنها نقصاً جوهريّاً؛ و هذا النوعُ من الطَّردِ هو المرادُ بكونِ «الوجودِ لغيرِهِ» و كونِهِ ناعتاً.

و يقابِلُه ما كان طارداً لِعدَمِ نفسِهِ فَحَسْبُ، كالأنواعِ التامَّةِ الجوهريّةِ كالانسانِ و الفَرَسِ؛ و يُسمّىٰ هذا النوعُ من الوجودِ «وجوداً لنفسه»؛ فَإِذَنِ الْمطلوبُ ثابتٌ، و ذلك ما أردناه.

و رُبما يقسَّم الوجودُ لذاتِهِ إلى الوجودِ بذاتِه، و الوجودِ بغيرِهِ؛ وهو بالحقيقَةِ راجعٌ إلى العليّةِ و المعلوليّةِ، و سيأتي البحثُ عنهما.

همچنانکه عدم را از ماهیت خود طرد می‌کند، عجز را نیز از موضوع خود می‌زداید.

وجود اعراض، دلیل تحقق این قسم از وجود است، زیرا هر کدام از آنها همچنانکه از ماهیت خودشان عدم را طرد می‌کنند، بعینه از موضوعشان نیز نوعی از عدم را برطرف می‌کنند، و همچنین صورتهای نوعی جوهری، بدلیل آنکه یک نحو حصولی برای مواد خود دارند که مایهٔ کمال آنها شده و کمبود جوهری آنها را برطرف می‌کنند. و مقصود از آنکه موجودیت شیئی برای شیء دیگر است، و وصف‌دهندهٔ به آن می‌باشد چیزی جز این نحوه «عدم زدائی» نیست.

در برابر این قبیل وجودها، وجودهائی است که عدم را فقط از خود برطرف می‌کنند، مانند انواع تام جوهری، انواعی چون انسان و اسب. این قسم از وجود را وجود «لنفسه» (برای خود) می‌نامند. [پس ما دو نوع وجود مستقل داریم] و این همان چیزی است که می‌خواستیم اثبات کنیم.

ازطرفی وجود «لنفسه» را به وجود «بذاته» [که قائم به خود می‌باشد و نیازی به علت ندارد] و وجود «بغیره» [که معلول غیرمی‌باشد] تقسیم می‌کنند. و چون این تقسیم مربوط به بحث علیت و معلولیت است بحث دربارهٔ آن به بخشهای آینده موکول می‌گردد.

بخش چهارم:

مواد سه‌گانه: وجوب، امکان و امتناع

بحث از این مواد در حقیقت بحث از تقسیم وجود به «واجب» و «ممکن» است، و گفتگو در بارهٔ «ممتنع» تبعی و طفیلی می‌باشد.

الفصل الاول

فی تعریف المواد الثلاث و انحصارها فیها

کلُّ مفهومٍ إذا قیسَ إلی الوجودِ، فَإمّا أن یجبَ له، فهو الواجبُ؛ أوْ یمتنعَ، و هو المُمتنِعُ؛ أو لا یجبَ له و لا یَمتنعَ، و هو الممکنُ؛ فانَّهُ إمّا أن یکونَ الوجودُ له ضروریّاً، و هو الأوّلُ؛ او یکونَ العدمُ له ضروریّاً، و هو الثّانی؛ و إمّا أن لا یکونَ شیءٌ منهما له ضروریّاً، و هو الثّالثُ. و أمّا احتمالُ کونِ الوجودِ والعدمِ کِلَیْهِما ضروریَّینِ، فمرتفعٌ بأدنیٰ التفاتٍ.

- ۱ -

تعریف مواد سه گانه و بیان انحصار مواد در آنها

برای هر مفهومی در مقایسه با وجود، سه حالت متصور است، به این ترتیب که وجود برای آن یا لازم و ضروری است، که به آن «واجب» گویند، و یا محال است، که آن را «ممتنع» نامند، و یا نه لزوم دارد و نه امتناع، که آن را «ممکن» نامند، زیرا یا وجود برای آن مفهوم ضرورت و حتمیت دارد، (قسم اول)، و یا عدم برایش ضرورت دارد (قسم دوم)، و یا اینکه وجود و عدم، هیچکدام برای آن ضرورت ندارند، (قسم سوم).

و هی بیّنةُ المعانی؛ لکونها من المعانی العامّةِ الّتی لا یخلُو عن أحدِها مفهومٌ من المفاهیمِ؛ و لذا کانت لاتُعرَّفُ إلاّ بِتعریفاتٍ دوریّةٍ؛ کتعریفِ الواجبِ بـ«مایلزمُ من فرضِ عدمِهِ مُحالٌ» ثُمَّ تعریفِ المُحالِ و هو الممتنعُ بـ«ما یجبُ أن لا یکونَ» او «ما لیسَ بِممکنٍ و لا واجبٍ» و تعریفِ الممکنِ بـ«ما لا یمتنعُ وجودُهُ و عدمُهُ».

الفصل الثانی
انقسام کل من المواد الی ما بالذّات و ما بالغیر و ما بالقیاس

کلُّ واحدةٍ من الموادِّ الی ثلاثةِ أقسامٍ: ما بالذّاتِ، و ما بالغیرِ، و ما بالقیاسِ الی الغیر؛ إلاّ الامکانَ، فلا إمکانَ بالغیرِ و المرادُ بما بالذّاتِ: أن یکونَ وضعُ الذّاتِ کافیاً فی

اما اینکه وجود و عدم هر دو ضرورت داشته باشند احتمالی است که با کمترین توجه برطرف می‌شود.

امور مذکور دارای معانی و مفاهیمی روشن و بدیهی هستند، زیرا چنان عمومیتی دارند که حتماً یکی از آنها در هر مفهومی از مفاهیم حضور دارد، و لذا تعریفهائی که برای آنها ذکر شده «دوری» می‌باشد. مثلاً در تعریف واجب گفته‌اند: «چیزی است که از فرض عدمش محال لازم آید.» و بعد در تعریف محال، که همان ممتنع است، گفته‌اند: «آنچه که نبودنش ضرورت و وجوب دارد»، یا «آنچه که نه ممکن است و نه واجب». و در تعریف ممکن آورده‌اند: «آنچه نه وجودش ممتنع می‌باشد و نه عدمش.»

- ۲ -
تقسیم هر یک از مواد به «بالذات» و «بالغیر» و «بالقیاس»

هر یک از وجوب، امکان و امتناع بر سه قسم می‌باشد: «بالذات»، «بالغیر» و «بالقیاس الی الغیر»، مگر امکان که فاقد قسم دوم (بالغیر) است. مراد از «بالذات» بودن یک «ماده» آن است که خود ذات، با قطع نظر از هر چیز دیگری، برای اتصاف

تحقُّقِهِ، و إن قُطعَ النّظرُ عن كلِّ ما سواهُ؛ و بما بالغيرِ: ما يتعلَّقُ بالغيرِ؛ و بما بالقياسِ إلى‌الغيرِ: أنّه إذا قيسَ إلى الغيرِ كانَ من الواجبِ أن يتصفَ بِهِ.

فالوجوبُ بالذّاتِ كما فى الواجبِ الوجودِ، تعالى، فانَّ ذاتَه بذاتِهِ يكفى في ضرورةِ الوجودِ له من غيرِ حاجةٍ إلى شيءٍ غيرِهِ.

و الوجوبُ بالغيرِ كما فى الممكنِ الموجودِ الواجبِ وجودُهُ بعلَّتِهِ.

و الوجوبُ بالقياسِ إلى الغيرِ كما فى وجودِ أحدِ المتضائفَيْنِ إذا قيسَ إلى وجودِ الأخَرِ، فانّ وجودَ العِلْوِ إذا قيسَ اليه وجودُ السِّفلِ يأبىٰ إلاّ أنَ يكونَ للسِّفْلِ وجودٌ، فلوجودِ السِّفلِ وجوبٌ بالقياسِ الى وجودِ الْعِلْوِ، وراءَ وجوبِهِ بعلَّتِهِ.

و الامتناعُ بالذّاتِ، كما فى الُمحالاتِ الذّاتيَّةِ، كشريكِ الباري، و اجتماعِ النَّقيضَيْنِ؛ و الامتناعُ بالغيرِ، كما فى وجودِ المعلولِ الممتنع لعدم علّتِهِ، و عدمِهِ الممتنع لوجودِ علّتِهِ؛

به آن ماده کفایت می‌کند، و مراد از «بالغیر» بودن یک ماده آن است که تحقق آن ماده وابسته به امری خارج از ذات می‌باشد، و مراد از «بالقیاس الی الغیر» بودن یک ماده آن است که ذات در مقایسه با شیء دیگر، لزوماً به آن متصف می‌گردد.

«وجوب بالذات» مانند آنچه در واجب الوجود ـ تعالی ـ است که وجود برای ذاتش، بدون نیاز به چیز دیگری، ضرورت دارد.

و «وجوب بالغیر» مانند آنچه در موجود ممکن است که وجود برایش بواسطهٔ علتِ پدید آورنده‌اش ضروری گشته است.

و «وجوب بالقیاس الی الغیر» مانند آنچه در وجود یکی از دو متضائف در مقایسه با وجود متضائف دیگر تحقق دارد. مثلاً وقتی وجود «پائینی» را با وجود «بالائی» می‌سنجیم، می‌بینیم: اگر «بلائی» وجود داشته باشد، حتماً «پائینی» هم تحقق دارد و بنابراین، وجود «پائینی» در مقایسه با وجود «بالائی» وجوب دارد، علاوه بر آن وجوبی که از علتش دریافت می‌کند.

و «امتناع بالذات» مانند آنچه در محالهای ذاتی، چون شریک خداوند و اجتماع

والامتناعُ بالقیاسِ إلی الغیرِ، کما فی وجودِ أحدِ المتضائفَیْنِ إذا قیسَ إلی عدم الاٰخرِ، و فی عدمِهِ اذا قیسَ إلی وجودِ الاٰخرِ.

و الامکانُ بالذّاتِ، کما فی الماهیّاتِ الامکانیّةِ، فانّها فی ذاتِها لاتقتضي ضرورةَ الوجودِ و لا ضرورةَ العدمِ، و الامکانُ بالقیاسِ إلی الغیرِ، کما فی الواجبَیْنِ بالذّاتِ المفروضَیْنِ، فَفرضُ وجودِ أحدِهما لایأبیٰ وجودَ الاٰخرِ و لاعدمَهُ، إذ لیس بینَهُما علیّةٌ و معلولیّةٌ و لاهما معلولاٰ علّةٍ ثالثةٍ.

و أمّا الامکانُ بالغیرِ فمستحیلٌ، لأنّا إذا فَرَضْنا ممکناً بالغیرِ، فهو فی ذاتِهِ إمّا واجبٌ بالذّاتِ، او ممتنعٌ بالذّاتِ، او ممکنٌ بالذّاتِ، إذالموادُّ منحصرةٌ فی الثّلاثِ؛ و الأوّلانِ

دو نقیض، یافت می‌شود؛ و «امتناع بالغیر» نظیر امتناعی که وجود معلول بواسطهٔ عدم علتش، یا عدم معلول بواسطهٔ وجود علتش بدان متصف می‌گردد، و «امتناع بالقیاس الی الغیر» مانند امتناعی که وجود یکی از دو متضائف در فرض عدم متضائف دیگر بدان متصف می‌شود، و همینطور امتناعی که عدم یکی از آن دو در مقایسه با وجود دیگری، دارد.

و «امکان بالذات» نظیر آنچه در ماهیات امکانی است، زیرا ماهیات با توجه به ذاتشان نه اقتضای ضرورت وجود دارند و نه اقتضای ضرورت عدم؛ و «امکان بالقیاس الی الغیر» نظیر آنچه در دو واجب بالذات فرضی، ملاحظه می‌شود، که فرض وجود یکی از آن دو، هم با وجود واجب دیگر سازگار است و هم با عدم آن؛ چرا که نه یکی از آنها علت برای دیگری است ونه هر دو معلولِ علت سومی می‌باشند.

و اما «امکان بالغیر» امری است محال، چراکه اگر یک شیء امکان غیری داشته باشد، ذاتاً و با قطع نظر از آن غیر یا واجب است، یا ممتنع و یا ممکن [و فرض دیگری ندارد]؛ چون مادهٔ دیگری درکار نیست. [و هر سه فرض مذکور با اشکال مواجه است، بدلیل آنکه] فرض اوّل و دوم مستلزم انقلاب در ذات است، و فرض

یوجبانِ الانقلابَ، و الثالثُ یوجبُ کونَ اعتبارِ الامکانِ بالغیرِ لغواً.

الفصل الثالث
واجب الوجود ماهیته إنیته

واجبُ الوجودِ ماهیَّتُهُ إنیَّتُهُ بمعنیٰ أنْ لاماهیّةَ له وراءَ وجودِهِ الخاصِّ بِهِ؛ و ذلك أنَّهُ لو کانتْ له ماهیّةٌ و ذاتٌ وراءَ وجودِهِ الخاصِّ بِهِ، لکانَ وجودُهُ زائداً علی ذاتِهِ عرضیّاً له، و کلُّ عرضیٍّ معلّلٌ بالضَّرورةِ، فوجودُهُ معلَّلٌ.

و علّتُهُ إمّا ماهیَّتُهُ او غیرُها، فانْ کانتْ علّتُهُ ماهیّتَهُ ـ و العلّةُ متقدّمةٌ علی معلولِها بالوجودِ بالضرورةِ ـ کانتِ الماهیّةُ متقدّمةً علیه بالوجودِ؛ و تقدُّمُها علیه إما بهذا الوجودِ، و لازمُهُ تقدُّمُ الشیءِ علی نفسِهِ و هو محالٌ؛ و إمّا بوجودٍ آخَرَ، و ننقُلُ الکلامَ إلیه و یَتَسَلْسَلُ؛

سوم نیز اعتبار امکان بالغیر را لغو می‌گرداند.

ـ ۳ ـ
ماهیت واجب‌الوجود همان وجود اوست

هویّت و ماهیّت واجب‌الوجود همان ثبوت وتحققش می‌باشد، بدین معنا که هیچ ماهیتی غیر از وجود خاص به خودش ندارد، زیرا اگر واجب، ماهیت و ذاتی علاوه بر وجود خاص به خودش می‌داشت در این صورت وجودش زائد بر آن ذات و عرضیّ برای آن می‌بود. و چون هر عرضی به طور حتم محتاج به علت است، وجود او نیز محتاج به علت خواهد بود.

و این علت از دو حال خارج نیست، یا همان ماهیت واجب است و یا چیز دیگری است. در صورت اول ـ با توجه به آنکه علت لزوماً تقدم وجودی بر معلول خویش دارد [و در رتبهٔ قبل از آن موجود می‌باشد] ـ ماهیت واجب تقدم وجودی بر وجود واجب خواهد داشت [و باید در مرتبهٔ مقدم بر آن موجود باشد،] حال تحقق ماهیت در رتبهٔ قبل، یا بواسطهٔ همین وجود است که در این صورت تقدم شیء بر

و إن كانتْ علّتُهُ غيرَ ماهيّتِهِ، فيكونُ معلولاً لغيرِهِ و ذلك يُنافي وجوبَ الوجودِ بالذّاتِ.

و قد تبيَّنَ بذلك: أنّ الوُجوبَ بذاتِهِ وصفٌ منتزعٌ من حاقِّ وجودِ الواجبِ، كاشفٌ عن كونِ وجودِهِ بحتاً في غايةِ الشدَّةِ غيرَ مشتملٍ على جهةٍ عدميّةٍ، إذ لو اشتملَ على شيءٍ من الأعدامِ، حُرِمَ الكمالُ الوجوديُّ الّذي في مقابلِهِ؛ فكانتْ ذاتُهُ مقيّدةً بعدمِهِ، فلم يكنْ واجباً بالذّاتِ صرفاً له كلُّ كمالٍ.

الفصل الرابع
واجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات

إذ لو كانَ غيرَ واجبٍ بالنسبةِ إلى شيءٍ من الكمالاتِ الّتي تُمكنُ له بالامكانِ العامِ،

خودش لازم می‌آید که امری است محال و نشدنی، و یا بواسطهٔ وجود دیگری می‌باشد که در این صورت نقل کلام به آن وجود دوم می‌کنیم و تسلسل لازم می‌آید. اما اگر علتِ وجودِ واجب چیز دیگری غیر از ذات او باشد، وجود واجبْ معلول بیگانه خواهد بود، و این با وجوب ذاتیِ واجب ناسازگار است.

از این بیان روشن می‌گردد که وجوب ذاتی، وصفی است گرفته شده از صمیم و حاق وجود واجب، و بیانگر آنکه وجود واجب، وجودی است صرف و خالص، در نهایت قوّت و شدّت، بدون آنکه دربردارندهٔ هیچ جهت عدمی باشد، چرا که اگر ذره‌ای عدم ونیستی در او راه داشته باشد، از کمال وجودیی که در برابر آن عدم قراردارد محروم، و در نتیجه ذاتش مقید به فقدان آن کمال خواهد بود، و این بدان معناست که او واجب بالذاتی نیست که وجود محض و واجد همهٔ کمالات می‌باشد.

- ۴ -
واجب الوجود بالذات در همهٔ ابعاد واجب‌الوجود است

اگر واجب الوجود نسبت به کمالی که برای او ممتنع نیست، وجوب و ضرورت

كان ذاجهةٍ إمكانيّةٍ بالنسبةِ إليه، فكان خالياً فى ذاتِهِ عنه متساويةً نسبتُهُ إلى وجودِهِ و عدمِهِ، و معناه تقيُّدُ ذاتِهِ بجهةٍ عدميّةٍ، و قد عرفتَ فى الفصلِ السابقِ استحالَتَهُ.

الفصل الخامس
فى أن الشيء مالم يجب لم يوجد و بطلان القول بالاولوية

لارَيْبَ أنّ الممكنَ، الّذى يتساوي نسبتُهُ إلى الوجودِ و العدمِ عقلاً، يتوقفُ وجودُهُ على شيءٍ يسمّىٰ علّةً و عدمُهُ على عدمِها.

و هل يتوقّفُ وجودُ الممكنِ على أنْ يُوجِبَ العلّةُ وجودَهُ، و هو الوجوبُ بالغيرِ؟ أو أنّه يوجَدُ بالخُرُوجِ عن حدِّ الإستواءِ، و إن لم يَصِلْ إلى حدِّ الوجوبِ؟ و كذا القولُ فى جانِبِ العدمِ، و هو المسمّىٰ بالأولويّةِ؛ و قد قسّموها إلى الأولويّةِ الذاتيّةِ وهى الّتى

نداشته باشد، لزوماً در رابطهٔ با آن کمال خاص، جهت امکانی خواهد داشت؛ و در نتیجه ذاتش از آن کمال خالی و نسبتش به بود و نبود آن یکسان خواهد بود. و این بدان معناست که ذات واجب به یک جهت عدمی مقید گشته است، و در فصل گذشته دانستیم که چنین چیزی محال است.

- ۵ -

شیء تا واجب نگردد موجود نمی‌شود و اعتقاد به اولویت باطل است

بی‌تردید هر امر ممکنی، به حکم آنکه نسبتش به وجود و عدم عقلاً یکسان است، وجودش متوقف بر چیزی به نام علت می‌باشد، و عدمش نیز متوقف بر نبودن آن علت خواهد بود.

حال آیا وجود ممکن متوقف است بر اینکه علت، وجودش را واجب و ضروری گرداند؟ به عبارت دیگر آیا ممکن تا وجوب غیری پیدا نکند موجود نمی‌شود؟ یا آنکه با خارج شدن از حالت تساوی نسبت به وجود و عدم، موجود می‌گردد، گرچه به حدّ وجوب و ضرورت نرسیده باشد؟ و همینطور در ناحیه عدم، [رجحان پیدا

یقتضیها ذاتُ الممکنِ و ماهیّتُهُ، و غیرِ الذاتیّةِ و هی خلافُها، و قسّمُوا کُلاًّ منهما إلی «کافیةٍ» فی تحقّقِ الممکنِ و «غیرِ کافیةٍ».

و الأولویّةُ بأقسامِها باطلةٌ:

أمّا الأولویّةُ الذاتیّةُ، فلأنَّ الماهیّةَ قبلَ الوجودِ باطلةُ الذّاتِ لا شیئیّةَ لها حتی تقتضِیَ أولویّةَ الوجودِ کافیّةً او غیرَ کافیةٍ؛ و بعبارةٍ أخریٰ: الماهیّةُ من حیثُ هی لیستْ إلاّ هی، لا موجودةٌ و لا معدومةٌ و لا أیُّ شیءٍ آخَرَ.

و أمّا الاولویّةُ الغیریّةُ، و هی الّتی تأتی من ناحیةِ العلّةِ، فلأنّها لمّا لم تَصِلْ إلی حدِّ الوجوبِ لایخرُجُ بِهَاالممکنُ من حدِّ الاستواءِ، ولا یتعیَّنُ بها لهالوجودُ أو العدمُ[1]، و لا

کردن عدم برای معدوم شدن آن کافی است.] نام این عقیده را «اولویت» نهاده‌اند. صاحبان این عقیده، اولویت و ترجیح را به دو بخش تقسیم کرده‌اند:

۱ـ اولویت ذاتی، یعنی رجحانی که ذات ممکن مقتضی آن است.

۲ـ اولویت غیرذاتی، که با تأثیر عامل خارج از ذات تحقق می‌یابد.

هر یک از این دو بخش هم به نوبهٔ خود تقسیم شده است به: اولویتی که برای موجود شدنِ ممکن، کافی است و اولویتی که کافی نیست.

اولویت با همهٔ اقسامش باطل است:

اما بطلان اولویت ذاتی بخاطر آن است که ماهیت قبل از آنکه موجود شود، چیزی نیست و بهره‌ای از ثبوت و شیئیت ندارد تا بتواند مقتضی رجحان وجود بر عدم باشد، چه به نحوی که برای تحقق آن ماهیت کفایت کند و چه به نحوی که کفایت نکند. و به دیگر سخن: ماهیت در ذات خودش جز خودش چیزی نیست، نه موجود است و نه معدوم و نه هیچ چیز دیگری.

اما بطلان اولویت غیری، یعنی اولویت و ترجیحی که از ناحیهٔ علت می‌آید، دلیلش آن است که این رجحان، چون به حدّ ضرورت و وجوب نرسیده است، نمی‌تواند ممکن را از حالت تساوی نسبت به وجود و عدم خارج کرده، موجود

ينقطعُ بهـا السؤالُ: إنّه لِمَ وَقَعَ هذا دونَ ذاك؟؛ و هو الدّليلُ على أنّه لم تتمَّ بـعدُ للـعلّةِ علّيّتُها.

فَتَحصَّلَ: أنّ التـرجيحَ إنّما هو بايجابِ العلّةِ وجودَ المعلولِ، بحيثُ يتعيَّنُ له الوجودُ و يستحيـلُ عليـه العدمُ، او إيجـابِها عـدمَهُ؛ فـالشيءُ ـ أعـنى المـمكنَ ـ مـا لم يَـجِبْ لم يُوجَدْ.

خاتمةٌ:

ما تقدَّمَ من الوجوبِ هو الَّذي يأتي الممكنَ من ناحيّةِ علَّتِهِ، و له وجوبٌ آخرُ يلحقُهُ بعدَ تحقُّقِ الوجودِ أو العدمِ، و هـو المسـمّىٰ بـالضرورةِ بشـرطِ المـحمولِ؛ فـالممكنُ الموجودُ محفوفٌ بالضرورتَيْنِ: السابقةِ، و اللاحقةِ.

بودن یا معدوم بودن آن را معیّن کند[1]، و هنوز مجال برای این پرسش هست که: چرا مثلاً آن شیء موجود شد، نه معدوم؟ و صحت این پرسش دلیل آن است که علت مفروض یک علت تام نیست.

نتیجه آنکه: ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم بر دیگری فقط به این است که علت، وجود معلول را ایجاب کند و یا آنکه عدمش را ایجاب کند. بنابراین، یک امر ممکن تا وقتی به حدّ وجوب و ضرورت نرسیده است، موجود نمی‌گردد.

[ضرورت به شرط محمول]

آنچه مورد بحث قرار گرفت وجوبی است که ممکن از علت خویش دریـافت می‌کند، اما ممکن را وجوب دیگری می‌باشد که پس از موجود شدن و یا معدوم شدن بدان ملحق می‌گردد، به نام «ضرورت به شرط محمول». بنابراین، ممکنی که لباس هستی بر تن کرده با دو وجوب و ضرورت احاطه شـده: ضـرورت پـیش از وجود و ضرورت پس از آن.

* * *

الفصل السادس
فی معانی الامکان

الامکانُ المبحوثُ عنه هٰهُنا هو لاضرورةُ الوجودِ و العدمِ بالنسبةِ إلی الماهیَّةِ المأخوذةِ من حیثُ هی، و هو المسمّیٰ بـ«الامکانِ الخاصِ» و «الخاصّیِ».

و قد یُستعملُ الامکانُ بمعنی سلبِ الضرورةِ عن الجانبِ المخالفِ، سواءٌ کان الجانبُ الموافقُ ضروریّاً او غیرَ ضروریٍّ؛ فَیُقالُ: الشیءُ الفلانیُّ ممکنٌ ای لیس بممتنعٍ؛ و هو المستعملُ فی لسانِ العامّةِ، أعمُّ من الامکانِ الخاصِّ؛ و لذا یُسمّیٰ «امکاناً عامیّاً» و «عامّاً».

و قد یُستعملُ فی معنیً أخصَّ من ذلك، و هو سلبُ الضروراتِ الذاتیَّةِ و الوصفیَّةِ و الوقتیَّةِ؛ کقولِنا: الانسانُ کاتبٌ بالامکانِ، حیثُ إنّ الانسانیّةَ لاتقتضي ضرورةَ الکِتابةِ،

- ٦ -
معانی امکان

امکانی که تاکنون مورد بحث قرار گرفت همان عدم ضرورت هستی و نیستی برای ماهیتی است، که ذاتش جدا از هر امر دیگری لحاظ شده است، این امکان را «امکان خاص» و «خاصّی» می‌نامند.

اما گاهی امکان به معنای «نفی ضرورت از طرف مقابل» به کار می‌رود، خواه طرف موافق ضروری باشد یا نباشد، مثلاً گفته می‌شود: فلان چیز ممکن است، به این معنا که [طرف مقابل قضیه یعنی نیستی آن چیز، ضرورت ندارد، و به عبارت دیگر] آن چیز ممتنع نمی‌باشد. امکان در تعبیرات عامهٔ مردم به همین معنا به کار می‌رود، و دایرهٔ آن وسیع‌تر از امکان خاص می‌باشد؛ و از همین روی آن را «امکان عامی» و «عام» نامیده‌اند.

گاهی نیز امکان در معنائی به کار می‌رود که محدودتر از معنای اول می‌باشد، یعنی نفی ضرورت ذاتی، وصفی و وقتی. مانند: «انسان ممکن است نویسنده

و لم يُؤخَذْ فی الموضوعِ وصفٌ يوجِبُ الضرورةَ، و لا وقتٌ كذلك؛ و تحقُّقُ الامكانِ بهذا المعنىٰ فی القضيّةِ بحسبِ الاعتبارِ العقليّ، بمقايسةِ المحمولِ إلی الموضوعِ، لا ينافی ثبوتَ الضرورةِ بحسبِ الخارجِ بثبوتِ العلّةِ؛ و يسمّی «الامكانَ الأخصَّ».

و قد يُستعملُ بمعنىٰ سلبِ الضرورةِ من الجهاتِ الثّلاثِ و الضرورةِ بشرطِ المحمولِ أيضاً؛ كقولِنا: «زيدٌ كاتبٌ غداً بالامكانِ» و يختصُّ بالامورِ المستقبلةِ الّتی لم تتحقَّقْ بعدُ حتّیٰ يثبتَ فيها الضرورةُ بشرطِ المحمولِ، و هذا الامكانُ إنّما يثبُتُ بحسبِ الظنِّ و الغفلةِ عن أنّ كلَّ حادثٍ مستقبلٍ إمّا واجبٌ أو ممتنعٌ لانتهائِهِ إلی عللٍ موجِبةٍ مفروغٍ عنها؛ و يسمّیٰ «الامكانَ الاستقباليَّ».

و قد يُستعملُ الامكانُ بمعنيَيْنِ آخرَيْنِ:

باشد.» با توجه به آنکه انسانیت مقتضی ضرورت نویسندگی نیست، و در موضوع قضیه نیز وصف یا زمان خاصی که نویسندگی را ضروری کند، قرار ندارد. اما باید دانست که تحقق این معنا از امکان در قضیه، که عقل آن را در اثر سنجش محمول با موضوع قضیه اعتبار می‌کند، منافاتی با این ندارد که محمول در اثر ثبوت علت، ضرورت خارجی داشته باشد. این معنا را «امکان اخص» می‌نامند.

امکان در معنای محدودتری نیز بکار می‌رود، که علاوه بر ضرورتهای سه‌گانه فوق، ضرورت به شرط محمول را نیز نفی می‌کند؛ مانند: حسین فردا ممکن است نویسنده باشد. این نوع امکان ویژهٔ اموری است که در زمان آینده تحقق می‌یابند و هنوز واقع نشده‌اند تا ضرورت به شرط محمول داشته باشند. ثبوت این امکان در واقع با نوعی گمان و غفلت همراه است، غفلت از آنکه پدیده‌های مربوط به آینده یا واجبند و یا محال، چراکه یک پدیده بهرحال به عللی منتهی می‌گردد که یکی از دو طرف را برای آن حتمی و قطعی می‌کند. این معنا را «امکان استقبالی» می‌نامند.

[امکان وقوعی و امکان استعدادی]

گاهی امکان به دو معنای دیگر بکار می‌رود:

أحدُهما : ما يسمّى الامكانَ الوقوعيَّ، و هو كونُ الشيءِ بحيثُ لا يلزمُ من فرضِ وقوعِهِ مُحالٌ، اى ليس ممتنعاً بالذاتِ او بالغيرِ؛ و هو سلبُ الامتناعِ عن‌الجانبِ الموافقِ، كما أنّ الامكانَ العامَّ سلبُ الضرورةِ عنِ الجانبِ المخالفِ.

و ثانيهما : الامكانُ الاستعداديُّ، و هو، كما ذكرُوهُ، نفسُ الاستعدادِ ذاتاً، و غيرُهُ اعتباراً، فانّ تهيُّؤَ الشّيء لأن يصيرَ شيئاً آخَرَ، له نسبةٌ إلى الشيءِ المستعدِّ، و نسبةٌ إلى الشيءِ المستعدِّ له؛ فبالاعتبارِ الأوّلِ يسمّىٰ «استعداداً» فيقالُ مثلاً: النطفةُلها استعدادُ أن تصيرَ إنساناً؛ و بالاعتبارِالثانى يسمّى «الامكانَ الاستعداديَّ» فيقالُ: الانسانُ يمكنُ أن يوجَدَ فى النُّطفةِ.

۱ـ **امکان وقوعی**: امکان وقوعیِ یک پدیده بیانگر آن است که از فرض تحقق یافتن آن پدیده امر محالی لازم نمی‌آید، یعنی تحققش نه امتناع ذاتی دارد و نه امتناع غیری. و این در واقع نفی امتناع از طرف موافق [قضیه] است، همچنانکه امکان عام ضرورت را از طرف مخالف [قضیه] سلب می‌کند.

۲ـ **امکان استعدادی**: همانطور که دیگران گفته‌اند، امکان استعدادی ذاتاً همان استعداد است، و فقط یک نحوه مغایرت اعتباری با آن دارد. توضیح آنکه: حالت آمادگی یک پدیده [مانند نطفه] برای تبدیل شدن به پدیدهٔ دیگر [مانند انسان] ، از طرفی با پدیدهٔ اول (مستعد) مرتبط است، و از طرف دیگر با پدیدهٔ دوم (مستعدله) پیوند خورده است. حال، اگر این آمادگی خاص در ارتباط با مستعد ملاحظه شود، «استعداد» نامیده می‌شود، و مثلاً می‌گویند: «نطفه استعداد آن را دارد که انسان شود.» و اگر در ارتباط با مستعدله در نظر گرفته شود، «امکان استعدادی» نامش نهند، و مثلاً می‌گویند: «انسان امکان آن را دارد که در نطفه به وجود آید.»

و الفرقُ بينَهُ و بينَ الامكانِ الذاتيّ: أنّ الامكانَ الذاتيّ، كما سيجئ، اعتبارٌ تحليليٌّ عقليٌّ يلحَقُ الماهيّةَ المأخوذةَ من حيثُ هِيَ، والامكانُ الاستعداديُّ صفةٌ وجوديّةٌ تلحقُ الماهيّةَ الموجودةَ؛ فالامكانُ الذاتيُّ يلحقُ الماهيّةَ الانسانيّةَ المأخوذةَ من حيثُ هي، و الامكانُ الاستعداديُّ يلحقُ النُّطفةَ الواقعةَ في مَجْرىٰ تكوُّنِ الانسانِ.

و لِذا كانَ الامكانُ الاستعداديُّ قابلاً للشدّةِ والضعفِ، فامكانُ تحقُّقِ الانسانيّةِ في العَلَقَةِ أقوىٰ منه في النُّطفةِ؛ بخلافِ الامكانِ الذاتيِّ، فلاشدّةَ و لا ضعفَ فيه. و لِذا أيضاً، كان الامكانُ الاستعداديُّ يقبلُ الزّوالَ عن الممكنِ، فانّ الاستعدادَ يزولُ بعدَ تحقُّقِ المستعدِّ له بالفعلِ؛ بخلافِ الامكانِ الذاتيِّ فانّه لازمُ الماهيّةِ، هو مَعَها حيثُما تحقَّقَتْ.

[مقایسهٔ امکان استعدادی با امکان ذاتی و وقوعی]

فرق میان امکان استعدادی و امکان ذاتی در آن است که امکان ذاتی چنانکه خواهد آمد[۲] یک وصف اعتباری است که به واسطهٔ تحلیل عقلی، ماهیت، از آن جهت که ماهیت است، بدان متصف می‌گردد. اما امکان استعدادی، یک وصف وجودی است و فقط ماهیت موجود بدان متصف می‌گردد. به عنوان مثال: امکان ذاتی، وصف انسانی است که فقط به ذاتش نظر شده ولی امکان استعدادی، وصف نطفه‌ای است که در مسیر تکوّن انسان قرار گرفته است. و از این روست که:

اوّلاً: امکان استعدادی قابل شدت و ضعف می‌باشد، مثلاً امکان تحقق انسانیت در علقه بیش از امکان تحققش در نطفه می‌باشد، بر خلاف امکان ذاتی که شدت و ضعف در آن راه ندارد.

و ثانیاً: امکان استعدادیِ یک پدیده، قابل زوال و نابودی می‌باشد، زیرا وقتی آنچه آمادگی برای به وجود آمدنش بود (یعنی مستعدله) فعلیت پیدا کرد، آن حالت آمادگی از بین می‌رود، بر خلاف امکان ذاتی که همیشه همراه و ملازم ماهیت است و از آن منفک نمی‌شود.

و لِذا أيضاً كان الامكانُ الاستعداديُّ، و محلُّهُ المادّةُ بالمعنَى الأعمِّ،[۲] يتعيَّنُ مَعَهُ الممكنُ المستعدُّ لَهُ، كالانسانيّةِ الّتى تستعدُّ لها المادّةُ؛ بخلافِ الامكانِ الذاتِيّ الذي فى الماهيّةِ، فانّه لا يتعيَّنُ معه لها الوجودُ او العدمُ.

و الفرقُ بينَ الامكانِ الاستعداديّ و الوقوعيّ: أنّ الاستعداديَّ إنّما يكونُ فى المادّيّاتِ و الوقوعيُّ أعمُّ مورداً.

الفصل السابع
فى أن الامكان اعتبار عقلى، و أنه لازم للماهية

أمّا أنّه اعتبارٌ عقليٌّ، فلانّهُ يَلْحقُ الماهيّةَ المأخوذةَ عقلاً مع قطعِ النَّظرِ عنِ الوجودِ

و ثالثاً: امکان استعدادی ـ که محل استقرارش ماده بمعنای اعم[۳] آن می‌باشد ـ بگونه‌ای است که توسط آن، پدیدهٔ مستعدله [برای آن ماده] معیّن و مشخص می‌گردد. مانند انسانیتی که نطفه، استعداد تبدیل شدن به آن را دارد. [به عبارت دیگر برای نطفه، انسان شدن تعین دارد و اینگونه نیست که نسبتش با انسان و غیر انسان یکسان باشد] بر خلاف امکان ذاتی که محلش ماهیت است. چرا که امکان ذاتی، هیچکدام از وجود وعدم را برای ماهیت تعیین نمی‌کند، [بلکه تعیین هر کدام با دخالت عامل خارجی می‌باشد.]

و اما فرق امکان استعدادی با امکان وقوعی در آن است که دایرهٔ امکان استعدادی محدود به پدیده‌های مادی است، ولی گسترهٔ امکان وقوعی وسیع‌تر از آن می‌باشد.

ـ ۷ ـ
امکان، یک اعتبار عقلی و ملازم با ماهیت است

امکان ذاتی یک اعتبار عقلی می‌باشد، زیرا وصف ماهیتی است که عقل آن را جدا از هستی و نیستی مورد توجه قرار داده است، و چون خودِ ماهیت از این

والعدمِ، و الماهيّةُ المأخوذةُ كذلك اعتباريّةٌ بلا رَيْبٍ، و هذا الاعتبارُ العقليُّ لا يُنافي كونَها بحسبِ نفسِ الأمرِ إمّا موجودةً او معدومةً، و لازمُهُ كونُها محفوفةً بوجوبَيْنِ او امتناعَيْنِ.

و أمّا كونُهُ لازماً للماهيّةِ، فلأنّا إذا تَصَوَّرْنَا الماهيّةَ من حيثُ هي، مع قطع النظرِ عن كلِّ ماسواها، لم نَجِدْ معها ضرورةَ وجودٍ او عدمٍ، و ليسَ الامكانُ إلاّ سلبَ الضرورتَيْنِ، فهي بذاتِها ممكنةٌ، و أصلُ الامكانِ و إن كانَ هذين السلبَيْنِ، لكنَّ العقلَ يَضَعُ لازمَ هذينِ السَّلْبَيْنِ، و هو استواءُ النسبةِ، مكانَهما؛ فيعودُ الامكانُ معنىً ثبوتيّاً، و إن كانَ مجموعُ السلبينِ منفيّاً.

دیدگاه یک امر اعتباری می‌باشد، اوصافی که از این زاویه بدانها متصف می‌گردد نیز بی‌تردید اعتباری خواهند بود. البته اینکه گفته شد عقل ماهیت آن را جدای از هستی و نیستی در نظر می‌گیرد، منافاتی با آن ندارد که ماهیت در واقع و نفس‌الامر بهرحال یا موجود است و یا معدوم، و در نتیجه قطعاً دو وجوب و یا دو امتناع آن را فراگرفته است.

و نیز امکان یک وصف لازم و انفکاک‌ناپذیر از ماهیت است، بدلیل آنکه ما وقتی ماهیت را به تنهائی و جدای از هر چیز دیگری تصور می‌کنیم، نه بودش را ضروری می‌یابیم و نه نبودش را؛ و امکان هم چیزی نیست جز عدم ضرورت هستی و نیستی. بنابراین، ماهیت ذاتاً ممکن است. و اصل امکان را گرچه همین عدم ضرورت هستی و نیستی (سلب الضرورتین) تشکیل می‌دهد، اما عقل بجای آن، تساوی نسبت شیء با وجود و عدم را قرار می‌دهد و در نتیجه امکان، دارای یک معنای ثبوتی می‌گردد، اگرچه مجموع عدم ضرورت هستی و عدم ضرورت نیستی خود یک مفهوم عدمی و منفی دارد.

* * *

الفصل الثامن
فی حاجة الممکن إلی العلّة و ما هی علّة احتیاجه إلیها؟

حاجةُ الممکنِ إلی العلّةِ من الضروریّاتِ الأوّلیّةِ، الّتی مجرّدُ تصوُّرِ موضوعِها و محمولِها کافٍ فی التصدیقِ بها؛ فَإنّ من تصوَّرَ الماهیَّةَ الممکنةَ المتساویةَ النسبةَ إلی الوجودِ و العدمِ، و تصوَّرَ توقُّفَ خروجِها من حدِّ الاستواءِ إلی أحدِ الجانبینِ علی أمرٍ آخَرَ یُخرِجُها منه إلیه لم یَلْبَثْ أن یصدِّقَ به.

و هل علّةُ حاجة الممکنِ إلی العلّةِ هی الامکانُ، اولحدثُ؟ الحقّ هوالأوّلُ، و به قالتِ الحُکماء.

و استُدِلَّ علیه بأنّ الماهیَّةَ باعتبارِ وجودِها ضروریّةُ الوجودِ، و باعتبارِ عدمِها ضروریَّةُ العدمِ، و هاتانِ الضرورتانِ بشرطِ المحمولِ، و لیسَ الحدوثُ إلاّ ترتُّبَ إحدیَ

- ۸ -
نیازمندی ممکن به علت و منشأ آن

نیازمندی ممکن به علت از بدیهیات اولیه به شمار می‌رود که تصور موضوع و محمولش به تنهائی برای پذیرش آن کافی می‌نماید، پس اگر کسی ماهیت را که امری ممکن است و نسبتش با وجود و عدم یکسان می‌باشد، تصور کند و همچنین این را تصور کند که بیرون آمدن ماهیت از مرحلهٔ تساوی، به سوی یکی از دو طرف وجود و عدم متوقف بر امر دیگری است که ایفاگر این نقش باشد، بی‌درنگ آن را تصدیق کرده و می‌پذیرد.

حال آیا علت نیازمندی ممکن به علت، امکان است یا حدوث؟ پاسخ صحیح همان است که حکما گفته‌اند، یعنی «امکان».

[ادلهٔ حکما بر اینکه مناط نیاز به علت امکان است]

حکما برای اثبات مدعای خویش گفته‌اند: ماهیت به لحاظ وجودش ضرورتاً موجود است، و به لحاظ عدمش ضرورتاً معدوم می‌باشد. و این دو ضرورت، ضرورت به شرط

الضرورتَيْنِ على الأُخرىٰ، فانّه كونُ وجودِ الشيءِ بعدَ عدمِهِ، و معلومٌ أنَّ الضرورةَ مناطُ الغِنىٰ عن السببِ و ارتفاعِ الحاجةِ، فما لم تُعْتَبَرِ الماهيّةُ بامكانِها لم يرتفعِ الوجوبُ، و لم تحصُلِ الحاجةُ إلى العلّةِ.

برهانٌ آخرُ: إنَّ الماهيّةَ لا تُوجَدُ إلاّ عن ايجادٍ من العلّة، و إيجادُ العلّةِ لها متوقّفٌ على وجوبِ الماهيّةِ المتوقّفِ على إيجابِ العلّةِ، و قد تَبَيَّنَ ممّا تقدَّمَ، و إيجابُ العلّةِ متوقّفٌ على حاجةِ الماهيّةِ إليها، و حاجةُ الماهيّةِ إليها متوقّفةٌ على إمكانِها؛ إذ لو لم تُمكنْ، بأن وَجَبَتْ أوِ امْتَنَعَتْ، استغنَتْ عن العلّةِ بالضرورةِ؛ فلحاجَتِها توقّفٌ مّا على الامكانِ

محمولند. از طرف دیگر «حدوث» و پیدایش، چیزی جز آن نیست که یکی از این دو ضرورت پس از دیگری قرار گیرد، زیرا حدوث عبارت است از آنکه یک شیء بعد از معدوم بودنش موجود شود، و روشن است که ضرورت، ملاک و منشأ غنای از سبب است نه نیازمندی به آن. بنابراین، تا ماهیت را با امکانش مورد توجه قرار ندهیم، وجوب و ضرورت برطرف نشده و نیاز به علت حاصل نمی‌گردد.

برهانی دیگر: ماهیت وقتی موجود می‌شود که علت آن را ایجاد کند، ایجاد کردن علت نیز متوقف است بر واجب شدن ماهیت، و ماهیت وقتی واجب می‌شود که علت آن را ایجاب کند؛ این مقدار از سخن با توجه به مباحث گذشته روشن است؛ حال می‌گوئیم: ایجاب کردن علت متوقف است بر نیازمندی ماهیت به علت، و این نیازمندی، خود بر امکان ماهیت توقف دارد، بدلیل آنکه بالبداهه اگر ماهیت ممکن نبوده بلکه واجب یا ممتنع باشد، بی‌نیاز از علت خواهد بود. بنابراین، نیاز ماهیت به علت به نحوی متوقف بر امکان آن است، حال اگر این نیازمندی علاوه بر امکان، بر حدوث ماهیت نیز متوقف باشد، با توجه به آنکه حدوث همان هستی پس از نیستی است، لازم می‌آید شیء چند مرحله مقدم بر خودش باشد، خواه توقفش بر حدوث بدین نحو باشد که حدوث، علت نیازمندی و امکان، شرط و یا عدمش، مانع باشد و یا بدین نحو که حدوث، یک جزء علت و امکان،

بالضرورةِ؛ ولو توقَّفَتْ مع ذلك على حدوثِها، وهو وجودُها بعدالعدمِ، سواءٌ كان الحدوثُ علّةً و الامكانُ شرطاً، او عدمُهُ مانعاً، او كان الحدوثُ جزءَ علّةٍ و الجزءُ الأخرُ هو الامكانُ، او كان الحدوثُ شرطاً، او عدمُهُ الواقعُ فی مرتبتِهِ مانعاً؛ فعلی أیِّ حالٍ یلزمُ تقدُّمُ الشیءِ علی نفسِهِ بمراتِبَ. وكذا لو كان وجوبُها او إیجابُ العلّةِ لها هو علّةُ الحاجةِ بوجهٍ.

فلم یبقَ إلاّ ان یكونَ الامكانُ وحدَهُ علّةً للحاجةِ، إذ لیس فی هذِهِ السلسلةِ المتصلةِ المترتِّبةِ عقلاً قبلَ الحاجةِ إلاّ الماهیّةُ و إمكانُها.

و بذلك یندفعُ ما احْتَجَّ به بعضُ القائلینَ بأنّ علّةَ الحاجةِ إلی العلّةِ هو الحدوثُ دونَ الامكانِ، من أنّه لو كانَ الامكانُ هو العلّةَ دونَ الحدوثِ، جازَ أن یُوجَدَ القدیمُ الزمانیُّ، و هوالّذی لا أوّلَ لوجودِهِ و لا آخَرَ له؛ و معلومٌ أنّ فَرْضَ دوامِ وجودِهِ یُغنیهِ عن العلّةِ،

جزء دیگر آن باشد، و یا آنکه حدوث، شرط و یا عدم حدوث در مرتبهٔ امکان، مانع باشد، بهرحال تقدم شیء بر خود به چند مرحله لازم می‌آید. اگر علت این نیازمندی به نحوی وجوبِ ماهیت یا ایجاب علت باشد نیز همین محذور لازم می‌آید.

پس در این سلسله چیزی جز امکان نمی‌تواند علت این نیازمندی باشد، زیرا در این سلسله، که حلقه‌های آن با تحلیل عقلی ترتیب یافته‌اند، قبل از «نیازمندی» چیزی جز ماهیت و امکان قرار ندارد.

[احتجاج متکلمان بر اینکه ملاک نیاز به علت، حدوث است]

گروهی از معتقدان به اینکه منشأ نیازمندی به علت همان حدوث است ونه امکان، استدلالی آورده‌اند که جوابش از آنچه گفته شد معلوم می‌گردد، ایشان گفته‌اند: اگر علتِ نیازمندی معلول، امکان آن باشد و نه حدوثش، تحقق قدیم زمانی (یعنی موجودی که وجودش نه آغاز دارد و نه انجام) بلامانع خواهد بود. حال آنکه [معلولیت با قدیم بودن قابل جمع نیست، زیرا] با فرض دوام وجود، دیگر جائی برای نیاز به علت نخواهد بود، چرا که عدم راهی به سوی چنین موجودی ندارد تا برای برطرف کردنش نیازمند به علت باشد.

إذ لا سبيلَ للعدمِ إليه حتىٰ يحتاجَ إلى ارتفاعِهِ.

وجهُ الاندفاعِ: أنّ المفروضَ أنّ ذاتَهُ هو المَنْشَأُ لحاجتِهِ، و الذاتُ محفوظةٌ مع الوجودِ الدائمِ، فلهُ على فرضِ دوامِ الوجودِ حاجةٌ دائمةٌ فی ذاتِهِ، و إن كانَ مع شرطِ الوجودِ له بنحوِ الضرورةِ بشرطِ المحمولِ مستغنياً عن العلّةِ، بمعنى ارتفاعِ حاجتِهِ بها.

و أيضاً سَيَجیءُ: أنّ وجودَ المعلولِ، سواءٌ كانَ حادثاً او قديماً، وجودٌ رابطٌ، متعلّقُ الذاتِ بعلّتِهِ، غيرُ مستقلٍّ دونَها؛ فالحاجةُ إلى العلّةِ ذاتيّةٌ ملازمةٌ له.

الفصل التاسع
الممكن محتاج إلى علّته بقاءً كما انّه محتاج إليها حدوثا

و ذلك: لأنّ علّةَ حاجتِهِ إلى العلّةِ إمكانُه اللازمُ لماهيّتِهِ، و هی محفوظةٌ معه فی حالِ

[دو پاسخ به احتجاج متکلمان]

جواب این سخن آن است که: طبق فرض، ذات معلول، منشأ نیازش به علت است، و این ذات همراه با آن موجودِ مستمر و قدیم نیز محفوظ است، بنابراین در ذاتِ معلولی که وجود دائم و مستمر دارد، حاجت دائم و مستمری به علت نهفته است. البته اگر آن معلول به صورت ضرورت به شرط محمول، مقید به وجود گردد مستغنی از علت خواهد بود، و لکن این استغناء چیزی جز برطرف شدن نیازش توسط علت نیست.

و نیز خواهد آمد[۴] که وجود معلول، خواه حادث باشد خواه قدیم، وجودی است رابط که ذاتاً تعلق به علتش دارد، و به هیچ نحو مستقل از آن نمی‌باشد و در نتیجه نیاز به علت، امری ذاتی و ملازم با آن خواهد بود.

- ۹ -
ممکن علاوه بر حدوث در بقاء نیز محتاج به علت است

ممکن همانگونه که در پیدایش خود نیازمند به علت است، در بقای خود نیز

البقاء، كما أنّها محفوظةٌ معه فی حالِ الحدوثِ، فهو محتاجٌ إلی العلّةِ حدوثاً و بقاءً، مستفيضٌ فی الحالينِ جميعاً.

برهانٌ آخر: إنّ وجودَ المعلولِ ـ كما تكرّرتِ الاشارةُ إليه و سيجیءُ بيانُهُ ـ وجودٌ رابطٌ، متعلقُ الذاتِ بالعلّةِ، متقوّمٌ بها، غيرُ مستقلٍ دونَها؛ فحالُهُ فی الحاجة إلی العلّةِ حدوثاً و بقاءً واحدٌ و الحاجةُ ملازمةٌ.

و قد استدلّوا: علی استغناء الممكنِ عن العلّةِ فی حالِ البقاءِ بأمثلةٍ عاميّةٍ؛ كمثالِ البِناءِ و البَنّاءِ، حيثُ إنَّ البِناءَ يحتاجُ فی وجودِهِ إلی البَنّاءِ، حتّیٰ إذا بَنَاهُ استغنیٰ عنه فی بقائِهِ.

و رُدَّ: بأنَّ البَنّاءَ ليس علّةً موجِدةً للبِناءِ؛ بل حركاتُ يدِهِ عللٌ مُعِدّةٌ لحدوثِ

محتاج به علت می‌باشد. این مدعا را با دو دلیل می‌توان اثبات کرد:

دلیل نخست: منشأ نیازمندی یک شیء به علت، امکان آن است که قابل انفکاک از ذات و ماهیت شیء نیست، و این ذات نه تنها هنگام حدوث بلکه در حال بقاء نیز همراه آن شیء است. بنابراین، ممکن هم در حدوث و هم در بقاء، محتاج به علت بوده و در هر دو حال از علت خویش فیض وجود را دریافت می‌کند.

دلیل دوم: وجود معلول ـ چنانکه مکرراً یادآوری شد و توضیحش خواهد آمد[۵] ـ وجودی است رابط که ذاتش متعلق و وابسته به علت بوده و هیچ نحوه استقلالی از آن ندارد، و لذا حالتش در حدوث و بقاء از جهت نیازمندی به علت یکسان بوده و این نیازمندی همیشه همراهش خواهد بود.

متکلمان در مقام استدلال بر اینکه ممکن در حال بقاء، بی‌نیاز از علت می‌باشد به مثالهای عامیانه‌ای تمسک جسته‌اند، مانند مثال: ساختمان و سازندهٔ آن، با توجه به اینکه ساختمان در پیدایش، نیاز به سازنده دارد ولی پس از آنکه ساخته شد، در استمرار وجودش بی‌نیاز از آن می‌باشد.

در ردّ این سخن آورده‌اند که: سازندهٔ ساختمان، علت به وجود آورندهٔ آن نیست، بلکه حرکات دست او علل اعدادی و زمینه‌سازی هستند برای پیدایش

الاجتماعِ بينَ أجزاءِ البِناءِ؛ و اجتماعُ الأجزاءِ علّةٌ لحدوثِ شكلِ البِناءِ، ثمَّ اليبوسةُ علّةٌ لبقائِهِ مدّةً يُعْتَدُّ بها.

خاتمةٌ

قد تبيَّنَ من الأبحاثِ السابقةِ: أنّ الوجوبَ و الامكانَ و الامتناعَ كيفيّاتٌ ثلاثٌ لِنِسَبِ القضايا؛ و أنَّ الوجوبَ و الامكانَ أمرانِ وجوديّانِ، لمطابَقَةِ القضايا الموجَّهةِ بهما للخارجِ مطابقةً تامّةً بما لها من الجهةِ؛ فهما موجودانِ لكنْ بوجودِ موضوعِهما لابوجودٍ مُنحازٍ مستقلٍّ، فهما كسائرِ المعانِي الفلسفيّةِ، من الوحدةِ و الكثرةِ، والقدمِ والحدوثِ، والقوّةِ و الفعلِ، و غيرِها، أوصافٌ وجوديّةٌ موجودةٌ للموجودِ المطلقِ، بمعنىٰ كونِ الاتصافِ بها فى الخارجِ و عروضِها فى الذهنِ؛ و هى المسمّاةُ بـ «المعقولاتِ الثانيةِ»

اجتماع بين اجزاء ساختمان؛ و اين اجتماع اجزاء، علت پيدايش شكل بِناء مى‌باشد، و در مرحلهٔ بعد، خشكى و پيوستگى بين اين اجزاء، علت مى‌شود براى آنكه ساختمان تا زمان قابل توجهى باقى بماند.

[كلامى در تكميل اين بحث]

از مطالب گذشته روشن گشت كه وجوب، امكان و امتناع، كيفيتهاى سه‌گانه‌اى هستند براى نسبتهاى قضايا، و همچنين معلوم شد كه وجوب و امكان دو امر وجودى مى‌باشند، به دليل آنكه قضاياى مشتمل بر آنها به طوركامل همراه با جهت خاصى كه دارند با واقعيت خارجى، مطابقت مى‌كنند، بنابراين، آن دو نيز در خارج موجودند، اما نه به طور جداگانه و مستقل بلكه به وجود موضوعشان. بنابراين، وجوب و امكان همانند ساير معانى فلسفى (چون وحدت وكثرت، قدم و حدوث، قوه و فعل و غير آن) دو صفت وجودينند كه موجود مطلق بدانها متصف مى‌گردد، بدين معنا كه اتصافشان خارجى و عروضشان ذهنى است، چنين مفاهيمى در اصطلاح فلسفه معقول ثانى ناميده مى‌شود.

باصطلاحِ الفلسفةِ.

و ذَهَبَ بعضُهم إلی کونِ الوجوبِ و الامکانِ موجودَینِ فی الخارجِ بوجودٍ منحازٍ مستقلٍ. و لا یُعْبَؤُ به. هذا فی الوجوبِ والامکانِ، و أمّا الامتناعُ فهو أمرٌ عدمیٌّ بلاریبٍ.

هذا کلُّه بالنظرِ إلی اعتبارِ العقلِ الماهیّاتِ و المفاهیمَ موضوعاتٍ للاحکامِ؛ و أمّا بالنظرِ إلی کونِ الوجودِ هو الموضوعَ لها حقیقةً لأصالتِهِ، فالوجوبُ: کونُ الوجودِ فی نهایةِ الشّدةِ قائماً بنفسِه مستقلاً فی ذاتِه عَلَی الاطلاقِ، کما تقدَّمتِ الاشارةُ إلیه؛ و الامکانُ: کونُه متعلِّقَ النفسِ بغیرِه متقوّمَ الذاتِ بسواهُ، کوجودِ الماهیّاتِ، فالوجوبُ و الامکانُ وصفانِ قائمانِ بالوجودِ غیرُ خارجَیْنِ من ذاتِ موضوعِهما.

گروهی پنداشته‌اند وجوب و امکان، وجود خارجی جداگانه و مستقلی دارند، که البته حرف قابل اعتنائی نیست. این راجع به وجوب و امکان بود، اما امتناع بی‌تردید یک امر عدمی است.

آنچه تاکنون گفته شد با توجه به آن بود که در ذهنِ ما ماهیات و مفاهیم، موضوع احکام واقع می‌شوند [و به عنوان اصل در نظر گرفته می‌شوند]، اما با نظر به آنکه وجود ـ به دلیل اصالتش ـ موضوع واقعی احکام می‌باشد [بحث به گونه‌ای دیگر مطرح خواهد شد. از این دیدگاه] وجوب بدین معناست که وجود در نهایت شدت و قائم به خود است و ذاتاً از هر چیز دیگری مستقل می‌باشد ـ همانطور که پیش از این بدان اشارت رفت[۶] ـ و امکان یعنی آنکه وجود، متعلق و وابسته به دیگری است و ذاتش تکیه بر چیز دیگری دارد، مانند وجود ماهیات. بنابراین، وجوب و امکان دو وصف قائم به وجود و داخل در ذات موضوع خویش هستند.

* * *

پاورقیهای متن عربی

۱ـ و لیس بین استواءالطرفین و تعیّن احدهما واسطةٌ.

۲ـ المادّة بالمعنی الأعم تشمل المادّة بالمعنی الأخصِ، و هی الجوهر القابل للصور المنطبعة فیها، کمادّة العناصر لصورها؛ و تشمل متعلق النفس المجردّة، کالبدن للنفس الناطقة؛ و تشمل موضوع، کالجسم للمقادیر والکیفیات.

پاورقیهای متن فارسی

۱ـ و واسطه‌ای میان تساوی نسبت به وجود و عدم تعیّن یکی از آن دو وجود ندارد.

۲ـ فصل هفتم.

۳ـ مادهٔ به معنای اعم سه مورد را شامل می‌شود: ۱ـ موارد ماده به معنای خاص آن، یعنی جوهری که پذیرای صور منطبع در خودش می‌باشد، مانند: مادهٔ عناصر نسبت به صورتهای عنصری. ۲ـ آنچه نفس مجرد به آن تعلق گرفته است، مانند بدنی که نفس ناطق مدبّر آن است. ۳ـ موضوع عرض، مانند جسم که موضوع اندازه‌ها و چگونگی‌ها می‌باشد.

۴ـ فصل سوم از بخش هفتم.

۵ـ در فصل سوم از بخش هفتم.

۶ـ فصل سوّم.

بخش پنجم:

ماهیت و احکام آن

الفصل الأول
الماهيّة من حيث هی لیست الاّ هی

الماهيّةُ ـ و هی ما يقالُ فی جوابِ ما هُو ـ لمّا كانتْ تَقبلُ الاتصافَ بأنّها موجودةٌ أو معدومةٌ، أو واحدةٌ أو كثيرةٌ، أو كليّةٌ أو فردٌ، و كذا سائرُ الصفاتِ المتقابلةِ، كانتْ فی حدِّ ذاتِها مسلوبةً عنها الصفاتُ المتقابلةُ.

فالماهيّةُ من حيثُ هی ليستْ إلاّ هی، لا موجودةً و لا لاموجودةً، و لا شيئاً آخرَ؛ و

- ۱ -
ماهیت با نظر به ذاتش چیزی جز خودش نیست

ماهیت - یعنی آنچه در پاسخ سؤال از چیستیِ اشیاء گفته می‌شود - می‌تواند موجود و یا معدوم باشد، می‌تواند واحد و یا کثیر باشد، می‌تواند کلی و یا فرد باشد،[1] و به طور کلی قابلیت اتصاف به صفاتی را که متقابلند[2] [و در موضوع واحد جمع نمی‌شوند] دارد؛ و این خود دلیل بر آن است که [هیچ یک از این صفات متقابل، در مرتبهٔ ذات ماهیت اخذ نشده است؛ به دیگر سخن:] این صفاتِ متقابل از مرتبهٔ ذات ماهیت سلب و نفی می‌شود.

بنابر این، ماهیت از آن جهت که ماهیت است، چیزی جز خودش نیست؛ نه

هذا معنى قولِهم: إنَّ النقيضَيْنِ يرتفعانِ عن مرتبةِ الماهيّةِ، يُريدونَ بِهِ: أنّ شيئاً من النقيضينِ غيرُ مأخوذٍ في الماهيّةِ، و إنْ كانتْ في الواقعِ غيرَ خاليةٍ عن أحدِهِما بالضرورةِ.

فماهيّةُ الانسانِ ـ و هي الحيوانُ الناطقُ ـ مثلاً و إن كانتْ إمّا موجودةً و إمّا معدومةً، لا يجتمعانِ و لا يرتفعانِ؛ لكن شيئاً من الوجودِ و العدمِ غيرُ مأخوذٍ فيها، فللانسانِ معنىً، و لكلٍّ من الوجودِ و العدمِ معنىً آخرُ؛ و كذا الصفاتُ العارضةُ، حتّى عوارضِ الماهيّةِ، فلماهيّةِ الانسانِ مثلاً معنىً، و للامكانِ العارضِ لها معنىً آخرُ و للاربعةِ، مثلاً معنىً، و للزوجيّةِ العارضةِ لها معنىً آخرُ.

موجود است و نه غیر موجود، و نه هیچ چیز دیگر. و همین است معنای این سخن فلاسفه که: «دو نقیض [مانند وجود و عدم] از مرتبهٔ ماهیت رفع و سلب می‌شود». مقصود ایشان از این عبارت آن است که: هیچ یک از دو نقیض، در خود ماهیت اخذ نشده است؛ اگر چه ماهیت در واقع لزوماً متصف به یکی از دو نقیض می‌باشد.

به عنوان مثال، ماهیت انسان -که همان حیوان ناطق است - در واقع یا موجود است و یا معدوم، [و این یک منفصلهٔ حقیقی است، یعنی ماهیت انسان] نه می‌تواند هم موجود باشد و هم معدوم، و نه می‌تواند نه موجود باشد و نه معدوم؛ اما هیچ یک از وجود و عدم در آن ماهیت مأخوذ نیست، [و جزء آن ماهیت به شمار نمی‌رود] چه، انسان معنایی دارد، و هر یک از وجود و عدم معنای دیگری دارد. و همچنین است صفاتی که عارض بر ماهیت می‌گردد، حتی آن دسته از صفات که عارض بر خود ماهیت می‌شود؛[۳] [و لذا اختصاص به وجود خارجیِ ماهیت و یا وجود ذهنیِ ماهیت ندارد، بلکه ماهیت خواه در خارج موجود باشد و خواه در ذهن موجود باشد، بدانها متصف می‌گردد.] مثلاً ماهیت انسان یک معنا دارد، و امکان که عارض بر آن می‌شود معنای دیگری دارد؛ و نیز «چهار» یک معنا دارد، و زوجیت که عارض بر آن می‌شود، معنای دیگری دارد.

و مُحصَّلُ القولِ: أنّ الماهيّةَ يُحملُ عليها بالحملِ الأوّليِّ نفسُها، و يُسلبُ عنها بِحسبِ هذا الحملِ ما وراءَ ذلك.

الفصل الثانی
في اعتبارات الماهية و ما يلحق بها من المسائل

للماهيّةِ بالاضافةِ إلى ما عَداها ـ مِمّا يُتصوَّرُ لُحُوقُهُ بها ـ ثلاثُ اعتباراتٍ: إمّا أن تُعتبرَ بشرطِ شيءٍ، أو بشرطِ لا، أولا بشرطِ شيءٍ؛ و القسمةُ حاصرةٌ.

أمّا الاوّلُ: فأنْ تؤخَذَ بما هی مقارنةٌ لما يَلحقُ بها من الخصوصيّاتِ، فَتَصدقُ على المجموعِ؛ كالانسانِ المأخوذِ مع خصوصيّاتِ زيدٍ، فَيَصدقُ عليهِ.

و أمّا الثانی : فأنْ يُشترطَ معها أن لا يكونَ معها غيرُها؛ و هذا يُتصوّرُ على قسمَيْنِ:

خلاصهٔ سخن آنکه: به حمل اولی، بر ماهیت تنها خودش حمل می‌گردد؛ و در این حمل، هر چیز دیگری که بیرون از ماهیت باشد [و جنس و فصل ماهیت به شمار نیاید] از آن سلب می‌شود.

ـ ۲ ـ
اعتبارات ماهیت و مسائل ملحق به آن

ماهیت در رابطه با امور دیگر - هر چه تصور انضمامش به ماهیت بشود - به سه نحو می‌تواند لحاظ و اعتبار شود: ۱- اینکه به شرط شیء [= مشروط به وجود آن] اعتبار شود. ۲- اینکه بشرط لا [= مشروط به عدم آن]لحاظ شود. ۳- اینکه لا بشرط [= غیر مشروط به وجود یا عدم آن] اعتبار شود. این تقسیم حاصر [= در بر دارندهٔ همهٔ اقسام] است.

در صورت اوّل، ماهیت از آن جهت که با خصوصیات ضمیمه شده به خودش همراه است، در نظر گرفته می‌شود؛ و لذا بر مجموع ذات و خصوصیات، منطبق می‌گردد؛ مانند ماهیت انسان آنگاه که همراه با ویژگیهای فرد خاصی چون «حسین»

أحدُهما؛ أن يُقصَرَ النظرُ فی ذاتِها، و أنّها ليستْ إلاّ هی، و هو المرادُ من كونِ الماهيّةِ بشرطِ لا فی مباحثِ الماهيّةِ، كما تقدمَ. و ثانيهما: أن تُؤخذَ الماهيّةُ وحدَها، بحيثُ لَوْ قارَنَها أيُّ مفهومٍ مفروضٍ، كانَ زائداً عليها، غيرَ داخلٍ فيها؛ فتكونُ إذا قارنَها جزءٌ من المجموعِ «مادّةً» لَهُ، غيرَ محمولةٍ عليهِ.

و أمّا الثالثُ: فأن لا يُشترطَ معها شیءٌ؛ بل تؤخَذَ مطلقةً، مع تجويزِ أن يُقارنَها شیءٌ، او لا يقارنَها.

فالقسمُ الأوّلُ هو الماهيّةُ بشرطِ شیءٍ و تُسمَّی «المخلوطةَ» و القسمُ الثانی هو الماهيةُ بشرطِ لا، و تُسمَّی «المجرّدةَ» و القسمُ الثالثُ هو الماهيّةُ لا بشرطٍ و تُسمَّی «المطلقةَ».

لحاظ می‌شود؛ و لذا بر آن صدق می‌کند.

در صورت دوّم، ماهیت مقید می‌شود به اینکه همراهش چیز دیگری نباشد؛ و این خود بر دو قسم است؛ اوّل آنکه فقط ذات ماهیت ملاحظه گردد، و اینکه ماهیت جز خودش چیز دیگری نیست. در مباحث ماهیت، همین معنا از اصطلاح بشرط لا [در برابر بشرط شیء و لا بشرط] مورد نظر است، چنانکه [در فصل سابق] گذشت. و دوم آنکه ماهیت به تنهایی در نظر گرفته شود، به‌گونه‌ای که اگر هر مفهوم مفروضی را مقارن آن قرار دهیم، زائد بر آن باشد، نه جزء آن. در این صورت، اگر ماهیت با جزئی از مجموع در نظر گرفته شود، مادهٔ آن محسوب می‌گردد، و قابل حمل بر آن نخواهد بود.

و صورت سوم آن است که ماهیت مشروط به چیزی نشود، بلکه به طور مطلق و رها اعتبار شود، به‌گونه‌ای که هم مقارنت شیء دیگر با آن روا باشد، و هم عدم مقارنت آن.

قسم اول همان ماهیت بشرط شیء است، و آن را ماهیت «مخلوطه» می‌نامند؛ و قسم دوم ماهیت بشرط لا می‌باشد، و نامش ماهیت «مجرده» است؛ و قسم سوم ماهیت لا بشرط را تشکیل می‌دهد، و آن را ماهیت «مطلقه» می‌نامند.

و الماهيّةُ الّتی هی المَقْسَمُ للأقسامِ الثلاثةِ هی الكلّيُ الطبيعيُ، و هـی التـي تـعرضُها الكليّةُ فی الذهنِ فتقبلُ الانطباقَ علی كثيرينَ؛ و هی موجودةٌ فی الخارجِ، لوجودِ قِسمَينِ من أقسامِها، أعني المخلوطةَ و المطلقةَ فيه، و المَقْسَمُ محفوظٌ فی أقسامِهِ موجودٌ بوجودِها.

و الموجودُ منها فی كلِّ فردٍ غيرُ الموجودِ منها فی فردٍ آخرَ بالعددِ؛ و لو كان واحداً موجوداً بوحدتِهِ فی جميع الأفرادِ، لكان الواحدُ كثيراً بعينِهِ؛ و هو محالٌ، و كان الواحدُ بالعددِ متصفاً بصفاتٍ متقابلةٍ؛ و هو محالٌ.

الفصل الثالث
فی معنی الذاتی و العرضی

المَعانِي المعتبرةُ فی الماهيّاتِ المأخوذةُ فی حدودِها ـ و هـی الّـتی تَـرتفعُ المـاهيّةُ

ماهیتی که به این سه قسم تقسیم می‌شود همان کلی طبیعی است؛ یعنی ماهیتی که در ذهن متصف به کلیت می‌شود، و لذا می‌تواند بر مصادیق متعدد منطبق گردد. و چون دو قسم از اقسام آن (مخلوطه و مطلقه) در خارج وجود دارند، کلی طبیعی نیز، که مَقْسَم آنها است، در خارج موجود می‌باشد؛ چرا که مقسم در همهٔ اقسام حضور دارد، و با تحقق آنها تحقق می‌یابد.

در هر مصداق، فرد خاصی از ماهیت موجود می‌شود که مغایر با فرد موجود در مصداق دیگر است؛ و لذا وحدت عددی ماهیت از بین می‌رود؛ زیرا اگر ماهیت به عنوان یک امر واحد در همهٔ مصادیق حضور داشته باشد، لازم می‌آید یک شیء بعینه چند شیء باشد، و این امری محال و نشدنی است. و همچنین لازم می‌آید یک فرد، متصف به صفات متنافی گردد، و این نیز محال است.

ـ ۳ ـ
معنای ذاتی و عرضی

مفاهیمی که در ماهیات معتبرند، و جزء حدود آنهایند -همانها که ماهیت بـا

بارتفاعِها ـ تُسمَّی «الذّاتیّاتِ»؛ و ما وراءَ ذلك «عرضیّاتٌ» محمولةٌ، فان توقَّفَ انتزاعُها و حملُها علی انضمامٍ، سُمیّتْ «محمولاتٍ بالضمیمةِ»، کانتزاعِ الحارِّ وحملِها علی الجسمِ من انضمامِ الحرارةِ إلیه، و إلاّ فـ«الخارجَ المحمولَ»، کالعالي و السافِلِ.

و الذاتیُّ یمیّزُ من غیرِهِ بوجوهٍ من خواصِّهِ:

منها : أنَّ الذاتیّاتِ بیّنةٌ، لاتَحتاجُ فی ثبوتِها لِذِی الذاتیِّ إلی وسطٍ.

و منها : أنّها غنیَّةٌ عن السببِ، بمعنیٰ أنَّها لا تَحتاجُ إلی سببٍ وراءَ سببِ ذِی الذاتیِّ، فعلَّةُ وجودِ الماهیَّةِ بعینِها علَّةُ أجزائِهَا الذاتیَّةِ.

و منها : أنَّ الأجزاءَ الذاتیَّةَ متقدِّمةٌ علیٰ ذِی الذاتیِّ.

و الاشکالُ فی تقدّمِ الأجزاءِ عَلَی الکلِّ، بـ: «أنّ الأجزاءَ هی الکلُّ بعینِهِ فکیفَ

حذف آنها متلاشی می‌گردد و از بین می‌رود - «ذاتیات» نام دارند؛ و سایر مفاهیم که بر ماهیات حمل می‌گردند، «عرضیات»اند. حال اگر انتزاع یک معنای عرضی و حملش بر ماهیت، منوط به آن بود که امری خارج از ذات به آن ضمیمه گردد،آن را «محمول بالضمیمة» می‌نامند؛ مانند مفهوم «گرم»، که انتزاعش از جسم و حملش بر آن، منوط به انضمام حرارت به آن است؛ و در غیر این صورت آن را «خارج محمول» می‌نامند؛مانند مفاهیم «بالا و پایین».

مفاهیم ذاتی ویژگیهایی دارند که مایهٔ امتیاز آنها از سایر مفاهیم می‌شود، برخی از این ویژگیها عبارتند از:

۱ـ ثبوت اجزاء ذاتی یک ماهیت برای آن، روشن و بی‌نیاز از دلیل و حدّ وسط می‌باشد.

۲ـ معانی ذاتی بی‌نیاز از سبب‌اند، به این معنا که در تحققشان به علتی علاوه بر علت ماهیتی که جزیی از آنند، نیاز ندارند. بنابر این، علت وجودی یک ماهیت، خودش علت اجزاء ذاتی آن نیز هست.

۳ـ اجزاء ذاتی یک ماهیت بر آن ماهیت تقدم دارند.

تتقدّمُ على نفسِها؟!»، مندفعٌ بأنَّ الاعتبارَ مختلفٌ، فالأجزاءُ بالأسرِ متقدّمةٌ على الأجزاءِ بوصفِ الاجتماعِ و الكليّةِ؛ على: أنّها إنّما سُمّيتْ أجزاءً، لكونِ الواحدِ منها جزءاً من الحدِّ، و إلاّ فالواحدُ منها عينُ الكلِّ، أعني ذِي الذاتيِّ.

الفصل الرابع
فى الجنس و الفصل والنوع و بعضِ ما يَلحقُ بذلك

الماهيّةُ التامّةُ، التى لها آثارٌ خاصّةٌ حقيقيّةٌ، من حيثُ تمامِها تُسمّى «نوعاً» كالانسانِ والفرسِ.

نسبت به ویژگی سوم ممکن است اشکال شود که: مجموعهٔ اجزاء، همان کل است؛ پس چگونه می‌توانند بر کل، که در واقع چیزی جز همان اجزاء نیست، مقدم شوند؟ در جواب باید گفت: این دو [گر چه ذاتاً یکی هستند ولی] اختلاف اعتباری با یکدیگر دارند، [اجزاء اگر در ارتباط با یکدیگر و به شرط اجتماع با هم ملاحظه شوند، «کل» خواهند بود؛ و بنابر این، تقدم اجزاءبر کل به این معناست که] همهٔ اجزاء [در صورتی که لا بشرط نسبت به اجتماع با یکدیگر در نظر گرفته شوند] تقدم بر اجزائی که با وصف اجتماع ملاحظه شده‌اند، دارند. علاوه بر آنکه ذاتیات ماهیت از آن جهت که هر کدام جزیی از تعریف ماهیتند، «جزء» نامیده می‌شوند، والاّ [نسبت به اصل ذات] هر یک از آنها عین آن ماهیت می‌باشد [و بنابر این، نه جزئیتی مطرح می‌شود، و نه تقدم جزء بر کل.]

- ۴ -

جنس، فصل، نوع و بعضی از احکام آنها

ماهیت تام که آثار حقیقی ویژه‌ای بر آن مترتب می‌گردد، از آن جهت که ماهیتی تام است [و آثار حقیقی خاصی دارد] نوع نامیده می‌شود، مانند: انسان و اسب.

ثمَّ إنّا نجدُ بعضَ المعانِی الذاتیّةِ التی فی الأنواعِ یشترك فیه أکثرُ من نوعٍ واحدٍ، کالحیوانِ المشترکِ بین الانسانِ و الفرسِ و غیرِهما، کما أنّ فیها ما یختصُّ بنوعٍ، کالناطقِ المختصِّ بالانسانِ؛ و یسمّیٰ المشترکُ فیه «جنساً» و المختصُ «فصلاً». و ینقسمُ الجنسُ و الفصلُ إلی قریبٍ و بعیدٍ؛ و أیضاً ینقسمُ الجنسُ و النوعُ إلی عالٍ و متوسطٍ و سافلٍ، و قد فُصّل ذلك فی المنطقِ.

ثمَّ إنّا إذا أخذْنا ماهیّةَ «الحیوانِ» مثلاً، و هی مشترکٌ فیها أکثرُ من نوعٍ، و عَقَلْناها بأنّها: جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرکٌ بالارادةِ، جاز أن نعقِلَها وحدَها ـ بحیثُ یکونُ کلُّ ما یقارنُها من المفاهیمِ زائداً علیها خارجاً من ذاتِها، و تکونُ هی مباینةً للمجموعِ غیرَ محمولةٍ علیه، کما أنّها غیرُ محمولةٍ علی المقارنِ الزائدِ ـ کانتِ الماهیّةُ المفروضةُ «مادّةً» بالنسبةِ إلی ما یقارنُها و «علّةً مادّیةً» للمجموعِ؛ و جاز أن نعقلَها مَقیسةً إلی عدّةٍ من الأنواعِ، کأنْ نعقلَ

اجزاء ذاتی یک نوع، بر دو قسمند: ۱- معانی ذاتی مشترک بین چند نوع، نظیر: حیوان که مشترک میان انسان، اسب و مانند آن است. ۲- معانی ذاتی مختص به یک نوع، مانند: ناطق که اختصاص به انسان دارد. قسم اول، جنس و قسم دوم، فصل نامیده می‌شود.

و هر یک از جنس و فصل به دو قسم قریب و بعید تقسیم می‌شوند، چنانکه هر یک از جنس و نوع به سه قسم تقسیم می‌شوند: عالی، متوسط و سافل. در علم منطق به طور مفصل دربارهٔ این اقسام سخن رفته است.

هرگاه ماهیتی، مانند ماهیت حیوان را، که مشترک میان چند نوع است، در نظر بگیریم و آن را به عنوان «جسم نموّ داری که دارای حس و حرکت ارادی است» تعقل کنیم، تعقل ما نسبت به این ماهیت مشترک به دوگونه می‌تواند صورت بندد:

۱ـ اینکه آن را به تنهایی تعقل کنیم، به گونه‌ای که هر مفهومی که درکنار آن قرار می‌گیرد، زاید بر آن و بیرون از ذات آن بوده، و این ماهیت مشترک، مباین با مجموع و غیر قابل حمل بر آن باشد؛ همان گونه که بر مفهومی که درکنار آن قرارگرفته، و

ماهيّةَ الحيوانِ بأنّها: الحيوانُ الذى هو إمّا انسانٌ، و إمّا فرسٌ، و إمّا بقرٌ، و إمّا غنمٌ، فتكونُ ماهيّةً ناقصةً غيرَ محصّلةٍ حتّى ينضمَّ إليها فصلُ أحدِ تلك الأنواعِ فيحصِّلَها نوعاً تامّاً فتكونَ هى ذلك النوعَ بعينِهِ، و تسمَّى الماهيّةُ المأخوذةُ بهذا الاعتبارِ «جنساً» و الذى يحصِّلهُ فصلاً.

و الاعتبارانِ فى الجزءِ المشتركِ جاريانِ بعينِهما فى الجزءِ المختصِّ، و يُسمّىٰ بالاعتبارِ الأوّلِ «صورةً» و يكونُ جزءاً لا يُحملُ على الكلِّ و لا على الجزءِ الأخرِ، و بالاعتبارِ الثانى «فصلاً» يحصّلُ الجنسَ و يتمّممُ النوعَ و يُحملُ عليهِ حملاً أوّلياً.

و يظهرُ ممّا تقدّمَ أوّلاً: أنّ الجنسَ هو النوعُ مبهماً، و أنّ الفصلَ هو النوعُ محصّلاً، و

مقارن با آن شده، حمل نمی‌گردد. در این صورت ماهیت مورد نظر، نسبت به آن مفهوم مقارن، «ماده» و نسبت به مجموع، «علت مادی» خواهد بود.

۲ـ اینکه آن را در مقایسه با چند نوع تعقل کنیم؛ مانند آنکه ماهیت حیوان را به صورت: «حیوانی که یا انسان است، یا اسب است، یاگاو است، و یاگوسفند است» تعقل کنیم. در این صورت، ماهیت مورد نظر ناقص و مبهم می‌باشد،تا فصل یکی از آن انواع به آن ضمیمه شود، و به آن تحصل بخشد، و در قالب یک نوع تام درش آورد؛ که در این صورت آن ماهیت بعینه همان نوع خواهد بود. [مثلاً حیوان پس از تحصل یافتن به وسیلهٔ فصل ناطق، بعینه همان انسان خواهد بود.]ماهیتی که بدین نحو اعتبار می‌شود، «جنس» نامیده می‌شود؛ و آنچه به آن تحصل می‌بخشد، فصل خوانده می‌شود.

دو نحوه لحاظ و اعتباری که نسبت به جزء مشترک بیان شد، در جزء مختص نیز جریان دارد. پس اگر جزء مختص یک ماهیت به نحو اول اعتبار شود، «صورت» نامیده می‌شود، که نه بر مجموع قابل حمل است و نه بر جزء دیگر؛ و اگر به شکل دوم اعتبار شود، نامش فصل خواهد بود، که به جنس تعیّن داده، و نوع را کامل می‌سازد و به حمل اولی، بر آن حمل می‌گردد.

النوعُ هو الماهيّةُ التامّةُ من غيرِ نظرٍ إلى إبهامٍ او تحصيلٍ.

و **ثانياً** : أنّ كلاً من الجنسِ و الفصلِ محمولٌ على النوعِ حملاً أوّليّاً؛ و أمّا النسبةُ بينهما أنفسِهما: فالجنسُ عرضٌ عامٌّ بالنسبةِ إلى الفصلِ، و الفصلُ خاصّةٌ بالنسبةِ إليه.

و **ثالثاً** : أنّ من الممتنعِ أن يتحقّقَ جنسانِ فى مرتبةٍ واحدةٍ، و كذا فصلانِ فى مرتبةٍ واحدةٍ، لنوعٍ؛ لاستلزامِ ذلك كونَ نوعٍ واحدٍ نوعينِ.

و **رابعاً** : أنّ الجنسَ و المادّةَ متحدانِ ذاتاً، مختلفانِ اعتباراً، فالمادّةُ إذا أُخِذتْ لا بشرطٍ، كانتْ جنساً، كما أنّ الجنسَ إذا أُخِذ بشرطِ لا، كان مادّةً، و كذا الصورةُ فصلٌ إذا أُخِذتْ لا بشرطٍ، كما أنّ الفصلَ صورةٌ إذا أُخِذَ بشرطِ لا.

از آنچه گذشت روشن می‌شود که:

اوّلاً: جنس همان نوع است که به صورت مبهم لحاظ شده؛ و فصل نیز همان نوع است که به عنوان یک معنای محصَّل اعتبار شده؛ و نوع همان ماهیت کامل است که با قطع نظر از ابهام و تحصل لحاظ شده است.

ثانیاً: هر یک از جنس و فصل به حمل اولی بر نوع حمل می‌شوند؛ و نسبت بین خودشان چنین است که: جنس، عرض عام برای فصل و فصل، عرض خاص برای جنس می‌باشد.

ثالثاً: تحقق دو جنس در یک مرتبه برای یک نوع، امری محال و نشدنی است؛ همین طور تحقق دو فصل در یک مرتبه برای یک نوع؛ زیرا مستلزم آن است که نوع واحد، دو نوع باشد.

رابعاً: جنس و ماده ذاتاً یکی هستند، و اختلافشان اعتباری است؛ یعنی اگر ماده به نحو لا بشرط اعتبار شود، جنس می‌باشد؛ همچنانکه اگر جنس به صورت بشرط لا لحاظ شود، همان ماده خواهد بود. و نیز اگر صورت به نحو لا بشرط اعتبار شود، فصل می‌باشد؛ و اگر فصل به نحو بشرط لا در نظر گرفته شود، همان صورت خواهد بود.

وَ اعْلَمْ أنّ المادّةَ فی الجواهرِ المادیّةِ موجودةٌ فی الخارجِ، علی ما سیأتی؛ و أمّا الأعراضُ فهی بسیطةٌ غیرُ مرکّبةٍ فی الخارجِ، ما به الاشتراکُ فیها عینُ ما به الامتیازُ، و انّما العقلُ یجدُ فیها مشترکاتٍ و مختصّاتٍ فیعتبرُها أجناساً و فصولاً؛ ثمّ یعتبرُها بشرطِ لا، فتصیرُ موادَّ و صوراً عقلیةً.

الفصل الخامس
في بعض أحكام الفصل

ینقسمُ الفصلُ، نوعَ انقسامٍ، إلی المنطقیِّ و الاشتقاقیِّ.

فالفصلُ المنطقیُ هو أخصُّ اللوازمِ التی تعرضُ النوعَ و أعرفُها، و هو إنّما یُؤخذُ و یُوضعُ فی الحدودِ مکانَ الفصولِ الحقیقیةِ لصعوبةِ الحصولِ غالباً علی الفصلِ الحقیقیِ الذی یقوّمُ النوعَ، کالناطقِ للانسانِ، و الصاهلِ للفرسِ، فانَّ المرادَ بالنطقِ مثلاً، إمّا النطقُ بمعنَی التکلّمِ و هو من الکیفیّاتِ المسموعةِ، و إمّا النطقُ بمعنیٰ إدراکِ الکلیّاتِ و هو

نکتهٔ دیگری که باید دانست آن است که ماده در جوهرهای مادی [یعنی اجسام] وجود خارجی دارد، که توضیح آن خواهد آمد.[۴] اما اعراض اموری بسیط بوده، اجزاء خارجی ندارند، و وجه اشتراکشان در خارج همان جهت امتیازشان می‌باشد؛ فقط عقل [در تحلیلهای ذهنی خود] مفاهیم مشترک و مختصی از آنها به دست می‌آورد، و آن مفاهیم را به عنوان جنس و فصل برای اعراض در نظر می‌گیرد، و آنگاه آنها را به نحو بشرط لا اعتبار کرده، و به شکل ماده و صورت عقلی در می‌آورد.

- ۵ -
برخی از احکام فصل

فصل در یک تقسیم بندی به دو گروه منطقی و اشتقاقی منقسم می‌شود.

فصل منطقی خاص‌ترین و معروف‌ترین لازمی است که عارض بر نوع می‌گردد. در حقیقت دشواری دست‌یابی بر فصل حقیقی، که سازنده و نگه‌دارندهٔ نوع است،

عندهم من الکیفیّاتِ النفسانیّةِ؛ و الکیفیةُ کیفما کانتْ من الاعراضِ، و العرضُ لا یُقوّمُ الجوهرَ؛ و کذا الصَّهیلُ؛ و لذا ربما کانَ أخصُّ اللوازمِ أکثرَ من واحدٍ، فتُوضعُ جمیعاً مَوْضِعَ الفصلِ الحقیقیِّ، کما یُؤخذُ «الحسّاسُ» و «المتحرّکُ بالارادةِ» جمیعاً فصلاً للحیوانِ، ولو کانَ فصلاً حقیقیّاً لم یکنْ إلاّ واحداً، کما تقدَّمَ.

و الفصلُ الاشتقاقیُّ مبدأُ الفصلِ المنطقیِ، و هو الفصلُ الحقیقیُ المقوّمُ للنوعِ، ککونِ الانسانِ ذانفسٍ ناطقةٍ فی الانسانِ، و کونِ الفرسِ ذا نفسٍ صاهلةٍ فی الفرس.

ثمّ إنّ حقیقةَ النوع هی فصلُه الأخیرُ، و ذلك: لأنّ الفصلَ المقوّمَ هو محصّلُ نوعِهِ،

موجب گردیده که یکی از لوازم نوع، به جای فصل حقیقی، در حدّ و تعریف به کار رود؛ مانند ناطق برای انسان و صاهل (شیهه‌کش) برای اسب؛ زیرا ناطق از نُطْق گرفته شده، و مراد از نطق یا سخن گفتن است، که یک کیف مسموع می‌باشد؛ و یا فهم کلیات، که نزد حکما کیف نفسانی به شمار می‌آید؛ و در هر حال «کیف» از اعراض است، و عرض نمی‌تواند جزء سازنده و نگهدارندهٔ جوهر باشد؛ و همین طور در مورد صهیل (شیهه). از این رو، گاهی که لازم اخص یک نوع را، مجموع دو یا چند چیز تشکیل می‌دهد، همان مجموع را به جای فصل حقیقی قرار می‌دهند، مانند « حساسی که با اراده حرکت می‌کند» که مجموعاً فصل حیوان واقع می‌شود، و روشن است که یک فصل حقیقی نیست؛ زیرا فصل حقیقی، چنانکه گذشت[5]، همیشه یک چیز است، نه مجموع چند چیز.

اما فصل اشتقاقی، مبدأ و منشأ فصل منطقی است، و در واقع همان فصل حقیقی می‌باشد که سازنده و نگهدارندهٔ نوع است، مانند «روح انسانی داشتن»، که فصل حقیقی انسان است؛ یا «دارای نفس صاهله بودن» [یعنی روحی که مبدأ صدای مخصوص اسب است] که فصل حقیقی اسب را تشکیل می‌دهد.

مطلب دیگر آنکه حقیقت نوع را همان فصل اخیر آن تشکیل می‌دهد؛ به دلیل آنکه فصل، سازنده و نگهدارنده و تحقق دهندهٔ نوع خود می‌باشد؛ و از این روی،

فما أخِذ فی أجناسِه و فصولِه الاخرِ علی نحوِ الابهامِ مأخوذٌ فیه علی وجهِ التحصُّلِ.

و یتفرّعُ علیه : أنّ هٰذیّةَ النوعِ به، فنوعیّةُ النوعِ محفوظةٌ بِهِ، و لو تبدَّلَ بعضُ أجناسِه، و کذا لو تجرَّدتْ صورتُه، الّتی هی الفصلُ بشرطِ لا، عن المادّةِ، الّتی هی الجنسُ بشرطِ لا، بَقِیَ النوعُ علی حقیقةِ نوعیّتِهِ، کما لو تجرَّدتِ النفسُ الناطقةُ عن البدنِ.

ثمّ أنّ الفصلَ غیرُ مندرجٍ تحتَ جنسِهِ، بمعنیٰ أنّ الجنسَ غیرُ مأخوذٍ فی حدِّهِ، و إلاّ احتاجَ إلی فصلٍ یقوِّمُه، و ننقلُ الکلامَ إلیه و یتسلسلُ بترتُّبِ فصولٍ غیرِ متناهیةٍ.

تمام چیزهایی را که در سایر اجناس و فصول نوع بطور مبهم قرار گرفته، فصل اخیر به طور محصَّل دارا است.

نتیجه‌ای که از مطلب فوق بدست می‌آید آن است که: نوعیت نوع را همان فصل اخیر آن تشکیل می‌دهد؛ و تا وقتی فصل اخیر باقی است، آن نوع خاص هم محفوظ خواهد بود، اگر چه بعضی از اجناسش تغییر کرده باشند، حتی اگر صورت آن -که همان فصل بشرط لا است - از ماده‌اش -که همان جنس بشرط لا است - جدا گردد، نوع، حقیقت خویش را از دست نمی‌دهد، نظیر روح انسان آنگاه که از بدن جدا می‌گردد.

نکتهٔ دیگر آنکه فصل، مندرج در جنس خود نیست؛ به این معنا که جنس در تعریف آن قرار نمی‌گیرد؛ زیرا در این صورت، جنس مورد نظر نیازمند فصل دیگری خواهد بود که مقوم آن باشد؛ و همین بحث دربارهٔ آن فصل هم می‌آید [که جنسی دارد، و آن جنس نیاز به یک فصل دیگر دارد، و باز آن فصل هم جنسی دارد و ...] و در نتیجه سلسلهٔ بی‌انتهایی از فصول به وجود خواهد آمد.

* * *

الفصل السادس
في النوعِ و بعضِ احكامِه

الماهيّةُ النوعيّةُ تُوجدُ أجزاؤُها في الخارجِ بوجودٍ واحدٍ، لأنّ الحملَ بينَ كلٍ منها وبينَ النوعِ أوليٌّ، والنوعُ موجودٌ بوجودٍ واحدٍ؛ و أمّا في الذهنِ فهي متغايرةٌ بالابهامِ والتحصُّلِ، و لذلك كانَ كلٌّ من الجنسِ و الفصلِ عرضيّاً للأخرِ زائداً عليه، كما تقدَّمَ.

و من هُنا ما ذكروا: أنّه لابدَّ في المركّباتِ الحقيقيّةِ ـ اى الأنواعِ المادّيةِ المؤلَّفةِ من مادّةٍ و صورةٍ ـ أن يكونَ بين أجزائِها فقرٌ و حاجةٌ من بعضِها إلى بعضٍ حتّى تَرتبطَ و تتحدَ حقيقةً واحدةً، و قد عدُّوا المسألةَ ضروريّةً لاتفتقرُ الى برهانٍ.

و يمتازُ المركّبُ الحقيقيُّ من غيرِهِ بالوحدةِ الحقيقيّةِ، و ذلك بأن يحصلَ من تألُّفِ الجزئينِ مثلاً أمرٌ ثالثٌ، غيرُ كلٍّ واحدٍ منهما، له آثارٌ خاصّةٌ غيرُ آثارِهما الخاصّةِ؛

ـ ٦ ـ
نوع و برخی از احکام آن

اجزاء یک ماهیت نوعی در خارج با «یک وجود» موجودند؛به دلیل آنکه هرکدام از آنها به حمل اولی بر نوع حمل می‌شوند، و نوع با یک وجود، موجود است. اما در ذهن، این اجزاء از جهت ابهام و تحصّل با هم مغایرت پیدا می‌کنند؛ و لذا هرکدام از جنس و فصل نسبت به دیگری، امری عرضی و زائد می‌باشد، همانطورکه گذشت.

و لذا گفته‌اند: اجزاء مرکب حقیقی - یعنی انواع مادی که از ماده و صورت تشکیل یافته‌اند - باید نیازمند و محتاج به یکدیگر باشند، تا با هم مرتبط و متحد شوند و حقیقت واحدی را به وجود آورند. حکما این مسأله را بدیهی و بی‌نیاز از برهان به شمار آورده‌اند.

امتیاز مرکب حقیقی از سایر مرکبات در وحدت حقیقی آن نهفته است؛ به این صورت که مثلاً از ترکیب دو جزء، پدیدهٔ سومی تحقق می‌یابد مغایر با هر یک از آن دو جزء و همراه با آثار ویژه‌ای متفاوت با آثار هر یک از آن دو جزء، مانند مرکبات

كالأُمورِ المعدنيّةِ التي لها آثارٌ خاصّةٌ غيرُ آثارِ عناصرِها، لاكالعسكرِ المركّبِ من أفرادٍ، و البيتِ المؤلّفِ من اللبنِ و الجصِّ و غيرِهما.

ومن هنا أيضاً، يترجَّحُ القولُ بأنَّ التركيبَ بينَ المادّةِ والصورةِ اتحاديٌّ لا انضماميٌّ، كما سيأتي.

ثمَّ إنّ من الماهيّاتِ النوعيّةِ ما هي كثيرةُ الأفرادِ، كالأنواعِ التي لها تعلّقٌ مّا بالمادّةِ، مثلُ الانسانِ، و منها ما هو منحصرٌ في فردٍ، كالأنواعِ المجردّةِ تجرّداً تامّاً، من العقولِ؛ و ذلك لأنّ كثرةَ أفرادِ النوعِ إمّا أن تكونَ تمامَ ماهيّةِ النوعِ، أو بعضَها، او لازمةً لها، و على جميعِ هذه التقاديرِ لا يتحقّقُ لها فردٌ، لوجوبِ الكثرةِ في كلّ ما صدقتْ عليه، و لاكثرةَ إلاّ مع الأحادِ، هذا خلفٌ؛ و إمّا أن تكونَ لعرضٍ مفارقٍ يتحقّقُ بانضمامِهِ و عدمِ انضمامِهِ الكثرةُ، و من الواجبِ حينئذٍ أن يكونَ في النوعِ إمكانُ العروضِ و الانضمامِ، و لا يتحقّقُ

معدنی که هر یک، آثار خاصی غیر از آثار عناصر تشکیل دهنده‌شان دارند، نه چون لشگر که مرکب از افراد است، یا خانه که مرکب از آجر و گچ و ... می‌باشد.

از همین جا اعتقاد به اینکه ترکیب بین ماده و صورت یک ترکیب اتحادی است، نه انضمامی، رجحان پیدا می‌کند، همان طور که خواهد آمد.[۶]

مطلب دیگر آنکه ماهیات نوعی دو دسته هستند؛ یک دسته دارای افراد متعددند، مانند انواعی که به نحوی تعلق به ماده دارند، نظیر انسان؛ و دستهٔ دوم انواعی هستند که بیش از یک فرد نمی‌توانند داشته باشند، مانند مجردات تامْ، یعنی عقول. دلیل آنکه مجردات تام بیش از یک فرد نمی‌توانند داشته باشند؛ آن است که تعدد افراد یک نوع، یا همهٔ ماهیت آن نوع است، و یا جزئش است، و یا عرض لازم آن می‌باشد. لازمهٔ هرکدام از این صور آن است که هرگز «یک فرد» از آن نوع موجود نشود؛ زیرا طبق هر یک از صور، هر مصداقی از آن نوع را که در نظر بگیریم لزوماً متعدد خواهد بود، در حالی که تا «فرد واحد» نباشد افراد متعدد بوجود نمی‌آیند؛ این خلاف فرض است. احتمال دیگری نیز وجود دارد؛ و آن اینکه

ذلك إلاّ بمادّةٍ، كما سيأتي فـ«كلُّ نوعٍ كثيرِ الأفرادِ فهو مادّيٌّ»، و ينعكسُ إلى أنّ ما لا مادّةَ له، و هو النوعُ المجرّدُ، ليس بكثيرِ الأفرادِ، و هو المطلوبُ.

الفصل السابع
في الكلي و الجزئي و نحو وجودهما

ربما ظُنَّ: أنّ الكليّةَ و الجزئيّةَ إنّما هما في نحوِ الادراكِ، فالادراكُ الحسّيُّ لقوّتِهِ يُدركُ الشيءَ بنحوٍ يمتازُ من غيرِهِ مطلقاً، و الادراكُ العقليُّ لضعفِهِ يُدركُهُ بنحوٍ لا يمتازُ مطلقاً و يقبلُ الانطباقَ على أكثرَ من واحدٍ؛ كالشبحِ المرئيِ من بعيدٍ، المحتملِ أن يكونَ

منشأ تعدد افراد، عرض مفارق [یعنی عرضی که قابل انفکاک از نوع است] باشد، عرضی که ضمیمه شدن و ضمیمه نشدنش به آن نوع، موجب پیدایش کثرت در آن نوع می‌گردد. این فرض مستلزم آن است که نوع مورد نظر امکان استعدادی برای پذیرش آن عرض را داشته باشد؛ و این استعداد -همان طور که خواهد آمد[۷]- جز با ماده تحقق نمی‌یابد. بنابر این، هر نوعی که افراد متعدد دارد، مادی می‌باشد. و عکس نقیض این قضیه آن است که: آنچه ماده ندارد - یعنی نوع مجرد - دارای افراد متعدد نیست . و این همان نتیجهٔ مورد نظر ماست.

- ۷ -
کلی و جزئی و نحوهٔ وجودشان

به گمان برخی کلیت و جزئیت دو وصفند که فقط مربوط به نحوهٔ علم و ادراک می‌باشند؛ به این صورت که ادراک حسی، به دلیل قوّت و دقتش، شیء را به گونه‌ای درک می‌کند که به طور کامل از دیگر امور جدا و ممتاز می‌شود؛ بر خلاف ادراک عقلی، که چون ادراک ضعیفی است، آن را به نحوی درک نمی‌کند که کاملاً از دیگر امور جدا گردد؛ و لذا می‌تواند بر موارد عدیده انطباق یابد، نظیر شبحی که از دور دیده می‌شود و احتمال می‌رود حسن یا حسین یا یک قطعه چوب نصب شده و یا

هو زيداً، او عمراً، أو خشبةً منصوبةً، أو غيرَ ذلك، و هو أحدُها قطعاً؛ و كالدرهمِ الممسوحِ القابلِ الانطباقِ على دراهمَ مختلفةٍ.

و يدفعُهُ: أنّ لازمَه أن لا يصدقَ المفاهيمُ الكليّةُ؛ كالانسانِ مثلاً، على أزيدَ من واحدٍ من أفرادِها حقيقةً، و أن يكذبَ القوانينُ الكليّةُ المنطبقةُ على مواردِها اللامتناهيةِ إلاّ في واحدٍ منها، كقولِنا: الأربعةُ زوجٌ، و كلُّ ممكنٍ فلوجودِهِ علّةٌ، و صريحُ الوجدانِ يُبطلُه؛ فالحقُّ أنّ الكليّةَ و الجزئيةَ نحوانِ من وجودِ الماهيّاتِ.

الفصل الثامن
في تميُّزِ الماهيّاتِ و تشخُّصِها

تميُّزُ ماهيّةٍ من ماهيّةٍ أخرىٰ بَينونتُها منها، و مغايَرتُها لها، بحيثُ لا تتصادقان؛ كتميُّزِ الانسانِ من الفرسِ باشتمالِهِ على الناطق. و التشخُّصُ كونُ الماهيّةِ بحيثُ يمتنعُ صدقُها

غیر آن باشد، در حالی که قطعاً فقط یکی از آنهاست، و مانند سکهٔ سائیده شده‌ای [که چون نقشِ رویش پاک شده] قابل انطباق بر سکه‌های مختلفی می‌باشد.

در ردّ این پندار می‌گوییم: لازمهٔ چنین اعتقادی آن است که مفاهیم کلی، نظیر مفهوم انسان، بیش از یک مصداق واقعی نداشته باشند؛ و قوانین کلی -مانند: عدد چهار زوج است و هر ممکنی وجودش علتی دارد- که بر موارد بی‌شماری انطباق می‌یابند، فقط نسبت به یک مورد صادق بوده، و در بقیهٔ موارد کاذب باشند. در حالی که وجدان آدمی با صراحت و وضوح چنین چیزی را ابطال می‌کند. حقیقت آن است که کلیت و جزئیت بیانگر دو نحوهٔ وجود ماهیاتند.

- ۸ -
تمیّز ماهیات و تشخّص آنها

«تمیز» یک ماهیت از ماهیت دیگر، عبارت است از جدا بودنش از آن ماهیت و مغایرتش با آن، به نحوی که بر یکدیگر منطبق نشوند، مانند: ماهیت انسان که چون

علی کثیرینَ، کتشخُّصِ الانسانِ الذی هو زیدٌ.

و من هُنا یظهرُ أوّلاً: أنّ التمیُّزَ وصفٌ إضافیٌ للماهیّةِ؛ بخلافِ التشخُّصِ، فانّه نفسیٌّ غیرُ إضافیٍّ.

و ثانیاً: أنّ التمیُّزَ لاینافی الکلّیّةَ، فانّ انضمامَ کلّیٍ إلی کلّیٍ لا یوجبُ الجزئیّةَ، و لا ینتهی إلیها و إن تکرَّرَ؛ بخلافِ التشخُّص.

ثم إنّ التمیُّزَ بینَ ماهیّتینِ: إمّا بتمامِ ذاتَیْهما؛ کالأجناسِ العالیةِ البسیطةِ، إذ لو کانَ بینَ جنسینِ عالیینِ مشترکٌ ذاتیٌّ، کان جنساً لهما واقعاً فوقَهما، و قد فُرضا جنسینِ عالیینِ، هذا خلفٌ.

مشتمل بر «ناطق» است از ماهیت اسب، متمایز و مغایر با آن می‌باشد. امّا «تشخّص» آن است که یک ماهیت به گونه‌ای باشد که نتواند بر مصادیق متعدد منطبق گردد؛ مانند تشخّص ماهیت انسان در صورتی که در ضمن یک فرد خاصی چون حسین، در خارج موجود باشد.

از اینجا دو نکته روشن می‌شود:

۱ـ تمیز، یک وصف نسبی و اضافی برای ماهیت است [که در مقایسه با ماهیت دیگر به آن متصف می‌گردد]، بر خلاف تشخص که یک وصف نفسی می‌باشد.

۲ـ تمیز، منافاتی با کلیت ندارد؛ زیرا پیوستن یک مفهوم کلی به مفهوم کلی دیگر [گرچه آن را از دیگران متمایز می‌کند، اما] آن را تبدیل به یک مفهوم جزیی نمی‌کند؛ و هر چند مفاهیم کلی متعددی به آن ضمیمه کنیم، به یک مفهوم جزیی نخواهیم رسید. برخلاف تشخص که با کلیت جمع نمی‌شود.

گونه‌های مختلف تمییز بین دو ماهیت

تمایز میان دو ماهیت چند گونه می‌تواند باشد:

۱ـ گاهی دو ماهیت با تمام ذاتشان از یکدیگر متمایزند [به نحوی که هیچ جزء ذاتی مشترکی ندارند.] به عنوان مثال اجناس بسیطی که در صدر سلسلهٔ اجناس

و إمّا ببعضِ الذاتِ، و هذا فیما کانَ بینهما جنسٌ مشترکٌ، فتتمایزانِ بفصلینِ، کالانسانِ و الفرسِ.

و إمّا بالخارجِ من الذاتِ، و هذا فیما إذا اشترکتا فی الماهیّةِ النوعیّةِ فتتمایزانِ بالأعراضِ المفارقةِ، کالانسانِ الطویلِ المتمیّزِ بطولهِ من الانسانِ القصیرِ.

و ههنا قسمٌ رابعٌ، أثبتَهُ من جوّزَ التشکیکَ فی الماهیّةِ، و هو: اختلافُ نوعٍ واحدٍ بالشدّةِ و الضعفِ، و التقدُّمِ والتأخُّرِ، و غیرِها، فی عینِ رجوعِها إلی ما به الاشتراکُ؛ و الحقُّ أن لا تشکیکَ إلاّ فی حقیقةِ الوجودِ، و فیها یجریِ هذا القسمُ من الاختلافِ و التمایزِ.

قرار گرفته‌اند، و به آنها اجناس عالی می‌گویند، چنین می‌باشند؛ زیرا اگر بین دو جنس عالی، جزء ذاتی مشترکی باشد، همان جزء مشترک جنس آن دو خواهد بود، و باید در سلسلهٔ اجناس، بالاتر از آن دو قرار گیرد، و این با جنس عالی بودن آنها منافات دارد. (خلف در فرض خواهد بود.)

۲ـ گاهی دو ماهیت با یک جزء از ذاتشان از یکدیگر متمایز می‌شوند، و این در جایی است که بین آن دو، جنس مشترکی باشد، که در این صورت تمایز آنها به وسیلهٔ فصل هر کدام خواهد بود؛ مانند ماهیت انسان و ماهیت اسب.

۳ـ تمایز بین دو چیز ممکن است به واسطهٔ شیء خارج از ذات آنها باشد؛ و این در جایی است که آن دو، یک ماهیت نوعی مشترک داشته باشند، که در این صورت تمایزشان به وسیلهٔ اعراض مفارق [= اعراضی که قابل انفکاک از ذاتند] خواهد بود؛ مانند انسان بلند قامت که با قامت بلندش از انسان کوتاه قد متمایز می‌گردد.

۴ـ قسم چهارم را کسانی به اثبات رسانده‌اند که تشکیک در ماهیت را روا می‌دانند، و آن به این صورت است که اموری مثل شدت و ضعف، تقدم و تأخر و مانند آن، در عین حال که به یک امر مشترکی بازگشت می‌کنند، مایهٔ اختلاف در یک نوع واحد شوند. اما واقعیت آن است که تشکیک فقط در حقیقت وجود راه دارد، و این نحوه اختلاف و تمایز فقط در آن جاری می‌شود.

و أمّا التشخُّص: فهو فی الأنواعِ المجرّدةِ من لوازمِ نوعيّتِها؛ لما عرفتَ أنّ النوعَ المجرّدِ منحصرٌ فی فردٍ، و هذا مرادُهم بقولهم: «إنّها مكتفيةٌ بالفاعل تُوجدُ بمجرّدِ إمكانِها الذاتيِّ»، و فی الأنواعِ المادّيّةِ، كالعنصريّاتِ، بالأعراضِ اللاحقةِ، و عمدتُها: الأينُ، ومتىٰ، و الوضعُ؛ وهی تشخّصُ النوعَ بلحوقِها به فی عرضٍ عريضٍ بينَ مبدأ تكوّنِهِ إلی منتهاه، كالفردِ من الانسانِ الواقعِ بينَ حجمِ كذا و حجمِ كذا، و مبدأ زمانيِ كذا إلی مبدأ زمانيِ كذا، و علی هذا القياسِ. هذا هو المشهورُ عندَهم.

و الحقُّ ـ كما ذَهَبَ إليه المعلمُ الثانیُ و تَبِعَهُ صدرُالمتألهين ـ أنّ التشخُّصَ بالوجودِ،

[عوامل تشخص]

آنچه گفتیم مربوط به تمیز بود، و اما تشخص نیز عوامل مختلفی دارد. در انواع مجرد از ماده، تشخص از لوازم نوع آنها محسوب می‌شود؛ چون همانطور که قبلاً ذکر شد، هر نوع از انواع مجرد بیش از یک فرد نمی‌تواند داشته باشد، و همین است مقصود حکما از اینکه گفته‌اند: این انواع به علت فاعلی بسنده کرده [بدون نیاز به علت مادی و امکان استعدادی] به محض امکان ذاتیشان به وجود می‌آیند. ولی در انواع مادی، مانند عنصریات [= جماد، نبات و حیوان] تشخص به وسیلهٔ اعراضی است که به آنها ملحق می‌شوند، بخصوص مقولهٔ مکان، زمان و وضع، که در این رابطه سهم به سزایی دارند. این اعراض در محدودهٔ وسیعی، یعنی از آغاز پیدایش یک پدیده تا پایان آن، به ماهیت ملحق شده، موجب تشخص آن می‌گردند. مانند یک فرد از انسان که با حجم خاصی و در زمان معینی به وجود می‌آید، و با حجم معین و در زمان خاصی هم می‌میرد، و در طول حیاتش بین آن دو حجم و آن دو زمان قرار می‌گیرد؛ و به همین صورت است سایر موارد.

آنچه گفتیم نظری بود که نزد حکما شهرت دارد، ولی در حقیقت -همان طورکه معلم ثانی معتقد بوده و صدرالمتألهین نیز به پیروی از او پذیرفته- عامل تشخّص همان «وجود» است؛ زیرا پیوستن یک کلی به کلی دیگر، موجب جزئی شدن آن

لأنّ انضمامَ الکلیِّ إلی الکلیِّ لا یفیدُ الجزئیّةَ؛ فما سمّوها أعراضاً مشخِّصةً هی من لوازمِ التشخّصِ و أماراتِهِ.

نمی‌گردد. لذا آنچه نامش را اعراض تشخّص دهنده گذارده‌اند، در واقع از همراهان و نشانه‌های تشخّص می‌باشد.

* * *

پاورقیهای متن فارسی :

۱ـ مثلاً ماهیت انسان موجود است، و ماهیت سیمرغ معدوم است؛ ماهیت شمس واحد است، و ماهیت انسان کثیر است ـ از باب وجود کلی طبیعی در افرادش ـ و نیز ماهیت مطلق انسان کلی است، و ماهیت انسان بشرط انضمامش به خصوصیات زید، فرد است.(مترجم).

۲ـ مقصود از تقابل، معنای لغوی آن است، نه معنای اصطلاحی آن. زیرا چنانکه در فصل دهم از بخش هشتم خواهد آمد، واحد و کثیر را متقابل (به معنای اصطلاحی آن) نمی‌داند.(مترجم).

۳ـ عوارض بر دو قسم است: الف: عوارض ماهیت؛ یعنی عوارضی که بر ماهیت، از آن جهت که ماهیت است، عارض می‌شود. ب : عوارض وجود؛ یعنی عوارضی که بر ماهیت به لحاظ وجودش عارض می‌گردد.(مترجم).

۴ـ ر.ک: فصل چهارم از بخش ششم.

۵ـ ر.ک: فصل چهارم از همین بخش.

۶ـ ر.ک: فصل هفتم از بخش ششم.

۷ـ ر.ک: فصل چهارم از بخش ششم.

بخش ششم:

مقوله‌های دهگانه یا اجناس عالیی
که
انواع ماهیات بدانها ختم می‌شود

الفصل الأول

تعريف الجوهر والعرض ـ عدد المقولات

تَنْقَسِمُ الماهيّةُ، انقساماً أوّليّاً، إلى جوهرٍ و عرضٍ؛ فـانّها إمّـا أن تكـونَ بـحيثُ «إذا وُجِدَتْ فی الخارجِ وُجِدَتْ لا فی موضوعٍ مستغنٍ عنها فی وجودِهِ»؛ سواءٌ وُجدتْ لا فی موضوعٍ أصلاً، كالجواهرِ العقليّةِ القائمةِ بنفسِها، او وُجِدَتْ فی موضوعٍ لا يستغني عنها فی وجودِهِ، كالصورِ العنصريّةِ المنطبعةِ فی المادةِ المتقوّمةِ بها؛ و إمّا أنّ تكونَ بحيثُ «إذا وُجِدَتْ فی الخارجِ وُجدتْ فی موضوعٍ مستغنٍ عنها»، كماهيّةِ القُرْبِ و البُعدِ بينَ

- ۱ -

تعریف جوهر و عرض ـ شمار مقولات

ماهیت در اولین دسته بندی، به جوهر و عرض تقسیم می‌شود؛ زیرا ماهیت وقتی در خارج موجود شد، نحوهٔ وجودش از دو حال خارج نیست: ۱ـ آنکه وجودش در ضمن موضوعی که در تحققش بی‌نیاز از آن ماهیت است، نباشد؛ خواه اساساً وجودش در ضمن هیچ موضوعی نباشد، مانند جواهر عقلی که قائم به خود هستند، یا آنکه وجودش در ضمن یک موضوع باشد، اما موضوعی که برای موجود شدن نیاز به آن ماهیت دارد؛ مانند صور عنصری، که وجودشان در ضمن ماده

الأجسامِ، و كالقيامِ و القعودِ، و الاستقبالِ و الاستدبارِ، من الانسانِ.

و وجودُ القسمينِ فى الجملةِ ضروريٌ، فمَن أنكرَ وجودَ الجوهرِ لزِمَهُ جوهريَّةُ الاعراضِ؛ فقالَ بوُجودِهِ مِنْ حيثُ لا يَشعُرُ.

و الاعراضُ تسعةٌ هيَ المقولاتُ و الأجناسُ العاليةُ، و مفهومُ العرضِ عرضٌ عامٌ لها[1]، لا جنسٌ فوقَها؛ كما أنّ المفهومَ مِنَ الماهيةِ[2] عرضٌ عامٌ لِجميعِ المقولاتِ العشرِ، و ليسَ بجنسٍ لها.

و المقولاتُ التسعُ العرضيَّةُ هيَ: الكَمُّ، و الكيفُ، و الأَينُ، و متىٰ، و الوضعُ، و الجِدَةُ، و الاضافةُ، و أن يفعلَ، و أن ينفعلَ. هذا ما عليه المشّاؤُونَ من عددِ المقولاتِ، و مستندُهم فيه الاستقراءُ.

و ذَهَبَ بعضُهُم إلى أنّها اربعٌ، بجعلِ المقولاتِ النسبيَّةِ، و هى المقولاتُ السبعُ

است، و در عین حال وجود آن ماده نیز متکی به آن صور می‌باشد. ۲ ـ آنکه وجودشان در ضمن چنین موضوعی باشد، یعنی موضوعی بی‌نیاز از آن ماهیت. مانند ماهیت نزدیکی و دوری بین اجسام، و نیز مانند نشستن، ایستادن، روی آوردن و پشت کردن انسان.

وجود این دو قسم تا حدّی ضروری و بدیهی است؛ زیرا اگرکسی وجود جوهر را به فرض انکار کند، به ناچار اعراض را جوهر دانسته است، و بنابراین ناآگاهانه وجود جوهر را پذیرفته است.

شمار اعراض به «نه» می‌رسد، که مقولات و اجناس عالی را تشکیل می‌دهند، و مفهوم «عرض» خود عرض عام آنها می‌باشد[1]، نه جنسی که فوق آنها قرارگرفته باشد؛ همانطورکه مفهوم ماهیت[2]، عرض عام همهٔ مقولات دهگانه است، نه جنس آنها.

مقولات نه‌گانهٔ عرض عبارتند از: کم (چندی)، کیف (چگونگی)، أین (کجایی)، متی (چه گاهی)، وضع (نهاد)، جِدَة (داشت)، اضافه، فعل (کنش) و انفعال (اثر پذیری). این عقیدهٔ حکمای مشاء در مورد تعداد مقولات بود، و مدرکشان هم

الأخيرةُ، واحدةً. و ذهبَ شيخُ الاشراقِ إلى أنّها خمسٌ، و زادَ على هذِهِ الأربعةِ الحركةَ.[۳]
و الأبحاثُ في هذِهِ المقولاتِ و انقساماتِها إلى الأنواعِ المندرجةِ تحتَها طويلةُ الذيلِ جِدّاً؛ ونحنُ نُلَخِّصُ القولَ على ما هوالمشهورُ من مذهبِ‌المشّائينَ، مع اشاراتٍ إلى غيرِهِ.

الفصل الثانی
في اقسام الجوهر

قسَّمُوا الجوهرَ، تقسيماً أوّلياً، إلى خمسةِ أقسامٍ: المادَّةِ، و الصورةِ، و الجسمِ و النفسِ، و العقلِ. و مستندُ هذا التقسيمِ في الحقيقةِ استقراءُ ما قامَ على وجودِهِ البرهانُ منَ الجواهرِ. فالعقلُ هوَ «الجوهرُ المجردُ عنِ المادَّةِ ذاتاً و فعلاً»؛ و النفسُ هيَ «الجوهرُ

استقراء می‌باشد.

در برابر، گروهی با یکی کردن همهٔ مقولات نسبی (هفت مقوله اخیر)، شمار آنها را به چهار مقوله تقلیل داده‌اند. در این میان شیخ اشراق با افزودن مقولهٔ حرکت بر این چهار مقوله، شمار آنها را به پنج مقوله رسانده است.[۳]

گفت و گو دربارهٔ این مقولات و تقسیم هر یک از آنها به انواع مختلفشان، بحثی است طولانی؛ و ما کلام را به ذکر آراء مشائین، که مشهور بین حکما است، اختصاص می‌دهیم، همراه با اشاراتی به آراء دیگران.

- ۲ -
اقسام جوهر

جوهر را در اولین دسته بندی به پنج گروه تقسیم کرده‌اند: ماده، صورت، جسم، نفس و عقل. این اقسام از راه گردآوری جوهرهائی که با برهان وجودشان اثبات شده، بدست آمده است. تعریف هر یک از این اقسام چنین است:

عقل: جوهری است که ذاتاً و فعلاً [یعنی هم در مقام ذات و هم در مقام کار] جدا از ماده می‌باشد.

المجردُ عنِ المادَّةِ ذاتاً المتعلقُ بها فعلاً»؛ و المادةُ هیَ «الجوهرُ الحاملُ للقوَّةِ»؛ و الصورةُ الجسميةُ هیَ «الجوهرُ المفيدُ لفعليةِ المادَّةِ من حيثُ الامتداداتِ الثلاثِ»؛ و الجسمُ هوَ «الجوهرُ الممتدُ فی جهاتِهِ الثلاثِ».

و دخولُ الصورةِ الجسميةِ فی التقسيمِ دخولٌ بالعرضِ، لأنَّ الصورةَ هیَ الفصلُ مأخوذاً بشرطِ لا، و فصولُ الجواهرِ غيرُ مندرجةٍ تحتَ مقولةِ الجوهرِ، و إن صَدَقَ عليها الجوهرُ، كما عرفتَ فی بحثِ الماهيةِ؛ و يجرِي نظيرُ الكلامِ فی النفسِ.[۴]

الفصل الثالث
في الجسم

لا ريبَ أنَّ هناكَ اجساماً مختلفةً تشتركُ فی أصلِ الجسميَّةِ، التي هیَ الجوهرُ الممتدُّ

نفس: جوهری است که در مقام ذات مجرد از ماده است، اما در مقام فعل وابسته به آن می‌باشد.

ماده: جوهری است که حامل قوه و استعداد می‌باشد.

صورت جسمانی: جوهری است که فعلیت ماده از جهت امتداد در جهات سه گانه را [طول و عرض و عمق] تأمین می‌کند.

جسم: جوهری است که در جهات سه گانه امتداد دارد.

ورود صورت جسمانی در این اقسام با مسامحه همراه است؛ زیرا صورت، همان فصل است که به نحو «بشرط لا» اعتبار شده است، و همانگونه که قبلاً دانستیم[۴]، فصلهای جواهر از مقولهٔ جوهر خارجند، گرچه جوهر بر آنها صدق می‌کند. نظیر این سخن در مورد نفس هم می آید.[۵]

- ۳ -

«جسم»

بی شک در جهان خارج، اجسام گوناگونی هست که در همگی آنها جسمیت، به

فی الجهاتِ الثلاثِ، فالجسمُ بما هو جسمٌ قابلٌ للإنقسامِ فی جهاتِهِ المفروضةِ، و لَهُ وحدةٌ اتصالیّةٌ عندَ الحسِّ؛ فهل هو متّصلٌ واحدٌ فی الحقیقةِ کما هوَ عندَ الحسِّ، اوْ مجموعةُ أجزاءٍ ذاتِ فواصلَ علی خلافِ ما عندَ الحسِّ؟

و علی الأولِ، فهل الاقسامُ التي لهُ بالقوّةِ متناهیّةٌ، او غیرُ متناهیّةٍ؟ و علی الثاني، فهل الأقسامُ التي هیَ بالفعلِ ـ و هیَ التي انتهَی التجزّي إلیها ـ لا تقبلُ الانقسامَ خارجاً، لکن تقبلُهُ وهماً و عقلاً، لکونِها أجساماً صغاراً ذواتِ حجمٍ، أو أنّها لا تقبلُ الانقسامَ لا خارجاً و لا وهماً و لا عقلاً، لعدمِ اشتمالِها علی حجمٍ، و إنّما تقبلُ الاشارةَ الحسیّةَ، و هیَ متناهیةٌ أو غیرُ متناهیةٍ؟ و لکلٍ منَ الشقوقِ المذکورةِ قائلٌ؛ فالاقوالُ خمسةٌ.

عنوان یک اصل مشترک، حضور دارد؛ و چون جسم، جوهری است که در جهات سه‌گانه امتداد و کشش دارد، لذا هر جسمی، از آن جهت که جسم است، در جهات سه‌گانهٔ مذکور قابل انقسام می‌باشد. و چون ما با حواس خویش جسم را به صورت یک واحد یکپارچه درک می‌کنیم، این سؤال مطرح می‌شود که آیا در واقع هم جسم، یک واحد یکپارچه می‌باشد، و همانگونه است که ما آن را احساس می‌کنیم؛ یا آنکه بر خلاف احساس ما، مجموعه‌ای از ذرات با فاصله می‌باشد؟

و نیز اگر یک واحدِ متصل است، آیا اجزائی که قابل انقسام به آنها می‌باشد، محدودند یا نامحدود؟ در فرض دوّم نیز یعنی فرض آنکه جسم متشکل از ذرات بالفعلی باشد که قابل انقسام خارجی نیستند ـ همان ذراتی که در تجزیهٔ خارجی به آنها رسیده‌ایم ـ دو احتمال وجود دارد: یکی آنکه این ذرات، بدلیل آنکه خودشان اجسامی کوچک و دارای حجم‌اند، قابل انقسام وهمی و عقلی می‌باشند؛ و احتمال دوم آنکه بگوئیم این ذات هیچ حجمی ندارد، و فقط قابل اشارهٔ حسی هستند؛ و لذا انقسام وهمی و عقلی هم در آنها راه ندارد. در صورت اخیر نیز دو احتمال وجود دارد: یکی آنکه این ذرات محدود باشند، و دیگر آنکه نامحدود باشند. هر یک از این احتمالات را گروهی پذیرفته‌اند؛ و لذا پنج نظر در این مسأله وجود دارد.

الأولُ : أنَّ الجسمَ متصلٌ بحسبِ الحقيقةِ، كما هو عندَ الحسِ، و لهُ أجزاءٌ بالقوةِ متناهيةٌ؛ و نُسِبَ إلى الشهرستاني.

الثاني : أنَّهُ متصلٌ حقيقةً كما هو متصلٌ حسّاً، و هو منقسمٌ انقساماتٍ غيرَ متناهيةٍ ـ بمعنى لا يَقِفُ، أي: إنَّهُ يَقْبَلُ الإنقسامَ الْخارِجيَ بِقَطْعٍ او بِاختلافِ عرضينِ و نحوِهِ؛ حتى إذا لَمْ يعملِ الآلاتُ القطاعةُ في تَقْسيمِهِ لِصِغَرِهِ، قَسَّمَهُ الوهمُ؛ حتى إذا عَجزَ عن تصورِهِ، لِصِغَرِهِ البالغِ، حَكَمَ العقلُ كليّاً بأنَّهُ كُلَّما قُسِّمَ إلى أجزاءٍ كانَ الجزءُ الحاصلُ، لِكونِهِ ذا حجمٍ له طرفٌ غيرُ طرفٍ، يقبلُ القسمةَ، من غيرِ وقوفٍ، فإنَّ ورودَ القسمةِ لايُعدمُ الحجمَ؛ و نُسِبَ إلى الحكماءِ.

الثالثُ : أنَّهُ مجموعةُ أجزاءٍ صغارٍ صلبةٍ لا تخلُو من حجمٍ، يَقبلُ القسمةَ الوهميَّةَ

۱ـ جسم در واقع نیز یك واحدِ متصل است، همانطورکه حواس درك می‌کنند، و قابل انقسام به اجزاءِ محدودی می‌باشد. این نظر منسوب به شهرستانی است.

۲ـ جسم، همانطورکه در حواس متصل و یکپارچه می‌نماید، در واقع هم چنین است؛ و نیز می‌تواند بطور نامحدود به اجزاء کوچک‌تر تقسیم شود؛ به این معنا که قابلیت انقسام آن در یک حدّ خاص متوقف نمی‌شود. تفصیل مطلب آن است که: جسم در ابتدا با برش یا بواسطهٔ دو عرض مختلف [مانند سفیدی و سیاهی] و غیر آن، تقسیم خارجی می‌شود، تا آنجا که به خاطر کوچک شدنش، ابزار خارجی نتوانند آن را تقسیم کنند، که در این صورت توسط «وهم» تقسیم می‌گردد، تا جائی که به خاطر نهایت کوچکی آن، وهم نتواند آن را تصورکند. و در این صورت مشمول حکم کلی عقلی خواهد بود که: هرگاه جسم به چند جزء تقسیم بشود، جزء بدست آمده قابل تقسیم می‌باشد، و این روند همین طور ادامه پیدا می‌کند؛ چرا که همان جزء به دست آمده نیز حجمی دارد؛ به دلیل آنکه تقسیم، حجم را از بین نمی‌برد؛ و لذا دو طرف مختلف خواهد داشت. این رأی منسوب به حکما است.

۳ـ جسم مجموعه‌ای از ذرات ریز و سخت است که حجم اندکی دارند، و لذا

والعقليّةَ، دونَ الخارجيّةِ؛ و نُسِبَ إلى ذى مقراطيس.

الرابعُ : أنّهُ مؤلفٌ من أجزاءٍ لا تتجزّأُ، لا خارجاً و لا وهماً و لا عقلاً، و إنّما تـقبلُ الاشارةَ الحسّيّةَ، و هيَ متناهيةٌ، ذواتُ فواصلَ فى الجسمِ، تمرُّ الآلةُ القطاعةُ من مواضعِ الفصلِ؛ و نُسِبَ إلى جمهورِ المتكلمينَ.

الخامسُ : تأليفُ الجسمِ منها، كما فى القولِ الرابعِ، إلاّ أنّها غيرُ متناهيةٍ.

و يدفعُ القولينِ، الرابعَ و الخامسَ : أنَّ ما ادُّعِيَ منَ الأجزاءِ التى لا تتجزّأُ، إنْ لَمْ تَكُنْ ذواتِ حجمٍ، امتنعَ أن يتحقّقَ من اجتماعِها جسمٌ ذو حجمٍ بالضّرورةِ، و إن كانتْ ذواتِ حجمٍ، لَزِمَها الانقسامُ الوهميُّ و العقليُّ بِالضرورةِ، و إنْ فُرِضَ عَدَمُ انقسامِها الخارجـيِّ لِنهايةِ صِغَرِها.

على أنّها لو كانتْ غيرَ متناهيةٍ، كانَ الجسمُ المتكوّنُ من اجتماعِها غيرَ متناهى الحجمِ

گرچه قابل انقسام خارجی نیستند، ولی انقسام وهمی و عقلی در آنها راه دارد. این قول منسوب به ذی‌مقراطیس (دمکریت) است.

۴ـ جسم از ذراتی تشکیل یافته که نه قابل انقسام خارجی هستند، و نـه قـابل انقسام وهمی و عقلی؛ بلکه فقط می‌توانند مورد اشارهٔ حسی قرارگیرند. این ذرات، محدودند، و از یکدیگر فاصله دارند؛ و هنگام بریدن یک جسم، ابزار برش در واقع از همان فاصلهٔ بین ذرات عبور می‌کند. این قول به متکلمین نسبت داده شده است.

۵ـ جسم از اجزائی که در قول چهارم وصف شد، تشکیل شده است؛ بـا ایـن تفاوت که طبق این نظر آن اجزاء نا محدودند.

آنچه دو قول اخیر را ابطال می‌کند، آن است که: این ذراتِ غیر قابل تجزیه یا فاقد حجمند، که در این صورت محال است از اجتماع آنها یک جسم دارای حجم بوجود آید؛ و یا دارای حجمند، که در این صورت لااقل قابل انقسام وهمی و عقلی خواهند بود، و لو به خاطر نهایت کوچکی، قابل انقسام خارجی نباشند.

علاوه بر آنکه اگر این ذرات را غیر محدود بدانیم، جسمی که از آنها تشکیل یافته

بالضرورةِ. و قَدْ أُقيمَتْ علىٰ بطلانِ الجزءِ الذی لا یتجزّیٰ وجوهٌ منَ البراهینِ مذکورةٌ فی المطولاتِ.

و یدفعُ القولَ الثانی، وهنُ الوجوهِ التی أُقیمتْ علی کونِ الجسمِ البسیطِ[5] ذا اتصالٍ واحدٍ جوهریٍّ من غیرِ فواصلَ کما هو عندَ الحسِّ؛ و قد تسَلَّمَ علماءُ الطَّبیعةِ أخیراً بعدَ تجرباتٍ علمیَّةٍ ممتدَّةٍ: أَنَّ الأجسامَ مؤلَّفةٌ من اجزاءٍ صغارٍ ذرِّیَّةٍ، مؤلفةٍ من اجزاءٍ أُخری، لا تخلُو من نواةٍ مرکزیَّةٍ ذاتِ جرمٍ؛ ولٰیکن أصلاً موضوعاً لنا.

و یدفعُ القولَ الأولَ: أَنَّهُ یَرِدُ علیه ما یَرِدُ علی القولِ الثانی و الرابعِ و الخامسِ، لِجَمْعِهِ بینَ القولِ باتِّصالِ الجسمِ بالفعلِ، و بینَ انقسامِهِ بِالقوَّةِ إلیٰ أجزاءٍ متناهیةٍ تَقِفُ القِسْمَةُ دونَها علی الاطلاقِ.

نیز دارای حجم نامحدودی خواهد بود. البته براهین دیگری نیز برای ابطال ذرهٔ غیر قابل تجزیه بیان شده که در کتب مفصل آمده است.

نظر دوم نیز قابل قبول نیست؛ زیرا از طرفی، ادله‌ای که با آن خواسته‌اند اثبات کنند جسم بسیط[6]، همانطور که حواس درک می‌کند، یک واحدِ جوهریِ متصل و بدون فاصله است، ادله‌ای سست و موهون می‌باشد؛ و از طرف دیگر، دانشمندان علوم طبیعی بعد از آزمایشهای علمی دامنه‌دار سرانجام پذیرفتند که اجسام از ذرات کوچکی تشکیل یافته‌اند، و هر یک از آن ذرات نیز از ذرات دیگری که گرداگرد یک هستهٔ مرکزی جرم‌دار قرارگرفته‌اند، تألیف شده‌اند. این مطلب را باید به عنوان یک اصل موضوعی از آنان پذیرفت.

نظر اول نیز باطل است؛ زیرا مجموع اشکالات وارد برنظر دوم، چهارم و پنجم بر قول اوّل هم وارد می‌شود؛ زیرا از طرفی جسم را متصلِ بالفعل دانسته، و از طرف دیگر قابلیت انقسام آن را به اجزاء ریز محدود می‌داند، یعنی در تقسیم به ذراتی می‌رسیم که آنها دیگر قابل انقسام نمی‌باشند، نه خارجاً، نه وهماً و نه عقلاً.

فالجسمُ، الذي هوَ جوهرٌ ذواتِّصالٍ يُمكنُ أنْ يُفرضَ فيهِ الامتداداتُ الثلاثُ، ثابتٌ لارَيبَ فيهِ؛ لكن مصداقُهُ الأجزاءُ الأوَّليَّةُ الّتي يَحدثُ فيها الامتدادُ الجرميُّ و إليها تتجزَّأُ الأجسامُ النَّوعيَّةُ، دونَ غيرِها، على ما تقدَّمتِ الاشارةُ اليه؛ و هو قولُ ذى مقراطيس معَ اصلاحٍ ما.

الفصل الرابع
في اثبات المادة الاولى و الصورةالجسمية

إنَّ الجسمَ من حيثُ هوَ جسمٌ ـ و نَعْني بِهِ ما يحدثُ فيهِ الامتدادُ الجرميُّ أولاً و بالذّاتِ ـ أمرٌ «بالفعلِ»، و من حيثُ ما يمكنُ أن يلحقَ به شيءٌ من الصورِ النَّوعيَّةِ و لواحِقِها امرٌ «بالقوةِ» و حيثيَّةُ الفعلِ غيرُ حيثيَّةِ القوَّةِ، لأنَّ الفعلَ متقوِّمٌ بالوجدانِ و القوَّةُ متقومةٌ بالفقدانِ؛ ففيهِ جوهرٌ هوَ قوَّةُ الصُّورِ الجسمانيَّةِ، بحيثُ إنَّهُ ليسَ لهُ منَ الفعليةِ الاّ

از آنچه گفته شد به دست می‌آید: جسم، که یک جوهر متصل است و می‌توان امتدادهای سه گانه را در آن فرض کرد، بی شک وجود دارد؛ اما مصداقش همان اجزاء نخستین است که واجد امتداد جرمی بوده، و انواع مختلف اجسام به آنها تجزیه می‌گردند؛ و این همان نظر ذی مقراطیس است، همراه با کمی اصلاح.

ـ ۴ ـ
اثبات مادهٔ نخستین و صورت جسمانی

جسم از آن جهت که جسم است ـ یعنی چیزی که خودش ذاتاً امتداد جرمی دارد [نه آنکه به طفیل امر دیگری واجد امتداد شده باشد] ـ یک امر بالفعل و متحقق می‌باشد؛ و از آن جهت که یکی از صور نوعی، همراه تبعاتش، می‌تواند به آن ملحق شود، یک امر بالقوه و استعداد صرف می‌باشد. از طرف دیگر، جهت فعلیت و تحقق، مغایر با جهت قوه و استعداد بوده [و ما بازاء آنها مختلف است]؛ زیرا قوام فعلیت به وجدان و دارائی، و قوام قوه به فقدان و نداری می‌باشد، نتیجه آنکه

فعليةُ أنّهُ قوّةٌ محضةٌ، و هذا نحوُ وجودِها، و الجسميّةُ التي بها الفعليّةُ صورةٌ مقوِّمةٌ لها؛ فتبيَّنَ أنَّ الجسمَ مؤلَّفٌ من مادّةٍ و صورةٍ جسميّةٍ؛ و المجموعُ المركبُ منهما هو الجسمُ.

تتمةٌ : فهذه هي المادةُ الشائعةُ في الموجوداتِ الجسمانيّةِ جميعاً، و تسمّى المادّةَ الأولى و الهيولي الأولى.

ثمّ هيَ معَ الصورةِ الجسميّةِ مادةٌ قابلةٌ للصورةِ النوعيّةِ اللاحقةِ، وَ تسمّى المادّةَ الثانيةَ.

الفصل الخامس
في اثبات الصور النوعية

الأجسامُ الموجودةُ في الخارجِ تختلفُ اختلافاً بيّناً من حيثُ الأفعالِ و الآثارِ، و هذهِ

جوهری در جسم است که استعداد صور جسمانی بوده، و به گونه‌ای است که هیچ فعلیتی ندارد جز استعداد محض، و نحوهٔ وجودش جز این چیز دیگری نیست. و جسمیت که جنبهٔ فعلیت و تحقق جسم را تأمین می‌کند، صورت قوام بخش آن می‌باشد. بنابراین، روشن می‌شود که جسم از ماده و صورت جسمانی تشکیل شده، و در واقع مجموع مرکب از آن دو، همان جسم خواهد بود.

[مادهٔ نخستین و مادهٔ دوّم]

جوهر مذکور همان ماده‌ای است که در همهٔ موجودات جسمانی حضور دارد؛ و به آن مادهٔ نخستین و هیولای نخستین گویند.

سپس همین جوهر، با پیوستن به صورت جسمی، ماده‌ای را تشکیل می‌دهد که صور نوعیهٔ ملحق شونده به جسم را می‌پذیرد؛ و به آن مادهٔ دوم گویند.

- ۵ -

اثبات صور نوعی

اجسامی که در خارج موجودند، از جهت افعال و آثارشان، اختلاف روشنی با یکدیگر دارند، این آثار لزوماً برخاسته از یک مبدأ جوهری است. و آن مبدأ را

الأفعالُ لها مبدأٌ جوهريٌّ لا محالةَ؛ و ليسَ هو المادَّةَ الأُولى، لأنَّ شأنَها القبولُ والانفعالُ دونَ الفعلِ؛ و لا الجسميةَ المشتركةَ، لأنّها واحدةٌ مشتركةٌ و هذهِ الأفعالُ كثيرةٌ مختلفةٌ؛ فلها مبادئُ مختلفةٌ؛ و لو كانتْ هذه المبادى اعراضاً مختلفةً وَجَبَ إنتهاؤُها إلى جواهرَ مختلفةٍ، و ليستْ هي الجسميَّةَ لما سمعتَ من اشتراكِها بينَ الجميعِ؛ فهي جواهرُ متنوعةٌ تتنوعُ بها الأجسامُ، تسمَّى «الصورَ النوعيَّةَ».

تتمةٌ : أوّلُ ما تتنوعُ الجواهرُ الماديَّةُ، بعدَ الجسميَّةِ المشتركةِ، إنّما هو بالصورِ النوعيّةِ التي تتكونُ بها العناصرُ؛ ثم العناصرُ موادُّ لصورٍ أُخرىٰ تلحقُ بها. وكان القدما من علماءِ الطبيعةِ يعدُّونَ العناصرَ أربعاً، و أَخَذَ الالهيّونَ ذلك أصلاً موضوعاً؛ و قد أنهاها الباحثونَ

نمی‌توان مادهٔ نخستین دانست؛ چراکه منزلتش فقط پذیرش و انفعال است، نه تأثیر و فعل از طرف دیگر، صورت جسمی، که مشترک بین همهٔ اجسام است، نیز نمی‌تواند مبدأ آن آثار باشد؛ زیرا این آثار گوناگونند، و لذا مبادی گوناگونی را نیز می‌طلبند؛ حال آنکه صورت جسمی یک امر مشترک بین همهٔ اجسام است.

حال اگر مبادی این افعال و آثار را اعراض مختلف در نظر بگیریم، باز باید در پی مبادی برای همان اعراض برآئیم؛ و تا به یک مبدأ جوهری نرسیم، کار خاتمه نمی‌یابد، اما نه صورت جسمی، زیرا دانستیم صورت، مشترک بین همهٔ اجسام است. در نتیجه آن مبادی، جواهر گوناگونی هستند که اجسام را در قالب انواع مختلف در می‌آورند، و «صور نوعی» نامیده می‌شود.

تکمیل بحث :

جوهرهای مادی در اولین مرحله، پس از صورت جسمی مشترک، توسط صور نوعی بوجود آورندهٔ عناصر، به انواع مختلف تبدیل می‌شوند؛ و سپس همین عناصر، ماده صور دیگری می‌شوند که به آنها ملحق می‌گردند. دانشمندان علوم طبیعی در زمانهای سابق شمار عناصر را به چهار می‌رساندند، و فلاسفه الهی نیز آن را به عنوان یک اصل موضوع از ایشان پذیرفته بودند؛ اما اخیراً پژوهندگان تعداد

أخيراً الى ما يقربُ من مائةٍ و بِضْعِ عنصرٍ.

الفصل السادس
في تلازم المادة و الصورة

المادةُ الأُولى و الصورةُ متلازمتانِ لاتنفكُّ احدٰاهما عنِ الأُخرىٰ.

أما أنَّ المادَّةَ لا تتعرّىٰ عن الصورةِ، فلأنَّ المادَّةَ الأُولىٰ حقيقتُها أنَّها بالقوَّةِ من جميعِ الجهاتِ، فلا تُوجدَ الا متقومةً بفعليَّةٍ جوهريَّةٍ متحدةٍ بها، اذ لا تحقُّقَ لموجودٍ الا بفعليةٍ، و الجوهرُ الفعليُّ الذي هذا شأنهُ هوَ الصورةُ؛ فإذنْ المطلوبُ ثابتٌ.

و أمّا أن الصُّورَ التى من شأنِها أن تُقارنَ المادَّةَ لا تتجرَّدُ عنها، فلأنَ شيئاً من الأنواعِ التى ينالُها الحسُّ و التجربةُ لا يخلُو من قوَّةِ التغيُّرِ و امكانِ الانفعالِ، و هذا أصلٌ

آنها را به نزدیک صد و اندی رسانده‌اند.

- ٦ -

عدم انفکاک ماده و صورت از یکدیگر

مادهٔ نخستین و صورت همیشه همراه هم بوده، و هرگز از یکدیگر جدا نمی‌شوند.

اما اینکه ماده از صورت جدا نمی‌شود، دلیلش آن است که حقیقت مادهٔ نخستین چیزی جز قوه و استعداد محض نیست؛ و از این رو برای تحقق یافتن باید به یک فعلیت جوهری اتکا داشته باشد، تا با آن متحد گردد؛ زیرا هیچ موجودی بدون فعلیت، تحقق پیدا نمی‌کند؛ و از طرف دیگر، تنها صورت است که می‌تواند چنین نقشی را ایفاء کند؛ و بنابراین بخش اول مدعا ثابت می‌گردد.

و امّا اینکه صورتی که شأنیت مقارنت با ماده را دارد، از آن جدا نمی‌گردد؛ دلیلش آن است که هرنوعی که حس و تجربه بدان دست یافته، به نحوی مستعد تغییر و قابل تحول بوده است. این یک اصل موضوع است که از علوم طبیعی گرفته

موضوعٌ مأخوذٌ من العلومِ الطبيعيَّةِ، و ما فيه القوَّةُ و الامكانُ لا يخلُو مـن مـادَّةٍ؛ فـإذنْ المطلوبُ ثابتٌ.

الفصل السابع
في أن كلا من المادة و الصورة محتاجة الى الأخرى

بيانُ ذلك أمّا اجمالاً: فإنَّ التركيبَ بينَ المادَّةِ و الصورةِ تركيبٌ حقيقيٌّ اتحاديٌّ، ذو وحدةٍ حقيقيَّةٍ، و قد تقدّم أنّ بعضَ اجزاءِ المركّبِ الحقيقيِّ محتاجٌ الى بعضٍ.

و أمّا تفصيلاً: فالصورةُ محتاجةٌ إلى المادَّةِ فى تعيُّنِها، فإنّ الصورةَ إنَّما يتعيَّنُ نـوعُها بإستعدادٍ سابقٍ تتحمَّلُهُ المادَّةُ، و هى تقارنُ صورةً سابقةً، و هكذا.

و أيضاً: هى محتاجةٌ الى المادَّةِ فى تشخُّصِها، اى فى وجودِها الخاصِّ بها، من حيثُ

شده است. و از طرفی هر چه دارای قوه و استعداد باشد، از ماده خالی نخواهد بود. بنابراین، بخش دوم مدعا هم ثابت می‌شود.

- ۷ -

هر یک از ماده و صورت محتاج یکدیگرند

بیان اجمالی این مطلب آن است که: ترکیب بین مـاده و صـورت یک تـرکیب حقیقیِ اتحادی است، با یک وحدت واقعی؛ و قـبلاً گـذشت[۷] کـه اجـزاء مـرکب حقیقی محتاج یکدیگرند.

اما بیان تفصیلی مطلب این است که: صورت در تعیّن نوع خویش نیاز به ماده دارد؛ چراکه تعیّن نوع صورت منوط به یک استعداد قبلی است که ماده آن را حمل می‌کند، ماده‌ای که خود مقارن با یک صورت دیگری بوده است؛ و همینطور (تعین آن صورت قبلی هم منوط به یک استعداد قبلی است ...).

صورت در تشخص خود نیز محتاج به ماده است؛ یعنی در وجود خـاص بـه خودش، از آن جهت که همراه با عوارضی به نام عوارض مشخصه می‌باشد؛ مانند:

ملازمتِها للعوارضِ المسمّاةِ بالعوارضِ المشخِّصةِ، من الشكلِ، و الوضعِ، و الأينِ، و متىٰ، و غيرِها.

و أمّا المادّةُ، فهی متوقِّفةُ الوجودِ حدوثاً و بقاءاً علی صورةٍ ما من الصورِ الواردةِ عليها، تتقومُ بها، و ليستِ الصورةُ علّةً تامّةً و لا علّةً فاعليّةً لها، لحاجتِها فی تعيُّنِها و فی تشخُّصِها الی المادّةِ، و العلّةُ الفاعليّةُ انّما تفعلُ بوجودِها الفعليِّ؛ فالفاعلُ لوجودِ المادّةِ جوهرٌ مفارقٌ للمادّةِ من جميعِ الجهاتِ، فهو عقلٌ مجردٌ أوْجدَ المادّةَ، وهو يستحفظُها بالصورةِ بعدَ الصورةِ التی يُوجدُها فی المادةِ. فالصورةُ جزءٌ للعلّةِ التامّةِ، و شريكةُ العلّةِ للمادّةِ، و شرطٌ لفعليّةِ وجودِها. و قد شَبَّهُوا استبقاءَ العقلِ المجرّدِ المادّةَ بصورةٍ مّا، بمن يستحفظُ سقفَ بيتٍ بأعمدةٍ متبدلةٍ، فلا يزالُ يُزيلُ عموداً و ينصبُ مكانَه آخرَ.

شکل، وضع، أین، متی، و مانند آن.

و ماده نیز در اصل پیدایشش و همچنین در استدامهٔ وجودش محتاج به یک صورت از صورتهایی است که بر او وارد می‌شود،به نحوی که قوامش به آن صورت می‌باشد. اما چنین نیست که صورت نسبت به ماده، علت تامه و یا علت فاعلی (وجود بخش) به شمار آید؛ زیرا صورت در تعین و تشخص محتاج به ماده است، حال آنکه علت فاعلی با اتکاء به وجود فعلیش ایجاد می‌کند. بنابراین، جوهر ایجاد کننده ماده باید از هر جهت مجرد از ماده باشد. پس علت فاعلی عقل مجردی است که ماده را بوجود آورده، و آن را به کمک یکسری صور پیاپی، که در ماده ایجاد می‌کند، نگه می‌دارد.

بنابر این صورت، جزئی از علت آن و شرط فعلیت وجودش می‌باشد. فلاسفه گفته‌اند: این کارِ عقل، یعنی نگهداری ماده بوسیله صور پیاپی، نظیر کارکسی است که سقف خانه‌ای را با ستونهای پیاپی نگه می‌دارد، تا فرو نریزد، که بطور مستمر ستونی را بر می‌دارد، و ستون دیگری را جایگزین آن می‌کند.

و اعتُرِضَ عليهِ : بأنّهم ذهبُوا الى كونِ هيولى عالمِ العناصرِ واحدةً بـالعددِ، فكـونُ صورةٍ مّا، و هى واحدةٌ بالعمومِ، شريكةَ العلّةِ لها يوجبُ كونَ الواحدِ بالعمومِ علةً للواحِدِ بالعددِ و هو اقوى وجوداً من الواحِدِ بالعمومِ، مع أنَّ العلّةَ يجبُ أن تكونَ أقـوىٰ مـن معلولِها.

و لو أغمضْنا عن ذلك، فلا ريبَ: أنَّ تبدُّلَ الصُّورِ يستوجبُ بطلانَ الصورةِ السابقةِ و تحققَ اللاحقةِ فى محلِّها، و إذ فُرِضَ أنّ الصورةَ جزءُ العلةِ التامّةِ للمادَّةِ، فبطلانُها يوجبُ بطلانَ الكلِ، أعنى العلةَ التامّةَ، و يبطلُ بذلك المادَّةُ؛ فأَخْذُ صورةٍ ما شريكةَ العلةِ لوجودِ المادَّةِ يؤدّى ال نَفْيِ المادَّةِ.

و الجوابُ : أنَّه سيأتى فى مرحلةِ القوَّةِ و الفعلِ: أنّ تبدُّلَ الصورِ فى الجواهرِ الماديّةِ

بر این مطلب اعتراض شده است که: فلاسفه هـیولای عـالم عـناصر را واحـد عددی می‌دانند - [به این معنا که هیولا یک فرد بیشتر ندارد]- بنابراین، اگر یک صورت نامعین که وحدت عمومی دارد ـ [به این معنا که یک مفهوم کلی است با مصادیق فروان] ـ شریک علت آن باشد، لازم می‌آید که واحد عمومی، علت واحد عددی باشد؛ در حالی که وجود واحد بالعدد قوی‌تر از وجود واحد بالعموم است؛ و وجود معلول نمی‌تواند قوی‌تر از علت خود باشد.

اگر از این اشکال صرف نظر شود، با اشکال دیگری مواجـه مـی‌شویم ، و آن اینکه: بی‌تردید تبدیل شدن صور به یکدیگر موجب می‌گردد صورت قبلی از بین رفته، و صورت بعدی جای آن قرار گیرد. حال اگر صورت را جزء علت تامهٔ ماده بدانیم با از بین رفتن آن، مجموعه‌ای که علت تامه را تشکیل می‌داد، نـیز از بـین می‌رود؛ و با از بین رفتن علت تامه، ماده نیز نابود خواهد شد. بنابراین، اگـر یک صورت نامعین را شریک علت برای وجود مـاده بـدانـیم، نـفی وجـود مـاده لازم می‌آید.

پاسخ این اعتراض آن است که: در بخش قوه و فعل خواهد آمـد[۸] کـه تـبدیل

ليسَ بالكونِ و الفسادِ و بطلانِ صورةٍ و حدوثِ اُخرىٰ؛ بل الصورُ المتبدِّلةُ موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ سيالٍ يتحرّكُ الجوهرُ المادّىُ فيه، و كلُّ واحِدٍ منها حدٌّ من حدودِ هذه الحركةِ الجوهريةِ؛ فهى موجودةٌ متصلةٌ واحدةٌ بالخصوصِ، و ان كانتْ وحدةً مبهمةً تناسبُ ابهامَ ذاتِ المادّةِ التى هى قوّةٌ محضةٌ؛ و قولُنا: إن صورةَ ما واحدةٌ بالعمومِ شريكةُ العلّةِ للمادَّةِ، إنّما هو باعتبارِ ما يطرءُ عليها من الكثرةِ بالانقسامِ.

الفصل الثامن
النفس والعقل موجودان

أمّا النفسُ، و هى الجوهرُ المجرّدُ من المادّةِ ذاتاً، المتعلقُ بها فعلاً، فَلِمَا نجدُ فى

صورتها به یکدیگر در جوهرهای مادی، به شکل کون و فساد نیست، که صورتی نابود شود و صورت دیگر آن بوجود آید؛ بلکه صورتهائی که به یکدیگر تبدیل می‌شوند همگی با یک وجود سیال و متحرک موجودند، وجودی که جوهر مادی در آن حرکت می‌کند، و هر یک از این صورتها در واقع مرحله‌ای از مراحل این حرکت جوهری می‌باشند. و لذا این صور مختلف، یک موجود واحد یکپارچه‌اند که وحدتش یک وحدت عددی است، گرچه این وحدت همراه با ابهامی است که البته با ابهام ذات ماده تناسب دارد، ماده‌ای که استعداد صرف است. و اما اینکه گفتیم «یک صورت مبهم، که واحد عمومی است، شریک علتِ ماده می‌باشد.» سخنی بود با توجه به کثرتی که در اثر انقسام، بر صورت عارض می‌گردد.

- ۸ -

اثبات وجود نفس و عقل

نفس ـ یعنی جوهری که در مقام ذات مجرد از ماده ولی در مقام فعل وابسته به آن است ـ وجود دارد، زیرا ما در خود چیزی را به نام علم می‌یابیم، و در بخش عاقل و معقول خواهد آمد[۹] که صور علمی، مجرد از ماده‌اند، و وجودشان برای

النفوسِ الانسانيةِ من خاصّةِ العلمِ وَ سيأتى، فى مرحلةِ العاقلِ والمعقولِ: أنَّ الصورَ العلميةَ مجرّدةٌ من المادّةِ، موجودةٌ للعالمِ، حاضرةٌ عندَه، و لو لا تجرّدُ العالمِ بتنزُّهِهِ عن القوّةِ و محوضتِهِ فى الفعليةِ، لم يكنْ معنىً لحضورِ شيءٍ عندَهُ؛ فالنفسُ الانسانيّةُ العاقلةُ مجرّدةٌ من المادّةِ؛ و هى جوهرٌ، لكونِها صورةً لنوعٍ جوهريٍ، و صورةُ الجوهرِ جوهرٌ، على ما تقدّم.

و أما العقلُ، فلمّا سيأتى: أنَّ النفسَ فى مرتبةِ العقلِ الهيولانيِّ أمرٌ بالقوّةِ بالنسبةِ إلى الصُّورِ المعقولةِ لها، فالذى يفيضُ عليها الفعليةَ فيها يمتنعُ أن يكونَ نفسَها و هى بالقوةِ، و لا أيُّ أمرٍ ماديٍ مفروضٍ، فمفيضُها جوهرٌ مجردٌ منزهٌ عن القوةِ و الامكانِ، و هو العقلُ.

و أيضاً، تقدمَ: أنَّ مفيضَ الفعليةِ للأنواعِ الماديّةِ، بجعلِ المادّةِ و الصورةِ و استحفاظِ المادّةِ بالصورةِ، عقلٌ مجردٌ؛ فالمطلوبُ ثابتٌ. و على وجودِهما براهينُ كثيرةٌ أُخَرُ،

عالم و نزد آن حاضر می‌باشد. حال اگر نفسی که عالم به آن صور است، با مبرا بودن از قوه و فعلیت صرف داشتن، مجرد نباشد، حضور چیزی نزد او معنا نخواهد داشت. بنابراین، نفس تعقل کنندهٔ آدمی، مجرد از ماده است؛ و از طرف دیگر، نفس آدمی جوهر است، نه عرض؛ زیرا صورتِ یک نوع جوهری می‌باشد، و چنانکه گذشت[۱۰]، صورت جوهر لزوماً جوهر خواهد بود.

عقل نیز وجود دارد؛ زیرا خواهد آمد[۱۱] که نفس در مرتبهٔ عقل هیولانی، فقط استعداد دریافت صور معقوله را دارد. [و لذا نفس برای آنکه واجد آن صور شود نیاز به چیزی دارد که به آن فعلیت دهد] و خود نفس که طبق فرض، بالقوه است، نمی‌تواند این نقش را ایفا کند، و نه هیچ امر مادی دیگری. بنابراین، فعلیت دهندهٔ به نفس، جوهری است مجرد و مبری از قوه و استعداد، و این جوهر مجرد همان عقل است.

و نیز قبلاً گفتیم که آنچه با ایجادِ ماده و صورت، و نگه‌داری ماده بوسیله صورت، انواع مادی را به وجود می‌آورد، عقل مجرد می‌باشد. پس آنچه در پیش بودیم ثابت

ستأتي الاشارةُ إلى بعضِها.

خاتمةٌ : من خواصِ الجوهرِ: أنّه لا تضادَّ فيهِ، لأنَّ من شرطِ التضادِ تحققَ موضوعٍ يعتورهُ الضِّدانِ، و لا موضوعَ للجوهرِ.

الفصل التاسع
فی الکم و انقساماته و خواصه

الكمُ عرضٌ يقبلُ القسمةَ الوهميَّةَ[٦] بالذاتِ. و قد قسَّمُوهُ قسمةً أوَّليَّةً إلى المتصلِ و المنفصلِ.

و المتصلُ ما يُمكنُ أن يُفرضَ فيهِ أجزاءٌ بينَها حدٌّ مشتركٌ؛ والحدُّ المشتركُ ما إن اعتبرَ بدايةً لأحدِ الجزئينِ أمكنَ أن يعتبرَ بدايةً للآخرِ، و إن اعتبرَ نهايةً لأحدِهِما أمكنَ أن

می‌شود.

براهین دیگری نیز برای اثبات وجود نفس و عقل ذکر شده که در آینده به بعضی از آنها اشاره می‌شود.

سخنی در خاتمه

یکی از ویژگیهای جوهر آن است که در آن تضاد راه ندارد؛ زیرا برای تحقق تضاد باید موضوعی وجود داشته باشد که دو امر متضاد بدنبال هم بر آن وارد شوند؛ حال آنکه جوهر موضوع ندارد.

- ۹ -
مقولهٔ کم، تقسیمات و خواص آن

کمّ، عرضی است که ذاتاً قابل تقسیم وهمی[۱۲] می‌باشد [نه به تبع موضوع یا امر دیگری]؛ و آن را در اولین دسته بندی، به متصل و منفصل تقسیم کرده‌اند.

کمّ متصل آن است که میان اجزاء مفروضش حدّ مشترکی بتوان یافت. مراد از حدّ مشترک چیزی است که اگر به عنوان آغاز یکی از دو جزء در نظر گرفته شود، بتوان آن را

يعتبرَ نهايةً للآخرِ؛ كالنقطةِ بينَ جزئَي الخطِّ؛ و الخطِّ بينَ جزئي السطحِ؛ و السطحِ بينَ جزئي الجسمِ التعليميِّ؛ و الآنَ بينَ جزئَي الزَّمانِ. و المنفصلُ ما كانَ بخلافِهِ؛ كالخمسةِ مثلاً، فَإِنَّها إن قسمتْ إلى ثلاثةٍ و اثنينِ لم يوجدْ فيها حدٌّ مشتركٌ، و الا فإن كانَ واحداً منها عادتِ الخمسةُ أربعةً، و إن كانَ واحداً من خارجٍ عادتْ ستةً، هذا خلفٌ.

الثاني، اعني المنفصلَ، هو العددُ الحاصلُ من تكرُّرِ الواحدِ، و إن كانَ الواحدُ نفسُهُ ليسَ بعددٍ، لعدمِ صدقِ حدِّ الكمِّ عليهِ؛ و قد عدُّوا كلَّ واحدَةٍ من مراتبِ العددِ نوعاً على حِدَةٍ، لأختلافِ الخواصِّ.

و الأولُ؛ أعنى المتصلَ، ينقسمُ الى: قارٍ، و غيرِ قارٍ. و القارُّ : ما لأَجزائِهِ المفروضةِ

آغاز جزء دیگر هم دانست؛ و اگر پایان یک جزء اعتبار شود بتوان آن را پایان جزء دیگر هم به شمار آورد؛ مانند نقطهٔ میان دو پاره خط، و خطِ میان دو جزء سطح، و سطحِ میان دو جسم تعلیمی، و نیز لحظه که بین دو جزء زمان واقع می‌شود.

و کمّ منفصل، کمّی است که چنین حدّ مشترکی میان اجزاء آن نتوان در نظر گرفت؛ مانند عدد پنج که اگر آن را به سه و دو تقسیم کنیم، حدّ مشترکی بین آنها نخواهد بود؛ زیرا اگر حدّ مشترکی وجود داشته باشد، یا جزئی از آن‌هاست، که در این صورت باید عدد پنج، چهار بشود؛ و یا خارج از آنهاست، که در این صورت عدد پنج، شش می‌شود؛ و این هر دو، خلاف فرض است.

قسم دوم (کمّ منفصل) همان «عدد» است، که در اثر تکرار «یک» پدید می‌آید؛ گرچه «یک» خودش «عدد» نیست؛ زیرا تعریف کمّ بر آن منطبق نمی‌شود. فلاسفه هر یک از مراتب عدد را یک نوع خاص شمرده‌اند؛ بدلیل آنکه خواص هر مرتبه با خواص سایر مراتب تفاوت دارد.

قسم اول، یعنی کمّ متصل، به دو قسم قارّ و غیر قارّ منقسم می‌شود. قارّ آن است که اجزاء مفروضش با هم موجود باشند، مانند خط؛ و غیر قارّ به عکس، اجزائش با هم موجود نمی‌شوند. کمّ غیر قارّ همان زمان است که هر جز مفروضش، وقتی

اجتماعٌ فی الوجودِ؛ کالخطِّ مثلاً، و غیرُ القارِّ بخلافِهِ، و هو الزمانُ؛ فإنَّ کلَّ جزءٍ منهُ مفروضٍ لا یوجدُ إلا و قدْ انصرمَ السابقُ علیهِ و لمّا یوجدِ الجزءُ اللاحقُ. و المتصلُ القارُّ علی ثلاثةِ أقسامٍ: جسمٌ تعلیمیٌّ، و هو الکمِّیَّةُ الساریةُ فی الجهاتِ الثلاثِ منَ الجسمِ الطبیعیِّ المنقسمةُ فیها؛ و سطحٌ، و هو نهایةُ الجسمِ التعلیمیِّ المنقسمةُ فی جهتینِ؛ و خطٌّ، و هو نهایةُ السطحِ المنقسمةُ فی جهةٍ واحدةٍ.

و للقائلینَ بالخلاءِ ـ بمعنی الفضاءِ الخالی من کلِّ موجودٍ شاغلٍ یملؤُهُ ـ شکٌّ فی الکمِّ المتصلِ القارِّ؛ لکنَّ الشأنَ فی اثباتِ الخلاءِ بهذا المعنی.

تتمةٌ : یختصُ الکمُّ بخواصَّ: **الأولی** : أنَّهُ لا تضادَّ بینَ شیءٍ من أنواعِهِ، لعدمِ اشتراکِها فی الموضوعِ، و الاشتراکُ فی الموضوعِ من شرطِ التضادِّ.

الثانیةُ : قبولُ القسمةِ الوهمیَّةِ بالفعلِ، کما تقدَّمَ.

تحقق می‌یابد که جزء قبلی سپری شده و جزء بعدی هنوز بوجود نیامده باشد.

کمّ متصل قارّ بر سه قسم است:

۱ـ **جسم تعلیمی**: مقداری است که در جهات سه گانهٔ جسم طبیعی (طول، عرض و عمق) سریان داشته، و در هر سه جهت قابل انقسام می‌باشد.

۲ـ **سطح**: پایان جسم تعلیمی است، و در دو جهت قابل انقسام می‌باشد.

۳ـ **خط**: پایان سطح است، و فقط در یک جهت منقسم می‌گردد.

کسانی که اعتقاد به خلأ ـ به معنای فضائی که هیچ موجودی آن را اشغال و پر نکرده است ـ دارند، در تحقق کمّ متصلِ قارّ دچار شک و تردید شده‌اند. ولی تمام سخن در اثبات خلأ به این معنا است.

ویژگیهای کم

کمیت دارای ویژگیهایی به شرح زیر است:

۱ـ بین هیچ یک از انواع آن تضاد بر قرار نیست؛ زیرا هیچ کدامشان موضوع مشترک ندارند؛ حال آنکه برای تحقق تضاد، اشتراک در موضوع ضروری است.

الثالثةُ : وجودُ ما يعُدُّهُ، أى يُفنِيهِ بإسقاطِهِ منهُ مرَّةً بَعْدَ مرَّةٍ؛ فالكمُّ المنفصلُ و هو العددُ مبدَؤُهُ الواحدُ، و هو عادٌّ لجميعِ أنواعِهِ، مَعَ أنَّ بعضَ أنواعِهِ عادٌّ لبعضٍ؛ كالإثنينِ للأربعةِ، و الثلاثةِ للتسعةِ؛ و الكمُّ المتصلُ منقسمٌ ذو أجزاءٍ، فالجزءُ منهُ يعدُّ الكلَّ.

الرابعةُ : المساواةُ واللامساواةُ، و هما خاصَّتانِ للكمِّ، و تعرضانِ غيرَهُ بعروضِهِ.

الخامسةُ : النهايةُ واللانهايةُ، و هما كسابقتيهما.

الفصل العاشر
فى الكيف

و هوَ «عرضٌ لا يقبلُ القسمةَ و لا النسبةَ لذاتِهِ». و قد قسَّمُوهُ بالقسمةِ الأَوَّليَّةِ إلى

۲ـ ذاتاً قابل تقسیم وهمی است، چنانکه گذشت.

۳ـ دارای چیزی است که شماره‌گر آن می‌باشد؛ یعنی چیزی که با حذف مکررش از کمّ، آن را نابود می‌کند. [به عبارت دیگر کمّ قابل قسمت بر آن می‌باشد.] به این صورت که «یک» به عنوان مبدأ کمّ متصل یعنی عدد، همهٔ انواع آن را شماره می‌کند؛ و علاوه بر آن برخی از اعداد شماره‌گر برخی دیگرند؛ مانند عدد دو که شماره‌گر «چهار»، و عدد سه که شماره‌گر «نه» می‌باشند. کمّ متصل نیز قابل انقسام است؛ زیرا اجزاء مفروضی دارد که کلّ را شماره می‌کند.

۴ـ تساوی و عدم تساوی از ویژگیهای کمّ‌اند، و اتصاف سایر امور به آنها بواسطهٔ کمّ می‌باشد.

۵ ـ تناهی (امتداد محدود) و عدم تناهی (امتداد نامحدود) نیز از ویژگیهای کمّ‌اند، و این دو مانند تساوی می‌باشند.

ـ ۱۰ ـ
مقولهٔ کیف

کیف عرضی است که ذاتاً نه قسمت پذیر است، و نه نسبت پذیر. و آن را در

أربعةِ أقسامٍ: أحدُها: الكيفيّاتُ النفسانيّةُ؛ كالعلمِ، و الارادةِ، و الجُبْنِ، و الشجاعَةِ، و اليأسِ، و الرَّجاءِ.

و **ثانيها** : الكيفيّاتُ المختصَّةُ بالكميّاتِ؛ كالإستقامةِ، والإنحناءِ، و الشكلِ، مما يختصُّ بالكمِّ المتصلِ؛ و كالزَّوجيَّةِ و الفرديَّةِ فى الأعدادِ، مما يختصُّ بالكمِّ المنفصلِ.

و **ثالثُها** : الكيفياتُ الاستعداديَّةُ؛ و تسمى أيضاً القوَّةَ و اللاقوَّةَ، كالإستعدادِ الشَّديدِ نحوَ الإنفعالِ، كاللينِ؛ و الإستعدادِ الشديدِ نحوَ اللاانفعالِ، كالصَّلابةِ. و ينبغي أن يُعدَّ منها مطلقُ الإستعدادِ القائمِ بالمادَّةِ. و نسبةُ الإستعدادِ إلى القوَّةِ الجوهريَّةِ التي هى المادَّةُ، نسبةُ الجسمِ التعليميِّ، الذى هو فعليةُ الامتدادِ فى الجهاتِ الثلاثِ، إلى الجسمِ الطبيعيِّ، الذى فيهِ امكانُهُ.

و **رابعُها** : الكيفيّاتُ المحسوسةُ بالحواسِّ الخمسِ الظاهرةِ، وهى إن كانتْ سريعةَ

دسته‌بندی نخستین به چهار گروه تقسیم کرده‌اند:

۱ـ کیفیات نفسانی [که همان کیفیات عارض بر نفس می‌باشند] مانند: علم، اراده، ترس، شجاعت، یأس و امید.

۲ـ کیفیات ویژهٔ کمیات مانند: استقامت، انحناء و شکل، که ویژهٔ کمّ متصلند؛ و همینطور زوج بودن و فرد بودن، که از کیفیات مختص به کمّ منفصلند.

۳ـ کیفیات استعدادی که به آن قوه [= مقاومت در برابر عامل مؤثر] و لا قوه [= عدم مقاومت] نیز گفته می‌شود؛ مانند: آمادگی زیاد برای اثر پذیری ـ مثل نرم بودن ـ و آمادگی زیاد برای اثر ناپذیری، مثل سخت بودن. و بجاست هر نوع استعدادِ قائم به ماده از این قسم به شمار آید. استعداد قائم به ماده در مقایسه با قوهٔ جوهری (یعنی ماده)، نظیر جسم تعلیمی (که تحقق بالفعل امتداد در جهات سه گانه است) در مقایسه با جسم طبیعی (که امکان این امتداد در آن است) می‌باشد.[۱۳]

۴ـ کیفیاتی که توسط حواس ظاهری پنجگانه درک می‌شوند، که خود بر دو قسم می‌باشند: الف ـ کیفیاتی که زود بر طرف می‌شوند، مانند سرخی چهرهٔ شخص

الزوالِ، كحمرةِ الخَجِلِ و صُفرَةِ الوَجِلِ، سُمِّيتْ «انفعالاتٍ»؛ و إن كانتْ راسخةً، كصُفرَةِ الذهبِ و حلاوَةِ العسلِ، سُمِّيَتْ «انفعاليّاتٍ».

و لِعلماءِ الطبيعةِ اليومَ تشكيكٌ في: كونِ الكيفياتِ المحسوسةِ موجودةً في الخارجِ، على ما هي عليهِ في الحسِّ، مشروحٌ في كتبِهِم.

الفصل الحادي عشر
في المقولات النسبية

و هي: الأَينُ، وَ متى، و الوضعُ، و الجِدَةُ، و الإضافةُ، و الفعلُ، و الانفعالُ.

أمّا الأينُ : فهو هيأةٌ حاصلةٌ من نسبةِ الشيءِ إلى المكانِ.

و أمّا متى : فهو هيأةٌ حاصلةٌ من نسبةِ الشيءِ إلى الزّمانِ؛ و كونِهِ فيهِ أعمُّ من كونِهِ

شرمسار، و زردی چهرهٔ انسان بیمناک، که انفعالات نامیده می‌شود. ب -کیفیاتی که ثابتند، مانند زردی طلا و شیرینی عسل، که انفعالیّات نامیده می‌شود.

امروزه دانشمندان علوم طبیعی نسبت به وجود خارجی کیفیات محسوس، به این صورتی که در حواس منعکسند، دچار شک و تردید هستند؛ و در کتابهای مربوط شرح آن آمده است.

- ۱۱ -
مقولات نسبی

مقولات نسبی عبارتند از: أین (=کجایی)، متی (= چه گاهی)، وضع (= نهاد)، جده (=داشت)، اضافه، فعل (= کنش) و انفعال (=پذیرش).

أین : هیأتی است که بواسطهٔ انتساب شیء به مکان تحقق پیدا می‌کند.

متی: هیأتی است که در اثر انتساب شیء به زمان و بودنش در آن، بوجود می‌آید؛ خواه آن شیء در متن زمان واقع باشد، مانند حرکات، و یا در حاشیهٔ زمان (یعنی لحظه) قرارگرفته باشد، مانند موجوداتی که وجودشان لحظه‌ای است؛ چون

فی نفسِ الزمانِ، کالحرکاتِ؛ او فی طرفِهِ، و هو الآن، کالموجوداتِ الآنیةِ الوجودِ، منَ الاتصالِ و الانفصالِ و المماسَّةِ و نحوِها؛ و أعمُ أیضاً من کونِهِ علی وجهِ الانطباقِ، کالحرکةِ القطعیَّةِ، او لا علی وجهِهِ، کالحرکةِ التوسُّطیَّةِ.

و أمّا الوضعُ : فهو هیأةٌ حاصلةٌ من نسبةِ أجزاءِ الشیءِ بعضِها إلی بعضٍ، و المجموعِ الی الخارجِ؛ کالقیامِ الذی هو هیأةٌ حاصلةٌ للانسانِ من نسبةٍ خاصةٍ بینَ أعضائِهِ نفسِها، و بینَها و بینَ الخارجِ، من کونِ رأسِهِ إلی فوقٍ و قَدَمَیْهِ إلی تحتٍ.

و أمّا الجِدَةُ و یُقالُ لهُ : الملکُ: فهو هیأةٌ حاصلةٌ من إحاطةِ شیءٍ بشیءٍ، بحیثُ ینتقلُ المحیطُ بانتقالِ المُحاطِ؛ سواءٌ کانتِ الإحاطةُ احاطةً تامةً، کالتَّجَلْبُبِ؛ او احاطةً ناقصةً، کالتقمُّصِ و التَّنعُّلِ.

و أمّا الإضافةُ : فهی هیأةٌ حاصلةٌ من تکرُّرِ النسبةِ بینَ شیئینِ، فإنَّ مجردَ النسبةِ لا

پدیدهٔ اتصال، انفصال و مماس شدن دو چیز و نظائر آن؛ و خواه بگونه‌ای باشد که بر اجزاء زمان منطبق شود، مانند حرکت قطعی، و یا اینگونه نباشد، مانند حرکت توسطی.

وضع: هیأتی است که از نسبت اجزاء یک شیء به یکدیگر، و نسبت مجموع آن اجزاء به خارج پدید می‌آید؛ مانند ایستاده بودن، که هیأت خاصی برای انسان است، و از نسبت خاصی که بین خود اعضاء انسان با یکدیگر و نیز بین آنها با خارج برقرار است، پدید می‌آید؛ به این صورت که سرش بالا و پاهایش پائین قرار گرفته است.

جده: که به آن ملک هم گفته می‌شود، هیأتی است که از احاطه یک شیء بر شیء دیگر، به نحوی که احاطه کننده با جابجائی احاطه شده جابجا شود، پدید می‌آید؛ خواه این احاطه بطور کامل باشد، مانند چادر بر سر داشتن؛ و یا بطور ناقص باشد، مانند پیراهن به تن داشتن، و یا کفش به پا داشتن.

اضافه: هیأتی است که از تکرار نسبت بین دو چیز بوجود می‌آید، پس نسبت به

يوجبُ إضافةً مقوليّةً، و إنمّا تُفيدُها نسبةُ الشيءِ الملحوظِ من حيثُ إنّهُ منتسبٌ إلى شيءٍ، هو منتسبٌ إليه لِهذا المنتسبِ؛ كالأبِ المنسوبِ، من حيثُ إنّهُ أبٌ لِهذا الإبنِ، اليه من حيثُ إنّه إبنٌ لهُ.

و تنقسمُ الإضافةُ إلى متشابهةِ الأطرافِ كالأُخوّةِ و الأُخوّةِ، و مختلفةِ الأطرافِ كالأُبوّةِ و البُنُوّةِ، و الفوقيّةِ و التّحتيّةِ.

و من خواصِّ الإضافةِ: أنَّ المُضافَينِ متكافئانِ وجوداً و عدماً، و فعلاً و قوّةً، لايختلفانِ من حيثُ الوجودِ و العدمِ، و الفعلِ و القوّةِ.

و اعلم: أنَّ المضافَ قد يُطلقُ على نفسِ الإضافةِ كالأُبوّةِ و البُنوّةِ؛ و يُسمّى «المضافَ الحقيقيَّ»، و قد يُطلقُ على معروضِها كالأبِ و الإبنِ؛ و يُسمّى

تنهائی، اضافهٔ مقولی را بوجود نمی‌آورد؛ بلکه آن را نسبت شیء مورد نظر، از آن جهت که منتسب به چیزی است که آن چیز، منسوب الیه آن شیء می‌باشد، بوجود می‌آورد؛ مانند پدر، که از آن جهت که پدر این فرزند است، به او، از آن جهت که فرزند اوست، نسبت دارد.

اضافه بر دو قسم می‌باشد: اضافه‌ای که دو طرف آن شبیه یکدیگرند (متشابهة الاطراف)، مانند برادری و برادری [که اگر حسین برادر حسن باشد، حسن هم برادر او خواهد بود]؛ و اضافه‌ای که دو طرف آن مختلف‌اند، مانند پدری و فرزندی، و نیز بالائی و پائینی.

از جمله ویژگیهای اضافه آن است که دو مفهوم متضایف از جهت وجود و عدم، و نیز قوه و فعل برابرند؛ اگر یکی موجود باشد، دیگری نمی‌تواند معدوم باشد؛ و اگر یکی بالفعل باشد، دیگری نمی‌تواند بالقوه باشد.

نکته‌ای که باید دانست آن است که مضاف گاهی بر خود اضافه اطلاق می‌گردد، مثلاً به خود پدری و فرزندی مضاف گفته می‌شود، و آن را مضاف حقیقی می‌نامند؛ و گاهی بر معروضِ اضافه اطلاق می‌شود، مانند پدر و فرزند، و به آن

«المضافَ المشهوریَّ».

و أمّا الفعلُ : فهو الهیأةُ الحاصلةُ من تأثیرِ المؤثرِ، مادامَ یؤثرُ؛ کالهیأةِ الحاصلةِ من تسخینِ المسخنِ، مادامَ یُسخِّنُ.

و أما الانفعالُ : فهو الهیأةُ الحاصلةُ من تأثُّرِ المتأثرِ مادامَ یَتأثَّرُ؛ کالهیاةِ الحاصلةِ من تسخُّنِ المتسخِّنِ مادامَ یتسخَّنُ. و اعتبارُ التدرُّجِ فی تعریفِ الفعلِ و الانفعالِ لاخراجِ الفعلِ و الانفعالِ الا بداعیَّینِ، کفعلِ الواجبِ، تعالی، بإخراجِ العقلِ المجردِ من العدمِ إلی الوجودِ، و انفعالِ العقلِ بخروجِهِ من العدمِ إلی الوجودِ بمجردِ امکانِهِ الذاتیِّ.

مضاف مشهوری گویند.

فعل: عبارت است از هیأت بدست آمده از تأثیر عامل مؤثر در زمان تأثیر، مانند هیأت پدید آمده از گرم کردن مادهٔ گرم کننده در زمان گرم کردن.

انفعال: هیأتی است که از اثر پذیری شیء متأثر در حال اثر پذیری بوجود می‌آید، مانند: هیأتی که از گرم شدن آب مثلاً تا وقتی در حال گرم شدن است، پدید می‌آید. قرار دادن قید «تدریج» در تعریف مقولهٔ فعل و انفعال، برای آن است که فعل و انفعالهائی که ابداعی هستند، از تعریف خارج شوند، مانند: فعل واجب تعالی، که با بیرون کردن عقل از عدم و آوردنش به وجود، کاری انجام داده و تأثیری کرده، [که البته از مقولهٔ فعل نمی‌باشد]؛ و مانند انفعال و اثرپذیری عقل، که از عدم خارج شده، و تنها بخاطر امکان ذاتیش موجود می‌گردد، [که البته از مقوله انفعال نخواهد بود.]

* * *

پاورقیهای متن عربی :

۱ـ و إلاّ انحصرت المقولات فی مقولتین، والعروض قیام وجود شیء بشیء آخر یستغنی عنه فی وجوده، فهو نحوالوجود.

۲ـ و هو ما یقال فی جواب ما هو .

۳ـ فالمقولات عنده هی : الجوهر والکم والکیف والنسبة والحرکة.

۴ـ لأنّ النفس، فیما له نفس، صورة للنوع الجوهریّ، و فصول الجواهر لیست مندرجة تحت مقولة الجوهر.

۵ـ و هوالجسم غیرالمؤلف من أجسام مختلفة الطبائع، کأجسام العناصر الأولیة.

۶ـ و اما القسمة الخارجیّة، فهی تعدم الکم وتفنیه.

پاورقیهای متن فارسی :

۱ـ در غیر این صورت مقولات منحصر در دو مقوله خواهد بود. از طرف دیگر، عروض عبارت است از وابستگی وجود یک چیز به چیز دیگری که در وجود خود بی‌نیاز از آن می‌باشد، بنابراین عروض نحوهٔ وجود شیء را بیان می‌کند [نه ذات آن را و لذا خود، یک مفهوم ماهوی نمی‌باشد].

۲ـ یعنی آنچه در پاسخ سؤال از «چیستی» می‌آید.

۳ـ بنابراین، به عقیدهٔ شیخ اشراق مقولات عبارتند از: جوهر، کم، کیف، نسبت و حرکت.

۴ـ ر.ک : فصل پنجم از بخش پنجم.

۵ـ به دلیل آنکه نفس در واقع صورت انواع جوهریی است که دارای نفس می‌باشند؛ و فصلهای جواهر، مندرج در مقولهٔ جوهر نیستند.

۶ـ و آن جسمی است که متشکل از چند جسم با طبیعتهای گوناگون نیست، مانند: اجسام عناصر اولیه.

۷ـ ر.ک : فصل ششم از بخش پنجم.

۸ـ فصل یازدهم از بخش دهم.

۹ـ ر.ک : فصل اول و دوم از بخش یازدهم.

۱۰ـ ر.ک : فصل دوم.

۱۱ـ ر.ک : فصل پنجم از بخش یازدهم.

۱۲ـ و اما تقسیم خارجی، کمیت را معدوم و نابود می‌سازد.

۱۳ـ ر.ک : فصل اول و سیزدهم از بخش دهم.

بخش هفتم:

علت و معلول

الفصل الأول

فی اثبات العلیة و المعلولیة و أنهما فی‌الوجود

قد تقدَّمَ أنّ الماهیّةَ فی ذاتِها ممکنةٌ تَسْتَوی نسبَتُها إلی الوجودِ و العدمِ؛ و أنّها فی رجحانِ أحدِ الجانبَیْنِ محتاجةٌ إلی غیرِها؛ و عرفتَ أنّ القولَ بحاجَتِها فی رجحانِ عدمِها إلی غیرِها نوعُ تجوُّزٍ، و إنّما الحاجةُ فی الوجودِ، فَلِوجودِها توقفٌ علی غیرِها.

و هذا التوقُّفُ لا محالَةَ علی وجودِ الغیر، فانّ المعدومَ من حیثُ هو معدومٌ لا شیئیّةَ

- ۱ -

اثبات علیت و معلولیت در «هستی»

گفتیم[1] که ماهیت با نظر به ذاتش ممکن بوده و نسبتش به هستی و نیستی یکسان می‌باشد، و نیز ماهیت برای آنکه یکی از آن دو برایش رجحان یابد نیاز به شیء دیگری دارد. البته اینکه می‌گوییم: ماهیت برای رجحان عدمش نیاز به شیء دیگری دارد، همانطورکه قبلاً دانستیم[2]، گفتاری بر طریق مجاز است، و حاجت و نیاز واقعی فقط در وجود مطرح می‌شود. بنابراین، وجودِ ماهیت متوقف بر غیر خود می‌باشد.

از طرف دیگر این توقف به ناچار بر وجود شیء دیگر است، زیرا معدوم از آن

له؛ فهذا الموجودُ المتوقَّفُ علیه فی الجملةِ هوالذی نُسمیّهِ «علّةً»، و الماهیّةُ المتوقِّفةُ علیه فی وجودِها معلولتُها.

ثمَّ إنّ المجعولَ للعلّةِ، و الأثرَ الذی تَضَعُهُ فی المعلولِ، إمّا أن یکونَ هو وجودَهُ، أو ماهیّتَهُ، أو صیرورةَ ماهیّتِهِ موجودةً، لکن یستحیلُ أن یکونَ المجعولُ هو الماهیّةَ، لما تقدَّمَ أنّها اعتباریّةٌ، و الذی للمعلولِ من علّتِهِ أمرٌ أصیلٌ، علی أنّ الذی تستقرُّ فیه حاجةُ الماهیّةِ المعلولةِ و یرتبطُ بالعلّةِ هو وجودُها، لاذاتُها.[1]

و یستحیلُ أن یکونَ المجعولُ هوالصیرورةَ؛ لأنّها معنیً نسبیٌّ قائمٌ بطرفَیْهِ، ومن المحالِ أن یَقُومَ أمرٌ أصیلٌ خارجیٌّ بطرفَیْنِ اعتباریَّینِ غیرِ أصیلینِ؛ فالمجعولُ من المعلولِ و الأثرُ الذی تفیدُهُ العلّةُ هو وجودُهُ، لا ماهیّتُهُ و لا صیرورةُ ماهیّتِهِ موجودةً؛ و هو المطلوبُ.

جهت که معدوم است، هیچ ثبوت و تحققی ندارد. ما این موجود را که هستی ماهیت به نحوی بر آن توقف دارد، علت می‌نامیم؛ و ماهیتی که وجودش وابسته به آن می‌باشد، معلول آن خواهد بود.

حال باید دید علت، چه چیزی را جعل و ایجاد می‌کند؟ و اثری که در معلول خویش به جای می‌گذارد، چیست؟ آیا این اثر، وجود معلول است، یا ماهیت آن و یا رابطهٔ بین ماهیت و وجود؟ [در جواب گوییم] اثر جعل شده، ماهیت نیست؛ زیرا چنانکه قبلاً گفتیم[3]: «ماهیت یک امر اعتباری است»، در حالی‌که اثر علت درمعلول، یک امر اصیل می‌باشد؛ علاوه بر آنکه آنچه نیاز ماهیت معلول در آن استقرار یافته، و با علت ارتباط پیدا می‌کند، همان وجود معلول است، نه ماهیت آن.[4]

این اثر مجعول، ارتباط ماهیت با وجود، و اتصاف آن به وجود هم نمی‌تواند باشد؛ زیرا این ارتباط یک معنای نسبی و وابسته به دو طرف خویش است، و هرگز یک امر اصیل خارجی نمی‌تواند وابسته به دو طرف اعتباری و غیر اصیل باشد. در نتیجه، آنچه در معلول از ناحیهٔ علت، جعل و ایجاد می‌شود، و آن اثری که از علت تراوش می‌کند، همان وجودِ معلول است، نه ماهیت آن، و نه ارتباط ماهیت با وجود.

الفصل الثانی
فی انقسامات العلة

تنقسمُ العلّةُ إلی تامّةٍ و ناقصةٍ، فانّها إمّا أن تشتملَ علی جمیعِ ما یتوقفُ علیه وجودُ المعلولِ، بحیثُ لایبقیٰ للمعلولِ معها إلاّ أن یوجَدَ، و هی «العلّةُ التامّةُ»؛ و إمّا أن تشتملَ علی البعضِ دونَ الجمیعِ، و هی «العلّةُ الناقصةُ»؛ و تفترقانِ من حیثُ إنّ العلّةَ التامّةَ یلزمُ من وجودِها وجودُ المعلولِ، و من عدمِها عدمُه؛ و العلّةُ الناقصةُ لا یلزمُ من وجودِها وجودُ المعلولِ، و لکن یلزمُ من عدمِها عدمُه.

و تنقسمُ أیضاً إلی الواحدةِ والکثیرةِ.

و تنقسمُ أیضاً إلی البسیطةِ، و هی ما لاجزءَ لها، و المرکّبَةِ، و هی بخلافِها؛ و البسیطةُ: إمّا بسیطةٌ بحسبِ الخارجِ، کالعقلِ المجرّدِ و الاعراضِ؛ و إمّا بحسبِ العقلِ، و هی ما لا

- ۲ -
تقسیمات علت

در یک دسته‌بندی، علت به **تامه** و **ناقصه** تقسیم می‌شود. علت تامه، در بردارندهٔ همهٔ چیزهایی است که وجود معلول متوقف بر آن است، به گونه‌ای که با بودن آن، معلول راهی جز موجود شدن ندارد؛ ولی علت ناقصه در بر دارندهٔ برخی از چیزهایی است که معلول به آن وابسته است. تفاوت این دو در آن است که وجودِ علت تامه مستلزم وجودِ معلول، و نیز عدمش مستلزم عدمِ معلول می‌باشد؛ بر خلاف علت ناقصه، که وجودش لزوماً وجود معلول را در پی ندارد، گرچه عدمش بطور حتم، عدم معلول را بدنبال خواهد داشت.

علت همچنین تقسیم می‌شود به واحد و کثیر.

همچنین علت به **بسیط** و **مرکب** تقسیم می‌شود. علت بسیط آن است که از چند جزء تشکیل نشده باشد، به خلاف علت مرکب. علت بسیط هم بر سه قسم است: ۱ـ آنچه فقط در خارج بسیط است، مانند: عقل مجرد و اعراض. ۲- آنچه در تحلیل

تركيبَ فيه خارجاً من مادّةٍ و صورةٍ، و لا عقلاً من جنسٍ و فصلٍ، و أبسطُ البسائطِ ما لم يتركّبْ من وجودٍ و ماهيّةٍ، و هو الواجبُ، عزّاسمُه.

و تنقسمُ أيضاً إلى قريبةٍ و بعيدةٍ؛ و القريبةُ: ما لا واسطةَ بينَها و بينَ معلولِها؛ و البعيدةُ بخلافِها، كعلّةِ العلّةِ.

و تنقسمُ العلّةُ إلى داخليّةٍ و خارجيّةٍ؛ و العللُ الداخليّةُ ـ و تسمّىٰ أيضاً «عللَ القوامِ» ـ هي المادّةُ و الصورةُ المقوِّمتانِ للمعلولِ؛ و العللُ الخارجيّةُ ـ و تسمّى أيضاً «عللَ الوجودِ» ـ هي الفاعلُ و الغايةُ، و ربّما سُمّيَ الفاعلُ «ما به الوجودُ»، و الغايةُ «مالأجلِه الوجودُ».

و تنقسمُ العلّةُ إلى العللِ الحقيقيّةِ و المعدّاتِ؛ و في تسميةِ المعدّاتِ عللاً تجوّزٌ، فليستْ عللاً حقيقيّةً، و إنّما هي مقرّباتٌ تُقرّبُ المادّةَ إلى افاضةِ الفاعلِ؛ كورودِ

عقلی بسیط می‌باشد؛ و آن علتی است که نه در خارج مرکب از ماده و صورت باشد، و نه در ذهن مرکب از جنس و فصل. ۳- بسیط‌ترین بسائط آن است که مرکب از وجود و ماهیت نباشد، و چنین علتی همان واجب الوجود - عزّ اسمه - است.

و نیز علت به **قریب و بعید** تقسیم می‌شود. علت قریب علتی است که واسطه‌ای میان آن و معلول نباشد، و علت بعید برخلاف آن است، مانند علتِ علت.

در یک تقسیم دیگر علت به **داخلی و خارجی** منقسم می‌گردد. علل داخلی، که علل قوام نیز نامیده می‌شوند، همان ماده و صورتند، که [اجزاء تشکیل دهنده و] قوام دهندهٔ معلول می‌باشند. و علل خارجی، که علل وجود هم نامیده می‌شود، همان فاعل و غایت هستند. چه بسا به علت فاعلی، ما به الوجود (= آنچه سبب وجود معلول است)، و به علت غایی مالاجله الوجود (= آنچه وجود معلول به خاطر آن است) نیز گفته می‌شود.

در دسته بندی دیگری، علت به **حقیقی و مُعدّ** (آماده کننده) تقسیم می‌شود. البته نام علت بر مُعدّ نهادن، نوعی مجازگویی است؛ زیرا مُعدّ حقیقتاً علت نیست، بلکه چیزی است که ماده را برای تأثیر علت فاعلی آماده و به آن نزدیک می‌کند؛

المتحرّكِ فی کلِّ حدٍّ من حدودِ المسافةِ، فانّه یقرّبُه إلی الورودِ فی حدٍّ یَتْلُوه؛ و کانصرامِ القطعاتِ الزمانیّةِ، فانّه یقرّبُ موضوعَ الحادثِ إلی فعلیّةِ الوجود.

الفصل الثالث

فی وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة، و وجوب وجود العلة عند وجود المعلول

إذا کانتِ العلّةُ التامّةُ موجودةً، وَجَبَ وجودُ معلولِها؛ وإلاّ جازَ عدمُه مع وجودِها، و لازمُه تحقُّقُ عدمِهِ المعلولِ لعدمِ العلّةِ من دونِ علّةٍ.

و إذا کانَ المعلولُ موجوداً، وَجَبَ وجودُ علّتِهِ؛ و إلاّ جازَ عدمُها مع وجودِ المعلولِ، و قد تقدَّمَ أنّ العلّةَ، سواءٌ کانتْ تامّةً أو ناقصةً، یلزمُ من عدمِها عدمُ المعلولِ.

مانند ورود متحرک به یک مقطع از مسافت، که آن را برای وارد شدن به مقطع بعدی آماده می‌کند؛ و نیز مانند سپری شدن لحظه‌های زمان، که موضوع و مادهٔ پدیده را به تحقق بالفعل آن پدیده نزدیک می‌سازد.

- ۳ -

وجوب وجودِ معلول در ظرف وجود علت و وجوب وجود علت در ظرف وجود معلول

اگر علت تامه موجود باشد وجود معلول، واجب و لازم خواهد بود؛ زیرا در غیر این صورت، نبودِ معلول همراه با وجود علت، ممکن می‌باشد؛ و لازمهٔ چنین چیزی آن است که نبودِ معلول -که خودش ناشی از عدم علت است- بدون علت واقع شود.

و همچنین اگر معلول، موجود باشد، وجود علت واجب و لازم خواهد بود؛ زیرا در غیر این صورت، نبودِ علت همراه با وجود معلول، ممکن می‌باشد؛ حال آنکه

و من هُنا يظهرُ: أنّ المعلولَ لا ينفكُ وجودُه عن وجودِ علّتِهِ، كما أنَّ العلّةَ التامّةَ لا تنفكُ عن معلولِها.

فلو كانَ المعلولُ زمانياً، موجوداً في زمانٍ بعينِهِ، كانتْ علّتُه موجودةً واجبةً في ذلك الزمانِ بعينِهِ؛ لأنّ توقُّفَ وجودِه على العلّةِ في ذلك الزمانِ، فترجيحُ العلّةِ لوجودِه و إفاضتُها له في ذلك الزمانِ؛ و لو كانتِ العلّةُ موجودةً في زمانٍ آخرَ معدومةً في زمانِ وجودِ المعلولِ، و الإفاضةُ قائمةٌ بوجودِها، كانتْ مفيضةً للمعلولِ و هي معدومةٌ، هذا محالٌ.[۲]

برهانٌ آخرُ: حاجةُ الماهيّةِ المعلولةِ إلى العلّةِ ليستْ الاّ حاجةَ وجودِها إلى العلّةِ، و ليستِ الحاجةُ خارجةً من وجودِها، بمعنى أن يكونَ هناك «وجودٌ» و «حاجةٌ»؛ بل هي

پیش از این آوردیم[۵]: عدمِ علت، خواه تامه و خواه ناقصه، لزوماً عدمِ معلول را در پی خواهد داشت.

از اینجا روشن می‌گردد که وجود معلول از وجود علتش جدا نیست، همانطور که علت تامه قابل انفکاک از معلولش نمی‌باشد.

بنابر این، اگر معلول، پدیدهٔ زمانمندی است که در زمان خاصی بوجود آمده، علتش نیز باید در همان زمان موجود باشد؛ زیرا وجود معلول در همان زمان متوقف بر علت است؛ و لذا علت هم در همان وقت، وجود معلول را ترجیح داده و به آن افاضه می‌کند. و اگر علت بطور همزمان با معلول موجود نباشد، با توجه به آنکه افاضهٔ هستی اتکاء بر وجود علت دارد، لازم می‌آید علت در حال عدمِ خود، افاضهٔ وجود به معلول کرده باشد؛ و این محال و نشدنی است.[۶]

برهانی دیگر:

نیاز ماهیتِ معلول به علت در واقع همان نیاز وجودش به علت است، نه چیز دیگر، و اینگونه نیست که این نیازمندی امری خارج از وجود آن باشد، به این معنا که یک وجودی باشد و یک نیازی؛ بلکه حاجت و نیاز در نهاد هستی ماهیت

مستقرّةٌ فی حدِّ ذاتِ وجودِها، فوجودُها عینُ الحاجةِ والارتباطِ؛ فهو «وجودٌ رابطٌ» بالنسبةِ إلی علّتِهِ، لا استقلالَ له دونَها، و هی مقوّمةٌ له؛ و ماکانَ هذا شأنَهُ استحالَ أن یُوجدَ الاّ متقوّماً بعلّتِهِ، معتمداً علیها؛ فعند وجودِ المعلولِ یجبُ وجودُ علّتِهِ؛ و هو المطلوبُ.

الفصل الرابع
قاعدةُ «الواحد»

الواحدُ لا یصدُرُ عنه إلاّ الواحدُ و ذلك: أنّ من الواجبِ أن یکونَ بینَ العلّةِ و معلولِها سنخیّةٌ لیستْ بینَ الواحدِ منها و غیرِ الاٰخرِ، و إلاّ جازَ کونُ کلِّ شیءٍ علّةً لکلِّ شیءٍ وکلِّ شیءٍ معلولاً لکلِ شیءٍ، ففی العلّةِ جهةُ مسانخةٍ لمعلولِها، هی المخصّصةُ لصدورِه

استقرار دارد؛ لذا هستی معلول عین نیاز و ارتباط است. بنابر این، وجود معلول یک وجود رابط نسبت به علتش می‌باشد، و هیچ استقلالی از آن ندارد؛ و از آن طرف هم علت، مقوم آن می‌باشد. و چیزی که چنین منزلتی دارد، محال است جز با اتکاء و اعتماد به علتش تحقق پیدا کند. در نتیجه، در ظرف وجود معلول، وجود علت لازم و ضروری است. و این همان نتیجهٔ مورد نظر ماست.

- ۴ -
قاعدهٔ «الواحد»

از علتِ واحد جز یک معلول به وجود نمی‌آید؛ به دلیل آنکه بین علت و معلول لزوماً سنخیت ذاتی برقرار است، به نحوی که هر یک از آنها با هیچ چیز دیگری چنین سنخیتی ندارند؛ و اگر چنین نباشد، باید هر شیئی بتواند،علت هر چیزی واقع شود؛و نیز هر شیئی بتواند معلول هر چیزی قرار بگیرد. و لذا در علت، جهت مسانختی با معلول وجود دارد که آن معلول را به صدور از آن علت اختصاص می‌دهد. بنابر این، اگر از علتِ واحد - یعنی علتی که در ذاتش فقط یک جهت

عنها؛ فلو صدرتْ عن العلّةِ الواحدةِ، و هی التی لیستْ لها فی ذاتِها إلاّ جهةٌ واحدةٌ، معالیلُ کثیرةٌ بما هی کثیرةٌ متباینةٌ غیرُ راجعةٍ إلی جهةٍ واحدةٍ بوجهٍ من الوجوهِ، لَزِمَهُ تقرُّرُ جهاتٍ کثیرةٍ فی ذاتِها، و هی ذاتُ جهةٍ واحدةٍ و هذا محالٌ.

و یتبیّنُ بذلك: أنّ ما یصدُرُ عنه الکثیرُ من حیثُ هو کثیرٌ، فانّ فی ذاتِهِ جهةُ کثرةٍ؛ و یتبیّنُ أیضاً: أنَّ العلَلَ الکثیرةَ لا تتواردُ علی معلولٍ واحدٍ.

الفصل الخامس
فی استحالة الدور و التسلسل فی العلل

أمّا استحالةُ الدَّورِ ـ و هو توقُّفُ وجودِ الشیءِ علی ما یتوقفُ علیه وجودُه؛ إمّا بلاواسطةٍ؛ و هو الدورُ المصرَّحُ؛ و إمّا بواسطةٍ او أکثرَ، و هو الدَّورُ المضمَرُ ـ فلأنّه یستلزمُ توقُّفَ وجودِ الشیءِ علی نفسِهِ، و لازمُهُ تقدُّمُ الشیءِ علی نفسِهِ بالوجودِ، لتقدُّمِ وجودِ

وجود دارد- معلولهای متعددی بوجود آید، معلولهایی از هم جدا که هیچ جهت مشترکی بین آنها نیست، لازم می‌آید علت، دارای جهات متعدد در ذات باشد؛ حال آنکه طبق فرض، یک جهت واحد بیشتر ندارد.

با این بیان آشکار می‌گردد که در ذات علتی که از آن معلولهای متعدد، از آن جهت که متعددند، به وجود آمده، به طور حتم جهت کثرت وجود دارد؛ و نیز آشکار می‌گردد که علتهای متعدد نمی‌توانند بر یک معلول وارد شوند.

- ۵ -
محال بودن دور و تسلسل

دور عبارت است از آنکه وجود یک شیء متوقف و وابسته باشد بر چیزی که وجودش توقف بر همان شیء دارد؛ خواه توقف بدون واسطه باشد که «دور مصرح» است، و خواه با یک واسطه یا بیشتر باشد که «دور مضمر» خواهد بود. دلیل محال بودن دور آن است که مستلزم توقف وجود شیء بر خودش است، که

العلّةِ على وجودِ المعلولِ بالضرورةِ.

و أمّا استحالةُ التسلسلِ ـ و هو ترتُّبُ العللِ لا إلى نهايةٍ ـ فمن أسدِّ البراهينِ عليها ما أقامه الشيخُ فى إلهياتِ الشفاء؛ و محصّلُه: أنّا إذا فرضْنا معلولاً، و علّتَه، و علّةَ علّتِهِ، و أخذْنا هذه الجملةَ، وجدْنا كلاًّ من الثّلاثةِ ذا حكمٍ ضروريٍّ يختصُّ به؛ فالمعلولُ المفروضُ، معلولٌ فقط؛ و علّتُه، علّةٌ لما بعدَها معلولةٌ لما قبلَها؛ و علّةُ العلّةِ، علّةٌ فقط غيرُ معلولةٍ؛ فكانَ ما هو معلولٌ فقط طرفاً، و ما هو علّةٌ فقط طرفاً آخرَ، و كانَ ما هو علّةٌ و معلولٌ معاً وسطاً بينَ طرفينِ؛ ثم إذا فرضْنا الجملةَ أربعةً مترتبةً، كانَ للطرفينِ ما تقدَّمَ من حكمِ الطرفينِ، و كانَ الاثنانِ الواقعانِ بينَ الطرفينِ مشتركينِ فى حكمِ الوسطِ ـ و هو أنّ لهما العلّيّةَ و المعلوليّةَ معاً بالتوسّطِ بينَ طرفينِ ـ ثمَّ كلّما زدْنا فى عددِ الجملةِ إلى ما

لازمه‌اش تقدم وجودی آن شیء بر خودش می‌باشد؛ زیرا علت، لزوماً تقدم وجودی بر معلول دارد.

تسلسل آن است که مجموعه‌ای از علل، هر یک بر دیگری مترتب باشند، بدون آنکه به یک نقطه ختم گردند. و از استوارترین براهینی که برای اثبات استحالهٔ آن بیان شده، برهانی است که ابن سینا در الهیات شفا آورده است؛ و خلاصه‌اش آن است که:

اگر مجموعه‌ای را متشکل از یک معلول و علت آن و علتِ علتش در نظر بگیریم، هر یک از اعضاء این مجموعه را دارای یک حکم قطعیِ مختص به خود خواهیم یافت؛ به این صورت که: اولین عضو مفروض، فقط معلول است و دومین عضو، علتِ بعدی و معلولِ قبلی می‌باشد و عضو سوم، فقط علتِ آن علت است و دیگر معلول چیزی نیست. بنابر این، عضوی که فقط معلول است یک طرف این سلسله، و عضوی که فقط علت است طرف دیگر آن را تشکیل می‌دهد؛ و آنکه هم معلول است و هم علت، وسط و میان این دو طرف قرار می‌گیرد. حال اگر مجموعه‌ای را با چهار عضو در نظر بگیریم، دو طرف آن همان حکمی را دارد که

لانهایةَ له کانَ الأمرُ جاریاً علی مجریً واحدٍ، و کانَ مجموعُ ما بینَ الطرفینِ ـ و هی العدّةُ التی کلُّ واحدٍ من آحادِها علّةٌ و معلولٌ ـ وسطاً له حکمُه.

فلو فرضْنا سلسلةً من العللِ مترتبةً إلی غیرِ النهایةِ، کانَ ما وراءَ المعلولِ الأخیرِ من الجملةِ غیرِ المتناهیةِ وسطاً لاطرفَ له؛ و هو محالٌ.

و هذا البرهانُ یجری فی کلِّ سلسلةٍ مترتبةٍ من العللِ التی لا تفارقُ وجودُها وجودَ المعلولِ، سواءٌ کانتْ تامّةً او ناقصةً، دونَ العللِ المعدّةِ.

و یدلُّ علی وجوبِ تناهِی العللِ التامّةِ خاصّةً؛ ما تقدَّمَ أنّ وجودَ المعلولِ وجودٌ رابطٌ بالنسبةِ إلی علّتِهِ؛ فانّه لو ترتبتِ العلّیّةُ و المعلولیّةُ فی سلسلةٍ غیرِ متناهیةٍ من غیرِ أن تنتهیَ

برای دو طرف مجموعهٔ سه عضوی بیان کردیم، و دو عضوی که میان دو طرف قرار گرفته‌اند، بطور مشترک، حکم عضو میانی را دارند -یعنی با واقع شدن میان دو طرف، هم علتند و هم معلول - و هر چه بر تعداد این مجموعه بیافزاییم، [به هر مقدار که باشد] گرچه در حساب نیاید، امر بر یک روال جریان خواهد داشت: آنچه در میان دو طرف قرار می‌گیرد -یعنی همان اعضایی که هرکدامشان هم علتند و هم معلول- «وسط» بوده، و حکم «وسط» را هم خواهند داشت.

حال اگر سلسله‌ای از علتهای مترتب را در نظر بگیریم که تا بی‌نهایت ادامه دارد، لازم می‌آید همهٔ اعضاء این مجموعه، به استثناء معلول اخیر، وسطِ بدون طرف باشند و این محال است.

این برهان در تمام سلسله‌های تشکیل یافته از علتهای مترتبی که وجودشان از وجود معلول جدا نمی‌شود، جاری است -خواه آن علل تامه باشند و یا ناقصه- اما در سلسلهٔ متشکل از علل معدّه، جاری نمی‌باشد.

[برهانی دیگر:]

درگذشته گفته بودیم[۷]: «وجود معلول، نسبت به علتش وجودی است رابط.» از این مطلب می‌توان برای اثبات استحالهٔ تسلسل در خصوص سلسلهٔ علل تامه بهره

إلى علّةٍ غيرِ معلولةٍ، كانتْ وجوداتٌ رابطةٌ متحققةً من غيرِ وجودٍ نفسيٍ مستقلٍ تقومُ به؛ و هو محالٌ.

و لهم على استحالةِ التسلسلِ حججٌ أُخرىٰ، مذكورةٌ فى المطوّلات.

الفصل السادس
العلة الفاعلية و أقسامها

العلّةُ الفاعليّةُ، و هى التى تُفيضُ وجودَ المعلولِ و تفعلهُ، على أقسامٍ. و قد ذكرُوا فى وجهِ ضبطِها: أنّ الفاعلَ إمّا أن يكونَ له علمٌ بفعلِهِ، اولا؛ و الثانى إمّا أن يلائمَ فعلُهُ طبعَهُ، و هو «الفاعلُ بالطبعِ»، او لا يلائمُ و هو «الفاعلُ بالقسرِ»؛ و الأوّل ـ و هو الذى له علمٌ بفعلِهِ ـ إن لم يكنْ فعلهُ بارادتِه، فهو «الفاعلُ بالجبرِ»، و إن كانَ بها، فامّا أن يكونَ علمُه

برد؛ به این بیان که: اگر ترتب علیت و معلولیت در یک سلسله تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند، بدون آنکه به علتی برسد که خود دیگر، معلول نباشد، لازم می‌آید مجموعه‌ای از وجودهای رابط داشته باشیم،بدون هیچ وجود نفسی‌ای که تکیه‌گاه آنها باشد؛ و این محال است.

حکما ادلهٔ دیگری نیز برای محال بودن تسلسل دارند، که درکتابهای مفصل ذکر شده است.

- ٦ -
علت فاعلی و اقسام آن

علت فاعلی - یعنی آنچه افاضهٔ وجود به معلول کرده و آن را تحقق می‌دهد - اقسامی دارد. در بیان ضابطهٔ تنظیم این اقسام گفته‌اند: فاعل یا به فعل خویش آگاه است و یا نیست.

فاعلی که به فعل خویش آگاه نیست، فعلش یا موافق طبیعتش هست، که در این صورت فاعل طبعی است؛ و یا موافق طبیعتش نیست، که فاعل قسری می‌باشد.

بفعلِه فی مرتبةِ فعلِهِ، بل عینَ فعلِهِ، و هو «الفاعلُ بالرضا»، و إمّا أن یکونَ علمُه بفعلِهِ قبلَ فعلِهِ؛ و حینئذٍ إمّا أن یکونَ علمُه مقروناً بداعٍ زائدٍ، و هو «الفاعلُ بالقصدِ» و إمّا أن لایکونَ علمُه مقروناً بداعٍ زائدٍ، بل یکونُ نفسُ العلمِ فعلیّاً منشأً لصدورِ المعلولِ؛ و حینئذٍ فامّا أن یکونَ علمُه زائداً علی ذاتِه، و هو «الفاعلُ بالعنایةِ»، او غیرَ زایدٍ علی ذاتِهِ، و هو «الفاعلُ بالتجلّی»؛ و الفاعلُ فی ما تَقَدَّم إذا نُسِبَ إلی فعلِهِ من جهةِ انّه و فعلَه فعلٌ لفاعلٍ آخرَ، کانَ «فاعلاً بالتسخیرِ».

فللفاعلِ أقسامٌ ثمانیةٌ: **أحدُها**: الفاعلُ بالطبعِ، و هو الذی لا علمَ بفعلِهِ، مع کونِ الفعلِ ملائماً لطبعِهِ؛ کالنفسِ فی مرتبةِ القُوَی البدنیّةِ الطبیعیّةِ، تفعلُ أفعالَها بالطبعِ.

الثانی: الفاعلُ بالقسرِ، و هو الذی لا علمَ له بفعلِهِ، و لا فعلُه ملائمٌ لطبعِه؛ کالنفسِ

فاعلی که به فعل خود آگاه است، اگر فعلش ارادی نباشد، فاعل جبری خواهد بود؛ و اگر فعلش ارادی باشد، آگاهی او به فعلش یا در مرتبهٔ فعل و بلکه عین فعل است، که در این صورت فاعل بالرضا خواهد بود، و یا پیش از فعل است؛ که در این صورت، اگر آگاهی او همراه با انگیزهٔ زائد بر ذات باشد، فاعل قصدی بوده؛ و اگر آگاهی او همراه با انگیزهٔ زائد بر ذات نباشد، بلکه فعلی و منشأ صدور معلول باشد، دو حالت دارد: یا آگاهی او زائد بر ذاتش است، که فاعل بالعنایة خواهد بود؛ و یا زائد بر ذاتش نیست، که در این صورت فاعل بالتجلّی می‌باشد.

فاعل در همهٔ این موارد، اگر از آن جهت که همراه با فعلش، فعلِ فاعل دیگری است، به فعلش نسبت داده شود، فاعل بالتسخیر خواهد بود.

بنابر این فاعل دارای هشت قسم می‌باشد:

۱ - **فاعل طبعی**: و آن فاعلی است که آگاهی به فعلش ندارد، ولی فعلش موافق با طبیعت اوست؛ همچون نفس در مرتبهٔ قوای بدنی، که افعالش را به مقتضای طبیعت انجام می‌دهد.

۲ - **فاعل قسری**: و آن فاعلی است که نه آگاهی به فعلش دارد، و نه فعلش موافق

فی مرتبةِ القویٰ عند المرضِ، فانّ الأفعالَ تنحرفُ فیه عن مجرَی الصحّةِ لعواملَ قاسرةٍ.

الثالثُ : الفاعلُ بالجبرِ، و هو ما له علمٌ بفعلِهِ، و لیس بارادتِه؛ کالانسانِ یُکْرَه علی فعلِ ما لا یُریدُه.

الرابعُ: الفاعلُ بالرضا، و هو الذی له إرادةٌ، و علمُه التفصیلیُّ بالفعلِ عینُ الفعلِ، و لیس له قبلَ الفعلِ إلاّ علمٌ إجمالیٌ به بعلمِهِ بذاتِه؛ کالانسانِ یفعلُ الصورَ الخیالیّةَ، و علمُه التفصیلیُ بها عینُها، و له قبلَها علمٌ إجمالیٌ بها بعلمِهِ بذاتِهِ؛ و کفاعلیّةِ الواجبِ للأشیاءِ عندَ الاشراقیینَ.

الخامسُ : الفاعلُ بالقصدِ، و هو الذی له إرادةٌ و علمٌ بفعلِهِ قبلَ الفعلِ، بداعٍ زائدٍ؛ کالانسانِ فی أفعالِهِ الاختیاریّةِ.

السادسُ : الفاعلُ بالعنایةِ، و هو الذی له إرادةٌ و علمٌ سابقٌ علی الفعلِ زائدٌ علی ذاتِ الفاعلِ، نفسُ الصورةِ العلمیّةِ منشأٌ لصدورِ الفعلِ، من غیرِ داعٍ زائدٍ؛ کالانسانِ الواقعِ علی

با طبیعت او می‌باشد؛ مانند نفسِ بیمار در همان مرتبهٔ قوای بدنی؛ چرا که افعال، هنگام بیماری، در اثر عوامل فشارآور، از مسیر صحیح خود خارج می‌شوند.

۳- **فاعل جبری**: و آن فاعلی است که به فعل خویش آگاه باشد، ولی بدون اراده آن را انجام دهد، مانند انسانی که ملزم می‌شود بر انجام کاری که نمی‌خواهد.

۴- **فاعل بالرضا**: و آن فاعلی است با اراده که علم تفصیلیش به فعل، عین فعل بوده، و پیش از آن فقط علم اجمالی ذاتی به آن دارد؛ مانند انسان که صور خیالی را می‌سازد، در حالی که علم تفصیلیش به آنها عین آنها است و پیش از آن صور، فقط علم اجمالی ذاتی به آنها دارد. فاعلیت واجب تعالی نسبت به اشیاء، به اعتقاد حکمای اشراقی از همین قبیل است.

۵ـ **فاعل قصدی**: و آن فاعلی است با اراده که پیش از فعل، آگاه به آن بوده و آن را با انگیزهٔ زائد بر ذات انجام می‌دهد، مانند انسان در افعال اختیاریش.

۶- **فاعل بالعنایة**: و آن فاعلی است با اراده و آگاهی قبلی به کار، که علمش زائد بر ذاتش بوده و همان صورت علمی، منشأ صدور فعل می‌باشد؛ بدون انگیزهٔ زائد

جذعٍ عالٍ، فانّه بمجرّدِ توهّمِ السقوطِ يسقُط على الأرضِ؛ و كالواجبِ فى إيجادِهِ على قولِ المشّائينَ.

السابعُ : الفاعلُ بالتجلّى، و هو الذى يفعلُ الفعلَ، و له علمٌ سابقٌ تفصيلىٌّ به هو عينُ علمِهِ الاجمالىِ بذاتِه؛ كالنفسِ الانسانيّةِ المجرّدةِ فانّها لمّا كانتِ الصورةَ الأخيرةَ لنوعِها، كانتْ على بساطتِها هى المبدأ لجميعِ كمالاتِها و آثارِها الواجدةِ لها فى ذاتِها، و علمُها الحضوريُ بذاتِها علمٌ بتفاصيلِ كمالاتِها، و إن لم يتميّزْ بعضُها من بعضٍ؛ و كالواجبِ، تعالى، بناءً على ما سيجىء، من أنّ له تعالى علماً إجماليّاً فى عينِ الكشفِ التفصيلىِّ.

الثامنُ : الفاعلُ بالتسخيرِ، و هو الفاعلُ إذا نُسبَ إليه فعلهُ من جهةِ أنّ لنفسِ الفاعلِ فاعلاً آخرَ، إليه يستندُ هو و فعلُه؛ فهو فاعلٌ مسخّرٌ فى فعلِه؛ كالقُوَى الطبيعيّةِ و النّباتيّةِ والحيوانيّةِ المسخّرةِ فى أفعالِها للنّفسِ الانسانيّةِ؛ و كالفواعِلِ الكونيّةِ المسخّرةِ للواجبِ،

بر ذات؛ مانند انسانی که بر شاخهٔ بلند درختی قرار گرفته، و به مجرد توهم سقوط، سقوط می‌کند، و نیز مانند واجب -تعالی- در آفرینش، طبق نظر حکمای مشاء.

۷- **فاعل بالتجلی**: و آن فاعلی است که با علم تفصیلی قبلی به کار، آن را انجام می‌دهد، علمی که عین علم اجمالی او به ذاتش است؛ مانند نفس مجرد آدمی که چون صورت اخیر نوع خویش است، با آنکه بسیط است، مبدأ همهٔ کمالات و آثاری است که در ذاتش واجد آنها می‌باشد؛ و از طرفی، علم حضوریش به ذات خویش، علم تفصیلی به همهٔ آن کمالات است، گرچه میان آنها تمایزی نیست؛ و نیز مانند واجب -تعالی- زیرا همانطور که خواهد آمد[۸]، علم او در عین حال که آگاهی تفصیلی به همه چیز است، اجمالی و بسیط می‌باشد.

۸- **فاعل بالتسخیر**: فاعل هنگامی فاعل بالتسخیر خواهد بود که فعلش از آن جهت به او نسبت داده شود که او را فاعل دیگری است که او و فعلش هر دو به آن فاعل مستند می‌باشند. چنین فاعلی در فعل خویش، مسخَّر می‌باشد، مانند قوای طبیعی، نباتی و حیوانی که در کارهای خویش تحت سلطهٔ نفس آدمی هستند؛ و نیز

تعالی، فی أفعالِها.

و فی کونِ الفاعلِ بالجبرِ و الفاعلِ بالعنایةِ مباینینِ للفاعلِ بالقصدِ مباینةً نوعیّةً ـ علی ما یقتضیه التّقسیمُ ـ کلامٌ.

الفصل السابع
فی العلة الغائیة

و هی الکمالُ الأخیرُ الّذی یتوجّهُ إلیه الفاعلُ فی فعلِه. فان کان لعلمِ الفاعلِ دخلٌ فی فاعلیّتِهِ، کانتِ الغایةُ مرادةً للفاعلِ فی فعلِه؛ و إن شئتَ فقلْ: کانَ الفعلُ مراداً له لأجلِها، ولهذا قیلَ: إنّ الغایةَ متقدّمةٌ علی الفعلِ تصوّراً، و متأخّرةٌ عنه وجوداً. و إن لم یکنْ للعلمِ دخلٌ فی فاعلیّةِ الفاعلِ، کانتِ الغایةُ ما ینتهی إلیه الفعلُ؛ و ذلک: أنّ لکمالِ الشیءِ نسبةً

مانندهمهٔ فاعلهای جهان‌هستی که کارهایشان تحت‌تسخیر واجب -تعالی- است.

البته در اینکه فاعل جبری و فاعل بالعنایه دو نوع جداگانه از فاعل قصدی باشند - آنگونه که تقسیم اقتضاء دارد - مجال برای مناقشه هست.

- ۷ -
علت غائی

علت غایی همان کمال اخیر است که فاعل در فعل خود توجه به آن دارد. حال اگر آگاهی فاعل در فاعلیت او مؤثر باشد، آن غایت، مقصود فاعل در فعلی که انجام می‌دهد، خواهد بود؛ و به عبارت دیگر، فاعل به خاطر آن غایت، اراده‌اش به انجام آن کار تعلق گرفته است. از این رو، گفته‌اند: تصور غایت، پیش از انجام کار و تحققش پس از آن می‌باشد؛ و اگر علم مدخلیتی در فاعلیت فاعل نداشته باشد، غایت همان منتهای فعل خواهد بود.

توضیح آنکه: کمال یک شیء، رابطهٔ ثابت و برقراری با آن دارد؛ و لذا آن شیء مقتضی و خواهان کمال خویش می‌باشد، و وجود عامل بازدارنده از تحقق این

ثابتةٌ إليه، فهو مقتضٍ لكمالِهِ؛ و منعُه من مقتضاهُ دائماً او فی أكثرِ أوقاتِ وجودِه، قسرٌ دائمیٌ او أكثریٌّ، ینافی العنایةَ الإلهیّةَ بایصالِ كلِّ ممكنٍ إلی كمالِهِ الّذی أُودِعَ فیه استدعاؤُه؛ فلكلِ شیءٍ غایةٌ هی كمالُه الأخیرُ الّذی یقتضیه؛ و أمّا القسرُ الأقلّیُّ، فهو شرٌّ قلیلٌ، یتداركُهُ ما بحذائِهِ من الخیرِ الكثیرِ، و إنّما یقعُ فیما یقعُ فی نشأةِ المادّةِ بمزاحمةِ الأسبابِ المختلفةِ.

الفصل الثامن
فی اثبات الغایة فیما یعد لعبا، او جزافا، او باطلا، و الحرکات الطبیعیة، و غیر ذلك

ربما یُظنُّ: أنَّ الفواعلَ الطبیعیّةَ لاغایةَ لها فی أفعالِها، ظنّاً: أنّ الغایةَ یجبُ أن تكونَ

مقتضی به طور همیشگی یا در اکثر اوقات، به معنای تحقق دائمی یا اکثریِ مانع خواهد بود، که با عنایت و حکمت الهی منافات دارد؛ زیرا به مقتضای حکمت الهی باید هر ممکنی به کمالی که تقاضای آن در نهادش به ودیعت نهاده شده، برسد. بنابراین، هر شیء را غایتی است که کمال اخیر آن را تشکیل می‌دهد، کمالی که آن شیء، خواهان و طالب آن می‌باشد. اما تحقق مانع در بعضی از اوقات و بطور محدود، همان شرّ اندکی است که خیر فراوانی که در ازایش قرار دارد، آن را جبران می‌کند؛ و پیدایش همین مقدار از شرّ در عالم ماده ناشی از تزاحم و برخورد اسباب مختلف با یکدیگر است.

- ۸ -

اثبات غایت در حرکات طبیعی و آنچه بازی یا گزاف یا باطل بشمار می‌آید و مانند آن

چه بسا گمان می‌شود فاعلهای طبیعی غایتی در افعال خویش ندارند، به گمان

معلومةً مرادةً للفاعلِ، لكنّك عرفتَ: أنّ الغايةَ أعمُّ من ذلك، و أنّ للفواعلِ الطبيعيّةِ غايةً في افعالِها، هي ما ينتهي إليه حركاتُها.

و ربما يُظنُّ: أنّ كثيراً من الأفعالِ الاختياريّةِ لاغايةَ لها؛ كملاعبِ الصبيانِ بحركاتٍ لاغايةَ لهم فيها؛ و كاللعبِ باللحيةِ؛ و كالتنفّسِ؛ و كانتقالِ المريضِ النائمِ من جانبٍ إلى جانبٍ؛ و كوقوفِ المتحركِ إلى غايةٍ عن غايتِه، بعروضِ مانعٍ يمنعُهُ عن ذلك؛ إلى غيرِ ذلك من الأمثلةِ.

و الحقُّ : أنّ شيئاً من هذه الأفاعيلِ لا يخلُو عن غايةٍ؛ توضيحُ ذلك: أنّ في الأفعالِ الارادِيّةِ مبدأً قريباً للفعلِ، هو القوّةُ العاملةُ المنبثّةُ في العضلاتِ؛ و مبدأً متوسطاً قبلَه، و هو الشوقُ المستتبعُ للارادةِ و الاجماعِ؛ و مبدأً بعيداً قبلَه، هو العلمُ و هو تصوّرُ الفعلِ على

آنکه غایت باید متعلّق علم و ارادهٔ فاعل باشد؛ لکن دانستیم دایرهٔ غایت وسیع‌تر از این بوده، و فاعلهای طبیعی نیز در کارهایشان دارای غایت هستند؛ و این غایت همان مرحلهٔ پایانی حرکات آنهاست.

و نیز برخی توهم کرده‌اند که بسیاری از افعال اختیاری غایت ندارند، افعالی چون: بازی کودکان با انجام حرکاتی که هیچ هدفی از آن ندارند، بازی با محاسن، نفس کشیدن، انتقال بیمار خوابیده به تخت از این پهلو به آن پهلو، متوقف شدن متحرک در مرحله‌ای و بازماندنش از غایت اصلی خود، در اثر وجود مانعی که او را از رسیدن به آن هدف باز می‌دارد و مثالهای دیگر.

اما حقیقت آن است که هیچ یک از موارد مذکور بدون غایت نمی‌باشند. توضیح اینکه: در افعال ارادی، یک مبدأ نزدیک به فعل وجود دارد، که همان قوهٔ عامله و نیروی کارگزاری است که بطور گسترده در عضلات حضور دارد؛ و یک مبدأ متوسط پیش از آن، که همان اشتیاقی است که اراده و تصمیم را در پی دارد؛ و مبدأ بعیدی که پیش از این دو موجود است، همان علم و تصور کار بنحو جزئی و خاص است، که چه بسا تصدیق به خیر بودن فعل برای فاعل را در پی دارد.

وجهٍ جزئيٍّ: الذی رُبما قارنَ التصديقَ بأنَّ الفعلَ خيرٌ للفاعلِ. و لكلٍ من هذه المبادِی الثلاثةِ غايةٌ؛ و ربما تطابقتْ أكثرُ من واحدٍ منها فی الغايةِ، و ربما لم يتطابقْ.

فاذا كان المبدأ الأوّلُ ـ و هو العلمُ ـ فكريّاً، كان للفعلِ الارادیِّ غايةٌ فكريّةٌ؛ و إذا كانَ تخيّلاً من غيرِ فكرٍ؛ فربما كانَ تخيّلاً فقط، ثم تعلّقَ به الشوقُ، ثم حَرَّكتِ العاملةُ نحوَه العضلاتِ، و يُسمَّی الفعلُ عندئذٍ «جزافاً»، كما ربما تصوّرَ الصبیُّ حركةً من الحركاتِ فيشتاقُ إليها فيأتی بها، و ما انتهتْ إليه الحركةُ حينئذٍ غايةٌ للمبادیِ كلِّها.

و ربما كان تخيّلاً مع خُلقٍ و عادةٍ، كالعَبَثِ باللحيةِ، و يُسمّیٰ «عادةً»؛ و ربما كان تخيّلاً مع طبيعة، كالتنفّسِ، او تخيّلاً مع مزاجٍ، كحركاتِ المريضِ، و يُسمّیٰ «قصداً ضروريّاً»،

هر یک از این مبادی سه گانه غایت و هدفی دارند؛ وگاهی غایت مشترکی بین دو یا هر سهٔ آنها وجود دارد؛ وگاهی نیز هرکدام غایت خاص خود را دارند.

حال اگر مبدأ اول -یعنی علم- فکری باشد، فعل ارادی، یک غایت فکری خواهد داشت؛ و اگر تخیل بدون فکر باشد [چند حالت می تواند وجود داشته باشد، به این شرح که:] ممکن است تخیل تنها باشد، که بعد شوق به آن تعلق گرفته، و سپس نیروی عامل [کارگزار] عضلات را به طرف آن تحریک کرده است؛ و در این صورت آن فعل «گزاف» نامیده می‌شود. به عنوان مثال گاهی کودک، حرکتی از حرکات را در نظر می‌آورد، و بعد مشتاق به آن می‌گردد، و سپس آن را انجام می‌دهد. در این صورت آنچه حرکت بدان پایان می‌یابد غایت همهٔ مبادی خواهد بود.

و ممکن است تخیل همراه با خوی و عادت باشد، چون بازی با محاسن که به آن «عادت» گفته می‌شود؛ و یا اینکه همراه با طبیعت باشد، مانند نفس کشیدن؛ یا همراه با مزاج باشد، مانند حرکات بیمار که به آن «قصد ضروری» می‌گویند. در همهٔ این کارها مبادی کار، غایت خاص خویش را دارند؛ و همگی این غایات در اینکه منتهی الیه حرکتند، با هم مشترک می‌باشند. البته در این موارد، غایت فکری تحقق ندارد؛ چرا که فعل، مبدأ فکری ندارد تا آن مبدأ، غایت فکری خویش را داشته

و فی کلٍّ من هذه الأفعالِ لمبادیها غایاتُها، و قد تطابقتْ فی أنّها: «ما انتهتْ إلیه الحرکةُ»؛ و أمّا الغایةُ الفکریّةُ فلیس لها مبدأٌ فکریٌّ، حتّی تکونَ له غایتُهُ.

و کلُ مبدإٍ من هذه المبادی إذا لم یُوجدْ غایتهُ، لانقطاعِ الفعلِ دونَ البلوغِ إلی الغایةِ بِعُروضِ مانعٍ من الموانعِ، سُمّیَ الفعلُ بالنسبةِ إلیه «باطلاً»؛ و انقطاعُ الفعلِ بسببِ مانعٍ یحولُ بینَهُ و بینَ الوصولِ إلی الغایةِ غیرُ کونِ الفاعلِ لاغایةَ له فی فعلِه.

الفصل التاسع
فی نفی القول بالاتفاق، و هو انتفاء الربطة بین ما یعد غایة للافعال و بین العلل الفاعلیة

ربما یظنُّ: أنّ من الغایاتِ المترتبةِ علی الأفعالِ ما هی غیرُ مقصودةٍ لفاعلِها، و لا مرتبطةٍ به؛ و مثّلُوا له بمن یحفِرُ بئراً لیصِلَ إلی الماءِ فیعثُرُ علی کنزٍ؛ و العثورُ علی الکنزِ لیس غایةً لحفرِ البئرِ مرتبطةً به، و یُسمّیٰ هذا النوعُ من الاتفاقِ «بختاً سعیداً»؛ و بمن یأوی إلی

باشد.

اگر غایت هر یک از این مبادی، در اثر طروّ یک مانع و متوقف شدن فعل قبل از تمامیت آن، تحقق پیدا نکند، کار نسبت به آن مبدأ «باطل» نامیده می‌شود. در عین حال متوقف شدن کار بخاطر وجود چیزی که مانع رسیدنش به غایت شده، به معنای بی‌هدف بودن فاعل نمی‌باشد.

ـ ۹ ـ
نفی اعتقاد به اتفاق

اتفاق عبارت است از متنفی بودن رابطهٔ بین علل فاعلی و آنچه غایت افعال محسوب می‌گردد. بعضی گمان کرده‌اند برخی از غایاتِ مترتب بر کارها، نه مقصود فاعل است و نه مرتبط با آن؛ و مثال زده‌اند به کسی که برای رسیدن به آب، چاهی

بیتٍ لیستظلَّ، فینهدمُ علیه فیموتُ و یسمّیٰ هذا النوعُ من الاتفاقِ «بختاً شقیّاً».

و علیٰ ذلك بَنیٰ بعضُ علماءِ الطبیعةِ کینونةَ العالمِ، فقال: إنّ عالمَ الأجسامِ مرکبّةٌ من أجزاءٍ صغارٍ ذرّیّةٍ مبثوثةٍ فی خلاءٍ غیرِ متناهٍ، و هی دائمةُ الحرکةِ؛ فاتفقَ أن تصادمتْ جملةٌ منها، فاجتمعتْ فکانتِ الأجسامَ، فما صلحَ للبقاء بقیَ، و ما لم یصلحْ لذلك فنیٰ سریعاً او بطیئاً.

والحقُّ: أن لا اتفاقَ فی الوجودِ. و لنقدّمْ لتوضیحِ ذلك مقدّمةً، هی: أنّ الامورَ الکائنةَ یمکنُ أن تتصوّرَ علی وجوهٍ أربعةٍ: منها ما هو دائمیُّ الوجودِ؛ و منها ما هو أکثریُّ الوجودِ؛ و منها ما یحصلُ بالتساوی، کقیامِ زیدٍ و قعودِهِ مثلاً؛ و منها ما یحصُلُ نادراً

حفر می‌کند، ولی به گنج دست می‌یابد؛ حال آنکه رسیدن به گنج، یک هدفِ مرتبط با کندن چاه نبود. این نوع از اتفاق را بخت سعید (خوش شانسی) نامیده‌اند؛ و یا کسی که پناه به خانه‌ای می‌برد تا از سایهٔ آن بهره‌مند گردد، امّا خانه بر سرش خراب شده، می‌میرد؛ و این نوع از اتفاق را بخت شقی (بد شانسی) می‌نامند.

[استناد پیدایش عالم طبیعت به اتفاق]

برخی از دانشمندان علوم طبیعی، تحقق جهان را با همین مبنا توجیه کرده‌اند، و گفته‌اند: جهان اجسام، مرکب از ذرات ریزی است که در فضای بی‌پایانی پراکنده، و در یک حرکت دائمی بسر می‌برند، و اتفاقاً دسته‌ای از آنها با هم برخورد کرده، و مجموعه‌ای راکه همان اجسام باشند، پدید آوردند؛ و از این میان آنچه صلاحیت ماندن داشت، ماند؛ و بقیه به تندی یا کندی از بین رفت.

[نقد و بررسی نظریهٔ اتفاق]

حقیقت آن است که در هستی، اتفاق در بین نیست. برای توضیح این مطلب مقدمتاً باید دانست: پدیده‌های جهان به چهارصورت قابل تصور می‌باشند: ۱ـ پدیده‌هایی که وجودشان همیشگی است. ۲ـ آنها که وجودشان اکثری است. ۳ـ اموری که بطور متساوی تحقق پیدا می‌کنند، مانند نشست و برخاست یک فرد.

وعلى الأقلِ، كوجودِ الإصبعِ الزائدِ فى الانسانِ.

و الأمرُ الأكثريُّ الوجودِ يفارقُ الدائميَّ الوجودِ بوجودِ معارضٍ يعارضُه فى بعضِ الأحيانِ، كعددِ أصابعِ اليدِ، فانّها خمسةٌ على الأغلبِ، و ربما أصابتِ القوّةُ المصوّرةُ للاصبع مادّةً زائدةً صالحةً لصورةِ الإصبعِ، فصورتْها أصبعاً؛ و من هنا يُعلمُ: أنّ كونَ الأصابعِ خمسةً مشروطٌ بعدمِ مادّةٍ زائدةٍ، و أنّ الأمرَ بهذا الشرطِ دائميُّ الوجودِ، لا أكثريُّهُ؛ و أنّ الأقلّيَ الوجودَ مع اشتراطِ المعارضِ المذكورِ أيضاً دائميُ الوجودِ، لا أقليُّهُ؛ و إذا كان الأكثريُ و الأقلّيُ دائميينِ بالحقيقةِ، فالأمرُ فى المساوي ظاهراً؛ فالامورُ كلُّها دائميّةُ الوجودِ جاريةٌ على نظامٍ ثابتٍ لا يختلفُ و لا يتخلّفُ.

و إذا كانَ كذلك، فلو فُرِضَ أمرٌ كماليٌ مترتبٌ على فعلِ فاعلٍ ترتباً دائميّاً لا يختلفُ

۴ـ چیزهایی که به ندرت واقع می‌شوند، مانند وجود انگشت اضافی در آدمی.

فرق وجود اکثری با آنچه هستی‌اش همیشگی است، در وجود معارضی است که گاهی در برابر آن قرار می‌گیرد؛ مانند تعداد انگشتان دست، که غالباً پنج تاست، ولی چه بسا قوهٔ تصویرگرِ انگشتان با مادهٔ اضافی، که صلاحیت پذیرش صورت انگشت را دارد، برخورد می‌کند، و آن را به صورت انگشت درمی‌آورد. و از اینجا معلوم می‌گردد پنج تا بودن انگشتان، مشروط است به نبودن مادهٔ اضافی؛ و اگر ما آن را با همین شرط در نظر بگیریم، یک امر همیشگی خواهد بود، نه اکثری. و نیز معلوم می‌شود آنچه وجودش نادر است، در صورت مشروط کردنش به معارض مذکور، وجودش همیشگی خواهد بود، نه یک امری که به ندرت واقع می‌شود. حال که اکثری و اقلی هر دو در واقع امور دائمی هستند، مطلب در مورد قسم سوم، یعنی متساوی، روشن خواهد بود. بنابر این، همهٔ پدیده‌ها وجودشان همیشگی است، و بر طبق یک نظام ثابتی جریان دارند، نظامی که نه تغییر پذیر است، و نه استثناء بردار.

و لا يتخلفُ، حكمَ العقلُ حكماً ضروريّاً فطرياً بوجودِ رابطةٍ وجوديّةٍ بينَ الأمرِ الكمالي المذكورِ و بينَ فعلِ الفاعلِ، رابطةٌ تقضى بنوعٍ من الاتحادِ الوجوديِ بينَهما ينتهى إليه قصدُ الفاعلِ لفعلِه، و هذا هوالغايةُ.

و لو جازَ لنا أن نرتابَ فى ارتباطِ غاياتِ الأفعالِ بفواعِلها مع ما ذُكر من دوامِ الترتبِ، جاز لنا أن نرتابَ فى ارتباطِ الأفعالِ بفواعِلها و توقفِ الحوادثِ و الامورِ على علّةٍ فاعليّةٍ، إذ ليس هناك إلاّ ملازمةٌ وجوديّةٌ و ترتبٌ دائميٌّ؛ و من هنا ما أنكرَ كثيرٌ من القائلينَ بالاتفاقِ، العلّةَ الفاعليّةَ، كما أنكرَ العلّةَ الغائيّةَ، و حصرَ العلّيّةَ فى العلّةِ المادّيّةِ، و ستجيء الاشارةُ إليه.

فقد تبيّنَ من جميع ما تقدَّمَ: أنّ الغاياتِ النادرةَ الوجودِ المعدودةَ من الاتفاقِ غاياتٌ

[اثبات غایت]

با توجه به مقدمهٔ فوق، اگر یک کمالی فرض شود که بطور دائمی و بدون هیچ تغییر یا استثنایی مترتب بر فعل یک فاعل می‌باشد، در این صورت عقل، حکم بدیهی فطری می‌کند به تحقق یک رابطهٔ وجودی بین کمال مذکور و فعل فاعل، رابطه‌ای که حکم به نوعی اتحاد وجودی بین آن دو می‌کند، اتحادی که فاعل در پس ارادهٔ فعل نظر به آن دارد.

و اگر با توجه به آنچه گفته شد - یعنی ترتب همیشگی غایات بر افعال - باز در ارتباط غایاتِ افعال با فاعلهای آنها شک کنیم، باید در ارتباط کارها با فاعلهایشان، و توقف پدیده‌ها و اشیاء بر علت فاعلی، نیز تردید به خود راه دهیم؛ زیرا در آنجا نیز جز ملازمهٔ در وجود و ترتب همیشگی، چیزی نیست. و از همین رو، بسیاری از معتقدین به اتفاق، همانطور که علت غایی را انکار کرده‌اند، علت فاعلی را نیز نپذیرفته‌اند، و علیت را در علت مادی منحصر دانسته‌اند، که اشاره به‌آن خواهد آمد.[۹]

[ماحصل سخن]

از تمام آنچه تاکنون گذشت آشکار می‌گردد: غایاتی که به ندرت واقع می‌شوند،

دائميّةٌ ذاتيّةٌ لعللِها، و إنما تُنسبُ إلى غيرِها بالعرضِ؛ فالحافرُ لأرضٍ تحتَها كنزٌ يعثرُ على الكنزِ دائماً، و هو غايةٌ له بالذاتِ، و إنّما تنسبُ إلى الحافرِ للوصولِ إلى الماءِ، بالعرضِ؛ و كذا البيتُ الذي اجتمعتْ عليه أسبابُ الانهدام ينهدمُ على من فيه دائماً، و هو غايةٌ للمتوقفِ فيه بالذاتِ، و إنّما عُدَّتْ غايةً للمستظلِ بالعرضِ، فالقولُ بالاتفاقِ من الجهلِ بالسببِ.

الفصل العاشر
فى العلة الصورية و المادية

أمّا العلّةُ الصوريّةُ : فهى الصورةُ، بمعنى ما به الشيءُ هو هو بالفعل، بالنسبةِ إلى النوعِ المركّبِ منها و من المادّةِ، فانّ لوجودِ النوعِ توقفاً عليها بالضرورةِ، و امّا بالنسبةِ

و از نوع اتفاق به شمار می‌روند، غایات همیشگی هستند و رابطهٔ ذاتی با عللشان دارند، و نسبت آنها به غیر عللشان مجازی می‌باشد. پس کسی که زمینی را که در آن گنج نهفته، می‌کاود، همیشه به گنج دست می‌یابد. و این در حقیقت غایت چنین کسی است، و اگر به کسی که زمین را برای رسیدن به آب، حفر می‌کند، نسبت داده شود، نسبتش مجازی خواهد بود. و همینطور خانه‌ای که عوامل خراب شدن در آن جمع است، همیشه روی سر کسی که داخل آن است، خراب می‌شود؛ و انهدام در واقع غایت کسی است که در آن توقف دارد، و غایت دانست آن برای شخص طالب سایه، توأم با مسامحه و مجاز می‌باشد. بنابر این، منشأ اعتقاد به اتفاق، جهل به سبب است.

- ۱۰ -
علت صوری و مادی

صورت - به معنای آنچه شیئیت و هویّت یک چیز منوط به آن است - نسبت به نوع تشکیل یافته از انضمام آن با ماده، علت صوری است؛ زیرا لزوماً تحقق نوع متوقف بر آن می‌باشد؛ و همان چیز نسبت به ماده، صورت و مشارک علت فاعلی

الی المادةِ، فهی صورةٌ و شریکةُ العلّةِ الفاعلیّةِ علی ما تقدّم، و قد تطلقُ الصورةُ علی معانٍ أخرَ خارجةٍ من غرضِنا.

و أمّا العلّةُ المادّیّةُ؛ فهی المادّةُ، بالنسبةِ إلی النوعِ المرکّبِ منها و من الصورةِ؛ فانّ لوجودِ النوعِ توقّفاً علیها بالضرورةِ؛ و أما بالنسبةِ إلی الصورةِ فهی مادةٌ قابلةٌ معلولةٌ لها علی ما تقدمَ.

و قد حَصَرَ قومٌ من الطبیعیینَ العلّةَ فی المادّةِ؛ و الاصولُ المتقدمةُ تردُّه، فانّ المادّةَ، سواءٌ کانتِ الأُولیٰ أو الثانیةَ، حیثیتُها القوّةُ، و لازمُها الفقدانُ، و من الضروریِ أنّه لا یکفی لاعطاءِ فعلیّةِ النوعِ و إیجادِها، فلایبقیٰ للفعلیّةِ إلاّ أن توجدَ من غیرِ علّةٍ، و هو محالٌ.

و أیضاً، قد تقدَّمَ: أنّ الشیءَ ما لم یجبْ لم یُوجدْ، و الوجوبُ الذی هو الضرورةُ و

است، همانطور که گذشت [۱۰]. البته گاهی صورت بر معانی دیگری نیز اطلاق می‌گردد، که خارج از محل بحث ما می‌باشد.

ماده نیز نسبت به نوع ترکیب یافته از آن و صورت، علت مادی است؛ زیرا وجود نوع لزوماً توقف بر آن دارد؛ و همین امر نسبت به صورت، مادهٔ قبول کننده‌ای است که معلول آن می‌باشد، چنانکه گذشت.

گروهی از مادیگراها علت را منحصر در ماده دانسته‌اند؛ اما با توجه به اصول و قواعد پیشین، چنین نظری مردود است؛ چراکه ماده، خواه مادهٔ نخستین یا مادهٔ دوم، حیثیتی جز قوه ندارد، که لازمهٔ آن فقدان و نداری می‌باشد؛ و روشن است که چنین چیزی برای فعلیت و تحقق بخشیدن به نوع کفایت نمی‌کند. بنابر این، لازمهٔ سخن ایشان آن است‌که فعلیت نوع بدون‌علت تحقق یافته باشد؛ و این محال‌است.

علاوه بر آن، چنانچه قبلاً آوردیم [۱۱]، یک شیء تا وقتی وجوب نیافته، تحقق پیدا نمی‌کند. و وجوب، که همان لزوم و ضرورت است، نمی‌تواند مستند به ماده‌ای باشد که حیثیتی جز قبول و امکان ندارد. و لذا باید چیزی در پس ماده باشد که آن

اللزومُ لامجالَ لاستنادِهِ إلى المادّةِ التى حيثيّتُها القبولُ و الامكـانُ، فـوراءَ المـادّةِ أمـرٌ يوجبُ الشيءَ و يوجدُه، و لو انتفتْ رابطةُ التلازمِ التى إنّما تتحققُ بينَ العلّةِ و المعلولِ او بينَ معلولَيْ علّةٍ ثالثةٍ و ارتفعتْ من بينِ الأشياءِ، بَطَلَ الحكمُ باستتباعِ أيِّ شيءٍ لأيِّ شيءٍ، و لم يجزِ الاستنادُ إلى حكمٍ ثابتٍ، و هو خلافُ الضرورةِ العقليّةِ، و للمادّةِ معانٍ أُخَرُ غيرُ ما تقدّمَ خارجةٌ من غرضِنا.

الفصل الحادى عشر
فى العلة الجسمانية

العللُ الجسمانيةُ متناهيةٌ أثراً، من حيثُ العِدّةِ و المُدّةِ و الشِـدّةِ، قـالُوا: لأنّ الأنـواعَ الجسمانيّةَ متحركةٌ بالحركةِ الجوهريّةِ، فالطبائعُ و القُوَى التـى لهـا مـنحلّةٌ مـنقسمةٌ إلى حدودٍ و أبعاضٍ، كلٌّ منها محفوفٌ بالعدمينِ محدودٌ ذاتاً و اثراً.

شیء را وجوب داده، و موجود گرداند. و اگر رابطهٔ تلازم، که فقط بین علت و معلول یا دو معلول یک علت سوم برقرار است، منتفی شده و از میان برداشته شود، لازم می‌آید حکم به اینکه چیزی مستلزم چیز دیگری است، باطل باشد، و نیز استناد به یک حکم ثابت، جایز نباشد؛ و این خلاف ضرورت عقلی است. ماده، علاوه بر آنچه گذشت، معانی دیگری نیز دارد، که از محل بحث ما خارج می‌باشد.

- ۱۱ -
علل جسمانی

آثار علتهای جسـمانی از جـهت تـعداد، مـدت و شـدت، مـحدود و مـتناهی می‌باشند. فلاسفه در تعلیل این مطلب آورده‌انـد: انـواع جسـمانی دارای حـرکت جوهری هستند؛ و لذا صور نوعیه و قوای آنـها بـه بـخشها و قسـمتهایی انـحلال می‌یابد، که هرکدام بین دو عدم واقع شده، و از جهت ذات و اثر محدود می‌باشند.

و أیضاً، العللُ الجسمانیّةُ لا تفعلُ إلاّ مع وضعٍ خاصٍ بینَها و بینَ المادّةِ، قالُوا: لأنّها لمّا احْتاجتْ فی وجودِها إلی المادّةِ، احتاجتْ فی إیجادِها إلیها؛ و الحاجةُ إلیها فی الایجادِ هی بأن یحصلَ لها بسببِها وضعٌ خاصٌ مع المعلولِ، و لذلك کان للقُربِ و البُعدِ و الأوضاعِ الخاصّةِ دخلٌ فی تأثیرِ العللِ الجسمانیّةِ.

مطلب دیگر آنکه: علتهای جسمانی فقط در صورتی می‌توانند تأثیر و عمل کنند، که بین آنها و ماده، وضع و موقعیت خاصی برقرار باشد. در تعلیل این مطلب آورده‌اند: علل جسمانی چون در وجود خویش نیازمند به ماده هستند، در ایجاد کردن نیز محتاج به آن می‌باشند؛ و این نیاز به ماده در ایجاد کردن به این صورت است که باید آنها توسط ماده، وضع و موقعیت خاصی با معلول پیدا کنند. و به همین دلیل است که نزدیکی و دوری و موقعیتهای خاص در تأثیر کردن علل جسمانی مدخلیت دارند.

* * *

پاورقیهای متن عربی :

۱ـ لأنّ الماهیّة فی حدّ نفسها هی هی، من غیر أن ترتبط بشیء وراء نفسها.

۲ـ الفرق بین هذه المسألة و مسألة : أنّ الشیء ما لم یجب لم یوجد، أنّ المراد بالوجوب ههنا، الوجوب بالقیاس إلی الغیر، و فی تلک المسألة، الوجوب بالغیر.

پاورقیهای متن فارسی :

۱ـ ر.ک : فصل هفتم از بخش چهارم.

۲ـ ر.ک : فصل دهم از بخش نخست.

۳ـ ر.ک : فصل چهارم از بخش اول.

۴ـ چرا که ماهیت با نظر به ذاتش، خودش خودش است، و با چیزی ورای خودش ارتباط ندارد.

۵ـ در فصل پیشین.

۶ـ فرق بین این مسأله و مسألهٔ اینکه «یک پدیده تا واجب نگردد موجود نمی‌شود» در آن است که مراد از وجوب در اینجا وجوب بالقیاس الی الغیر می‌باشد، ولی در آنجا وجوب غیری مراد است.

۷ـ ر.ک : فصل سوّم از همین بخش.

۸ـ ر.ک : فصل پنجم از بخش دوازدهم.

۹ـ در فصل آینده.

۱۰ـ ر.ک : بخش ششم، فصل هفتم.

۱۱ـ ر.ک : فصل هفتم از بخش ششم.

بخش هشتم:

تقسیم موجود به واحد و کثیر

الفصل الأول
فی معنی الواحد و الکثیر

الحقُّ أنَّ مفهومَیِ الوحدةِ و الکثرةِ من المفاهیمِ العامّةِ التی تنتقشُ فی النفسِ انتقاشاً أوّلیاً، کمفهومِ الوجودِ و مفهومِ الامکانِ و نظائرِهما، و لذاکانَ تعریفُهما بأنّ «الواحدَ ما لا ینقسمُ من حیثُ إنّه لا ینقسمُ» و «الکثیرُ ما ینقسمُ من حیثُ إنّه ینقسمُ» تعریفاً لفظیّاً؛ و لو کانا تعریفینِ حقیقیینِ، لم یخلوا من فسادٍ، لِتوقُّفِ تصوُّرِ مفهومِ الواحدِ علی تصوّرِ

- ۱ -
معنی واحد و کثیر

دو مفهوم وحدت و کثرت، از مفاهیم گسترده‌ای هستند که صورت آنها در نفس ابتداءً [و بدون نیاز به مفهوم دیگری] پدید می‌آید، بسان مفهوم وجود و مفهوم امکان و نظائر آن؛ و از این رو، تعریف آن دو به این که: «واحد چیزی است که تقسیم نمی‌شود از همان جهت که تقسیم نمی‌شود، و کثیر آن است که منقسم می‌شود از همان جهت که منقسم می‌گردد»، تعریفی است لفظی؛ و اگر آن را به عنوان تعریف حقیقی در نظر بگیریم، خالی از اشکال نخواهد بود؛ چرا که تصور مفهوم واحد متوقف بر تصور مفهوم «آنچه تقسیم می‌شود» می‌باشد، که همان مفهوم کثیر است؛

مفهومِ ما ینقسمُ، و هو مفهومُ الکثیرِ، و توقُّفِ تصوُّرِ مفهومِ الکثیرِ علی تصوُّرِ مفهومِ المنقسم، الذی هو عینُه، و بالجملة: الوحدةُ هی حیثیّةُ عدمِ الانقسامِ، و الکثرةُ حیثیّةُ الانقسامِ.

تنبیهٌ: الوحدةُ تساوقُ الوجودَ مصداقاً، کما أنّها تباینُه مفهوماً؛ فکلُّ موجودٍ، فهو من حیثُ إنّه موجودٌ؛ واحدٌ؛ کما أنّ کلَّ واحدٍ، فهو من حیثُ إنّه واحدٌ، موجودٌ.

فان قلتَ: انقسامُ الموجودِ المطلقِ إلی الواحدِ و الکثیرِ یوجبُ کونَ الکثیرِ موجوداً کالواحدِ، لأنه من أقسامِ الموجودِ، و یوجبُ أیضاً کونَ الکثیرِ غیرَ الواحدِ مبایناً لهُ، لأنهما قَسیمانِ، و القسیمانِ متبایناِن بالضرورةِ؛ فـ«بعضُ الموجودِ ـ و هو الکثیرُ من حیثُ هو کثیرٌ ـ لیس بواحدٍ»، و هو یناقضُ القولَ بأنّ «کلَّ موجودٍ فهو واحدٌ».

و تصور مفهوم کثیر نیز متوقف بر تصور مفهوم «آنچه منقسم است» می‌باشد، که همان مفهوم «کثیر» است. خلاصه آنکه وحدت، همان جهت «عدم تقسیم شوندگی» و کثرت، همان جهت «تقسیم شوندگی» می‌باشد.

یاد آوری

وحدت و وجود از جهت مصداق با یکدیگر برابر و مساوق‌اند؛ اگر چه به لحاظ مفهوم مباین و از هم جدا می‌باشند. بنابر این، هر موجودی، از همان جهت که موجود است، واحد است؛ همچنانکه هر واحدی، از آن جهت که واحد است، موجود می‌باشد.

ممکن است توهم شود که: تقسیم موجود مطلق به واحد و کثیر، ایجاب می‌کند کثیر هم، مانند واحد، تحقق داشته باشد؛ زیرا یکی از اقسام موجود می‌باشد؛ و نیز ایجاب می‌کند کثیر غیر از واحد و جدای از آن باشد؛ چرا که آنها دو قسم از یک چیزند، و دو قسم یک چیز باید مباین و کاملاً جدای از یکدیگر باشند. بنابر این، برخی از موجودات -یعنی کثیر از آن جهت که کثیر است ـ واحد نخواهد بود. و این نقیض این گفتار است که: هر موجودی، واحد است.

قلتُ : للواحدِ اعتبارانِ: اعتبارُهُ فی نفسِهِ، من دونِ قیاسِ الکثیرِ إلیه، فیشملُ الکثیرَ؛ فانّ الکثیرَ من حیثُ هو موجودٌ فهو واحدٌ، له وجودٌ واحدٌ؛ و لذا یعرضُ له العددُ، فیقالُ مثلاً: عشرةٌ واحدةٌ و عشراتٌ و کثرةٌ واحدةٌ و کثراتٌ؛ و اعتبارُه من حیثُ یقابلُ الکثیرَ، فیباینُه.

توضیحُ ذلك : أنّا کما نأخذُ الوجودَ تارةً من حیثُ نفسِهِ و وقوعِهِ قبالَ مطلقِ العدمِ، فیصیرُ عینَ الخارجیّةِ و حیثیّةِ ترتُّبِ الآثارِ؛ و نأخذُه تارةً أُخریٰ، فنَجِدُه فی حالٍ تترتَّبُ علیه آثارُه، و فی حالٍ أُخریٰ لا تترتّبُ علیه تلك الآثارُ، و إن ترتبتْ علیه آثارٌ أُخریٰ، فنعدُّ وجودَه المقیسَ وجوداً ذهنیّاً لا تترتَّبُ علیه الآثارُ، و وجودَه المقیسَ علیه وجوداً خارجیّاً تترتَّبُ علیه الآثارُ، و لا ینافی ذلك قولَنا: إنّ الوجودَ یساوقُ العینیّةَ و الخارجیّةَ

پاسخ این توهم آن است که: واحد را دوگونه می‌توان لحاظ کرد: اول آنکه آن را به تنهایی مورد توجه قرار دهیم، بدون مقایسه کثیر با آن. در این دیدگاه، واحد شامل کثیر هم می‌گردد؛ چراکه کثیر نیز، از آن جهت که موجود است، «یکی» است و دارای یک وجود می‌باشد؛ و از همین رو معروض عدد قرار می‌گیرد، و گفته می‌شود: یک ده‌تایی، چند ده‌تایی و یک کثرت و چند کثرت. و دوم آنکه آن را از آن جهت که در مقابل کثیر قرارگرفته، مورد توجه قرار دهیم، که در این صورت مباین با آن خواهد بود.

توضیح آنکه: ما همانطورکه وجود را، گاهی از آن جهت که خودش هست، و در مقابل مطلق عدم قرارگرفته، مورد توجه قرار می‌دهیم؛ و در نتیجه وجود، عین خارجیت و جهت ترتب آثار می‌شود؛ وگاهی نیز وجودی را [که در ذهن است در مقایسه با آنچه بیرون از ذهن است] مورد توجه قرار داده، و می‌یابیم در یک حالت، آثارش بر آن مترتب می‌گردد، و در حالت دیگر آن آثار را ندارد، گرچه واجد آثار دیگری می‌باشد. و بعد آن وجود مقایسه شده را وجود ذهنی به شمار می‌آوریم، که آثار بر آن مترتب نمی‌گردد، و آن وجود مقیاس را وجود خارجی محسوب می‌کنیم،

وأنّه عينُ ترتُّبِ الآثارِ.

كذلك، ربما نأخذُ مفهومَ الواحدِ باطلاقِهِ من غيرِ قياسٍ، فنجدُهُ يساوقُ الوجودَ مصداقاً، فكلُّ ما هو موجودٌ فهو من حيثُ وجودِه واحدٌ؛ و نجدُه تارةً أخرىٰ و هو متصفٌ بالوحدةِ فی حالٍ، و غيرُ متصفٍ بها فی حالٍ أخرىٰ؛ كالانسانِ الواحدِ بالعددِ، والانسانِ الكثيرِ بالعددِ المقيسِ إلى الواحدِ بالعددِ، فنعدُّ المقيسَ كثيراً مقابلاً للواحدِ الذی هو قَسيمُهُ، و لا يُنافی ذلك قولَنا: الواحدُ يساوقُ الموجودَ المطلقَ، و المرادُ به الواحدُ بمعناه الأعمِّ المطلقِ من غيرِ قياسٍ.

که واجد آثار می‌باشد، بدون آنکه منافاتی با این سخن داشته باشد که: وجود با عینیت و خارجیت برابر است، و عین ترتب آثار می‌باشد.

همچنین ما مفهوم واحد را گاهی بطور مطلق و بدون مقایسه با چیزی، مورد توجه قرار می‌دهیم، و بعد آن را از جهت مصداق برابر با وجود می‌یابیم، و لذا هر چه موجود است از همان جهت وجودیش، «واحد» می‌باشد؛ و همین وجود را در یک ملاحظهٔ دیگر می‌بینیم که در یک حال متصف به وحدت است،و در حال دیگر متصف به آن نیست؛ مانند یک فرد انسان و چند فرد انسان که با یک فرد از آن مقایسه شده است؛ و بعد آن وجود مقایسه شده راکثیر به شمار می‌آوریم، کثیری که در مقابل واحدی قرار گرفته است که قسیمش می‌باشد، بدون آنکه منافاتی با این سخن ما داشته باشد که: «واحد با موجود مطلق برابر است.» با توجه به آنکه مراد از واحد در این سخن معنای گستردهٔ آن می‌باشد که بطور مطلق و بدون مقایسه با چیزی ملحوظ است.

* * *

الفصل الثانی
فی اقسام الواحد

الواحدُ إمّا حقیقیٌّ، و إمّا غیرُ حقیقیٍّ. و الحقیقیُّ: ما اتصفَ بالوحدةِ بنفسِهِ، من غیرِ واسطةٍ فی العروضِ، کالانسانِ الواحدِ؛ و غیرُ الحقیقیِّ بخلافِهِ، کالانسانِ و الفرسِ المتحدَینِ فی الحیوانیّةِ.

و الواحدُ الحقیقیُّ : إمّا ذاتٌ متصفةٌ بالوحدةِ، و إمّا ذاتٌ هی نفسُ الوحدةِ؛ الثانی هی الوحدةُ الحقةُ، کوحدةِ الصرفِ من کلِ شیءٍ، و اذا کانتْ عینَ الذاتِ، فالواحدُ و الوحدةُ فیه شیءٌ واحدٌ؛ و الأوّلُ هو الواحدُ غیرُ الحقِّ، کالانسانِ الواحدِ.

و الواحدُ بالوحدةِ غیرِ الحقّةِ : إمّا واحدٌ بالخصوصِ، و إمّا واحدٌ بالعمومِ؛ و الأوّلُ

- ۲ -
اقسام واحد

واحد یا حقیقی است و یا غیر حقیقی. واحد حقیقی آن است که خودش واقعاً متصف به وحدت می‌باشد، بدون آنکه واسطهٔ در عروض و اتصاف داشته باشد؛ [و به عبارت دیگر وحدت را از غیر به عاریت نگرفته است] ؛ برخلاف واحد غیر حقیقی، مانند انسان و اسب، که در حیوانیت «یکی» هستند.

واحد حقیقی نیز یا ذاتی است که متصف به وحدت می‌باشد، و یا ذاتی است که عین وحدت بوده، و هیچ مغایرتی با آن ندارد. در صورت دوم آن ذات «وحدت حقه» خواهد بود؛ مانند وحدت چیزی که از غیر خود، هر چه باشد، خالص و مبری می‌باشد. و چون وحدت عین ذات است، واحد و وحدت در این قسم یک چیز می‌باشند. و در صورت اول «واحدِ غیر حق» خواهد بود، مانند: یک انسان.

واحدی که وحدتش غیر حقه می‌باشد، یا **واحد خصوصی** است، یا **واحد عمومی**. واحد خصوصی همان واحد عددی است، که با تکرار خود، عدد را می‌سازد؛ و واحد عمومی، مانند نوع واحد و جنس واحد.

هو الواحدُ بالعددِ، و هو الذی یفعلُ بتکرُّرِهِ العددَ؛ والثانی کالنوعِ الواحدِ و الجنسِ الواحدِ.

و الواحدُ بالخصوصِ: إمّا أن لا ینقسمَ من حیثُ الطبیعةِ المعروضةِ للوحدةِ أیضاً، کما لا ینقسمُ من حیثُ وصفِ وحدتِهِ، و إمّا أن ینقسمَ؛ و الأوّلُ: إمّا نفسُ مفهومِ الوحدةِ و عدمِ الانقسامِ، و إمّا غیرُه، و غیرُه: إمّا وضعیٌّ کالنقطةِ الواحدةِ، و إمّا غیرُ وضعیٍ، کالمفارقِ، وهو: إمّا متعلقٌ بالمادّةِ بوجهٍ، کالنفسِ؛ و إمّا غیرُ متعلقٍ، کالعقلِ.

و الثانی، و هو الذی یقبلُ الانقسامَ بحسبِ طبیعتِهِ المعروضةِ: إمّا أن یقبلَه بالذاتِ، کالمقدارِ الواحدِ؛ و إمّا أن یقبلَه بالعرضِ، کالجسمِ الطبیعیِ الواحدِ من جهةِ مقدارِه.

و الواحدُ بالعمومِ: إمّا واحدٌ بالعمومِ المفهومیِّ، و إمّا واحدٌ بالعمومِ بمعنی السعةِ الوجودیّةِ؛ و الأوّلُ إمّا واحدٌ نوعیٌّ، کوحدةِ الانسانِ؛ و إمّا واحدٌ جنسیٌّ، کوحدةِ

واحد خصوصی یا، همانطورکه از جهت وصفِ وحدتش قابل انقسام نیست، از جهت طبیعت معروض وحدت هم تقسیم نمی‌شود؛ و یا آنکه تقسیم می‌شود. قسم اول نیز یا خودِ مفهوم وحدت و عدم انقسام است، و یا غیر آن؛ و اگر غیر آن باشد، یا وضع خارجی دارد [و قابل اشارهٔ حسی می‌باشد]، مانند یک نقطه، و یا چنین نیست، مانند موجودات مجرد؛ که این قسم نیز یا به نوعی ارتباط با ماده دارد، مانند نفس، یا ندارد، مانند عقل.

و قسم دوم یعنی آنچه به لحاظ موصوفِ وحدت، قابل انقسام می‌باشد، یا ذاتاً چنین است، مانند یک مقدار، و یا بالعرض و به واسطهٔ دیگری، مانند یک جسم طبیعی که از جهت مقدارش قابل انقسام می‌باشد.

واحد عمومی نیز یا عمومیتش یک عمومیت مفهومی است (واحد به عموم مفهومی)، و یا عمومیت آن به معنای سعه و گسترهٔ وجودی می‌باشد. در صورت اول نیز یا واحد نوعی است، مانند وحدت انسان؛ و یا واحد جنسی است، مانند وحدت حیوان؛ و یا واحد عرضی است، مانند وحدت رونده و خندان.

الحیوانِ؛ و إمّا واحدٌ عرضیٌّ، کوحدةِ الماشی و الضاحکِ. و الواحدُ بالعمومِ، بمعنی السعةِ الوجودیّةِ، کالوجودِ المنبسطِ.

والواحدُ غیرُالحقیقیِّ : ما اتصفَ بالوحدةِ بعرضِ غیرِهِ، بأن یتحدَ نوعَ اتحادٍ مع واحدٍ حقیقیٍّ ؛ کزیدٍ و عمروٍ، فانهما واحدٌ فی الانسان ؛ والانسانُ والفرسُ ، فانهما واحدٌ فی الحیوانِ. و تختلفُ أسماءُ الواحدِ غیرِالحقیقیِ باختلافِ جهةالوحدةِ بالعرضِ؛ فالوحدةُ فی معنی النوعِ ، تُسمّیٰ تماثلاً ، و فی معنّی الجنسِ ، تجانساً ؛ و فی الکیفِ ، تشابهاً؛ و فی الکلمِ، تساویاً ؛ و فی الوضعِ، توازیاً؛ و فی النسبةِ، تناسباً.

و وجودُ کلٍ من الأقسام المذکورةِ ظاهرٌ ؛ کذا قرّروا.

و نمونهٔ قسم دوم، یعنی واحد عمومی به معنای گستردگی وجودی، وجود منبسط می‌باشد [که همان فیض گستردهٔ الهی است، که با آنکه یکی است، با مراتب مختلفش همهٔ موجودات را در بر می‌گیرد.]

و اما واحد غیر حقیقی چیزی است که بواسطهٔ شیء دیگری متصف به وحدت می‌گردد؛ به این صورت که یک نوع اتحادی با واحد حقیقی پیدا می‌کند. چون تقی و نقی که در انسانیت یکی هستند، و انسان و اسب که در حیوانیت یکی می‌باشند. وحدت غیر حقیقی در اثر اختلاف جهتِ وحدتِ عرضی آن، نامهای متفاوتی پیدا می‌کند، به این شرح که: وحدت در معنای نوع، «تماثل» و وحدت در معنای جنس، «تجانس» و در کیف، «تشابه» و در کم، «تساوی» و در وضع، «توازی» و در نسبت، «تناسب» نام دارد. وجود هر یک از این اقسام بیان شده، روشن است. اینها مطالبی است که حکما در بحث اقسام واحد آورده‌اند.

* * *

الفصل الثالث
الهوهويّة و هو الحمل

من عوارضِ الوحدةِ، الهوهويّةُ؛ كما أنّ من عوارضِ الكثرةِ، الغيريّةَ.

ثم الهوهويّةُ: هي الاتحادُ في جهةٍ ما، مع الاختلافِ من جهةٍ ما؛ و هذا هو الحملُ؛ و لازمُهُ صحّةُ الحملِ في كلِ مختلفينِ بينَهما اتحادُما؛ لكنَّ التعارفَ خصَّ إطلاقَ الحملِ على موردينِ من الاتحادِ بعد الاختلافِ.

أحدُهما: أن يتحدَ الموضوعُ و المحمولُ مفهوماً و ماهيّةً، و يختلفا بنوعٍ من الاعتبارِ؛ كالاختلافِ بالاجمالِ و التفصيلِ في قولِنا: «الانسانُ حيوانٌ ناطقٌ»، فانَّ الحدَّ عينُ المحدودِ مفهوماً، و إنّما يختلفانِ بالاجمالِ و التفصيلِ؛ و كالاختلافِ بفرضِ انسلابِ

- ۳ -
این همانی و حمل

یکی از عوارض و لوازم وحدت «این همانی» است، همانطور که مغایرت [و دو یا چندگانگی] از لوازم کثرت می‌باشد.

«این همانی» همواره دارای یک جهت اتحاد و نیز یک جهت اختلاف می‌باشد، و عبارت دیگری است از حمل؛ و از این رو هرگاه دو چیزِ مختلفْ در یک جهت اتحاد داشته باشند، باید حمل صحیح باشد. اما معمول و متعارف آن است که حمل را فقط بر دو مورد از موارد اتحادِ بعد از اختلاف بکار می‌برند.

۱ - موردی که موضوع و محمول، مفهوماً و به لحاظ ماهیت متحدند، و فقط یک نوع اختلاف اعتباری با یکدیگر دارند؛ مانند اختلاف در اجمال [= ابهام] و تفصیل [= وضوح] در قضیهٔ: «انسان حیوان ناطق است.» چرا که مفهوم معرِّف [= شناساننده] همان مفهوم معرَّف [= شناخته شده] می‌باشد، و اختلاف آن دو فقط در اجمال و تفصیل می‌باشد. و نیز مانند اختلاف حاصل از فرض نفی چیزی از خودش، که باعث مغایرت یک شیء با خودش می‌شود، و بعد برای دفع توهم

الشيءِ عن نفسِهِ، فتغايرُ نفسُهُ نفسَه، ثم يُحمَلُ على نفسِهِ لدفعِ توهّم المغايرةِ، فيقالُ: «الانسانُ انسانٌ» و يسمّىٰ هذا الحملُ بـ«الحملِ الذاتيِ الأوّلي».[1]

و ثانيهما : أن يختلفَ أمرانِ مفهوماً و يتحدا وجوداً، كقولنا: «الانسانُ ضاحكٌ» و «زيدٌ قائمٌ»؛ و يسمّى هذا الحملُ بـ«الحملِ الشائعِ الصناعي».[2]

الفصل الرابع
تقسيمات للحمل الشايع

و ينقسمُ الحملُ الشائعُ إلى «حملِ هو هو»، و هو: أن يُحمَلَ المحمولُ على الموضوعِ بلااعتبارِ أمرٍ زائدٍ، نحوُ «الإنسانُ ضاحكٌ» و يسمّى أيضاً «حملَ المواطاةِ»؛ و «حملَ ذى هو» و هو: أن يتوقَّفَ اتحادُ المحمولِ مع الموضوعِ على اعتبارٍ زائدٍ، كتقديرِ ذى، او الاشتقاقِ؛ كزيدٌ عدلٌ، اى ذو عدلٍ او عادلٌ.

دوگانگی بر آن حمل می‌گردد، و گفته می‌شود: انسان، انسان است. این نوع حمل، **حمل ذاتی اولی**[1] نامیده می‌شود.

۲- اینکه دو چیز از نظر مفهوم مختلف بوده، اما یک هستی داشته باشند، مانند: «انسان خندان است،» این نوع حمل، **حمل شایع صناعی**[2] نامیده می‌شود.

- ۴ -
تقسیماتی برای حمل شایع

حمل شایع به حمل «هو هو» و حمل «ذی هو» تقسیم می‌شود. حمل «هو هو» آن است که محمول بدون در نظرگرفتن امر زائدی بر موضوع حمل می‌گردد، مانند: «انسان خندان است»؛ و به آن حمل «مواطات» نیز می‌گویند. حمل «ذی هو» جایی است که اتحاد محمول با موضوع، متوقف بر لحاظ یک امر زائد باشد، مانند در نظر گرفتن «دارای» و یا «اشتقاق» مانند: «حسن عدالت است.» یعنی دارای عدالت و یا عادل است.

و ينقسمُ أيضاً، إلى «بتّيٍ» و «غيرِ بتّيٍ»؛ و البتيُّ: ماكانتْ لموضوعِهِ أفرادٌ محقَّقةٌ يصدقُ عليها عنوانُه، كالانسانُ ضاحكٌ و الكاتبُ متحركُ الأصابعِ؛ و غيرُ البتّيِ: ماكانتْ لموضوعِهِ أفرادٌ مقدّرةٌ غيرُ محققةٍ، كقولِنا: «كلُّ معدومٍ مطلقٍ فانّه لا يُخبرُ عنه» و «كلُ اجتماعِ النقيضَيْنِ محالٌ».

و ينقسمُ أيضاً، إلى «بسيطٍ» و «مركّبٍ»؛ و يسميّانِ: «الهليّةَ البسيطةَ» و «الهليّةَ المركّبةَ»؛ و الهليّةُ البسيطةُ: ماكان المحمولُ فيها وجودُ الموضوعِ، كقولِنا: الانسانُ موجودٌ؛ و المركّبةُ: ماكان المحمولُ فيها أثراً من آثارِ وجودِهِ، كقولِنا: الانسانُ ضاحكٌ.

وَ بذلكَ يندفعُ مَا اسْتُشْكِلَ على قاعدةِ الفرعيّةِ ـ و هى أنّ «ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ فرعُ ثبوتِ المثبتِ له» ـ بأنّ ثبوتَ الوجودِ للانسانِ مثلاً فى قولِنا: الانسانُ موجودٌ، فرعُ ثبوتِ الانسانِ قبلَه، فله وجودٌ قبلَ ثُبوتِ الوجودِ له، و تجري فيه قاعدةُ الفرعيّةِ، و هلُمَ جراً، فيتسلسلُ.

همچنين حمل شايع به «بتّى» و «غير بتّى» منقسم مى‌گردد. بتّى آن است كه موضوعش افراد موجودى دارد كه عنوان موضوع بر آنها صدق مى‌كند، مانند: انسان خندان است؛ و نويسنده انگشتانش حركت مى‌كند. و غير بتّى آن است كه افراد موضوعش فرضى و غير موجود باشند، مانند: هر معدوم مطلقى غير قابل اخبار مى‌باشد، و هر اجتماع نقيضينى محال است.

و نيز تقسيم مى‌شود به بسيط و مركب، كه به آن «هليهٔ بسيطه» و «هليهٔ مركبه» نيز مى‌گويند. هليهٔ بسيطه آن است كه محمول قضيه همان وجود موضوع باشد، مانند: انسان موجود است. و هليهٔ مركبه آن است كه محمول قضيه اثرى از آثار وجود موضوع باشد، مانند: انسان خندان است.

با اين بيان اشكالى كه بر قاعدهٔ فرعيت (= ثبوت شيئى براى شىء ديگر فرع ثبوت شىء ديگر است) شده برطرف مى‌گردد. اشكال اين است كه مثلاً در قضيهٔ «انسان موجود است» ثبوتِ وجود براى انسان، فرع ثبوت قبلى انسان مى‌باشد؛

وجهُ الاندفاعِ: أنَّ قاعدةَ الفرعيّةِ إنّما تَجري فی ثُبوتِ شـیءٍ لشـیءٍ؛ و مـفادُ الهـليّةِ البسيطةِ ثبوتُ الشیءِ، لاثبوتُ شیءٍ لشیءٍ، فلا تجری فيها القاعدةُ.[۳]

الفصل الخامس
فی الغيرية و التقابل

قد تقدَّمَ: أنّ من عوارضِ الكثرةِ، الغيريّةَ؛ و هی تنقسمُ إلی غيريّةٍ ذاتيّةٍ، و غيرِ ذاتيّةٍ؛ و الغيريّةُ الذاتيةُ هی: كونُ المغايرةِ بينَ الشیءِ و غيرِه لذاتِهِ، كالمغايرةِ بينَ الوجودِ و العدمِ، و تسمّی «تقابلاً»؛ و الغيريّةُ غيرُ الذاتيّةِ هی كونُ المغايرةِ لأسبابٍ أُخَرَ، غيرِ ذاتِ الشیءِ، كافتراقِ الحلاوةِ و السوادِ فی السكرِ و الفَحمِ، و تسمّی «خلافاً».

و ينقسمُ التقابلُ، و هو الغيريّةُ الذاتيّةُ ـ و قد عرَّفُوه بامتناعِ اجتماعِ شيئينِ فی مـحلٍ

پس انسان قبل از ثبوت وجود برای او، وجودی دارد؛ و قاعدهٔ فرعیت در آن وجود هم جاری می‌شود؛ و همینطور ادامه می‌یابد ... و این مستلزم تسلسل می‌باشد.

نکتهٔ برطرف شدن اشکال آن است که قاعدهٔ فرعیت فقط در مورد ثبوت شیئی برای شیء دیگر جاری می‌شود، حال آنکه مفاد هلیهٔ بسیطه ثبوت شیء است، نه ثبوت چیزی برای آن شیء؛ و بنابر این، قاعدهٔ مذکور در آن جاری نمی‌شود.[۳]

ـ ۵ ـ
مغایرت و تقابل

قبلاً آوردیم که مغایرت از عوارض و لوازم کثرت می‌باشد؛ و آن بر دو قسم است: مغایرت ذاتی و مغایرت غیر ذاتی. مغایرت ذاتی آن است که مغایرت یک شیء با شیء دیگر بخاطر ذات آنها باشد، مانند مغایرت بین هستی و نیستی؛ و به آن «تقابل» گویند. مغایرت غیر ذاتی آن است که امور دیگری غیر از ذاتِ شیء، سبب آن باشد، مانند: جدایی شیرینیِ شکر و سیاهیِ ذغال از یکدیگر، و به آن «خلاف» گویند.

تقابل که همان مغایرت ذاتی می‌باشد ـ و در تعریف آن گفته‌اند: امتناع اجتماع

واحد ، من جهةٍ واحدةٍ، فی زمانٍ واحد ـ إلی أربعةِ أقسام: فانّ المتقابلینِ: إمّا أن یکونا وجودیّینِ، اولا، و علی الأوّلِ إمّا أن یکونَ کلٌّ منهما معقولاً بالقیاس إلی الآخرِ، کالعلوّ و السفلِ، فهما «متضائفانِ» و التقابلُ تقابلُ التضایفِ، أولا یکونا کذلك، کالسوادِ و البیاضِ، فهما «متضادّانِ» و التقابلُ تقابلُ التضادِّ؛ و علی الثانی یکونُ أحدُهما وجودیّاً و الآخرُ عدمیّاً، إذ لا تقابلَ بینَ عدمیینِ؛ و حینئذٍ، إمّا أن یکونَ هناك موضوعٌ قابلٌ لکلٍّ منهما، کالعمیٰ و البَصَرِ و یسمّی تقابلهُما «تقابلَ العدمِ و الملکةِ»، و إمّا أن لا یکونَ کذلك، کالنفیِ و الاثباتِ، و یسمیّانِ «متناقضَیْنِ» و تقابلُهما تقابلَ التناقضِ؛ کذا قَرَّرُوا.

وَ من أحکامِ مطلقِ التقابلِ: أنّه یتحقّقُ بینَ طرفَیْنِ، لأنه نوعُ نسبةٍ بینَ المتقابلینِ، والنسبةُ تتحققُ بینَ طرفینِ.[۴]

دو چیز است در یک محل، از یک جهت و در یک زمان- به چهار قسم تقسیم می‌شود؛ به این بیان که: دو امر متقابل یا هر دو وجودی هستند، یا نه. در فرض اول، یا هر کدام در مقایسه با دیگری تصور می‌شود، مانند بالایی و پایینی، که در این صورت آنها «متضایفین»، و تقابل میان آنها تقابل تضایف خواهد بود؛ و یا چنین نیستند، مانند سیاهی و سفیدی، که در این صورت آنها «متضادین» بوده، و تقابلشان تقابل تضاد می‌باشد.و در فرض دوم، لزوماً یکی از آنها وجودی و دیگری عدمی خواهد بود؛ چرا که تقابل، بین دو امر عدمی تحقق ندارد؛ حال یا هر کدام از آنها موضوعی دارند که در آن تحقق می‌یابند، مانند: کوری و بینایی، که تقابلشان را «تقابل عدم و ملکه» نامند؛ و یا ندارند، مانند نفی و اثبات که «متناقضین» نامیده می‌شوند، و تقابلشان را هم تقابل تناقض گویند. به این صورت فلاسفه اقسام تقابل را بیان کرده‌اند.

یکی از احکام جاری در همهٔ اقسام تقابل آن است که: تقابل همیشه بین دو طرف تحقق پیدا می‌کند؛ چرا که تقابل یک نوع نسبت و رابطه میان متقابلین است، و نسبت همیشه بین دو طرف می‌باشد.[۴]

الفصل السادس
فی تقابل التضایف

من أحکامِ التضایُفِ: أنّ المتضایفَیْنِ متکافئانِ وجوداً و عدماً، و قوّةً و فعلاً؛ فاذاکان أحدُهما موجوداًکان الآخرُ موجوداً بالضرورةِ، و إذاکانَ أحدُهما بالفعلِ أو بالقوةِ کان الآخرُ کذلك بالضرورةِ؛ و لازمُ ذلك أنّهما معانٍ، لا یتقدَّمُ أحدُهما علی الآخرِ، لاذهناً و لا خارجاً.

الفصل السابع
فی تقابل التضاد

التضادُ علی ما تحصَّلَ من التقسیمِ السابقِ: کونُ أمرَیْنِ وجودیینِ غیرَ متضائفَیْنِ متغایرینِ بالذات، ای غیرَ مجتمعینِ بالذاتِ.

- ٦ -
تقابل تضایف

از جمله احکام تضایف آن است که دو امر متضایف در وجود و عدم و قوه و فعل، برابر و یکسانند. پس اگر یکی از آن دو موجود باشد، دیگری نیز لزوماً موجود می‌باشد؛ و اگر یکی از آن دو معدوم باشد، دیگری نیز حتماً همانطور خواهد بود. و لازمهٔ چنین چیزی آن است که آن دو همیشه با یکدیگر بوده، و یکی بر دیگری تقدم نیابد، نه در ذهن و نه در خارج.

- ۷ -
تقابل تضاد

تضاد، آنگونه که از تقسیم سابق بدست می‌آید، عبارت است از آنکه دو امر وجودیِ غیر متضایف، تغایر ذاتی داشته‌باشند، یعنی ذاتاً قابل اجتماع نباشند.

و من أحكامِه: أن لا تضادَّ بينَ الأجناسِ العاليةِ، من المقولاتِ العشرِ، فانَّ الأكثرَ من واحدٍ منها تجتمعُ فی محلٍ واحدٍ، كالكمِ و الكيفِ و غيرِهما فی الأجسامِ؛ و كذا أنواعُ كلٍ منها مع أنواعِ غيرِه؛ و كذا بعضُ الأجناسِ المندرجةِ تحتَ الواحدِ منها معَ بعضٍ آخرَ، كاللونِ مع الطعمِ مثلاً؛ فالتضادُ بالاستقراءِ إنّما يتحقّقُ بينَ نوعَينِ أخيرَيْنِ مندرجينِ تحتَ جنسٍ قريبٍ كالسوادِ و البياضِ المندرجينِ تحتَ اللونِ؛ كذا قرّروا.

وَ من أحكامِه: أنّه يجبُ أن يكونَ هناك موضوعٌ يتواردانِ عليه، إذ لو لا موضوعٌ شخصيٌّ مشتركٌ لم يمتنعْ تحققُهما فی الوجودِ، كوجودِ السوادِ فی جسمٍ و البياضِ فی آخرَ.

و لازمُ ذلك أن لاتضادَّ بينَ الجواهرِ، إذ لا موضوعَ لها توجدُ فيه، فالتضادُّ إنّما يتحققُ فی الأعراضِ؛ و قد بدَّلَ بعضُهم الموضوعَ بالمحلِ حتّی يشملَ مادّةَ الجواهرِ، و علی هذا يتحققُ التضادُ بينَ الصورِ الجوهريّةِ الحالّةِ فی المادّةِ.

احکام تضاد:

۱ـ فلاسفه گفته‌اند: بین اجناس عالی از مقولات دهگانه تضاد راه ندارد؛ زیرا تعدادی از آنها می‌توانند در یک محل جمع شوند، مانند کم و کیف و غیر آن، که در اجسام با هم جمع می‌شوند؛ و همچنین انواع هر کدام از مقولات می‌توانند با انواع دیگری جمع شوند؛ و نیز بعضی از اجناس مندرج در یکی از آنها با برخی دیگر، مانند رنگ که با طعم جمع می‌گردد. بنابر این، تضاد با توجه به بررسی موارد مختلف، فقط بین دو نوع اخیر که در یک جنس قریب داخلند، تحقق می‌یابد؛ مانند سیاهی و سفیدی که داخل در جنس رنگ می‌باشند.

۲ـ از دیگر احکام تضاد آن است که باید موضوعی باشد که متضادان متتابعاً بر آن وارد شوند؛ زیرا اگر یک موضوع مشترک درکار نباشد، تحقق هر دوی آنها با هم ممتنع نخواهد بود؛ مثل تحقق سیاهی در یک جسم، و سفیدی در جسم دیگر.

مقتضای این حکم آن است که رابطهٔ تضاد میان جواهر برقرار نباشد؛ چون آنها

و من أحكامِه: أن يكونَ بينَهما غايةُ الخلافِ؛ فلو كانَ هناك امورٌ وجوديّةٌ متغايرةٌ، بعضُها أقربُ إلى بعضِها من بعضٍ، فالمتضادّانِ هما الطرفانِ اللذانِ بينَهما غـايةُ البُـعدِ و الخلافِ، كالسوادِ و البياضِ الواقعِ بينَهما ألوانٌ أُخرىٰ متوسطةٌ، بعضُها أقربُ إلى أحـدِ الطرفينِ من بعضٍ، كالصُّفرةِ التي هي أقربُ إلى البياضِ من الحُمرةِ مثلاً.

و ممّا تقدَّمَ يظهرُ: معنىٰ تعريفِهم المتضادَّينِ بأنّهما: «أمرانِ وجوديّانِ، متواردانِ على موضوعٍ واحدٍ، داخلانِ تحتَ جنسٍ قريبٍ، بينَهما غايةُ الخلافِ».

موضوعی که در آن موجود شوند، ندارند. بنابر این، تضاد فقط در اعراض راه دارد. البته برخی از فلاسفه به جای موضوع تعبیر به «محل» کرده‌اند تا شامل مادهٔ جواهر هم بشود؛ و بنابر این، تضاد بین صورتهای جوهری، که در ماده حلول می‌کنند، نیز واقع می‌شود.

۳ـ از دیگر احکام تضاد آن است که باید بین متضادان بالاترین حدّ اختلاف وجود باشد؛ بنابراین، اگر چند امر وجودی داشته باشیم که نزدیکی بعضی از آنها به برخی بیش از نزدیکی بعض دیگر باشد، در این صورت آن دو جانبی که نهایت دوری و اختلاف را از یکدیگر دارند، متضاد خواهند بود؛ بسان سفیدی و سیاهی که بین آن دو رنگهای دیگری واقع شده، که قرب برخی از آنها به یکی از دو جانب، بیش از بعض دیگر آنها می‌باشد، مانند زردی که نزدیکیش به سفیدی بیش از نزدیکی مثلاً قرمزی می‌باشد.

از آنچه گذشت معنای آنچه در تعریف متضادان آورده‌اند، روشن می‌گردد؛ و آن اینکه: متضادان دو امر وجودی می‌باشند، که بطور پی در پی بر یک موضوع وارد شده، و داخل در جنس قریب بوده، و بینشان نهایت اختلاف می‌باشد.

* * *

الفصل الثامن
فی تقابل العدم و الملکة

و یُسمّی أیضاً: «تقابلَ العدمِ و القِنْیَةِ»، و هما: أمرٌ وجودیٌ لموضوعٍ من شأنِهِ أن یتصفَ به؛ و عدمُ ذلك الأمرِ الوجودیِ فی ذلك الموضوعِ، کالبصرِ و العمیٰ، الذی هو فَقْدُ البصرِ للموضوعِ الذی من شأنِه أن یکونَ ذا بصرٍ.

فان أُخِذَ موضوعُ الملکةِ هو الطبیعةَ الشّخصیّةَ او النوعیّةَ او الجنسیّةَ التی من شأنِها أن تتصفَ بالملکةِ فی الجملةِ من غیر تقییدٍ بوقتٍ خاصٍّ، سُمیّا ملکةً و عدماً حقیقیَّینِ؛ فعدمُ البصرِ فی العقربِ عَمیً و عدمُ ملکةٍ، لکونِ جنسِهِ و هو الحیوانُ موضوعاً قابلاً للبصرِ، و إن کانَ نوعُه غیرَ قابلٍ له، کما قیل؛ و کذا مرودةُ الانسانِ قبلَ أوانِ التحائِهِ من عدمِ الملکةِ، و إن کانَ صنفُه غیرَ قابلٍ للالتحاءِ قبلَ أوانِ البلوغِ.

- ۸ -
تقابل عدم و ملکه

به آن تقابل عدم و قنیه [= دارایی] نیز گفته می‌شود؛ و آنها عبارتند از: یک امر وجودی برای موضوعی که صلاحیت اتصاف به آن را دارد، و عدم آن امر وجودی در همان موضوع؛ مانند بینایی و کوری که همان نبود بینایی است برای آن موضوعی که صلاحیت بینایی در او هست.

اگر موضوع ملکه، طبیعت نوعی یا جنسی که صلاحیت اتصاف به ملکه تا حدی در او هست، بدون مقید کردن به زمان خاصی، در نظر گرفته شود «ملکه و عدم حقیقی» نامیده می‌شوند. بنابر این، نابینایی عقرب، کوری و عدم ملکه خواهد بود؛ چرا که جنس عقرب (یعنی حیوان) یک موضوع قابل بینایی می‌باشد، اگر چه عقرب، آنطور که گفته‌اند، قابلیت بینایی ندارد. و همینطور مرودت انسان [=بی‌ریش بودن او] قبل از رسیدن زمان روئیدن مو بر صورتش، عدم ملکه می‌باشد، اگر چه قبل از رسیدن زمان بلوغ، در این گروه خاص از انسانها قابلیت

و إن أُخِذَ الموضوعُ هو الطبيعةَ الشخصيّةَ، و قُيِّدَ بوقتِ الاتصافِ سُمّيا عدماً و ملكةً مشهوريينِ؛ و عليه فَقْدُ الأكمهِ ـ و هو الممسوحُ العينِ ـ للبصرِ، و كذا المرودةُ، ليسا من العدمِ و الملكةِ فی شیءٍ.

الفصل التاسع
فی تقابل التناقض

و هو تقابُلُ الايجابِ و السلبِ، بأن يَرِدَ السلبُ على نفسِ ما وَرَدَ عليه الايجابُ، فهو بحسبِ الأصلِ فی القضايا، و قد يحولُ مضمونُ القضيّةِ إلى المفردِ، فيقالُ: التناقُضُ بينَ وجودِ الشیءِ و عدمِهِ، كما قد يُقال: نقيضُ كلِ شیءٍ رفعُه.[۵]

و حكمُ النقيضَيْنِ، أعنی الايجابَ و السلبَ، أنّهما لا يجتمعانِ معاً، و لا يرتفعانِ

روئیدن محاسن وجود ندارد.

و اگر موضوع را همان طبیعت خاص در نظر بگیریم، و آن را مقید به وقت اتصاف نیز بکنیم، «عدم و ملکه مشهوری» نامیده می‌شوند. و بنابر این، فاقد چشم بودن اکمه -یعنی کسی که کاسهٔ چشمش صاف می‌باشد- و نیز بی‌ریش بودن جوان نابالغ، به هیچ وجه عدم ملکه نخواهند بود.

- ۹ -
تقابل تناقض

و آن تقابل بین اثبات و نفی است، به این صورت که نفی به همان چیزی که مورد اثبات قرار گرفته، تعلق بگیرد. بنابر این، تناقض در اصل رابطه‌ای است که در میان قضایا برقرار می‌باشد؛ ولی گاهی مضمون قضیه به مفرد تبدیل می‌گردد؛ و آنگاه گفته می‌شود: تناقض بین وجود یک چیز و عدم آن می‌باشد، همانطور که گاهی گفته می‌شود: نقیض هر چیز، رفع[۵] آن است.

معاً، على سبيلِ القضيّةِ المنفصلةِ الحقيقيّةِ؛ و هى من البديهيّاتِ الأوّليّةِ التى عليها يتوقفُ صدقُ كلِّ قضيّةٍ مفروضةٍ، ضروريّةً كانتْ او نظريّةً؛ إذ لا يتعلّقُ العلمُ بقضيّةٍ إلاّ بعدَ العلم بامتناعِ نقيضِها، فقولُنا: الأربعةُ زوجٌ، إنّما يتمُّ تصديقُهُ إذا عُلمَ كذبُ قولِنا: ليستِ الأربعةُ زوجاً؛ و لذا سميّتْ قضيّةُ امتناعِ اجتماعِ النقيضينِ و ارتفاعِهما «أولَى الأوائلِ».

و من أحكامِ التناقضِ: أنه لا يخرُجُ عن حكمِ النقيضينِ شيءٌ البتةَ؛ فكلُّ شيءٍ مفروضٍ، إمّا أن يصدقَ عليه زيدٌ او اللازيدُ؛ و كلُّ شيءٍ مفروضٍ، إمّا أن يصدقَ عليه البياضُ او اللابياضُ، و هكذا.

و أمّا ما تقدَّمَ فى مرحلةِ الماهيّةِ: أنّ النقيضينِ مرتفعانِ عن مرتبةِ الذاتِ، كقولنا: الانسانُ من حيثُ إنّه انسانٌ ليس بموجودٍ و لا لاموجودٍ، فقد عرفتَ: أنّ ذلك ليسَ بحسبِ الحقيقةِ من ارتفاعِ النقيضينِ فى شيءٍ، بل مآله إلى خروجِ النقيضينِ معاً عن مرتبةِ

حکم دو نقیض، یعنی اثبات و نفی، آن است که نه هر دو با هم جمع می‌شوند، و نه هر دو با هم برطرف می‌گردند، به صورت یک قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیه[۶]. و این از بدیهیات اولیه‌ای است که صدق هر قضیهٔ مفروضی، خواه بدیهی و یا نظری، بر آن متوقف می‌باشد؛ چراکه علم [و یقین] به یک قضیه تعلق نمی‌گیرد مگر بعد از علم به ممتنع بودن نقیض آن؛ پس این سخن ما که: «چهار زوج است» در صورتی تصدیقش تمام خواهد بود که بدانیم قضیهٔ: «چهار زوج نیست» دروغ می‌باشد. و از این رو، قضیهٔ ممتنع بودن اجتماع دو نقیض و ارتفاع آن دو را اولی الاوائل [نخستین قضیهٔ اولی] نامیده‌اند.

از دیگر احکام تناقض آن است که هرگز چیزی از حکم دو نقیض خارج نمی‌باشد. به عنوان مثال بر هر چیز مفروضی یا «حسن» صادق است و یا «غیر حسن»؛ و نیز هر چیز مفروضی یا «سفیدی» است و یا «غیر سفیدی» و همینطور...

اما آنچه در بخش ماهیت[۷] بدان اشارت رفت که: «دو نقیض از مرتبهٔ ذات سلب می‌گردند؛ مثلاً انسان، از آن جهت که انسان است، نه موجود است، و نه غیر

ذاتِ الشیءِ، فلیس یُحدُّ الانسانُ بأنّه «حیوانٌ ناطقٌ موجودٌ»؛ و لا یُحدُّ بأنّه «حیوانٌ ناطقٌ معدومٌ».

و من أحکامِهِ: أنّ تحقُّقَه فی القضایا مشروطٌ بثمانِ وحداتٍ معروفةٍ، مذکورةٍ فی کتبِ المنطق؛ و زاد علیها صدرُ المتألهینَ ﷺ وحدةَ الحملِ، بأن یکونَ الحملُ فیهما جمیعاً حملاً أوّلیّاً، او فیهما معاً حملاً شایعاً، من غیرِ اختلافٍ؛ فلا تناقُضَ بین قولِنا: «الجزئیُ جزئیٌّ» ای مفهوماً، و قولِنا: «لیس الجزئیُ بجزئیٍّ» ای مصداقاً.

الفصل العاشر
فی تقابل الواحد والکثیر

اختلفُوا فی تقابلِ الواحدِ و الکثیرِ، هل هو تقابلٌ بالذاتِ، او لا؟ و علی الأوّلِ، ذَهَبَ

موجود» در واقع ربطی با مسألهٔ ارتفاع دو نقیض ندارد؛ بلکه بازگشت آن سخن به این است که: هر دو نقیض از مرتبهٔ ذات شیء خارج می‌باشند؛ یعنی در تعریف انسان نمی‌گویند: «او حیوان ناطقِ موجود است» و نیز نمی‌گویند: «حیوان ناطقِ معدوم است.»

و ازجمله احکام تناقض این‌است که تحقق تناقض درقضایا مشروط به وحدتهای هشتگانهٔ معروفی است که در کتابهای منطق آمده است. مرحوم صدرالمتألهین وحدت حمل را نیز بر آنها افزوده است؛ به این صورت که: حمل در هر دو قضیهٔ مورد نظر، اوّلی و یا در هر دو، شایع باشد؛ و دو قضیه در این جهت با هم اختلاف نداشته باشند. بنابر این، بین دو قضیهٔ: «جزئی، جزئی است»، یعنی از جهت مفهوم، و «جزئی، جزئی نیست»، یعنی از جهت مصداق، تناقضی وجود ندارد.

- ۱۰ -
تقابل واحد و کثیر

در تعیین نوع تقابل واحد و کثیر اختلاف است که آیا تقابل آن دو ذاتی است یا

بعضُهم إلى أنّهما متضائفانِ، و بعضُهم إلى أنّهما متضادّانِ، و بعضُهم إلى أن تقابلَهما نوعٌ خامسٌ، غيرُ الأنواعِ الأربعةِ المذكورةِ.

و الحقُّ: أنّ ما بينَ الواحدِ و الكثيرِ من الاختلافِ ليس من التقابلِ المصطلحِ فی شیءٍ؛ لأنّ اختلافَ الموجودِ المطلقِ، بانقسامِهِ إلى الواحدِ و الكثيرِ، اختلافٌ تشكيكيٌّ، يرجعُ فيه ما به الاختلافُ إلى ما به الاتفاقُ؛ نظيرُ انقسامِهِ إلى الوجودِ الخارجيِ والذهنيِّ؛ و انقسامِهِ إلى ما بالفعلِ و ما بالقوّةِ؛ و الاختلافُ و المغايرةُ التی فی كلٍ من أقسامِ التقابلِ الأربعِ يمتنعُ أن يرجعَ إلى ما به الاتحادُ، فلا تقابلَ بينَ الواحدِ و الكثيرِ بشیءٍ من أقسامِ التقابلِ الاربعةِ.

تتمــةٌ : التقابلُ بينَ الايجابِ و السلبِ ليس تقابلاً حقيقياً خارجياً، بل عقليٌّ بنوعٍ من الاعتبارِ، لأنّ التقابلَ نسبةٌ خاصّةٌ بينَ المتقابلينِ، و النِّسَبُ وجوداتٌ رابطةٌ قائمةٌ بطرفينِ موجودينِ محققينِ، و أحدُ الطرفينِ فی التناقضِ هوالسلبُ، الذی هو عدمٌ و بطلانٌ، لكنَّ

نه؟ و بر فرض ذاتی بودن نیز، برخی آن دو را متضایف، و برخی دیگر متضاد دانسته‌اند، و دستهٔ سومی معتقدند تقابل آن دو، نوع پنجمی از تقابل (غیر از انواع چهارگانهٔ مذکور) می‌باشد.

حقیقت آن است که اختلاف بین واحد و کثیر ربطی با تقابل اصطلاحی ندارد؛ چرا که اختلافی که در موجود مطلق با تقسیم شدنش به واحد و کثیر حاصل می‌گردد یک اختلاف تشکیکی است، که وجه اختلاف در آن به وجه اشتراک باز می‌گردد؛ مانند تقسیم موجود مطلق به وجود خارجی و ذهنی، و نیز تقسیم آن به بالفعل و بالقوه. و حال آنکه اختلاف و مغایرتی که بین دو شیء در هر یک از اقسام چهارگانهٔ تقابل وجود دارد، امکان ندارد به وجه اتفاق و اتحاد آن دو برگردد. بنابر این، بین واحد و کثیر هیچ یک از اقسام تقابل، وجود ندارد.

سخنی در تکمیل بحث

تقابل بین اثبات و نفی یک تقابل حقیقی خارجی نیست؛ بلکه با یک نحوه

العقلَ یعتبرُ السلبَ طرفاً للایجابِ فیری عدمَ جوازِ اجتماعِهما لذاتَیهما.

و أمّا تقابلُ العدمِ و الملکةِ، فللعدمِ فیه حظٌّ من التحققِ، لکونِهِ عدمَ صفةٍ من شأنِ الموضوعِ أن یتصفَ بها، فیُنتزعُ عدمُها منه، و هذا المقدارُ من الوجودِ الانتزاعیِ کافٍ فی تحققِ النسبةِ.

اعتبار، تقابل عقلی بین آن دو وجود دارد؛ چرا که تقابل دو چیز، نسبت خاصی است بین آن دو، و نسبتها وجودهای رابط و متکی به دو طرفِ موجود و محقق می‌باشند. حال آنکه یکی از دو طرف تناقض «نفی» است که عدم و بطلان می‌باشد، ولی عقل همین نفی را به عنوان یک طرف برای اثبات در نظر می‌گیرد.

اما در تقابل عدم و ملکه، عدم، بهره‌ای از تحقق و ثبوت دارد؛ زیرا نبود وصفی است که موضوعْ صلاحیت اتصاف به آن را دارد؛ و لذا عدم این وصف از آن موضوع انتزاع می‌شود، و همین مقدار از ثبوت انتزاعی در تحقق نسبت کفایت می‌کند.

پاورقیهای متن عربی :

۱ـ سمّی ذاتیّاً، لکون المحمول فیه ذاتیّاً للموضوع؛ و أولیّاً ، لأنّه من الضروریّات الأولیّة، التی لا یتوقف التصدیق بها علی أزید من تصوّر الموضوع والمحمول.

۲ـ سمّی شائعاً لأنّه الشائع فی المحاورات و صناعیاً لأنّه المعروف والمستعمل فی الصناعات والعلوم.

۳ـ هذا الجواب لصدرالمتألهین(ره). و قد تخلص الدوانی عن الاشکال بتبدیل الفرعیّة بالاستلزام، فقال: ثبوت شیء لشیء مستلزم لثبوت المثبت له، فلا إشکال فی الهلیّة البسیطة، لأنّ ثبوت الوجود للماهیّة مستلزم لثبوت الماهیّة بهذا الوجود. و فیه: أنّه تسلیم لورود الاشکال علی القاعدة، و عن الامام الرازی أنّ القاعدة مخصصة بالهلیّة البسیطة؛ و فیه: أنّه تخصیص فی القواعد العقلیّة.

۴ـ ای : إنّ مفهوم التقابل بما هو و إن کان یعم التضائف و غیره، و لکن مصداقه مندرج تحت خصوص التضائف.

۵ـ فالمراد برفع الشیء طرده و إبطاله، فرفع الانسان، اللانسان. کما أنّ طرد اللانسان الانسان، لا کما توهّمه بعضهم: أنّ رفع الشیء نفیه و أنّ نقیض الانسان اللانسان، و نقیض اللانسان اللالاانسان و أنّ الانسان لازم النقیض و لیس به.

پاورقیهای متن فارسی :

۱ـ آن را «ذاتی» می‌نامند، چراکه محمول در آن حمل، ذاتی موضوع می‌باشد؛ و به آن اولی گویند، به دلیل آنکه این حمل از بدیهیات اولیه می‌باشد که تصدیق به آنها جز تصور موضوع و محمول، نیاز به چیز دیگری ندارد.

۲ـ این حمل را حمل شایع می‌گویند، چون در گفت و گوها شیوع و رواج دارد، و به آن صناعی گفته می‌شود، چراکه این نوع حمل در علوم و فنون مختلف رائج و مستعمل است.

۳ـ این جواب از آن صدرالمتألهین (ره) می‌باشد. اما محقق دوانی با تبدیل فرعیت به استلزام خود را از اشکال رهانید و گفت: ثبوت چیزی برای شیء دیگر مستلزم ثبوت شیء دیگر است؛ و بنابر این اشکالی در هلیهٔ بسیطه بوجود نمی‌آید؛ زیرا ثبوت وجود برای ماهیت مستلزم ثبوت ماهیت توسط همین وجود می‌باشد. این جواب در واقع قبول وارد بودن اشکال بر قاعده می‌باشد، و لذا جواب تامی نیست. و از فخر رازی نیز نقل شده که هلیهٔ بسیطه از حکم قاعدهٔ فرعیت استثناء می‌شود. اشکال این جواب در این است که چنین چیزی تخصیص زدن قواعد عقلی می‌باشد. [و قواعد عقلی غیر قابل تخصیصند.]

۴ـ یعنی مفهوم تقابل از آن جهت که مفهوم تقابل است، گرچه شامل تضایف و غیر آن می‌شود، اما مصداق تقابل داخل در خصوص تضایف است.

۵ـ مراد از رفع یک چیز، طرد و ابطال آن می‌باشد، پس رفع انسان، لا انسان است؛ همانطور که طرد لاانسان، انسان می‌باشد؛ نه آنطور که بعضی توهم کرده‌اند: «رفع یک چیز نفی آن است و نقیض انسان، لا انسان بوده، و نقیض لا انسان نیز لالاانسان می‌باشد، و انسان در واقع لازم نقیض است، نه خود آن.»

۶ـ آن قضیهٔ منفصله عبارت است از اینکه: یا ایجاب صادق است، و یا سلب صادق است.

۷ـ ر.ک: فصل اول از بخش پنجم.

بخش نهم:

سبق ولحوق ـ قدم و حدوث

الفصل الأوّل
في معنَى السبقِ و اللحوقِ و اقسامِهما و المعيةِ

إن من عوارضِ الموجودِ بما هو موجودٌ: «السبقَ» و «اللحوقَ»؛ و ذلك أنّه ربما كانَ لشيئينِ، بما هما موجودانِ، نسبةٌ مشتركةٌ إلى مبدءٍ وجوديٍّ، لكن لأحدِهما منها ما ليسَ للآخَرِ؛ كنسبةِ الاثنينِ و الثلاثةِ إلى الواحدِ، لكنَّ الاثنينِ أقربُ إليهِ، فَيسمّىٰ سابقاً و

- ۱ -
معنای سبق و لحوق و اقسام آن و معنای معیّت

یکی از عوارض موجود، از آن جهت که موجود است [= مطلق وجود]، سبق و لحوق [= پیشی و پسی] می‌باشد. توضیح آنکه: گاهی دو چیز، از آن جهت که موجودند، دارای نسبت مشترکی با یک مبدأ وجودی هستند، با این تفاوت که یکی از آن دو بهره‌ای از آن نسبت دارد که دیگری فاقد آن می‌باشد؛ مانند نسبت عدد دو و عدد سه به «یک» [که گرچه هر دو با «یک» نسبت دارند] اما عدد دو به آن نزدیک‌تر می‌باشد، و لذا آن را سابق و متقدم [= پیش] و عدد سه را لاحق و متأخر [= پس] می‌نامند. و گاهی نیز هیچ تفاوتی بین آن دو در نسبت مشترکشان وجود ندارد، که در این صورت، حالت خاص آن دو را نسبت به آن مبدأ، معیت [=

متقدّماً، و تُسمّی الثلاثةُ لاحقةً و متأخرةً. و ربما کانتِ النسبةُ المشترکةُ من غیر تفاوتٍ بین المنتسبینِ، فتسمّیٰ حالُهما بالنسبةِ إلیهِ «معیّةً» و هما معانٍ.

و قد عدُّوا للسبقِ و اللحوقِ أقساماً، عثرُوا علیها بالاستقراءِ.

۱ـ منها : السبقُ الزمانیُّ، و هو السبقُ الذی لایجامعُ فیه السابقُ اللاحقَ، کتقدُّمِ أجزاءِ الزمانِ بعضِها علی بعضٍ، کالأمسِ علی الیومِ، و تقدُّمِ الحوادثِ الواقعةِ فی الزمانِ السابقِ علی الواقعةِ فی الزمانِ اللاحقِ؛ و یقابلهُ اللحوقُ الزمانیُّ.

۲ـ و منها : السبقُ بالطبعِ و هو تقدُّمُ العلّةِ الناقصةِ علی المعلولِ، کتقدمِ الاثنینِ علی الثلاثةِ.

۳ـ و منها : السبقُ بالعلّیةِ، وهو تقدُّمُ العلّة التامّةِ علی المعلولِ.

٤ـ و منها : السبقُ بالماهیّةِ، ویُسمّیٰ أیضاً التقدّمَ بالتّجوهُرِ، و هو تقدُّمُ عللِ القوامِ علی معلولها، کتقدُّمِ أجزاءِ الماهیّةِ النوعیّةِ علی النوعِ؛ و عُدَّ منه تقدُّمُ الماهیّةِ علی لوازمِها،

همراهی] و خود آن دو را معان [= دو چیز همراه] می‌نامند.

فلاسفه با بررسی موارد گوناگون، به انواع مختلفی از سبق و لحوق دست یافته‌اند. آن انواع عبارتند از:

۱ـ سبق زمانی: و آن یک نحو تقدّمی است که متقدم و متأخر، در آن با هم جمع نمی‌شوند؛ مانند تقدم بعضی از اجزاء زمان بر بعض دیگر آن، مثل تقدم دیروز بر امروز، و نیز مانند تقدم پدیده‌های واقع در زمان قبل، نسبت به آنچه در زمانِ بعد تحقق می‌یابد. در مقابل آن هم لحوق زمانی می‌باشد.

۲ـ سبق بالطبع [سبق طبعی] : و آن تقدم علت ناقصه است بر معلول؛ مانند تقدم عدد دو بر عدد سه.

۳ـ سبق بالعلیة [سبق علّی] : یعنی تقدم علت تامه بر معلول.

۴ـ سبق بالماهیة [سبق ماهوی] : که به آن تقدم بالتجوهر نیز گفته می‌شود؛ و آن تقدم علل داخلی نسبت به معلولشان می‌باشد؛ مانند تقدم اجزاء ماهیت نوعی بر

كتقدّمِ الأربعةِ على الزوجيّةِ؛ و يقابلُهُ اللحوقُ و التأخُّرُ بالماهيّةِ و التجوهرِ.

و تسمّىٰ هذه الأقسامُ الثلاثةُ، أعنى؛ ما بالطبعِ، و ما بالعلّيّةِ، وما بـالتجوهرِ، سـبقاً و لحوقاً بالذاتِ.

۵ـ و منها : السبقُ بالحقيقةِ، و هو أن يتلبسَ السابق بمعنىً مـن المـعانى بـالذاتِ، و يتلبسَ به اللاحقُ بالعَرَضِ؛ كتلبُّسِ الماءِ بالجريانِ حقيقةً و بالذاتِ، و تلبّسِ الميزاب بـه بالعرضِ؛ و يقابلُه اللحوقُ بذاك المعنى، و هذا القسمُ ممّا زادَهُ صدرُ المتألهينُ.

٦ـ ومنها: السبقُ والتقدمُ بالدهرِ، وهو تقدُّمُ العلّةِ الموجبةِ على معلولِها، لكن لامـن حيثُ ايجابها لوجودِ المعلولِ و افاضتِها له، كما فى التقدُّمِ بالعليّةِ، بل من حيثُ انفكاكِ وجودِها و انفصالِه عن وجودِ المعلولِ، وتقرُّرِ عدمِ المعلولِ فى مرتبةِ وجودها، كتقدّمِ

نوع. تقدم ماهیت بر لوازمش نیز از این قسم محسوب می‌گردد، مانند تقدم عـدد چهار بر زوجیت. در مقابل این سبق، لحوق و تأخر بالماهیة و التجوهر قرار دارد.

اقسام سه گانهٔ فوق، یعنی سبق و لحوق طبعی و علّی و ماهوی، را سبق و لحوق بالذات می‌گویند.

۵ـ سبق بالحقیقة: که عبارت است از آنکه اتصاف شیء سابق به یکی از معانی، حقیقی و اتصاف شیء لاحق به همان معنا، مجازی و بالعرض باشد؛ مانند آب که اتصافش به جریان، حقیقی و بالذات است و ناودان که اتصافش به جریان، مجازی و بالعرض می‌باشد. در مقابل این نوع سبق، لحوق بالحقیقة قرار دارد. این قسم از سبق و لحوق را مرحوم صدر المتألهین افزوده است.

۶ـ سبق و تقدم بالدهر [سبق دهری] : و آن تقدم علت ایجاب کننده بر معلولش می‌باشد، اما نه از آن جهت که وجود آن را ایجاب کرده و افاضه می‌کند، آنطورکه در تقدم بالعلیه بیان شد، بلکه از جهت انفکاک وجود علت و جدائـی آن از وجـود معلول، و قرارگرفتن عدم معلول در مرتبهٔ وجود علت؛ مانند تقدم عالم تجرد عقلی بر عالم ماده، و در مقابل آن هم تأخر دهری قرار دارد.

نشأةِ التجرّدِ العقلي على نشأةِ المادّةِ. ويقابلُه اللحوقُ والتأخّرُ الدهريُّ.

وهذا القسمُ قد زادَه السيّدُ الداماد (ره)، بناءاً على ما صوّرهُ من الحدوثِ والقدمِ الدهريين، وسيجيءُ بيانُه.

۷ـ ومنها: السبقُ والتقدمُ بالرتبةِ، أعمُ من أن يكونَ الترتيبُ بحسبِ الطبعِ، أو بحسبِ الوضعِ والاعتبارِ؛ فالأوّلُ: كالأجناسِ و الأنواع المترتبةِ، فانك إن ابتدأتَ آخذاً من جنسِ الأجناسِ، كان سابقاً متقدماً على ما دونَه، ثم الذى يليه، و هكذا حتى ينتهىَ إلى النوع الأخير؛ و إن ابتدأتَ آخذاً من النوعِ الأخيرِ، كان الأمرُ فى التقدُّمِ والتأخّرِ بالعكسِ.

والثانى: كالامامِ و المأمومِ، فانّك إن اعتبرتَ المبدأ هو المحرابَ، كان الامامُ هو السابقُ على من يليه من المأمومينَ، ثم من يليه على من يليه؛ و ان اعتبرتَ المبدأَ هو البابَ، كان أمرُ السبقِ واللحوقِ بالعكسِ.

ويقابلُ السبقَ والتقدّمَ بالرتبةِ، اللحوقُ والتأخّرُ بالرتبةِ.

این قسم را سید داماد (ره) بنا بر حدوث و قدم دهری که آن را تصویر نموده، افزوده است، و ما در آینده از آن بحث خواهیم کرد.

۷ـ سبق و تقدم بالرتبة [تقدم رتبی] : اعم از آنکه ترتیب به مقتضای طبع بوده باشد، یا بر حسب وضع و قرار داد. قسم اول مانند: اجناس و انواع مترتب، که اگر از سرسلسلهٔ اجناس شروع شود، جنس الاجناس، مقدم و پیش از دیگر جنسها خواهد بود؛ واگر از نوع اخیر شروع شود، تقدم و تأخر اجزاء آن وارونه می‌شود.

و قسم دوم مانند: امام و مأموم، که اگر مبدأ را محراب در نظر بگیرید امام، سابق و مقدم بر همه خواهد بود؛ و در مرتبهٔ بعد مأموم پشت سر او، و در مرتبهٔ بعد از آن مأمومین ردیف بعدی قرار می‌گیرند. و اگر مبدأ را در مسجد قرار دهیم، امر پیشی و پسی به عکس خواهد بود.

در مقابل سبق و تقدم بالرتبه لحوق و تأخر بالرتبه قرار دارد.

۸ـ ومنها: السبقُ بالشرفِ ، وهو السبقُ فی الصفاتِ الکمالیّةِ، کتقدّمِ العالمِ علی الجاهلِ، والشجاعِ علی الجبانِ.

الفصل الثانی
في ملاكِ السبقِ في أقسامِه

و هو الأمرُ المشتركُ فيه بينَ المتقدّم والمتأخّرِ، الذی فيه التقدُّمُ.

ملاكُ السبقِ فی السبقِ الزمانيِ هو النسبةُ الی الزمان، سواءٌ فی ذلك نفسُ الزمانِ والأمرُ الزمانی؛ و فی السبقِ بالطبعِ هو النسبةُ الی الوجودِ، وفی السبقِ بالعليّةِ هو الوجوبُ، و فی السبقِ بالماهيّةِ والتجوهُرِ هو تقرّرُ الماهيّةِ؛ و فی السبقِ بالحقيقةِ هو مطلقُ التحقّقِ، الأعمُّ من الحقيقيِ والمجازِیّ؛ و فی السبقِ الدهريِ هو الكونُ بمتنِ الواقعِ؛ وفی السبقِ بالرتبةِ النسبةُ الی مبدءٍ محدودٍ، كالمحرابِ او البابِ فی الرتبةِ الحسيّةِ، و كالجنسِ العالی او

۸ـ سبق بالشرف : و آن عبارت است از پیشی در صفات کمالی ؛ مانند: تقدم دانا بر نادان، و تقدم دلیر بر ترسو.

ـ ۲ ـ
ملاک سبق در هر یک از اقسام آن

ملاک تقدم، همان امر مورد اشتراک میان متقدم و متأخر است، که تقدم در آن واقع می‌شود.

ملاک پیشی در سبق زمانی همان انتساب به زمان است، و از این جهت میان خود زمان و حادثهٔ واقع در ظرف زمان تفاوتی وجود ندارد. و نیز ملاک پیشی در سبق طبعی، انتساب به وجود؛ و در سبق علّی، وجوب؛ و در سبق ماهوی، تشکیل ماهیت؛ و در سبق بالحقیقه، مطلق تحقق، اعم از تحقق واقعی و تحقق مجازی؛ و در سبق دهری، بودن در متن واقع؛ و در سبق رتبی، انتساب به یک مبدأ مشخصی چون محراب و درب در موارد چینش حسی، و جنس عالی یا نوع اخیر در موارد

النوعِ‌الأخيرِ فی الرتبةِ العقليّةِ؛ و فی السبقِ بالشرفِ هو الفضلُ و المزيّةُ.

الفصل الثالث
في القِدَم و الحدوثِ و اقسامِهما

كانتِ العامّةُ تُطلقُ اللفظتينِ: «القديمَ» و «الحادثَ» على أمرينِ يشتركانِ فی الانطباقِ على زمانٍ واحدٍ، اذاكان زمانُ وجودِ أحدِهما أكثرَ من زمانِ وجودِ الاخرِ، فكان الأكثرُ زماناً هو القديمَ والأقلُ زماناً هو الحادثَ والحديثَ. وهما وصفانِ إضافيّانِ؛ ای، إنَّ الشیءَ الواحدَ يكونُ حادثاً بالنسبةِ إلى شیءٍ، و قديماً بالنسبةِ إلى آخرَ؛ فكان المحصلُ من مفهومِ الحدوثِ هو: مسبوقيّةَ الشیءِ بالعدمِ فی زمانٍ، و من مفهومِ القدمِ: عدمَ كونِهِ مسبوقاً بذلك.

ثم عمّمُوا مفهومی اللفظينِ، بأخذِ العدمِ مطلقاً يعمُّ العدمَ المقابلَ، و هو العدمُ الزمانیُّ

چینش عقلی؛ و نیز در سبق بالشرف ملاک سبق، فضیلت و امتیاز می‌باشد.

- ۳ -
قدم و حدوث و اقسام آن دو

تودهٔ مردم لفظ قدیم و حادث را به دو چیز اطلاق کردند که زمان مشترکی داشته،ولی زمان وجود یکی از آن دو، بیش از دیگری می‌باشد؛ آنکه زمانش طولانی تر است قدیم، و آنکه زمانش کمتر است حادث و حدیث خوانده می‌شد. قدیم و حادث در این استعمال دو وصف اضافی و نسبی هستند، یعنی یک شیء نسبت به شیئی، حادث و نسبت به شیء دیگر قدیم می‌باشد. بنابراین آنچه از معنای حدوث بدست می‌آید، آن است که شیء قبلاً در یک مقطع زمانی معدوم بوده است؛ و آنچه از مفهوم قدم بدست می‌آید، آن است که شیء چنین سابقه‌ای ندارد.

آنگاه مفهوم این دو لفظ را توسعه دادند، به این صورت که عدم را بطور مطلق در

الذی لا یجامعُ الوجودَ، والعدمَ المجامعَ، الذی هو عدمُ الشیءِ فی حدِّ ذاتِهِ المجامعُ لوجودهِ بعدَ استنادِهِ الی العلّةِ.

فکان مفهومُ الحدوثِ: مسبوقیّةَ الوجودِ بالعدمِ، و مفهومُ القدمِ: عدمَ مسبوقیتهِ بالعدمِ. والمعنیانِ من الأعراضِ الذاتیّةِ لمطلقِ الوجودِ، فانّ الموجودَ بما هو موجودٌ، امّا مسبوقٌ بالعدمِ، و امّا لیس بمسبوقٍ به، و عندَ ذلك صحَّ البحثُ عنهما فی الفلسفةِ.

فمن الحدوثِ: الحدوثُ الزمانیُّ، وهوَ مسبوقیّةُ وجودِ الشیءِ بالعدمِ الزمانیّ، کمسبوقیّةِ الیومِ بالعدمِ فی أمس، ومسبوقیّةِ حوادثِ الیومِ بالعدمِ فی أمسِ؛ و یقابلُهُ القدمُ الزمانیُّ، و هو عدمُ مسبوقیّةِ الشیءِ بالعدمِ الزمانی، کمطلقِ الزمانِ الذی لا یتقدّمُهُ زمانٌ و لا زمانیٌ ، و إلا ثَبَتَ الزمانُ من حیثُ انتفی، هذا خلفٌ.

نظر گرفتند، بنحوی که هم شامل عدم مقابل باشد ـ عدم زمانی که با وجود جمع نمی‌شود ـ و هم عدم مجامع. عدم مجامع، نیستی شیء در مرتبهٔ ذاتش است که بعد از استناد به علت با وجود آن جمع می‌گردد.

در نتیجه مفهوم حدوث، آن شد که وجود سابقهٔ عدم داشته باشد؛ و مفهوم قدم، آن شد که وجود سابقهٔ عدم نداشته باشد. و این دو معنا از عوارض ذاتی مطلق وجود می‌باشند؛ زیرا موجود از آن جهت که موجود است [= مطلق وجود] یا سابقهٔ عدم دارد، و یا ندارد. و چون چنین است بحث از آن دو در فلسفه [که از عوارض ذاتی مطلق وجود بحث می‌کند] روا می‌باشد.

[بنابراین، حدوث چند قسم دارد.] یک قسم آن «حدوث زمانی» است؛ یعنی آنکه وجود یک چیز، سابقهٔ عدم زمانی داشته باشد؛ مانند امروزکه سابقه نیستی در دیروز دارد؛ و نیز پدیده‌های امروزکه دیروز نبودند. در برابر آن هم «قدم زمانی» قرار دارد که عبارت است از آنکه شیء سابقهٔ عدم زمانی نداشته باشد؛ مانند مطلق زمان که پیش از آن نه زمانی وجود دارد، و نه پدیده زمانمندی؛ چرا که در غیر این صورت، همراه با نفی زمان آن را اثبات کرده‌ایم؛ و این خلاف فرض می‌باشد.

و من الحدوثِ: الحدوثُ الذاتيُّ، وهو مسبوقيّةُ وجود الشيءِ بالعدمِ في ذاتِه، كجميعِ الموجوداتِ الممكنةِ، التي لها الوجودُ بعلّةٍ خارجةٍ من ذاتِها، و ليسَ لها في ماهيّتِها و حدِّ ذاتِها إلاّ العدمُ.

فان قلتَ: الماهيّةُ ليس لها في حدِّ ذاتِها إلاّ الامكانُ، ولازمُهُ تساوي نسبتِها إلى الوجودِ والعدمِ و خلوّ الذاتِ عن الوجودِ والعدمِ جميعاً، دونَ التلبُّسِ بالعدمِ، كما قيلَ.

قلتُ: الماهيّةُ و إن كانتْ في ذاتِها خاليةً عن الوجودِ والعدمِ، مفتقرةً في تلبُّسِها بأحدِهِما الى مرجّحٍ ؛ لكنَّ عدمَ مرَجّحِ الوجودِ و علّتِهِ كافٍ في كونِها معدومةً؛ و بعبارةٍ أُخرىٰ: خلوُّها في حدِ ذاتِها عنِ الوجودِ و العدم و سلبُهما عنها انّما هو بحسبِ الحملِ الأوّلي وهو لا ينافي اتصافَها بالعدمِ حينئذٍ بحسبِ الحملِ الشائعِ.

و يقابلُ الحدوثَ بهذا المعنىٰ القدمُ الذاتيُّ، و هو عدمُ مسبوقيةِ الشيءِ بالعدمِ في

قسم دیگر حدوث، «حدوث ذاتی» است که عبارت است از آنکه وجود شیء، سابقهٔ عدم و نیستی در مرتبهٔ ذاتش داشته باشد؛ مانند همهٔ موجودات ممکن که وجودشان بواسطهٔ علتی خارج از ذات آنها می‌باشد، وخودشان در مرتبهٔ ماهیت و ذاتشان جز نیستی چیزی ندارند.

اگر اعتراض کنید که: ماهیت در مرتبهٔ ذات خود جز امکان چیز دیگری ندارد، و لازمهٔ امکان هم آن است که نسبت ماهیت به وجود و عدم یکسان بوده وذات، از هستی و نیستی خالی باشد، نه آنطور که گفته شد متصف به نیستی باشد.

در جواب گوئیم: گر چه ماهیت در مرتبهٔ ذات از وجود و عدم تهی بوده، و در اتصاف به یکی از آن دو نیاز به مرجح دارد، اما صرف نبود مرجح و علت وجود برای معدوم بودن آن کافی است. و به دیگر سخن: تهی بودنش در مرتبهٔ ذات از وجود و عدم و نفی هر دوی اینها از ذات در واقع به صورت حمل اولی می‌باشد، و این منافاتی با آن ندارد که در همان حال به حمل شایع متصف به عدم گردد.

در برابر این معنا از حدوث، «قدم ذاتی» قرار دارد؛ و آن عبارت است از آنکه

حدِ ذاتهِ؛ و إنّما يكونُ فيما كانتِ الذاتُ عين حقيقةِ الوجودِ الطاردِ للعدمِ بذاتِـه، وهـو الوجودُ الواجبيُّ الذي «ماهيّتُهُ إنيّتُهُ».

و من الحدوثِ: الحدوثُ الدهريُّ، الذى ذكرهُ السـيّدُ المـحققُ الدامـادُ(ره)، وهـو مسبوقيّةُ وجودِ مرتبةٍ من مراتبِ الوجود بعدمِهِ المتقرّرِ فى مرتبةٍ هى فوقَها فى السلسلةِ الطوليّةِ، و هو عدمٌ غيرُ مجامعٍ، لكنّهُ غيرُ زمانيٍ؛كمسبوقيةِ عالمِ المادّةِ بعدمِهِ المتقرّرِ فى عالمِ المثالِ، ويقابلُه القدمُ الدهريُ، وهو ظاهرٌ.

شیء سابقهٔ عدم در مرتبهٔ ذات خود نداشته باشد. این نوع از قدم فقط در جائی است که ذات شیء، عین حقیقت وجود باشد، که ذاتا طرد کنندهٔ عدم می‌باشد؛ و این حقیقت همان وجود واجب است که هویتش را تحقق و ثبوت تشکیل می‌دهد.

قسم دیگر حدوث، «حدوث دهری» است که محقق داماد (ره) آن را بیان کرده است و آن عبارت است از آنکه مرتبه‌ای از وجـود، سـابقهٔ نـیستی در یک مـرتبهٔ بالاتری از سلسلهٔ طولی وجود داشته باشد. و این عدم، عدم غیر مجامع است، اما در عین حال عدم زمانی هم نیست؛ نظیر مسبوق بودن عالم ماده به نیستی در عالم مثال. و در برابرش «قدم دهری» قرار دارد که نیاز به توضیح ندارد.

* * *

بخش دهم:

قوه و فعل

مقدمة

وجودُ الشيءِ فِي الأعيانِ، بحيثُ يترتبُ عليه آثارُهُ المطلوبةُ منهُ، يسمّىٰ «فعلاً» و يقالُ: إنّ وجودَهُ بالفعلِ؛ و إمكانُهُ الذى قبلَ تحققِهِ يسمّىٰ «قوّةً»، و يقالُ: إنّ وجودَه بالقوّةِ بعدُ؛ و ذلك كالماءِ يمكنُ أن يتبدَّلَ هواءً فانّهُ مادامَ ماءً ماءٌ بالفعلِ و هواءٌ بالقوّةِ، فاذا تبدَّلَ هواءً صارَ هواءً بالفعلِ و بطلتِ القوّةُ؛ فمن الوجودِ: ما هو بالفعلِ، و منهُ: ما هوَ بالقوّةِ. و القسمانِ هما المبحوثُ عنهما فى هذهِ المرحلةِ. و فيها ستّةَ عشرَ فصلاً.

تحقق یک شیء در خارج بگونه‌ای که آثار مورد انتظار بر آن مترتب گردد، «فعل» نامیده می‌شود، و می‌گویند: وجودش «بالفعل» می‌باشد. و امکان تحقق آن شیء،

الهواءِ، و قامتِ الصورةُ الهوائيّةُ مقامَها، فتقوّمتْ بها المادّةُ التی کانتْ تحملُ إمکانَها.

و مادّةُ الفعليّةِ الجديدةِ الحادثةِ و الفعليّةِ السابقةِ الزائلةِ واحدةٌ، و إلاّ کانتْ حادثةً بحدوثِ الفعليّةِ الحادثةِ، فاستلزمتْ إمکاناً آخرَ و مادّةً أُخریٰ، و هکذا، فکانت لحادثٍ واحدٍ موادُّ و إمکاناتٌ غيرُ متناهيةٍ، و هو محالٌ؛ و نظيرُ الاشکالِ لازمٌ فيما لو فُرِضَ للمادّةِ حدوثٌ زمانیٌ.

و قد تبيّنَ بما مرَّ أيضاً أوّلاً: أنّ کلَّ حادثٍ زمانیٍّ فلهُ مادّةٌ تحملُ قوّةَ وجودِهِ.

و ثانياً: أنَّ مادّةَ الحوادثِ الزمانيّةِ واحدةٌ مشترکةٌ بينَها.

و ثالثاً: أنّ النسبةَ بينَ المادّةِ و قوّةِ الشیءِ التی تحملُها نسبةُ الجسمِ الطبيعیِ و الجسمِ التعليمیِّ؛ فقوّةُ الشیءِ الخاصِ تعيّنُ قوّةَ المادّةِ المبهمةِ، کما أنّ الجسمَ التعليمیَ تعيّنُ

بخاری جای آن قرار می‌گیرد؛ و از این پس، ماده‌ای که حامل امکان آن بود، به آن متکی می‌گردد.

[مطلب دیگر آنکه] مادهٔ فعلیت جدید که پدید آمده و مادهٔ فعلیت پیشین که از بین رفته یکی می‌باشد؛ چرا که در غیر این صورت، باید آن ماده همزمان با پدید آمدن فعلیت جدید ، به وجود آمده باشد، و در این صورت، امکان دیگری و نیز مادهٔ دیگری را می‌طلبید، و این روند همچنان ادامه پیدا می‌کرد؛ و در نتیجه برای [illegible] امکانهای بی‌شماری نیاز بود؛ و این محال است. نظیر

الامتداداتِ الثلاثَ المبهمةَ فی الجسمِ الطبیعیِّ.

و رابعاً: أنّ وجودَ الحوادثِ الزمانیّةِ لا ینفكُ عن تغیُّرٍ فی صورِها إن کانتْ جواهرَ، او فی أحوالِها إن کانتْ أعراضاً.

و خامساً: أنّ القوةَ تقومُ دائماً بفعلیةٍ، و المادّةَ تقومُ دائماً بصورةٍ تحفظُها؛ فاذا حدثتْ صورةٌ بعد صورةٍ، قامتِ الصورةُ الحدیثةُ مقامَ القدیمةِ، و قوّمتِ المادّةَ.

و سادساً: یتبیّنُ بما تقدّمَ: أن القوّةَ تتقدّمُ علی الفعلِ الخاصِ تقدّماً زمانیّاً، و أن مطلقَ الفعلِ یتقدّمُ علی القوّةِ بجمیعِ أنحاءِ التقدّمِ، من علّیٍّ، و طبعیٍّ، و زمانیٍّ، و غیرِها.

الفصل الثانی
في تقسیم التغیّر

قد عرفتَ، أنَّ من لوازمِ خروجِ الشیءِ من القوّةِ إلی الفعلِ حصولَ التغیّر، إمّا فی ذاتِه، او

شیء خاص نیز مادهٔ مبهم را معین و مشخص می‌سازد.

۴ـ وجود جوهرهای زمانمند همراه با تغییر دائمی صورتهای آنها، و نیز وجود عرضهای زمانمند همراه با تحول همیشگی حالات آنها می‌باشد.

۵ـ قوه همیشه متکی به ماده است، و ماده نیز اتکاء دائم به صورتی دارد که حافظ و نگه‌دار آن می‌باشد. و آنگاه که صورتی به دنبال صورت دیگر پدید می‌آید، صورت جدید جایگزین صورت قدیم گشته، و ماده را قوام می‌دهد.

۶ـ از آنچه گذشت روشن می‌شود قوه، تقدم زمانی نسبت به فعلیت خاص دارد؛ اما مطلق فعلیت با همهٔ انواع تقدم ـ تقدم علّی، طبعی، زمانی و غیر آن ـ بر قوه مقدم می‌باشد.

ـ ۲ ـ
تقسیم تغییر

دانستید که پیدایش تغییر در ذات یک شیء، یا در حالات آن از لوازم خروجش

فی أحوالِ ذاتِه؛ فاعلمْ: أنّ حصولَ التغيُّرِ إمّا «دفعيٌّ»، و إمّا «تدريجيٌّ»؛ و الثانی: هو الحركةُ، و هی نحوُ وجودٍ تدريجيٍ للشیءِ، ينبغی أن يبحثَ عنها من هذه الجهةِ فی الفلسفةِ الأُولیٰ.

الفصل الثالث
في تحديد الحركة

قد تبيَّنَ فی الفصلِ السابقِ: أنّ الحركةَ خروجُ الشیءِ من القوّةِ إلی الفعلِ تدريجاً؛ و إن شئتَ فَقُلْ: هی تغيّرُ الشیءِ تدريجاً (و التدريجُ معنیً بديهیُ التصوّرِ باعانةِ الحسِ عليه)؛ و عرفها المعلمُ الاولُ بانّها: «كمالٌ أوّلٌ لما بالقوّةِ من حيثُ إنّه بالقوّةِ»؛ و توضيحُهُ: أنّ حصولَ ما يمكنُ أن يحصلَ للشیءِ كمالٌ له، و الشیءُ الذی يَقصدُ بالحركةِ حالاً من

از قوه به سوی فعل می‌باشد. پیدایش این تغییر یا دفعی است و یا تدریجی. قسم دوم همان حرکت است. و چون حرکت نوعی وجود تدریجی برای یک شیء می‌باشد، سزاوار است از این جهت در فلسفه نخستین مورد بحث قرار گیرد.

- ۳ -
تعریف حرکت

در فصل پیشین روشن گشت که حرکت خروج تدریجی شیء از قوه به سوی فعل است : و به عبارت دیگر، حرکت تغییر تدریجی یک شیء می‌باشد (تدریج نیز با کمک حواس، تصور روشنی در ذهن دارد.) معلم اول در تعریف حرکت آورده است حرکت کمال اول است برای آنچه بالقوه می‌باشد، از آن جهت که بالقوه است. توضیح آنکه: تحقق آنچه امکان حصولش برای یک شیء وجود دارد، کمالی برای آن شیء است؛ و نسبت به چیزی که با حرکتِ خود ، حالت خاصّی را هدف قرار می‌دهد [هم حرکت کمال است، و هم آن حالت خاص] مانند جسم که مثلاً مکانی را هدف قرار می‌دهد تا در آن مستقر گردد، و لذا به طرف آن می‌رود، که هم «رفتن»

الأحوالِ، كالجسمِ مثلاً، يقصدُ مكاناً ليتمكنَ فيهِ، فيسلكُ إليهِ، كانَ كلٌّ من السلوكِ و التمكّنِ فى المكانِ الذى يسلكُ إليه كمالاً لذلك الجسمِ؛ غيرَ أنَّ السلوكَ كمالٌ أوّلٌ، لتقدُّمِهِ، و التمكُّنُ كمالٌ ثانٍ؛ فاذا شرعَ فى السلوكِ فقد تحققَ له كمالٌ، لكن لا مطلقاً، بل من حيثُ إنّه بعدُ بالقوّةِ بالنسبةِ إلى كمالِهِ الثانى، و هو التمكّنُ فى المكانِ الذى يريدُه؛ فالحركةُ كمالٌ أوّلٌ لما هو بالقوّةِ بالنسبةِ إلى الكمالينِ، من حيثُ إنّه بالقوّةِ بالنسبةِ إلى الكمالِ الثانى.

و قد تبيَّنَ بذلك: أنّ الحركةَ تتوقفُ فى تحققِها على امورٍ ستّةٍ: المبدأُ الذى منه الحركةُ؛ و المنتهى الذى إليه الحركةُ؛ و الموضوعُ الذى له الحركةُ، و هو المتحركُ؛ و الفاعلُ الذى يوجدُ الحركةَ، و هو المحرِّكُ؛ و المسافةُ التى فيها الحركةُ؛ و الزمانُ الذى ينطبقُ عليه الحركةُ نوعاً من الانطباقِ؛ و سيجىءُ توضيحُ ذلك.

کمال برای آن است و هم «استقرار» در مکانی که به طرف آن می‌رود، با این تفاوت که «رفتن» بخاطر تقدمش کمال اول است و «استقرار» کمال دوم می‌باشد. بنابراین، هنگامی که جسم شروع به رفتن می‌کند، کمالی برای آن تحقق پیدا خواهد کرد، اما رفتن بطور مطلق کمال آن جسم محسوب نمی‌شود، بلکه از آن جهت کمال او است که او هنوز نسبت به کمال دوم ـ یعنی استقرار در مکانی که خواهان آن است ـ بالقوه می‌باشد. پس حرکت کمال اول است برای چیزی که نسبت به هر دو کمال بالقوه می‌باشد، و کمال اول بودنش از آن جهت است که شیء نسبت به کمال دوم ، بالقوه می‌باشد.

با این بیان روشن می‌شود که تحقق حرکت بر شش امر توقف دارد: مبدأ که حرکت از آن آغاز می‌شود؛ منتها که حرکت بسوی آن است؛ **موضوع** که حرکت برای آن است، و در واقع همان متحرک می‌باشد؛ **فاعل** که بوجود آورندهٔ حرکت است، و همان محرّک می‌باشد؛ **مسافت** که حرکت در آن واقع می‌شود؛ و **زمان** که حرکت به نوعی بر آن منطبق می‌گردد؛ و توضیح آن خواهد آمد.

الفصل الرابع
فی انقسام الحرکة إلی توسطیة و قطعیة

تعتبرُ الحرکةُ بمعنیینِ: **أحدُهما**: کونُ الجسمِ بینَ المبدأِ و المنتهی، بحیثُ کلُ حدٍ فُرِضَ فی الوسطِ فهو لیسَ قبلَه ولا بعدَه فیه؛ و هو حالةٌ بسیطةٌ ثابتةٌ لا انقسامَ فیها، و تسمّی «الحرکةَ التوسّطیّةَ».

و **ثانیهما**: الحالةُ المذکورةُ، من حیثُ لها نسبةٌ إلی حدودِ المسافةِ، من حدٍّ تَرَکَها و من حدٍّ لم یبلُغْها؛ ای، إلی قوّةٍ تبدّلتْ فعلاً، و إلی قوّةٍ باقیةٍ علی حالِها بعدُ یریدُ المتحرکُ أن یبدّلَها فعلاً؛ و لازمُهُ الانقسامُ إلی الأجزاءِ و الانصرامُ و التقضّی تدریجاً، کما أنّه خروجٌ من القوّةِ إلی الفعلِ تدریجاً؛ و تسمّی «الحرکةَ القطعیّةَ». و المعنیانِ جمیعاً

- ۴ -
تقسیم حرکت به توسطیه و قطعیه

حرکت را از دو دیدگاه می‌توان در نظر گرفت:

۱ـ بودن جسم بین مبدء و منتها، به گونه‌ای که هر نقطه‌ای که در وسط فرض شود، متحرک قبل از آن و بعد از آن در آن نقطه نباشد. حرکت از این دیدگاه یک حالت بسیط و ثابت است که هیچ تقسیمی در آن راه ندارد، و «حرکت توسطی» نامیده می‌شود.

۲ـ همان حالت از جهت نسبتی که با نقاط مسافت دارد، که نقطه‌ای را رها کرده و به نقطهٔ دیگر نرسیده است؛ و به عبارت دیگر: قوه‌ای تبدیل به فعل شده، و قوه‌ای هنوز بر حال خود باقی مانده، و متحرک می‌خواهد آن را تبدیل به فعل کند. لازمهٔ این دیدگاه، تقسیم شدن آن به اجزاء و سپری شدن و گذشتن تدریجی آن است، همانطور که خروج تدریجی از قوه به فعل می‌باشد؛ و آن را «حرکت قطعی» می‌نامند. این دو معنا هر دو در خارج وجود دارند؛ چرا که با همهٔ ویژگیهایشان بر خارج منطبق می‌شوند.

موجودانِ فی الخارجِ، لانطباقِهما علیه بجمیعِ خصوصیّاتِهما.

و أمّا الصورةُ التی یأخذُها الخیالُ من الحرکةِ، بأخْذِ الحدِّ بعدَ الحدِّ من الحرکةِ و جمعِها فیه صورةً متصلةً مجتمعةً منقسمةً إلی الاجزاءِ، فهی ذهنیّةٌ لا وجودَ لها فی الخارج، لعدمِ جوازِ اجتماعِ الأجزاءِ فی الحرکةِ، و إلّا کانَ ثباتاً لا تغیُّراً.

و قد تبیَّنَ بذلك: أنّ الحرکةَ ـ و نعنی بها القطعیّةَ ـ نحوُ وجودٍ سیّالٍ، منقسمٍ إلی اجزاءٍ، تمتزجُ فیه القوّةُ و الفعلُ ، بحیثُ یکونُ کلُّ جزءٍ مفروضٍ فیه فعلاً لما قبلَه من الأجزاءِ و قوّةً لما بعدَه ، و ینتهی من الجانبینِ إلی قوّةٍ لا فعلَ معها و إلی فعلٍ لا قوّةَ معه.

الفصل الخامس
في مبدأ الحرکة و منتهاها

قد عرفتَ: أنّ فی الحرکةِ انقساماً لذاتِها؛ فاعلمْ أنَّ هذا الانقسامَ لا یقفُ علی حدٍّ

اما تصویری که خیال از حرکت می‌گیرد، به این شکل که مقاطع مختلف حرکت راگرفته و بعد همهٔ آنها را به شکل متصل و همراه با هم و قابل انقسام در خود جمع می‌کند، یک امر ذهنی است و وجود خارجی ندارد؛ به دلیل آنکه اجتماع اجزاء حرکت ممکن نیست؛ چراکه در این صورت ثبات خواهد بود، نه تغییر.

از آنچه گذشت روشن می‌شود که حرکت ـ یعنی حرکت قطعی ـ یک نوع وجود پویا است که به اجزاء مختلف ، تقسیم می‌گردد، و قوه و فعل در آن با هم آمیخته‌اند، به گونه‌ای که هر جزء مفروض آن، فعلیت اجزاء قبلی و قوه اجزاء بعدی می‌باشد، و از یک طرف به قوه‌ای که هیچ فعلیتی ندارد، و از طرف دیگر به فعلیتی که هیچ قوه‌ای ندارد، منتهی می‌گردد.

ـ ۵ ـ
مبدأ حرکت و منتهای آن

دانستیم[1] که حرکت ذاتاً منقسم می‌شود؛ و باید توجه داشت که این انقسام در

نظیرُالانقسامِ الذی فی الکمیّاتِ المتصلةِ القارّةِ، من الخطِ و السطحِ و الجسمِ، إذ لو وَقَفَ علی حدٍّ کانَ «جزءاً لا یتجزّأُ»، و قد تقدَّمَ بطلانُه.

و أیضا: هو انقسامٌ بالقوّةِ لا بالفعلِ، إذ لو کانَ بالفعلِ بطلتِ الحرکةُ، لانتهاءِ القسمةِ إلی أجزاءٍ دفعیّةِ الوقوعِ.

و بذلك یتبیّنُ: إنّه لا مبدأَ للحرکةِ و لا منتهی لها، بمعنَی الجزء الأوّلِ الذی لا ینقسمُ من جهةِ الحرکةِ و الجزءِ الأخرِ الذی کذلك، لما عرفتَ آنفاً؛ أنّ الجزءَ بهذا المعنیٰ دفعیُ الوقوعِ غیرُ تدریجیّهِ، فلا ینطبقُ علیه حدُّ الحرکةِ لأنّها تدریجیّةُ الذاتِ.

و أمّا ما تقدَّمَ: أنّ الحرکةَ تنتهی من الجانبینِ إلی قوّةٍ لا فعلَ معها و فعلٍ لا قوّةَ معه، فهو تحدیدٌ لها بالخارجِ من ذاتِها.

هیچ مرحله‌ای متوقف نمی‌گردد، همانند انقسامی که در کمیّات متصل قارّ ـ یعنی خط، سطح و جسم ـ وجود دارد؛ زیرا اگر تقسیم در یک مرحله متوقف گردد [و به جزئی برسد که دیگر قابل تقسیم نباشد، آن جزء] جزء غیرقابل تجزیه خواهد بود؛ و پیش از این بطلان آن را یادآور شدیم.[۲]

و نیز این انقسام، بالقوه می‌باشد، [به این معنا که حرکت قابل انقسام است نه آنکه بالفعل منقسم باشد]؛ چراکه اگر بالفعل منقسم باشد، حرکت منتفی می‌گردد؛ چون تقسیم، به اجزائی می‌رسد که بطور آنی تحقق پیدا کرده‌اند.

با این بیان روشن می‌شود که حرکت، مبدأ و منتها ندارد، البته مبدأ به معنای جزء نخستینِ غیرقابل تقسیم از جهت حرکت، و منتها نیز به معنای آخرین جزء اینچنینی؛ بدلیل آنکه جزء به این معنا، وقوعش آنی و غیر تدریجی می‌باشد، و لذا تعریف حرکت بر آن صادق نخواهد بود؛ چون حرکت ذاتاً تدریجی است.

و این با آنچه قبلاً گفتیم[۳] ـ که حرکت از یک طرف به قوه‌ای که هیچ فعلیتی ندارد، و از طرف دیگر به فعلیتی که هیچ قوه‌ای ندارد، منتهی می‌گردد ـ منافاتی ندارد؛ زیرا آن بیان در واقع تحدید حرکت با یک امر خارج از ذات آن می‌باشد.

الفصل السادس
في موضوع الحركة و هو المتحرك الذى يتلبس بها

قد عرفتَ: أنّ الحركةَ: خروجُ الشيءِ من القوّةِ إلى الفعلِ تدريجاً، و أنّ هذه القوّةَ يجبُ أن تكونَ محمولةً فى أمرٍ جوهريٍ قائمةٌ به، و هذا الذى بالقوّةِ كمالٌ بالقوّةِ للمادّةِ متحدٌ معها؛ فاذا تبدّلتِ القوّةُ فعلاً، كان الفعلُ متحداً مع المادّةِ مكانَ القوّةِ؛ فمادّةُ الماءِ مثلاً هواءٌ بالقوّةِ، و كذا الجسمُ الحامضُ حلوٌ بالقوّةِ؛ فاذا تبدلتِ الماءُ هواءاً، و الحموضةُ حلاوةً، كانتِ المادّةُ التى فى الماءِ هى المتلبسةُ بالهوائيّةِ، و الجسمُ الحامضُ هو المتلبّسُ بالحلاوةِ؛ ففى كلِّ حركةٍ موضوعٌ، تنعتُهُ الحركةُ و تجرى عليه.

و يجبُ أن يكونَ موضوعُ الحركةِ أمراً ثابتاً، تجرى و تتجدَّدُ عليه الحركةُ، و إلاّ كانَ ما بالقوّةِ غيرَ ما يخرجُ إلى الفعلِ، فلم تتحققِ الحركةُ التى هى خروجُ الشيءِ من القوّةِ

- ٦ -
موضوع حرکت

موضوع حرکت همان متحرکِ متصف به حرکت است. دانستیم[۴] که حرکت خروج تدریجی شیء است از قوه به سوی فعل؛ و نیز معلوم گشت این قوه باید در یک امر جوهری قرارگرفته و متکی به آن باشد؛ و نیز آن شیء بالقوه، کمال بالقوه‌ای است برای ماده و با آن متحد می‌باشد. و آنگاه که قوه تبدیل به فعلیت می‌گردد، آن فعلیت به جای قوه با ماده ، متحد می‌شود. به عنوان مثال مادهٔ آب ، بالقوه بخار است؛ و نیز جسم ترش مزه، بالقوه شیرین می‌باشد؛ و وقتی آب به بخار و ترشی به شیرینی تبدیل گردید، همان ماده‌ای که در آب بود، دربردارندهٔ صورت بخاری می‌گردد؛ و نیز همان جسم ترش مزه دربردارندهٔ شیرینی می‌شود. بنابراین هر حرکتی را موضوعی است که حرکت به آن وصف داده و بر آن جاری می‌گردد.

موضوع حرکت لزوماً باید یک امر ثابتی باشد، تا حرکت بر آن جاری شود، و به مرور تحقق یابد؛ چون در غیر این صورت آنچه بالقوه است با آنچه به فعلیت تبدیل

إلى الفعلِ تدريجاً.

و يجبُ أن لا يكونَ موضوعُ الحركةِ أمراً بالفعلِ من كلِّ جهةٍ، كالعقلِ المجردِ، إذ لا حركةَ إلاّ معَ قوّةٍ مّا، فما لا قوّةَ فيه فلا حركةَ له؛ و لا أن يكونَ بالقوّةِ من جميعِ الجهاتِ، إذ لا وجودَ لما هو كذلك؛ بل أمراً بالقوّةِ من جهةٍ و بالفعلِ من جهةٍ، كالمادّةِ الأولىٰ التى لها قوّةُ الأشياءِ، و فعليّةُ أنّها بالقوّةِ؛ و كالجسمِ الذى هو مادّةٌ ثانيةٌ، لها قوّةُ الصورِ النوعيّةِ و الأعراضِ المختلفةِ و فعليّةُ الجسميّةِ و بعضِ الصورِ النوعيّةِ.

الفصل السابع
في فاعل الحركة و هو المحرك

يجبُ أن يكونَ المحركُ غيرَ المتحركِ، إذ لو كانَ المتحركُ هو الذى يوجدُ الحركةَ

گشته مغایر خواهد بود، و بنابراین حرکت، که خروج تدریجی شیء از قوه به فعل می‌باشد، تحقق پیدا نکرده است.

و نیز لازم است موضوع حرکت ، چیزی نباشد که از هر جهت بالفعل است، مانند عقل مجرد؛ زیرا حرکت بدون قوه، تحقق نخواهد یافت؛ و لذا آنچه قوه ندارد، حرکت نیز ندارد. و همچنین موضوع حرکت نباید از همهٔ جهات بالقوه باشد؛ چون چنین چیزی تحقق پیدا نمی‌کند؛ بلکه باید امری باشد که از یک سو بالقوه است و از سوی دیگر بالفعل، مانند مادهٔ نخستین که هم قوهٔ اشیاء را داراست، و هم فعلیت دارد؛ البته فعلیتش همان بالقوه بودنش است. و نیز مانند جسم که مادهٔ دوم است، و قوهٔ صور نوعی و اعراض گوناگون را همراه با فعلیت جسمیت و فعلیت بعضی از صور نوعی دارا می‌باشد.

- ۷ -
فاعل حرکت یا محرک

محرّک لزوماً مغایر با متحرک می‌باشد؛ چون اگر متحرک خودش محرّک خویش

فی‌نفسِهِ، لزمَ أن یکونَ شیءٌ واحدٌ فاعلاً و قابلاً من جهةٍ واحدةٍ؛ و هو محالٌ ، فانّ حیثیّةَ «الفعلِ» هی حیثیّةُ «الوجدانِ» و حیثیّةُ «القبولِ» هی حیثیّةُ «الفقدانِ»؛ و لا معنیٰ لکونِ شیءٍ واحدٍ واجداً وفاقداً من جهةٍ واحدةٍ.

و أیضاً: المتحرکُ هو بالقوّةِ بالنسبةِ إلی الفعلِ الذی یحصلُ له بالحرکةِ و فاقدٌ له، و ما هو بالقوّةِ لا یفیدُ فعلاً.

وَ یجبُ أن یکونَ الفاعلُ القریبُ للحرکةِ أمراً متغیراً متجددَ الذاتِ؛ إذ لو کانَ أمراً ثابتَ الذاتِ من غیرِ تغیُّرٍ و سیلانٍ، کانَ الصادرُ منه أمراً ثابتاً فی نفسِهِ، فلم یتغیَّرْ جزءٌ من‌الحرکةِ إلی غیرِهِ من الأجزاءِ، لثباتِ علّتِهِ من غیرِ تغیّرٍ فی حالِها، فلم تکنِ الحرکةُ حرکةً، هذا خلفٌ.

باشد، باید یک شیء از جهت واحد، هم ایجاد کننده باشد و هم قبول کننده؛ و این محال است. زیرا حیثیت فعل و ایجاد همان حیثیت دارائی، و حیثیت قبول و پذیرش همان حیثیت نداری است؛ و معنا ندارد یک شیء از یک جهت واحد هم دارا باشد و هم ندار.

و نیز متحرک نسبت به فعلیتی که با حرکت بدان دست می‌یابد، بالقوه بوده و فاقد آن می‌باشد؛ و آنچه بالقوه است نمی‌تواند فعلیتی را افاده کند.

فاعل نزدیک حرکت باید خود متغیر بوده و ذاتش در حال نوشدن باشد؛ زیرا اگر ذاتش ثابت و بدون تحول و پویائی باشد، آنچه از او تراوش می‌کند نیز خود بخود حرکتی نخواهد داشت؛ پس جزئی از حرکت تبدیل به جزء دیگر نمی‌گردد، چون علتش ثابت است و هیچ تحولی در حالش واقع نشده است؛ و در نتیجه حرکتی در واقع رخ نداده است؛ و این خلاف فرض می‌باشد.

* * *

الفصل الثامن
في ارتباط المتغير بالثابت

ربما قيل: إنّ وجوبَ استنادِ المتغيّرِ المتجدّدِ إلى علّةٍ متغيّرةٍ متجدّدةٍ مثلِه، يوجبُ استنادَ علّتِهِ المتغيّرةِ المتجددةِ أيضاً إلى مثلِها في التغيرِ و التجددِ، و هلمّ جراً، و يستلزمُ ذلك: إمّا التسلسلَ، أو الدورَ، أو التغيُّرَ في المبدأِ الاول، تعالى عن ذلك.

و أجيبَ: بأنّ التجدّدَ و التغيّرَ ينتهي إلى جوهرٍ متحركٍ بجوهرِه، فيكونُ التجدّدُ ذاتيّاً له، فيصحُ استنادُه إلى علّةٍ ثابتةٍ توجدُ ذاتَه، لأنّ ايجادَ ذاتِهِ عينُ إيجادِ تجدُّدِه.

- ۸ -
ربط متغير با ثابت

چه بسا گفته شود: اگر پدیدهٔ متحول و پویا لزوماً مستند به یک علّت متحول و پویائی همچون خودش می‌باشد، باید همان علت نیز به چیزی که چون خودش متحول و پویا است، مستند باشد؛ و این روند همینطور ادامه می‌یابد. و لازمهٔ چنین چیزی یا تسلسل است، و یا دور، و یا وقوع تحول در منشأ نخستین هستی، که ذاتش برتر از این امور است.

در جواب گفته‌اند: پویائی و تحول به جوهری که حرکت در نهادش نهفته است، خاتمه می‌یابد. در واقع حرکت و پویائی برای آن جوهر، ذاتی است؛ و لذا استناد آن به علتی ثابت که ذاتش را آفریده روا خواهد بود؛ زیرا ایجاد ذات آن جوهر همان ایجاد حرکت و پویائی آن است.

* * *

الفصل التاسع
في المسافة التی یقطعها المتحرك بالحركة

مسافةُ الحركةِ هی: «الوجودُ المتصلُ السیّالُ الذی یجری علی الموضوعِ المتحركِ» و ینتزعُ منه لا محالةَ مقولةٌ من المقولاتِ، لکن لا من حیثُ إنّه متصلٌ واحدٌ متغیرٌ، فانّ لازمَه وقوعُ التشکیكِ فی الماهیّةِ، و هو محالٌ؛ بل من حیثُ إنّه منقسمٌ إلی أقسامٍ آنیّةِ الوجودِ، کلُ قسمٍ منه نوعٌ من أنواعِ المقولةِ مبائنٌ لغیره؛ کنموِّالجسمِ مثلاً، فانّه حرکةٌ منه فی الکمِ، یردُ علیه فی کلِّ آنٍ من آناتِ الحرکةِ نوعٌ من أنواعِ الکمِ المتصلِ مبائنٌ للنوعِ الذی وردَ علیه فی الانِ السابقِ و النوعِ الذی سیردُ علیه فی اللاحقِ.

فمعنی حرکةِ الشیءِ فی المقولةِ: أن یردَ علی الموضوعِ فی کلِّ آنٍ نوعٌ من أنواعِ المقولةِ مبائنٌ للنوعِ الذی یردُ علیه فی آنٍ غیرِه.

- ۹ -
مسافتی که متحرک با حرکت می‌پیماید

مسافت حرکت همان وجود یکپارچه و پویائی است که بر موضوع متحرک جاری می‌شود، و لزوماً مقوله‌ای از مقولات از آن انتزاع و گرفته می‌شود؛ اما نه از آن جهت که یک امر یکپارچهٔ متحول است؛ چون در این صورت وقوع تشکیک در ماهیت لازم می‌آید، که امری محال و نشدنی است؛ بلکه از آن جهت که آن وجود به اجزائی تقسیم می‌شود که تحققشان آنی است، و هر یک از این اجزاء، نوع خاصی از انواع مقوله را تشکیل می‌دهد، که جدا از دیگر انواع می‌باشد. مانند رشد کردن جسم، که حرکت جسم در مقولهٔ کم است، و در هر لحظه از لحظاتِ حرکت، یک نوع از انواع کم متصل بر آن وارد می‌شود، که مباین و جدا از نوع وارد شده در لحظهٔ قبل و نیز نوع وارد شونده در لحظهٔ بعد می‌باشد.

بنابراین، معنای حرکت شیء در یک مقوله آن است که: در هر لحظه، نوعی از انواع مقوله، که مباین با نوع وارد شده در لحظهٔ دیگر می‌باشد، بر آن شیء وارد شود.

الفصل العاشر
في المقولات التی تقع فیها الحرکة

المشهورُ بینَ قدماءِ الفلاسفةِ: أنّ المقولاتِ التی تقعُ فیها الحرکةُ أربعُ مقولاتٍ: الأینُ، و الکیفُ، و الکمُ، و الوضعُ.

أمّا الأین: فوقوعُ الحرکةِ فیه ظاهرٌ، کالحرکاتِ المکانیّةِ التی فی الاجسامِ؛ لکن فی کونِ الأینِ مقولةً برأسِها کلامٌ، و إن کان مشهوراً بینَهم؛ بل الأینُ ضربٌ من الوضعِ، و علیه فالحرکةُ الأینیّةُ ضربٌ من الحرکةِ الوضعیّةِ.

و أمّا الکیفُ: فوقوعُ الحرکةِ فیه، و خاصّةً فی الکیفیّاتِ غیرِ الفعلیّةِ، کالکیفیّاتِ المختصّةِ بالکمیّاتِ، کالاستواءِ و الاعوجاجِ و نحوِهما، ظاهرٌ؛ فانّ الجسمَ المتحرکَ فی کمّهِ یتحرکُ فی الکیفیّاتِ القائمةِ بکمّه.

- ۱۰ -
مقولاتی که حرکت در آنها واقع می‌شود

بنابر مشهور بین فلاسفهٔ پیشین، حرکت در چهار مقوله واقع می‌شود: مقولات أین، کیف، کم و وضع.

۱ـ مقولهٔ أین: وقوع حرکت در «أین» امری آشکار است، بسان حرکات مکانی که در اجسام واقع می‌شود. اما در اینکه آیا «أین» مقولهٔ مستقلی را تشکیل می‌دهد؟ جای بحث هست؛ اگر چه بنابر مشهور بین فلاسفه، «أین» مقولهٔ مستقلی است، ولی [به نظر می‌رسد] قسمی از اقسام مقولهٔ وضع باشد؛ و بنابراین، حرکت واقع در «أین»، یک نوع حرکت وضعی خواهد بود.

۲ـ مقولهٔ کیف: وقوع حرکت در این مقوله واضح است، بویژه در کیفیات غیرفعلی، مانند کیفیات ویژهٔ مقولهٔ کم، همچون راستی و کجی و نظائر آن؛ زیرا جسم متحرک در مقدار خود، در کیفیاتِ متکی به مقدارش نیز حرکت می‌کند.

و أمّا الكَمُ: فالحركةُ فيه «تغيُّرُ الجسمِ فی كمِه تغيّراً متصلاً بنسبةٍ منتظمةٍ تدريجاً»، كالنموِّ الذی هو زيادةُ الجسمِ فی حجمِه زيادةً متصلةً منتظمةً تدريجاً.

و قد أُورد عليه: أن النّموَّ إنّما يتحققُ بانضمامِ أجزاءٍ من خارجٍ إلى أجزاءِ الجسمِ، فالكمُ الكبيرُ اللاحقُ هو الكمُ العارضُ لمجموعِ الأجزاءِ الأصليّةِ و المنضمّةِ، و الكمُ الصغيرُ السابقُ هو الكمُ العارضُ لنفسِ الأجزاءِ الأصليّةِ؛ و الكمانِ متبايناِن غير متصلينِ، لتباينِ موضوعيهما، فلا حركةَ فی كمٍ، بل هو زوالُ كمٍ و حدوثُ آخرَ.

و أجيبَ عنه: أنّ انضمامَ الضمائمِ لا ريبَ فيه، لكنَّ الطبيعةَ تُبدّلُ الأجزاءَ المنضمّةَ بعدَ الضمِ إلى صورةِ الأجزاءِ الأصليّةِ، و لا تزالُ تُبدّلُ؛ و تزيدُ كميّةُ الأجزاءِ الأصليّةِ تدريجاً بانضمامِ الأجزاءِ و تغيُّرِها إلى الأجزاءِ الأصليّةِ، فيزدادُ الكمُ العارضُ للأجزاءِ الأصليّةِ

۳ـ **مقولهٔ کم**: حرکت در این مقوله همان تغییر جسم در مقدارش است، که بطور پیوسته با نسبتی منظم به مرور به وقوع می‌پیوندند، مانند رشد کردن که افزایش جسم در حجمش به صورت پیوسته، منظم و تدریجی است.

بر این مثال اعتراض شده که رشد کردن، در اثر پیوستن اجزاء خارجی به اجزاء اصلی جسم حاصل می‌شود؛ و لذا کمیت بزرگ بعدی در واقع کمیتی است که بر مجموع اجزاء اصلی و اجزاء ضمیمه شده عارض می‌شود، حال آنکه کمیت کوچک قبلی، یک کمیت عارض بر خصوص اجزاء اصلی بوده است. و این دو کمیت جدا و نا پیوسته‌اند، چون دو موضوع جدا از هم دارند؛ و لذا حرکتی در کمّ واقع نشده، بلکه کمّی از بین رفته و کم دیگری پدید آمده است.

در جواب گفته‌اند: در اینکه اجزائی از خارج ضمیمه می‌شود، تردیدی نیست؛ اما طبیعت [یعنی صورت نوعی شیء] اجزاء ملحق شده را بعد از ضمیمه شدن، به صورت اجزاء اصلی در می‌آورد، و این تبدیل مستمراً ادامه پیدا می‌کند، و مقدار اجزاء اصلی به مرور، با پیوستن اجزاء خارجی و تبدیل آنها به اجزاء اصلی، افزوده می‌شود؛ و لذا کمّ طاری بر اجزاء اصلی بطور پیوسته و به مرور افزایش می‌یابد؛

زیادةً متصلةً تدریجیّةً، و هی الحرکةُ.

و أمّا الوضعُ: فالحرکةُ فیه أیضاً ظاهرٌ، کحرکةِ الکرةِ علی محورِها، فانّه تتبدَّلُ بها نسبةُ النقاطِ المفروضةِ علیها إلی الخارجِ عنها، و هو تغیّرٌ تدریجیٌ فی وضعِها.

قالوا: و لا تقعُ حرکةٌ فی باقِی المقولاتِ، و هی الفعلُ، و الانفعالُ، و متی، و الاضافةُ، و الجدةُ، و الجوهرُ.

أمّا الفعلُ والانفعالُ: فانّه قد أُخِذَ فی مفهومَیْهما التدریجُ، فلا فردَ آنیَّ الوجودِ لهما، و وقوعُ الحرکةِ فیهما یقتضِی الانقسامَ إلی أقسامٍ آنیّةِ الوجودِ، و لیسَ لهما ذلك.

و کذا الکلامُ فی متیٰ، فانّه: «الهیأةُ الحاصلةُ من نسبةِ الشیء إلی الزمانِ»، فهی تدریجیّةٌ تنافی وقوعَ الحرکةِ فیها، المقتضیةِ للانقسامِ إلی أقسامٍ آنیّةِ الوجود.

و أمّا الاضافةُ: فانّها انتزاعیّةٌ تابعةٌ لطرفَیْها، فلا تستقلُ بشیءٍ، کالحرکةِ؛ و کذا الجدةُ،

واین همان حرکت است.

۴ـ مقولهٔ وضع: وقوع حرکت در این مقوله نیز روشن است، مانند حرکت کُره بر گرد محور خویش که در اثر آن، نسبت نقاط فرضی کُره به خارج از آن تغییر می‌کند، و این یک تحول تدریجی در وضع کُره است.

گفته‌اند: حرکت در دیگر مقولات (یعنی فعل و انفعال و متی و اضافه و جده و جوهر) واقع نمی‌شود.

در مقولهٔ فعل و انفعال به این دلیل حرکت واقع نمی‌شود که در مفهوم آن دو تدریج معتبر است؛ و لذا فردی که وجودش لحظه‌ای باشد، ندارند؛ حال آنکه وقوع حرکت در آنها خواهان انقسامشان به اجزائی است که وجودشان لحظه‌ای باشد.

در مورد مقولهٔ متی نیز همین سخن می‌آید؛ چون متی، هیأت بدست آمده از نسبت یک شیء به زمان است؛ و لذا تدریجی است. و این تدریجی بودن با وقوع حرکت در آن منافات دارد؛ چرا که حرکت خواهان انقسام به اجزائی است که وجودشان لحظه‌ای می‌باشد.

فانّ التغيّر فيها تابعٌ لتغيّرِ موضوعِها، كتغيّرِ النعلِ او القدمِ عمّا كانتا عليه.

و أمّا الجوهرُ: فوقوعُ الحركةِ فيه يستلزمُ تحققَ الحركةِ من غيرِ موضوعٍ ثابتٍ، و قد تقدَّمَ: أنّ تحقُّقَ الحركةِ موقوفٌ على موضوعٍ ثابتٍ باقٍ مادامتِ الحركةُ.

الفصل الحادی عشر
في تعقيب مامر فی الفصل السابق

ذهبَ صدرُالمتألهينَ (ره) إلى وقوعِ الحركةِ فی مقولةِ الجوهرِ؛ و استدلَّ عليه بامورٍ، أوضحُها: أنّ وقوعَ الحركةِ فی المقولاتِ الأربع العرضيّةِ يقضی بوقوعِها فی مقولةِ

اما مقولهٔ اضافه یک امر انتزاعی است، و تابع طرفین خویش می‌باشد؛ و لذا در حرکت نیز چون دیگر امور، استقلالی از خود ندارد؛ و همینطور مقولهٔ جده که تحولش بدنبال تحول موضوعش می‌باشد؛ مانند آنکه کفش و یا پای داخل آن، از حالتی که داشتند به حالت دیگری درآیند.

در مورد مقولهٔ جوهر بایدگفت: وقوع حرکت در آن مستلزم آن است که حرکت بدون یک موضوع ثابت تحقق پیدا کند؛ حال آنکه همانگونه که یادآور شدیم[۵]: تحقق حرکت متوقف است بر وجود موضوع ثابتی که تا حرکت هست، باقی باشد.

- ۱۱ -
پیگیری آنچه در فصل پیشین گذشت

صدرالمتألهین به وقوع حرکت در مقولهٔ جوهر معتقد گشت، و به اموری چند برای اثبات آن تمسک جست، که روشن‌ترین آنها بدین شرح است: پیدایش حرکت در مقولات چهارگانهٔ عرضی ایجاب می‌کند حرکت در مقولهٔ جوهر نیز واقع باشد؛ چرا که اعراض تابع جواهر و وابسته به آنهایند، و این وابستگی از قبیل وابستگی معلول به علت فاعلی است؛ لذا افعال جسمانی متکی و وابسته به طبایع و صورتهای نوعی‌اند، و این طبایع سببهای نزدیک آنها هستند. و از طرف دیگر،

الجوهرِ، لأنّ الأعراضَ تابعةٌ للجواهرِ، مستندةٌ إليها استنادَ الفعلِ إلى فاعلِه، فالافعالُ الجسمانيّةُ مستندةٌ إلى الطبائعِ و الصورِ النوعيّةِ، و هى الأسبابُ القريبةُ لها؛ و قد تقدَّمَ: أنّ السببَ القريبَ للحركةِ أمرٌ تدريجيٌ كمثلِها؛ فالطبائعُ و الصورُ النوعيّةُ فى الأجسامِ المتحركةِ فى الكمِ و الكيفِ و الأينِ و الوضعِ متغيّرةٌ سيّالةُ الوجودِ كأعراضِها؛ و لو لا ذلك لم يتحققْ سببٌ لشيءٍ من هذه الحركاتِ.

و أُوردَ عليه: انّا ننقلُ الكلامَ إلى الطبيعةِ المتجددةِ، كيف صدرتْ عن المبدأِ الثابتِ و هى متجددةٌ؟!

و أُجيبَ عنه: بأنّ الحركةَ لمّا كانتْ فى جوهرِها، فالتغيُّرُ و التجُّددُ ذاتيٌ لها، و الذاتيُّ لا يعلَّلُ؛ فالجاعلُ إنّما جعلَ المتجدّدَ، لا أنّه جَعَلَ المتجدّدَ متجدّداً.

و أُوردَ عليه: أنّا نوجّهُ استنادَ الأعراضِ المتجددةِ إلى الطبيعةِ بهذا الوجهِ بعينه، من غيرِ حاجةٍ إلى جعلِ الطبيعةِ متجددةً؛ فالتجدّدُ ذاتيٌ للعرضِ المتجددِ، و الطبيعةُ

همانطور که گذشت[۶]، سببِ نزدیک حرکت باید مانند خود حرکت یک امر تدریجی باشد. بنابراین، طبایع و صورتهای نوعی اجسامی که درکم و کیف و أین و وضع، حرکت می‌کنند، وجودی متغیر و پویا دارند، همانند اعراضشان، و اگر چنین نباشد تمام این حرکات بدون سبب و علت خواهد بود.

بر این کلام اشکال کرده‌اند که ما بحث را متوجه خود طبیعت پویا می‌کنیم، و می‌پرسیم: چگونه از یک مبدأ ثابت پدید آمد، در حالی که خود، متحول است؟

در جواب گفته‌اند: حرکت چون در نهاد آن است، لذا تغییر و تحوّل، ذاتی آن می‌باشد؛ و یک امر ذاتی نیاز به علت ندارد؛ زیرا آفریننده، موجود متحول، آفریده است نه آن که موجود متحول را متحول کرده باشد.

بر این سخن نیز اشکال شده که: ما وابستگی اعراض پویا به طبیعت را دقیقاً به همین نحو توجیه می‌کنیم، بدون آنکه نیازی به متحول ساختن طبیعت باشد. بنابراین تجدد، یک امر ذاتی برای عرضِ پویا است، و طبیعت نیز عرض پویا را

جعلتِ العرضَ المتجددَ، و لم تجعلِ المتجددَ متجدداً.

و أُجيبُ عنه: بأنّ الأعراضَ مستندةٌ فی وجودِها إلی الجوهرِ و تابعةٌ له، فالذاتيّةُ لابدَّ انْ تتمّ فی الجوهر.

و أُوردَ عليه أيضاً: أنّ القومَ صحّحُوا ارتباطَ هذه الأعراضِ المتجددةِ إلی المبدأ الثابتِ، من طبيعةٍ و غيرِها، بنحوٍ آخرَ، و هو: أنّ التغيُّرَ لاحقٌ لها من خارجٍ، كتجدُّدِ مراتبِ قربٍ و بعدٍ من الغايةِ المطلوبةِ فی الحركاتِ الطبيعيّةِ؛ و كتجدّدِ أحوالٍ أُخرىٰ فی الحركاتِ القسريّةِ التی علی خلافِ الطبيعةِ؛ و كتجدّدِ إراداتٍ جزئيّةٍ منبعثةٍ من النفسِ فی كلِ حدٍ من حدودِ الحركاتِ النفسانيّةِ التی مبدؤُها النفسُ.

و أجيبَ عنه: بأنّا ننقلُ الكلامَ إلی هذه الأحوالِ و الاراداتِ المتجددةِ، من أينَ تجدَّدتْ؟ فانّها لا محالةَ تنتهی فی الحركاتِ الطبيعيّةِ إلی الطبيعةِ؛ و كذا فی القسريّةِ، فانّ

می‌آفریند، نه آنکه پویا را پویا کرده باشد.

در جواب گفته‌اند: اعراض در وجود خویش وابسته به جوهر و تابع آن می‌باشند؛ و لذا تحول ذاتی را باید در جوهر یافت.

همچنین اشکال کرده‌اند که: فلاسفه ارتباط این اعراض پویا با یک مبدأ ثابت را، طبیعت باشد یا غیر آن، به این صورت تبیین کرده‌اند که منشأ تحول آنها امور خارجی است، مانند تغییر درجات نزدیکی و دوری از هدف مطلوب در حرکات طبیعی؛ و نیز دگرگونی حالات دیگر در حرکات قسری، که بر خلاف طبیعت می‌باشد؛ و همچنین بوجود آمدن پیاپی اراده‌های خاصِ برخاسته از نفس، در مقاطع مختلفِ حرکات نفسانی، یعنی حرکاتی که مبدأشان نفس است.

در جواب گفته شده: ما سخن را متوجه همین حالات و اراده‌های متحول می‌کنیم، و می‌پرسیم: منشأ تحولشان چیست؟ اینها نیز به ناچار در حرکات طبیعی و حتی در حرکات قسری به طبیعت منتهی می‌شوند؛ چرا که قسر نیز به طبیعت می‌انجامد؛ و همینطور در حرکات نفسانی؛ زیرا چنانکه خواهد آمد[۷]، فاعل

القسرَ ينتهي إلى الطبيعةِ؛ و كذا في النفسانيّةِ، فانّ الفاعلَ المباشرَ للتحريكِ فيها أيضاً الطبيعةُ، كما سيجئ.

و يمكنُ أن يستدلَّ على الحركةِ في الجوهرِ بما تقدَّم: أنّ وجودَ العرضِ من مراتبِ وجودِ الجوهرِ، من حيثُ كونِ وجودهِ في نفسِه عينَ وجودِه للجوهر، فتغيُّرُه و تجدُّدُه تغيُّرٌ للجوهرِ و تجدّدٌ له.

و يتفرّعُ على ما تقدّمَ أوّلاً: أنّ الصورَ الطبيعيّةَ المتبدّلةَ صورةً بعدَ صورةٍ على المادّةِ، بالحقيقةِ صورةٌ جوهريّةٌ واحدةٌ سيّالةٌ، تجري على المادّةِ، و ينتزعُ من كلِ حدٍ من حدودِها مفهومٌ مغايرٌ لما ينتزعُ من غيرِه.

هذا في تبدُّلِ الصورِ الطبيعيّةِ بعضِها من بعضٍ؛ و هناك حركةٌ اشتداديّةٌ جوهريّةٌ أُخرىٰ، هي حركةُ المادّةِ الأُولى إلى الطبيعيّةِ، ثم النباتيّةِ، ثم الحيوانيّةِ، ثم الانسانيّةِ.

و ثانياً: أنّ الجوهرَ المتحركَ في جوهرِه متحركٌ بجميعِ أعراضِه، لما سمعتَ من

بی‌واسطهٔ تحریک در این حرکات نیز طبیعت است.

برای اثبات حرکت در جوهر می‌توان به آنچه پیش از این گفتیم[۸] نیز تمسک کرد، و گفت: وجود عرض از مراتب وجود جوهر است، از آن جهت که وجود نفسی آن همان وجودش برای جوهر می‌باشد؛ و لذا تغییر و تحولش در واقع تغییر و تحول جوهر نیز هست.

از آنچه گذشت نتایجی به این شرح بدست می‌آید:

۱ـ صورتهای طبیعی، که یکی پس از دیگری بر ماده واقع می‌شوند، در واقع یک صورت جوهری واحد و پویا است، که بر ماده جاری شده و از هر مقطع آن مفهومی انتزاع می‌شود که با مفهوم انتزاع شده از مقطع دیگر مغایر می‌باشد.

این سخن دربارهٔ تبدیل بعضی از صور طبیعی به بعض دیگر بود، اما در اینجا یک حرکت جوهری اشتدادی دیگری نیز هست که همان حرکت مادهٔ نخستین به سوی صورت طبیعی، و بعد نباتی، و بعد حیوانی، و سپس انسانی می‌باشد.

حديثِ كونِ وجودِ الأعراضِ من مراتبِ وجودِ الجوهرِ الموضوعِ لها.

و لازمُ ذلك: كونُ حركةِ الجوهرِ فى المقولاتِ الأربعِ او الثلاثِ من قبيلِ الحركةِ فى الحركةِ؛ و على هذا ينبغى أن تسمّىٰ هذه الحركاتُ الأربعُ او الثلاثُ «حركاتٍ ثانيةً»، و ما لمطلقِ الأعراضِ من الحركةِ بتبعِ الجوهرِ لا بعرضِه «حركاتٍ أُولىٰ».

و ثالثاً: أنّ العالمَ الجسمانىَ بمادّتِه الواحدةِ حقيقةٌ واحدةٌ سيّالةٌ، متحركةٌ بجميعِ جواهرِها و أعراضِها، قافلةٌ واحدةٌ، إلى غايةٍ ثابتةٍ لها الفعليّةُ المحضةُ.

۲ـ جوهری که در نهاد خویش متحرک است، با همهٔ اعراضش در حال حرکت می‌باشد، به خاطر واقعیتی که یادآور آن شدیم، یعنی اینکه وجود اعراض از مراتب وجود جوهری است که موضوع آنها می‌باشد.

لازمهٔ چنین چیزی آن است که حرکت جوهر در مقولات چهارگانه یا سه‌گانه[۹] از قبیل حرکت در حرکت باشد. و از این رو شایسته است این حرکات چهارگانه یا سه‌گانه را حرکات دوم، و حرکتی که همهٔ اعراض به تبعیت از جوهر دارند ـ نه به عرض آن ـ حرکت نخستین بنامیم.

۳ـ جهان جسمانی با مادهٔ یگانه‌ای که دارد یک حقیقت واحدِ پویاست، که با همهٔ جوهرها و اعراضش در حال حرکت می‌باشد، و کاروان یگانه‌ای را بوجود آورده که به سوی غایت برقراری، که صرف فعلیت است، در حرکت می‌باشد.

* * *

الفصل الثانی عشر
في موضوع الحركة الجوهريّة و فاعلها

قالوا: إنّ موضوعَ هذه الحركةِ هو المادّةُ المتحصّلةُ بصورةٍ ما من الصورِ المتعاقبةِ المتحدةِ بالاتصالِ و السيلانِ، فوحدةُ المادّةِ و شخصيّتُها محفوظةٌ بصورةٍ ما من الصورِ المتبدلةِ؛ و صورةٌ ما و إن كانتْ مبهمةً، لكنَّ وحدتَها محفوظةٌ بجوهرٍ مفارقٍ، هو الفاعلُ للمادّةِ، الحافظُ لها و لوحدتِها و شخصيتِها بصورةٍ مّا، فصورةٌ مّا شريكةُ العلّةِ للمادّةِ؛ و المادّةُ المتحصّلةُ بها هی موضوعُ الحركةِ.

و هذا، كما أنّ القائلينَ بالكونِ و الفسادِ النافينَ للحركةِ الجوهريّةِ قالوا: إنّ فاعلَ المادةِ هو صورةٌ مّا، محفوظةٌ وحدتُها بجوهرٍ مفارقٍ يفعلُها و يفعلُ المادّةَ بواسطتِها، فصورةٌ مّا شريكةُ العلّةِ بالنسبةِ إلى المادّةِ، حافظةٌ لتحصُّلِها و وحدتِها.

- ۱۲ -
موضوع حرکت جوهری و فاعل آن

گفته‌اند: موضوع این حرکت ماده‌ای است که تحصل و تعینش بوسیلهٔ یکی از صور پیاپی می‌باشد، صوری که در اثر پیوستگی و پویائی، با هم متحدند. بنابراین وحدت و تشخص ماده بوسیلهٔ یک صورت نامعین از صورتهائی که جایگزین یکدیگر می‌شوند، حفظ می‌گردد. یک صورت نامعین، گرچه امر مبهمی است، اما وحدت آن بوسیلهٔ جوهر مجردی تأمین می‌شود که علت فاعلی ماده است و آن را همراه با وحدت و شخصیتش حفظ می‌کند. بنابراین، همین صورت نامعین، شریک علت ماده خواهد بود، و ماده‌ای که بوسیلهٔ آن تعین یافته موضوع حرکت می‌باشد.

همانطور که نفی‌کنندگان حرکت جوهری و معتقدان به کون و فساد [وجود و تباهی دفعی] گفته‌اند: علت فاعلی ماده، صورتی است نامعین که وحدتش بوسیلهٔ یک جوهر مجرد حفظ می‌گردد، جوهری که صورت را می‌آفریند و ماده را نیز بواسطهٔ آن صورت ایجاد می‌کند. پس آن صورت نامعین، شریک علت برای ماده و

و التحقيقُ: أنّ حاجةَ الحركةِ إلى موضوعٍ ثابتٍ باقٍ ما دامتِ الحركةُ، إن كانتْ لأجلِ أن تنحفظَ به وحدةُ الحركةِ و لا تنثلمَ بطروِّ الانقسامِ عليها و عدمِ اجتماعِ أجزائِها فى الوجودِ، فاتصالُ الحركةِ فى نفسِها و كونِ الانقسامِ و همیّاً غير فكّيٍ كافٍ فى ذلك؛ و إن كانتْ لأجلِ أنّها معنىً ناعتىٌ يحتاجُ إلى أمرٍ موجودٍ لنفسهِ، حتى يوجدَ له و ينعته؛ كما أنّ الأعراضَ و الصورَ الجوهريّةَ المنطبعةَ فى المادّةِ تحتاجُ إلى موضوعٍ كذلك، توجدُ له و تنعَتُهُ، فموضوعُ الحركاتِ العرضيّةِ أمرٌ جوهرىٌ غيرُها، و موضوعُ الحركةِ الجوهريّةِ نفسُ الحركةِ، إذ لا نعنى بموضوعِ الحركةِ إلاّ ذاتاً تقومُ به الحركةُ و توجدُ له؛ و الحركةُ الجوهريّةُ لمّا كانتْ ذاتاً جوهريّةً سيّالةً، كانتْ قائمةً بذاتِها موجودةً لنفسِها، فهى حركةٌ

نگه دارندهٔ تعین و وحدت آن می‌باشد.

تحقیق در این مطلب آن است که: نیاز حرکت به یک موضوعِ ثابت که تا حرکت هست پایدار باشد، اگر بدین سبب است که وحدتِ حرکت بوسیلهٔ آن تأمین گردد، و در اثر رخنهٔ انقسام در آن و تفرق اجزایش در وجود، شکافی در وحدت آن ایجاد نشود، باید گفت: اتصالِ فی نفسهٔ حرکت و اینکه انقسام آن وهمی است ـ نه آنکه اجزایش در خارج منفصل از یکدیگر باشند ـ برای تأمین این جهت کافی می‌باشد؛ و اگر بدین جهت است که حرکت، چون یک معنای وصف دهنده است، نیازمند امری است که موجودیتش برای خودش باشد، تا موجودیت حرکت برای آن بوده و آن را متصف به خود کند ـ همان گونه که اعراض و صور جوهری منطبع در ماده نیاز به چنین موضوعی دارند تا موجودیتشان برای آن باشد و آن را متصف به خود کنند ـ باید گفت: موضوع حرکات عرضی، جوهری است مغایر با خود حرکت، ولی موضوع حرکت جوهری، خود حرکت است، چون مراد ما از موضوع حرکت ذاتی است که حرکت متکی به آن است و وجودش برای آن می‌باشد؛ و چون حرکت جوهری، یک ذات جوهری پویاست، این حرکت قائم به خود بوده و موجودیتش برای خود می‌باشد؛ و بنابراین در عین حال که حرکت

و متحرّكةٌ فی نفسِها.

و إسنادُ الموضوعيةِ إلی المادّةِ التی تجری علیها الصورُ الجوهريّةُ علی نحوِ الاتصالِ و السيلانِ لمكانِ اتحادِها معها، و إلاّ فهی فی نفسِها عاريةٌ عن كلِ فعليّةٍ.

الفصل الثالث عشر
في الزمان

إنّا نجدُ الحوادثَ الواقعةَ تحتَ الحركةِ منقسمةً إلی قطعاتٍ، لا تجامعُ قطعةٌ منها القطعةَ الأُخریٰ فی فعليّةِ الوجودِ، لما أنّ فعليّةَ وجودِ القطعةِ المفروضةِ ثانياً متوقفةٌ علی زوالِ الوجودِ الفعلي للقطعةِ الأُولیٰ؛ ثم نجدُ القطعةَ الأُولیٰ المتوقفَ علیها منقسمةً فی نفسِها إلی قطعَتينِ كذلك، لا تجامعُ إحداهما الأُخریٰ، و هكذا كلّما حصّلنا قطعةً قبلتِ القسمةَ إلی قطعَتينِ كذلك، من دونِ أن تَقِفَ القسمةُ علی حدٍّ.

است، متحركِ در خودش نيز می‌باشد.

و نكتهٔ اينكه ماده‌ای كه صور جوهری به شكل پيوسته و پويا بر آن جاری می‌شوند، به عنوان موضوع معرفی می‌شود، اتحادی است كه با حركت دارد؛ و اگر اين اتحاد نباشد، ماده به تنهائی از هر فعليتی تهی است.

- ۱۳ -
زمان

ما مشاهده می‌كنيم پديده‌های واقع در حركت، قابل انقسام به تكه‌هائی هستند كه وجود فعلی يكی با وجود فعلی ديگری جمع نمی‌شود؛ چون وجود فعلی قطعهٔ فرضی دوم، متوقف بر از بين رفتن وجود فعلی تكهٔ نخستين می‌باشد. خود تكهٔ نخستين، كه قطعهٔ دوم بر آن توقف دارد، نيز به تنهائی به دو تكه تقسيم می‌گردد كه آنها نيز با هم جمع نمی‌شوند؛ و به همين ترتيب: هرگاه به يک قطعه دست يابيم، آن قطعه به دو تكهٔ اين چينی تقسيم می‌شود، بدون آنكه اين تقسيم در يک مرحله متوقف گردد.

و لا يتأتّىٰ هذا إلاّ بعروضِ امتدادٍ كميٍّ على الحركةِ، تتقدَّرُ به و تقبلُ الانقسامَ؛ و ليسَ هذا الامتدادُ نفسَ حقيقةِ الحركةِ، لأنّه امتدادٌ متعيّنٌ، و ما فى الحركةِ فى نفسِها امتدادٌ مبهمٌ، نظيرُ الامتدادِ المبهمِ الذى فى الجسمِ الطبيعيِ و تعيّنهِ الذى هو الجسمُ التعليميُّ.

فهذا الامتدادُ، الذى به تعيُّنُ امتدادِ الحركةِ، كمٌ متصلٌ عارضٌ للحركةِ؛ نظيرُ الجسمِ التعليميِّ، الذى به تعيُّنُ امتدادِ الجسمِ الطبيعيِ، للجسمِ الطبيعيِّ؛ إلاّ أنّ هذا الكمَّ العارضَ للحركةِ غيرُ قارٍ و لا يجامعُ بعضُ أجزائِهِ المفروضةِ بعضاً، بخلافِ كميةِ الجسمِ التعليميِ فانّها قارّةٌ مجتمعةَ الأجزاءِ.

و هذا هو الزمانُ العارضُ للحركةِ و مقدارُها، و كلُّ جزءٍ منه، من حيثُ إنّه متوقّفٌ عليه لاٰخرَ، متقدمٌ بالنسبةِ إليه؛ و من حيثُ إنّه متوقِّفٌ، متأخّرٌ بالنسبةِ إلى ما توقفَ عليه.

و این تقسیم امکان‌پذیر نیست مگر بواسطهٔ آنکه یک امتداد کمّی بر حرکت طاری گردد، تا حرکت بوسیلهٔ آن اندازه‌گیری شده و قابل انقسام شود. از طرف دیگر این امتداد، خودِ حقیقت حرکت نیست؛ چون این امتداد دارای اندازهٔ معینی است؛ و آنچه حرکت از خودش دارد، امتدادی است نامعین، مانند امتداد مبهمی که در جسم طبیعی وجود دارد و تعیّن آن که همان جسم تعلیمی می‌باشد.

پس این امتداد که به وسیلهٔ آن، مقدار کشش حرکت معین می‌شود، کمّ متصلی است که عارض بر حرکت می‌شود؛ مانند جسم تعلیمی نسبت به جسم طبیعی، که بوسیلهٔ آن میزان کشش جسم طبیعی مشخص می‌گردد، با این تفاوت که کم عارض بر حرکت، غیر قارّ است و اجزای مفروض آن با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ بر خلاف کمیت جسم تعلیمی که قارّ است، و اجزای آن با یکدیگر جمع می‌شوند.

این کمیت همان زمان است که بر حرکت عارض می‌شود، و در واقع اندازهٔ حرکت است؛ و هر جزئش از آن جهت که جزء دیگر بر آن توقف دارد، مقدّم بر آن است؛ و از آن جهت که خود، متوقف بر جزء دیگری است، متأخر از آن می‌باشد. جانب و طرف زمان نیز، که در اثر تقسیم آن بدست می‌آید، «لحظه» می‌باشد.

و الطرفُ منه الحاصلُ بالقسمةِ هو «الآن».

و قد تبيَّنَ بما تقدَّمَ أوّلاً: أنّ لكلِ حركةٍ زماناً خاصّاً بها هو مقدارُ تلك الحركةِ؛ و قد أطبقَ الناسُ على تقديرِ عامّةِ الحركاتِ و تعيينِ النسبِ بينَها بالزمانِ العامِّ، الذى هو مقدارُ الحركةِ اليوميّةِ، لكونِه معروفاً عندَهم مشهوداً لهم كافّةً؛ و قد قسَّمُوه إلى: القرونِ، و السنينَ، و الشهورِ، و الأسابيعِ، و الايّامِ، و الساعاتِ، و الدقائقِ، و الثوانى، و غيرِها، لتقديرِ الحركاتِ بالتطبيقِ عليها.

و الزمانُ الذى له دخلٌ فى الحوادثِ الزمانيّةِ، عندَ المثبتينَ للحركةِ الجوهريّةِ، هو زمانُ الحركةِ الجوهريّةِ.

و ثانياً: أنّ التقدُّمَ و التأخّرَ ذاتيّانِ بينَ أجزاءِ الزمانِ، بمعنى أنّ كونَ وجودِ الزمانِ سيالاً غيرَ قارٍّ، يقتضى أن ينقسمَ، لو انقسمَ، إلى جزءٍ يتوقفُ على زوالِه وجودُ جزءٍ آخرَ بالفعلِ، و المتوقَّفُ عليه هو المتقدمُ و المتوقِفُ هو المتأخرُ.

از آنچه گذشت اموری چند به این شرح روشن می‌شود:

۱ـ هر حرکتی، زمانی خاص به خود دارد، که مقدار آن حرکت می‌باشد. البته مردم به اتفاق، همهٔ حرکات را با زمان عمومی، یعنی مقدار حرکت شبانه‌روزی، اندازه‌گیری کرده و بوسیلهٔ آن، نسبت بین آنها را مشخص می‌کنند؛ چراکه این زمان، نزد ایشان شناخته و مشهود است. و آن را به قرنها و سالها و ماهها و هفته‌ها و روزها و ساعات و دقیقه‌ها و ثانیه‌ها و غیر آن تقسیم کرده‌اند، تا بتوانند اندازهٔ حرکات را با تطبیق بر این اجزاء بدست آورند.

در نظر کسانی که حرکت جوهری را اثبات کرده‌اند، زمانی که در پدیده‌های زمانمند مدخلیت دارد، همان زمان حرکت جوهری می‌باشد.

۲ـ پیشی و پسی بین اجزاء زمان، ذاتی است؛ بدین معناکه پویائی و بی‌قراربودن وجود زمان، اقتضای آن را دارد که بر فرض انقسامش، به جزئی منقسم گردد که فعلیت وجود جزء دیگر متوقف بر زوال و نابودی آن می‌باشد؛ و آن جزء که دیگری

و ثالثاً: أنّ الآنَ، و هو طرفُ الزمانِ و الحدُ الفاصلُ بينَ الجزئينِ لو انقسمَ، هو أمرٌ عدميٌّ؛ لكونِ الانقسامِ وهميّاً غيرَ فكّيّ.

و رابعاً: أنّ تتالي الآناتِ ـ و هو اجتماعُ حدَّينِ عدميينِ او أكثرَ من غيرِ تخللِ جزءٍ من الزمانِ فاصلٍ بينهما ـ محالٌ، و هو ظاهرٌ؛ و مثلُه الكلامُ في تتالِي الآنيّاتِ المنطبقةِ على طرفِ الزمانِ، كالوصولِ و الافتراقِ.

و خامساً: أنّ الزمانَ لا أوّلَ له و لا آخرَ له، بمعنى الجزءِ الذي لا ينقسمُ من مبتدئِه او منتهاه، لأنّ قبولَ القسمةِ ذاتيٌّ له.

الفصل الرابع عشر
في السرعة و البطؤ

إذا فرضنا حركتَينِ و اعتبرْنا النسبةَ بينَهما، فانْ تساوتا زماناً، فأكثرُهما قطعاً للمسافةِ

متوقف بر زوالش است، متقدم و جزء دیگر متأخر می‌باشد.

۳ـ لحظه ـ که در صورت انقسام زمان، جانب و مرز مشترک میان دو جزء آن می‌باشد ـ یک امر عدمی است؛ زیرا تقسیم زمان در وهم صورت می‌گیرد، نه در خارج.

۴ـ توالی لحظه‌ها ـ یعنی آنکه دو مرز عدمی یا بیشتر درکنار هم قرار گیرند بدون آنکه زمانی بین آنها فاصله ایجاد کند ـ محال می‌باشد و نیاز به توضیح ندارد. در مورد توالی پدیده‌های لحظه‌ای که منطبق بر جانب زمانند نیز همین کلام می‌آید، مانند: رسیدن و جدا شدن.

۵ـ زمان، اوّل و آخر ـ به معنای جزئی از ابتداء یا انتهاء که قابل تقسیم نیست ـ ندارد، چون قابل قسمت بودن، ذاتی زمان می‌باشد.

ـ ۱۴ ـ
تندی و کندی

اگر دو حرکت را فرض کنیم، و نسبت بین آن دو را در نظر بگیریم، در صورتی که

أسرعُهما، و إن تساوتا مسافةً فأقلُهما زماناً أسرعُهما؛ فالسرعةُ قطعُ مسافةٍ كثيرةٍ فی زمانٍ قليلٍ، و البطؤُ خلافُه.

قالوا: إن البطؤَ ليس بتخللِ السكونِ، بأن تكونَ الحركةُ كلَّما كان تخلُلُ السكونِ فيها أكثرَ كانتْ أبطأ، و كلَّما كان أقلَّ كانتْ أسرعَ؛ و ذلك لاتصالِ الحركةِ بامتزاجِ القوّةِ و الفعلِ فيها، فلا سبيلَ إلى تخللِ السكونِ فيها.

و قالوا: إنّ السرعةَ و البطؤَ متقابلانِ تقابلَ التضادِّ؛ و ذلك لأنّهما وجوديّانِ، فليسَ تقابلُهما تقابلَ التناقُضِ، او العدمِ و الملكةِ؛ و ليسا بالمتضائفينِ، و إلاّ كانا كلَّما ثبتَ أحدُهما ثبتَ الآخرُ، و ليس كذلك؛ فلم يبقِ إلاّ أن يكونا متضادَّينِ، وهو المطلوبُ.

زمان هر دو مساوی باشد، آن‌که مسافت بیشتری را طی کرده سریع‌تر می‌باشد؛ و در صورت مساوی بودن مسافت طی شده، آن که زمانش کمتر بوده سریع‌تر خواهد بود. بنابراین، سرعت (تندی) عبارت است از: پیمودن مسافت زیاد در زمان اندک، و بطؤ (کندی) به عکس آن است.

گفته‌اند: کندی بواسطهٔ قرارگرفتن سکون میان حرکت نیست، به این شکل که هر چه سکون بیشتری در خلال حرکت قرارگرفته باشد، حرکت کندتر و هر چه سکون کمتری در خلال آن واقع شده باشد، حرکت تندتر باشد، به دلیل آنکه حرکت در اثر آمیخته بودن قوه و فعل در آن، یک واحد پیوسته را تشکیل می‌دهد، و از این رو راهی برای تخلل سکون در آن نیست.

و نیز گفته‌اند: تقابل تندی و کندی، از نوع تقابل تضاد است؛ چرا که دو امر وجودی هستند، و لذا تقابلشان از نوع تناقض یا عدم و ملکه نخواهد بود؛ و از طرف دیگر، متضایف نیز نیستند؛ چون در این صورت هرگاه یکی ثابت و محقق باشد، باید دیگری نیز تحقق داشته باشد، حال آنکه چنین نیست. پس فقط یک احتمال باقی می‌ماند، و آن اینکه متضاد باشند؛ و این همان است که در پی اثباتش بودیم.

و فيه: أنّ من شرطِ المتضادينِ أن يكونَ بينَهما غايةُ الخلافِ، و ليستْ بمتحققةٍ بينَ السرعةِ و البطؤِ، إذ ما من سريعٍ إلاّ و يمكنُ أن يفرضَ ما هو أسرعُ منه، وكذا ما من بطيء إلاّ و يمكنُ أن يفرضَ ما هو أبطأُ منه.

و الحقُّ: أنّ السرعةَ و البُطؤَ و صفانِ إضافيّانِ، فسرعةُ حركةٍ بالنسبةِ الى أخرى بطؤٌ بعينِها بالنسبةِ إلى ثالثةٍ، وكذلك الأمرُ فى البطؤِ. و السرعةُ بمعنَى الجريانِ و السيلانِ خاصّةٌ لمطلقِ الحركةِ، ثم تشتدُّ و تضعفُ، فيحدثُ باضافةِ بعضِها إلى بعضٍ السرعةُ و البطؤُ الاضافيّانِ.

الفصل الخامس عشر
في السكون

يُطلقُ السكونُ على: خُلوِّ الجسمِ من الحركةِ قبلَها او بعدَها؛ و على: ثَباتِ الجسمِ

اشکال این سخن آن است که از جمله شرائط دو امر متضاد آن است که میانشان نهایت اختلاف باشد، حال آنکه تندی و کندی چنین نیستند؛ چرا که هیچ حرکت سریعی نیست مگر آنکه سریع‌تر از آن را می‌توان فرض کرد و همینطور هیچ حرکت کندی نیست مگر آنکه کندتر از آن را می‌توان در نظر گرفت.

حقیقت آن است که تندی و کندی دو وصف نسبی و اضافی هستند؛ زیرا تندی یک حرکت نسبت به حرکت دیگر، هنگام مقایسه با حرکت سومی، کندی خواهد بود. در مورد کندی نیز مطلب از همین قرار است. البته سرعت به معنای جریان و پویائی، ویژگی هر حرکتی است. سرعت به این معنا گاهی شدید و گاهی ضعیف است؛ و در اثر سنجش بعضی ا زحرکات با بعضی دیگر، تندی و کندی به عنوان دو وصف اضافی پدید می‌آید.

- ۱۵ -
سکون

سکون در دو مورد بکار می‌رود: ۱ـ اینکه یک جسم پیش از حرکت یا پس از آن

علی حالِهِ التی هو علیها؛ و الذی یقابلُ الحرکةَ هو المعنَی الأوّلُ، و الثانی لازمُه، و هو معنیً عدمیٌ، بمعنی انعدامِ الصفةِ عن موضوعٍ قابلٍ هو الجسمُ، فیکونُ هو عدمَ الحرکةِ عمّا من شأنِه أن یتحرکَ؛ فالتقابلُ بینه و بینَ الحرکةِ تقابلُ العدمِ و الملکةِ. و لا یکادُ یخلُو عن الحرکةِ جسمٌ او أمرٌ جسمانیٌ، إلاّ ماکانَ آنیَّ الوجودِ، کالوصولِ إلی حدِّ المسافةِ، و انفصالِ شیءٍ من شیءٍ، و حدوثِ الأشکالِ الهندسیّةِ، و نحوِ ذلک.

الفصل السادس عشر
في انقسامات الحرکة

تنقسمُ الحرکةُ بانقسامِ الامورِ الستةِ التی تتعلقُ بها ذاتُها.

فانقسامُها بانقسامِ المبدأ و المنتهی: کالحرکةِ من مکانٍ کذا إلی مکانٍ کذا، و الحرکةِ

بدون حرکت باشد. ۲ـ اینکه جسم بر همان حالت خود باقی بماند. معنای اولِ سکون است که در مقابل حرکت قرار می‌گیرد؛ و معنای دوم، لازمهٔ آن محسوب می‌گردد. معنای نخستین، یک مفهوم عدمی است، بدین صورت که نبودِ یک صفت است در موضوع قابل، یعنی جسم. پس نبودِ حرکت است در یک امر صلاحیت‌دار برای حرکت؛ و از این رو، تقابل بین آن و حرکت، تقابل عدم و ملکه خواهد بود. و هیچ جسم یا امر جسمانی خالی از حرکت نیست، مگر اموری که وجودشان لحظه‌ای است؛ مانند: رسیدن به انتهای مسافت، جدا شدن شیئی از شیء دیگر، و پیدایش اَشکال هندسی، و مانند آن.

ـ ۱٦ ـ
تقسیمات حرکت

حرکت تقسیماتی دارد که منشأ آن، انقسام امور ششگانه‌ای است که ذات حرکت به آنها تعلق می‌گیرد. و شرح آن چنین است:

۱ و ۲ـ به لحاظ مبدأ و منتها اقسامی نظیر: حرکت از مکان فلانی به فلان مکان، و

من لونٍ كذا إلى لونٍ كذا، و حركةِ النبات من قدرٍ كذا إلى قدرٍ كذا.

و انقسامُها بانقسامِ الموضوعِ: كحركةِ النباتِ، و حركةِ الحيوان، و حركةِ الانسان.

و انقسامُها بانقسامِ المقولةِ: كالحركةِ في الكيفِ، و الحركةِ في الكمِ، و الحركةِ في الوضعِ.

و انقسامُها بانقسامِ الزمانِ: كالحركةِ الليليّةِ، و الحركةِ النهاريّةِ، و الحركةِ الصيفيّةِ، و الحركةِ الشتويّةِ.

و انقسامُها بانقسامِ الفاعلِ: كالحركةِ الطبيعيّةِ، و الحركةِ القسريّةِ، و الحركةِ الارادیّةِ؛ و يلحقُ بها بوجهٍ: الحركةُ بالعرضِ؛ فانّ الفاعلَ إمّا أن يكونَ ذا شعورٍ و ارادةٍ بالنسبةِ إلى فعلِه، ام لا؛ و الأوّلُ هو الفاعلُ النفسانيُ، و الحركةُ نفسانيّةٌ، كالحركاتِ الارادیّةِ التي للانسانِ و الحيوانِ؛ و الثاني إمّا أن تكونَ الحركةُ منبعثةً عن نفسِه لو خُلّيَ و نفسَه، و إمّا أن تكونَ منبعثةً عنه لقهرِ فاعلٍ آخرَ إيّاه على الحركةِ؛ و الأوّلُ هو الفاعلُ الطبيعيُ و الحركةُ

از رنگ خاصی به رنگ دیگر، و حرکت گیاه از اندازه‌ای به اندازهٔ دیگر.

۳ـ به لحاظ موضوع اقسامی نظیر: حرکت نبات، حرکت حیوان و حرکت انسان.

۴ـ به لحاظ مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود، مانند: حرکت در کیف، حرکت در کم و حرکت در وضع.

۵ـ به لحاظ زمان، مانند: حرکت شبانه، حرکت روزانه، حرکت تابستانی و حرکت زمستانی.

۶ـ به لحاظ فاعل نظیر: حرکت طبیعی، حرکت قسری و حرکت ارادی؛ حرکت عرضی نیز به نحوی به این اقسام ملحق می‌شود. پیدایش این اقسام به این صورت است که فاعل یا آگاهی و اراده نسبت به فعل خود دارد، و یا ندارد. در فرض اول فاعل، نفسانی و حرکتش، حرکت نفسانی است؛ نظیر: حرکات ارادی انسان و حیوان؛ و در فرض دوم، حرکت یا برخاسته از خود فاعل است، بدون دخالت عامل خارجی، و یا در اثر قهر و غلبهٔ عامل خارجی، وادار بر حرکت شده است. در صورت اوّل فاعل، طبیعی و حرکت نیز حرکت طبیعی خواهد بود، و در صورت

طبیعیّةٌ، و الثانی هو الفاعلُ القاسرُ و الحرکةُ قسریّةٌ، کالحجرِ المرمیِ إلی فوقٍ.

قالوا: إنّ الفاعلَ القریبَ للحرکةِ فی جمیعِ هذه الحرکاتِ هو طبیعةُ المتحرکِ، عن تسخیرٍ نفسانیٍّ، او اقتضاءٍ طبیعیٍ، او قهرِ الطبیعةِ القاسرةِ لطبیعةِ المقسورِ علی الحرکةِ؛ و المبدأُ المباشرُ المتوسطُ بینَ الفاعلِ و بینَ الحرکةِ هو مبدأُ المیلِ، الذی یوجدُه الفاعلُ فی طبیعةِ المتحرکِ، و تفصیلُ الکلامِ فیه فی الطبیعیّاتِ.

خاتمةٌ

لِیعلمْ: أنّ «القوّةَ» او «ما بالقوّةِ» کما تطلقُ علی حیثیةِ القبولِ، کذلک تطلقُ علی حیثیّةِ الفعلِ إذا کانت شدیدةً؛ و کما تطلقُ علی مبدأ القبولِ القائمِ به ذلک، کذلک تطلقُ علی مبدأِ الفعلِ، کما تطلقُ «القوی النفسانیّةُ» و یرادُ بها: مبادِی الآثارِ النفسانیّةِ، من إبصارٍ و سمعٍ و تخیُّلٍ و غیرِ ذلک؛ و کذلک القوی الطبیعیةُ لمبادی الآثارِ الطبیعیّةِ.

و هذه القوّةُ الفاعلةُ إذا قارنتِ العلمَ و المشیّةَ، سمیّتْ «قدرةَ الحیوانِ»؛ و هی «علّةٌ

دوم فاعل، قاسر و حرکت، حرکت قسری می‌باشد، مانند سنگ پرتاب شده به بالا.

گفته‌اند: در تمام این حرکات، فاعلِ نزدیک حرکت همان طبیعت است، که تحت سلطهٔ نفس، یا به اقتضای خودش و یا در اثر قهر و غلبهٔ عامل فشار آورنده بر طبیعت، به حرکت درآمده است. و مبدأ بی‌واسطه‌ای که بین فاعل و حرکت قرار می‌گیرد، همان میل و شوق است که فاعل، در طبیعت متحرک قرار می‌دهد. بسط کلام در این باره در طبیعات آمده است.

سخنی در پایان

باید توجه داشت که تعبیر «قوه» یا «آنچه بالقوه است»، همانگونه که بر حیثیت قبول و پذیرش اطلاق می‌شود، بر حیثیت فعل و تأثیر نیز در صورت شدید بودنش اطلاق می‌گردد؛ و همانگونه که در مورد مبدأ قبول بکار می‌رود، در مورد مبدأ فعل نیز استعمال می‌شود. مثلاً به مبادی آثار نفسانی ـ آثاری چون دیدن، شنیدن، خیال کردن و غیر آن ـ قوای نفسانی؛ و به مبادی آثار طبیعی، قوای طبیعی اطلاق می‌شود.

فاعلةٌ»، تحتاجُ فی تمامِ علیّتِها و وجوبِ الفعلِ بها إلی امورٍ خارجةٍ، کحضورِ المادّةِ القابلةِ و صلاحیةِ أدواتِ الفعلِ و غیرِها، تصیرُ باجتماعِها «علّةً تامّةً»، یجبُ معها الفعلُ.

و من هنا یظهرُ أوّلاً: عدمُ استقامةِ تحدیدِ بعضِهم للقدرةِ بأنّها: «ما یصحُ معه الفعلُ والترکُ»، فانَّ نسبةَ الفعلِ و الترکِ إلی الفاعلِ إنّما تکونُ بالصحّةِ و الإمکانِ إذا کانَ جزءاً من العلّةِ التامّةِ، لا یجبُ الفعلُ به وحدَه، بل به و ببقیّةِ الأجزاءِ التی تتمُّ بها العلّةُ التامّةُ؛ و أمّا الفاعلُ التامُ الفاعلیّةُ، الذی هو وحدَه علّةٌ تامّةٌ: کالواجبِ، تعالی، فلا معنی لکونِ نسبةِ الفعلِ و الترکِ إلیه بالامکانِ.

و لا یوجبُ کونُ فعلِه واجباً أن یکونَ موجَباً مجبَراً علی الفعلِ غیرَ قادرٍ علیه، إذ هذا

[قدرت حیوان]

این قوهٔ فاعل (نیروی انجام دهنده) در صورت مقارنت با علم و اراده، قدرت حیوان نامیده می‌شود، که یک علت فاعلی است؛ و برای آنکه علت تامه گردد و تحقق کار را ضروری کند، نیاز به امور خارجی دارد، اموری چون حضور مادهٔ پذیرنده، صلاحیت ابزار کار و غیر آن. علت فاعلی با بودن این شرائط به صورت علت تامه درآمده و وقوع فعل با آن ضروری می‌گردد.

از اینجا چند مطلب روشن می‌شود:

۱ـ اینکه برخی در تعریف قدرت گفته‌اند: «قدرت چیزی است که با آن فعل و ترک هر دو جائز باشد» سخن استواری نیست؛ بدلیل آنکه نسبت فعل و ترک به فاعل، در صورتی به نحو امکان و جواز خواهد بود که فاعل جزء علت تامه باشد. در این فرض است که فاعل به تنهائی فعل را ضروری نمی‌گرداند، و ضرورت فعل علاوه بر آن، نیازمند به فراهم شدن سایر اجزای علت تامه است. اما فاعلی که فاعلیت آن کامل است و به تنهائی علت تامه است، مانند واجب تعالی، معنا ندارد نسبت فعل و ترک به آن به صورت امکان باشد.

و واجب و ضروری بودن فعل او مستلزم آن نیست که او مقهور و مجبور بر کار و

الوجوبُ لاحقٌ بالفعلِ من قبلِه، و هو أثرهُ؛ فلا يضطرّه إلى الفعلِ، و لا أنّ هناك فاعلاً آخر يؤثّرُ فيه بجعلِه مضطراً إلى الفعلِ.

و ثانياً: بطلانُ ما قال به قومٌ: إنّ صحّةَ الفعلِ متوقفةٌ على كونِه مسبوقاً بالعدمِ الزمانيِ، فالفعلُ الذى لا يسبقهُ عدمٌ زمانيٌ ممتنعٌ؛ و هو مبنيٌ على القولِ بأنّ علةَ الاحتياجِ إلى العلّةِ هى الحدوثُ دونَ الامكانِ، و قد تقدَّم إبطالُه و إثباتُ أنّ علّةَ الحاجةِ إلى العلّةِ هو الامكانُ دونَ الحدوثِ، على أنّه منقوضٌ بنفس الزمان.

و ثالثاً: بطلانُ قولِ من قال: إنّ القدرة إنّما تحدثُ مع الفعلِ، و لا قدرةَ على فعلٍ قبلَه. و فيه: أنّهم يرونَ أنّ القدرةَ هى كونُ الشيءِ بحيثُ يصحُ منه الفعلُ وَ الترکُ، فلو ترکَ الفعلَ زماناً ثم فَعَلَ، صدقَ عليه قبلَ الفعلِ أنّه يصحُ منه الفعلُ و الترکُ، و هى القدرةُ.

غیر قادر بر آن باشد؛ چرا که این وجوب از ناحیهٔ او به فعل ملحق شده، و اثر او می‌باشد؛ و لذا این وجوبِ [برخاسته از او]، او را مقهور و مضطر بر کار نمی‌کند؛ و فاعل دیگری نیز درکار نیست تا با مجبورکردن خداوند برکار، در او تأثیر کند.

۲ـ اینکه برخی گفته‌اند: «صحت و امکان یک فعل منوط به آن است که سابقهٔ عدم زمانی داشته باشد؛ و لذا فعلی که سابقهٔ عدم زمانی ندارد ممتنع می‌باشد»، سخن ناروائی است؛ و مبتنی بر آن است که منشأ نیاز به علت، حدوث باشد نه امکان؛ و پیش از این[10] بطلان آن را روشن ساختیم؛ و اثبات کردیم منشأ نیاز به علت، امکان است نه حدوث؛ علاوه بر اینکه خود «زمان» ناقض کلام ایشان است.

۳ـ اینکه برخی گفته‌اند: «قدرت همراه با فعل حادث می‌شود، و فاعل پیش از فعل، قادر بر آن نیست»، سخن باطلی است؛ زیرا ایشان خود معتقدند: قدرت آن است که یک شیء بگونه‌ای باشد که هم بتواند انجام دهد و هم بتواند ترک کند؛ پس اگر فاعل کار را در زمانی ترک کرد و سپس انجام داد، قبل از انجام دادن کار، این سخن در حق او صادق است که: می‌تواند انجام دهد و می‌تواند ترک کند، و این همان قدرت است.

پاورقیهای متن فارسی :

۱ـ در فصل پیشین.
۲ـ در فصل سوم از بخش ششم.
۳ـ در فصل پیشین .
۴ـ مطلب نخست در فصل سوم، و مطلب دوم در فصل اول بیان شد.
۵ـ در فصل ششم.
۶ـ در فصل هفتم.
۷ـ در فصل شانزدهم.
۸ـ در فصل سوم از بخش سوم.
۹ـ اینکه سه گانه گفته شد، به اعتبار بازگشت مقولهٔ أین به مقولهٔ وضع است.
۱۰ـ در فصل هشتم از بخش چهارم.

بخش یازدهم:

علم، عالم و معلوم

مقدمة

قد تحصَّلَ ممّا تقدَّمَ: أنّ الموجودَ ينقسمُ إلى ما بالقوّةِ و ما بالفعلِ، و الأوّلُ هو المادّةُ و الماديّاتُ و الثانی غيرُهما و هو المجرّدُ؛ و ممّا يعرضُ المجرّدَ عروضاً أوّليّاً أن يكونَ علماً و عالماً و معلوماً، لأنّ العلمَ ـ كما سيجیءُ بيانهُ ـ حضورُ وجودٍ مجرّدٍ لوجودٍ مجرّدٍ، فمن الحریِّ أن نبحثَ عن ذلكَ فی الفلسفةِ الأولیٰ. و فيها اثنا عشرَ فصلاً.

از آنچه گفته شد بدست آمد که: موجود، به موجود بالقوه و موجود بالفعل تقسیم می‌گردد؛ قسم اول، همان ماده و مادیات و قسم دوم، موجودات غیر مادی، یعنی مجرد، می‌باشد. و از جمله اموری که ابتداءاً [بدون واسطه در عروض] بر مجرد عارض می‌شود، علم، عالم و معلوم بودن آن است، زیرا علم ـ همانطور که خواهد آمد ـ حضور یک وجود مجرد برای وجود مجرد دیگر است؛ و لذا سزاوار خواهد بود در فلسفهٔ نخستین از آن بحث کنیم.

* * *

الفصل الأوّل
في تعريف العلم و انقسامه الاولى

حصولُ العلمِ لنا ضروريٌّ، و كذلك مفهومُه عندَنا؛ و إنّما نُريدُ في هذا الفصلِ معرفةَ ما هو أظهرُ خواصِّه، لنميّزَ بها مصاديقَه و خصوصيّاتِها.

فنقولُ: قد تقدَّمَ في بحثِ الوجودِ الذهنيِّ: أنّ لنا علماً بالامورِ الخارجةِ عنّا في الجملةِ، بمعنى أنّها تحصُلُ لنا و تحضُرُ عندَنا بماهيّاتِها، لا بوجوداتِها الخارجيّةِ التي تترتبُ عليها الآثارُ، فهذا قسمٌ من العلمِ، و يسمىٰ «علماً حصوليّاً».

و من العلمِ: علمُ الواحدِ منّا بذاتِه، التي يشيرُ إليها بـ «أنا»، فانّه لا يغفلُ عن نفسِه في حالٍ من الأحوالِ؛ سواءٌ في ذلك الخلاءُ و الملاءُ، و النومُ و اليقظةُ، و أيّةُ حالٍ أُخرىٰ.

- ۱ -
تعریف علم و اولین تقسیم آن

حصول علم و آگاهی برای ما و نیز مفهوم آن نزد ما، امری بدیهی و ضروری است؛ لذا ما در این فصل [نمی‌خواهیم با تعریف کردن آن، مفهوم آن را روشن سازیم بلکه] در صدد آنیم که واضح‌ترین ویژگی آن را بشناسیم، تا بدین وسیله بتوانیم مصادیقش و خصوصیات مصادیقش را تشخیص دهیم.

[علم حصولی و علم حضوری]

در بحث وجود ذهنی گفتیم: ما اجمالاً به امور خارج از خود آگاهی داریم، بدین معنا که آنها برای ما حاصل شده، و نزد ما حضور می‌یابند. البته آنچه از آنها نزد ما حاضر می‌شود، ماهیات آنهاست، نه وجود خارجیشان که آثار بر آن مترتب می‌گردد؛ و این یک قسم علم است، که آن را **علم حصولی** می‌نامند.

قسم دیگر، علمِ هر یک از ما به ذات خویش است، همان که بالفظ «من» به آن اشاره می‌کنیم. انسان در هیچ حالی از خود غفلت نمی‌ورزد، در تنهائی باشد یا با دیگران، خواب باشد یا بیدار و یا در هر حال دیگری.

و ليسَ ذلك بحضورِ ماهيّةِ ذاتِنا عندَنا حضوراً مفهوميّاً و علماً حصوليّاً؛ لأنّ المفهومَ الحاضرَ فى الذهنِ كيفَما فُرِضَ لا يأبَى الصدقَ على كثيرينَ و إنّما يتشخصُ بالوجودِ الخارجيِّ، و هذا الذى نشاهدُه من أنفسِنا و نعبِّرُ عنه بـ«أنا» أمرٌ شخصيٌ لذاتِهِ لا يقبلُ الشركةَ، و التشخُّصَ شأنَ الوجودِ، فعلمُنا بذواتِنا إنّما هو بحضورِها لنا بوجودِها الخارجيِ الذى هو ملاكُ الشخصيّةِ و ترتبِ الآثارِ؛ و هذا قسمٌ آخرُ من العلمِ و يسمّى «العلمَ الحضوريَ».

و هذان قسمانِ ينقسمُ إليهما العلمُ قسمةً حاصرةً، فانّ حصولَ المعلومِ للعالمِ: إمّا بماهيّتِه، او بوجودِه؛ و الأوّلُ هو العلمُ الحصوليُ، و الثانى هو العلمُ الحضوريُّ.

ثمَّ أنّ كونَ العلمِ حاصلاً لنا، معناهُ: حصولُ المعلومِ لنا، لأنَّ العلمَ عينُ المعلومِ

اما این آگاهی بدین نحو نیست که ماهیت ذات ما، حضور مفهومی نزد ما داشته باشد و علم ما به آن، علم حصولی باشد؛ زیرا مفهوم حاضر در ذهن، به هر صورت فرض شود، از انطباق بر موارد متعدد اباء ندارد و فقط با وجود خارجی، تشخّص پیدا می‌کند؛ ولی آنچه ما از خود می‌یابیم و از آن به «من» تعبیر می‌کنیم، امری است که ذاتاً تشخّص داشته و شرکت‌ناپذیر می‌باشد؛ و تشخّص هم فقط از آنِ وجود است. بنابراین، علم ما به ذات خویش به واسطهٔ حضور وجود خارجی آن نزد ما می‌باشد، همان وجودی که ملاک شخصیت و ترتب آثار است. و این قسم دیگری از علم است به نام **علم حضوری**.

تقسیم علم به این دو قسم، حاصر [و در برگیرندهٔ همهٔ موارد آن] می‌باشد؛ چون تحقق معلوم برای عالم یا با ماهیتش است و یا با وجودش. قسم اول، علم حصولی و قسم دوّم، علم حضوری می‌باشد.

[اتحاد علم، عالم و معلوم]

معنای حاصل بودن علم برای ما چیزی جز حصول معلوم برای ما نیست؛ زیرا علم همان معلوم بالذات است [یعنی چیزی که حقیقتاً متعلق علم و آگاهی ما می‌باشد]،

بالذاتِ، إذ لا نعني بالعلمِ إلاّ حصولَ المعلومِ لنا، و حصولُ الشيءِ و حضورهُ ليس إلاّ وجودَه، و وجودُه نفسُه.

و لا معنى لحصولِ المعلومِ للعالمِ إلاّ اتحادُ العالمِ معه، سواءٌ كان معلوماً حضوريّاً او حصوليّاً؛ فانّ المعلومَ الحضوريَّ: إن كانَ جوهراً قائماً بنفسِه، كانَ وجودُه لنفسِه، و هو مع ذلك للعالمِ، فقدِ اتَّحدَ العالمُ مع نفسِهِ؛ و إن كان أمراً وجودُه لموضوعِه، و المفروضُ أنَّ وجودَه للعالمِ، فقدِ اتحدَ العالمُ مع موضوعِه، و العرضُ أيضاً من مراتبِ وجودِ موضوعِه غيرُ خارجٍ منه، فكذلك مع ما اتحدَ مع موضوعِه، وكذا المعلومُ الحصوليُّ موجودٌ للعالمِ، سواءٌ كان جوهراً موجوداً لنفسِه او أمراً موجوداً لغيرِه، و لازمُ كونِه موجوداً للعالمِ اتحادُ العالمِ معَه.

على: أنّه سيجيء: أن العلمَ الحصوليَ علمٌ حضوريٌ في الحقيقةِ.

چون مقصود ما از علم چیزی جز حصول معلوم برای ما نیست؛ و حصول و حضور یک شیء، همان وجودش است، و وجود یک شیء نیز خود آن شیء می‌باشد.

و از طرفی، حصول معلوم برای عالم، معنائی جز اتحاد عالم با آن ندارد، خواه معلوم حضوری باشد و یا حصولی؛ چون معلوم حضوری، اگر جوهر قائم به خود باشد، وجودش برای خودش خواهد بود، و در عین حال وجودش برای عالم نیز هست؛ پس باید عالم با او متحد باشد؛ و اگر [عرض بوده و] وجودش برای موضوعش باشد، با توجه به آنکه طبق فرض، وجودش برای عالم نیز هست، نتیجه می‌گیریم عالم و موضوع آن متحد هستند. و چون عرض از مراتب وجود موضوع خویش است، و خارج از آن نیست، باید نسبت به آنچه با موضوعش اتحاد دارد نیز همینگونه باشد. و همچنین معلوم حصولی موجودیتش برای عالم است، خواه جوهری باشد که وجودش برای خودش هست، و یا وجودش برای دیگری باشد؛ و چون وجودش برای عالم هست، لازم می‌آید عالم با معلوم متحد باشد.

علاوه بر آنکه خواهد آمد[1] که علم حصولی در واقع علم حضوری است.

فحصولُ العلمِ للعالمِ من خواصِ العلمِ، لكن لا كلُّ حصولٍ كيفَ كانَ، بل حصولُ أمرٍ بالفعلِ فعليّةً محضةً لا قوّةَ فيه لشيءٍ مطلقاً؛ فانّا نشاهدُ بالوجدانِ: أنّ المعلومَ من حيثُ هو معلومٌ لا يقوى على شيءٍ آخرَ، و لا يقبلُ التغيّرَ عمّا هو عليه؛ فهو حصولُ أمرٍ مجرّدٍ عن المادّةِ خالٍ من غواشِي القوّةِ، و نسمّي ذلك «حضوراً».

فحضورُ المعلومِ يستدعي كونَه أمراً تاماً في فعليّتِه، من غيرِ تعلُّقٍ بالمادّةِ و القوّةِ يوجبُ نقصَه و عدمَ تمامِه من حيثُ كمالاتِه التي بالقوّةِ.

و مقتضىٰ حضورِ المعلومِ: أن يكونَ العالمُ الذي يحصلُ له العلمُ أمراً فعليّاً تامَّ الفعليّةِ، غيرَ ناقصٍ من جهةِ التعلقِ بالقوّةِ، و هو كونُ العالمِ مجرّداً عن المادّةِ خالياً عن القوّةِ.

فقد بانَ: أنّ العلمَ حضورُ موجودٍ مجرّدٍ لموجودٍ مجرّدٍ؛ سواءٌ كان الحاصلُ عينَ ما

[علم، حضور یک مجرد برای مجرد دیگر است]

بنابراین، یکی از ویژگیهای علم، حصول آن برای عالم است؛ اما نه هر نوع حصولی، بلکه حصول یک امر بالفعل محض که قوهٔ هیچ چیزی در آن نیست؛ زیرا ما وجداناً می‌یابیم معلوم از آن جهت که معلوم است نمی‌تواند تبدیل به شیء دیگری گردد، و از وضع فعلی خویش متحول شود. در نتیجه علم، حصول امری مجرد از ماده و تهی از پیرایهٔ قوه است، و ما این نوع حصول را «حضور» می‌نامیم.

پس حضور معلوم، خواهان آن است که معلوم امری باشد با فعلیت کامل و بدون تعلق به ماده و قوه، تعلقی که موجب نقص آن و ناتمام بودنش از جهت کمالات بالقوه‌اش می‌باشد.

حضور معلوم همچنین اقتضا دارد عالم، که علم برای او حاصل می‌گردد، یک امر بالفعل با فعلیت کامل باشد، و نقصی از جهت تعلق به قوه در آن راه نیافته باشد؛ و این همان مجرد بودن از ماده و خالی بودنش از قوه می‌باشد.

پس روشن گردید که علم، حضور یک موجود مجرد برای موجود مجرد دیگر است، خواه معلوم (آنچه حصول یافته) عین عالم (آنچه معلوم برای او حصول

حَصَلَ له، کما فی علمِ الشیءِ بنفسِه؛ او غیرَه بوجهٍ، کما فی علمِ الشیءِ بالماهیّاتِ الخارجةِ عنه.

و تبیّن أیضاً أوّلاً: أن المعلومَ، الذی هو متعلقُ العلمِ، یجبُ أن یکونَ أمراً مجرّداً عن المادّةِ؛ و سیجیءُ معنیٰ تعلّقِ العلمِ بالامورِ المادیّةِ.

و ثانیاً: أنّ العالمَ، الذی یقومُ به العلمُ، یجب أن یکونَ مجرّداً عن المادّةِ أیضاً.

الفصل الثانی
ینقسم العلم الحصولی الیٰ کلی و جزئی

و الکلّیُّ: ما لا یمتنعُ فرضُ صدقِه علی کثیرینَ، کالعلمِ بماهیّةِ الانسانِ، و یسمّی «عقلاً» و «تعقّلاً»؛ و الجزئیُّ: ما یمتنعُ فرضُ صدقِه علی کثیرینَ، کالعلمِ بهذا الانسانِ بنوعٍ من الاتصالِ بمادّتِه الحاضرةِ، و یسمی «علماً إحساسیّاً»، و کالعلمِ بالانسانِ الفردِ من غیرِ

یافته) باشد، مانند علم شیء به خودش، و یا به نحوی مغایر با آن باشد، مانند علم شیء به ماهیات خارج از خودش.

و نیز آشکار شد:

اوّلاً: معلوم، که همان متعلق علم است، لزوماً باید مجرد از ماده باشد؛ و اما توضیح اینکه چگونه علم ما به امور مادی تعلق می‌گیرد، خواهد آمد.[۲]

و ثانیاً: عالم نیز که علم قائم به آن است، باید مجرد از ماده باشد.

- ۲ -
تقسیم علم حصولی به کلی و جزئی

کلی آن است که فرض انطباقش بر موارد متعدد محال نباشد، مانند علم به ماهیت انسان، و آن را عقل و تعقل نامند؛ و جزئی آن است که فرض انطباقش بر موارد متعدد محال باشد؛ مانند علم به این انسان خاص همراه با یک نحو ارتباط با مادهٔ خارجی آن که حضور دارد، و به آن علم احساسی گویند؛ و نیز مانند علم به

حضورِ مادّتِه، و يسمّى «علماً خياليّاً»؛ وعَدُّ هذين القسمَينِ ممتنعَ الصدقِ على كثيرينَ إنّما هو من جهةِ اتصالِ أدواتِ الاحساسِ بالمعلومِ الخارجيِ فى العلمِ الاحساسيِ، و توقُّفِ العلمِ الخياليِ على العلمِ الاحساسيِ؛ و إلاّ فالصورةُ الذهنيّةُ، كيفما فرضتْ، لا تأبىٰ أن تصدقَ على كثيرينَ.

و القسمانِ جميعاً مجرّدانِ عن المادةِ، لما تقدمَ: من فعليّةِ الصورةِ العلميّةِ فى ذاتِها و عدمِ قبولِها للتغيُّرِ.

و أيضاً: الصورةُ العلميّةُ، كيفما فرضتْ، لا تمتنعُ عن الصدقِ على كثيرينَ، و كلُّ أمرٍ مادّيٍ متشخصٌ ممتنعُ الصدقِ على أزيدَ من شخصٍ واحدٍ.

و أيضاً: لو كانتِ الصورةُ الحسيّةُ او الخياليّةُ ماديّةً، منطبعةً بنوعٍ من الانطباعِ فى جزءٍ بدنيٍ، لكانتْ منقسمةً بانقسامِ محلِّها، و لكانَ فى مكانٍ و زمانٍ، و ليس كذلك؛ فالعلمُ

یک فرد انسان بدون حضور ماده آن، که علم خیالی نامیده می‌شود. البته محال شمردن انطباق این دو علم بر موارد متعدد، بخاطر آن است که در علم احساسی ادوات احساس با معلوم خارجی تماس دارند، وعلم خیالی نیز متوقف بر علم احساسی می‌باشد؛ و گرنه صورت ذهنی، به هر شکل فرض شود، از انطباق بر موارد متعدد ابا ندارد.

[تجرد علوم احساسی و خیالی]

این دو قسم هر دو مجرد از ماده‌اند؛ چون گفتیم[۳]: صورت علمی ذاتاً، بالفعل و تغییر ناپذیر می‌باشد.

و نیز صورت علمی به هر شکلی فرض شود، انطباقش بر موارد متعدد محال نخواهد بود، حال آنکه هر امر مادی دارای تشخص بوده، و انطباقش بر بیش از یک شخص محال می‌باشد.

و نیز اگر صورت حسی یا خیالی مادی بوده، و به نحوی در یک جزء بدنی نقش یافته بودند، باید همراه با تقسیم محلشان تقسیم شده، و مکان و زمان خاصی داشته

لا يقبلُ القسمةَ، و لا يشارُ إليه إشارةً وضعيّةً مكانيّةً، و لا أنّه مقيّدٌ بزمانٍ، لصحّةِ تصوّرِنا الصورةَ المحسوسةَ فی وقتٍ، بعدَ أمدٍ بعيدٍ، علی ما كانَتْ عليه، من غير تغيُّرٍ فيها؛ و لو كانتْ مقيّدةً بالزمانِ لتغيّرتْ بتقضّيه.

و ما يتوهمُ: من مقارنةِ حصولِ العلمِ للزمانِ إنّما هو مقارنةُ شرائطِ حصولِ الاستعدادِ له، لا نفسِ العلمِ.

و أمّا توسُّطُ أدواتِ الحسِ فی حصولِ الصورةِ المحسوسةِ، و توقُّفِ الصورةِ الخياليّةِ علی ذلك، فانّما هو لحصولِ الاستعدادِ الخاصِ للنفسِ لتقوی به علی تمثيلِ الصورةِ العلميّةِ؛ و تفصيلُ القولِ فی علمِ النفسِ.

و مما تقدمَ يظهرُ انَّ قولَهم:

«إنّ التعقُّلَ إنّما هو بتقشيرِ المعلومِ عن المادّةِ و الأعراضِ المشخصةِ له حتی لا يبقیٰ

باشند؛ حال آنکه چنین نیستند؛ زیرا علم، تقسیم‌پذیر نیست، و اشارهٔ مکانی به آن نمی‌شود، و مقید به زمان هم نمی‌باشد؛ چون ما می‌توانیم صورتی را که در زمان خاصی احساس کرده‌ایم، پس از سپری شدن یک زمان طولانی، به همان صورت و بدون هیچ تغییری در آن، دوباره تصورش کنیم؛ و اگر آن صورت مقید به زمان بود، با گذشت آن زمان لزوماً تغییر می‌کرد.

ممکن است توهم شود که: پیدایش علم، مقارن با زمان خاصی می‌باشد. ولی باید دانست که شرائط پیدایش استعدادِ حصولِ علم، مقارن با زمان است، نه خود علم.

و نیز وساطت آلات احساس در پیدایش صورت محسوس و توقف صورت خیالی بر آن، فقط برای تحقق یافتن استعداد خاصی است برای نفس، تا با آن بتواند صورت علمی را بوجود آورد، که تفصیل آن مربوط به علم نفس (روانشناسی) می‌باشد.

از آنچه گذشت روشن می‌گردد اینکه گفته‌اند:

«تعقل، با بیرون آوردن معلوم از پوستهٔ ماده و اعراض تشخص دهندهٔ به آن تحقق می‌یابد، به گونه‌ای که جز ماهیت برهنه از این پوسته‌ها چیزی باقی نماند؛

إلاّ الماهيّةُ المعراةُ عن القشورِ، كالانسانِ المجردِ عن المادةِ الجسميةِ والمشخصاتِ الزمانيّةِ و المكانيّةِ و الوضعيّةِ و غيرِها، بخلافِ الاحساسِ المشروطِ بحضورِ المادّةِ و اكتنافِ الأعراضِ و الهيئاتِ الشخصيّةِ، و الخيالِ المشروطِ ببقاءِ الأعراضِ و الهيئاتِ المشخّصةِ، من دونِ حضورِ المادّةِ»، قولٌ على سبيلِ التمثيلِ للتقريبِ، و إلاّ فالمحسوسُ صورةٌ مجرّدةٌ علميّةٌ، و اشتراطُ حضورِ المادّةِ و الاكتنافِ بالأعراضِ المشخصّةِ لحصولِ الاستعدادِ فى النفسِ للاحساسِ، و كذا اشتراطُ الاكتنافِ بالمشخّصاتِ للتخيّلِ، و كذا اشتراطُ التقشيرِ فى التعقلِ للدلالةِ على اشتراطِ تخيّلِ أزيدَ من فردٍ واحدٍ فى حصولِ استعدادِ النفسِ لتعقلِ الماهيّةِ الكليّةِ، المعبّرِ عنه بانتزاعِ الكلّي من الافرادِ.

و تبيَّنَ ممّا تقدَّمَ أيضاً: أنّ الوجودَ ينقسمُ، من حيثُ التجرّدِ عن المادّةِ و عدمِه، إلى

مانند انسانِ جدا شده از مادهٔ جسمانی و خصوصیات زمانی و مکانی و وضعی و غیر آن، بر خلاف احساس، که مشروط به حضور ماده و همراهیش با اعراض و هیئتهای خاص است؛ و نیز بر خلاف خیال، که مشروط به بقاء اعراض و هیئتهای خاص بدون حضور ماده است.»

کلامی تمثیل گونه است که برای نزدیک کردن مطلب به اذهان ناآشنایان با فلسفه گفته شده است؛ و گرنه آنچه محسوس ماست، یک صورت علمی مجرد است، و حضور ماده و همراهیش با اعراض تشخص دهنده، در واقع، شرط پیدایش استعداد احساس کردن در نفس می‌باشد؛ و نیز همراهی با مشخصات، در حقیقت، شرط حصول استعداد تخیل کردن است؛ و همچنین ذکر بیرون آوردن معلوم از پوستهٔ ماده و اعراض تشخص دهندهٔ آن به عنوان شرط تعقل، در واقع برای نشان دادن آن است که آمادگی نفس برای تعقلِ ماهیت کلی ـ که به آن، انتزاع کلی از فرد گفته می‌شود ـ مشروط به تخیل بیش از یک فرد می‌باشد.

[عوالم سه‌گانهٔ هستی]

از آنچه گذشت نتیجه می‌گیریم: وجود از جهت تجرد و عدم تجرد از ماده، به سه

ثلاثةِ عوالمَ كليّةٍ: أحدُها: عالمُ المادّةِ و القوّةِ؛ و الثانی: عالمُ التجرّدِ عن المادّةِ دونَ آثارِها، من الشكلِ و المقدارِ و الوضعِ و غيرِها، ففيه الصورُ الجسمانيّةُ و أعراضُها وهيئاتُها الكماليّةُ من غيرِ مادّةٍ تَحْمِلُ القوّةَ و الانفعالَ، و يسمّى «عالمَ المثالِ» و «البرزخَ» بينَ عالمِ العقلِ وعالمِ المادّةِ؛ و الثالثُ: عالمُ التجرّدِ عن المادّةِ و آثارِها، و يسمّى عالمَ العقلِ.

و قد قسّموا عالمَ المثالِ إلى: المثالِ الأعظمِ القائمِ بذاتِه، و المثالِ الأصغرِ القائمِ بالنفسِ، الذی تتصرفُ فيه النفسُ كيفَ تشاءُ بحسبِ الدواعی المختلفةِ الحقّةِ و الجزافيّةِ، فتأتی أحياناً بصورٍ حقّةٍ صالحةٍ و أحياناً بصورٍ جزافيّةٍ تعبثُ بها.

و العوالمُ الثلاثةُ المذكورةُ مترتبةٌ طولاً؛ فأعلاها مرتبةً، و أقواها و أقدمُها وجوداً،

عالم کلی تقسیم می‌شود:

۱ـ عالم ماده و قوه.

۲ـ عالمی که از ماده مجرد است، اما آثار ماده را (شکل، مقدار، موقعیت و غیر آن) دارا می‌باشد؛ و لذا در این عالم صور جسمانی و اعراض و هیئتهای کمالی آن وجود دارند، بدون ماده‌ای که حامل قوه و انفعال باشد؛ و آن را عالم مثال، و برزخ بین عالم عقل و عالم ماده می‌نامند.

۳ـ عالم تجرد از ماده و آثار آن، که عالم عقل نامیده می‌شود.

و نیز عالم مثال را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: مثال اعظم که قائم به خود است، و مثال اصغر که قائم به نفس می‌باشد، و نفس به هر نحو که بخواهد، با انگیزه‌های گوناگون به حق یا گزاف، در آن تصرف می‌کند؛ و لذا گاهی صورتهای حق و صالحی می‌آورد، و گاهی صورتهای گزافی که با آنها بازی می‌کند.

عوالم سه گانهٔ مذکور ترتیب طولی دارند، و آنکه از همه مرتبه‌اش بالاتر و وجودش قوی‌تر و قدیم‌تر و قربش به مبدأ اول بیشتر است، عالم عقول مجرد می‌باشد؛ زیرا فعلیتشان کامل و ذاتشان از آمیخته‌گی با ماده و قوه مبری می‌باشد؛ و

و أقربُها من المبدأِ الأوّلِ، تعالى، عالمُ العقولِ المجرّدةِ، لتمامِ فعليّتِها و تنزُّهِ ذواتِها عن شوبِ المادّةِ و القوّةِ؛ ويليه عالمُ المثالِ، المتنزّهُ عن المادّةِ دونَ آثارِها؛ ويليه عالمُ المادّةِ موطنُ كلِ نقصٍ و شرٍّ، و لا يتعلقُ بما فيه علمٌ إلاّ من جهةِ ما يحاذيه من المثالِ والعقلِ.

الفصل الثالث
ينقسم العلم انقساماً آخر الى كلى و جزئى

و المراد بالكليّ: ما لا يتغيّرُ بتغيُّرِ «المعلوم بالعرضِ»، كصورةِ البناءِ التى يتصورُها البنّاءُ فى نفسِه ليبنيَ عليها، فالصورةُ عندَه على حالِها قبلَ البِناءِ، و معَ البناءِ، و بعدَ البناءِ، و إن خربَ و انهدمَ؛ و يسمّى «علمَ ما قبلَ الكثرةِ»، و العلومُ الحاصلةُ من طريقِ العللِ كليّةٌ من هذا القبيلِ دائماً، كعلمِ المنجّمِ بأنَّ القمرَ منخسفٌ يومَ كذا ساعةَ كذا إلى مدّةِ كذا يعودُ

پس از آن، عالم مثال قرار دارد، که از ماده منزه است و نه از آثار آن؛ و پس از آن عالم ماده قرار دارد، که محل هر نقص و شری است، و علم به آنچه در آن است تعلق نمی‌گیرد مگر از جهت مثال و عقلی که در ازای آن قرار دارد.

- ۳ -

تقسیم دیگری برای علم به: کلی و جزئی

مراد از «کلی»، علمی است که تحول معلوم بالعرض [مطابق و محکیِ صورت علمی] موجب تحول آن نمی‌شود؛ مانند شکل ساختمان که معمار آن را نزد خود تصور می‌کند تا بر طبق آن، بناء را بسازد. این شکل، پیش از ساختن بناء و همراه با آن و پس از آن، بر همان حال باقی می‌ماند، گرچه بناء خراب و منهدم گردد. چنین علمی را علم پیش از کثرت نامند. علوم بدست آمده از راه علل و اسبابِ یک پدیده، همیشه کلی است، و از همین قبیل می‌باشد، مانند: آگاهی ستاره‌شناس به اینکه در فلان روز و فلان ساعت تا لان مدت، ماه گرفتگی بوجود می‌آید، و موقعیت منظومهٔ شمسی به گونه‌ای می‌شود که موجب حائل شدن زمین بین ماه و

فیه‌الوضعُ السماویُّ بحیثُ یوجبُ حیلولةَ الأرضِ بینَه و بینَ الشمسِ؛ فعلمُه ثابتٌ علی حالِه قبلَ الخسوفِ، و معه، و بعدَه.

و المرادُ بالجزئیِّ: ما یتغیّرُ بتغیُّرِ المعلومِ بالعرضِ، کما إذا علمْنا من طریقِ الابصارِ بحرکةِ زیدٍ؛ ثم إذا وَقَفَ عن الحرکةِ، تغیّرتِ الصورةُ العلمیّةُ من الحرکةِ إلی السکونِ؛ و یسمّی «علمَ ما بعدَ الکثرةِ».

فان قلتَ: التغیُّرُ لا یکونُ إلاّ بقوّةٍ سابقةٍ، و حاملُها المادّةُ؛ و لازمُه کونُ العلومِ الجزئیّةِ مادّیّةً، لا مجرّدةً.

قلنا: العلمُ بالتغیُّرِ غیرُ تغیُّرِ العلمِ، و المتغیِّرُ ثابتٌ فی تغیُّرِه، لا متغیّرٌ؛ و تعلّقُ العلمِ به، أعنی حضورُه عندَ العالمِ، من حیثُ ثباتِه لا تغیُّرِه؛ و إلاّ لم یکنْ حاضراً، فلم یکنِ العلمُ حضورَ شیءٍ لشیءٍ؛ هذا خلفٌ.

- ه رشید می‌گردد. این آگاهی، پیش از ماه گرفتگی و همراه با آن و پس از آن، به حال خود باقی خواهد بود.

و مراد از «جزئی» علمی است که با تحول معلوم بالعرض متحول می‌گردد؛ مانند آنکه از راه دیدن، علم به حرکت کردن کسی پیدا کنیم، که چون او از حرکت بایستد، صورت علمی نیز از حرکت به سکون تبدیل می‌شود و آن را علم پس از کثرت نامند.

اگر اعتراض شود که: تغییر بدون یک قوهٔ پیشین، میسر نیست؛ و حامل قوه نیز ماده است؛ و بنابراین، لازمهٔ تغییر یافتن علوم جزئی، آن است که این علوم مادی باشد، نه مجرد.

در پاسخ گوئیم: علمِ به تغییر، غیر از تغییرِ علم است؛ و متغیر در تغییر خویش ثابت و برقرار می‌باشد؛ و مراد از تعلق گرفتن علم به تغییر، حضور تغییر نزد عالم است از جهت ثبات آن، نه از جهت تغییرش؛ چون در غیر این صورت، حضور نخواهد داشت و در نتیجه علم، حضور چیزیی برای چیزی نخواهد بود؛ و این خلاف فرض است.

الفصل الرابع
في انواع التعقل

ذكروا أنّ التعقُّلَ على ثلاثةِ أنواعٍ:

أحدُها: أن يكونَ «العقلَ بالقوّةِ»، اى لا يكونَ شيئاً من المعقولاتِ بالفعلِ، و لا له شيءٌ من المعقولاتِ بالفعلِ، لخلوِّ النفسِ عن عامّةِ المعقولاتِ.

الثانى: أن يعقلَ معقولاً او معقولاتٍ كثيرة بالفعلِ، مميّزاً لبعضِها من بعضٍ، مرتّباً لها؛ و هو «العقلُ التفصيليُّ».

الثالث: أن يعقلَ معقولاتٍ كثيرةً عقلاً بالفعلِ من غيرِ أن يتميَّزَ بعضُها من بعضٍ، و إنّما هو عقلٌ بسيطٌ إجماليٌ فيه كلُ التفاصيلِ؛ و مثّلُوا له بما إذا سألك سائلٌ عن عدّةٍ من المسائلِ التى لك علمٌ بها، فحَضَرَك الجوابُ فى الوقتِ؛ فأنتَ فى أوّلِ لحظةٍ تأخذُ فى

- ۴ -
انواع تعقل

گفته‌اند: تعقل بر سه نوع است:

۱ـ اینکه «عقل بالقوه» باشد؛ یعنی نه خود بالفعل چیزی از معقولات است، و نه بالفعل برای او معقولی حاصل شده است؛ چون نفس از همهٔ معقولات تهی می‌باشد.

۲ـ اینکه یک یا چند معقول را بالفعل همراه با تمییز آنها از یکدیگر با ترتیب خاصی تعقل کند، که در این صورت «عقل تفصیلی» خواهد بود.

۳ـ اینکه معقولات متعددی را بالفعل تعقل کند، بدون تمییز آنها از یکدیگر، بلکه به صورت یک تعقل بسیط و اجمالی که واجد همهٔ تفاصیل می‌باشد؛ و برای آن مثال زده‌اند به هنگامی که سؤال کننده‌ای چند مسأله را، که پاسخ آنها را می‌دانید، از شما بپرسد و بلافاصله پاسخ آنها در ذهنتان حاضر شود. در این فرض، شما در اولین لحظه‌ای که شروع به پاسخ دادن می‌کنید، همهٔ مطالب را بنحو جزمی و یقینی می‌دانید، اما نه بطور تفصیلی و به نحوی که از یکدیگر متمایز

الجوابِ تعلمُ بها جميعاً علماً يقينيّاً بالفعلِ، لكن لا تميّزَ لبعضِها من بعضٍ، و لا تفصيلَ، وإنّما يحصلُ التميّزُ و التفصيلُ بالجوابِ، كأنّ ما عندَك منبعٌ تنبعُ و تجري منه التفاصيلُ؛ ويسمّى «عقلاً إجماليّاً».

الفصل الخامس
في مراتب العقل

ذكروا أنّ مراتبَ العقلِ أربعٌ:

إحداها: كونُه بالقوّةِ بالنسبةِ إلى جميعِ المعقولاتِ، و يسمّى «عقلاً هيولانياً»، لشباهتِهِ في خلوّهِ عن المعقولاتِ «الهيولىٰ»، في كونها بالقوّةِ بالنسبةِ إلى جميعِ الصورِ.

و ثانيتُها: «العقلُ بالملكةِ»، و هي المرتبةُ التي تعقلُ فيها الامورَ البديهيّةَ من التصوّراتِ و التصديقاتِ؛ فانّ تعلُّقَ العلمِ بالبديهيّاتِ أقدمُ من تعلّقِهِ بالنظريّاتِ.

باشند، بلکه هنگام پاسخ گفتن است که تفصیل و تمییز آنها از یکدیگر حاصل می‌گردد. گویا آنچه دارید، چشمه‌ای است که می‌جوشد، و علوم تفصیلی از آن جاری می‌گردد. این عقل را «عقل اجمالی» نامند.

- ۵ -
مراتب عقل

گفته‌اند: عقل چهار مرتبه دارد:

۱ـ اینکه نسبت به همهٔ معقولات بالقوه باشد، و آن را «عقل هیولانی» نامند؛ چون به جهت تهی بودنش از معقولات، شبیه هیولا است که نسبت به همهٔ صور، بالقوه می‌باشد.

۲ـ «عقل بالملکه»؛ و آن مرتبه‌ای است که تصورات و تصدیقات بدیهی در آن، تعقل می‌شود؛ زیرا آگاهی به بدیهیات پیش از آگاهی به مطالب نظری صورت می‌پذیرد.

و ثالثتُها: «العقلُ بالفعلِ»، و هو تعقُّله النظريّاتِ بتوسيطِ البديهيّاتِ و إن كانتْ مرتبةً بعضُها على بعضٍ.

و رابعتُها: عقلُه لجميعِ ما استفادَه من المعقولاتِ البديهيّةِ النظريّةِ، المطابقةِ لحقائقِ العالمِ العلويِ و السفليِ، باستحضارِه الجميعَ و التفاتِه إليها بالفعلِ، فيكونُ عالماً علميّاً مضاهياً للعالمِ العينيِّ؛ و يسمّى «العقلَ المستفادَ».

الفصل السادس
في مفيض هذه الصور العلمية

أمّا الصورُ العقليّةُ الكليّةُ: فانّ مفيضَها، المخرجَ للانسانِ مثلاً من القوّةِ إلى الفعلِ، عقلٌ مفارقٌ للمادّةِ، عندَه جميعُ الصورِ العقليّةِ الكليّةِ؛ و ذلك: أنّك قد عرفتَ أنّ هذه الصورَ، بما أنّها علمٌ، مجرّدةٌ عن المادّةِ؛ على: أنّها كليّةٌ، تقبلُ الاشتراكَ بينَ كثيرينَ، و كلُ أمرٍ

۳ـ «عقل بالفعل»؛ و آن عبارت است از تعقل مطالب نظری با وساطت علوم بدیهی، گرچه بین خود مطالب نظری ترتیب خاصی برقرار است.

۴ـ اینکه تمام آنچه را بدست آورده تعقل کند، اعم از معقولات بدیهی و نظری که مطابقند با واقعیات جهان بالا و پائین؛ بدین نحو که همه را حاضر کرده و به همه توجه داشته باشد. و در این صورت یک جهان علمی شبیه جهان عینی خواهد بود و «عقل مستفاد» نامیده می‌شود.

ـ ٦ ـ
آفرینندهٔ صور علمی

علتی که صور عقلی را افاضه می‌کند، و مثلاً انسان را از قوه خارج نموده و به فعلیت می‌رساند، عقلی است جدا از ماده که همهٔ صور عقلی نزد او هست؛ زیرا دانستیم این صور به لحاظ علم بودنشان، مجرد از ماده‌اند؛ علاوه بر آنکه کلی و قابل اشتراک بین موارد متعدد می‌باشند، و چیزی که در ماده حلول کرده است، واحد

حالٌّ في المادّةِ واحدٌ شخصيٌ لا يقبلُ الاشتراكَ، فالصورةُ العقليّةُ مجردّةٌ عن المادّةِ، ففاعلُها المفيضُ لها أمرٌ مجرّدٌ عن المادّةِ، لأنَّ الأمرَ المادّيَ ضعيفُ الوجودِ، فلا يصدرُ عنه ما هو أقوىٰ منه وجوداً؛ على: أنّ فعلَ المادّةِ مشروطٌ بالوضعِ الخاصِّ، و لا وضعَ للمجرّدِ.

و ليس هذا المفيضُ المجرّدُ هو النفسُ العاقلةُ لهذه الصورِ المجرّدةِ العلميّةِ، لأنّها بعدُ بالقوّةِ بالنسبةِ إليها، و حيثيّتُها حيثيّةُ القبولِ دونَ الفعلِ، و من المحالِ أن يُخرجَ ما بالقوّةِ نفسَه من القوّةِ إلى الفعلِ.

فمفيضُ الصورةِ العقليّةِ جوهرٌ عقليٌ مفارقٌ للمادّةِ، فيه جميعُ الصورِ العقليّةِ الكليّةِ على نحوِ ما تقدَّمَ من العلمِ الاجمالي العقلي، تتحدُ معه النفسُ المستعدةُ للتعقلِ على قدرِ استعدادِها الخاصِّ، فيفيضُ عليها ما تستعدُ له من الصورِ العقليّةِ، و هو المطلوبُ.

شخصی و غیرقابل اشتراک می‌باشد. بنابراین، صورت عقلی، مجرد از ماده است؛ و لذا ایجاد کننده و آفرینندهٔ آن نیز باید یک امر مجرد از ماده باشد؛ چون یک امر مادی، وجود ضعیفی دارد و نمی‌تواند علت برای وجود قوی‌تر از خود باشد؛ علاوه بر آنکه تأثیرگذاری ماده، مشروط به وضع خاص است و موجود مجرد، وضع ندارد.

از طرف دیگر، این موجود مجرد که صور را می‌آفریند، نمی‌تواند همان نفس تعقل کنندهٔ این صور علمی مجرد باشد؛ زیرا نفس هنوز نسبت به آنها بالقوه است و حیثیتش، حیثیت پذیرش می‌باشد نه فعل؛ و محال است یک امر بالقوه خودش را از قوه بیرون آورد، و به فعلیت برساند.

در نتیجه افاضهٔ این صور عقلی را جوهر عقلیِ جدا از ماده‌ای به عهده دارد که همهٔ صور عقلی کلی، نزد او حاضر است، به همان شکل که پیش از این گفتیم، یعنی به صورت علم اجمالی عقلی. و نفسی که آمادگی تعقل را کسب کرده، به مقدار استعداد خاص خود با او متحد می‌گردد، و آنگاه عقل مجرد، صور عقلیه‌ای را که نفس آمادگی دریافت آنها را بدست آورده، به او افاضه می‌کند.

و بنظيرِ البيانِ السابقِ يتبيّنُ: أنّ مفيضَ الصورِ العلميّةِ الجزئيّةِ جوهرٌ مثاليٌ مفارقٌ، فيه جميعُ الصورِ المثاليّةِ الجزئيّةِ على نحوِ العلمِ الاجماليِ، تتحدُ معه النفسُ على قدرِ مالَها من الاستعدادِ.

الفصل السابع
ينقسم العلم الحصولى الى تصور و تصديق

لأنّه إمّا صورةٌ حاصلةٌ من معلومٍ واحدٍ أو كثيرٍ من غيرِ إيجابٍ او سلبٍ، و يسمّى «تصوّراً» كتصوُّرِ الانسانِ و الجسمِ و الجوهرِ؛ و إمّا صورةٌ حاصلةٌ من معلومٍ معها إيجابُ شيءٍ لشيءٍ او سلبُ شيء عن شيءٍ، كقولنا: الانسانُ ضاحكٌ، و قولنا: ليس الانسانُ بحجرٍ، و يسمّى «تصديقاً»، و باعتبارِ حكمِه «قضيّةً».

ثم إنّ القضيّةَ، بما تشتملُ على إثباتِ شيءٍ لشيءٍ او نفيِ شيءٍ عن شيءٍ، مركّبةٌ من

و با بیانی شبیه بیان مذکور، روشن می‌شود که آفرینندهٔ صور علمی جزئی، یک جوهر مجرد مثالی است، که همهٔ صور مثالی جزئی به نحو علم اجمالی در آن است، و نفس به اندازهٔ آمادگی خویش با آن متحد می‌گردد.

- ۷ -
تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق

[علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود]؛ زیرا علم حصولی یا صورتی است که از یک یا چند معلوم پدید آمده، بدون آنکه همراه با اثبات یا نفی باشد، که در این صورت «تصور» نامیده می‌شود، مانند: تصور انسان، جسم و جوهر؛ و یا صورتی است که همراه با آن شیئی برای شیء دیگر اثبات و یا از آن نفی می‌گردد، مانند: «انسان خندان است»، «انسان سنگ نیست». و آن را «تصدیق» می‌نامند؛ و به لحاظ حکمی که در آن است؛ به آن «قضیه» می‌گویند.

[اجزای قضیه]

قضیه از آن جهت که دربردارندهٔ اثبات شیئی برای شیء دیگر، یا نفی آن از شیء

أجزاءٍ فوقَ الواحدِ.

و المشهورُ: أنّ القضيّةَ الموجبةَ مؤلّفةٌ من «الموضوعِ» و «المحمولِ» و «النسبةِ الحكميّةِ»؛ و هي نسبةُ المحمولِ إلى الموضوعِ، و «الحكمِ باتحادِ الموضوعِ مع المحمولِ»؛ هذا في الهليّاتِ المركبّةِ، التي محمولاتُها غيرُ وجودِ الموضوعِ، و أمّا الهليّاتُ البسيطةُ، التي محمولُها وجودُ الموضوعِ، كقولِنا: «الانسانُ موجودٌ»، فأجزاؤُها ثلاثةٌ: «الموضوعُ» و «المحمولُ» و «الحكمُ» إذ لا معنىٰ لتخلُّلِ النسبةِ، و هي الوجودُ الرابطُ، بينَ الشيءِ و نفسِه.

و : أنّ القضيةَ السالبةَ مؤلفةٌ من «الموضوعِ» و «المحمولِ» و «النسبةِ الحكميّةِ الايجابيّةِ»، و لا حكمَ فيها، لا أنّ فيها حكماً عدميّاً، لأنّ الحكمَ جعلُ شيءٍ شيئاً، و سلبُ الحكمِ عدمُ جعلِهِ، لا جعلُ عدمِهِ.

و الحقُّ: أنّ الحاجةَ إلى تصوّرِ النسبةِ الحكميّةِ إنّما هي من جهةِ الحكمِ: بما هو فعلُ

دیگر است، بیش از یک جزء دربردارد.

بنا بر مشهور، اجزاء قضیهٔ موجبه عبارتند از: موضوع، محمول، نسبت حکمی (یعنی نسبت محمول به موضوع) و حکم به اتحاد موضوع با محمول. البته این بیان مربوط به هلیات مرکبه است، که محمول آن چیزی غیر از وجود موضوع است؛ اما هلیات بسیطه ـ که محمول آنها همان وجود موضوع است مانند: «انسان موجود است» ـ سه جزء دارند: موضوع و محمول و حکم؛ زیرا معنا ندارد نسبت، که یک وجود رابط است، میان یک شیء و خودش قرار گیرد.

و نیز مشهور آن‌است که‌قضیهٔ سالبه از موضوع و محمول و نسبت حکمی ایجابی تشکیل شده، و حکم ندارد، نه آنکه حکم عدمی در آن باشد؛ زیرا حکم آن است که چیزی را چیز دیگری قرار دهیم [و آن دو را با هم متحد کنیم]، و سلب حکم آن است که این رابطه را میان آن دو برقرار نکنیم، نه آنکه عدم آن را برقرار کنیم.

ولی حقیقت آن است که نیاز به تصورِ نسبت حکمی، از آن جهت است که

النفسِ، لا بما هو جزءُ القضيّةِ، اى، إنّ القضيّةَ إنّما هى الموضوعُ و المحمولُ و الحكمُ، و لا حاجةَ فى تحقُّقِ القضيّةِ، بما هى قضيّةٌ، إلى تصورِ النسبةِ الحكميّةِ، و إنّما الحاجةُ إلى تصوّرِها لتحققِ الحكمِ من النفسِ و جعلِها الموضوعَ هو المحمولَ؛ و يدلُّ على ذلك: تحققُ القضيّةِ فى الهليّاتِ البسيطةِ بدونِ النسبةِ الحكميّةِ التى تربطُ المحمولَ بالموضوعِ.

فقد تبيَّنَ بهذا البيانِ: أوّلاً، أنّ القضيّةَ الموجبةَ ذاتُ أجزاءٍ ثلاثةٍ: الموضوعُ و المحمولُ و الحكمُ، و السالبةُ ذاتُ جزئينِ: الموضوعُ و المحمولُ؛ و أنّ النسبةَ الحكميّةَ تحتاجُ إليها النفسُ فى فعلِها الحكمَ، لا القضيّةَ بما هى قضيّةٌ فى انعقادِها.

و ثانياً؛ أنّ «الحكمَ» فعلٌ من النفسِ فى ظرفِ الادراكِ الذهنىِّ، و ليسَ من الانفعالِ التصوّرىِ فى شىءٍ؛ و حقيقةُ الحكمِ فى قولِنا: زيدٌ قائمٌ، مثلاً، أنّ النفسَ تنالُ من طريقِ

حکم، یک فعل نفسانی است، نه از آن جهت که یک جزء قضیه را تشکیل می‌دهد؛ و به عبارت دیگر: قضیه، همان موضوع و محمول و حکم است؛ و در تشکیل قضیه، از آن جهت که قضیه است، نیازی به تصور نسبت حکمی نیست، و احتیاج به تصور آن فقط برای صدور حکم از ناحیهٔ نفس است، و اینکه نفس بتواند موضوع را با محمول متحد سازد. دلیل این مدعا آن است که در هلیات بسیطه، قضیه بدون یک نسبت حکمیِ رابط بین موضوع و محمول تحقق می‌یابد.

با این بیان چند امر روشن می‌گردد:

۱ـ قضیهٔ موجبه سه جزء دارد: موضوع، محمول و حکم! و قضیه سالبه دو جزء: موضوع و محمول؛ و این صدور حکم از نفس است که نیاز به نسبت حکمی دارد، نه تشکیل قضیه، از آن جهت که قضیه است.

۲ـ حکم یک فعل نفسانی در ظرف ادراک ذهنی است، نه یک انفعال تصوری. و حقیقت حکم در جملهٔ: «حسین ایستاده است»، آن است که نفس از راه حس به یک موجود، یعنی «حسین ایستاده»، دست یافته است، و آنگاه آن را به دو مفهوم «حسین» و «ایستاده» تفکیک کرده، و این دو مفهوم را در خود نگه می‌دارد؛ و آنگاه

الحسِ موجوداً واحداً، هو «زيدٌ القائمُ»، ثم تُجزّئهُ إلى مفهومَيْ «زيدٍ» و «القائمِ» و تخزنُهما عندَها؛ ثم إذا أرادتْ حكايةَ ما وجدتْه فی الخارجِ، أخذتْ صورتَیْ زيدٍ و القائمِ من خزانَتِها، و هما اثنتان، ثم جعلتْهما واحداً ذا وجودٍ واحدٍ، و هذا هو الحكمُ، الذی ذكرنا: أنّه فعلٌ للنفسِ تحكی به الخارجَ علی ماكانَ.

فالحكمُ: فعلٌ للنفسِ، و هو مع ذلك من الصورِ الذهنيّةِ الحاكيةِ لما وراءَها؛ و لو كانَ الحكمُ تصوّراً مأخوذاً من الخارجِ، كانتِ القضيّةُ غيرَ مفيدةٍ لصحّةِ السكوتِ، كما فی كلٍ من المقدّمِ و التالی فی القضيّةِ الشرطيّةِ؛ و لو كان تصوّراً أنشأتْه النفسُ من عندِها من غير استعانةٍ من الخارجِ، لم يحكِ الخارجَ.

و ثالثاً: انَّ التصديقَ يتوقفُ علی تصورِ الموضوعِ و المحمولِ، فلا تصديقَ الاّ عن تصورٍ.

که می‌خواهد از آنچه در خارج یافته، حکایت کند، مفهوم حسین و ایستاده را از خزانهٔ ذهن خود، در حالی که دو مفهوم جداگانه‌اند، خارج کرده، و سپس آن دو را متحد و دارای یک وجود می‌کند؛ و این همان حکمی است که گفتیم فعلی برای نفس است و نفس با آن، خارج را آنچنان که هست، حکایت می‌کند.

بنابراین، حکم در عین حال که فعل نفسانی است، یک صورت ذهنی می‌باشد که خارج از خود را نشان می‌دهد. و اگر حکم، تصوری برگرفته از خارج بود، قضیه نمی‌توانست معنائی را افاده کند که در قبال آن سکوت روا باشد، مانند هر یک از مقدم و تالی در قضیهٔ شرطیه؛ و نیز اگر تصوری بود که نفس آن را از پیش خود و بدون استعانت از خارج، ایجاد کرده بود، نمی‌توانست خارج را نشان دهد.

۳ـ تصدیق متوقف بر تصور موضوع و محمول است؛ و از این رو هیچ تصدیقی بدون تصور نخواهد بود.

* * *

الفصل الثامن
و ينقسم العلم الحصولی الی بدیهی و نظری

و البديهيُّ منه: ما لا يحتاجُ فی تصوُّرِهِ او التصديقِ به إلی اكتسابٍ و نظرٍ، كتصوُّرِ مفهومِ الشیءِ والوحدةِ و نحوهما، وكالتصديقِ بأنّ الكلَّ أعظمُ من جزئهِ و أنّ الأربعةَ زوجٌ؛ والنظریُّ: ما يتوقفُ فی تصوُّرِه او التصديقِ به علی اكتسابٍ و نظرٍ، كتصوُّرِ ماهيّةِ الانسانِ و الفرسِ، و التصديقِ بأنّ الزوايا الثلاثَ من المثلثِ مساويةٌ لقائمتينِ، و أنّ الانسانَ ذو نفسٍ مجرّدةٍ.

و العلومُ النظريّةُ تنتهی إلی العلومِ البديهيّةِ، و تتبيّنُ بها، و إلاّ ذَهَبَ الأمرُ إلی غيرِ النهايةِ، ثم لم يُفِدْ علماً علی ما بُيّنَ فی المنطقِ.

و البديهيّاتُ كثيرةٌ مبيَّنةٌ فی المنطقِ؛ و أولاها بالقبولِ: الأوّليّاتُ، و هی القضايا التی

- ۸ -
تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری

[علم حصولی به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود.]

علم حصولی بدیهی آن است که برای تصور یا تصدیق به آن، نیاز به اندیشه و فکر نباشد، مانند تصور مفهوم شیء و وحدت و نظائر آن، و مانند تصدیق به اینکه: کل بزرگ‌تر از جزئش است، و چهار زوج است. و نظری آن است که تصور و یا تصدیق به آن، متوقف بر فکر و اندیشه باشد، مانند تصور ماهیت انسان و اسب، و تصدیق به اینکه: زوایای سه‌گانهٔ مثلث، مساوی دو زاویهٔ قائمه می‌باشد، و انسان دارای نفس مجرد است.

علوم نظری به علوم بدیهی ختم می‌گردند، و توسط آنها تبیین می‌شوند؛ و اگر چنین نباشد، سلسلهٔ علوم نظری به مبدئی نمی‌رسد، و [اندیشه و فکر] علمی بدست نمی‌دهد، همانطورکه در منطق بیان شده است.

بدیهیات فراوانند، و در منطق بیان شده‌اند؛ ولی در میان آنها اولیات، به قبول و

يكفي في التصديقِ بها تصوُّرُ الموضوعِ و المحمولِ، كقولِنا الكلُّ أعظمُ من جزئِه، و قولِنا: الشيءُ لا يسلبُ عن نفسِه.

و أولى الأوّليّاتِ بالقبولِ: قضيّةُ استحالةِ اجتماعِ النقيضينِ و ارتفاعِهما، و هي قضيّةٌ منفصلةٌ حقيقيّةٌ: «إمّا أن يصدقَ الايجابُ او يصدقَ السلبُ»؛ و لا تستغني عنها في إفادةِ العلمِ قضيّةٌ نظريّةٌ و لا بديهيّةٌ، حتّى الأوّليّاتِ، فانّ قولَنا: «الكلُّ أعظمُ من جزئِه» إنّما يفيدُ علماً إذا كانَ نقيضُه، و هو قولُنا: ليسَ الكلُّ بأعظمَ من جزئِه، كاذباً.

فهي أوّلُ قضيّةٍ مصدّقٌ بها، لا يرتابُ فيها ذو شعورٍ، و تبتني عليها العلومُ؛ فلو وَقَعَ فيها شكٌّ، سرى ذلك في جميعِ العلومِ و التصديقاتِ.

تتمةٌ: السوفسطيُّ، المنكرُ لوجودِ العلمِ، غيرُ مسلِّمٍ لقضيّةِ «أُولى الأوائلِ»، إذ في

پذیرش سزاوارترند؛ یعنی قضایائی که برای تصدیق به آنها کافی است موضوع و محمولشان را تصور کنیم، مانند: کل بزرگ‌تر از جزئش است، و شیء از خودش نفی نمی‌گردد.

در میان اولیات نیز از همه سزاوارتر به پذیرش، قضیهٔ محال بودن اجتماع و ارتفاع دو نقیض است، که یک قضیهٔ منفصلهٔ حقیقی است به این شکل: «یا ایجاب صادق است و یا نفی صادق می‌باشد»، و هیچ قضیه‌ای در افادهٔ علم بی‌نیاز از آن نخواهد بود، اعم از قضایای نظری و بدیهی و حتی اولیات؛ چرا که قضیهٔ «کل بزرگ‌تر از جزئش است» در صورتی مفید علم است که نقیضش یعنی «کل بزرگ‌تر از جزئش نیست» دروغ باشد.

بنابراین، قضیهٔ فوق مورد تصدیق همگان است؛ و هیچ صاحب فهمی در آن تردید نمی‌کند؛ و همهٔ علوم مبتنی بر آن می‌باشند؛ و لذا اگر تردیدی در آن شود، این تردید به همهٔ علوم و تصدیقات سرایت خواهد کرد.

سخنی در تکمیل [بررسی سخن سوفسطی]

سوفسطی، که منکر وجود علم است، نخستین قضیه از قضایای اولی را

تسليمِها اعترافٌ بأنّ كلَّ قضيتينِ متناقضتينِ فان إحداهما حقّةٌ صادقةٌ.

ثم السوفسطيُّ، المدّعي لانتفاءِ العلمِ و الشاكِ في كلِ شيءٍ، إن اعترفَ بأنّه يعلمُ: أنّه شاكٌ، فقد اعترفَ بعلمٍ مّا، و سلَّمَ قضيّةَ أُولى الأوائلِ، فأمكنَ أن يلزمَ بعلومٍ كثيرةٍ تماثلُ علمَه بأنّه شاكٌ، كعلمِهِ بأنّه يرى، و يسمعُ، و يلمسُ، و يذوقُ، و يشمُّ، و أنّه ربما جاعَ فقصدَ ما يشبعُهُ، او ظمأ فقصدَ ما يُرويه؛ و إذا أُلزمَ بها أُلزمَ بما دونَها من العلومِ، لأنّ العلمَ ينتهي إلى الحسِ كما تقدّم.

و إن لم يعترفْ بأنّه يعلمُ: أنّه شاكٌ، بل أظهرَ: أنّه شاكٌ في كلِ شيءٍ، و شاكٌ في شكِّه، لا يدري شيئاً، سقطتْ معه المحاجّةُ، و لم ينجحْ فيه برهانٌ؛ و هذا الانسانُ إمّا مبتلى

نمی‌پذیرد؛ زیرا پذیرش آن، اعتراف به این است که در هر دو قضیهٔ متناقض، یک قضیهٔ راست و صادق وجود دارد.

سوفسطی، که ادعای نبود علم را دارد و در همه چیز تردید می‌کند، اگر اعتراف کند که به شک خویش آگاه است، در این صورت به تحقق یک علم اعتراف کرده، و نخستین قضیهٔ اوّلی را نیز پذیرفته است؛ و لذا می‌توان او را به علوم فراوانی ملتزم نمود، علومی که شبیه علم او به شکش می‌باشند، مانند علمش به اینکه می‌بیند، می‌شنود، لمس می‌کند، می‌چشد، می‌بوید، و نیز علمش به اینکه چه بسا گرسنه می‌شود و بدنبال چیزی که سیرش کند، می‌رود؛ یا تشنه می‌گردد و در پی چیزی که سیرابش سازد روانه شود. و وقتی ملزم به پذیرش این علوم شد، ناگزیر از پذیرش مراتب پائین‌تر علم خواهد بود؛ زیرا همانگونه که پیش از این گفتیم[۴]، علوم به حس ختم می‌گردند.

و اگر اعتراف نکرد که به شک خویش علم دارد، بلکه نسبت به همه چیز، حتی تردیدش، اظهار شک نمود، و مدعی شد که هیچ نمی‌داند، در این صورت استدلال با او مجالی ندارد، و برهانی در او اثر نمی‌کند. چنین انسانی یا مبتلا به نوعی بیماری است که دستگاه ادراک او را بر هم زده و در این صورت، باید به پزشک مراجعه کند؛

بمرضٍ أورثَهُ اختلالاً فی الادراكِ، فلیراجعِ الطبیبَ، و إمّا معاندٌ للحقِّ یظهرُ ما یظهرُ لدحضِهِ، فلیضربُ و لیؤلَمْ، و لیمنعْ ممّا یقصدُه و یریدُه، و لیُؤمرْ بما یبغضُهُ و یکرهُه، إذ لا یری حقیقةً لشیءٍ من ذلك.

نعم، ربما راجعَ بعضُهم هذه العلومَ العقلیّةَ، و هو غیرُ مسلّحٍ بالاصولِ المنطقیّةِ و لا متدرّبٌ فی صناعةِ البرهانِ، فشاهَدَ اختلافَ الباحثینَ فی المسائلِ بینَ الاثباتِ و النفیِ والحججَ التی أقامُوها علی کلٍ من طرفَیِ النقیضِ، و لم یقدرْ لقلّةِ بضاعتِهِ علی تمییزِ الحقِ من الباطلِ، فتسلَّمَ طرفَیِ النقیضِ فی مسألةٍ بعدَ مسألةٍ، فأساءَ الظنَّ بالمنطقِ، و زعمَ أنّ العلومَ نسبیّةٌ غیرُ ثابتةٍ، و الحقیقةُ بالنسبةِ إلی کلِ باحثٍ ما دلّتْ علیه حجّتُه.

ولْیعالجْ أمثالُ هؤلاء بایضاحِ القوانینَ المنطقیّةِ و إراءةِ قضایا بدیهیّةٍ لا تقبلُ الترددَ

و یا با حق در ستیز است، و آنچه اظهار می‌کند صرفاً برای کوبیدن آن است، و در این صورت باید زده شود، و آزار داده شود، و از آنچه می‌خواهد و می‌طلبد، منع گردد، و نیز باید فرمانش داد آنچه را بدش می‌آید و مبغوض دارد انجام دهد، چراکه برای هیچ یک از این امور، واقعیتی نمی‌بیند.

بله، چه بسا گروهی از ایشان بدون آنکه به اصول منطقی، مجهز و در فن منطق، آزموده باشند، سراغ علوم عقلی آمده، و آنگاه اختلاف دانش‌پژوهان را در مسائل علمی بین نفی و اثبات، و ادله‌ای راکه هر دسته برای اثبات یک طرف نقیض اقامه کرده، مشاهده کردند، و بخاطر کمبود سرمایهٔ علمی نتوانستند حق را از باطل جدا کنند؛ و از این رو در مسائل، یکی پس از دیگری دو طرف نقیض را پذیرفتند؛ و آنگاه به منطق بدگمان شدند؛ و پنداشتند علومْ نسبی و ناپایدارند، و حقیقت نسبت به هر جوینده‌ای همان است که دلیلش بر آن دلالت دارد.

ایشان باید با روشنگری قوانین منطقی و نشان دادن قضایای بدیهی، که به هیچ روی قابل تردید نیستند، علاج گردند؛ قضایائی مانند: «لزوم ثبوت شیء برای خود» و «محال بودن سلب آن از خود» و دیگر قضایا؛ و باید سعی فراوان در فهماندن

فی‌حالٍ من الأحوالِ، کضرورةِ ثبوتِ الشیءِ لنفسِه، و استحالةِ سلبِه عن نفسِه، و غیر ذلك، و لیبالغْ فی تفهیمِ معانی أجزاءِ القضایا، و لیؤمَرُوا أن یتعلّمُوا العلومَ الریاضیّةَ.

و ههنا طائفتانِ أخریان من الشکاکینَ؛ فطائفةٌ: یتسلمونَ الانسانَ و إدراکاتِه، و یُظهِرونَ الشکَّ فی ماوراءَ ذلك، فیقولُونَ: «نحن و إدراکاتُنا و نشکُ فیما وراءَ ذلك»؛ وطائفةٌ أُخریٰ: تفطَّنوا بما فی قولِهم: «نحنُ و إدراکاتُنا» من الاعترافِ بحقائقَ کثیرةٍ، من أناسی و إدراکاتٍ لهم، و تلك حقائقُ خارجیةٌ، فبدّلُوا الکلامَ بقولِهم: «أنا و إدراکاتی و ماوراءَ ذلك مشکوكٌ».

و یدفعُه: أنّ الانسانَ ربما یخطیءُ فی إدراکاتِه، کما فی مواردِ أخطاءِ الباصرةِ و اللامسةِ و غیرِها من أغلاطِ الفکرِ، و لو لا أنّ هناكَ حقائقَ خارجةً من الانسانِ و إدراکاتِه تنطبقُ علیها إدراکاتُه أولا تنطبقُ، لم یستقمْ ذلك بالضرورةِ.

معانی اجزای قضایا به آنها شود، و نیز باید فرمانشان داد که علوم ریاضی را فراگیرند.

اینجا دو گروه دیگر از شکاکها وجود دارند: یک گروه انسان و ادراکات او را می‌پذیرند، و در غیر آن اظهار شک و تردید می‌کنند، می‌گویند: «مائیم و ادراکاتمان و نسبت به آنچه در پس آن است شک داریم». گروه دوم، چون پی بردند جملهٔ «مائیم و ادراکاتمان» خود، حاوی اعتراف به واقعیات فراوانی است، مانند مردم وادراکاتشان که خود، حقائقی خارجی است، تعبیر را تغییر دادند و گفتند: «منم وادراکاتم و آنچه در پس آن است، مشکوک می‌باشد».

آنچه این کلام را ابطال می‌کند آن است که انسان چه بسا در آنچه می‌فهمد، به خطا می‌رود، مانند موارد اشتباه قوهٔ بینائی و قوهٔ لمس کننده و موارد دیگر از اشتباهات فکر. حال اگر حقایقی، خارج از انسان و ادراکات او نباشد که گاهی این ادراکات با آن مطابق وگاهی غیر مطابق باشد، بوضوح چنین چیزی راست نمی‌آمد.

و ربما قيلَ: إنّ قولَ هؤلاء ليسَ من السفسطةِ فی شیءٍ، بل المرادُ أنّ من المحتملِ: أن لا تنطبقَ الصورُ الظاهرةُ للحواسِ، بعينِها على الامورِ الخارجيّةِ، بمالَها من الحقيقةِ، كما قيلَ: إنّ الصوتَ بمالَه من الهويّةِ الظاهرةِ على السمعِ ليس له وجودٌ فی خارجِه، بل السمعُ إذا اتصلَ بالارتعاشِ بعددٍ كذا، ظَهَرَ فی السمعِ فی صورةِ الصوتِ؛ و إذا بلغَ عددُ الارتعاشِ كذا ارتعاشاً، ظهرَ فی البصرِ فی صورةِ الضوءِ و اللونِ، فالحواسُّ، التی هی مبادی الادراكِ، لا تكشفُ عمّاوراءَها من الحقائقِ، و سايرُ الادراكاتِ منتهيةٌ إلى الحواسِّ.

و فيه: أنّ الادراكاتِ إذا فرضتْ غيرَ كاشفةٍ عمّا وراءَها، فمن أينَ عُلمَ أنّ هناكَ حقائقُ وراءَ الادراكِ لا يكشفُ عنها الادراكُ؟! ثم من أدركَ أنّ حقيقةَ الصوتِ فی خارجِ السمعِ ارتعاشٌ بعددٍ كذا؟! و حقيقةُ المبصَرِ فی خارج البصرِ ارتعاشٌ بعددٍ كذا؟! و هل يَصِلُ

ممکن است گفته شود: سخن این گروه ربطی با سفسطه ندارد؛ بلکه مراد ایشان آن است که: احتمال دارد صورتی که برای حواس جلوه‌گر می‌شود، با همان خصوصیات، منطبق بر حقائق خارجی نباشد؛ چنانکه گفته شده: صدا، بدان نحوه که برای شنوائی جلوه می‌کند، وجود خارجی ندارد؛ بلکه وقتی شنوائی با ارتعاشِ خاصی برخورد می‌کند، صورت صدا در آن پدید می‌آید؛ و هنگامی تعداد ارتعاش به حدّ خاصی برسد، در بینائی، صورت نور و رنگ جلوه‌گر می‌شود. و بنابراین، حواس، که منشأ ادراکات ما هستند، حقائق خارج از خود را به ما نمی‌نمایانند؛ و سایر ادراکات نیز به حواس ختم می‌گردند.

اشکال این سخن آن است که: وقتی فرض شد ادراکات نمایانگر خارج از خود نیستند، ازکجا می‌توان دانست حقائقی در پس ادراک هست ولی ادراک ما نمایانگر آنها نیست؟ و آنگاه چه کسی دانست که حقیقت صوت در بیرون از قوهٔ شنوائی ، ارتعاش به فلان مقدار است؟ و نیز حقیقت آنچه دیده می‌شود در خارج از بینائی، ارتعاش به فلان مقدار دیگر است؟ و آیا انسان جز از راه ادراک خویش می‌تواند به صحیحِ آنچه حواس در آن خطا کرده است، برسد؟

الانسانُ إلى الصوابِ، الذى يخطىءُ فيه الحواسُّ، إلاّ من طريقِ الادراكِ الانسانيِ؟!

و بعدَ ذلك كلِّهِ، تجويزُ: أن لا ينطبقَ مطلقُ الادراكِ على ما وراءَه، لا يحتملُ إلاّ السفسطةَ، حتّى أنّ قولَنا: «يجوزُ أن لا ينطبقَ شيءٌ من إدراكاتِنا على الخارجِ» لا يؤمنُ أن لا يكشفَ، بحسبِ مفاهيمِ مفرداتِه و التصديقِ الذى فيه، عن شيءٍ.

الفصل التاسع
و ينقسم العلم الحصولى الى حقيقى و اعتبارى

و الحقيقيُّ: هو المفهومُ الذى يوجدُ تارةً بوجودٍ خارجيٍ فيترتبُ عليه آثارُه، و تارةً بوجودٍ ذهنيٍ لا يترتبُ عليه آثارهُ، و هذا هو «الماهيّةُ»؛ و الاعتباريُّ: ما كانَ بخلافِ ذلك، و هو إمّا من المفاهيمِ التى حيثيّةُ مصداقِها حيثيّةُ أنّه فى الخارجِ، كالوجودِ و

و سرانجام، پذیرفتن آنکه هر ادراکی ممکن است مطابق با خارج از خود نباشد، چیزی جز سفسطه نیست؛ حتی این جمله که: «ممکن است هیچیک از ادراکات ما مطابق با خارج نباشد» ایمن از این نیست که نه مفرداتش و نه تصدیقی که در آن است، نمایانگر هیچ واقعیتی نباشد.

- ۹ -
تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری

علم حصولی حقیقی، مفهومی است که گاهی در خارج موجود می‌شود، و آثارش بر آن مترتب می‌گردد؛ و گاهی در ذهن موجود می‌شود، و آثارش بر آن مترتب نمی‌گردد. چنین مفهومی همان ماهیت است. اما علم حصولی اعتباری اینگونه نیست، و [خود بر دو قسم می‌باشد، به این نحو که:] یا از مفاهیمی است که حیثیت مصداقشان، حیثیت در خارج بودن است، مانند: وجود و اوصاف حقیقی آن، چون وحدت و فعلیت و دیگر اوصافش؛ و در این صورت به ذهن نخواهد آمد، وگرنه انقلاب در حقیقت آن رخ می‌دهد؛ و یا از مفاهیمی است که حیثیت مصداق

صفاتِه الحقیقیّةِ کالوحدةِ و الفعلیّةِ و غیرِهما، فلا یدخلُ الذهنَ، و إلاّ لأنْقلبَ؛ و إمّا من المفاهیمِ التی حیثیةُ مصداقِها حیثیّةُ أنّه فی الذهنِ، کمفهومِ الکلّیِ و الجنسِ و النوعِ، فلا یوجدُ فی الخارجِ، و إلاّ لأنْقلبَ.

و هذه المفاهیمُ إنما یعملُها الذهنُ بنوعٍ من التعمُّلِ، و یُوقعُها علی مصادیقِها، لکن لا کوقوعِ الماهیّةِ و حملِها علی أفرادِها، بحیثُ تؤخذُ فی حدِّها.

و ممّا تقدَّمَ یظهرُ أوّلاً: أنّ ماکانَ من المفاهیمِ محمولاً علی الواجبِ والممکنِ معاً، کالوجودِ و الحیاةِ، فهو اعتباریٌّ؛ و إلاّ لکانَ الواجبُ ذا ماهیّةٍ تعالی عن ذلك.

و ثانیاً: أنّ ماکانَ منها محمولاً علی أزیدَ من مقولةٍ واحدةٍ، کالحرکةِ، فهو اعتباریٌّ؛ و إلاّ کانَ مجنّساً بجنسینِ فأزیدَ، و هو محالٌ.

و ثالثاً: أنّ المفاهیمَ الاعتباریّةَ لاحدَّلها، و لا تؤخذُ فی حدِّ ماهیّةٍ من الماهیّاتِ.

آنها حیثیت در ذهن بودن است، مانند مفهوم کلی، جنس و نوع. و در این صورت، در خارج تحقق نخواهد یافت، وگرنه انقلاب در حقیقت آن بوجود می‌آید.

این مفاهیم را ذهن با فعالیت خاصی می‌سازد، و بر مصادیقشان منطبق می‌کند؛ اما نه مانند تطبیق ماهیت و حمل آن بر افرادش، به گونه‌ای که در حدّ آن مصادیق قرار گیرد.

از آنچه گذشت چند امر به شرح زیر روشن می‌گردد:

۱ـ مفهومی که هم بر واجب حمل می‌شود و هم بر ممکن، مانند: وجود و حیات، مفهومی است اعتباری؛ زیرا اگر مفهومی حقیقی باشد، واجب دارای ماهیت خواهد بود، و او برتر از این امور است.

۲ـ مفهومی که بر بیش از یک مقوله حمل می‌شود، مانند: حرکت، یک مفهوم اعتباری است؛ زیرا در غیر این صورت، آن مفهوم باید دو یا چند جنس داشته باشد، و این محال است.

۳ـ مفاهیم اعتباری «حدّ» ندارند، و در حدّ ماهیتی نیز قرار نمی‌گیرند.

واژه اعتباری معانی دیگری نیز دارد، که از بحث ما خارج است از جمله:

و للاعتباريِّ معانٍ أُخرُ، خارجةٌ عن بحثِنا؛ منها: الاعتباريُ مقابل الأصيلِ، كـالماهيّةِ مقابل الوجودِ؛ و منها: الاعتباريُ بمعنى ما ليسَ له وجودٌ منحازٌ، مـقابل مـا له وجـودٌ منحازٌ، كالاضافةِ الموجودةِ بوجودِ طرفَيْها، مقابل الجوهرِ الموجودِ بنفسِه؛ و منها: مـا يُوقَعُ و يُحمَلُ على الموضوعاتِ بنوعٍ من التشبيهِ و المناسبةِ، للحصولِ على غايةٍ عمليّةٍ، كاطلاقِ الرأسِ على زيدٍ، لكونِ نسبتِه إلى القومِ كـنسبةِ الرأسِ إلى البـدنِ، حـيثُ يـدبِّرُ أمرَهم، و يصلح شأنَهم، و يشيرُ إلى كلٍ بما يخصُّهُ من واجبِ العملِ.

الفصل العاشر
في احكام متفرقة

منها: أنّ المعلومَ بالعلمِ الحصوليِ ينقسمُ إلى «معلومٍ بالذاتِ» و «مـعلومٍ بـالعرضِ»؛

۱ـ اعتباری در برابر اصیل، مانند ماهیت در برابر وجود.

۲ـ اعتباری به معنای آنچه وجود جداگـانه‌ای نـدارد، در بـرابـر آنـچه وجـود جداگانه‌ای دارد؛ مانند اضافه که هستی آن وابسته به هستی دو طرفش است، در مقابل جوهر که وجودش قائم به خویش است.

۳ـ آنچه همراه با نوعی تشبیه و مناسبت برای دست‌یابی به یک هدفِ عملی بر موضوعات حمل می‌شود؛ مانند اطلاق «رأس» بر حسین، بخاطر آنکه نسبتش با دیگران مانند نسبت سر به بدن است، از آن جهت که امور ایشان را تدبیر کرده و سامان می‌دهد، و وظائف هر کس را مشخص می‌کند.

- ۱۰ -
احکام متفرقه

۱ـ معلوم، در علم حصولی به دو قسم: معلوم بـالذات و مـعلوم بـالعرض تـقسیم می‌گردد. معلوم بالذات صـورتی است کـه خـودش نـزد عـالم حـضور دارد؛ و مـعلوم بالعرض، همان امر خارجی است که صورت علمی، آن را نشان می‌دهد؛ و چون یک

والمعلومُ بالذاتِ هو: الصورةُ الحاصلةُ بنفسِها عندَ العالمِ؛ و المعلومُ بالعرضِ هو: الأمرُ الخارجيُ الذی یحکیه الصورةُ العلمیّةُ؛ و یسمّی معلوماً بالعرضِ و المجازِ، لاتحادٍ مّا له مع المعلومِ بالذاتِ.

و منها: أنّه تقدَّمَ: أنّ کلَّ معقولٍ فهو مجرّدٌ، کما أن کلَّ عاقلٍ فهو مجرّدٌ؛ فلیعلمْ أنّ هذه المفاهیمَ الظاهرةَ للقوّةِ العاقلةِ، التی تکتسبُ بحصولِها لها الفعلیّةَ، حیثُ کانتْ مجرّدةً، فهی أقویٰ وجوداً من النفسِ العاقلةِ التی تستکملُ بها و آثارُها مترتبةٌ علیها، فهی فی الحقیقةِ: موجوداتٌ مجرّدةٌ، تظهرُ بوجوداتِها الخارجیّةِ للنفسِ العالمةِ، فتتحدُ النفسُ بها إن کانتْ صورَ جواهرَ، و بموضوعاتِها المتصفةِ بها إن کانتْ أعراضاً؛ لکنّا، لاتصالِنا من طریقِ أدواتِ الادراکِ بالموادِ، نتوهّمُ أنّها نفسُ الصورِ القائمةِ بالموادِ، نَزَعْناها من الموادِ من دونِ آثارِها المترتبةِ علیها فی نشأةِ المادّةِ، فصارتْ وجوداتٍ ذهنیّةً للأشیاءِ، لا یترتبُ علیها آثارُها.

نحو اتحاد با معلوم بالذات دارد، آن را معلوم بالعرض و معلوم مجازی می‌نامند.

۲ـ گفتیم هر معقولی مجرد است، همانطورکه هر عاقلی مجرد می‌باشد. اکنون می‌گوئیم: مفاهیمی که برای قوهٔ عاقله پدیدار می‌شوند، و با تحقق آنها قوهٔ عاقله به فعلیت می‌رسد، چون مجردند، وجودشان از نَفْسِ تعقل کننده‌ای که توسط آنها کامل می‌شود، قوی‌تر است، و آثاری دارند که بر آنها مترتب می‌گردد. در نتیجه این مفاهیم، در واقع موجودات مجردی هستند که با وجود خارجی خویش برای نفس آگاه پدیدار می‌شوند؛ و اگر صورت جوهر باشند، نفس با آنها متحد می‌گردد؛ و اگر صورت عرض باشند، نفس با موضوعی که متصف به آنهاست، متحد می‌گردد. اما ما بخاطر ارتباطی که از راه آلات ادراک با مواد داریم، توهم می‌کنیم این مفاهیم همان صورتهای متقوم به موادند که آنها را بدون آثاری که در عالم ماده دارند، برگرفته‌ایم؛ و در نتیجه به صورت وجودهای ذهنی فاقد اثر درآمده‌اند.

فقد تبيَّنَ بهذا البيانِ: أنّ العلومَ الحصوليّةَ فی الحقيقةِ علومٌ حضوريّةٌ.

و بانَ أيضا: أنّ العقولَ المجرّدةَ عن المادّةِ لا علمَ حصوليّاً عندَها، لانقطاعِها عن المادّةِ ذاتاً و فعلاً.

الفصل الحادی عشر
كل مجرد فهو عاقل

لأنّ المجرّدَ تامٌ ذاتاً، لا تعلُّقَ له بالقوّةِ، فذاتُه التامّةُ حاضرةٌ لذاتِهِ موجودةٌ لها، و لا نعنی بالعلمِ إلاّ حضورَ شیءٍ بالمعنَی الذی تقدَّم، هذا فی علمِه بنفسِه؛ و أمّا علمُه بغيرِه، فانّ له، لتمامِ ذاتِه، إمكانُ أن يعقلَ كلَّ ذاتٍ تامٍ يمكنُ أن يُعقلَ، و ما للموجودِ المجرّدِ بالامكانِ فهو له بالفعلِ، فهو عاقلٌ بالفعلِ لكلِ مجردٍ تامِ الوجودِ؛ كما أنّ كلَّ مجرّدٍ فهو

با بیان فوق آشکار شد که علوم حصولی در واقع، علوم حضوری می‌باشند.

و نیز روشن شد که عقول مجرد از ماده، چون هم از جهت ذات و هم از جهت فعل جدای از ماده‌اند، فاقد علم حصولی می‌باشند.

- ۱۱ -
هر مجردی عاقل است

موجود مجرد، چون از جهت ذاتْ تام و کامل است و تعلقی به قوه ندارد، در نتیجه ذات کامل او برای خویش حضور دارد، و موجودیتش برای خودش می‌باشد. مراد ما هم از علم چیزی نیست جز حضور شیئی برای شیء دیگر، به همان معنا که گذشت[۵]. این کلامی بود دربارهٔ علم مجرد به خودش، اما در مورد آگاهی او از دیگران باید گفت: موجود مجرد می‌تواند هر ذات کامل دیگری را که تعقلش [فی نفسه] ممکن است، درک کند؛ زیرا ذاتش تام و کامل است؛ و از طرف دیگر، هر چه را موجود مجرد بتواند داشته باشد، بالفعل دارد. در نتیجه او بالفعل هر مجردی را که وجودش تام است، درک می‌کند، همانطور که هر موجود مجردی، هم معقول

معقولٌ بالفعلِ و عقلٌ بالفعلِ.

فان قلتَ: مقتضىٰ ما ذُكرَ كونُ النفسِ الانسانيّةِ عاقلةً لكلِ معقولٍ، لتجرُّدِها؛ و هو خلافُ الضرورةِ.

قلتُ: هو كذلك، لكنَّ النفسَ مجرّدةٌ ذاتاً لا فعلاً، فهي لتجرُّدِها ذاتاً تعقلُ ذاتَها بالفعلِ، لكنَّ تعلُّقَها فعلاً يوجبُ خروجَها من القوّةِ إلى الفعلِ تدريجاً بحسبِ الاستعداداتِ المختلفةِ؛ فاذا تجرّدتْ تجرّداً تاماً، و لم يشغلْها تدبيرُ البدنِ، حصلتْ لها جميعُ العلومِ حصولاً بالعقلِ الاجمالي، و تصيرُ عقلاً مستفاداً بالفعلِ.

و غيرُ خفيٍّ: أنّ هذا البرهانَ إنّما يجرى فى الذواتِ المجرّدةِ الجوهريّةِ، التى وجودُها لنفسِها؛ و أمّا أعراضُها، التى وجودُها لغيرِها، فلا، بل العاقلُ لَها موضوعاتُها.

بالفعل است و هم عقل بالفعل.

اگر اعتراض شود که: به مقتضای این کلام باید نفس انسانی بخاطر تجردش هر معقولی را بداند، و این بر خلاف بداهت است.

در جواب گوئیم: همینطور است؛ اما نفس از جهت ذات، مجرد است نه از جهت فعل. و چون از جهت ذات، مجرد است، بالفعل خود را درک می‌کند، ولی وابستگی او از جهت فعل، موجب می‌گردد به تناسب استعدادهای گوناگون، به مرور از قوه بیرون آید و به فعلیت برسد؛ و آنگاه که مجرد کامل گشت، و دیگر مشغول ادارهٔ امور بدن نبود، همهٔ علوم به صورت عقل اجمالی برای او حاصل می‌گردد، و او بالفعل عقل مستفاد می‌شود.

پوشیده نیست که این برهان در ذاتها مجرد جوهری، که موجودیتشان برای خودشان است، جاری می‌شود؛ اما اعراض آنها، که موجودیتشان برای دیگری است، مجرای این برهان نخواهد بود، بلکه آنها را همان موضوعاتشان تعقل می‌کنند.

* * *

الفصل الثانی عشر
في العلم الحضوری، و انه لا یختص بعلم الشیء بنفسه

قد تقدَّمَ: أنّ الجواهرَ المجرّدةَ لتمامِها و فعليّتِها حاضرةٌ فی نفسِها لنفسِها، فهی عالمةٌ بنفسِها علماً حضوریّاً؛ فهل یختصُّ العلمُ الحضوریُ بعلمِ الشیءِ بنفسهِ، او یعمُّه و علمَ العلّةِ بمعلولِها إذا کانا مجرّدَینِ، و بالعکسِ؟ المشّاؤُون علی الأوّلِ؛ والاشراقیّونَ علی الثانی، و هو الحقُّ.

و ذلك: لأنّ وجودَ المعلولِ، کما تقدّمَ، رابطٌ لوجودِ العلّةِ، قائمٌ به، غیرُ مستقلٍ عنه؛ فهو، إذا کانا مجرّدَینِ، حاضرٌ بتمامِ وجودهِ عند علّتهِ، لاحائلَ بینَهما، فهو بنفسِ وجودِه معلومٌ لها، علماً حضوریّاً.

- ۱۲ -
علم حضوری و عدم انحصار آن در علم شیء به خودش

گفتیم: جوهرهای مجرد، به خاطر تمامیت و فعلیتشان، در خود و برای خود حضور دارند؛ و لذا به خودشان علم حضوری خواهند داشت. حال می‌پرسیم: آیا علم حضوری منحصر است در علم شیء به خودش، یا آنکه علاوه بر آن، شامل علم علت به معلولش ـ در صورتی که هر دو مجرد باشند ـ و نیز علم معلول به علتش هم می‌شود؟ حکمای مشاء رأی اول، و حکمای اشراقی رأی دوم را برگزیده‌اند؛ و به اعتقاد ما حق با حکمای اشراقی است.

به دلیل آنکه، همانطورکه پیش از این گذشت[۶]، وجود معلول نسبت به وجود علت، رابط و قائم به وجود علت و وابسته به آن می‌باشد؛ و لذا اگر علت و معلول هر دو مجرد باشند، معلول با تمام هستی‌اش نزد علت خویش حضور خواهد داشت، بدون آنکه حجابی بین آن دو باشد؛ و در نتیجه معلول با همان هستی خویش معلوم حضوری علتش می‌باشد.

و كذلك: العلّةُ حاضرةٌ بوجودِها لمعلولِها القائمِ بها المستقلِ باستقلالِها، إذا كانا مجرّدَينِ، من غيرِ حائلٍ يحولُ بينَهما، فهي معلومةٌ لمعلولِها علماً حضوريّاً، و هو المطلوبُ.

و نیز اگر علت و معلول هر دو مجرد باشند، علت با هستی خویش برای معلولی که قائم به او بوده و استقلالش بواسطهٔ استقلال او می‌باشد، حاضر خواهد بود، بدون حجابی که بین آن دو قرارگرفته باشد. بنابراین علت، معلوم حضوری معلول خویش خواهد بود. و در نتیجه علم حضوری منحصر در علم شیء به خودش نیست.

پاورقی متن فارسی

۱ـ در فصل دهم.

۲ـ در فصل دوم.

۳ـ در فصل اول.

۴ـ در فصل دوم.

۵ـ در فصل اول.

۶ـ در فصل سوم از بخش هفتم.

بخش دوازدهم:

اثبات ذات، صفات و افعال واجب‌الوجود

الفصل الأوّل
في اثباتِ ذاتِهِ تعالى

حقيقةُ الوجودِ ـ الّتی هی أصيلةٌ لا أصيلَ دونَها، و صرفةٌ لايخالطُها غيرُها، لبطلانِ الغيرِ، فلا ثانیَ لها، كما تقدَّمَ فی المرحلةِ الأولی ـ واجبةُ الوجودِ، لضرورةِ ثبوتِ الشیءِ لنفسِهِ، و امتناعِ صدقِ نقيضِهِ ـ و هو العدمُ ـ عليه؛ و وجوبُها إمّا بالذاتِ او بالغيرِ، لكنَّ

- ۱ -
اثبات ذات واجب تعالی

[برهان صديقين صدرائی]

تنها حقيقت وجود، اصيل است و هيچ امر ديگری در برابر آن بهره‌ای از اصالت ندارد. و نيز اين حقيقت، خالص و ناب بوده، مخلوط با چيزی نيست؛ زيرا غير او، همه پوچند و باطل؛ و در نتيجه او ثانی ندارد، همانگونه كه در بخش اوّل[1] گذشت. حقيقت مذكور، واجب الوجود است؛ زيرا ثبوت شیء برای خودش ضروری است، و انطباق نقيض شیء بر آن محال می‌باشد، و نقيض حقيقت وجود، عدم است. حال، وجوب اين حقيقت يا ذاتی است و يا غيری. احتمال دوم خلاف فرض است؛ چون غيری در كار نيست و حقيقت هستی ثانی ندارد. در نتيجه اين حقيقت،

كونَ وجوبِها بالغير خلفٌ، إذ لا غيرَ هناك، و لا ثانيَ لها؛ فهي واجبةُ الوجودِ بالذاتِ.

حجة اخرى

الماهيّاتُ الممكنةُ المعلولةُ موجودةٌ، فهي واجبةُ الوجودِ، لأنَّ «الشيءَ ما لم يجبْ لم يُوجَدْ»؛ و وجوبُها بالغيرِ، إذ لو كانَ بالذاتِ، لم يحتجْ إلى علّةٍ؛ والعلّةُ، الّتي بها يجبُ وجودُها موجودةٌ، واجبةٌ؛ و وجوبُها إمّا بالذاتِ، او بالغيرِ و ينتهي إلى الواجبِ بالذاتِ، لاستحالةِ الدورِ والتسلسلِ.

الفصل الثاني
في اثباتِ وحدانيّتِهِ تعالى

كونُ واجبِ الوجودِ، تعالى، حقيقةَ الوجودِ الصرفِ، التي لا ثانيَ لها، يثبتُ وحدانيّتَهُ، تعالى، بالوحدةِ الحقّةِ، التي يستحيلُ معها فرضُ التكثّرِ فيها، إذ كلُّ ما فُرِضَ ثانياً لها

واجب الوجود بالذات می‌باشد.

[برهان صدیقین سینوی]

ماهیاتِ ممکن و معلول موجودند، و چون موجودند واجب الوجود هستند؛ زیرا شیء تا واجب نگردد تحقق نمی‌یابد. و از طرفی، وجوبشان غیری است؛ زیرا اگر ذاتی بود، نیاز به علت نداشتند. و علتی که به آنها وجوب داده، نیز موجودی است واجب، که وجوبش یا ذاتی است و یا غیری. و اگر غیری باشد، باید به واجب ذاتی ختم گردد تا دور یا تسلسل، که هر دو محالند، لازم نیاید.

- ۲ -
اثبات یگانگی واجب الوجود - تعالی -

همین که واجب الوجود - تعالی - حقیقت وجود است، حقیقتی صرف و بدون ثانی، برای اثبات وحدت حقهٔ او کافی است، وحدتی که حتی فرض راه یافتن کثرت را در آن نمی‌توان کرد؛ زیرا هر چه را به عنوان ثانی برای آن فرض کنیم [همان

عادَ اولاً، لعـدمِ الْمَيزِ، بخلافِ الوحدةِ العددیّةِ، التی إذا فُرِضَ معها ثانٍ عاد مـع الأوّلِ اثنینِ، و هکذا.

حجة اخری

لو کانَ هناك واجبانِ فصاعداً، امتازَ أحدُهُما مِنَ الآخرِ بعدَ اشتراکِهما فـی وجـوبِ الوجودِ؛ و ما به الامتیازُ غیرُ ما به الاشتراکُ بالضروةِ، و لازمُـهُ تـرکُّبُ ذاتِـهما مـمّا بـه الاشتراکُ و ما به الامتیازُ، و لازمُ الترکُّبِ الحاجةُ إلی الاجـزاءِ، و هـی تـنافِی الوجـوبَ الذاتی، الذی هو مناطُ الغنی الصِّرفِ.

تتمة

أورَدَ ابنُ کمونَة علی هذه الحجّةِ: أنّه لِمَ لا یجوزُ أن یکونَ هناك هویّتانِ بسـیطتانِ، مجهولتا الکُنهِ، مختلفتانِ بتمامِ الماهیّةِ، یکونُ کلٌّ منهما واجبَ الوجودِ بذاتِهِ، و یکونُ

خواهد بود و] به آن باز می‌گردد، چون امتیازی از یکدیگر ندارند. اما وحدت عددی به‌گونهٔ دیگری است. در آنجا آنچه را به عنوان دوم فرض می‌کنیم، درکنار شیء اوّل قرارگرفته، و مجموعاً دوتا می‌شوند، و به همین ترتیب.

برهانی دیگر

اگر دو واجب یا بیشتر درکار باشد، هر یک از آنها بعد از اشتراک در وجوب وجود، باید ویژگی خاصی داشته باشد که او را از دیگری جدا سازد. و از طرفی، آنچه مایهٔ امتیاز آنهاست، باید با آنچه میانشان مشترک است، مغایر باشد. و لازمهٔ چنین چیزی آن است که ذات آنها، از چیزی که مایهٔ اشتراکشان است و چیزی که مایهٔ امتیازشان است، ترکیب یافته باشد. حال آنکه لازمهٔ ترکیب، نـیاز بـه اجـزاء است؛ و این با وجوب ذاتی، که مناط غنای محض است، ناسازگار می‌باشد.

[شبههٔ ابن کمونه]

ابن کمونه در ردّ این استدلال گفته است: چه مانعی دارد دو ذات بسـیط، کـه حقیقت ذاتشان نامعلوم و به تمام ذات مباین یکدیگرند، وجود داشـته و هـر دو

مفهومُ واجبِ الوجودِ منتزعاً منهما، مقولاً عليهما قولاً عرضيّاً.

و أُجيبَ عنه: بأنّ فيه انتزاعَ مفهومٍ واحدٍ من مصاديقَ مختلفةٍ، بما هي مختلفةٌ، و هو غيرُ جائزٍ.

على: أنّ فيه إثباتَ الماهيّةِ للواجبِ، و قد تقدَّمَ إثباتُ أنّ ماهيّتَه تعالى وجودُه؛ و فيه أيضاً اقتضاءُ الماهيّةِ للوجودِ، و قد تقدَّمَ أصالتُهُ و اعتباريّتُها، و لا معنى لاقتضاءِ الاعتباريِّ للاصيل.

و يتفرّعُ على وحدانيّتِهِ، تعالى، بهذا المعنى: أنّ وجودَهُ، تعالى، غيرُ محدودٍ بحدٍ عدميٍ يوجبُ انسلابَهُ عمّا وراءَه.

و يتفرعُ أيضاً: أنّ ذاتَه تعالى بسيطةٌ، منفيٌ عنها التركيبُ، بأيِ وجهٍ فرضَ؛ إذ

واجب الوجود ذاتی باشند، به نحوی که مفهوم واجب الوجود از آنها انتزاع شده و به صورت عرضی بر آنها حمل گردد.

در جواب آورده‌اند: این فرض مستلزم آن است که از مصادیق گوناگون، از آن جهت که گوناگونند، مفهوم یگانه‌ای برگرفته شود؛ و چنین چیزی نشدنی است.

علاوه بر آنکه در این فرض، اثبات ماهیت برای واجب شده، در حالی که پیش از این[۲] ثابت گشت که ماهیت واجب ـ تعالی ـ همان وجودش است. و نیز ابن کمونه در فرض خویش، ماهیت را مقتضی وجود دانسته است؛ در صورتی که پیش از این گفته بودیم: وجود، اصیل و ماهیت، اعتباری است. و معنا ندارد امر اعتباری مقتضیِ حقیقت اصیل باشد.

از وحدت خاصی که برای واجب ثابت شد، دو نتیجه بدست می‌آید:

۱ـ وجود واجب تعالی هیچ مرز عدمی ندارد، که موجب خلّو ذات او از کمالات خارج از خودش گردد.

۲ـ ذات واجب تعالی بسیط است، و هر نوع ترکیبی از آن نفی می‌گردد؛ زیرا ترکیب، هرگونه که فرض شود، جز با اجزایی که مرکب از آنها تشکیل یافته، تحقق

التركيبُ، بأيِ وجهٍ فُرِضَ، لا يتحققُ إلاّ بأجزاءٍ يتألفُ منها الكلُ و يتوقفُ تحققُه على تحققِها، وهو الحاجةُ إليها، و الحاجةُ تنافي‌الوجوبَ الذاتّي.

الفصل الثالث

في ان الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود و كمال وجودى

كلُّ موجودٍ غيرِهِ، تعالى، ممكنٌ بالذاتِ، لانحصارِ الوجوبِ بالذاتِ فيهِ، تعالى، و كلُّ ممكنٍ فانّ له ماهيّةً هى ألتى تستوى نسبتُها إلى الوجودِ و العدمِ، و هى التى تحتاجُ فى وجودِها إلى علةٍ، بها يجبُ وجودُها فتوجَدُ؛ و العلّةُ إن كانتْ واجبةً بالذاتِ فهو، و إن كانتْ واجبةً بالغيرِ انتهى ذلك إلى الواجبِ بالذاتِ؛ فالواجبُ بالذاتِ هو الذى يفيضُ عنه وجودُ كلِ ذى وجودٍ من الماهيّاتِ.

نمی‌یابد. بنابراین، تحقق مرکب متوقف بر پیدایش اجزایش است. و این همان نیاز به اجزا است. و نیاز با وجوب ذاتی سازگار نیست.

- ۳ -

واجب - تعالی - مبدأ آفرینش هر وجود و کمال وجودی است

[اثبات مدعا از راه امکان ماهوی]

همهٔ موجودات به استثنای خداوند سبحان، به حسب ذات خویش ممکن‌اند؛ زیرا وجوب ذاتی منحصر در اوست. از طرف دیگر، هر ممکنی ماهیتی دارد که نسبتش با هستی و نیستی یکسان می‌باشد. و همین ماهیت در هستی خویش نیازمند علتی است که به وسیلهٔ آن، وجودش ضروری گردد و آنگاه موجود شود. حال، علت مفروض اگر خود، وجوب ذاتی داشته باشد، مدعای ما ثابت است؛ و اگر وجوبش غیری باشد، باید به واجب بالذات منتهی گردد. پس این واجب بالذات است که هستی هر ماهیت صاحب وجودی را می‌آفریند، و به او افاضه می‌کند.

و من طریق آخر

ما سواه تعالی، من الوجوداتِ الامکانیّةِ، فقراءُ فی أنفسِها، متعلّقاتٌ فی حدودِ ذواتِها، فهی وجوداتٌ رابطةٌ، لا استقلالَ لها حدوثاً و لا بقاءً و إنّما تتقوّمُ بغیرِها، و ینتهی ذلك إلی وجودٍ مستقلٍ فی نفسِهِ، غنّیٍ فی ذاتِهِ، لا تعلّقَ له بشیءٍ تَعَلُّقَ الفقرِ و الحاجةِ، و هو الواجبُ الوجودِ، تعالی و تقدّس.

فتبیّنَ أنّ الواجبَ الوجودَ، تعالی، هو المفیضُ لوجودِ ماسواه. و کما أنّه مفیضٌ لها مفیضٌ لآثارِها القائمةِ بها و النسبِ و الروابطِ التی بینَها، فان العلّةَ، الموجبةِ للشیءِ المقوّمةِ لوجودِهِ، علّةٌ موجبةٌ لآثارِهِ و النسبِ القائمةِ به و مقوّمةٌ لها.

فهو،تعالی، وحدَهُ المبدأُ الموجدُ لما سواهُ، المالكُ لها، المدبّرُ لأمرِها؛ فهو ربُّ العالمینَ، لاربَّ سواه.

[اثبات مدعا از راه امکان وجودی]

وجودهای امکانی، نظر به ذاتشان فقر محضند، و نیاز و وابستگی به غیر در ذات آنها قرارگرفته است. و لذا وجودشان، وجود رابط می‌باشد، که نه در پیدایش و نه در بقاء وجودشان، استقلالی برای خود ندارند؛ بلکه قائم به دیگری می‌باشند. [و آن دیگری نیز در صورتی که خود ذاتاً غنی نباشد، متکی به امر سومی است.] و این سلسله نهایتاً به وجودی می‌رسد که ذاتاً مستقل و غنی است، و هیچ نحوه وابستگی و نیازی به غیر خود ندارد؛ یعنی واجب الوجود سبحانه و تعالی.

از اینجا روشن می‌شود که واجب الوجود سبحانه و تعالی، هستی بخش سایر موجودات است؛ و همانگونه که اصل هستی آنها را می‌آفریند، تمام آثار قائم به آنها و نسبتها و روابط میان آنها را نیز افاضه می‌کند؛ زیرا علتی که وجود یک شیء را ایجاب کرده و آن را بپا می‌دارد، به آثار و نسبتهای قائم به آن نیز وجوب و قوام می‌بخشد.

بنابراین، خداوند سبحان به تنهایی مبدأ آفرینش سایر موجودات و مالک و مدبّر امور آنها است. و در نتیجه او پروردگار جهانیان است، و جز او پروردگاری نیست.

تتمة

قالتِ الثنويّةُ: إنّ فی الوجودِ خيراً و شرّاً، و هما متضادّانِ، لا يستندانِ إلی مبدأ واحدٍ؛ فهناكَ مبدئانِ: مبدأ الخيراتِ، و مبدأ الشرورِ.

و عن أفلاطون فی دفعه: أنّ الشرَّ عدمٌ، و العدمُ لا يحتاجُ إلی علّةٍ فيّاضةٍ، بل علّتُهُ عدمُ الوجودِ. و قد بيّن الصغری بأمثلةٍ جزئيّةٍ، كالقتلِ الذی هو شرٌ مثلاً، فانّ الشرَّ ليسَ هو قدرة القاتِلِ عليه، فانّه كمالٌ له، و لا حِدَّةُ السيفِ مثلاً و صلاحيتُهُ للقطعِ، فانّه كمالٌ فيه، و لا انفعالُ رقبةِ المقتولِ من الضربةِ، فانّه من كمالِ البدنِ، فلا يبقی للشرِّ إلاّ بطلانُ حياةِ المقتولِ بذلك، و هو أمرٌ عدميٌّ؛ و علی هذا القياسِ في سائرِ المواردِ.

و عنْ أرسطو: أنّ الاقسامَ خمسةٌ: ما هُو خيرٌ محضٌ، و ما خيْرُهُ كثيرٌ و شرُّهُ قليلٌ،

[گفتار دوگانه پرستان و نقد آن]

ثنوی‌ها می‌گویند: خیر و شرّ، هر دو، در جهان هستی تحقق دارند. و چون با هم در تضادند، نمی‌توانند به مبدأ واحدی مستند باشند. و در نتیجه دو مبدأ وجود دارد: مبدأ خیرات و مبدأ شرور.

پاسخی که از افلاطون در برابر این شبهه نقل شده، آن است که: شرّ، نیستی و عدم است، و عدم، نیاز به علت آفریننده ندارد؛ بلکه علت عدم، همان نبود هستی است. صغرای این استدلال با بررسی موارد جزئی شرّ، تبیین شده است. مثلاً یکی از شرور «کشتن» است. باید تحلیل کرد و دید، در این مثال واقعاً چه چیزی شرّ است. آیا قدرت و توان قاتل بر کشتن؟ خیر، چراکه این امر، کمالی است برای قاتل. آیا تیزی و صلابت شمشیر برای بریدن؟ خیر، زیرا این هم کمالی است برای شمشیر. آیا شرّ، همان انفعال و تأثر گردنِ مقتول در برابر ضربهٔ قاتل است؟ باز هم پاسخ منفی است؛ چون حالت پذیرش و انفعال، کمالی است برای بدن. چیزی را نمی‌توان به عنوان شر معرفی کرد، مگر نابودی زندگی مقتول در اثر قتل. و این یک امر عدمی است. و سایر موارد هم بر همین منوال است.

وماخيرُهُ و شرُّهُ متساويانِ، و ما شرُّهُ كثيرٌ و خيرُهُ قليلٌ، و ما هو شرٌّ محضٌ؛ و أوّلُ الأقسامِ موجودٌ، كالعقولِ المجرّدةِ التي ليسَ فيها إلاّ الخيرَ؛ و كذا القسمُ الثاني، كسائرِ الموجوداتِ الماديّةِ، التي فيها خيرٌ كثيرٌ بالنظرِ إلى النظامِ العامّ، فانَّ في تركِ إيجادِهِ شرّاً كثيراً؛ و أمّا الأقسامُ الثلاثةُ الباقيةُ، فهي غيرُ موجودةٍ؛ أمّا ماخيرُهُ و شرُّهُ متساويان، فانّ في ايجادِهِ ترجيحاً بلا مرجّحٍ؛ و أمّا ما شرُّه كثيرٌ و خيرهُ قليلٌ، فانَّ في إيجادِهِ ترجيحَ المرجوحِ على الراجحِ؛ و أمّا ما هو شرٌّ محضٌ، فأمرُهُ واضحٌ؛ و بالجملةِ لم يستندْ بالذاتِ إلى العلّةِ إلاّ الخيرُ المحضُ و الخيرُ الكثيرُ، و أمّا الشرُّ القليلُ فقدِ اسْتندَ إليها بعرضِ الخيرِ الكثيرِ الذي يلزمُهُ.

از ارسطو نقل است که در جواب از شبههٔ فوق گفته است: اشیاء بر پنج قسمند: ۱ـ آنچه خیر محض است. ۲ـ آنچه خیرش فراوان و شرش اندک است. ۳ـ چیزی که خیر و شرش مساوی است. ۴ـ چیزی که شرش فراوان و خیرش اندک است. ۵ـ آنچه شر محض است.

قسم اول تحقق دارد؛ مانند عقول مجرد که در آنها جز خیر چیزی نیست. قسم دوم نیز تحقق دارد؛ چون در نیافریدن آن شر فراوانی نهفته است. موجودات مادی، که با توجه به نظام کلی‌شان خیر فراوانی دارند، از همین قبیلند.

ولی سه قسم اخیر تحقق ندارند. اما قسم سوم (آنچه خیر و شرش یکسان است) بدین جهت وجود ندارد که آفریدن آن ترجیح بدون مرجح است [برگزیدن یک طرف بدون آنکه امتیازی نسبت به طرف مقابل داشته باشد]. و ایجاد قسم چهارم (آنچه شرش فراوان و خیرش اندک است) نیز برگزیدن طرف مرجوح [فاقد امتیاز] برطرف راجح [واجد امتیاز] است. قسم پنجم (آنچه شر محض است) نیز وضعش معلوم است. خلاصه آنکه: فقط خیر محض و آنچه خیرش فراوان است، استناد ذاتی به علت دارند؛ و استناد شر اندک به علت در واقع به واسطهٔ خیر فراوانی است که مستلزم این مقدار از شر می‌باشد.

الفصل الرابع
في صفات الواجب الوجود تعالى و معنى اتصافه بها

تنقسمُ الصفاتُ الواجبيّةُ، بالقسمةِ الأوّليّةِ، إلى ما تكفى فى ثبوتِهِ الذاتُ المتعاليةُ، من غيرِ حاجةٍ إلى فرضِ أمرٍ خارجٍ، كحياتِهِ تعالى و علمِهِ بنفسِهِ، و تسمّى «الصفةَ الذاتيّةَ»؛ و ما لا يتمُّ الاتصافُ به إلاّ مَعَ فرضِ أمرٍ خارجٍ من الذاتِ، كالخلقِ و الرزقِ و الاحياءِ، و تسمّى «الصفةَ الفعليّةَ».

والصفاتُ الفعليّةُ كثيرةٌ، و هي على كثرتِها منتزعةٌ من مقامِ الفعلِ، خارجةٌ عن الذاتِ.

و الكلامُ فى هذه الفصولِ فى الصفاتِ الذاتيّةِ. فنقولُ:

قد عرفتَ: أنّه، تعالى، هو المبدأُ المفيضُ لكلِ وجودٍ و كمالٍ وجوديٍّ، و قد ثَبَتَ فى المباحثِ السابقةِ: أنّ العلّةَ المفيضةَ لشيءٍ واجدةٌ لحقيقةِ ذلك الشيءِ بنحوٍ أعلىٰ

- ۴ -
صفات واجب الوجود ـ تعالی ـ و نحوهٔ اتصاف واجب به آنها

صفات واجب الوجود در نخستین دسته‌بندی به دو گروه تقسیم می‌شود:

۱ـ صفاتی که برای اثبات آنها ذات واجب الوجود کفایت می‌کند، و نیاز به فرض هیچ امری خارج از ذات او نیست؛ چون حیات او و آگاهیش نسبت به خویش. این گونه صفات را **صفات ذاتی** می‌نامند.

۲ـ صفاتی که اتصاف به آنها نیازمند فرض امری خارج از ذات واجب است؛ مانند: آفریدن، روزی دادن و زنده کردن. این گونه صفات را **صفات فعلی** می‌نامند.

صفات فعلی فراوانند؛ و جملگی از مقام فعل، که خارج از ذات است، برگرفته شده‌اند. سخن ما در این فصول دربارهٔ صفات ذاتی است، به این شرح:

[اتصاف واجب به همهٔ کمالات]

دانستیم واجب تعالی مبدأ آفرینش هر وجود و کمال وجودی است. و نیز در بحثهای گذشته ثابت شد که علت آفرینندهٔ یک شیء به شکل برتر و بالاتری در

وأشرفَ، فمعطِی الشیءِ غیرُ فاقدٍ له، فله سبحانَه، اتّصافٌ ما بصفاتِ الکمالِ، کالعلمِ والقدرةِ والحیاةِ.

فلننظر فی أقسامِ الصفاتِ و نحوِ اتصافِهِ بها فنقولُ:

تنقسمُ الصفةُ إلی «ثبوتیّةٍ»، کالعالمِ و القادرِ، و «سلبیّةٍ» تفیدُ معنیً سلبیّاً؛ لکنك عرفتَ آنفاً أنّه لا یجوزُ سلبُ کمالٍ من الکمالاتِ منه تعالی لکونِهِ مبدأ کلِّ کمالٍ، فصفاتُهُ السلبیّةُ مادلَّ علی سلبِ النقصِ و الحاجةِ، کمن لیسَ بجاهلٍ، و من لیسَ بعاجزٍ، و ما لیسَ بجوهرٍ؛ و لمّا کانَ النقصُ و الحاجةُ فی معنی سلبِ الکمالِ، کانتِ الصفةُ السلبیّةُ المفیدةُ لسلبِ النقصِ راجعةً إلی سلبِ سلبِ الکمالِ و هو إیجابُ الکمالِ، فمعنی «لیس بجاهلٍ»: سلبُ سلبِ العلمِ، و معناه: إیجابُ العلمِ.

بردارندهٔ حقیقت آن شیء می‌باشد؛ و موجودی که چیزی را می‌بخشد هرگز خودش فاقد آن نمی‌باشد. در نتیجه واجب سبحانه باید به نحوی متصف به همهٔ صفات کمالی باشد، صفاتی چون علم، قدرت و حیات. حال باید انواع این صفات و نحوهٔ اتصاف واجب به آنها را مورد پژوهش قرار دهیم.

[صفات ثبوتی و سلبی]

صفت یا ثبوتی است ـ مانند: عالم و قادر ـ و یا سلبی است، یعنی بیانگر یک مفهوم منفی می‌باشد. و چون دانستیم واجب تعالی مبدأ همهٔ کمالات است، و هیچ کمالی را نمی‌توان از او نفی کرد، نتیجه می‌گیریم: صفات سلبی در واقع بر نفیِ کمبود و نیاز دلالت دارند، مانند این تعابیر: کسی که نادان نیست، کسی که ناتوان نیست، چیزی که جوهر نیست. و چون کمبود و نیاز به معنای سلب کمال است، در نتیجه صفات سلبی، که بیان کنندهٔ نفی کمبودند، در واقع «نفی نفی کمال» می‌باشند. و این در حقیقت همان اثبات کمال است. پس معنای: نادان نیست، نفی نبودِ علم، یعنی همان اثبات علم است.

ثم الصفاتُ الثبوتيةُ تنقسمُ إلى «حقيقيّةٍ»، كالعالم، و «إضافيّةٍ» كالقادريّةِ و العالميّةِ، وتنقسمُ الحقيقيّةُ إلى «حقيقيّةٍ محضةٍ»، كالحيّ، و «حقيقيّةٍ ذاتِ إضافةٍ»، كالعالمِ بالغيرِ.

و لا ريبَ في زيادة الصفاتِ الاضافيّةِ على الذاتِ المتعاليةِ، لأنّها معانٍ اعتباريّةٌ، و جلّتِ الذاتُ أن تكونَ مصداقاً لها؛ و الصفاتُ السلبيّةُ ترجعُ إلى الثبوتيّةِ الحقيقيةِ، فحكمُها حكمُها.

و أمّا الصفاتُ الحقيقيّةُ، أعمُّ من الحقيقيّةِ المحضةِ و الحقيقيّةِ ذاتِ الاضافةِ، ففيها أقوالٌ:

أحدُها : أنّها عينُ الذاتِ المتعاليّةِ، و كلٌّ منها عينُ الأُخرىٰ.

و ثانيها : أنّها زائدةٌ على الذاتِ لازمةٌ لها، فهي قديمةٌ بقدمِها.

صفات ثبوتی نیز به دوگروه تقسیم می‌گردد: حقیقی مانند: عالم، و اضافی چون: قادریت و عالمیت. و همچنین صفات حقیقی تقسیم می‌شود به حقیقی محض مانند حیّ، و حقیقی دارای اضافه مثل: عالم به غیر خود.

بی‌تردید صفات اضافی زائد بر ذاتِ واجب تعالی هستند؛ زیرا آنها مفاهیمی اعتباری هستند، و ذات واجب برتر از آن است که مصداق چنین مفاهیمی قرار گیرد. صفات سلبی نیز در واقع به صفات ثبوتی حقیقی باز می‌گردند؛ و لذا حکم همانها را دارند.

[آراء اندیشمندان دربارهٔ صفات حقیقی و بررسی آنها]

نظرات مختلفی دربارهٔ صفات حقیقی (اعم از حقیقی محض و حقیقی دارای اضافه) ابراز شده است، که به نقل و بررسی آنها می‌پردازیم:

۱ـ صفات حقیقی عین ذات متعالی واجبند، و نیز هرکدام عین دیگری می‌باشد.

۲ـ این صفات، زائد بر ذات و همیشه همراه با آن هستند؛ و لذا به واسطهٔ قدیم بودن ذات واجب آنها نیز قدیم می‌باشند.

و ثالثها : أنّها زائدةٌ على الذاتِ حادثةٌ.

و رابعها : أنّ معنى اتصافِ الذاتِ بها كونُ الفعلِ الصادرِ منها فعلَ من تلبّس بها، فمعنى كونِها عالمةً: أنّها تفعلُ فعلَ العالمِ فى إتقانِهِ و إحكامِهِ و دقّةِ جهاتِهِ، و هكذا: فالذاتُ نائبةٌ منابَ الصفاتِ.

و الحقُّ هو الأوّلُ، المنسوبُ إلى الحكماءِ، لما عرفتَ: أنّ ذاتَه المتعاليةَ مبدأٌ لكلِّ كمالٍ وجوديٍّ، و مبدأُ الكمالِ غير فاقدٍ له، ففى ذاتِهِ حقيقةُ كلِّ كمالٍ يفيضُ عنه، و هو العينيةُ.

ثم حيثُ كانتْ كلٌّ من صفاتِ كمالِهِ عينَ الذاتِ الواجدةِ للجميعِ، فهى أيضاً واجدةٌ للجميعِ و عينُها، فصفاتُ كمالِهِ مختلفةٌ بحسبِ المفهومِ واحدةٌ بحسبِ المصداقِ الذى هو الذاتُ المتعاليةُ.

۳ـ این صفات، زائد بر ذات و حادث‌اند.

۴ـ معنای اتصاف ذات واجب به این صفات آن است که افعالش همچون افعال دارندهٔ آنهاست. در نتیجه معنای عالم بودن واجب آن است که فعلش نظیر فعل یک عالم، استوار و مستحکم و از هر جهت دقیق است، و همینطور در مورد سایر صفات. بنابراین، ذات، جانشین صفات می‌باشد.

در میان این آراء، نظر اوّل، که منسوب به حکما است، صحیح و بقیه باطل است؛ زیرا همانگونه که دانستیم، ذات متعالی واجب، مبدأ همهٔ کمالات وجودی است؛ و مبدأ کمال هرگز تهی از کمال نیست. در نتیجه حقیقت همهٔ کمالاتِ پدیده آمده از او، در ذات او وجود دارد. و این همان عینیت صفات با ذات است.

و چون هر یک از صفات کمال، عین ذات کسی است که دارندهٔ همهٔ آنهاست، هر یک از آن صفات نیز واجد سایر صفات و عین آنها می‌باشد. بنابراین، صفات کمال، اگرچه در مفهوم مختلفند، اما یک مصداق بیشتر ندارند، و آن ذات متعالی واجب است.

و قولُ بعضِهم: «إنّ علّةَ الايجادِ مشيئتُهُ و إرادتُه، تعالى، دونَ ذاتِهِ»، كلامٌ لامحصّلَ له، فانّ الارادةَ عندَ هذا القائلِ إن كانتْ صفةً ذاتيّةً هي عينُ الذاتِ، كانتْ نسبةُ الايجادِ إلى الارادةِ عينَ نسبتِهِ إلى الذاتِ؛ فلمْ يأتِ بطائلٍ، و إن كانتْ من صفاتِ الفعلِ المنتزعةِ من مقامِ الفعلِ، فللفعلِ تقدّمٌ عليها، و استنادُه في وجودِهِ إليها تقدّمُ المعلولِ على العلّةِ، و هو محالٌ؛ على: أنّ لازمَ هذا القولِ كونُ نسبةِ الايجادِ و الخلقِ إليه تعالى مجازاً.

و أمّا القولُ الثاني، و هو منسوبٌ إلى الاشاعرةِ، ففيه: أنّ هذهِ الصفاتِ، و هي ـ على ما عَدُّوها ـ الحياةُ و القدرةُ و العلمُ و السمعُ و البصرُ و الارادةُ و الكلامُ، إمّا أن تكونَ معلولةً او غيرَ معلولةٍ لشيءٍ.

فانْ لم تكن معلولةً لشيءٍ و كانتْ موجودةً في نفسِها واجبةً في ذاتِها، كانتْ هناك

اما اینکه بعضی گفته‌اند: «علت پیدایش کمالات، همان خواست و ارادهٔ واجب تعالی است، نه ذات او»، سخن غیر قابل قبولی است؛ زیرا اگر ایشان اراده را یک وصف ذاتی بدانند که عین ذات واجب است، در این صورت نسبت آفرینش به اراده، عین نسبتش به ذات می‌باشد؛ و در نتیجه این سخن نکتهٔ جدیدی دربر نخواهد داشت. و اگر آن را از صفات فعل و برگرفته از مقام فعل بشمار آورند، در این صورت فعلِ واجب، مقدم بر ارادهٔ او می‌باشد؛ و در نتیجه استناد وجودِ فعل به آن مستلزم تقدم معلول بر علت خواهد بود که امری است نشدنی. علاوه بر آنکه لازمهٔ این سخن آن است که نسبت آفرینش به ذات خداوند، یک نسبت مجازی باشد.

نظر دوم از آنِ اشاعره است، و اشکالش آن است که: صفات مورد نظر (که به عقیدهٔ ایشان عبارتند از: حیات، قدرت، علم، سمع، بصر، اراده و کلام) یا معلولند و یا معلول نیستند.

اگر گفته شود: آنها معلول چیزی نیستند و وجوب ذاتی دارند، نتیجه‌اش آن است که هشت واجب الوجود بالذات (یک ذات و هفت صفت) در کار باشد، و این بر خلاف براهینی است که توحید واجب الوجود را اثبات می‌کند.

واجباتٌ ثمانٍ، و هی الذاتُ و الصفاتُ السبعُ، و أدلّةُ وحدانیّةِ الواجبِ تُبطلُه.

و إن کانتْ معلولَةً، فامّا أن تکونَ معلولةً لغیرِ الذاتِ المتصفةِ بها او معلولةً لها.

و علی الأوّلِ، کانتْ واجبةً بالغیرِ، و ینتهی وجوبُها بالغیرِ إلی واجبٍ بالذاتِ غیرِالواجبِ بالذاتِ الموصوفِ بها، و أدلّةُ وحدانیةِ الواجبِ تُبطلُه کالشقِ السابقِ؛ علی: أنّ فیهِ حاجةَ الواجبِ الوجودِ لذاته فی اتصافِهِ بصفاتِ کمالِهِ إلی غیرِهِ، و هو محال.

و علی الثانی، یلزمُ کونُ الذاتِ المفیضةِ لها متقدّمةً علیها بالعلّیّةِ، و هی فاقدةٌ لما تُعطیه من الکمالِ، و هو محالٌ.

علی: أنّ فیه فقدانَ الواجبِ فی ذاتِهِ صفاتِ الکمالِ، و قد تقدَّمَ: أنّه صرفُ الوجودِ، الذی لا یشذُّ عنه وجودٌ و لاکمالٌ وجودیٌّ، هذا خلفٌ.

و أمّا القولُ الثالثُ، و هو منسوبٌ إلی الکرّامیّةِ، فلازمُ ما فیه من کونِ الصفاتِ

اما اگر گفته شود: این صفات معلولند، می‌پرسیم آیا آنها معلول چیزی غیر از ذاتی که به آنها متصف است، می‌باشند، یا آنکه معلول همان ذاتند؟ در فرض اول این صفات وجوب غیری دارند، و این وجوب غیری به یک واجب ذاتی، غیر از واجبی که موصوف به این صفات است، منتهی می‌گردد؛ و براهین توحید واجب، این فرض را نیز، همانند فرض سابق، ابطال می‌کند. افزون بر اینکه این فرض مستلزم آن است که واجب‌الوجود ذاتی در اتصافش به اوصاف کمال، محتاج به دیگری باشد؛ و این امری است محال.

در فرض دوّم لازم می‌آید آفرینندهٔ این صفات، در حالی که فاقد آنهاست، تقدم علّی بر آنها داشته باشد، و این نشدنی است.

علاوه بر اینکه به مقتضای این فرض، واجب الوجود در مرتبهٔ ذات، تهی از صفات کمال است؛ حال آنکه، همانگونه که پیش از این گذشت، او وجود محض است و از هیچ وجود وکمال وجودی خالی نیست. بنابراین، چنین چیزی خلاف فرض است.

دربارهٔ قول سوم، که منسوب به طائفه کرامیه است و صفات را حادث و زائد بر

زائدةً حادثةً، كون الذاتِ المتعاليةِ ذاتَ مادّةٍ قابلةٍ للصفاتِ التى تحدُثُ فيها، و لازمُهُ تركُّبُ الذاتِ، و هو محالٌ، و كونُ الذاتِ خاليةً فى نفسِها عن الكمالِ، و هو محالٌ.

و امّا القولُ الرابعُ، و هو منسوبٌ إلى المعتزلةِ، فلازمُ ما فيه من نيابةِ الذاتِ عن الصفاتِ، خلوُّها عنها، و هو ـ كما عرفتَ ـ وجودٌ صرفٌ، لايشذُّ عنهُ وجودٌ و لا كمالٌ وجوديٌّ، هذا خلفٌ.

الفصل الخامس
فى علمه تعالى

قد تقدّم: أنّ لكلِ مجرّدٍ عن‌المادّةِ علماً بذاتِهِ، لحضورِ ذاتِهِ عندَ ذاتِهِ، و هو علمُهُ بذاتِهِ.

ذات می‌داند، باید گفت: این نظر مستلزم حادث بودن ذات متعالی الهی است و اینکه آن وجود متعالی دارای ماده‌ای است که پذیرای صفات پدید آمده در اوست. و لازمهٔ چنین چیزی آن است که اوّلاً: ذات واجب‌الوجود مرکب باشد؛ و ثانیاً: واجب در مرحلهٔ ذات، تهی از کمال باشد. و این دو لازم، هر دو، محال‌اند.

و دربارهٔ نظر چهارم، که به معتزله نسبت داده شده و ذات را جانشین صفات می‌داند، باید گفت: لازمهٔ آن، خالی بودن ذات واجب‌الوجود از صفات کمال است؛ در حالی که واجب تعالی وجود محضی است که دربردارندهٔ هر وجود و کمال وجودی می‌باشد. این خلاف فرض است.

ـ ۵ ـ
علم واجب الوجود ـ سبحانه و تعالی ـ

همانگونه که قبلاً آوردیم، موجود مجرد از ماده عالم به خویش است؛ زیرا ذات او نزد خودش حضور دارد؛ و همین حضور، علم او به خودش می‌باشد.

و تقدَّمَ أيضاً: أنّ ذاتَهُ المتعاليةَ صرفُ الوجودِ، الذی لایحدُّهُ حدٌّ وَ لا یشذُّ عنهُ وجودٌ و لا کمالٌ وجودیٌّ، فما فی تفاصیلِ الخلقةِ من وجودٍ او کمالٍ وجودیٍ بنظامِها الوجودیِّ، فهو موجودٌ عنده بنحوٍ أعلی و أشرفَ، غیرَ متمیّزٍ بعضُها من بعضٍ، فهو معلومٌ عندَه علماً إجمالیّاً فی عینِ الکشفِ التفصیلیِّ.

ثمَّ إنّ الموجوداتِ، بما هی معالیلُ له، قائمةُ الذواتِ به قیامَ الرابطِ بالمستقلِ، حاضرةٌ بوجوداتِها عندَه، فهی معلومةٌ له علماً حضوریّاً فی مرتبةِ وجوداتِها، المجرّدةُ منها بأنفسِها، و المادیّةُ منها بصورِها المجرّدةِ.

فقد تحقَّقَ: أنّ للواجبِ تعالی علماً حضوریّاً بذاتِهِ؛ و علماً حضوریّاً تفصیلیّاً بالأشیاءِ فی مرتبةِ ذاتِهِ قبلَ إیجادِها، و هو عینُ ذاتِهِ؛ و علماً حضوریّاً تفصیلیّاً بها فی مرتبتها، و هو خارجٌ من ذاتِهِ. و من المعلومِ أنّ علمَه بمعلولاتِهِ یستوجبُ العلمَ بما عندَها

و نیز آوردیم: ذات برتر الهی وجود محض است؛ هیچ مرزی او را محدود نساخته و دربردارندهٔ هر وجود و کمال وجودی می‌باشد. در نتیجه هر وجود یا کمال وجودی درگسترهٔ آفرینش همراه با نظام وجودی خاصش، نزد او به صورت برتر و بالاتر تحقق دارد، بدون آنکه امتیازی از یکدیگر داشته باشند. بنابراین، او علم اجمالی به همهٔ آنها دارد، علمی که عین کشف تفصیلی آنها می‌باشد.

از طرف دیگر، همهٔ موجودات از آن جهت که معلول اویند، وجوداتی رابطند، و ذاتشان قائم به وجود مستقل او و حاضر نزد او می‌باشد. در نتیجه همهٔ موجودات در مرتبهٔ وجودی خویش معلوم حضوری واجب‌الوجودند: آنها که وجودشان مجرد است مستقیماً، و آنها که وجودشان مادی است به واسطهٔ صور مجردشان.

با بیان فوق ثابت گشت اوّلاً: واجب تعالی علم حضوری به خویش دارد. ثانیاً: در مرتبهٔ ذات خود و قبل از ایجاد اشیاء، علم حضوری و تفصیلی به همهٔ اشیاء دارد، علمی که عین ذات او است. ثالثاً: در مرتبهٔ ذاتِ اشیاء، که مرتبهٔ خارج از ذات اوست، نیز علم حضوری و تفصیلی به آنها دارد. و روشن است که علم او به

من العلمِ.

تتمـة

و لمّا كانتْ حقيقةُ السمعِ و البصرِ هى العلمُ بالمسموعاتِ و المبصراتِ، كانا من مطلقِ العلمِ، و ثبتا فيه تعالى، فهو تعالى سميعٌ بصيرٌ، كما أنّه عليمٌ خبيرٌ.

تنبيه و اشارة

للناسِ فى علمِهِ تعالى أقوالٌ مختلفةٌ و مسالكُ متشتّتةٌ أُخرُ، نشيرُ إلى ما هو المعروفُ منها:

أحدُها: أنّ لذاتِهِ تعالى علماً بذاتِهِ، دونَ معلولاتِهِ، لأنَّ الذاتَ أزليّـةٌ و لا مـعلولَ إلاّ حادثاً.

و فيه : أنّ العلمَ بالمعلولِ فى الأزلِ لا يستلزمُ وجودَه فى الأزلِ بوجودِهِ الخاصِ بِهِ، كما عرفْتَ.

معلولهایش مستلزم آگاهیش نسبت به معلومات آنها نیز هست.

[سمع و بصر]

سمع و بصر در واقع همان آگاهی نسبت به شنیدنیها و دیدنیهاست. و لذا علم به طور مطلق آنها را نیز شامل می‌شود، و دو وصف برای ذات الهی بشمار می‌روند. بنابراین، واجب تعالی همانگونه که علیم خبیر است، سمیع بصیر هم می‌باشد.

[بررسی معروف‌ترین آراء در تفسیر علم الهی]

مردم دربارهٔ علم الهی عقائد گوناگونی دارند. ما در اینجا تنها اشاره‌ای داریم به معروف‌ترین آنها:

۱ـ خداوند در ذات خویش فقط به خودش آگاه است نه به مـعلولاتش؛ زیـرا ذات، قدیم و همیشگی است ولی معلولات جملگی حادثند.

اشکال این سخن آن است که: علم ازلی به معلول مستلزم آن نیست که معلول با وجود خاصش از ازل موجود بوده باشد.

الثانی : ما نُسب إلی المعتزلة: أنّ للماهیّاتِ ثبوتاً عینیّاً فی العدمِ، و هی التی تعلّقَ بها علمهُ تعالی قبلَ الایجادِ.

و فیه : أنّه تقدَّمَ بطلانُ القولِ بثبوتِ المعدوماتِ.

الثالثُ : ما نُسبَ إلی الصوفیّةِ: أنّ للماهیّاتِ الممکنةِ ثبوتاً علمیّاً بتبعِ الأسماءِ و الصفاتِ، هو المتعلّقُ لعلمِهِ تعالی قبلَ الایجادِ.

و فیه : أنّ القولَ بأصالةِ الوجودِ و اعتباریّةِ الماهیّاتِ ینفی أیَّ ثبوتٍ مفروضٍ للماهیّةِ قبلَ وجودِها العینیِ الخاصِ بها.

الرابعُ : ما نُسبَ إلی افلاطن: أنَّ علمَه تعالی التفصیلیَّ بالأشیاءِ هو المفارقاتُ النوریّةُ و المُثُلُ الإلهیةُ، التی تتجمعُ فیها کمالاتُ الأنواعِ.

و فیه : أنّ ذلك علی تقدیرِ ثبوتِها إنّما یکفی لتصویرِ العلمِ التفصیلیِ بالأشیاءِ فی

۲ـ نظر منسوب به معتزله که گفته‌اند: ماهیات در حال عدم، ثبوت خارجی دارند. و علم الهی، قبل از ایجاد آنها، به ثبوت خارجی آنها تعلق گرفته است.

ما در گذشته[۳] بطلان اعتقاد به ثبوت معدومات را بیان کردیم. و لذا این نظر نیز [که مبتنی بر آن عقیده است] ابطال می‌شود.

۳ـ از صوفیه نقل است که: ماهیات به پیروی از اسماء و صفات، از یک ثبوت علمی برخوردارند. و علم الهی پیش از ایجاد ماهیات به همان ثبوت علمی آنها تعلق گرفته است.

در جواب گوئیم: بنابر اعتباریت ماهیت و اصالت وجود، ماهیت پیش از وجود خارجی خاصش هیچ نحوه ثبوتی ندارد.

۴ـ از افلاطون نقل است که: علم تفصیلی خداوند به اشیاء همان مجردات نوری و مُثُل الهی است، که همهٔ کمالات انواع را دربردارند.

اشکال این سخن آن است که چنین چیزی بر فرض صحت، تنها علم تفصیلی به اشیاء در مرتبهٔ خودشان را تبیین می‌کند، و برای تصویر علم تفصیلی به آنها در مرتبهٔ

مرتبتِها، لا فی مرتبةِ الذاتِ، فتبقَی الذاتُ خاليةً من الكمالِ العلميِّ و هو وجودٌ صرفٌ لايشذُّ عنه كمالٌ وجوديٌّ، هذا خلفٌ.

الخامسُ: ما نُسبَ إلى شيخِ الاشراقِ، و تبعهُ جمع من المحققينَ: أنّ الاشياءَ بأسرِها، من المجرّداتِ و الماديّاتِ، حاضرةٌ بوجودِها عندَه تعالى، غيرُ غائبةٍ عنه، و هو علمُه التفصيليُّ بالأشياءِ.

و فيه : أنّ الماديّةَ لا تجامعُ الحضورَ، كما تقدَّمَ فی مباحثِ العلمِ و المعلومِ، على: أنّه إنّما يكفی لتصويرِ العلمِ التفصيليِّ فی مرتبةِ الأشياءِ، فتبقی الذاتُ خاليةً فی نفسِها عن الكمالِ العلميِّ، كما فی القولِ الرابعِ.

السادسُ : ما نُسبَ إلى ثاليسِ الملطّي، و هو أنّه تعالى يعلمُ العقلَ الأوّلَ، و هو المعلولُ الأوّلُ، بحضورِ ذاته عندَهُ، و يعلمُ سائرَ الأشياءِ بارتسامِ صورِها فی العقلِ الأوّلِ.

ذات واجب الوجود کفایت نمی‌کند. در نتیجه ذات واجب تهی از کمال علمی خواهد بود؛ در حالی که او وجود نابی است که هر کمال وجودی را بدون استثناء دارا می‌باشد. این خلاف فرض است.

۵ـ شیخ اشراق و گروهی از دانش‌پژوهان به پیروی از او معتقدند: همهٔ اشیاء، اعم از مجردات و مادیات، با وجود خاصشان نزد خداوند حاضرند، و هیچ غیبتی بین آنها و خداوند نیست. و همین حضور، علم تفصیلی واجب تعالی به اشیاء می‌باشد.

همانگونه که در مباحث علم و معلوم آوردیم[۴]، مادیّت با حضور جمع نمی‌شود. علاوه بر آنکه این سخن تنها برای تصویر علم تفصیلی خداوند در مرتبهٔ اشیاء کافی است؛ و لذا طبق این نظر، همانند نظر چهارم، خداوند در مرتبهٔ ذات، فاقد کمال علمی خواهد بود.

۶ـ به اعتقاد ثالیس ملطی، علم خداوند به عقل اول (معلول نخستین) به واسطهٔ حضورش نزد خداوند، و علمش به سایر موجودات به واسطهٔ نقش بستن صور آنها در آن عقل می‌باشد.

و فیه : أنّه یردُ علیه ما وَرَدَ علی سابِقِهِ.

السابعُ : قولُ بعضِهِم إنّ ذاتَه تعالی علمٌ تفصیلیٌّ بالمعلولِ الأوّلِ و إجمالیٌّ بما دونَه، و ذاتُ المعلولِ الأوّلِ علمٌ تفصیلیٌّ بالمعلولِ الثانی و إجمالیٌّ بما دونَه، و هکذا.

و فیه : ما فی سابقه.

الثامنُ: ما نُسبَ إلی فرفوریوس: أنّ علمَهُ تعالی باتحادِهِ مع المعقولِ.

و فیه : أنّه إنّما یکفی لبیانِ نحو تحققِ العلمِ، و أنّه بالاتحادِ دونَ العروضِ و نحوِهِ، و أمّا کونُهُ علماً تفصیلیّاً بالأشیاءِ قبلَ الایجادِ مثلاً فلا، ففیه ما فی سابقِهِ.

التاسعُ : ما نُسبَ إلی أکثرِ المتأخرینَ: أنّ علمَهُ بذاتِهِ علمٌ إجمالیٌّ بالأشیاءِ، فهو تعالی یعلمُ الأشیاءَ کلَّها إجمالاً بعلمِهِ بذاتِهِ، و أمّا علمُهُ بالأشیاءِ تفصیلاً فبعدَ وجودِها،

اشکال پیشین بر این نظر هم وارد است.

۷ـ گروهی معتقدند: ذات واجب الوجود ـ سبحانه و تعالی ـ علم تفصیلی به معلول اول و علم اجمالی به موجودات پس از اوست؛ و نیز ذات معلول اول، علم تفصیلی به معلول دوم و علم اجمالی به موجودات پس از او می‌باشد، و به همین ترتیب.

اشکال پیشین بر این نظر هم وارد است.

۸ـ از فرفوریوس نقل است که علم خداوند متعال به صورت اتحاد با معقول می‌باشد. این سخن فقط چگونگی تحقق علم را بیان می‌کند، و این راکه علم در اثر اتحاد حاصل می‌گردد، نه عروض و مانند آن. اما این را بیان نمی‌کند که مثلاً: این آگاهی، علم تفصیلی به اشیاء، پیش از ایجاد آنها است یا نه. و لذا همان اشکال پیشین، اینجا هم مطرح می‌شود.

۹ـ غالب محققین اخیر بر آنند که آگاهی خداوند به ذاتش، علم اجمالی به اشیاء است، و او با علم به ذات خویش، آگاهی اجمالی نسبت به همهٔ اشیاء دارد. واما علم تفصیلی‌اش به اشیاء، پس از وجود آنها می‌باشد؛ زیرا علمْ تابعِ معلوم است و

لأنّ العلمَ تابعٌ للمعلومِ، و لا معلومَ قبلَ وجودِ المعلومِ.

و فيه : ما فی سابقِهِ؛ علی أنّ كونَ علمِهِ تعالی علی نحوِ الارتسامِ و الحصولِ ممنوعٌ، كما سيأتی.

العاشرُ : ما نُسبَ إلی المشائينَ: أنّ علمَهُ تعالی بالأشياءِ قبلَ إيجادِها بحضورِ ماهيّاتِها علی النظامِ الموجودِ فی الوجودِ لذاتِهِ تعالی، لاعلی نحوِ الدخولِ فيها و الاتحادِ بها، بل علی نحوِ قيامِها بها بالثبوتِ الذهنیِّ علی وجهِ الكليّةِ، بمعنی: عدمِ تغيُّرِ العلم بتغيُّرِ المعلومِ، فهو علمٌ عنائیٌ حصولُهُ العلمیُّ مستتبعٌ لحصولِهِ العينیِّ؛ و قد جری علی هذا القولِ اكثرُ المتكلّمينَ، و إن خطّأوه و طعنُوا فيه من حيثُ إثباتِ الكليّةِ فی العلمِ، فانّهم جَرَوا علی كونِهِ علماً حصوليّاً قبلَ الايجادِ، و أنّه علی حالِهِ قبلَ وجودِ الأشياءِ و بعدَه.

و فيه: ما فی سابقِهِ ؛ علی: أنّ فيه إثباتُ العلمِ الحصوليِّ لموجودٍ مجرّدٍ ذاتاً و فعلاً،

پیش از بوجود آمدن معلوم، معلومی درکار نیست.

همان محذور پیشین بر این نظر نیز مترتب می‌گردد. علاوه بر آنکه، همانگونه که خواهد آمد، علم خداوند به این نحو نیست که صور اشیاء در او منقش گردند.

۱۰ـ به اعتقاد حکمای مشاء، علم خداوند متعال به اشیاء پیش از ایجاد آنها، بدین گونه است که ماهیات اشیاء با همان نظام خارجی‌شان، نزد ذات متعالی واجب حضور دارند، اما نه به نحو دخول در ذات یا اتحاد با آن، بلکه با ثبوت ذهنیی که بر وجه کلیت ـ به این معنا که علم با تغییر معلوم متحول نمی‌شود ـ دارند، قائم به آن ذات می‌باشند. بنابراین علم واجب، علم عنائی است که ثبوت عینی معلوم را به دنبال دارد. اکثر متکلمین نیز همین نظر را پذیرفته‌اند، گرچه از جهت کلی بودن علم الهی آن را تخطئه و مورد طعن قرار داده‌اند. [ولی حرفشان همان حرف است] زیرا ایشان نیز معتقدند علم الهی پیش از ایجاد اشیاء به صورت علم حصولی بوده و بر همان حال پس از وجود اشیاء باقی می‌ماند.

اشکال پیشین اینجا هم مطرح می‌شود، علاوه بر دو اشکال دیگر: یکی اینکه

وقد تقدّم في مباحثِ العلمِ و المعلومِ أنّ الموجودَ المجرّدَ ذاتاً و فعلاً لا يتحقّقُ فيه علمٌ حصوليٌّ؛ على: أنّ فيه إثباتُ وجودٍ ذهنيٍ من غيرِ وجودٍ عينيٍّ يقاسُ إليه، و لازمُهُ أن يعودَ وجوداً عينيّاً آخر للموجودِ الخارجيِ قبلَ وجودِهِ العينيِ الخاصِّ بِهِ و منفصلاً عنهُ تعالى، و يرجعُ لامحالةَ إلى القولِ الرابعِ.

الفصل السادس
في قدرتِهِ تعالى

قد تَقَدَّم: أنّ القدرةَ: كونُ الشيءِ مصدراً للفعلِ عن علمٍ، و من المعلومِ أنّ الذي ينتهي إليه الموجوداتُ الممكنةُ هو ذاتُهُ المتعاليةُ، إذ لا يبقى وراءَ الوجودِ الممكنِ إلاّ الوجودَ الواجبيَّ من غيرِ قيدٍ و شرطٍ، فهو المصدرُ للجميعِ، و علمُه عينُ ذاتِهِ التي هي المبدأُ

طبق این نظر موجودی که هم از جهت ذات و هم از جهت فعل مجرد است، دارای علم حصولی می‌باشد، حال آنکه در مباحث علم و معلوم[5] آوردیم: علم حصولی در مجرد تام راه ندارد. و دیگر آنکه، بیان مذکور وجود ذهنی را بدون یک وجود خارجی که با آن سنجیده شود، اثبات می‌کند؛ و لازمه‌اش آن است که این وجود ذهنی در واقع وجود عینی دیگری برای موجود خارجی باشد، پیش از وجود عینی خاص آن و جدا از ذات الهی. و این سخن در واقع به قول چهارم برمی‌گردد.

- ٦ -
قدرت واجب الوجود

گفته بودیم[6] «قدرت» آن است که شیء آگاهانه مبدأ فعل باشد. و چون به وضوح سلسلهٔ همهٔ موجودات امکانی به ذات برتر الهی می‌رسد ـ زیرا در پسِ وجود امکانی چیزی نیست جز واجب الوجود بدون هیچ قید و شرطی. و لذا مبدأ هستیِ همه، اوست ـ و از طرف دیگر، علم واجب، عین ذاتی است که مبدأ پیدایش معلولهای ممکن می‌باشد، نتیجه می‌گیریم: او قدرتی دارد که عین ذاتش است.

لصدورِ المعاليلِ الممكنةِ، فله القدرةُ، و هی عينُ ذاتِهِ.

فان قلتَ : أفعالُ الانسانِ الاختياريّةُ مخلوقةٌ لنفسِ الانسانِ، لأنّها منوطةٌ باختيارِهِ، إن شاءَ فَعَلَ و إن لم يشأْ لم يفعلْ؛ و لو كانَتْ مخلوقةً للّه سبحانَه مقدورةً له، كانَ الانسانُ مجبراً على الفعلِ لامختاراً فيه، فأفعالُ الانسانِ الاختياريّةُ خارجةٌ عن تعلّقِ القدرةِ، فالقدرةُ لا تعمُّ كلَّ شيءٍ.

قلتُ : ليسَ معنى كونِ الفعلِ اختياريّاً تساوى نسبتُهُ إلى الوجودِ و العدمِ حتى حينَ الصدورِ، فمن المحالِ صدورُ الممكنِ من غيرِ ترجُّحٍ و تعيُّنٍ لأحدِ جانبَيْ وجودِهِ و عدمِهِ، بل الفعلُ الاختياريُّ لكونِهِ ممكناً فی ذاتِهِ يحتاجُ فی وجودِهِ إلى علّةٍ تامّةٍ لا يتخلفُ عنها، نسبتُهُ إليها نسبةُ الوجوبِ، و أمّا نسبتُهُ إلى الانسانِ الذی هو جزءٌ من أجزاءِ علّتِهِ التامّةِ، فبالامكانِ، كسائرِ الأجزاءِ التی لها، من المادّةِ القابلةِ و سائر الشرائطِ الزمانيّةِ

[نفوذ قدرت الهی در افعال اختیاری انسان]

اگر گفته شود: افعال اختیاری انسان آفریدهٔ انسانند؛ زیرا دائر مدار انتخاب او هستند، به‌گونه‌ای که اگر بخواهد، انجام می‌دهد و اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد؛ در حالی که اگر آفریدهٔ خداوند سبحان و تحت قدرت او بودند انسان در افعال خویش مجبور بود و نه مختار. بنابراین، افعال اختیاری انسان از حیطهٔ قدرت الهی بیرونند و قدرت او دربرگیرندهٔ همه امور نمی‌باشد.

در پاسخ می‌گوئیم: معنای اختیاری بودن فعل آن نیست که حتی هنگام صدور، نسبتش با وجود و عدم یکسان باشد؛ زیرا آفرینش یک شیء ممکن، در صورتی که یکی از دو طرف وجود و عدمش رجحان نیابد، ممتنع است؛ بلکه وجود و تحقق فعل اختیاری، به دلیل امکان ذاتی‌اش، نیازمند علت تامّی است که هرگز از آن انفکاک نیافته و نسبتش با آن به نحو ضرورت می‌باشد. در حالی که نسبت فعل اختیاری به انسان، که یکی از اجزای علت تامه آن است، به نحو امکان می‌باشد؛ همانند دیگر اجزای علت تامه، چون مادهٔ قبول کننده و سایر شرائط زمانی و

والمکانیّةِ و غیرِها.

فالفعلُ الاختیاریُّ لایقعُ إلاّ واجباً بالغیرِ، کسائرِ المعلولاتِ؛ و من المعلومِ أنّ الوجوبَ بالغیرِ لایتحققُ إلاّ بالانتهاءِ إلی واجبٍ بالذاتِ، و لا واجبَ بالذاتِ الا هو تعالی، فقدرتُهُ تعالی عامّةٌ حتی للأفعالِ الاختیاریّةِ.

و من طریقٍ آخرَ: الأفعالُ، کغیرِها من الممکناتِ، معلولةٌ؛ و قد تقدَّمَ فی مرحلةِ العلّةِ و المعلولِ: أنّ وجودَ المعلولِ رابطٌ بالنسبةِ إلی علّتِهِ، و لا یتحققُ وجودٌ رابطٌ إلاّ بالقیامِ بمستقلٍ یقوّمُه، و لا مستقلَّ بالذاتِ إلاّ الواجبَ بالذاتِ، فهو مبدأ أوّلُ لصدورِ کلِّ معلولٍ متعلِّقِ الوجودِ بعلّةٍ، و هو علی کل شیءٍ قدیرٌ.

فان قلتَ: الالتزامُ بعمومِ القدرةِ للأفعالِ الاختیاریّةِ التزامٌ بکونِها جبریةً، فانَّ لازمَهُ

مکانی غیر آن.

بنابراین، فعل اختیاری، همانند سایر معلولها، جز به نحو وجوب غیری تحقق نمی‌یابد. و روشن است که وجوب غیری تحقق نمی‌یابد مگر آنکه به واجب ذاتی ختم شود. و واجب ذاتی هم فقط اوست. در نتیجه قدرت واجب تعالی همه چیز را فرا می‌گیرد، حتی افعال اختیاری را.

برهانی دیگر بر توسعهٔ قدرت الهی

افعال انسان همانند دیگر ممکنات، معلول هستند. و در بخش علت و معلول[۷] آوردیم که وجود معلول نسبت به علت خویش یک وجود رابط است. و وجود رابط هم جز با اتکا به یک وجود مستقل و قوام دهندهٔ به آن، تحقق نمی‌یابد. و چون وجود مستقل بالذات همان واجب الوجود بالذات است، نتیجه می‌گیریم که او مبدأ نخستین پیدایش همه معلولهایی است که وجودشان وابستهٔ به علت است، و قدرت او همه چیز را فرا می‌گیرد.

[تعلق قدرت و علم الهی به افعال اختیاری مستلزم جبر نیست]

ممکن است توهم شود: اعتقاد به نفوذ قدرت الهی در افعال اختیاری، اعتقاد به

القولُ بتعلُّقِ الارادةِ الإلهيةِ بالفعلِ الاختياريِّ، و هي لا تتخلَّفُ عن المرادِ، فيكونُ ضروريَّ الوقوعِ، و يكونُ الانسانُ مجبراً عليه، لا مختاراً فيه.

و بوجهٍ آخرَ: ما وقعَ من الفعلِ متعلقٌ لعلمِهِ تعالى فوقوعُهُ ضروريٌّ، و إلّاعاد علمُه جهلاً، تعالى عن ذلك، فالفعلُ جبريٌّ لااختياريٌّ.

قلتُ: كلاّ! فالارادةُ الإلهيّةُ إنّما تعلقت بالفعلِ على ما هو عليه في نفسِهِ، و الذي عليه الفعلُ هو أنّه منسوبٌ إلى الانسانِ الذي هو جزءُ علّتِهِ التّامّةِ بالامكانِ، و لا يتغيَّرُ بتعلُّقِ الارادةِ عمّا هو عليه، فقد تعلقتِ الارادةُ بالفعلِ من طريقِ اختيارِ الانسانِ، و مرادُهُ تعالى أن يفعلَ الانسانُ الفعلَ الفلانيَّ باختيارِهِ، و من المحالِ أن يتخلَّفَ مرادُهُ تعالى عن إرادتِهِ.

و الجوابُ عن الاحتجاجِ بتعلُّقِ العلمِ الأزليِّ بالفعلِ كالجوابِ عن تعلُّقِ الارادةِ به،

جبری بودن آنهاست؛ زیرا لازمه‌اش تعلق ارادهٔ الهی به آنهاست، اراده‌ای که به هر چه تعلق بگیرد، وجودش را ضروری می‌گرداند. و در نتیجه صدور این افعال، ضروری بوده و انسان مجبور بر آنها می‌باشد، نه مختار.

و از طرف دیگر، هر فعلی که تحقق می‌یابد، متعلق علم الهی است. و لذا پیدایش آن ضروری می‌باشد؛ زیرا اگر پدید نیاید، علم خداوند در واقع جهل است. و خداوند برتر از آن است که علمش جهل باشد. پس انسان مجبور بر کار است، نه مختار.

در جواب باید گفت: چنین نیست؛ زیرا فعل همانگونه که هست، متعلق ارادهٔ الهی واقع می‌شود، یعنی به نحوی که نسبتش با انسانی که جزء علت تامهٔ اوست، نسبت امکانی می‌باشد. و این فعل به واسطهٔ تعلق ارادهٔ الهی از آنچه بر آن است، خارج نمی‌شود. پس خواست خداوند آن است که کار از مسیر اختیار انسان تحقق یابد، و انسان فلان کار را با اختیار خود انجام دهد، و محال است که خواستهٔ خداوند تحقق نیابد.

و در مورد تعلق علم ازلی خداوند به فعل نیز همان پاسخی را که دربارهٔ تعلق

فالعلمُ إنّما تعلّقَ بالفعلِ على ما هو عليهِ، و هو أنّه فعلٌ اختياريٌّ يتمكنُ الانسانُ منه و من تركِهِ، و لا يُخرجُ العلمُ المعلومَ عن حقيقتِهِ، فلو لم يقع اختياريّاً، كان علمُه تعالى جهلاً.

فان قلتَ: السلوكُ إلى بيانِ عمومِ القدرةِ من طريقِ: توقفِ وجودِ المعلولِ الممكنِ على وجوبِهِ بالغيرِ و انتهاءِ ذلك إلى الواجبِ بالذاتِ، ينتجُ خلافَ المطلوبِ، فانّ كونَ فعلِهِ تعالى واجباً يستلزمُ كونَه تعالى موجباً ـ بفتح الجيم ـ اى واجباً عليه الفعلُ ممتنعاً عليه الترکُ، و لا معنى لعمومِ القدرةِ حينئذٍ.

قلتُ: الوجوبُ ـ كما تعلم ـ منتزعٌ من الوجودِ، فكما أنّ وجودَ المعلولِ من ناحيةِ العلّةِ كذلك وجوبُهُ بالغيرِ من ناحيتِها، و من المحالِ أن يعودَ الأثرُ المترتبُ على وجودِ

اراده دادیم، تکرار می‌کنیم که: فعل آن گونه که هست متعلق علم خداوند می‌باشد؛ یعنی به صورت یک کار اختیاری که انسان قادر بر انجام و ترک آن می‌باشد. و علم خداوند هم از علم بودن، بیرون نمی‌رود، بلکه اگر کار از غیر مجرای اختیار واقع شود، علم الهی، جهل می‌گردد.

[آیا وجوب غیری معلول، نفی قدرت از فاعل می‌کند؟]

ممکن است گفته شود: قدرت فراگیر خداوند را اگر بخواهیم از این طریق اثبات کنیم که: «وجود معلولِ ممکن، متوقف بر وجوب غیری آن است؛ و این وجوب غیری باید به یک واجب ذاتی ختم گردد.» نتیجهٔ معکوس به دست می‌آید؛ زیرا واجب بودن فعل الهی مستلزم آن است که خداوند فاعل موجَب باشد ـ یعنی فاعلی که باید انجام دهد و نمی‌تواند انجام ندهد ـ و این به معنای نفی قدرت فراگیر الهی است.

جواب این سخن آن است که: وجوب، برگرفتهٔ از وجود است. و همانگونه که وجودِ معلول از جانب علت است، وجوب غیری آن نیز از سوی علت می‌باشد. و هرگز اثرِ مترتب بر وجود شیء نمی‌تواند در وجود پدید آورندهٔ آن شیء تأثیری داشته باشد. بنابراین، ایجابی که خداوند سبحان به فعل می‌بخشد، هرگز نمی‌تواند بازگردد و کار را بر خداوند، واجب و ضروری گرداند، و با ایجاب کار بر او، قدرت

الشیءِ مؤثراً فی وجودِ مؤثّرِهِ، فالایجابُ الجائیُ من ناحیتِهِ تعالی إلی فعلِهِ یستحیلُ أن یرجعَ فیوجِبَ علیه تعالی فعلَه، و یسلبَ عنه بذلك عمومَ القدرةِ، و هی عینُ ذاتِهِ.

و یتبیّنُ بما تقدَّمَ: أنّه تعالی مختارٌ بالذاتِ، إذ لا إجبارَ إلاّ من أمرٍ وراءَ الفاعلِ، یحملُه علی خلافِ ما یقتضیه او علی ما لا یقتضیه، و لیسَ وراءَه تعالی إلاّ فعلُه، و الفعلُ ملائمٌ لفاعلِهِ، فما فَعَلَه من فعلٍ هو الذی تقتضیه ذاتُه و یختارُه بنفسِهِ.

الفصل السابع
فی حیاته تعالی

الحیُّ عندَنا هو «الدرّاكُ الفعالُ»؛ فالحیاةُ مبدأُ الادراكِ و الفعلِ، ای مبدأُ العلمِ و القدرةِ، او أمرٌ یلازمُهُ العلمُ و القدرةُ. و إذ کانتِ الحیاةُ تُحملُ علینا و العلمُ و القدرةُ

فراگیری را که عین ذات الهی است، از آن سلب کند.

از آنچه گذشت به دست می‌آید که: خداوند سبحان ذاتاً مختار است؛ زیرا الزام همیشه از سوی موجود خارج از ذات بر فاعل تحمیل می‌شود، موجودی که فاعل را بر کاری که خلاف مقتضایش است، و یا اقتضای آن را ندارد، می‌گمارد؛ در حالی که در پس وجود الهی چیزی جز فعل او نیست؛ و فعل نیز همیشه هماهنگ با ذات فاعل است. و در نتیجه هر فعلی که او انجام می‌دهد، به مقتضای ذاتش بوده و خود، آن را اختیار نموده است.

- ۷ -
حیات واجب الوجود - تعالی -

به اعتقاد ما حیّ همان موجود درک کنندهٔ فعّال است. بنابراین حیات، مبدأ ادراک و فعل می‌باشد. و به عبارت دیگر: حیات، مبدأ علم و قدرت است؛ یا چیزی است که با علم و قدرت ملازم می‌باشد. و چون حیات بر ما اطلاق می‌شود، با آنکه علم و قدرت در ما دو امر زائد بر ذاتند، نتیجه می‌گیریم که اطلاق آن بر موجودی که

فینا زائدتان علی الذاتِ، فحملُها علی ما کانتا فیه موجودتین للذاتِ علی نحو العینیّةِ، کالذاتِ الواجبةِ الوجودُ بالذاتِ، أولی و أحقُّ، فهو تعالی حیاةٌ وحیٌّ بالذات.

علی : أنّه تعالی مفیضٌ لحیاةِ کلِّ حیٍّ، و مُعطی الشیءِ غیرُ فاقدٍ له.

الفصل الثامن
في ارادته تعالی و کلامه

قالوا : إرادتُهُ تعالی علمُه بالنظامِ الأصلحِ ؛ و بعبارةٍ أُخری: علمُه بکونِ الفعلِ خیراً فهی وجهٌ من وجوهِ علمِهِ تعالی، کما أنّ السمعَ، بمعنی العلمِ بالمسموعاتِ، و البصرَ، بمعنی العلمِ بالمبصراتِ، وجهانِ من وجوهِ علمِهِ، فهو عینُ ذاتِهِ تعالی.

و قالوا : الکلامُ فیما نتعارفُهُ: لفظٌ دالٌ علی ما فی الضمیرِ کاشفٌ عنه؛ فهناك موجودٌ اعتباریٌّ ـ و هو اللفظُ الموضوعُ ـ یدلُّ دلالةً وضعیّةً اعتباریّةً علی موجودٍ آخَر، و هو

عین علم و قدرت است، اولی و سزاوارتر می‌باشد. بنابراین، خداوند متعال حیات وحیّ بالذات می‌باشد.

علاوه بر آنکه: او آفرینندهٔ حیات هر موجود زنده‌ای است. و آفرینندهٔ شیء هرگز فاقد آن نخواهد بود.

ـ ۸ ـ
اراده و کلام واجب الوجود ـ تعالی ـ

گفته‌اند: «ارادهٔ» خداوند همان علم به نظام اصلح، و به دیگر سخن: علم به خیر بودن فعل است. بنابراین، ارادهٔ الهی چهره‌ای از علم او خواهد بود، همانگونه که سمع (به معنای آگاهی نسبت به شنیدنیها) و بصر (به معنای آگاهی نسبت به دیدنیها) دو چهرهٔ علم او می‌باشند. در نتیجه، ارادهٔ واجب تعالی عین ذاتش می‌باشد.

و نیز گفته‌اند: «کلام» به معنای متعارفش، لفظی است که آنچه را در خاطر

الذی فی الذهنِ؛ ولو کانَ هناکَ موجودٌ حقیقیٌّ دالٌّ بالدلالةِ الطبعیةِ علی موجودٍ آخرَ کذلکَ، کالأثرِ الدالِّ علی مؤثِرِه، وصفةُ الکمالِ الأتمّ فی علتِهِ، کانَ أولی و أحقَّ بأن یسمّی کلاماً، لقوّةِ دلالتِهِ؛ و لو کانَ هناکَ موجودٌ أحدیُّ الذاتِ ذوصفاتِ کمالٍ فی ذاتِهِ، بحیثُ یکشفُ بتفاصیلِ کمالِهِ و ما یترتبُ علیه من الآثارِ عن وجودِهِ الأحدیِّ، و هو الواجبُ تعالی، کان أولی و أحقَّ باسمِ الکلامِ؛ و هو متکلّمٌ لوجودِ ذاتِهِ لذاتِهِ.

أقولُ : فیه إرجاعٌ تحلیلیٌ لمعنییَ الارادةِ و الکلامِ إلی وجهٍ من وجوهِ العلمِ والقدرةِ، فلا ضرورةَ تدعُوا إلی إفرادِهما عن العلمِ و القدرةِ، و ما نُسبَ إلیه تعالی فی الکتابِ و

می‌گذرد بیان کرده و بر آن دلالت می‌کند. پس یک موجود اعتباری ـ یعنی همان لفظ وضع شده برای معنا ـ در کار است که با دلالت وضعیِ اعتباری، بیانگر موجود دیگری ـ یعنی آنچه در ذهن است ـ می‌باشد. بنابراین، اگر یک موجود حقیقی داشته باشیم که با دلالت طبعی، کاشف از موجود حقیقی دیگری است ـ مانند اثری که دلالت بر مؤثر خویش دارد، و نیز صفت کمالیِ معلول که کاشف از کمال بالاتری در علت خویش می‌باشد ـ چنین موجودی اولیٰ و سزاوارتر است به اینکه «کلام» نامیده شود؛ زیرا دلالتش از آن لفظ قوی‌تر می‌باشد. حال اگر موجود یگانه‌ای باشد با صفات کمالی ذاتی، به گونه‌ای که با کمالات تفصیلی خویش و آثار مترتب بر آنها، دلالت بر وجود یگانهٔ خویش کند ـ که واجب الوجود چنین است ـ اولی و سزاوارتر به نام «کلام» می‌باشد. و چون ذاتش برای خودش ثابت است، متکلم نیز خواهد بود.

[نظر ما]

این سخن در واقع تحلیلی است دربارهٔ معنای اراده و کلام. و نتیجه‌اش ارجاع معنای آنهاست به چهره‌ای از علم و قدرت. و لذا لزومی ندارد آنها را جدای از علم و قدرت [به عنوان دو صفت ذاتی جداگانه] در نظر بگیریم. و مراد از اراده و کلامی که در کتاب و سنت به خداوند نسبت داده شده، معنایی است که از اوصاف فعلی

السنةِ من الارادةِ و الکلامِ اریدَ به صفةَ الفعلِ، بالمَعنی الذی سیأتی إن شاء اللّه.

الفصل التاسع
فی فعله تعالی و انقساماته

لفعلِهِ تعالی ـ بمعنی المفعولِ ـ، و هو الوجودُ الفائضُ منه، انقساماتٌ بحسب ما تحصُلُ من الأبحاثِ السابقةِ، کانقسامِهِ إلی مجرّدٍ و مادّیٍ و انقسامِهِ إلی ثابتٍ و سیّالٍ، و إلی غیرِ ذلك.

و المرادُ فی هذا الفصلِ الاشارةُ إلی ما تقدَّمَ سابقاً: أنّ العوالمَ الکلیّةَ ثلاثةٌ: عالمُ العقلِ، و عالمُ المثالِ، و عالمُ المادّةِ.

فعالمُ العقلِ مجرّدٌ عن المادّةِ و آثارِها.

و عالمُ المثالِ مجرّدٌ عن المادّةِ دونَ آثارِها، من الأبعادِ و الأشکالِ و الأوضاعِ و

خداوند می‌باشد، و توضیحش خواهد آمد. انشاءالله.

ـ ۹ ـ
فعل واجب الوجود ـ تعالی ـ و اقسام آن

فعل خداوند ـ یعنی همان آفریده‌اش که وجودِ تراویده از اوست ـ طبق آنچه از بحثهای گذشته به دست آمد، دارای تقسیماتی است، مانند: تقسیم به مجرد و مادی از طرفی، و ثابت [برقرار] و سیال [پویا] از طرف دیگر، و سایر تقسیمات.

مقصود ما در این فصل اشاره‌ای است به آنچه گذشت[۸] که: عوالم کلی بر سه بخشند، عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده.

عالم عقل : عالمی است مجرد از ماده و آثار آن.

عالم مثال : عالمی است مجرد از ماده ولی دارای آثار آن؛ آثاری چون ابعاد سه‌گانه و اشکال گوناگون و نیز وضعهای مختلف و غیر آن. لذا در این عالم، شبحهای جسمانی ـ یعنی موجوداتی که اوصاف اجسام عالم ماده در آنها تمثّل

غيـرِها، ففيه أشباحٌ جسمانيّـةٌ، متمثّلةٌ فى صفةِ الأجسامِ التى في عالمِ المادّةِ على نـظامٍ يشبهُ نظامَها فى عالمِ المادّةِ، غيرَ أنَّ تعقُّبَ بعضِها لبعضٍ بالترتّبِ الوجوديِّ بينَها، لا بتغيُّرِ صـورةٍ إلى صورةٍ، او حـالٍ إلى حالٍ، بالخـروجِ من القوّةِ إلى الفعلِ من طريقِ الحركةِ، على ما هو الشأنُ فى عالمِ المادّةِ، فحالُ الصّورِ المثاليّةِ فى ترتُّبِ بعضِها على بعضٍ حالُ الصّورِ الخياليّةِ من الحركةِ و التغيُّرِ، و العلمُ مجرّدٌ لاقوّةَ فيه و لا تغيُّرَ، فهو علمٌ بالتغيُّرِ لا تغيُّرٌ فى العلمِ.

و عالمُ المادةِ، بجواهرها و أعراضِها، مقارنٌ للمادةِ.

و العوالمُ الثلاثةُ مترتبةٌ وجوداً، فعالمُ العقلِ قبلَ عالمِ المثالِ، و عالمُ المثالِ قبلَ عالمِ المـادّةِ وجوداً، و ذلك لأن الفعليّةَ المحضةَ التى لا تشوبُها قوّةٌ أقوى و أشدُّ وجوداً ممّا هـو بالقـوّةِ محضاً أو تشوبُهُ قوّةٌ، فالمفارقُ قبلَ المقارنِ للمادّةِ، ثمَّ العقلُ المفارقُ أقلُّ

یافته ـ با نظامی شبیه نظام اجسام در عالم ماده، تحقق دارند؛ با این تفاوت که آنها به واسطهٔ ترتب وجودی که میانشان هست در پی یکدیگر می‌آیند، نه به واسطهٔ تغییر در صورت یا تغییر در حالت به این نحو که از راه حرکت، از قوه به در آمده و بـه فعلیت برسند، آن‌گونه که شأن عالم ماده است. در نتیجه ترتب بعضی از صور مثالی بر بعض دیگر، همانند حرکت و تغییر در صور خیالی است، با توجه به آنکه علم، مجرد است و هیچ قوه و تغییر حقیقی در آن راه ندارد، و آنچه هست در واقع علم به تغییر است، نه تغییر در علم.

عالم ماده: عالمی است که همهٔ جوهرها و عرضهایش همراه با ماده می‌باشد.

عالمهای سه‌گانهٔ مذکور، چینش وجودیِ خاصی نسبت به یکدیگر دارند. به این صورت که وجود عالم عقل پیش از عالم مثال، و وجود عالم مثال نیز پیش از عالم ماده است. زیرا فعلیت خالص، که هیچ شـائبه‌ای از قـوه در آن راه نـدارد، دارای وجودی قوی‌تر و شدیدتر از موجودی است که قـوهٔ مـحض یـا مـخلوط بـا قـوه می‌باشد. در نتیجه موجود جدا از ماده پیش از موجود همراه با مـاده است. و از

حدوداً و قیوداً و أوسعُ و أبسطُ وجوداً من المثالِ المجرّدِ، و کلّما کانَ الوجودُ أقوی و أوسعُ، کانتْ مرتبتُهُ فی السلسلةِ المترتبةِ من حقیقةِ الوجودِ المشککةِ أقدمَ، و من المبدأ الأوّلِ، الذی هو وجودٌ صرفٌ لیس له حدٌّ یحدُّهُ و لا کمالٌ یفقدُهُ، أقربَ؛ فعالمُ العقلِ أقدمُ وجوداً من الجمیعِ، ویلیهِ عالمُ المثالِ، ویلیه عالمُ المادّةِ.

و یتبیَّنُ بما ذُکر: أنّ الترتیبَ المذکورَ ترتیبٌ فی العلیّةِ؛ ای: إنّ عالمَ العقلِ علّةٌ مفیضةٌ لعالمِ المثالِ، و عالمُ المثالِ علّةٌ مفیضةٌ لعالمِ المادّةِ.

و یتبیّنُ أیضاً بمعونةِ ما تقدَّمَ، من أنّ العلّةَ مشتملةٌ علی کمالِ المعلولِ بنحو أعلی و أشرفَ: أنّ العوالمَ الثلاثةَ متطابقةٌ متوافقةٌ، ففی عالمِ المثالِ نظامٌ مثالیٌّ یضاهی النظامَ المادّیَّ، و هو أشرفُ منه، و فی عالمِ العقلِ ما یطابقُهُ، لکنَّهُ موجودٌ بنحوٍ أبسطَ

طرفی، حدود و قیود عقل مجرد کمتر از مثال مجرد و گسترش و بساطت وجودیش بیش از آن است. و هر چه وجود، قوی‌تر و گسترده‌تر باشد از مرتبهٔ بالاتری، در سلسله‌ای که با ترتیب خاصی از حقیقت مشکک وجود تشکیل یافته، برخوردار و به مبدأ نخستین ـ که وجود صرف و بی‌حدّ و واجد همهٔ کمالات است ـ نزدیک‌تر می‌باشد. و لذا عالم عقل، مقدم بر همه و پس از آن، عالم مثال و به دنبالش عالم ماده قرار گرفته است.

نتایج بحث

۱ـ ترتیب یاد شده ترتیبی است در علیت، یعنی عالم عقل، علت و آفرینندهٔ عالم مثال است، و عالم مثال نیز علت و بوجود آورندهٔ عالم ماده می‌باشد.

۲ـ چون علت، کمال معلول را به صورتی برتر و والاتر دربر دارد، بنابراین عالمهای سه‌گانه باید مطابق و هماهنگ با یکدیگر باشند. پس در عالم مثال یک نظام مثالی وجود دارد شبیه نظام مادی، اما والاتر از آن، و در عالم عقل نیز نظامی هست منطبق بر آن، اما به صورت بسیط‌تر و اجمالی‌تر، که نظام ربوبی موجود در علم الهی مطابق با آن می‌باشد.

و أجملَ، و يطابقُهُ النظامُ الربوبيُّ الموجودُ في علمِ الواجبِ تعالى.

الفصل العاشر
في العقل المفارق و كيفية حصول الكثرة فيه، لو كانت فيه كثرة

و ليعلمْ: أنّ الماهيّةَ لا تتكثرُ تكثّراً أفرادياً إلاّ بمقارنةِ المادّةِ؛ و البرهانُ عليه: أنّ الكثرةَ العدديّةَ إمّا أن تكونَ تمام ذاتِ الماهيّةِ، او بعضَ ذاتِها، او خارجةً من ذاتِها إمّا لازمةً او مفارقةً؛ و الأقسامُ الثلاثةُ الأوّلُ يستحيلُ أن يوجدَ لها فردٌ، إذ كلّما وُجدَ لها فردٌ كانَ كثيراً، و كلُّ كثيرٍ مؤلّفٌ من آحادٍ، و الواحدُ منها يجبُ أن يكونَ كثيراً، لكونِهِ مصداقاً للماهيّةِ، و هذا الكثيرُ أيضاً مؤلّفٌ من آحادٍ، فيتسلسلُ، و لا ينتهي إلى واحدٍ، فلا يتحققُ كثيرٌ، هذا خلفٌ؛ فلا تكونُ الكثرةُ إلا خارجةً مفارقةً، يحتاجُ لحوقُها إلى مادّةٍ قابلةٍ، فكلُّ ماهيّةٍ

- ۱۰ -
عقل مجرد و نحوهٔ راهیابی کثرت در آن

باید دانست که ماهیت جز با همراهی ماده نمی‌تواند تعدد افرادی پیدا کند. برهان این مدعا آن است که: کثرت عددی یا تمام ذات ماهیت را تشکیل می‌دهد، یا جزء ذات را و یا امری خارج از آن می‌باشد، که یا ملازم با ماهیت است و یا قابل انفکاک از آن می‌باشد. در سه فرض اوّل، تحقق حتی یک فرد از ماهیت هم امکان ندارد؛ زیرا تحقق هر فرد توأم با کثرت آن می‌باشد و هر کثیری، متشکل از چند فرد است؛ در حالی که هر فرد از ماهیت، چون مصداقی از ماهیت است، باید کثیر باشد، و خود این کثیر نیز باید از چند فرد تشکیل شده باشد؛ و در نتیجه تسلسل لازم می‌آید، و هرگز به فرد نخواهیم رسید. و وقتی فرد تحقق نیابد کثیر هم پدید نمی‌آید؛ و این خلاف فرض است. پس کثرت باید امری خارج از ماهیت و قابل انفکاک از آن باشد، به گونه‌ای که پیوستنش به ماهیت نیاز به مادهٔ قبول کننده داشته باشد. لذا هر ماهیتی که دارای افراد متعدد است، مادی می‌باشد. عکس نقیض **این**

كثيرةِ الأفرادِ فهى ماديّةٌ، و ينعكسُ عكسَ النقيضِ إلى أنّ كلَّ ماهيّةٍ غيرِ ماديّةٍ، و هى المجرّدةُ وجوداً، لا تتكثرُ تكثراً أفرادياً؛ و هو المطلوبُ.

نعم، تمكنُ الكثرةُ الأفراديّةُ فى العقلِ المفارقِ فيما لو استكملتْ أفرادٌ من نوعٍ مادّيٍ، كالانسانِ، بالحركةِ الجوهريّةِ من مرحلةِ الماديّةِ و الامكانِ إلى مرحلةِ التجرّدِ و الفعليّةِ فتستصحبَ التميّزَ الفرديَّ الذى كانَ لها عندَ كونِها مادّيةً.

ثم إنّه، لمّا استحالتِ الكثرةُ الأفراديّةُ فى العقلِ المفارقِ، فلو كانتْ فيه كثرةٌ فهى الكثرةُ النوعيّةُ، بأن توجدَ منه أنواعٌ متباينةٌ كلُّ نوعٍ منها منحصرٌ فى فردٍ، و يتصوّرُ ذلك على أحدِ وجهَيْنِ: إمّا طولاً، و إمّا عرضاً؛ و الكثرةُ طولاً، أن يوجدَ هناك عقلٌ ثم عقلٌ إلى عددٍ معينٍ، كلُّ سابقٍ منها علّةٌ فاعلةٌ للاحقِهِ مباينٌ له نوعاً؛ و الكثرةُ عرضاً: أن يوجدَ هناك أنواعٌ كثيرةٌ متباينةٌ، ليسَ بعضُها علّةً لبعضٍ و لا معلولاً، و هى جميعاً معلولاتُ

قضیه آن است که: هیچ ماهیت غیر مادی ـ یعنی ماهیتی که وجودش مجرد است ـ کثرت افرادی ندارد.

بله، ممکن است کثرت عددی به این نحو در عقل مجرد راه یابد که افراد یک نوع مادی، مثل نوع انسان، با حرکت جوهری از مرحلهٔ مادیت و امکان به درآمده و به آستانهٔ تجرد و فعلیت بار یابند؛ که در این صورت تمیز فردیِ دوران مادیّت را در حال تجرد نیز همراه خواهند داشت.

و چون وقوع کثرت افرادی در عقل مجرد ممتنع است، اگر در آنجا کثرتی باشد، کثرت نوعی خواهد بود؛ به این نحو که انواع جداگانه‌ای از عقل مجرد هستند که هر کدام تنها یک فرد دارند. و این کثرت به دو شکل قابل تصور است: طولی و عرضی. کثرت طولی آن است که یک عقل به وجود آید، و در پسِ آن، عقل دیگری و همینطور ادامه یابد تا به تعداد معینی برسند، به صورتی که هر عقلی که در رتبهٔ پیشین قرار گرفته است، علت فاعلی برای عقل پسین بوده، و یک نوعِ مباین با آن باشد. کثرت عرضی نیز آن است که انواع متعدد جداگانه‌ای باشند، که نه علتند برای

عقلٍ واحدٍ فوقَها.

الفصل الحادی عشر
في العقول الطولية و اول ما يصدر منها

لمّا كانَ الواجبُ تعالى واحداً بسيطاً من جميعِ الجهاتِ، امتنعَ أن يصدُرَ منه الكثيرُ، سواءٌ كان الصادرُ مجرّداً كالعقولِ العرضيّةِ، او ماديّاً كالأنواعِ المادّيّةِ، لأنّ الواحدَ لا يصدرُ عنه إلاّ الواحد، فأوّلُ صادرٍ منه تعالى عقلٌ واحدٌ، يحاكي بوجودِهِ الواحدِ الظلّي وجودَ الواجبِ تعالى في وحدتِهِ.

و لمّا كانَ معنى أوّليّتِهِ هو تقدّمُهُ في الوجودِ على غيرِهِ من الوجوداتِ الممكنةِ، و هو العليّةُ، كان علّةً متوسّطةً بينَه تعالى و بينَ سائرِ الصوادرِ منه، فهو الواسطةُ في صدورِ مادونَه، و ليسَ في ذلكَ تحديدُ القدرةِ المطلقةِ الواجبيةِ الّتي هي عينُ الذاتِ المتعاليةِ

یکدیگر و نه معلول، بلکه جملگی معلول عقلی هستند که در رتبهٔ بالاتری قرار گرفته است.

- ۱۱ -
عقول طولی و نخستین آفریدهٔ آنها

چون واجب تعالی، وجودی یگانه و از هر جهت بسیط است، صدور کثیر از او محال است، خواه موجود صادر شده همچون عقول عرضی، مجرد باشد و یا مانند انواع مادی، مادی باشد؛ زیرا از موجود یگانه، جز یک موجود پدید نمی‌آید. بنابراین، نخستین آفریدهٔ واجب تعالی عقل یگانه‌ای است که با وجود واحد ظلی خویش، حکایت از وحدت وجود واجب می‌کند.

و چون معنای نخستین بودن این موجود، آن است که تقدم وجودی بر دیگر موجودات ممکن دارد؛ و از طرفی، تقدم وجودی در جایی است که علیت مطرح باشد، بنابراین صادر اوّل علتی خواهد بود که میان واجب و دیگر مخلوقات قرار

على ما تقدَّمَ البرهانُ عليها، و ذلك: لأنّ صدورَ الكثيرِ من حيثُ هو كثيرٌ من الواحدِ من حيثُ هو واحدٌ ممتنعٌ، على ما تقدّم، و القدرةُ لا تتعلقُ إلاّ بالممكنِ، و أمّا المحالاتُ الذاتيّةُ الباطلةُ الذواتُ، كسلبِ الشيءِ عن نفسِهِ و الجمعِ بينَ النقيضَيْنِ و رفعِهِما مثلاً، فلا ذاتَ لها حتّى تتعلَّقَ بها القدرةُ، فحرمانُها من الوجودِ ليسَ تحديداً للقدرةِ و تقييداً لاطلاقِها.

ثمّ، إنّ العقلَ الأوّلَ، و إن كان واحداً فى وجودِهِ بسيطاً فى صدورِهِ، لكنَّهُ لمكانِ إمكانِهِ تلزمُهُ ماهيّةٌ اعتباريّةٌ غيرُ أصيلةٍ، لأنّ موضوعَ الامكانِ هى الماهيّةُ؛ و من وجهٍ آخر، هو يعقلُ ذاتَه و يعقلُ الواجبَ تعالى، فيتعدَّدُ فيه الجهةُ، و يمكنُ أن يكونَ لذلك مصدراً لأكثرَ من معلولٍ واحدٍ.

گرفته است، و لذا واسطهٔ آفرینش اشیاء پس از خود می‌باشد.

توهم نشود که: این سخن، قدرت بی‌حدّ واجب را، که عین ذات برتر اوست، محدود می‌سازد؛ زیرا پیدایش مخلوقات متعدد از آن جهت که متعددند، از یک موجود واحد از آن جهت که واحد است، همانگونه که گذشت[۹]، محال و ممتنع می‌باشد، و قدرت فقط به امور ممکن تعلق می‌گیرد، نه محال ذاتی ـ همچون نفی شیء از خودش و جمع یا رفع دو نقیض ـ که ذاتش پوچ است، و در واقع ذاتی ندارد تا قدرت به آن تعلق بگیرد. بنابراین، محروم بودن این گونه امور از وجود، به معنای محدود بودن قدرت و مقید کردن اطلاق آن نیست.

مطلب دیگر آن که عقل اوّل، اگرچه وجود واحدی دارد و صدورش به نحو بسیط می‌باشد، اما چون ممکن است، همراه با یک ماهیت اعتباری و غیر اصیل می‌باشد؛ زیرا موضوع امکان، همان ماهیت است. و از جهت دیگر، او هم خود را تعقل می‌کند و هم واجب الوجود را. و در نتیجه جهات متعددی در او پدید می‌آید؛ و به همین خاطر می‌تواند مبدأ آفرینش بیش از یک معلول باشد.

لكنَّ الجهاتِ الموجودةَ فی عالمِ المثالِ، الذی دونَ عالمِ العقلِ، بالغةٌ مبلغاً لاتَفی بصدورِها الجهاتُ القليلةُ التی فی العقلِ الأوّلِ، فلابُدّ من صدورِ عقلٍ ثانٍ ثم ثالثٍ و هكذا، حتی تبلغَ جهاتُ الكثرةِ عدداً يَفی بصدورِ العالمِ الذی يتلوه من المثالِ.

فتبيَّنَ : أنّ هناك عقولاً طوليّةً كثيرةً، و إن لم يكنْ لنا طريقٌ إلی إحصاءِ عددِها.

الفصل الثانی عشر
فی العقول العرضية

أثبتَ الاشراقيونَ فی الوجودِ عقولاً عرضيّةً، لاعليّةَ و لا معلوليّةَ بينَها، هی بحذاءِ الأنواعِ الماديةِ التی فی هذا العالمِ المادّيِ، يدبّرُ كلٌّ منها ما يحاذيه من النوعِ ؛ و تسمی «أربابَ الأنواعِ» و «المُثُلَ الأفلاطونيّةَ»، لأنّه كانَ يُصرُّ علی القولِ بها؛ و أنكرَها

اما جهات موجود در عالم مثال که پس از عالم عقل است، فراوانند. و چند جهت اندک در عقل اول، برای آفرینش آنها کفایت نمی‌کند. لذا باید عقول متوالی درکار باشد، تا حدّی که جهات کثرت به مقداری رسد که برای آفرینش عالم پس از خود ـ یعنی عالم مثال ـ کفایت کند.

نتیجه آنکه: عقول طولی فراوانی وجود دارند، گرچه ما راهی به سوی شمارش آنها نداریم.

ـ ۱۲ ـ
عقول عرضی

حکمای اشراقی وجود عقول عرضیی را که هیچ رابطهٔ علیت و معلولیتی میان آنها نیست، به اثبات رسانده‌اند، عقولی که هر یک از آنها در ازای یک نوع مادی از انواع موجود در عالم ماده قرار داشته و عهده‌دار تدبیر آن می‌باشد. این عقول را ارباب انواع می‌نامند، و چون افلاطون بر وجود آنها اصرار و پافشاری داشت، به آنها مثل افلاطونی نیز می‌گویند. ولی حکمای مشاء منکر وجود این عقولند، و تدبیر

المشّاؤونَ، و نسبُوا التدابيرَ المنسوبةَ إليها إلى آخرِ العقولِ الطوليّةِ، الذى يسمّونه «العقلَ الفعّالَ».

و قد اختلفت أقوالُ المثبتينَ فى حقيقتِها؛ و أصحُّ الأقوالِ فيها ـ على ما قيل ـ هو أنَّ لكلِّ نوعٍ من هذه الأنواعِ الماديّةِ فرداً مجرّداً فى أوّلِ الوجودِ، واجداً بالفعلِ جميعَ الكمالاتِ الممكنةِ لذاكَ النوعِ، يعتنى بأفرادِهِ الماديّة، فيدبُّرها بواسطةِ صورتِهِ النوعيّةِ، فيخرجُها من القوّةِ إلى الفعلِ بتحريكِها حركةً جوهريّةً بما يتبعُها من الحركاتِ العرضيّةِ.

و قد احتجُّوا لاثباتِها بوجوهٍ:

منها: أنّ القُوَى النباتيّةَ، من الغاذيةِ و الناميةِ و المولّدةِ، أعراضٌ حالّةٌ فى جسمِ النباتِ، متغيّرةٌ بتغيّرِهِ، متحلّلةٌ بتحلّلِهِ، ليست لها شعورٌ و إدراكٌ، فيستحيلُ أن تكونَ هى المبادئُ

منسوب به آنها را از آنِ آخرین فرد از سلسلهٔ عقول طولی می‌دانند، و آن را عقل فعال می‌نامند.

کسانی که این عقول را به اثبات رسانده‌اند، تفسیرهای گوناگونی دربارهٔ حقیقت آن ارائه داده‌اند؛ و صحیح‌ترینش ـ آن طور که گفته‌اند ـ این است که: هر یک از انواع مادی دارای فرد مجردی در آغاز وجود است که بالفعل تمام کمالات ممکن آن نوع را دارا می‌باشد، و با التفات به افراد مادی‌اش آنها را به واسطهٔ صورت نوعی خویش می‌پروراند، و با اعطای حرکت جوهری، و حرکات عرضیی که پیرو آن می‌آید، آنها را از قوه به در آورده و به فعلیت می‌رساند.

براهین دال بر وجود عقول عرضی و بررسی آنها

۱ـ قوای نباتی ـ یعنی قوهٔ تغذیه کننده، رشد کننده و تولید کننده ـ اعراضی هستند که در جسمِ گیاه حلول و همراه با تغییر آن، تغییر می‌کنند؛ و نیز با تحلیل رفتن آن، رو به تحلیل می‌روند؛ و هیچ گونه فهم و ادراکی ندارند. و لذا محال است که قوای یاد شده، مبادی بوجود آورندهٔ ترکیبات و افعال گوناگون و شکلها و خطوط نیکو و زیبایی باشند [که در آنها مشاهده می‌گردد]، با آن نظام و انسجام دقیق و

الموجدةُ لهذه التراكيبِ و الأفاعيلِ المختلفةِ و الأشكالِ و التخاطيطِ الحسنةِ الجميلةِ، على ما فيها من نظامٍ دقيقٍ متقنٍ تتحيّرُ فيه العقولُ و الألبابُ، فليس إلاّ أنّ هناك جوهراً مجرّداً عقليّاً يدبّر أمرَها و يهديها إلى غايتِها فتستكملُ بذلك.

و فيه : أنّ من الجائزِ أن يُنسبَ ما نسبُوه إلى ربّ النوعِ إلى غيرِهِ، فانّ أفعالَ كلِّ نوعٍ مستندةٌ إلى صورتِهِ النوعيّةِ، و وفوقَها العقلُ الأخيرُ الذى يثبتُه المشاؤُونَ، و يسمّونَهُ «العقلَ الفعّالَ».

و منها : أنَّ الأنواعَ الواقعةَ فى عالَمِنا هذا، على النظامِ الجارى فى كلٍّ منها دائماً من غير تبدُّلٍ و تغيُّرٍ، ليستْ واقعةً بالاتفاقِ، فلها و لنظامِها الدائمىِّ المستمرِ عللٌ حقيقيةٌ، و ليستْ إلا جواهَر مجرّدةً توجِدُ هذه الأنواعَ و تعتنى بتدبيرِ أمرِها، دونَ ما يتخرَّصُونَ به من نسبةِ الأفاعيلِ و الآثارِ إلى الأمزجةِ و نحوِها من غيرِ دليلٍ، بل لكلِّ نوعٍ مثالٌ كلىٌّ

استواری که افکار و اندیشه‌ها را در دریایی از حیرت غوطه‌ور می‌سازد. پس چاره‌ای نیست جز آنکه بگوئیم: یک جوهر مجرد عقلانی وجود دارد که آنها را می‌پروراند، و به غایاتشان رهنمون می‌سازد، و بدین صورت آنها تکامل می‌یابند.

مناقشه‌ای که بر این دلیل داریم آن است که: آنچه را مربوط به ربّ‌النوع دانستند می‌توان به چیز دیگری نسبت داد؛ زیرا افعال هر نوع، مستند به صورت نوعی آن است و در رتبهٔ بالاتر از آن، عقل اخیر قرار گرفته است؛ یعنی همان عقل فعال که حکمای مشاء به اثبات رسانده‌اند.

۲ـ انواع موجود در این عالم با نظام خاصی که بدون تبدیل و تغییر در هر کدام از آنها جاری است، به طور اتفاقی به وجود نیامده است. پس خود آنها و نیز نظام مستمرشان، معلول یک سری علل حقیقی‌اند. و این علل همان جوهرهای مجردی هستند که این انواع را به وجود آورده و اهتمام به تدبیر و پرورش آنها دارند، نه آنچه دیگران با حدس و گمان خویش، بدون هیچ دلیلی، بافته‌اند که این افعال و آثار، مستند به مزاج و امثال آن می‌باشد. بنابراین، هر یک از این انواع یک مثال کلی دارند

يدّبرُ أمرَه، و ليس معنى كليّتِهِ: جوازَ صدقِهِ على كثيرينَ، بل إنّه لتجرّدِهِ تستوى نسبتُهُ إلى جميعِ الأفرادِ.

و فيه : أنّ الافعالَ و الآثارَ المترتبةَ على كلِّ نوعٍ مستندةٌ إلى صورتِهِ النوعيّةِ، و لو لا ذلك لم تتحقّقْ نوعيّةٌ لنوعٍ، فالأعراضُ المختصّةُ بكلِّ نوعٍ هى الحجةُ على أنّ هناك صورةً جوهريّةً هى المبدأ القريبُ لها، كما أنّ الأعراضَ المشتركةَ دليلٌ على أنّ هناك موضوعاً مشتركاً.

ففاعلُ النظامِ الجارى فى‌النوعِ هو صورتُهُ النوعيّةُ، و فاعلُ الصورةِ النوعيّةِ ـ كما تقدَّمَ ـ جوهرٌ مجرّدٌ يُفيضُها على المادّةِ المستعدّةِ، فتختلفُ الصورُ باختلافِ الاستعداداتِ؛ و أمّا أنّ هذا الجوهرَ المجرّدَ عقلٌ عرضيٌّ يخصُّ النوعَ و يوجدُه و يدبّرُ

که او را می‌پروراند. البته مراد از کلی بودن آن، صحت انطباقش بر موارد متعدد نیست. بلکه می‌خواهیم بگوئیم آن موجود، چون مجرد است، نسبتش با همهٔ افراد حد یکسان می‌باشد.

شکل این استدلال آن است که: افعال و آثار مترتب بر هر نوع، ناشی از صورت نوعی آن است. و اگر این صورت نوعی نبود، نوعیت هیچ نوعی تحقق پیدا نمی‌کرد. بنابراین اعراض ویژهٔ هر نوع، خود حجتی است بر وجود یک صورت جوهری که مبدأ قریب آن اعراض می‌باشد، همانگونه که اعراض مشترک نیز دلیل بر آن است که برای یک موضوع مشترک در میان می‌باشد.

در نتیجه، علت فاعلی برای نظام جاری در یک نوع همان صورت نوعیهٔ آن است. و علت فاعلی آن صورت نوعی نیز جوهر مجردی است که آن صورت را بر مادهٔ مستعد، افاضه می‌کند، و بدین نحو در اثر تنوع آمادگیها و استعدادها، صورتهای پدید آمده نیز مختلف وگوناگون می‌شوند. اما اینکه آیا این جوهر مجرد، یک عقل عرضی است که به یک نوع اختصاص دارد، و آن را به وجود آورده و می‌پروراند، یا آنکه جوهر مجردی از سلسلهٔ عقولی طولی است که امور همهٔ انواع

أمرَه، او أنّه جوهرٌ عقليٌّ من العقولِ الطوليّةِ إليه ينتهى أمر عامّةِ الأنواعِ، فليستْ تكفى فى إثباتِهِ هذه الحجّةُ.

و منها : الاحتجاجُ على إثباتِها بقاعدةِ إمكانِ الاشرفِ؛ فانّ الممكنَ الأخسّ إذا وُجدَ، وَجَبَ أن يوجدَ الممكنُ الأشرفُ قبلَه، و هى قاعدةٌ مبرهنٌ عليها؛ و لا ريبَ فى أنّ الانسانَ المجرّدَ، الذى هو بالفعلِ فى جميعِ الكمالاتِ الانسانيّةِ مثلاً، أشرفُ وجوداً من الانسانِ المادّيِ، الذى هو بالقوّةِ فى معظَمِ كمالاتِهِ؛ فوجودُ الانسانِ المادّيِ، الذى فى هذا العالمِ، دليلٌ على وجودِ مثالِهِ العقليِ، الذى هو ربُّ نوعِهِ.

و فيه : أنّ جريانَ قاعدةِ إمكانِ الأشرفِ مشروطٌ بكونِ الأشرفِ و الأخسِ مشتركَيْنِ فى الماهيّةِ النوعيّةِ، حتى يدلَّ وجودُ الأخسِّ فى الخارجِ على إمكانِ الأشرفِ بحسبِ ماهيّتِهِ؛ و مجرّدُ صدقِ مفهومٍ على شىءٍ لا يستلزمُ كونَ المصداقِ فرداً نوعيّاً له كما أنَّ

به او ختم می‌گردد؟ سؤالی است که این استدلال برای پاسخ به آن کافی نیست.

۳ـ در این استدلال تمسک به قانون «امکان اشرف» شده است که می‌گوید: «هر گاه ممکنی که درجهٔ وجودی آن پست‌تر است، تحقق یابد، باید پیش از آن، ممکنی که والاتر و شریف‌تر از آن است به وجود آمده باشد.» این قاعده در جای خود، با برهان به اثبات رسیده است. و از طرفی، تردیدی نیست که مثلاً وجود انسانِ مجرد که همهٔ کمالات انسانی در او فعلیت دارد، والاتر از وجود انسان مادی است که نسبت به بسیاری از کمالات بالقوه می‌باشد. بنابراین، وجود انسان مادی که در این عالم تحقق دارد، دلیلی است بر وجود مثال عقلی آن، که پرورندهٔ نوعش می‌باشد.

دربارهٔ این استدلال باید گفت: قانون «امکان اشرف» در صورتی جاری می‌گردد که موجود شریف‌تر و موجود پست‌تر، دارای یک ماهیت نوعی مشترک باشند، تا تحقق خارجی فرد پست‌تر دلالت داشته باشد بر آنکه فرد اشرف، از جهت ماهیتش، امکان تحقق دارد. و صدق یک مفهوم بر یک شیء به تنهایی دلیل بر این نیست که آن شیء یک فرد نوعی برای مفهوم مورد نظر می‌باشد. همانطور که صدق

صدقَ مفهومِ العلمِ على العلمِ الحضوريِّ لا يستلزمُ كونَه كيفاً نفسانيّاً؛ فمن الجائزِ أن يكونَ مصداقُ مفهومِ الانسانِ الكليِّ الذى نعقلُهُ مثلاً، عقلاً كليّاً من العقولِ الطوليّةِ، عندَه جميعُ الكمالاتِ الأوّليّةِ و الثانويّةِ التى للأنواعِ المادّيّةِ، فيصدقُ عليه مفهومُ الانسانِ مثلاً، لوجدانِهِ كمالَه الوجوديَّ، لا لكونِهِ فرداً من أفرادِ الانسانِ.

و بالجملة: صدقُ مفهومِ الانسانِ مثلاً على الانسانِ الكليِّ المجرّدِ الذى نعقلُه، لايستلزمُ كونَ معقولِنا فرداً للماهيّةِ النوعيّةِ الانسانيّةِ، حتى يكونَ مثالاً عقليّاً للنوعِ الانسانيِّ.

الفصل الثالث عشر
فى المثال

و يُسمَّى البرزخَ، لتوسُّطِهِ بينَ العقلِ المجردِ و الجوهرِ المادىِّ، و الخيالَ المنفصلَ،

مفهوم علم بر علم حضوری، مستلزم آن نبود که علم حضوری، کیف نفسانی باشد. بنابراین، مانعی ندارد که مثلاً مصداق مفهوم انسان کلی که ما آن را تعقل می‌کنیم، یک عقل کلی از سلسلهٔ عقول طولی باشد، عقلی که همهٔ کمالات اوّلی و ثانوی انواع مادّی را داراست؛ و از این روی مفهوم انسان مثلاً بر او صدق می‌کند که کمال وجودی انسان را داراست، نه به خاطر اینکه فردی از افراد انسان می‌باشد.

و خلاصه آنکه: صدق مفهوم انسان به عنوان مثال، بر انسان کلی و مجردی که ما آن را تعقل می‌کنیم، مستلزم آن نیست که معقول ما فردی برای ماهیت نوعی انسان باشد تا بتواند مثال عقلی برای نوع انسان بوده باشد.

- ۱۳ -
عالم مثال

عالم مثال را برزخ هم می‌نامند؛ زیرا میان عقل مجرد و جوهر مادی قرار گرفته است؛ و به آن خیال منفصل نیز می‌گویند؛ زیرا از خیال حیوانی که متصل به حیوان

لاستقلالِهِ عن الخيالِ الحيوانيِ المتصلِ به.

و هو كما تقدَّمَ مرتبةٌ من الوجودِ مفارقٌ للمادّةِ دونَ آثارِها، وفيه صورٌ جوهريّةٌ جزئيةٌ صادرةٌ من آخرِ العقولِ الطوليّةِ، و هو العقلُ الفعالُ عندَ المشّائينَ، او من العقولِ العرضيّةِ على قولِ الاشراقيينَ، و هي متكثّرةٌ حسبَ تكثُّرِ الجهاتِ في العقلِ المفيضِ لها، متمثّلةٌ لغيرِها بهيئاتٍ مختلفةٍ، من غيرِ أن ينثلمَ باختلافِ الهيئاتِ في كلِّ واحدٍ منها وحدتُهُ الشخصيّةُ.

الفصل الرابع عشر
في العالم المادى

و هو العالمُ المشهودُ، أنزلُ مراتبِ الوجودِ وأخسُّها، و يتميّزُ من غيرِهِ بتعلّقِ الصورِ الموجودةِ فيه بالمادّةِ و ارتباطِها بالقوّةِ و الاستعدادِ؛ فما من موجودٍ فيه إلاّ و عامّةُ

است، مستقل می‌باشد.

عالم مثال، همانطور که گفته شد، درجه‌ای از هستی است که فاقد ماده، ولی واجد آثار آن می‌باشد. در این عالم، صورتهای جوهری جزیی تحقق دارد، که آفرینندهٔ آنها به اعتقاد حکمای مشاء آخرین فرد عقول طولی (عقل فعال) است؛ ولی به اعتقاد حکمای اشراقی آنها را عقول عرضی پدید آورده‌اند. و تعدادشان متناسب با تعدد جهاتی است که در عقلِ به وجود آورندهٔ آنها راه یافته است. این جواهر به صورت هیأتهای گوناگونی برای دیگران نمودار می‌گردند، بدون آنکه اختلاف هیأتهای هر یک از آنها خللی در وحدت شخصی آنها وارد آورد.

- ۱۴ -
عالم مادی

عالم مادی همین عالم مشهود است، که فروترین و پست‌ترین مراتب هستی را تشکیل می‌دهد. و امتیازش از دیگر عوالم به آن است که صورتهای موجود در آن

کمالاتِهِ فی أوّلِ وجودِهِ بالقوّةِ، ثم یخرجُ إلی الفعلیّةِ بنوعٍ من التدریجِ و الحرکةِ، و ربما عاقَهُ من ذلك عائقٌ، فالعالمُ عالمُ التزاحمِ و التمانعِ.

و قد تبیَّنَ بالأبحاثِ الطبیعیّةِ و الریاضیّةِ إلی الیومِ شیءٌ کثیرٌ من أجزاءِ هذا العالمِ و الأوضاعِ و النسبِ التی بینَها و النظامِ الحاکمِ فیها، و لعلَّ ما هو مجهولٌ منها أکثرُ مما هو معلومٌ.

و هذا العالمُ، بما بینَ أجزائِهِ من الارتباطِ الوجودیِّ، واحدٌ سیّالٌ فی ذاتِهِ متحرّكٌ بجوهرِهِ، و یتبَعُهُ أعراضُهُ، و علی هذه الحرکةِ العامّةِ حرکاتٌ جوهریّةٌ خاصّةٌ نباتیّةٌ و حیوانیّةٌ و إنسانیّةٌ؛ و الغایةُ التی تقفُ عندَها هذه الحرکةُ هی التجرّدُ التامُ للمتحرّكِ، کما تقدم فی مرحلةِ القوّةِ و الفعلِ.

همگی متعلق به ماده و مرتبط با قوه و استعداد است. موجودی در این عالم نیست مگر آنکه در آغاز وجود، همهٔ کمالاتش بالقوه بوده، و سپس در اثر حرکت به مرور از قوه به فعلیت می‌رسد؛ و چه بسا در بین راه مانعی از رسیدنش به کمال جلوگیری کند. و لذا این عالم، عالم تزاحم و برخورد با یکدیگر است.

تحقیقات علوم طبیعی و ریاضی تاکنون، اجزاء فراوانی از این عالم را روشن ساخته و تا حدودی پرده از اوضاع و روابط جاری میان آنها و نظام حاکم بر آنها برداشته است و شاید آنچه مجهول مانده بیش از آنی باشد که تاکنون دانسته شده.

این عالم با ارتباط وجودیی که میان اجزای آن برقرار است یک واحد ذاتاً پویا را که با جوهر خویش در حال حرکت است، تشکیل می‌دهد، و به پیروی از این حرکت جوهری، اعراض آن نیز در حرکتند. البته در ضمنِ این حرکت عمومی، حرکات جوهری خاصی ـ در جواهر گیاهی و حیوانی و انسانی ـ نیز وجود دارد. هدفی که این حرکت با رسیدن به آن متوقف می‌گردد، همانگونه که در بخش قوه و فعل[۱۰] آوردیم، تجرد تام متحرک می‌باشد.

و لمّا كانَ هذا العالمُ متحرّكاً بجوهرِهِ سيّالاً فی ذاتِهِ، كانتْ ذاتُهُ عينَ التجدُّدِ و التغيُّرِ؛ و بذلك صحَّ استنادُه إلى العلّةِ الثابتةِ، فالجاعلُ الثابتُ جَعَلَ المتجدّدَ، لا أنّه جَعَلَ الشـيءَ متجدّداً، حتى يلزم محذورُ استنادِ المتغيّرِ إلى الثابتِ و ارتباطِ الحادثِ بالقديمِ.

تم الكتاب و الحمدللّه. و وقع الفراغ من تأليفه فی اليوم السابع من شهر رجب من شهور سنة ألف و ثلاث مائة و تسعين قمريّة هجريّة فی العتبة المقدّسة الرضويّة على صاحبها أفضل السلام و التحية.

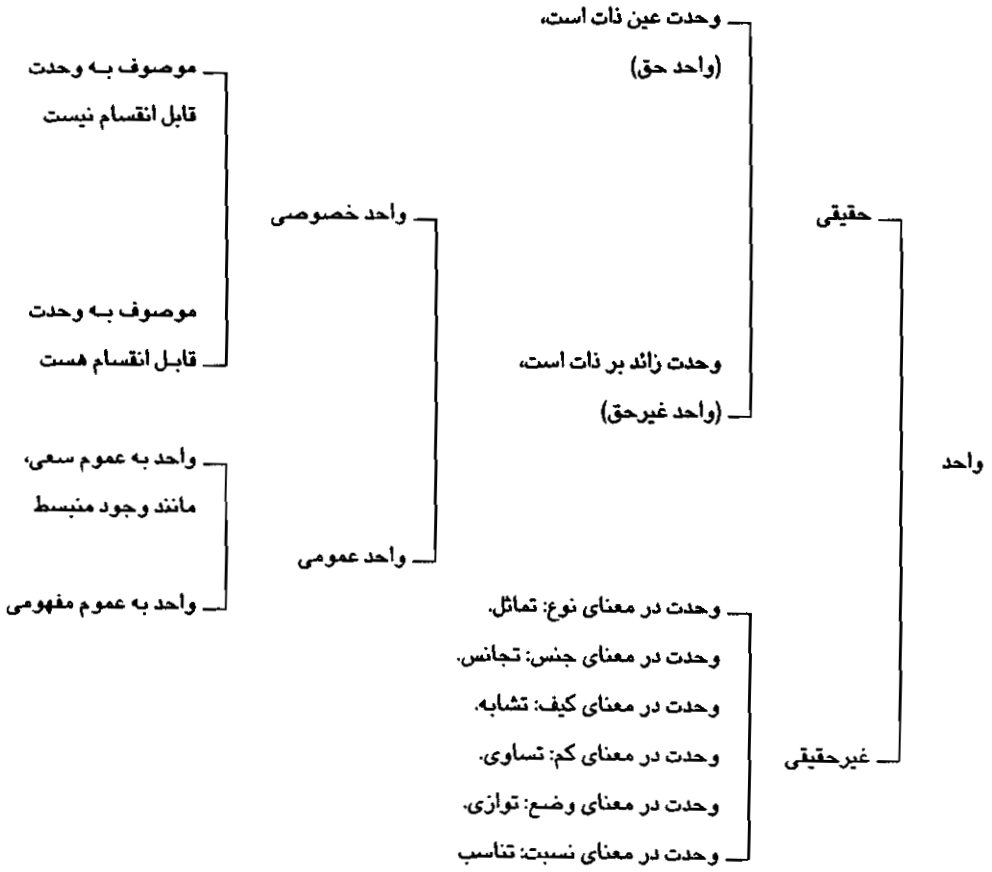
و چون این عالم، دارای حرکت جوهری بوده و ذاتاً پویا است، ذاتش عین تحول و تغییر می‌باشد. و به همین دلیل استناد آن به علت ثابت جایز است. به این صورت که آفریننده‌ای که خودش ثابت است، موجود متحول را می‌آفریند، نه اینکه شیء را متحول گرداند، تا مشکل استناد متغیر به ثابت و ارتباط حادث با قدیم پیش آید.

کتاب به پایان رسید، و سپاس از آنِ خداوند است. زمان اتمام آن، هفتم ماه رجبِ سال هزار و سیصد و نود هجری قمری و مکان اتمام آن، مشهد مقدس رضوی است، که بر صاحب آن بهترین سلام و درود باد.

پاورقیهای متن فارسی

۱ـ فصل چهارم و هفتم.
۲ـ فصل سوم از بخش چهارم.
۳ـ فصل نهم از بخش اول.
۴ـ فصل اول و هشتم از بخش یازدهم.
۵ـ فصل دهم از بخش یازدهم.
۶ـ خاتمه بخش دهم.
۷ـ فصل سوم از بخش پیشین.
۸ـ فصل دوم از بخش یازدهم.
۹ـ فصل چهارم از بخش هفتم.

نمودار اقسام واحد



- خود مفهوم وحدت است.
- غیرمفهوم وحدت می‌باشد.
  - قابل اشارهٔ حسی هست، مانند نقطه.
  - قابل اشارهٔ حسی نیست، مانند مجرد.
    - نوعی تعلق به ماده دارد، مانند نفس.
    - هیچ نحوه تعلقی به ماده ندارد، مانند عقل.

- ذاتاً قابل انقسام است مانند مقدار واحد
- بالعرض قابل انقسام می‌باشد مانند جسم طبیعی

- واحد نوعی، مانند انسان.
- واحد جنسی، مانند حیوان.
- واحد عرضی، مانند رونده.

نمودار اقسام علت فاعلی

فرهنگ مصطلحات
بدایةالحکمة

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

بی‌شک نخستین گام برای فراگیری یک رشتهٔ علمی و مطالعهٔ کتابهای مربوط به آن، آشنایی با اصطلاحات خاصی است که در آن رشتهٔ علمی متداول است، یعنی واژه‌های مخصوصی که صاحب نظران و پدیدآورندگان آن رشتهٔ علمی به تدریج و در طول سالیان دراز آنها را برای معانی و مقاصد خاصی وضع کرده و بکار برده‌اند. اصطلاحات هر علمی در واقع کلیدهایی است که اگر در اختیار دانش پژوه باشد به خوبی می‌تواند دربهای ناگشودهٔ مضامین و معانی مورد نظر از نوشتارها و گفتارهای مربوط به آن دانش خاص را بگشاید و حقایق مورد نظر نویسنده و گوینده را به روشنی دریابد.

اصطلاحات یک علم به منزلهٔ فرمولهایی است که در عین کوتاهی و اختصار، مطالب فراوانی را در خود می‌گنجاند. مثلاً با گفتن اینکه در اینجا حمل، اولی است و در آنجا حمل، شایع است، و یا در اینجا واسطه در عروض است و در آنجا واسطه در ثبوت می‌باشد؛ و یا ترکیب در اینجا اتحادی است و در آنجا انضمامی است و مانند آن، با بکار بردن چند کلمهٔ کوتاه، مطالب بسیاری یکجا القا می‌شود و تنها کسی آن همه معنا را به وضوح در می‌یابد که با این اصطلاحات به خوبی آشنا باشد.

باری، نوشتار حاضر با توجه به همین نکات تنظیم شده است. برای آنکه خواننده گرامی در این دیباچه آشنایی بیشتری با این مکتوب حاصل کند تقدیم اموری لازم است:

۱ـ مخاطب اصلی در این فرهنگ، آغازگران و نوآموزان فلسفهٔ اسلامی، به ویژه حکمت متعالیه هستند.

۲ـ در تنظیم این فرهنگ فلسفی عمدتاً کتاب «بدایة الحکمة» و «نهایة الحکمة» مدّ نظر بوده است، و تقریباً تمام اصطلاحات فلسفیِ موجود در این دو کتاب شریف، شرح و توضیح داده شده است. و علت این انتخاب آن است که هم‌اکنون، هم در حوزه‌های علمیه و هم دانشگاهها عمدتاً این دو کتاب متن درسیِ فلسفهٔ اسلامی است. و از این روی سعی شده است در مواردی که علامهٔ طباطبائی‌ﷺ در معنای یک اصطلاح نظر خاصی دارد، آن نظر خاص منعکس شود.

۳ـ این فرهنگ علاوه بر دانشجویان فلسفه، برای کلیهٔ کسانی که در زمینهٔ معارف اسلامی مطالعه می‌کنند، سودمند است، چراکه کتابهایی که در این زمینه نوشته شده، آکنده از اصطلاحات فلسفی است، که بدون آشنایی با آن نمی‌توان مقصود نویسنده را دریافت.

۴ـ در شرح اصطلاحات سعی شده است مطالب حتی‌الامکان ساده، روان و گویا عرضه شود، و از بکار بردن اصطلاحات فنی و طرح مباحث پیچیده اجتناب شده است تا نقض غرض نشود، مگر در مواردی که گریزی از آن نبود.

۵ـ علاوه بر اصطلاحات فلسفی، واژه‌های منطقی و غیرمنطقی نیز که در کتابهای فلسفی فراوان بکار می‌رود، و در بدایه و نهایه نیز استعمال شده، تبیین شده است.

والسلام علی عبادالله الصالحین

والحمدلله ربّ العالمین

علی شیروانی

آ

آن

حدّ فاصل میان گذشته و آینده و یا حدّ مشترک میان ماضی و مستقبل را در عرف «آن» می‌گویند. و در اصطلاح، حدّ و طرف زمان را آن گویند. نسبت آن به زمان مانند نسبت نقطه به خط است.

الف

اَبَد

ابد در لغت به معنای همیشگی است و در اصطلاح به زمان نامتناهی در طرف آینده، یا به هستی پیوسته در زمان نامتناهی گویند، و مقابل ازل است.

ابدی

ابدی، منسوب به ابد است، و به هستی فناناپذیر و چیزی که در ابد یافت شود اطلاق می‌شود. حکما گفته‌اند هستی بر سه نوع است: ۱ـ ازلی ابدی، و آن وجود حق تعالی است که همیشه بوده و هست و خواهد بود. و نیز موجودات مجردی که از ازل بوده‌اند و تا ابد خواهند بود. ۲ـ نه ازلی و نه ابدی. موجودات مادی که دائماً کائن و فاسد می‌شوند، وجودشان مقطعی است، نه از ازل بوده‌اند و نه تا ابد خواهند بود. ۳ـ ابدی غیر ازلی. نفوس انسانی در این گروه جای دارند که اگرچه وجودشان قدیم و ازلی نیست، امّا ابدی و غیرفانی است.

اتفاق

«اتفاق» از واژه‌هایی است که اطلاقات گوناگون دارد، و در موارد مختلف معانی متفاوتی از آن اراده می‌شود. در زیر به پاره‌ای از این معانی اشاره شده است:

۱ـ اتفاق به معنای نفی علت فاعلی، مانند آنجا که مادی مسلکان و ملحدان می‌گویند: «پیدایش جهان هستی اتفاقی است» یعنی جهان هستی خود به خود پدید آمده است، بی‌آنکه علتی آن را به وجود آورده باشد.

۲ـ اتفاق به معنای نفی ایجاب فاعل. کسانی که منکر رابطهٔ ضروری میان علت و معلول‌اند، و وجود معلول در ظرف وجود علت را حتمی و تخلف‌ناپذیر نمی‌دانند، می‌گویند: «اگر علّت تحقق داشته باشد، بوجود آمدن معلول اتفاقی است.»

۳ـ اتفاق به معنای نفی علّت غایی. برخی معتقدند که میان فاعل و غایت رابطه‌ای ضروری و تخلف‌ناپذیر برقرار نیست؛ بدین معنا که فاعل چه بسا کاری را برای رسیدن به یک هدف و غایت خاص انجام می‌دهد، اما فعل او به غایت دیگری منتهی می‌گردد، که مقصود فاعل نبوده، و فعل برای آن انجام نیافته است. و یا در مورد فاعلهای طبیعی می‌گویند: این فاعلها در فعل خود هیچ

قصدی ندارند، و متوجه جهت و هدف خاصی نمی‌باشند، و در آنها اقتضای رسیدن به نقطهٔ خاصی وجود ندارد.

۴ـ گاهی نیز مقصود از اتفاق یک امر حقیقی است که علّت و سبب برای پاره حوادث می‌باشد. گروهی معتقد بوده‌اند که غیر از علل چهارگانه (علت فاعلی، علت صوری، علت مادی و علت غایی) علت دیگری نیز در عالم وجود دارد به نام «اتفاق».

بنابر اصطلاح اوّل، امر اتفاقی پدیدهٔ ممکنی است که علت فاعلی ندارد؛ و بنابر اصطلاح دوم، امر اتفاق معلولی است که بی‌آنکه وجودش ضروری و واجب شده باشد، از علّت خود صدور یافته است؛ و بر طبق اصطلاح سوّم، امر اتفاقی غایت و نتیجه‌ای است که بر فعل مترتب شده است، اما مقصود فاعل نبوده، و فعل برای رسیدن به آن انجام نیافته است؛ و بر طبق اصطلاح چهارم، امر اتفاقی پدیده‌ای است که مستند به اتفاق است، و اتفاق به عنوان یک علّتِ مغایر با علل چهارگانه، آن را بوجود آورده است.

«اتفاق» در همهٔ معانی چهارگانهٔ آن امری باطل و مردود است، و بطلان هر یک از آنها جداگانه اثبات شده است.

اختلاف تشکیکی

امتیاز به شدت و ضعف، تقدم و تأخر، زیادت و نقصان و مانند آن، اصطلاحاً اختلاف تشکیکی نامیده می‌شود. در این نوع امتیاز، مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک باز می‌گردد و مغایر با آن نمی‌باشد، بر خلاف امتیاز به تمام ذات، امتیاز به جزء ذات و امتیاز به اعراض خارج از ذات.

برای توضیح این نوع از اختلاف، نور شمع و نور خورشید را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم. بی‌شک این دو، در حقیقت نور با یکدیگر مشترک‌اند، یعنی خودبخود روشن و آشکارند و مایهٔ آشکاری و روشنی دیگر امور می‌شوند. و حقیقت نور چیزی جز این نیست. در واقع اختلاف این نورها، در همان نور بودن آنهاست، یعنی اگر ضعفی در نور شمع مشاهده می‌شود، این ضعف ـ که مابه الامتیاز نور شمع از نور خورشید است ـ مربوط به همان جنبهٔ نوریّت آن می‌شود که مابه‌الاشتراک میان آن دو است. و همچنین اگر شدّتی در نور خورشید دیده می‌شود این هم مربوط به همان جنبهٔ نور بودن آن می‌باشد. و از طرفی درجات گوناگون شدّت و ضعف، مقوّم حقیقت نور نیست چون در این صورت حقیقت نور باید به یک درجهٔ خاصی از شدّت و یا ضعف اختصاص داشته باشد، و بر دیگر درجات و مراتب آن صدق نکند. حال آنکه به وضوح همهٔ این مراتب نوراند، همچنین این درجات و مراتبِ گوناگون شدت و ضعف، خارج از حقیقت نور و عارض بر آن هم نیست. خلاصه آنکه نور شمع چیزی جز نور نیست، و نور خورشید نیز چیزی جز نور نیست، و در نتیجه هر دو در نور بودن با یکدیگر مشترکند و در همین نور بودن با یکدیگر اختلاف دارند. یعنی همان چیزی که میان آن دو مشترک است موجب امتیاز آن دو از هم می‌گردد، چون بهرهٔ یکی از این حقیقت بیش از دیگری است. به این نحوه از اختلاف، اختلاف تشکیکی گفته می‌شود.

برای آن که مسألهٔ امتیاز تشکیکی روشن‌تر شود و خوب معلوم گردد که چگونه مابه‌الامتیاز می‌تواند همان مابه الاشتراک باشد و نیز چگونه خصوصیت هر مرتبه‌ای می‌تواند مقوّم همان مرتبه باشد نه مقوم اصل حقیقت و نه بیرون از آن، اعداد و امیاز میان آنها را مورد توجه قرار می‌دهیم. مراتب اعداد که کثرت غیر متناهی را تشکیل می‌دهند مابه الامتیازشان از سنخ مابه الاشتراک است. زیرا اعداد از ۲ تا بی‌نهایت، مابه الاشتراکشان همان عددیت است و عدد یعنی

مجموعه‌ای از واحدها. پس هر عددی با عدد دیگر در این جهت شریک است که هر دو، مجموعه‌ای از واحدها هستند و البته هر عددی از عدد دیگر متمایز است، زیرا واضح است که عدد چهار غیر از عدد پنج و عدد شش غیر از عدد هفت است و به همین ترتیب دیگر اعداد. اما مابه الامتیاز هر عددی از عدد دیگر با مابه الاشتراک آنها مغایر نیست، یعنی از دو سنخ و از دو جنس نیست، زیرا امتیاز هر عددی از عدد دیگر به اضافه شدن واحد یا واحدهایی است، یعنی همان چیزی که مناط عددیت و مناط اشتراک اعداد است مناط اختلاف و کثرت و امتیاز آنها واقع شده و روی همین خاصیت است که اعداد بالطبع در طول یکدیگر قرار می‌گیرند، نه در عرض هم، و مراتب تشکیل می‌دهند، و هر عددی مرتبه‌ای را اشغال می‌کند که فوق بعضی و دون بعضی دیگر است، یعنی افراد ماهیت عدد افراط طولی است نه عرضی و البته اگر مابه الامتیاز از غیر سنخ مابه الاشتراک بود افراد طولی معنا نداشت، بلکه هیچگاه کمال و نقص در افراد نوع عدد معنا نداشت. بلکه می‌توان گفت که کمال و نقص در هیچ موردی مصداق نداشت.

با ملاحظهٔ هر عدد خاصی معلوم می‌شود خصوصیت آن عدد، مقوم همان عدد می‌باشد. مثلاً عدد پنج از تعداد خاصی واحد، تشکیل شده است، ترکیب ازاین تعداد خاص مقوم عدد پنج است به گونه‌ای که اگر تعداد واحدها کمتر و یا بیشتر شود، دیگر آن عدد، عدد پنج نخواهد بود بلکه عدد دیگری می‌شود. این خصوصیت مقوّم حقیقت عدد نیست زیرا در صورت نبودن آن خصوصیت، باز عدد وجود دارد و همچنین این خصوصیت امری خارج از حقیقت عدد هم نیست و چنان نیست که عدد پنج مرکب از عدد و غیر عدد باشد. این است معنای امتیاز تشکیکی و رجوع مابه الامتیاز به مابه الاشتراک.

ارباب انواع

ر.ک: عقول عرضی.

ازل

ازل، در لغت به معنای بدون اول و آغاز است. ازلی یعنی آنچه آغاز ندارد، و وجودش از طرف گذشته بی‌ابتدا است.

استنتاج

استنتاج در جایی گفته می‌شود که ذهن از یک حکم کلی، یک حکم جزیی نتیجه بگیرد. و به اصطلاح از کلی به جزیی پی ببرد. مثلاً پس از آنکه بر ما ثابت شد هر موجود طبیعی فناپذیر است، نتیجه می‌گیریم که درخت هم که موجود طبیعی است فناپذیر است، و اگر بخواهیم ترتیب منطقی آن را بیان کنیم، می‌گوئیم: «درخت موجودی طبیعی است و هر موجود طبیعی فناپذیر است. پس درخت فناپذیر است.» در اینجا اگر درست دقت شود معلوم می‌شود که علم به جزیی از علم به کلی زاییده شده است و مولود و نتیجهٔ آن به شمار می‌رود.

البته باید توجه داشت که گاهی استنتاج به معنای اعمی به کار می‌رود، و هر گونه سیر عقلانی و انتقال از معلوم به مجهولی را شامل می‌شود.

اسناد بالعرض

وقتی گفته می‌شود: «الف» بالعرض به «ب» اسناد داده می‌شود، مقصود آن است که این اسناد مجازی است، و «الف» محمول واقعی و حقیقی «ب» نیست. مثلاً وقتی می‌گوئیم «رودخانه جاری شد»، اسناد جریان به رودخانه، بالعرض است، زیرا در واقع جریان از آنِ آب رودخانه است، نه خود رودخانه. بر همین قیاس گفته می‌شود: اسناد واقعیت و تحقق به ماهیت، بنابر اصالت وجود، بالعرض است؛ زیرا واقعیت، در حقیقت، تنها از آنِ وجود است. بنابراین، اسناد بالعرض، اسناد

شیء به غیر ماهوله است، در برابر اسناد شیء به ماهوله.

اشارهٔ حسیه

مقصود امتداد خط موهومی است که از اشاره کننده شروع و به نقطه‌ای از مشارالیه پایان می‌یابد.

اشتراک معنوی و اشتراک لفظی

وقتی یک لفظ بر موارد گوناگون اطلاق شود دو حالت برای آن متصور است:

حالت اول: اینکه آن لفظ معانی متعددی داشته باشد و اطلاق آن بر هر یک از آن موارد به اعتبار یکی از معانی آن باشد. مثلاً لفظ «شیر» در فارسی بر سه چیز اطلاق می‌شود:

۱ـ مایع سفید رنگ خوراکی که از پستان حیوان ماده می‌دوشند.

۲ـ حیوان درندهٔ خاصی که ضرب‌المثل شجاعت است.

۳ـ دستگاهی که وسیلهٔ باز وبسته کردن آب است.

در هر سه مورد لفظ «شیر» بکار می‌رود و با اشاره به هر کدام از آنها می‌گوییم «این شیر است.» اما در هر مورد یک معنای خاصی مورد نظر است و این سه مورد تنها در لفظ شیر با هم مشترک‌اند. از این رو گفته می‌شود که شیر، «مشترک لفظی» در این سه چیز است.

حالت دوم: اینکه آن لفظ تنها یک معنا داشته باشد و به اعتبار همان معنا بر موارد گوناگون اطلاق شود، مانند لفظ «حیوان» که بر گاو، گوسفند، شتر، ببر و... اطلاق می‌شود و در همهٔ این موارد یک معنا از آن فهمیده می‌شود. در واقع این موارد گوناگون در معنای خاصی که لفظ حیوان برای آن وضع شده مشترک‌اند، و از این رو گفته می‌شود که حیوان در این موارد «مشترک معنوی» است.

بنابراین، مشترک معنوی یک لفظ است که با یک وضع برای یک معنای کلی که دارای مصادیق متعددی است، وضع شده است، بر خلاف مشترک لفظی که یک لفظ است که با چند وضع برای چند معنا وضع شده و اطلاقش بر هر مورد به اعتبار یکی از آن معانی می‌باشد. و از اینجا دانسته می‌شود که لفظی که مشترک معنوی است می‌تواند احیاناً بر موارد بی‌شماری اطلاق شود بر خلاف مشترک لفظی که طبعاً از نوعی محدودیت برخوردار است.

شایان ذکر است که اشتراک معنوی و اشتراک لفظی دو مفهوم نسبی هستند و یک لفظ به دو اعتبار می‌تواند هم مشترک لفظی باشد و هم مشترک معنوی. مثلاً همان لفظ «شیر» به اعتبار اطلاقش بر مایع خوراکی و حیوان درندهٔ کذایی مشترک لفظی است، و به اعتبار آنکه بر اقسام و افراد گوناگون آن مایع خوراکی اطلاق می‌شود، مشترک معنوی می‌باشد. و به دیگر سخن لفظ «شیر» مشترک لفظی در مایع خوراکی و حیوان درنده کذایی است، و مشترک معنوی در انواع و اصناف گوناگون آن مایع خوراکی (مانند آنچه از گاو دوشیده می‌شود و آنچه از شتر دوشیده می‌شود...) می‌باشد.

اصالت وجود

مقصود از اصالت وجود این است که آن حقیقت عینی و واقعیت خارجی که بالبداهة آن را می‌پذیریم و به آن اذعان می‌کنیم همان وجود است. و به بیان دیگر: واقعیت خارجی مصداق بالذات وجود است و بالعرض به ماهیت نسبت داده می‌شود. و به عبارت سوم: آنچه متن خارج را پر کرده و منشأ آثار است و حقیقتاً و بدون هیچ واسطه‌ای موجود است همان وجود است.

درست است که هم مفهوم «وجود» و هم مفاهیم «ماهوی» بر واقعیت خارجی منطبق می‌شوند و مثلاً می‌گوئیم «این فرد، انسان است، و موجود است» ولی آیا واقعیت خارجی، مصداق حقیقی کدامیک از این دو است. و به دیگر سخن آیا

«وجود» و «ماهیت» هر دو در خارج تحقق دارند، یا آنکه یکی از آنها تحقق داشته و دیگری از آن انتزاع می‌شود.

برای روشن شدن مطلب به این مثال توجه کنید: فرض کنید روی یک قسمت از تختهٔ سیاه، لکهٔ سفید رنگی به شکل مربع قرار گرفته است. با دیدن این لکهٔ سفید رنگ دو مفهوم در ذهن منعکس می‌شود: یکی مفهوم سفیدی و دیگری مفهوم مربع. سؤال می‌کنیم: آیا این دو مفهوم هر دو در عرض یکدیگر در خارج تحقق دارند؟ آیا روی تختهٔ سیاه واقعاً دو چیز تحقق دارد یا یک چیز؟ با کمی دقت معلوم می‌شود که آنچه حقیقتاً روی تخته سیاه هست، همان «سفیدی» است، اما چون این «سفیدی» از چهار طرف محدودیت خاصی دارد، قالب خاصی از آن در ذهن نقش می‌بندد. مفهوم «مربع» در واقع حاکی از حدّ این «سفیدی» است و قالبی است که بر آن منطبق می‌شود. آنچه حقیقتاً هست، فقط همان سفیدی است.

معنای اصالت وجود این است که آنچه متن واقعیت را تشکیل می‌دهد و حقیقتاً در خارج تحقق دارد، همان «هستی» است و معنای اعتباری بودن ماهیت این است که ماهیت، حدّ وجود است، یک قالب ذهنی است که از واقعیت خارجی در ذهن منعکس می‌شود و البته اگر چیزی را در نظر بگیریم که هیچ محدودیتی ندارد، مانند واجب تعالی، آن چیز ماهیت هم نخواهد داشت. به دیگر سخن، اعتباری بودن ماهیت به این معناست که ماهیت مجازاً تحقق داشته، و به عرض «وجود»، از واقعیت برخوردار است، و از وجود انتزاع می‌شود.

حاصل آنکه منظور از دو مفهوم متقابل «اصیل» و «اعتباری» در اینجا این است که کدامیک از دو مفهوم ماهوی و مفهوم وجود، ذاتاً و بدون هیچ واسطهٔ دقیق فلسفی، از واقعیت عینی حکایت می‌کند. آیا باید واقعیت عینی را همان حیثیت ماهوی دانست که مفهوم وجود با عنایت عقلی و با وساطت مفهوم ماهوی، بر آن، حمل می‌شود و از این روی جنبهٔ فرعی و ثانوی دارد یا اینکه واقعیت عینی همان حیثیتی است که با مفهوم وجود، از آن حکایت می‌شود و مفهوم ماهوی تنها انعکاسی ذهنی از حدود و قالب واقعیت و وجود عینی است که با عنایت دقیقی خود آن محسوب می‌شود و در واقع، مفهوم ماهوی است که جنبهٔ فرعی و ثانوی دارد.

اضافه

اضافه گاهی به معنای نسبت، و گاهی به معنای خصوص نسبت ایجادی به کار می‌رود که در صورت دوم به آن اضافهٔ اشراقی گفته می‌شود. اما اضافه‌ای که از مقولات محسوب می‌شود، عبارت است از: «هیأتی که از نسبت یک شیء به شیء دیگری که منسوب به شیء نخست است، پدید می‌آید.» مانند هیأتی که برای سقف، از آن جهت که بالای سطحی است که آن سطح در زیر سقف قرار دارد، برای آن سقف به وجود می‌آید.

از اینجا دانسته می‌شود نسبتی که در مقولهٔ اضافه تحقق دارد، نسبت متکرراست. و همین است فرق میان مطلق نسبت و نسبتی که در اضافه است. توضیح اینکه: وجود مطلق نسبت، یک وجود واحد است که همیشه قائم به دو طرف می‌باشد؛ اما نسبت در مقولهٔ اضافه تکرار می‌شود، و برای هر یک از دو طرف اضافه نسبتی است، غیر از آن نسبتی که در طرف دیگر تحقق دارد، اگرچه این دو نسبت ملازم یکدیگرند، و نه در ذهن و نه در خارج از یکدیگر جدا نمی‌شوند.

اضافهٔ متشابه الاطراف و اضافهٔ مختلف الاطراف

اضافه از یک جهت بر دو قسم است: یک قسم اضافه‌ای است که دو طرف آن شبیه یکدیگرند،

مانند اضافه برادری و برادری، مجاورت و مجاورت، نزدیکی ونزدیکی و مانند آن. به این قسم از اضافه، اضافهٔ متشابه الاطراف گفته می‌شود. و این در حقیقت در جایی است که نسبتی که «الف» به «ب» دارد، از سنخ همان نسبتی است که «ب» به «الف» دارد.

و قسم دوم اضافه‌ای است که دو طرف آن شبیه یکدیگر نیستند. مانند اضافهٔ پدری و فرزندی، بالایی و پایینی، تقدم و تأخر. در این قسم اضافه، نسبتی که «الف» به «ب» دارد، مغایر با نسبتی است که «ب» به «الف» دارد، و از سنخ دیگری می‌باشد. مثلاً «الف» نسبت بالایی به «ب» دارد، در حالی که «ب» نسبت پایینی به «الف» دارد.

اضافهٔ مقولی و اضافهٔ اشراقی

اضافهٔ مقولی آن است که دو شیء مستقل از هم موجود باشند و میان آنها رابطه‌ای برقرار باشد، مانند دو برادر، که هر کدام وجودی مستقل از دیگری دارد، و این دو وجودِ مستقل، رابطهٔ اخوت با یکدیگر دارند، یا سقف اتاق و کف اتاق که هر کدام مستقل از دیگری وجودی برای خود دارد ولی در عین حال اضافهٔ فوقیت و تحتیت میان آنها برقرار می‌باشد. حاصل آنکه اضافهٔ مقولی رابطه‌ای است که میان دو شیء مستقل برقرار می‌شود. بنابراین، در جایی که نسبت مقولی تحقق می‌یابد سه امر وجود دارد.این سه امر عبارتند از: مضاف، مضافٌ‌الیه و اضافه.

اما اضافهٔ اشراقی یک اضافهٔ یک طرفی است که در آن، اضافه و مضاف‌الیه در واقع یک چیزند، و تغایرشان اعتباری است. اضافهٔ اشراقی همان اضافهٔ ایجادیی است که علت هستی‌بخش نسبت به معلول خود پیدا می‌کند. این اضافه که همان ایجاد معلول است، عین مضاف‌الیه یعنی وجود معلول می‌باشد. بنابراین، در اضافهٔ اشراقی دو چیز مستقل نداریم یکی مضاف و دیگری مضاف‌الیه که یک امر سومی به نام رابطه و نسبت میانشان تحقق پیدا کرده باشد، بلکه مضاف است که با افاضه و ایجاد خود، مضاف‌الیه را می‌آفریند و وجود آن مضاف‌الیه چیزی جز همان ایجاد نیست. از اینجا دانسته می‌شود که اضافهٔ اشراقی از سنخ وجود است و داخل در هیچیک از مقولات نیست نه مقولهٔ اضافه، نه مقولهٔ کیف و نه دیگر مقولات.

البته باید یادآور شد که اضافهٔ مقولی گاهی به خود مقولهٔ اضافه اطلاق می‌شود و در این صورت مقصود از آن «هیأتی است که از نسبت یک شیء به شیء دیگری که منسوب به شیء نخست است، پدید می‌آید.»

اعادهٔ معدوم

اعادهٔ معدوم یعنی اینکه یک شیء پس از آنکه یکبار وجود پیدا کرد و سپس از بین رفت، دوباره بوجود آید، یعنی دقیقاً همان شیء با همان تشخص و تعینی که داشت دوباره موجود گردد به گونه‌ای که بتوان گفت این همان شیئی است که معدوم شده بود. فرض کنید کسی دست خود را از بالا به پائین حرکت می‌دهد و این حرکت ۵ ثانیه به طول می‌انجامد و بعد با توقف دست، این حرکت تمام می‌شود و از بین می‌رود. اعادهٔ معدوم یعنی آنکه همان حرکت با همان تشخص دوباره موجود شود.

از اینجا معلوم می‌شود که میان اعاده و تکرار باید فرق نهاد. تکرار امری است ممکن که فراوان رخ می‌دهد. در مثال فوق، اگر شخص مفروض دوباره دست خود را به همان صورت و با همان سرعت حرکت دهد، حرکت نخست را تکرار کرده است یعنی مثل آن را بوجود آورده است نه عین آن را. تکرار یعنی آنکه افراد متعدد یک ماهیت که هر یک جدا و متمایز از دیگری می‌باشند و وجود خاص خود را دارند و در عین حال شبیه یکدیگرند، در طول زمان موجود شوند؛ و اعادهٔ

معدوم یعنی اینکه یک فرد و یک شخص در طول زمان دوبار موجود شود.

اعتبار

ر.ک: مفاهیم اعتباری.

اعتبارات ماهیت

ما هر گاه ماهیتی مانند انسان را در ذهن خود تصور کنیم، و آن را با توجه به عوارضی که می‌تواند به آن ملحق شود ـ مانند رنگ، وزن، نسبت مکانی، نسبت زمانی، علم، شجاعت و... ـ ملاحظه می‌کنیم، نحوهٔ لحاظ و اعتبار ما نسبت به ماهیت انسان بر سه گونه می‌تواند باشد:

۱ـ اینکه ماهیت انسان را مقارن و همراه با آن خصوصیات در نظر بگیریم. یعنی انسان را به گونه‌ای لحاظ کنیم که رنگ خاصی دارد، وزن خاصی دارد، در مکان خاص و زمان خاصی است، از درجهٔ خاصی از علم بهره‌مند است و... و در یک کلمه: انسان را مشروط و مقید به عوارض و لواحق آن لحاظ کنیم. این نوع لحاظ و اعتبار را «اعتبار بشرط شیء» می‌گویند، یعنی اعتبار ماهیت به گونه‌ای که مشروط و مقید است به لواحق و اعراض خاصی که به آن ضمیمه شده است. و ماهیتی که بدین صورت اعتبار شده است، «ماهیت مخلوطه» نامیده می‌شود؛ زیرا ماهیت در این اعتبار، آمیخته و مخلوط با امور دیگر است.

۲ـ نحوهٔ دوم لحاظ آن است که انسان را به گونه‌ای در نظر بگیریم که هیچ امر دیگری، غیر از آنچه قوام انسان به آن است، همراه آن نباشد. یعنی انسان را مقید و مشروط به اینکه فقط انسان باشد، و نه چیز دیگر در نظر بگیریم؛ و به دیگر سخن: تنها به ذات و ماهیت انسان نظر بدوزیم، و اینکه انسان چیزی جز انسان نیست؛ نه سفید باشد و نه سیاه، نه عالم باشد، نه شجاع باشد، نه در زمان خاصی باشد و نه حتی موجود باشد.

انسان در این لحاظ مشروط و مقید است به عدم انضمام هر آنچه بیرون از ذاتش است؛ و لذا به این اعتبار، «اعتبار بشرط لا» می‌گویند؛ یعنی اعتبار ماهیت به گونه‌ای که مشروط است به فاقد بودن هر چه بیرون از آن است؛ و ماهیتی را که بدین گونه اعتبار می‌شود، «ماهیت مجرده» (یعنی ماهیتی که عاری و برهنه و جدا از هر امر عارض بر آن است) می‌نامند.

۳ـ نحوهٔ سوم لحاظ آن است که ماهیت انسان را به طور مطلق و رها در نظر بگیریم، نه مشروط به اینکه واجد عوارض و لواحق خاصی باشد، و نه مشروط به آنکه فاقد آن عوارض و لواحق باشد. انسان هر گاه بدین نحو لحاظ شود، بر همهٔ افرادش صدق خواهد کرد، هم بر انسانی که عالم است و هم بر انسانی که جاهل است؛ هم بر انسانی که سفید است و هم بر انسانی که سیاه است؛ هم بر انسانی که چاق است و هم بر انسانی که لاغر است. زیرا انسان در این اعتبار نه مقید است به عالم بودن، و نه مقید است به عالم نبودن؛ و نیز نه مقید است به سفید بودن و نه مقید است به سفید نبودن؛ نه مقید است به چاق بودن و نه مقید است به چاق نبودن؛ بلکه مطلق و رها است، به گونه‌ای که هر چیزی می‌تواند با آن همراه و یا جدا و منفک از آن باشد، و به همین دلیل آن را «ماهیت مطلقه» می‌گویند. بنابراین، ماهیت مطلقه در همه جا حضور دارد، و بر همهٔ افراد ماهیت صدق می‌کند. البته صدق ماهیت مطلقه بر فرد، با صدق ماهیت مخلوطه بر آن تفاوت دارد؛ زیرا ماهیت مخلوطه بر کل، یعنی ذات به علاوهٔ خصوصیات ملحق به آن، صدق می‌کند؛ اما ماهیت مطلقه تنها بر حیثیت ذات فرد منطبق می‌گردد. مثلاً انسان اگر لابشرط اعتبار شود، بر «حسین» به اعتبار ذاتش صدق می‌کند، و خصوصیاتی که حسین واجد آن است، از حیطهٔ این مفهوم بیرون است.

اعتباریت ماهیت

مقصود از اعتباری بودن ماهیت آن است که ماهیت حدّ وجود است، یعنی یک قالب ذهنی است که از واقعیت خارجی در ذهن منعکس می‌شود. ر.ک: اصالت وجود.

اعراض ذاتیه و غریبه

شاید بهترین تعریفی که برای اعراض ذاتیه بیان شده این است که عرض ذاتی امری است که بدون واسطه، بر موضوع عارض می‌شود، خواه آن امر، اعم از موضوع باشد و یا اخص از موضوع و یا مساوی موضوع باشد. در نتیجه «عرض غریب» که در برابر عرض ذاتی است آن امری است که به واسطهٔ امری دیگر ـ خواه اعم از موضوع باشد یا اخص و یا مساوی آن ـ بر موضوع عارض می‌شود.

ر.ک: موضوع علم.

افاضه

مرادف با جعل است، به معنای تراوش فیض که باعث وجود ممکنات می‌شود.

امتناع بالذات

امتناع بالذات در جایی است که وجود برای چیزی ذاتاً محال باشد. یعنی ذات شیء به گونه‌ای باشد که ابای از موجود شدن داشته باشد و عدم برایش ضروری باشد؛ محالات ذاتی همه از این قبیل‌اند. مانند شریک باری (واجب الوجود دوّم)؛ چرا که به مقتضای ادلهٔ توحید، واجب‌الوجود، ثانی‌بردار نیست، و اساساً فرض ثانی برای آن یک فرض محالی می‌باشد. و نیز مانند اجتماع نقیضین که حکم به امتناع آن بدیهی‌ترین قضیه نزد عقل است.

امتناع بالغیر

امتناع بالغیر در جایی است که ذات شیء فی نفسه ممکن است، اما عامل بیرونی وجودش را محال ساخته است. معلول در صورتی که علت وجودش، تحقق نداشته باشد، وجودش ممتنع خواهد بود و این امتناع، امتناع بالغیر است، چرا که نبودِ علتِ وجود یک شیء، خود، علّت تامه برای عدم آن می‌باشد، و همانگونه که علّت تامهٔ وجودِ شیء، وجود آن شیء را واجب می‌گرداند، علّت تامهٔ عدمِ شیء نیز، عدم آن شیء را ضروری و وجودش را ممتنع می‌گرداند. زیرا همانگونه که شیء تا واجب نگردد موجود نمی‌شود، همچنین شیء تا ممتنع نگردد، معدوم نمی‌شود.

از بیان فوق همچنین دانسته می‌شود که معلول در اثر بودنِ علت وجودش، عدمش ممتنع و محال می‌گردد، چرا که بودنِ علت وجودِ یک شیء، وجود آن را ضروری می‌گرداند و چیزی که وجودش ضروری باشد، عدمش ممتنع می‌باشد. و این امتناع نیز بالغیر است.

امتناع بالقیاس

اگر یک چیز با چیز دیگر قابل اجتماع نباشد، نسبت به آن امتناع بالقیاس دارد. هر گاه میان وجود دو چیز رابطهٔ وجوب بالقیاس برقرار باشد، میان وجود هر یک و عدم دیگری رابطهٔ امتناع بالقیاس برقرار خواهد بود. بنابراین، وجودِ هر یک از متضایفین در فرض عدم دیگری، و نیز عدمش در فرض وجود دیگری امتناع بالقیاس دارد. مثلاً: اگر بالایی موجود نباشد محال است پائینی موجود باشد؛ و اگر بالایی موجود باشد محال است پائینی موجود نباشد.

همین بیان دربارهٔ معلول و علت تامه‌اش نیز جاری است، یعنی وجود هر یک از اینها در فرض عدم دیگری و نیز عدم هر یک در فرض وجود دیگری ممتنع و محال می‌باشد. رابطهٔ میان دو معلول یک علت ثالث نیز به همین صورت است.

امکان اخص

امکان اخص در برابر ضرورت ذاتیه، وصفیه و وقتیه است، و هر سه ضرورت را نفی می‌کند.

توضیح اینکه در قضیه، محمول گاهی برای ذات

موضوع ضرورت دارد، مانند قضیهٔ «انسان ناطق است» این نوع ضرورت را ضرورت ذاتیه می‌نامند، اما گاهی محمول برای ذات موضوع ضرورت ندارد، ولی موضوع قضیه، مقید به وصفی شده است که با توجه به آن وصف، محمول برای موضوع ضروری می‌باشد. فی‌المثل، متحرک بودنِ انگشتان دست برای ذات انسان ضرورت ندارد، امّا اگر انسان مقید به نویسندگی شود، و گفته شود: «انسان نویسنده مادامی که نویسنده است، انگشتانش در حرکت می‌باشد» در این صورت حرکت انگشتان برای او ضروری می‌باشد؛ و این ضرورت را «ضرورت وصفیه» می‌نامند.

و نیز گاهی محمول برای ذات موضوع ضرورت ندارد، اما موضوع مقید به زمان خاصی شده که با توجه به آن زمان محمول برای موضوع ضرورت می‌یابد. مثل آنکه گفته شود: «کرهٔ زمین وقتی که نور آفتاب بر آن بتابد بالضرورة روشن است». این ضرورت را «ضرورت وقتیه» می‌نامند.

امکان اخص بیانگر آن است که محمول نه برای ذات موضوع ضرورت دارد، و نه آنکه موضوع مقید به وصف و یا وقتی شده است که به لحاظ آن وصف و یا وقت، محمول برایش ضروری باشد. مانند قضیهٔ «انسان ممکن است نویسنده باشد». بنابراین، امکان اخص هم ضرورت ذاتیه را نفی می‌کند و هم ضرورت وصفیه و وقتیه را.

از اینجا دانسته می‌شود که هر گاه امکان اخص صادق باشد، امکان خاص نیز صادق است، اما چنین نیست که هر گاه امکان خاص صادق باشد، امکان اخص نیز صدق کند، زیرا که سلب ضرورت ذاتی مستلزم سلب ضرورت وقتی و وصفی نیست. بنابراین، امکان اخص، اخص از امکان خاص می‌باشد، و به همین دلیل، این نام را بر آن نهاده‌اند.

امکان استعدادی

با ملاحظهٔ اشیاء موجود در عالم طبیعت دانسته می‌شود که هر یک از این اشیاء به گونه‌ای هستند که قابلیت و آمادگی تبدیل به اشیاء دیگر در آنها وجود دارد، و در غیر این صورت جهان طبیعت فاقد هر گونه تغییر و تحولی می‌بود. اما نکته‌ای که باید بدان توجه داشت اینکه ارتباط مذکور میان هر شیئی با هر شیئی برقرار نیست، یعنی چنان نیست که هر بذری فرضاً قابلیت آن را داشته باشد که هر گیاهی را برویاند، بلکه از دانهٔ گندم، تنها بوتهٔ گندم و از دانهٔ جو، فقط بوتهٔ جو می‌روید.

حاصل آنکه هر شیئی در عالم طبیعت دارای خصوصیتی است که به واسطهٔ آن خصوصیت می‌تواند تبدیل به شیء یا اشیاء خاصی شود. مثلاً نطفهٔ انسان دارای خصوصیتی است که به واسطهٔ آن خصوصیت می‌تواند تبدیل به انسان شود. این خصوصیت از یک طرف به نطفه مربوط است و از طرف دیگر به انسان. حال اگر آن خصوصیت را به نطفه نسبت دهیم، یعنی آن را وصف برای نطفه قرار دهیم، «استعداد» نامیده می‌شود و می‌گوئیم: «نطفه استعداد انسان شدن دارد». اما اگر همین خصوصیت را به انسان نسبت دهیم، یعنی آن را وصف برای انسان در نظر بگیریم، «امکان استعدادی» نامیده می‌شود و می‌گوئیم: «انسان امکان دارد در نطفه به وجود آید».

بنابراین، امکان استعدادی ذاتاً همان استعداد است و مغایرتش با آن اعتباری می‌باشد یعنی یک حقیقت است که به اعتبار اضافه‌اش به مستعد، استعداد نامیده می‌شود و به اعتبار اضافه‌اش به مستعدله، امکان استعدادی خوانده می‌شود.

امکان استقبالی

امکان استقبالی علاوه بر ضرورت ذاتیه، وصفیه و وقتیه، ضرورت به شرط محمول را نیز نفی می‌کند، و لذا معنای آن اخص از دیگر معانی امکان

است، حتی امکان اخص.

برای روشن شدن معنای امکان استقبالی باید معنای ضرورت به شرط محمول توضیح داده شود. بازگشت ضرورت به شرط محمول به آن است که شیء از آنچه بر آن است دگرگون نمی‌شود. حوادث مربوط به زمان گذشته و یا حال، وجوداً یا عدماً تعیّن یافته‌اند، و امکان ندارد که غیر از آنچه هستند، باشند. مثلاً اگر در فلان ساعت در فلان خیابان تصادفی رخ داد، این تصادف با حفظ همهٔ قیودش ضرورتاً تحقق دارد، و محال است از آن مرتبهٔ وجودی که اشغال کرده حذف گردد، یعنی محال است تصادفی که در فلان ساعت در فلان خیابان رخ داده، در همان ساعت در همان خیابان رخ نداده باشد. این ضرورت را ضرورت به شرط محمول می‌نامند. در طرف عدم نیز مسأله از همین قرار است، مثلاً اگر من در دو قرن پیش معدوم هستم، ضرورتاً معدوم هستم و محال است در آن مقطع زمانی موجود باشم، چرا که محال است عدم منقلب به وجود شود و یا وجود منقلب به عدم گردد.

همهٔ اموری که مربوط به زمان گذشته و یا حال هستند، از این نوع ضرورت برخوردارند، چرا که وجوداً و یا عدماً تعین یافته‌اند، و از این رو یا وجودشان ضروری است و یا عدمشان.

اما حادثه‌ای که مربوط به آینده است، مانند وقوع زلزله در یک ماه بعد، وجوداً و یا عدماً تعین نیافته است، و لذا ضرورت به شرط محمول ندارد، ممکن است واقع شود و ممکن است واقع نشود. این امکان را امکان استقبالی می‌نامند.

امکان بالذات

امکان بالذات، در جایی است که چیزی با نظر به ذاتش نه اقتضای وجود داشته باشد نه اقتضای عدم، یعنی خود بخود نه موجود بودن برایش ضرورت دارد و نه معدوم بودن. اگر موجود باشد یک علّت بیرونی وجودش را ضروری کرده است و اگر هم معدوم باشد، علت بیرونی عدمش را ضروری ساخته است. همهٔ ماهیات از این قبیل‌اند. مفاهیم ماهوی همه ممکن بالذات هستند، زیرا ذاتاً نه اقتضای وجود دارند و نه اقتضای عدم، بلکه نسبت به هستی و نیستی بی‌تفاوت و لااقتضاء می‌باشند.

امکان بالقیاس

امکان بالقیاس در جایی است که تلازم و یا تعاندی میان دو شیء برقرار نباشد، اگر «الف» و «ب» به گونه‌ای بودند، که وجود یکی در فرض وجود دیگری نه وجوب داشت و نه امتناع، در این صورت رابطهٔ میان آنها امکان بالقیاس خواهد بود، و این در جایی است که اوّلاً رابطهٔ علیت و معلولیت میان آنها برقرار نباشد و ثانیاً هر دو معلول یک علت ثالث نباشند، چرا که در غیر این صورت، وجود هر یک در فرض وجود دیگری، واجب می‌باشد.

امکان خاص یا خاصّی

امکان خاص به معنای سلب ضرورت وجود و عدم از ذات موضوع است و قسیم وجوب ذاتی و امتناع ذاتی می‌باشد. در این اصطلاح وقتی می‌گوئیم: «انسان ممکن است» معنایش آن است که انسان نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، و به عبارتی، نه وجود برایش ضرورت ذاتی دارد و نه عدم.

این معنای از امکان به دلیل آنکه نسبت به معنای دیگر آن محدودتر است، «امکان خاص» نامیده شده است، و چون در تعبیرات خواص به کار می‌رود، به آن «امکان خاصی» (منسوب به خاصه) نیز می‌گویند.

امکان عام یا عامی

امکان عام سلب ضرورت از جانب مخالف قضیه می‌کند، در این اصطلاح وقتی گفته می‌شود:

«انسان ممکن است» معنایش آن است که سلب وجود از انسان (یعنی جانب مخالف قضیه) ضرورت ندارد، و به عبارتی، وجود انسان ممتنع نمی‌باشد. اما بیان نمی‌کند که ثبوت وجود برای انسان (یعنی جانب موافق قضیه) ضروری است، یا نه. بنابراین هر دو احتمال در مورد آن می‌رود.

حاصل آنکه امکان عام در قضیهٔ موجبه، فقط نفی امتناع می‌کند، اما وجود را نه اثبات می‌کند و نه سلب، و لذا هم با وجوب جمع می‌شود، مانند: «خداوند ممکن است» و هم با امکان خاص جمع می‌شود، مانند: «انسان ممکن است». و در قضیهٔ سالبه فقط وجوب را نفی می‌کند، اما امتناع را نه اثبات می‌کند و نه سلب، و لذا هم با امتناع جمع می‌شود، مانند: «شریک باری ممکن است موجود نباشد»،و هم با امکان خاص سازگار است، مانند: «انسان ممکن است موجود نباشد». مفاد این دو قضیه آن است که وجود برای شریک باری، و انسان ضرورت ندارد، اما بیان نمی‌کند که آیا امتناع هم ندارد و یا دارد.

از اینجا دانسته می‌شود که هر کجا امکان خاص صادق باشد، امکان عام نیز صادق است، اما در بعضی از موارد، امکان عام صادق است ولی امکان خاص صادق نیست، و در نتیجه این امکان، اعم از امکان خاص می‌باشد و به همین دلیل به آن «امکان عام» گفته‌اند.

و چون در زبان عامهٔ مردم، مقصود از امکان همین اصطلاح دوم می‌باشد ـ مثلاً وقتی می‌گویند: ممکن است روح وجود داشته باشد، مقصودشان آن است که وجود روح محال نیست ـ به آن «امکان عامّی» (منسوب به عامه) نیز می‌گویند.

امکان فقری

مقصود از امکان فقری، تعلق و وابستگی وجود معلولی به وجود علّی و خاصیت فقر ذاتیِ وجود امکانی و وابستگی‌اش به وجود واجبی ـ جلّ و علا ـ می‌باشد. امکان در این اصطلاح وصف برای حقیقت عینی وجودهای معلولی است، و عین الربط بودن آنها نسبت به وجود علّی را بیان می‌کند.

امکان وجودی

ر.ک: امکان فقری.

امکان وقوعی

امکان وقوعی در برابر امتناع وقوعی است، همانگونه که امکان ذاتی در برابر امتناع ذاتی است. یک شیء گاهی به گونه‌ای است که ذاتش ملاک و مناط حکم عقل به استحاله می‌باشد، یعنی وقتی عقل خودش را با قطع نظر از هر امر دیگری ملاحظه می‌کند، درش تناقض می‌یابد و حکم به امتناع وقوعش می‌کند، مانند: تقدم شیء بر خود، تسلسل در سلسلهٔ علل و توقف شیء بر خود. چنین چیزی ممتنع ذاتی می‌باشد. در برابرِ ممکن ذاتی، که ذاتش مناط و ملاک حکم عقل به امتناع نیست.

امّا گاهی ذات شیء مناط حکم عقل به استحاله نیست، یعنی در ذاتش تناقضی وجود ندارد، ولی اگر تحقق پیدا کند مستلزم محال می‌باشد. یعنی شرایطی وجود دارد که اگر در آن شرایط آن شیء تحقق پیدا کند، وقوعش مستلزم یک امر محال می‌باشد. مثلاً حرارت در صورت نبودن آتش و هر وسیلهٔ گرمازای دیگری، امتناع وقوعی دارد، زیرا اگر این حرارت تحقق یابد، معلول بدون علت تحقق یافته است. و تحقق معلول بدون علت ممتنع ذاتی است. حال اگر شیئی نه امتناع ذاتی داشته باشد و نه امتناع وقوعی، دارای امکان وقوعی می‌باشد، یعنی علاوه بر آنکه ذاتش ممکن است، وقوعش نیز ممکن می‌باشد.

از اینجا دانسته می‌شود که امکان وقوعی بیانگر سلب امتناع بالذات و امتناع بالغیر از طرف موافق قضیه می‌باشد. یعنی اگر گفته شود: «الف امکان

وقوعی دارد»، معنایش آن است که وجودش نه امتناع ذاتی دارد و نه امتناع غیری؛ همانطور که امکان عام سلب ضرورت از طرف مخالف قضیه می‌کند، یعنی اگر گفته شود: «الف امکان عام دارد»، معنایش آن است که عدمش ضروری نمی‌باشد، که لازمه‌اش سلب امتناع از طرف موافق قضیه است.

امور عامه

امور عامه بخشی از فلسفه (به معنای گستردهٔ آن) است که از مسایلی بحث می‌کند که اختصاص به یک قسم خاص از موجودات ندارد، مانند: وحدت، شیئیت، کلیت و جزئیت، علیت و معلولیت. در کتابهایی مانند بدایة الحکمة و نهایة الحکمة، به استثنای بخش آخر که دربارهٔ واجب بحث می‌کند، بقیهٔ مباحث همان امور عامهٔ فلسفه را تشکیل می‌دهد. و بنابر اعتباری همان بخش آخر نیز جزء امور عامه به شمار می‌رود.

ان یفعل (=کنش)

مقولهٔ «فعل» که به آن «ان یفعل» نیز گفته می‌شود، و آن را به «کنش» ترجمه کرده‌اند، عبارت است از هیأتی تدریجی و غیر قار که در شیء مؤثر، تا وقتی در حال اثر کردن است، پدید می‌آید. مثلاً وقتی ظرف آبی روی آتش است، و آتش آن را به تدریج گرم می‌کند، حالت خاصی که در زمان گرم شدن آب از تأثیر تدریجی آتش در آب، برای آتش پدید می‌آید، «فعل» می‌باشد. ر.ک: ان ینفعل.

ان ینفعل (= کنیدن)

مقولهٔ «انفعال» که به آن «ان ینفعل» نیز گفته می‌شود و به «کنیدن» و «پذیرش» ترجمه شده، عبارت است از هیأتی غیرقار و تدریجی که در شیء متأثر، تا وقتی در حال اثرپذیری است، پدید می‌آید. مانند حالت خاص آبی که بر روی آتش است که تا وقتی بر روی آتش است و در حال گرم شدن می‌باشد، آن حالت را دارد.

قید «غیر قار و تدریجی» که در تعریف مقولهٔ فعل و انفعال آمده است، برای آن است که فعل و انفعال ابداعی را که به یکباره صورت می‌گیرد، از تعریف خارج کند؛ مانند ایجاد کردن خداوند عقل را، و موجود شدن عقل به ایجاد خداوند. این دو امر هیچکدام از مقولهٔ فعل و یا انفعال به شمار نمی‌روند؛ زیرا اساساً ماهیت نیستند، بلکه از صفات وجود می‌باشند. وجود معلول وقتی با ذات و ماهیت معلول (= قابل) سنجیده شود، انفعال؛ و وقتی با علت (= فاعل) سنجیده شود، فعل خواهد بود.

و به دیگر سخن، فعل و انفعال ابداعی همان ایجاد و وجود است؛ و ایجاد در حقیقت همان وجود می‌باشد، و تفاوتشان در اعتبار است. و وجود، ماهیت نیست، و نمی‌توان آن را در مقوله‌ای مندرج ساخت.

انتزاع

انتزاع در فلسفه معمولاً به یک عمل خاص ذهنی گفته می‌شود، بدین شرح که ذهن پس از آنکه چند چیز مشابه را درک کرد، آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کند، و صفات مختص هر یک را از صفت مشترک آنها تمیز می‌دهد و از آن صفت مشترک یک مفهوم کلی می‌سازد که بر همهٔ آن افراد کثیر صدق می‌کند. در این هنگام گفته می‌شود این مفهوم کلی از این افراد انتزاع شده است مثل مفهوم انسان که از حسن و حسین و غیره انتزاع شده است. به این عمل خاص ذهنی، تجرید نیز گفته می‌شود.

انقلاب در ماهیت

انقلاب یعنی آنکه یک شیء بدون آنکه تغییری در آن رخ دهد، و چیزی بر آن افزوده یا از آن کاسته شود، چیزی دیگری گردد. انقلاب به معنای یاد شده امری محال و ممتنع است و محال بودن آن، روشن و واضح است زیرا که مستلزم اجتماع نقیضین است.

اولویت

نام نظریه‌ای است در باب علیت که از سوی متکلمان ابراز شده است. بنابراین نظریه، علت برای به وجود آوردن معلول، لزومی ندارد وجود معلول را ضروری گرداند، بلکه همین اندازه که طرف وجود را بر عدم رجحان دهد و ممکن را از حالت استواء نسبت به وجود و عدم خارج گرداند برای موجود شدن آن کفایت می‌کند.

اولویت ذاتی

اولویت ذاتی آن است که اولویتِ وجود و یا عدم از ذات ممکن نشأت گرفته باشد نه آنکه علت، آن را به او داده باشد. پس چیزی که ذاتاً نسبتش به وجود و عدم یکسان نیست، بلکه به وجود نزدیک‌تر از عدم است، و موجود شدن ذاتاً برایش رجحان دارد، اولویت ذاتی نسبت به وجود دارد، و همچنین چیزی که به مقتضای ذاتش عدم برایش رجحان دارد، اولویت ذاتی نسبت به عدم دارد.

اولویت غیرکافی

اولویت غیرکافی آن اولویتی است که برای تحقق طرف رجحان یافته کفایت نمی‌کند، به گونه‌ای که تعیّن آن طرف رجحان یافته نیاز به عامل دیگری دارد.

اولویت غیری

اولویت غیری آن است که رجحانِ وجود ویا عدم از ناحیهٔ غیر، که همان علت است، به شیء داده شود. یعنی ذات شیء نسبتش به وجود و عدم یکسان است ولی یک عامل خارجی یکی از آن دو طرف را برای شیء راجح می‌گرداند، و آن را به وجود و یا عدم نزدیک‌تر می‌سازد.

اولویت کافی

اولویت کافی آن اولویتی است که برای تحقق طرف رجحان یافته کفایت می‌کند. پس اگر وجود شیء، اولویت کافی بر عدمش داشته باشد، آن شیء موجود می‌گردد، و وجودش نیاز به هیچ چیز دیگری نخواهد داشت، خواه این اولویت ذاتی باشد یا غیری. البته در میان متکلمان مسلمان کسی قائل به اولویت ذاتیِ کافی برای اشیاء نشده است، زیرا این نحوه از اولویت موجب استغناء از علت می‌باشد و چنین پدیده‌ای در واقع، خودبخود موجود می‌باشد و از این جهت فرقی با واجب‌الوجود بالذات ندارد.

اولیات

اولیات قضایایی است که اگر حملیه باشند انسان با صرف تصور موضوع و محمول و نسبت حکمیه به آن تصدیق می‌کند، و آن را می‌پذیرد؛ مانند قضیهٔ «کل بزرگ‌تر از جزأش است»؛ و اگر شرطیه باشند، تصور مقدم و تالی و نسبت حکمیه برای اذعان به آن کفایت می‌کند، مانند قضیهٔ: «عدد یا زوج است و یا فرد است».

ایجاب عدولی

مقصود قضیه‌ای است که به صورت موجبهٔ معدوله تشکیل می‌شود، مثل آنکه گفته شود: «ماهیت غیر ضروری الوجود و غیر ضروری العدم است.» محمول در چنین قضایایی یک امر منفی است که بر موضوع حمل می‌شود، و مضمون چنین قضیه‌ای، اگر چه منفی است، اما در شکل و قالب موجبه بیان می‌شود.

به طور کلی امور منفی به دو صورت ممکن است بیان شوند؛ یکی به صورت سلب تحصیلی، مانند: حسن بینا نیست. و دیگری به نحو ایجاب عدولی، مانند: حسن نابینا است. فرق سالبهٔ محصله با موجبهٔ معدولة المحمول در آن است که سالبهٔ محصله در صورت انتفاء موضوع نیز صادق است؛ یعنی اگر اساساً فردی به نام حسن در عالم وجود نداشته باشد، باز این قضیه که «حسن بینا نیست» صادق می‌باشد؛ بر خلاف موجبهٔ معدولة المحمول که تنها در صورتی صادق است که موضوعش موجود باشد.

أین (= کجایی)

أین یا کجایی عبارت است از هیأتی که از نسبت جسم به مکان و بودنش در مکان، برای آن جسم حاصل می‌شود.

برای روشن شدن این مقوله، باید مفهوم «مکان» توضیح داده شود. به طور کلی، درک عمومی آن است که هر جسمی مکانی و جایی دارد، تا آنجا که مکان به عنوان یکی از ویژگیهای امور مادی معرفی می‌شود. مکان چیزی است که جسم می‌تواند از آن منتقل شود، به سوی آن روانه گردد و در آن قرار گیرد. مکان چیزی است که دارای وضع می‌باشد، یعنی می‌توان با واژه‌های «اینجا» و «آنجا» بدان اشاره نمود. مکان چیزی است که قابل اندازه‌گیری است و دارای نصف، ثلث و ربع می‌باشد. و سرانجام، مکان به گونه‌ای است که یک واحد از آن، دو جسم را در زمان واحد در خود نمی‌گنجاند.

در عین مسلّم بودن ویژگیهای یاد شده در مورد مکان، فلاسفه اختلاف نظر فراوانی در بیان حقیقت آن دارند، و تعریف‌های گوناگونی برای آن ارائه داده‌اند، که اکنون مجال پرداختن به آنها نیست. اما ظاهراً مناسب‌ترین تعریف برای مکان آن است که بگوئیم: «مکان حقیقی هر شیء عبارت است از مقداری از حجم جهان که مساوی با حجم جسم منسوب به مکان باشد، از آن جهت که در آن گنجیده است.»

شایان ذکر است که گاهی «أین» تقسیم می‌شود به «أین اوّل و حقیقی»، و «أین ثانی و غیر حقیقی». أین اول عبارت است از بودن شیء در مکان خاص به آن شیء، مکانی که با بودن آن شیء در آن، گنجایش چیز دیگری را ندارد؛ مانند بودن آب در کوزه. و أین ثانی موردی است که مکانی که شیء به آن منسوب است، فراخ‌تر از آن شیء است، و گنجایش اشیاء دیگر را نیز دارد؛ مانند آنجا که می‌گوئیم: حسن در اتاق است. اتاق مکان حقیقی حسن نیست، و بودن در اتاق نیز أین حقیقیِ او نمی‌باشد. همچنین است: بودن حسن در خانه، و بودن حسن در شهر.

ب

بحت

بحت یعنی محض، و وجود بحت به معنای وجود محض و غیر مشوب با ماهیت است، چنانکه گویند ذات حق وجود بحت است، یعنی وجود محض و غیر مشوب با ماهیت است، و چنین نیست که مرکب از وجود و ماهیت باشد.

بدیهی و نظری

از جمله تقسیماتی که در مورد علم حصولی انجام پذیرفته، تقسیم آن به بدیهی و نظری است. و باید توجه داشت که هر دو قسم علم حصولی، یعنی هم تصور و هم تصدیق، هر یک یا بدیهی هستند و یا نظری. تقریباً همهٔ منطق‌دانان اتفاق نظر دارند که ملاک بدیهی بودن یک علم آن است که انسان برای بدست آوردن آن نیاز به فکر و اندیشه نداشته باشد. بنابراین، تصور بدیهی، تصوری است که انسان برای دستیابی به آن نیازمند آن نیست که سراغ معلومات تصوری خود رود و از آنها معرّفی بسازد، و با آن معرّف، تصوّر مورد نظر خود را به روشنی دریابد. ونیز تصدیق بدیهی، تصدیقی است که برای حصول آن در نفس نیاز به آن نیست که دو یا چند معلوم تصدیقیِ دیگر را کنار هم قرار دهیم، و با ترتیب یک دلیل و حجت به آن برسیم.

به بیان دیگر: تصور بدیهی تصوری است که انسان برای تحصیل آن نیاز به استمداد از دیگر معلومات تصوری خود ندارد، بلکه بدون استمداد از آنها، خود به خود و یا از طریق دیگری آن تصور در نفس پدید می‌آید.

و نیز تصدیق بدیهی قضیه‌ای است که انسان برای

اذعـان بـه آن و پـذیرش آن نـیاز بـه مـراجـعه بـه تصدیقات دیگر خود ندارد؛ بلکه یا خود به خـود به آن اذعان دارد، و یـا از طـریق دیگـری، غـیر از مراجعه به تصدیقات از پـیش دانسـته شـده، آن را می‌پذیرد.

و امّـا تـصور و یـا تـصدیق نـظری آن تـصور و تصدیقی است که دستیابی به آن، نیازمند مراجـعه به معلومات پیشین و برقراری ترتیب خاصی میان آنهاست.

برهان انی

برهان انی بر دو قسم است:

۱ـ برهانی که در آن از معلول به علت سیر می‌شود، و به وسیلهٔ معلول، وجود علت اثبات مـی‌گردد، و اصطلاحاً به آن «دلیل» گفته می‌شود. ایـن قسـم از برهان انی مفید یقین نیست، و لذا در فلسفه که باید از ادلهٔ یقین‌آور استفاده شود، بکار نـمی‌رود. و از اینجا دانسته می‌شود، برهان نامیدن ایـن قسـم، از باب تسامح است.

۲ـ برهانی است که در آن بر ملازمات عـامه تکیه می‌شود و از یک ملازم، وجود ملازم دیگر اثـبات می‌شود. این قسم از برهان انی مفید یقین است و در فلسفه تنها همین قسم از برهان بکار می‌رود.

برهان لمّی

برهانی راکه در آن از علت به معلول سیر می‌شود، و به وسیلهٔ علت، معلول اثـبات مـی‌گردد، بـرهان لمّی گویند، مانند «آب کـتری داغ است و هـر آب داغی بخار می‌شود، پس آب کتری بخار می‌شود.»

بطؤ (=کندی)

بطؤ بـه مـعنای کـندی است؛ و در بـرابـر سـرعت است. در اینکه چه نوع رابـطه‌ای مـیان سـرعت و بطؤ تـحقق دارد، اخـتلاف است. بـرخـی آن دو را متضادان و برخی دیگر عدم و ملکه دانسته‌اند، اما عـلامهٔ طـباطبایی‌ﷺ اخـتلاف آن دو را از نـوع اختلاف تشکیکی می‌داند.

بُعد

مقصود از بُعد هر گونه امتداد است، اعـم از آنکـه بتوان امتداد دیگری در آن فرض کرد، یا نتوان. تـا پیش از صدرالمتألهین، فلاسفه جسم را دارای سه امـتداد مـی‌دانستند: طـول، عـرض و عـمق، امـا صدرالمتألهین بر اساس حرکت جوهری، زمان را به عنوان بعد چهارم جسم، مطرح کرد.

ت

تجربیات

تـجربیات قـضایایی است کـه در اثـر مشـاهدات مکرر، انسان بدان اذعان می‌کند، و آن را می‌پذیرد؛ هـمانند اذعان به اینکه: هر آتشی گرم است.

تجرید

تجرید عبارت است از برهنه کردن مفهوم جـزیی از قیود و خصوصیات، و بدست آوردن یک مفهوم عام از آن. ر.ک: انتزاع.

تجوهر

مـقصود، جـوهریت و حـقیقت جـوهری اشـیاء است. و مـراد از تـجوهر اشـیاء هـمان ذاتـیات و جنس و فصل و ماهیت اشیاء است.

تخصّص وجود

مراد از تخصّص، خاص شدن و امتیاز یافتن و جدا شـدن چـیزی از چـیزی است. و مـراد از وجـود، حقیقت خارجی وجود می‌باشد نـه مـفهوم ذهـنی آن. بنابرایـن، مـقصود از ایـن عـنوان تـخصّص و امتیازی است که در حـقیقت خـارجـی وجـود راه دارد. این تخصص به سه نحو می‌باشد.

اولاً: حقیقت وجود ذاتاً در برابر عدم قرار می‌گیرد و با نفس ذات خود از آن امتیاز مـی‌یابد. اگـر کـل هـستی را در نظر بگیریم، با همهٔ مراتب و درجاتش به عنوان یک حقیقت اصیلی کـه مـتکی بـه خـود می‌باشد و نیاز به غیر ندارد ـ زیرا هر چه مـغایر و بیرون از آن حقیقت باشد پوچ و باطل خواهد بود

ـ در برابر عدم مطلق واقع شده و با تمام ذات خود نسبت به آن تخصص می‌یابد.

ثانیاً: حقیقت وجود دارای درجات و مراتبی از شدت و ضعف، تقدم و تأخر، فقر و غنا و مانند آن است، و همانطور که گذشت، قوی‌ترین مرتبهٔ آن، وجود واجب است که در نهایت شدّت است و هیچ نقص و کمبود و حدّ عدمیی در آن متصور نیست؛ و ضعیف‌ترین مرتبهٔ آن هیولای اُولی [=مادهٔ نخستین] است که واجد همهٔ حدود عدمی می‌باشد؛ و میان این دو مرتبه، درجات گوناگون شدّت و ضعف تحقق دارد. هر چه به مرتبهٔ واجب نزدیکتر شویم، شدت وجود و کمالات وجودی بیشتر است و هر چه از آن دورتر شویم نقصها و کمبودها افزایش می‌یابد. این اختلاف در شدّت و ضعف، تقدم و تأخر و مانند آن، موجب می‌گردد که وجود دارای مراتب گوناگونی شود، و هر مرتبهٔ آن از مرتبهٔ دیگر به واسطهٔ درجهٔ وجودی خاص خود، تخصّص یابد، خصوصیت یک مرتبه گرچه مقوّم حقیقت وجود نیست، امّا مقوّم آن مرتبه می‌باشد بدین معنا که بیرون از آن مرتبه نیست.

ثالثاً: حقیقت وجود در اثر اضافه به ماهیات گوناگون تخصّص دیگری می‌یابد. به عنوان مثال، وجودی که به ماهیت انسان تعلق گرفته از وجودی که به ماهیت آهن یا چوب تعلق گرفته است، جدا می‌باشد و نسبت به آن امتیاز دارد. امّا این جدائی و امتیاز اوّلاً و بالذات مربوط به ماهیت انسان و آهن و چوب است و ثانیاً و بالعرض به وجودی که به آنها تعلق گرفته است، نسبت داده می‌شود. و به دیگر سخن: منشأ و خاستگاه این نحوه از تخصّص خودِ حقیقت وجود نیست، بلکه خاستگاه آن ماهیاتی است که وجود بر آنها عارض شده است.

ترجح بدون مرجح

ترجح بدون مرجح بدین معناست که فعل و اثری در حدّ قوه و امکان باشد و بدون اینکه علت و عاملی دخالت کند، خود به خود آن فعل از عدم به وجود برسد. ترجح بدون مرجح محال و ممتنع است. ر.ک: استحالهٔ ترجح بدون مرجح.

ترجیح بدون مرجح

ترجیح بدون مرجح آن است که فاعل نسبت به دو اثر مختلف، حالت تساوی داشته باشد و هر دو برای او به یک نحو ممکن باشد و در عین حال او به یکی از آنها انتساب پیدا کند و آن را به وجود آورد. ترجیح بدون مرجح محال است و مستلزم ترجح بدون مرجح می‌باشد. زیرا فاعل در چنین فرضی اگر بخواهد خود به خود و بدون دخالت هیچ عامل دیگری به یکی از دو فعل نسبت بیشتری پیدا کند و آن را، بدون آنکه مرجحی داشته باشد، بر دیگری ترجیح دهد، باید خودش خود به خود از قوه به فعلیت برسد و بدون آنکه مرجحی در کار باشد یک حالت برای او ترجح پیدا کند و فعلیتی در او حاصل گردد. و این همان ترجح بدون مرجح است.

ترکیب اتحادی

نوع ترکیبی است که اجزاء ترکیب کنندهٔ آن هر یک به طور جداگانه، وجود مستقلی ندارند. و به دیگر سخن، این نوع ترکیب میان دو یا چند موجودی است که در تقرر وجودی متحد باشند و همه موجود به یک وجود باشند.

ترکیب اعتباری

در ترکیب اعتباری، وحدت حاکم بر اجزاء، یک وحدت اعتباری است نه حقیقی؛ و به دیگر سخن: از مجموع اجزاء، یک واقعیت جدیدی که دارای آثار ویژه‌ای باشد، بوجود نمی‌آید. مانند ترکیب خانه از گچ و آجر و آهن و... و یا ترکیب ساعت از چرخ دنده‌ها و عقربه‌ها و دیگر اجزای ساعت. اثر یک مرکب اعتباری همان مجموع آثار اجزای آن است و به اصطلاح اثر مجموع اجزاء مساوی

است با مجموع آثار آنها. در ترکیب اعتباری، وجودِ مرکب یک وجود اعتباری است و آنچه واقعاً هست و منشاء اثر می‌باشد همان اجزاء است و نه کل.

ترکیب انضمامی

نوع ترکیبی است که هر یک از اجزای آن از لحاظ وجودی مستقل می‌باشند، در برابر ترکیب اتحادی که اجزاء مرکب در خارج با یک وجود موجود می‌باشند.

ترکیب حقیقی

در ترکیب حقیقی میان اجزای گوناگون مرکب، وحدت حقیقی حاکم است مانند ترکیب انسان از روح و بدن و یا ترکیب جسم از ماده و صورت جسمیه. ترکیب حقیقی خود بر سه قسم است: ترکیب عقلی، ترکیب خارجی، ترکیب مقداری.

۱ـ ترکیب عقلی: ترکیب عقلی آن است که عقل در ظرف تحلیل ذهنی یک شیء را به امور و حیثیات گوناگون تجزیه کند، گرچه ممکن است در خارج یک امر بسیط و غیر مرکب باشد. به عنوان مثال، وقتی خط را تصور می‌کنیم چند مفهوم از آن بدست می‌آوریم: یکی آنکه کمیت و مقدار است؛ دیگر آنکه متصل و پیوسته است، سوّم آنکه قارالذات بوده و اجزایش همزمان تحقق می‌یابد، و چهارم آنکه یک بعدی است و در یک جهت امتداد دارد. اینها همه اجزای عقلی خط هستند. جزء عقلی مشترک را «جنس» و جزء عقلی مختص را «فصل» می‌نامند.

۲ـ ترکیب خارجی: ترکیب خارجی آن است که یک شیء در خارج از ماده و صورت تشکیل شده باشد. مثلاً انسان یک مرکب خارجی است زیرا از روح و بدن تشکیل شده است و نیز آهن یک مرکب خارجی است زیرا در ظرف خارج مرکب از جسمیت و صورت نوعیهٔ خاص خود می‌باشد.

۳ـ ترکیب مقداری: ترکیب مقداری در جایی است که یک شیء با آنکه در خارج متصل و یکپارچه می‌باشد ولی دارای اجزای بالقوه‌ای است که می‌تواند به آنها تقسیم شود. این نوع ترکیب در اشیایی راه می‌یابد که دارای امتداد و کشش باشند. و امتداد، یا زمانی است و یا مکانی؛ و امتداد مکانی نیز یا فقط در یک جهت (طول) است مانند خط، و یا در دو جهت (طول و عرض) است مانند سطح، و یا در سه جهت (طول و عرض و عمق) است مانند جسم تعلیمی.

اجزای مرکب عقلی (یعنی جنس و فصل) را جزء عقلی، و اجزای مرکب خارجی (یعنی ماده و صورت) را جزء خارجی، واجزای مرکب مقداری را جزء مقداری می‌نامند.

علامهٔ طباطبایی قسم دیگری نیز برای ترکیب بیان می‌کنند و آن عبارت است از ترکیب وجودهای محدود و امکانی، از وجود و عدم. این نوع از ترکیب در همهٔ موجودات راه دارد، و تنها واجب تعالی از آن مبرئ می‌باشد.

تسلسل

تسلسل در لغت به معنای آن است که اموری به دنبال هم زنجیروار واقع شوند، خواه حلقه‌های این زنجیر متناهی باشد یا نامتناهی، و خواه میان آنها رابطهٔ علّی و معلولی برقرار باشد، یا نباشد.

امّا در اصطلاح عبارت است از ترتب وتوقف و وابستگی یک شیء موجود بر شیء دیگری که همراه با او بالفعل موجود می‌باشد، و ترتب آن موجود دوم بر شیء سومی که همراه با او بالفعل موجود است، و ترتب آن موجود سوم بر موجود چهارم، و به همین نحو تا بی‌نهایت؛ خواه این سلسله به همین ترتیب در هر دو طرف، یعنی هم در ناحیهٔ علل و هم در ناحیهٔ معلولها، تا بی‌نهایت ادامه یابد، یا فقط در یک طرف تا بی‌نهایت ادامه یابد.

از اینجا دانسته می‌شود که تسلسل سه صورت

دارد:

۱ـ تسلسل هم در ناحیهٔ علل و هم در ناحیهٔ معلولها. در چنین سلسله‌ای، نه علّت آغازین، یعنی علتی که خودش معلول چیزی نباشد، وجود دارد، و نه معلول پایانی، یعنی معلولی که خودش علت برای چیزی نباشد، بلکه هر علتی، خودش معلول علت دیگری است، و هر معلولی خودش علت معلول دیگری است. چنین سلسله‌ای از هر دو سو تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد، و آغاز و پایانی برای آن نیست.

۲ـ تسلسل در ناحیهٔ علل، و نه در ناحیهٔ معلولها. و این در جایی است که سلسله، نقطهٔ پایانی داشته باشد، اما نقطهٔ آغازین نداشته باشد؛ یعنی معلولی که خودش علت چیزی نباشد، و فقط معلول غیر باشد در آن یافت می‌شود، اما علتی که خودش معلول علت دیگری نباشد، در آن وجود ندارد. در چنین سلسله‌ای، هر علتی، معلول علت دیگری است؛ اما چنین نیست که هر معلولی، علتِ معلول دیگری باشد.

۳ـ تسلسل در ناحیهٔ معلولها، و نه در ناحیهٔ علل. و این در جایی است که سلسلهٔ مفروض، نقطهٔ آغازین داشته باشد،اما نقطهٔ پایانی نداشته باشد. چنین سلسله‌ای از علت اولی و علت نخستین آغاز می‌شود، ولی هرگز به معلول نهایی نمی‌رسد. تسلسل مصطلح، که محال و ممتنع می‌باشد، دارای سه ویژگیِ اساسی است، که از آن به شروط تسلسل تعبیر می‌شود. و اگر زنجیره‌ای از حوادث، یکی از آن ویژگیها را فاقد باشد، تسلسل در آن زنجیره محال نبوده، و ادلهٔ امتناع تسلسل شامل آن نخواهد شد. این شروط عبارتند از:

۱ـ باید اجزای سلسله بالفعل موجود باشند. با توجه به این شرط، در سلسلهٔ اعداد ـ اگر چه نامحدود است، و پس از هر عدد، عدد دیگری می‌توان در نظر گرفت، و هرگز به آخرین عدد و بزرگترین عدد نمی‌توان دست یافت ـ تسلسل مصطلح تحقق ندارد؛ زیرا همهٔ اجزای این سلسله بالفعل موجود نیستند، و آنچه از آن بالفعل موجود است، همیشه محدود و متناهی است.

۲ـ بایداجزای سلسله با هم موجود باشند. در نتیجه سلسلهٔ اجزای زمان و نیز حوادث زمانی، اگر چه نامحدود و غیرمتناهی باشند، تسلسل مصطلح را تشکیل نمی‌دهند، زیرا اجزای آن به تدریج تحقق می‌یابند، و وجود برخی از اجزای آن همراه با عدم برخی دیگر می‌باشد.

۳ـ باید میان اجزای سلسله ترتب باشد. بنابراین، مجموعه‌ای از پدیده‌های نامحدود که ترتب و وابستگی به یکدیگر ندارند، تسلسل مصطلح را تشکیل نمی‌دهند. مقصود از ترتب اجزای سلسله، توقف و وابستگی برخی از آنها به برخی دیگر می‌باشد، و وجودی که وجود دیگری بر آن توقف دارد، علت نامیده می‌شود، و آن دیگری معلول خوانده می‌شود.

از مجموع این امور نتیجه می‌شود که تسلسل مصطلح اختصاص به سلسلهٔ علل و معالیل دارد.

تشخّص

تشخّص در لغت معنایی قریب و نزدیک به تمیّز دارد؛ اما در اصطلاح فلسفی به معنای «امتناع صدق بر کثیرین» می‌باشد. هر گاه ماهیت به گونه‌ای باشد که صدقش بر کثیرین ممتنع باشد، گفته می‌شود: آن ماهیت متشخص است. البته مقصود امتناع صدق بر کثیرین به نحو سلب تحصیلی است نه به نحو ایجاب عدولی. به عبارت دیگر: متشخص به چیزی گفته می‌شود که بر چند شیء صدق نکند، خواه اساساً قابل صدق و انطباق بر چیزی نباشد، حتی بر یک شیء؛ و یا آنکه صدق و انطباق داشته باشد، اما فقط بر یک فرد. در واقع مقصود از متشخص بودن یک ماهیت، آن است که ماهیت به گونه‌ای باشد که امکان اشتراک دو یا چند

چیز در آن وجود نداشته باشد: «کون الشیء بحیث یمتنع الاشتراک فیه».

ماهیت مخلوطه، یعنی ماهیت به شرط کلیهٔ عوارض و لواحقش، یک امر متشخص است. مثلاً انسان به شرط خصوصیات زید، که در واقع همان زید است و تنها بر او منطبق می‌گردد، یک ماهیت متشخص است؛ و همچنین انسان به شرط خصوصیات عمرو، یا بکر. دو تفاوت میان اصطلاح تشخص و تمیز وجود دارد.

۱ـ تمیّز یک وصف اضافی برای ماهیت است؛ اما تشخص یک وصف نفسی برای آن می‌باشد.

۲ـ تمیّز با کلیت جمع می‌شود برخلاف تشخّص.

تصدیقات نفس‌الامری

قضایایی است که نه مطابق خارجی دارند، و نه مطابق ذهنی. و به دیگر سخن: تصدیقات نفس‌الامری، قضایایی است که محکیّ آنها نه در خارج ثبوت دارد، و نه در ذهن، بلکه در وعائی اوسع از آن دو ثابت است که همان «نفس‌الامر» است؛ مانند قضیهٔ «عدم علت، علت است برای عدم معدوم».

تصور نظری

تصور نظری، مفهومی است که انسان یک تصور اجمالی از آن دارد، و تبیین کامل آن با کمک تجزیه و تحلیل آن مفهوم و به مدد مفاهیم بسیط‌تری که اجزای آن مفهوم را تشکیل می‌دهند، صورت می‌پذیرد. ر.ک: تصور بدیهی.

تصور و تصدیق

علم حصولی در یک تقسیم نخستین، به تصور و تصدیق منقسم می‌شود. ابتکار این تقسیم را به معلم ثانی، حکیم فارابی نسبت می‌دهند.

تصوّر در لغت به معنای «نقش بستن» و «صورت‌پذیرفتن» است،و در اصطلاح اهل معقول عبارت است از: پدیدهٔ ذهنی ساده‌ای که شأنیت حکایت از ماورای خودش را داشته باشد، اما حکم و اذعانی را به همراه نداشته باشد، و ایجاب و سلبی در آن نباشد. تصور ممکن است بسیط باشد، مانند تصور انسان، و ممکن است از چند جزء ترکیب یافته باشد، مانند تصور «کتاب حسن»، «کتاب مفید» و «اگر باران ببارد».

و اما تصدیق در لغت به معنای «راست شمردن» و «اعتراف کردن» است، و در اصطلاح منطق و فلسفه به معنای آن صورت ذهنی و ادراکی است که همراه با حکم یعنی اثبات چیزی برای چیزی و یا سلب چیزی از چیزی ـ می‌باشد.

استاد مظفر در کتاب «المنطق» بیان رسایی دربارهٔ تصور و تصدیق دارد. او می‌گوید:

«اگر بر روی یک صفحهٔ کاغذ شکل مثلثی را ترسیم کنید، صورتی از آن مثلث در ذهن شما پدید می‌آید، که این صورت همان علم شما به آن مثلث است. این علم راکه یک صورت ذهنی تنها است و جزم و اعتقادی را به همراه ندارد، «تصور» می‌نامند. حال اگر به زوایای این مثلث توجه کنید، صورتی از آن نیز در ذهن شما پدید خواهد آمد، که این هم یک تصور مجرد می‌باشد. و اگر در کنار آن مثلث دو خط عمود بر هم ترسیم کنید، دو زاویهٔ قائمه تشکیل می‌شود، و تصویر آن دو خط و دو زاویهٔ قائمه نیز در ذهن مرتسم خواهد شد. و این نیز یک تصور مجرد است.

حال اگر نسبت میان این دو زاویهٔ قائمه و مجموع زوایای مثلث را بسنجید و از خود بپرسید: آیا این دو مساوی یکدیگرند؟ و در این امر شک و تردید داشته باشید، در این حالت نیز صورتی از نسبت تساوی میان آن دو در ذهن ترسیم خواهد شد که آن هم «تصور مجرد» است.

امّا هنگامی که با دلیل تساوی آن دو را ثابت می‌کنید، حالت جدیدی، مغایر با حالات پیشین، در نفس پدید می‌آید؛ و این حالت همان ادراکِ مطابق بودنِ نسبت تساویِ میان آن دو با واقع

است؛ و این ادراکِ مطابقت، مستلزم حکم نفس و اذعان و تصدیق آن به مطابقت است. این حالت جدید، یعنی صورت مطابق با واقع که شما آن را تعقل و ادراک کرده‌اید، «تصدیق» نامیده می‌شود؛ زیرا ادراکی است که مستلزم تصدیق و اذعان نفس است. و این نامگذاری در واقع از باب نامگذاری شیء به اسم لازمهٔ آن شیء است.

بنابراین، ادراک زوایای مثلث، و ادراک دو زاویهٔ قائمه، و نیز ادراک نسبت تساوی میان آن دو، همه، تصورات مجرد و تنها هستند، و حکم و اذعان و تصدیقی را بدنبال ندارند؛ اما ادراک اینکه این تساوی صحیح و مطابق با واقع است، یک «تصدیق» می‌باشد. و همچنین اگر بیابید که نسبت واقع در یک خبر، غیر مطابق با واقع است، باز هم ادراک شما یک ادراک تصدیقی خواهد بود.»

تضاد

تعریفی که قدمای از فلاسفه برای تضاد ذکر کرده‌اند، عبارت است از: «دو امر وجودیِ غیر متضایف که تغایر ذاتی داشته باشند»، یعنی ذاتاً در محل واحد و در زمان واحد و از جهت واحد قابل جمع شدن نباشند. و بنابراین، متضادان عبارت خواهند بود از «دو امر وجودیِ غیر متضایف که در محل واحد، زمان واحد و از جهت واحد با یکدیگر جمع نمی‌شوند».

حکمای پیشین در مقام تعریف تضاد به همین مقدار بسنده کرده‌اند، و لذا وقوع تضاد در میان جواهر را جایز دانسته‌اند، و نیز گفته‌اند اطراف تضاد می‌تواند بیش از دو چیز باشد؛ یعنی مانعی ندارد سه چیز یا چهار چیز یا بیشتر با یکدیگر متضاد باشند.

اما حکمای مشاء قیود دیگری را بر تعریف تضاد افزودند و گفتند: «متضادان عبارتند از دو امر وجودی غیر متضایف که پی در پی بر یک موضوع وارد می‌شوند، تحت یک جنس قریب قرار دارند و میانشان نهایت خلاف و جدایی است.» قیودی که در تعریف حکمای مشاء اضافه شده است، عبارت است از:

۱ـ متضادان مندرج در یک جنس قریب می‌باشند.

۲ـ متضادان دارای موضوع واحد و مشترکی هستند.

۳ـ میان متضادان نهایت خلاف و جدایی است.

با توجه به این قیود، تضاد نزد حکمای مشاء تنها در میان دو نوع اخیر از اعراض که تحت یک جنس قریب مندرج‌اند، و میانشان نهایت خلاف است، واقع می‌شود؛ و نیز به همین دلیل است که ایشان وقوع تضاد در میان بیش از دو طرف را محال می‌دانند.

صدرالمتألهین ـ قدس سرّه ـ این اختلاف میان قدما و حکمای مشاء را مجرد اختلاف در اصطلاح دانسته است. یعنی قدما تضاد را به گونه‌ای تعریف کرده‌اند، و حکمای مشاء به گونه‌ای دیگر؛ و اصطلاح تضاد نزد حکمای مشاء اخص از اصطلاح آن نزد قدما می‌باشد.

اما علامهٔ طباطبائی‌ﷺ معتقد است اعتبار قیود یاد شده، در تعریف تضاد از سوی حکمای مشاء بخاطر آن است که ایشان اساساً موارد تحقق تضاد، به معنای مغایرت ذاتی میان دو امر وجودی غیر متضایف، را منحصر در جایی می‌دانند که قیود سه گانهٔ فوق تحقق داشته باشد؛ و بنابراین، اصطلاح مشائین در تضاد اگر مشتمل بر قیود اضافه‌ای است، و مفهوماً ضیق‌تر از اصطلاح قدما است، اما مورداً مساوی آن است؛ درست مانند مفهوم ناطق و مفهوم حیوان ناطق، که اگرچه در خود مفهوم ناطق، قید حیوان مأخوذ نیست، اما ناطقی که حیوان نباشد نیز تحقق ندارد.

تضایف

متضایفان دو امر وجودی هستند که تعقل هر یک از آنها بدون تعقل دیگری ناممکن است. از اینجا

دانسته می‌شود که متضایفان از اموری هستند که اگرچه در یک شیء از جهت واحد جمع نمی‌شوند، ولی بدون یکدیگر قابل تعقل و تصور نمی‌باشند؛ مانند پدری و فرزندی، علیت و معلولیت، برادری، محاذات، بالایی و پایینی.

سرّ این مطلب آن است که متضایفین دو نسبت هستند که در مفهوم آنها وابستگی به یکدیگر اخذ شده است؛ و لذا همراه با هم تعقل می‌شوند، و تصور یکی بدون دیگری غیر ممکن می‌باشد. مثلاً بالایی نسبتی است که سقف به کف دارد از آن جهت که کف، نسبت پایینی به آن دارد، و پایینی هم نسبتی است که کف به سقف دارد از آن جهت که سقف بالای آن است. و لذا بالایی را بدون پایینی، و پایینی را بدون بالایی نمی‌توان تعقل کرد. ونیز به همین دلیل است که متضایفین در یک شیء از جهت واحد جمع نمی‌شوند؛ زیرا نسبت هرگز میان شیء و خودش برقرار نمی‌گردد.

تعریف اسمی

تعریف اسمی مانند تعریف حقیقی از جنس و فصل و یا عرض خاصه تشکیل می‌شود و تنها فرقشان در این است که تعریف اسمی پیش از علم به تحقق خارجی معرَّف است و تعریف حقیقی پس از علم به تحقق آن می‌باشد. ر.ک: شرح الاسم و تعریف حقیقی.

تعریف حقیقی

تعریف حقیقی عبارت است از یک رشته مفاهیم که موجب شناسایی چیزی می‌شوند. به عنوان مثال اگر کسی نداند که مثلث چیست؟ و به او گفته شود: مثلث عبارت است از شکلی که دارای سه ضلع و سه زاویه می‌باشد، تعریف حقیقی خواهد بود.

تعریف حقیقی از جنس و فصل و عرض خاصه تشکیل می‌شود، زیرا همانطور که در منطق بیان شده است، تعریف حقیقی بر چهار قسم است:

۱ـ حدّ تام: و آن تعریفی است که از جنس قریب و فصل قریب تشکیل می‌شود.

۲ـ حدّ ناقص: و آن تعریفی است که از جنس بعید و فصل قریب و یا فقط فصل قریب فراهم می‌آید.

۳ـ رسم تام: که از انضمام جنس قریب به عرض خاص حاصل می‌شود.

۴ـ رسم ناقص: که از انضمام جنس بعید به عرض خاص و یا فقط عرض خاص بدست می‌آید.

تعریف لفظی

تعریف لفظی آن است که معنای لفظی را به وسیلهٔ لفظ دیگری بیان کنند. مثلاً به کسی که نمی‌داند غضنفر و عصفور یعنی چه؟ گفته شود: غضنفر به معنای شیر، و عصفور به معنای گنجشک است. آنچه در کتابهای لغت انجام می‌گیرد از همین قبیل می‌باشد. در تعریف لفظی، معنا و مفهوم ـ مثلاً حیوان درّنده‌ای که ضرب‌المثل شجاعت است ـ در ذهن ما هست ولی نمی‌دانیم که فلان لفظ خاص ـ مثلاً لفظ غضنفر ـ برای آن معنایی که در ذهن ما هست وضع شده است یا نه. کاری که تعریف لفظی می‌کند آن است که رابطهٔ لفظ با معنا را مشخص می‌سازد و شنونده را آگاه می‌کند که لفظ غضنفر برای آن حیوان کذایی وضع شده است، نه آنکه معنا و مفهوم جدیدی برای انسان فراهم سازد و بر اندوخته‌های تصوری او چیزی بیفزاید، بر خلاف تعریف حقیقی که یک مجهول تصوری را معلوم می‌کند.

تغیّر

تغیر از مادهٔ «غیر» گرفته شده، و به معنای دیگر شدن و دگرگون شدن است؛ و معنایی نزدیک به معنای تحول و تبدل دارد.

تغیر دفعی و تغیر تدریجی

تغیر بر دو قسم است: الف ـ تغیر تدریجی. ب ـ تغیر دفعی. تغیر تدریجی، دگرگونی و تحولی است که در طول زمان تحقق می‌یابد. یعنی میان

متبدل و متبدلٌ‌الیه یک فاصلهٔ زمانی وجود دارد؛ مانند آنگاه که شیء از نقطهٔ الف به نقطهٔ ب منتقل می‌شود. تغیر تدریجی، حرکت نامیده می‌شود.

اما تغیر دفعی دگرگونی و تحولی است که دفعتاً و آناً صورت می‌پذیرد. یعنی هیچ فاصلهٔ زمانی میان موقعیت سابق و موقعیت جدید وجود ندارد، بلکه در یک نقطهٔ مشخص، یک شیء تبدیل به شیء دیگر می‌شود؛ مانند رسیدن متحرک به نقطهٔ پایان حرکت. متحرک اگر چه مسافت میان نقطهٔ آغاز حرکت و نقطهٔ پایانی را به تدریج و در طول زمان طی می‌کند، اما رسیدنش به نقطهٔ پایانی، دفعی و در یک آن می‌باشد. و حتی تبدیل حالت سکون به حالت حرکت نیز دفعتاً انجام می‌گیرد. شیء ساکن وقتی شروع به حرکت می‌کند، و حالت قرار و ثبات خود را به تغیر و تحول تبدیل می‌کند، این تبدیل سکون به حرکت آناً و بدون هیچ فاصلهٔ زمانی میان حالت سکون و حالت حرکت انجام می‌پذیرد.

نکته‌ای که در اینجا شایان ذکر است اینکه تغیر دفعی هرگز بدون حرکت تحقق نمی‌یابد؛ بلکه همیشه در ضمن یک حرکت، و به طفیل یک تغیر تدریجی و مستمر است که تغیرات دفعی و آنی پدید می‌آیند.

تقابل

تعریف فنی و دقیق تقابل چنین است: «تقابل عبارت است از امتناع اجتماع دو شیء در محل واحد و از جهت واحد و در زمان واحد».

در این تعریف «امتناع اجتماع» به «دو شیء»، به طور مطلق و بدون مقید کردن آن به یک حیثیت خاص، نسبت داده شده تا نشان دهد که این امتناع، بخاطر ذات آنها می‌باشد. یعنی تقابل در جایی است که دو شیء با هم جمع نمی‌شوند، و این جمع نشدن آنها مستند به شیئیت و ذات آنها می‌باشد، نه امور بیرون از ذات. بنابراین، غیریت غیر ذاتی از تعریف فوق بیرون خواهد بود.

همچنین مقصود از «محل واحد» در تعریف فوق، مطلق محل است؛ که محل حقیقی و محل اعتباری، هر دو را شامل می‌شود. و محل حقیقی نیز اعم از موضوع به معنای خاص آن ـ یعنی محلی که بی‌نیاز از حال است ـ می‌باشد.

بنابراین، تعریف فوق شامل تقابل سلب و ایجاب نیز می‌گردد؛ زیرا متن قضیه، یعنی مجموع موضوع و محمول، به منزلهٔ موضوع و محلی است که سلب و ایجاب بر آن وارد می‌آید.

و قید از «جهت واحد» برای بیان این نکته است که اجتماع دو امر متقابل در یک محل از دو جهت مختلف، هیچ مانعی ندارد، و منافاتی با متقابل بودن آنها ندارد؛ مثل آنکه عقل فعال علت عالم ماده و در عین حال معلول خداوند است؛ یعنی نسبت به عالم ماده علت و نسبت به خداوند معلول می‌باشد. در اینجا علیت و معلولیت که دو امر متقابل هستند، با هم جمع شده‌اند، و یک شیء هم علت است و هم معلول، اما از او دو جهت مختلف. پس دو امر متقابل از جهت واحد در یک شیء جمع نمی‌شوند، امّا از دو جهت مختلف ممکن است با هم جمع شوند.

و امّا قید «زمان واحد» برای آن است که تعریف شامل مواردی که متقابلین از امور زمانمند هستند، نیز بشود. و با توجه به این قید، اگر دو امری که ضد یکدیگرند، در دو زمان مختلف بر یک موضوع عارض شوند، تعریف یاد شده نقض نخواهد شد.

حکما برآنند که اقسام تقابل منحصر در چهار قسم است: تقابل تناقض، تقابل عدم و ملکه، تقابل تضاد و تقابل تضایف.

تقابل تناقض

تقابل تناقض همان تقابل سلب و ایجاب، و یا نفی و اثبات است. این نوع تقابل میان هر شیء با عدم

آن برقرار می‌باشد. هر گاه یک امر ثبوتی را نفی کنیم، در واقع نقیض آن امر ثبوتی را بدست داده‌ایم. مثلاً نقیض «همهٔ انسانها عالم‌اند» آن است که «چنین نیست که همهٔ انسانها عالم‌اند.» و نقیض «زید ایستاده است» آن است که «زید ایستاده نیست». به طور کلی هر گاه یک امر ثبوتی را بدون کم و زیاد، نفی و سلب کنیم و آنگاه آن دو را با هم مقایسه کنیم، میان آنها رابطهٔ تناقض برقرار خواهد بود.

تقدم و تأخر

هر گاه دو چیز را به یک امر سومی نسبت دهیم و در نسبت، اختلاف در کمی و زیادی پیدا شود، تقدم و تأخر پیش خواهد آمد. و به دیگر سخن: هر گاه چیزی را که دو شیء دیگر مشترکاً با آن نسبت دارند، به عنوان مبدأ در نظر بگیریم و آن دو شیء به گونه‌ای باشند که آن مقدار از نسبت خاص را که شیء دوم با آن مبدأ مفروض دارد، شیء اول نیز واجد باشد، اما همهٔ آنچه را شیء اول دارد، شیء دوم نداشته باشد، در این صورت حالت خاص شیء نخست، یعنی بیشتر بودن نسبتش با مبدأ، «تقدم» نامیده می‌شود. و آن حالت خاص شیء دوم، یعنی کمتر بودن نسبتش با مبدأ، تأخر خوانده می‌شود. از تقدم و تأخر، به سبق و لحوق و پیشی و پسی نیز تعبیر می‌شود.

تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز

تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز در جایی است که دو چیز در اتصاف به یک وصف مشترک باشند، و آن وصف به هر دوی آنها اسناد داده شود، با این تفاوت که اتصاف یکی از آن دو، بالذات و حقیقی است، اما اتصاف دیگری بالعرض و مجازی می‌باشد. مثلاً هنگامی که آب در جوب یا ناودان جریان می‌یابد، اگر بگوییم: آب جوب یا آب ناودان جاری می‌باشد، در اینجا اتصاف، حقیقی و بالذات است، و اسناد جریان به آب، اسناد شیء به ما هوله است؛ اما اگر بگوییم: جوب یا ناودان جاری می‌باشد، در اینجا اتصاف، مجازی و بالعرض است، و اسناد جریان به جوب و ناودان، اسناد شیء به غیر ماهوله است. در اینجا گفته می‌شود: آب در اتصاف به جریان تقدم بالحقیقة بر جوب و ناودان دارد.

چنانکه از توضیح فوق دانسته می‌شود، ملاک تقدم و تأخر در اینجا «اصل ثبوت و تحقق، اعم از ثبوت حقیقی و مجازی» است. ثبوت حقیقی از آن متقدم و ثبوت مجازی از آن متأخر است.

برخی از موارد تقدم و تأخر به حقیقت، روشن و نزد همگان معلوم است؛ اما برخی از موارد آن خفی است و تنها با تأملات عقلی بدست می‌آید. مثلاً گچ سفید است، سفیدی نیز سفید است؛ اما اتصاف گچ به سفید، در واقع یک اتصاف مجازی است ـ اگرچه در نظر عرف گچ حقیقتاً سفید است ـ و در نظر عقل آنچه حقیقتاً سفید است، همان سفیدی است. و بنابراین، سفیدی در اتصاف به سفید، تقدم به حقیقت بر گچ دارد.

همچنین وجود بر ماهیت، در اتصاف به موجود، تقدم به حقیقت دارد؛ زیرا بنا بر اصالت وجود واعتباریت ماهیت، آنچه حقیقتاً و اوّلاً و بالذات موجود است، همان وجود است؛ و اتصاف انسان و درخت و سنگ و چوب به موجود، یک اتصاف مجازی و بالعرض است. چراکه در حقیقت وجود انسان و وجود درخت و سنگ و چوب، موجود است، نه خود انسان و...

تقدم و تأخر به شرف

تقدم و تأخر به شرف در امور معنویی که زیادت و نقصان می‌پذیرد، مطرح می‌شود. ملاک تقدم و تأخر در اینجا همان «فضیلت و برتری در ارزشهای متعالی» است. مثلاً انسان دلیر و انسان ترسو هر دو بهره‌ای از شجاعت دارند ـ زیرا انسان ترسو لااقل قوه و استعداد شجاعت را در خود

دارد ـ اما این شجاعت در انسان دلیر به فعلیت رسیده و در انسان ترسو به فعلیت نرسیده است. و یا دو فقیه که یکی اعلم از دیگری است، هر دو در ملکهٔ فقاهت مشترک‌اند، اما بهرهٔ اعلم از آن ملکه بیش از دیگری است، و لذا بر وی تقدم دارد. و از این رو هر جا که یک افعل تفضیل را توان بکار برد، و بتوان گفت که این یکی مبدأ اشتقاق را بیشتر از دیگری دارد، این نوع از تقدم و تأخر هم برقرار خواهد بود. مانند: اعلم، اشجع، اتقی و اورع.

تقدم و تأخر دهری

این قسم از تقدم و تأخر را برای نخستین بار محقق داماد بیان کرده است. تقدم و تأخر دهری از یک جهت شبیه تقدم و تأخر زمانی است، و آن اینکه در هر دو متقدم و متأخر از هم منفک و جدا می‌باشند، و با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ و از این جهت با تقدم و تأخر علی و طبعی تفاوت دارد؛ چراکه متقدم و متأخر در تقدم علّی و طبعی با یکدیگر جمع می‌شوند. امّا تفاوت تقدم و تأخر دهری با تقدم و تأخر زمانی در آن است که انفکاک در اولی، طولی است ولی در دومی، عرضی می‌باشد.

«مافیه التقدم» در این نوع از تقدم و تأخر عبارت است از «تحقق داشتن در متن عالم وجود». بنابراین، آنچه میان متقدم و متأخر مشترک است، همان «تحقق داشتن در متن عالم وجود» است، و در عین حال بهره و نصیب متقدم از این تحقق و «کون در متن واقع» بیش از متأخر است. فی المثل عالم تجرد عقلی بر عالم ماده تقدم دهری دارد؛ زیرا این دو عالم، هر دو، بخشی از جهان هستی را اشغال کرده‌اند، و در متن عالم وجود تحقق دارند، و از این جهت با هم مشترک‌اند؛ امّا فرقشان در این است که عالم تجرد عقلی، چون علت مفیض عالم ماده است، و بر آن احاطهٔ وجودی دارد، هر چه از متن عالم وجود را عالم ماده اشغال کرده، عالم تجرد عقلی نیز در آنجا تحقق دارد؛ اما عالم تجرد عقلی مرتبه‌ای از متن عالم وجود را اشغال کرده است که عالم ماده به لحاظ حدّ وجودی خاص خود، آن را اشغال نکرده است، و از این جهت عالم تجرد عقلی متقدم، و عالم ماده متأخر است.

بنابراین می‌توان گفت: تقدم و تأخر دهری عبارت است از تقدم علت تامه بر معلولش، و تأخر معلول از علت تامه‌اش، اما نه از آن جهت که علت تامه به معلولش وجوب و ضرور می‌دهد، آنگونه که در تقدم و تأخر علّی ملاحظه شد؛ بلکه از آن جهت که وجود علت منفک و جدا از وجود معلول است، و عدم معلول در مرتبهٔ وجود علت تقرر دارد.

تقدم و تأخر رتبی

در تقدم و تأخر رتبی، ملاک تقدم و تأخر عبارت است از: «نسبت قرب و نزدیکی به یک مبدأ معین و محدود». این نوع از تقدم و تأخر در جایی تصویر می‌شود که چینش و ترتیب خاصی میان چند شیء برقرار شود، و آنگاه آن اشیاء با مبدأ خاصی سنجیده و نسبت دوری و نزدیکی آنها به آن مبدأ لحاظ شود؛ پس آنچه به مبدأ نزدیک‌تر باشد، متقدم و سابق خواهد بود، و آنچه از مبدأ دورتر باشد، متأخر و لاحق خواهد بود. مبدئی که برای چند امر مترتب در نظر گرفته می‌شود، جهت ترتیب میان آن امور را مشخص می‌سازد؛ و این مبدأ در این نوع از تقدم و تأخر یک امر اعتباری است؛ یعنی به نحوهٔ لحاظ و قرارداد ما وابسته است. امّا اصل ترتیب و چینش گاهی طبعی است، و گاهی وضعی و قراردادی، و نیز این ترتیب گاهی عقلی است، و گاهی حسی می‌باشد.

به عنوان مثال ترتیب میان اجناس و انواع مترتب بر یکدیگر، یک ترتیب طبعی و عقلی است. در سلسلهٔ اجناس و انواع مانند سلسلهٔ: جوهر، جسم، جسم نامی، حیوان و انسان، ترتیب میان اجزاء یک ترتیب طبعی و خارج از دایرهٔ وضع و قرارداد

است. یعنی جسم نامی طبعاً میان جسم و حیوان قرار می‌گیرد، و نمی‌توان جای آن را تغییر داد، مانند عدد سه که طبعاً میان عدد دو و عدد چهار قرار می‌گیرد، و اگر جای آن تغییر کند، دیگر عدد سه نخواهد بود. امّا چنانکه گفتیم تعیین مبدأ، بسته به قرارداد و اعتبار ما است. اگر در سلسلهٔ یاد شده، مبدأ را جنس عالی، یعنی جوهر، قرار دهیم، در این صورت جسم متقدم بر جسم نامی، و جسم نامی متقدم بر حیوان، و حیوان نیز متقدم بر انسان خواهد بود؛ امّا اگر مبدأ را نوع‌الانواع، یعنی انسان، در نظر بگیریم، حیوان متقدم بر جسم نامی، و جسم نامی متقدم بر جسم، و جسم نیز متقدم بر جوهر خواهد بود.

امّا ترتیبی که میان امام و مأمومین، و نیز میان صفوف متعدد مأمومین در نماز جماعت برقرار می‌شود، نمونه‌ای است از یک ترتیب وضعی و قراردادی؛ زیرا امام می‌تواند جای خود را به یکی از مأمومین بدهد، و هر یک از مأمومین نیز می‌توانند جای خود را تغییر دهند؛ و هیچ لزومی ندارد که مثلاً حسن در جلو باشد و حسین پشت سر او بایستد، بلکه ممکن است حسین جلو بایستد و حسن پشت سر او واقع شود؛ مضافاً بر اینکه اصل جلو قرار گرفتن امام یک امر قراردادی است که شارع مقدس آن را جعل کرده است. در مثال یاد شده اگر محراب مسجد را مبدأ در نظر بگیریم امام، متقدم و مأموم، متأخر خواهد بود؛ زیرا امام و مأموم هر دو نسبت قرب و نزدیکی به آن مبدأ دارند، و در اصل این نسبت مشترک‌اند، امّا امام بهرهٔ بیشتری از نسبت قرب به محراب دارد. و اگر مبدأ را درب مسجد فرض کنیم، قضیه به عکس می‌شود، و آخرین صف مأمومین متقدم بر همه، و امام متأخر از همه خواهد بود.

تقدم و تأخر زمانی

از روشن‌ترین موارد و مصادیق تقدم و تأخر، تقدم و تأخری است که میان اجزای زمان و نیز میان پدیده‌های واقع در زمان (= حوادث زمانی) وجود دارد که به آن تقدم و تأخر زمانی گفته می‌شود. دیروز بر امروز، و امروز بر فردا تقدم دارد، فروردین بر اردیبهشت تقدم دارد، و سال ۷۰ بر سال ۷۱ تقدم دارد؛ همچنین حوادثی که در دیروز رخ داده بر حوادثی که در امروز واقع می‌شود تقدم دارد، و به همین ترتیب. تقدم و تأخر میان اجزای زمان و امور زمانی، اگرچه محسوس نیست، اما در وضوح و روشنی همانند امور محسوس است؛ همچون اصل زمان، که اگرچه پدیده‌ای محسوس نیست، اما حقیقتی واضح و آشکار است، و لذا شبه محسوس خوانده می‌شود.

تقدم و تأخر میان اجزای زمان و امور زمانی، تقدم و تأخر انفکاکی نیز خوانده می‌شود؛ زیرا در این نوع تقدم و تأخر، متقدم و متأخر هرگز با هم وجود و تحقق نمی‌یابند؛ بلکه وجود متأخر پس از معدوم شدن متقدم امکان‌پذیر است.

در این نوع از تقدم و تأخر، ترتیب میان اجزاء و نیز جهت ترتیب آنها یک امر حقیقی است، و به هیچ وجه بستگی به اعتبار و قرارداد ما ندارد یعنی اوّلاً: دیروز و امروز حقیقتاً متعاقب و پی در پی هستند، چه ما بدان توجه بکنیم یا نکنیم، و چه آن را اعتبار بکنیم یا نکنیم و ثانیاً: دیروز حقیقتاً پیش از امروز و قبل از آن است. ابتدا دیروز تحقق می‌یابد و سپس امروز. بر خلاف تقدم و تأخر مکانی که اوّلاً: چینش اجزاء ممکن است تغییر کند، و ثانیاً: تعیین جهت این چینش کاملاً قراردادی و وابسته به نظر ما می‌باشد.

و نکتهٔ دیگر اینکه تقدم و تأخر اجزاء زمان بر یکدیگر، یک امر ذاتی برای آنها است. یعنی دیروز از آن جهت که زمان خاصی است بر امروز، از آن جهت که زمان خاصی است، تقدم دارد. و برای اتصاف این دو جزء از زمان، به تقدم و تأخر،

هیچ چیز دیگری جز زمان، مدخلیت ندارد. و لذا گفته می‌شود تقدم و تأخر میان اجزای زمان، یک تقدم و تأخر ذاتی است. و حتی تقدم و تأخر میان حوادث زمانی در واقع به تبع تقدم و تأخر زمانی است که این حوادث بر آن منطبق می‌شوند. یعنی چون دیروزّ بر امروز تقدم دارد، حوادث واقع در دیروز بر حوادث واقع در امروز تقدم دارند؛ و چون قرن هفتم قبل از قرن هشتم است، سعدی بر حافظ تقدم دارد. پس تقدم و تأخر اوّلاً و بالذات از آن اجزای زمان است، و ثانیاً و بالتبع حوادث واقع در زمان، بدان متصف می‌شوند.

تقدم و تأخر طبعی

تقدم و تأخر طبعی میان علت ناقصه و معلول آن برقرار می‌باشد. علت ناقصه چیزی است که وجودش برای وجود معلول لازم و ضروری است، امّا کافی نیست. یعنی اگر علت ناقصهٔ شیء وجود نداشته باشد، امکان ندارد آن شیء وجود یابد، ولی اگر علت ناقصه وجود داشته باشد، ممکن است معلول وجود داشته باشد، و ممکن است وجود نداشته باشد، بر خلاف علت تامه که وجود معلول در ظرف وجود آن، ضروری و قطعی است. پس وجود معلول بدون وجود علت ناقصه ناممکن است، اما علت ناقصه می‌تواند وجود داشته باشد، و در عین حال معلول آن موجود نباشد. از این رو می‌گویند: علت ناقصه بر معلول خود تقدم بالطبع دارد. یعنی ابتدا علّت موجود می‌شود و آنگاه معلول آن تحقق می‌یابد. والبته این اولیت، اولیت زمانی و یا مکانی و مانند آن نیست، بلکه اولیت بالطبع است.

ملاک در این قسم از تقدم و تأخر، همان «وجود» است. یعنی آن امر مشترکی که متقدم بهرهٔ بیشتری از آن دارد، و متأخر نصیب کمتری از آن برده است، همان «وجود» است. در اینجا متقدم و متأخر در اصل موجود بودن با هم مشترک‌اند، اما ویژگی متقدم (= علت ناقصه) آن است که وجود متأخر (= معلول) متوقف و وابسته به وجود آن می‌باشد. و به دیگر سخن: معلول تنها در صورتی می‌تواند وجود داشته باشد که علت ناقصهٔ آن موجود باشد. بنابراین، نسبت علت ناقصه به وجود بیش از نسبت معلول به آن است، و از این رو، علت ناقصه بر معلول تقدم دارد.

تقدم و تأخر علّی

علت تامه نوعی تقدم بر معلول خود دارد که «تقدم علّی» خوانده می‌شود؛ و از آن طرف، معلول، نسبت به علت تامهٔ خود، «تأخر علّی» دارد. ملاک و معیار در این نوع از تقدم و تأخر همان «وجوب وجود» است. یعنی علت تامه و معلول، هر دو در اصل وجوب وجود با هم مشترک‌اند؛ اما نسبت علت تامه به آن بیش از معلول است، و از این جهت، علت تامه بر معلول تقدم دارد.

توضیح اینکه: بر اساس قاعدهٔ فلسفی «الشیء مالم یجب لم یُوجَد» (= شیء تا وجوب و ضرورت نیابد، موجود و محقق نمی‌گردد)، معلول تا وجوب و ضرورت نیابد، و همهٔ ابواب عدم آن بسته نشود، موجود نمی‌گردد. و از طرفی، می‌دانیم معلول این وجوب و ضرورت را از علت تامهٔ خود دریافت می‌کند، و علت تامه تا خودش وجوب و ضرورت نداشته باشد، نمی‌تواند به معلول خود وجوب بدهد؛ زیرا «فاقد شیء هرگز معطی آن نتواند بود.» پس علت تامه و معلول هر دو در اصل وجوب وجود مشترک‌اند، با این تفاوت که معلول، وجوب وجود خود را از علت کسب کرده اما علت، وجوب وجود خود را از معلول کسب نکرده است؛ بلکه با توجه به اصل «فاقد شیء هرگز معطی آن نتواند بود» علت تامه باید در رتبهٔ مقدم بر معلول، وجوب وجود داشته باشد، تا بتواند وجود معلول را واجب گرداند. بنابراین، انتساب علت تامه به وجوب وجود مقدم

بر انتساب معلول به آن می‌باشد، با آنکه علت و معلول هر دو در اصل انتساب به وجود با هم به وجود با هم مشترک‌اند.

تقدم و تأخر ماهوی یا بالتجوهر

این نوع از تقدم و تأخر میان اجزای ماهیت، یعنی جنس و فصل، و خود ماهیت تشکیل یافته از آن جنس و فصل برقرار می‌باشد؛ بدین صورت که اجزای ماهیت تقدم بالتجوهر بر ماهیت دارند؛ وخود ماهیت تأخر بالتجوهر از اجزایش دارد. ملاک تقدم و تأخر بالتجوهر «تقرر ماهیت» است. توضیح مطلب آن است که اگر ما یک ماهیت نوعی را مانند انسان در نظر بگیریم، از آنجا که این ماهیت نوعی (= انسان) مرکب از دو جزء (= حیوان وناطق) است؛ و از طرفی تحقق کل متوقف و منوط بر تحقق اجزایش می‌باشد، از این رو، در همان مرتبهٔ ذات انسان، تقرر و ثبوت ماهوی انسان متوقف بر ثبوت و تقرر ماهوی حیوان و ناطق می‌باشد؛ اما تقرر حیوان و ناطق متوقف بر تقرر انسان نیست. پس ماهیت نوعی و جنس و فصل آن ماهیت، در اصل ثبوت و تقرر ماهوی مشترک‌اند؛ امّا نسبت اجزای ماهیت به این ثبوت و تقرر، بیش از نسبت خود ماهیت نوعی است؛ و از این رو اجزاء، متقدم و کل، متأخر است.

و به دیگر سخن: اگر ما همان مرتبهٔ ذات ماهیت را مدّ نظر قرار دهیم، با قطع نظر از مرتبهٔ وجود، همانطور که در مرتبهٔ وجود، وجود کل متوقف بر وجود جزء است، در مرتبهٔ ذات نیز ذات کل متوقف بر ذات جزء می‌باشد. چون ذات کل از ذات اجزاء فراهم آمده است. بنابراین، اجزای ماهیت در جوهریت و در ماهیت و ذات بودن با یکدیگر مشترک‌اند ـ چرا که جزء ماهیت نیز ماهیت است ـ ولی جزء در همان ماهیت بودن و ذات بودن بر کل تقدم دارد.

تمیّز

تمیّز در لغت از مادهٔ مَیْز (= جدا ساختن چیزی از چیزی) است و به معنای جدا شدن از غیر می‌باشد. و در اصطلاح فلسفی مصداق خاصی از انفصال و جدایی مورد نظر است؛ و مقصود از «تمیّز یک ماهیت از ماهیت دیگر» آن است که این دو ماهیت با هم مغایرت دارند، و به وجهی از یکدیگر جدایند که بر هم منطبق نمی‌شوند.

مثلاً گفته می‌شود: ماهیت خط به واسطهٔ خصوصیت یک بُعدی بودنش از ماهیت سطح و جسم تعلیمی متمایز است؛ و یا به واسطهٔ قارالذات بودنش از ماهیت زمان متمایز می‌گردد؛ و یا گفته می‌شود: ماهیت انسان به واسطهٔ فصلش، که ناطق است، از ماهیت اسب تمیّز می‌یابد.

تمایز میان دو ماهیت یا به تمام ذات آنهاست و یا به جزء ذات و یا به عوارض خارج از ذات.

ج

جده (= داشت)

مقولهٔ جده، که به آن «ملک» و «له» نیز گفته می‌شود، و ترجمهٔ فارسی آن همان «داشت» است، هیات و حالتی است که از احاطه شدن کامل یا ناقص یک شیء توسط شیء دیگر، برای آن شیء محاط حاصل می‌گردد، و این احاطه باید به گونه‌ای باشد که شیء احاطه کننده، با جابجا شدن شیء احاطه شده، جابجا شود. مانند حالت پوشیدگی بدن بوسیلهٔ لباس، یا پوشیدگی سر بوسیلهٔ کلاه، و یا پوشیدگی پا بوسیلهٔ کفش. باید توجه داشت که موضوع این مقوله، شیء محاط است، نه شیء محیط. و به دیگر سخن، جده حالتی است که برای محاط حاصل می‌شود، نه حالتی که برای محیط پدید می‌آید.

جزیی

جزیی تصوری است که عقل صدق آن بر بیش از

یک مورد را تجویز نمی‌کند؛ و به دیگر بیان: جزیی ادراکی است که تنها نمایشگر یک موجود می‌تواند باشد. صورت جزیی، صورت ذهنیی است که خودش فی نفسه قابلیت انطباق بر بیش از یک مصداق را ندارد. صورتهای جزیی، خود بر دو دسته‌اند: «صورتهای حسی» و «صورتهای خیالی».

جزء لایتجزی

جزء لایتجزی یعنی جزء تقسیم ناشدنی، که به آن جوهر فرد نیز گفته می‌شود. به عقیدهٔ متکلمان، اجسام محسوس از این جواهر فرد تشکیل شده‌اند. جزء لایتجزی یا جوهر فرد در نظر متکلمان دارای سه ویژگی است:

۱ـ این ذرات دارای وضع هستند، یعنی موقعیت مکانی دارند و می‌توان به آنها اشارهٔ حسی کرد و مثلاً گفت: یکی بالا است، دیگری پایین است و یا در مقابل من قرار گرفته است.

۲ـ هیچ گونه تقسیمی در این ذرات راه ندارد، نه تقسیم خارجی، نه تقسیم وهمی و نه تقسیم عقلی. یعنی نه تنها در خارج نمی‌توان آن ذرات را تجزیه و خرد کرد، بلکه قوهٔ واهمه نیز نمی‌تواند در ذهن برای آنها دو قسمت در نظر بگیرد. و حتی عقل نیز حکم به قابلیت انقسام آنها صادر نمی‌کند.

۳ـ این اجزاء فاقد طول، عرض و عمق هستند.

جسم

جسم جوهری است که در سه جهت (= طول، عرض و عمق) امتداد دارد؛ یعنی به گونه‌ای است که می‌توان سه خط عمود بر هم در آن فرض کرد. جوهر جسمانی دارای ابعاد مکانی و زمانی است، و اگر چه ما نفس جوهر جسمانی را، مانند دیگر جواهر، با حواس پنجگانهٔ خود نمی‌توانیم احساس کنیم، و وجودش را با عقل اثبات می‌کنیم؛ امّا نمودها و آثار آن را به صورت اعراضی از قبیل رنگها و شکلها احساس می‌کنیم. مشائین جسم را محصول ترکیب حقیقی صورت جسمی و ماده می‌دانند. شایان ذکر است که جسم به معنای یادشده، غیر از جسم تعلیمی است. جسم‌تعلیمی در واقع حجمی است که جوهر جسمانی را احاطه می‌کند و از این رو، برای آنکه با جسم تعلیمی اشتباه نشود، به آن، جسم طبیعی گفته می‌شود.

جسم تعلیمی

جسم تعلیمی در برابر جسم طبیعی است. جسم طبیعی همان جوهر ممتد در جهات سه گانه است، که یکی از اقسام جوهر است. جسم تعلیمی در واقع حجمی است که جسم طبیعی را احاطه می‌کند، و مقدار امتداد آن در جهات سه گانه را معین می‌سازد. بنابراین، جسم طبیعی یک امتداد جوهری است، ولی جسم تعلیمی یک امتداد عرضی است. جسم طبیعی موضوع علوم طبیعی است، اما جسم تعلیمی موضوع هندسه است. جسم طبیعی یک امتداد مبهم است، اما جسم تعلیمی مقدار و اندازهٔ امتداد جسم طبیعی است، و نسبتش به جسم طبیعی، مانند نسبت زمان به حرکت است، یعنی نسبت یک امر معین به یک امر مبهم.

از آنچه گفته دانسته می‌شود که جسم تعلیمی در سه جهت: طول، عرض و عمق امتداد دارد؛ و چون امتداد ملازم با قابلیت انقسام است، جسم تعلیمی در سه جهت طول، عرض و عمق قابل انقسام می‌باشد.

جعل

در لغت به معنای قرار دادن، آفریدن، گردانیدن و غیر آن آمده است و در فلسفه به معنای ایجاد بکار می‌رود. مثلاً پرسیده می‌شود «مجعول علت چیست؟» و مقصود آن است که آنچه علت ایجاد می‌کند و به آن تحقق می‌بخشد چیست؟ وجود است یا ماهیت و یا نسبت میان وجود و ماهیت (یعنی صیرورة الماهیة موجودة)؟ و پاسخ صحیح

آن است که مجعول همان وجود است.

جعل بسیط و جعل مرکب

جعل به دو معنا بکار می‌رود. یکی به معنای آفریدن و خلق کردن، که در این صورت به آن جعل بسیط گفته می‌شود، و دیگری به معنای قرار دادن چیزی برای چیزی، یا ایجاد چیزی برای چیزی، که به آن جعل مرکب گفته می‌شود. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «جعل اللّه الانسان» مقصود آن است که خدا انسان را آفرید و وجود را به او افاضه کرد. اما وقتی گفته می‌شود: «جعل اللّه زیداً شجاعاً» مقصود آن است که خداوند شجاعت را به زید افاضه کرد و او را شجاع گرداند. در جملهٔ نخست جعل، بسیط است و در جملهٔ دوم، مرکب است. جعل بسیط یک مفعول می‌گیرد و جعل مرکب دو مفعول دارد. جعل بسیط به وجود نفسی تعلق می‌گیرد و جعل مرکب به وجود رابط.

بنابراین، وقتی گفته می‌شود میان ذات و لوازم ذات، جعل مرکب متخلل نمی‌شود، و فقط جعل بسیط به آن تعلق می‌گیرد، مقصود آن است که ایجاد و آفرینش فقط به ذات تعلق می‌گیرد و با همان جعل، لوازم ذات نیز آفریده می‌شود، مثلاً با آفرینش عدد، زوجیت آن نیز آفریده می‌شود.

جنس

جنس کلی ذاتی‌ای است که مشترک میان چند نوع است. و به دیگر سخن: جنس مفهومی است که بیانگر جزء اعم از اجزاء ذاتی نوع خود می‌باشد.

جنس بعید

جنس نسبت به نوع اگر به گونه‌ای باشد که چون آن نوع را با هر یک از انواع مشارک در آن جنس ضمیمه کنیم، و بپرسیم چیستند؟ همیشه آن جنس در جواب نیاید، آن جنس بعید خواهد بود. مثلاً جسم برای انسان، جنس است و انسان در این جنس انواع مشارکی دارد، مانند: اسب، درخت و سنگ. حال اگر بپرسیم: انسان و سنگ چیستند؟ جواب «جسم» است؛ اما اگر بپرسیم: «انسان و اسب چیستند؟» پاسخ حیوان است. در نتیجه جسم، جنس بعید انسان می‌باشد.

جنس سافل

جنس سافل آن است که زیر آن جنسی نباشد، بلکه فقط نوع باشد، مانند: حیوان.

جنس عالی

جنس عالی که به آن جنس الاجناس نیز می‌گویند، جنسی است که زیر آن جنس باشد، ولی بالاتر از آن جنسی نباشد؛ مانند: جوهر.

جنس قریب

جنس را نسبت به یک نوع در صورتی قریب می‌گویند که اگر آن را به هر یک از انواع مشارک در آن جنس ضمیمه کنیم، و بپرسیم که چیستند؟ همان جنس در جواب بیاید. مثلاً حیوان جنس انسان است، و انسان در این جنس انواع مشارکی دارد؛ مانند: اسب، گاو و گوسفند. حال اگر هر یک از این انواع را در کنار انسان قرار دهیم و بپرسیم چیستند؟ پاسخ حیوان است. پس حیوان جنس قریب انسان می‌باشد.

جنس متوسط

جنس متوسط جنسی است که هم زیر آن جنس باشد، و هم بالای آن، مانند جسم.

جوهر

ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود وجودش در موضوعی که بی‌نیاز از آن است، نمی‌باشد. و این، خود، دو حالت دارد: یکی آنکه ماهیت اساساً حالّ در چیز دیگری نباشد، و به اصطلاح وجودش لنفسه و برای خود باشد، نه لغیره. مانند جوهرهای مجرد تام، و نیز مانند ماهیت سنگ و چوب و انسان که موجود لنفسه هستند، و وجود ناعتی و لغیره ندارند.

و دوم آنکه: ماهیت بگونه‌ای باشد که در یک محل حلول می‌کند، اما محلی که خود نیازمند به آن حالّ

می‌باشد. یعنی نیاز و احتیاج دو طرفه است؛ هم حالّ نیازمند به محلّ است، و هم محلّ نیازمند به حالّ می‌باشد. مثلاً صورت جسمی، حال در ماده و منطبع در آن است و وجودش، وجود لغیره می‌باشد. بنابراین، ماده محلّ صورت جسمی است، اما محلی است که خودش نیازمند به صورت جسمی می‌باشد، و بدون آن هرگز تحقق نخواهد یافت. زیرا ماده قوهٔ محض است، و قوهٔ محض بدون فعلیتی که به آن قوام دهد، هرگز موجود نمی‌شود.

حاصل آنکه جوهر بر دو قسم است: ۱ـ جوهری که وجودش لنفسه است، و اساساً در چیز دیگری حلول نمی‌کند. ۲ـ جوهری که وجودش لغیره است، و صورتهای منطبع در ماده همه از این قبیل‌اند.

ح

حال

گروهی از متکلمان برآنند که برخی از امور نه موجودند و نه معدوم، بلکه واسطهٔ میان وجود و عدم هستند. این قبیل امور نزد ایشان، «حال» نامیده می‌شود. به عقیدهٔ آنها، تمام صفات انتزاعی از این قبیلند؛ صفاتی مانند عالم بودن، قادر بودن و پدر بودن. وجه اینکه چنین صفاتی نه موجودند ونه معدوم آن است که از طرفی فاقد مابازای خارجی هستند و یک وجود مستقل از طرفین خود ندارند و لذا نمی‌توان گفت که این صفات موجود می‌باشند، و از طرف دیگر این صفات، وصف برای موجود خارجی قرار می‌گیرند وشیء خارجی متصف به آنها می‌گردد و لذا نمی‌توان آنها را معدوم دانست.

حدوث و قدم

در عرف عامهٔ مردم حدوث به معنای «تازگی»، و قدم به معنای «کهنگی» است. اگر یک چیز نسبت به چیز دیگری عمر کمتری داشته باشد، آن چیز را حادث، یعنی تازه می‌خوانند؛ و آن شیء دوم که زمان بیشتری را اشغال کرده، و عمرش طولانی‌تر است، قدیم و کهنه می‌خوانند. مثلاً کتاب «شرح منظومه» نسبت به کتاب «اسفار» یک کتاب حادث و جدید است، و کتاب «اسفار» نسبت به کتاب «شرح منظومه» یک کتاب قدیمی و کهنه به شمار می‌رود؛ چراکه از زمان تألیف «اسفار» چهار قرن می‌گذرد، اما از زمان تألیف «شرح منظومه» فقط دو قرن می‌گذرد. به دیگر سخن: معنای عرفی قدم عبارت است از: طولانی‌تر بودن امتداد یکی از دو وجود در طرف ازل، و حدوث عبارت است از کوتاه‌تر بودن امتداد یکی از دو وجود در طرف ازل.

از تحلیل معنای عرفی حدوث و قدم دانسته می‌شود که: «قدیم» چیزی است که در بخشی از زمانی که حادث در آن هنوز بوجود نیامده است، وجود دارد؛ و به دیگر سخن: وجود حادث مسبوق است به نبودن در زمانی که قدیم در آن موجود می‌باشد؛ بر خلاف قدیم که وجودش مسبوق نیست به نبودن در زمانی که حادث در آن موجود می‌باشد. در همان مثال بالا، کتاب «اسفار» در قرن یازده و دوازده وجود داشته است، اما کتاب «شرح منظومه» در این دو قرن هنوز پدید نیامده است. پس کتاب «شرح منظومه» مسبوق است به نبودن در زمانی (= قرن یازدهم و دوازدهم) که کتاب «اسفار» در آن موجود بوده است؛ بر خلاف «اسفار» که مسبوق نیست به نبودن در زمانی که «شرح منظومه» در آن موجود بوده است.

از اینجا دانسته می‌شود که مفهوم عرفی حدوث و قدم دارای دو ویژگی است:

۱ـ حدوث و قدم عرفی دو مفهوم نسبی و اضافی هستند.

۲ـ در مفهوم عرفی حدوث و قدم تنها سبق و

پیشی زمانی معتبر می‌باشد.
حکما مفهوم عرفی حدوث و قدم را تغییر و در آن توسعه دادند. بدین صورت که اوّلاً: آن را از حالت نسبی و اضافی بودن درآورده و به شکل دو مفهوم نفسی درآوردند؛ و ثانیاً: مفهوم عام سبق و تقدم را در آن معتبر دانستند، نه خصوص سبق زمانی. بنابراین، حدوث در اصطلاح فلاسفه عبارت است از «مسبوق بودن وجود شیء به عدم آن شیء»، و قدم عبارت است از «مسبوق نبودن وجود شیء به عدم آن شیء».

حدوث و قدم دهری

این قسم از حدوث و قدم رابطهٔ مستقیمی با مسألهٔ تقدم و تأخر دهری دارد؛ و همانگونه که مُبدع بحث تقدم و تأخر دهری سید داماد است، بحث حدوث و قدم دهری نیز نخستین بار توسط او بیان شده است.
تقدم و تأخر دهری عبارت است از تقدم علت تامه بر معلولش، از آن جهت که وجود علت جدا و منفک از وجود معلول است و عدم معلول در رتبهٔ وجود علت تقرر دارد. از اینجا می‌توان به تعریف حدوث دهری، یعنی مسبوق بودن وجود شیء به عدم دهری آن، پی برد.
برای روشن شدن معنای «حدوث دهری» باید مفهوم «عدم دهری» توضیح داده شود. به عقیدهٔ سید داماد، شیء همانگونه که یک عدم زمانی دارد که با وجود شیء جمع نمی‌شود ـ در برابر عدم ذاتی که با وجود شیء جمع می‌شود ـ همچنین یک عدم دهری نیز دارد که از مرتبهٔ علت تامه شیء انتزاع می‌شود؛ و این عدم دهری نیز عدم غیر مجامع است، یعنی عدمی است که با وجود شیء جمع نمی‌شود؛ و چون مرتبهٔ علت تامهٔ شیء مقدم بر مرتبهٔ وجود خاص شیء است؛ بنابراین عدم دهری شیء که در مرتبهٔ علت تامهٔ آن است، مقدم و سابق بر وجود خاص شیء می‌باشد؛ و در نتیجه می‌توان گفت: هر معلولی وجودش مسبوق به عدم در یک مرتبهٔ بالاتری از سلسلهٔ طولی وجود است، و این همان حدوث دهری است؛ زیرا حدوث دهری عبارت است از: «مسبوقیةُ وجودِ مرتبةٍ من مراتبِ الوجودِ بعدمِهِ المتقررِ فی مرتبةٍ هی فوقها فی السلسلةِ الطولیةِ».
و به دیگر سخن: در سلسلهٔ طولی وجود، علت شیء در مرتبه‌ای مقدم بر آن شیء قرار دارد؛ زیرا وجود علت لزوماً قوی‌تر و شدیدتر از وجود معلول بوده، و مرتبهٔ بالاتری از کمال را دارا می‌باشد. بنابراین، معلول با حدّ وجودی خاص خود، در مرتبهٔ علت خود وجود ندارد؛ پس در آن مرتبه معدوم می‌باشد. و چون مرتبهٔ علت مقدم بر مرتبهٔ معلول است، عدم معلول در آن مرتبه نیز مقدم بر وجود معلول خواهد بود. بنابراین، وجود خاص معلول، مسبوق است به عدم آن در مرتبهٔ علت، مانند عالم ماده که وجودش مسبوق به عدمش است، عدمی که در عالم مثال متقرر است.
اما علت نسبت به معلول خود چنین رابطه‌ای را ندارد، یعنی علت مسبوق به عدم متقرر در مرتبهٔ معلول خود نمی‌باشد؛ چرا که اوّلاً: مرتبهٔ معلول متأخر از مرتبهٔ علت است، نه متقدم بر آن؛ و ثانیاً: علت در مرتبهٔ معلول موجود می‌باشد، نه معدوم؛ و از این رو، علت نسبت به معلول خود قدیم دهری می‌باشد.

حدوث و قدم ذاتی

حدوث ذاتی عبارت است از «مسبوق بودن وجود شیء به عدمی که در مرتبهٔ ذات آن تقرر دارد». باید توجه داشت عدمی که در حدوث ذاتی مطرح می‌شود، یک عدم مجامع است، بر خلاف عدمی که در حدوث زمانی مطرح می‌شود، که عدم مقابل می‌باشد. توضیح اینکه: وقتی می‌گوییم: حدوث عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به عدم آن، این عدم بر دو قسم است: ۱ـ عدم مقابل. ۲ـ

عدم مجامع.

«عدم مقابل» عدمی است که با وجود لاحق جمع نمی‌شود، مانند عدم زمانی. عدم زمانی یک شیء هرگز با وجود آن شیء جمع نمی‌شود، بلکه هر کدام رافع دیگری می‌باشد.

وقتی شیء موجود باشد، دیگر عدم زمانی نخواهد داشت، و وقتی عدم زمانی داشته باشد، دیگر موجود نخواهد بود. امّا «عدم مجامع» عدمی است که با وجود لاحق جمع می‌شود. و عدم ذاتی از این قبیل است. پس در حدوث ذاتی، شیء حادث مسبوق به عدمی است که با وجود آن شیء جمع می‌شود؛ یعنی شیء در همان حال که موجود است، ذاتاً معدوم است، و این عدم، تقدم ذاتی بر وجود آن شیء دارد.

قدم ذاتی در برابر حدوث ذاتی است. بنابراین، قدیم ذاتی چیزی است که وجودش مسبوق به عدم در مرتبهٔ ذات نیست. یک شیء تنها در صورتی می‌تواند قدیم ذاتی باشد که ماهیت نداشته باشد، و ذاتش عین حقیقت وجود باشد. و این موجود همان واجب تعالی است. زیرا هر موجود ماهیت‌داری، وجودش را از غیر دریافت می‌کند، و خودش ذاتاً معدوم می‌باشد، و لذا وجودش مسبوق به عدم در مرتبهٔ ذات بوده و حادث ذاتی خواهد بود، نه قدیم ذاتی.

حدوث و قدم زمانی

حدوث زمانی عبارت است از «مسبوق بودن وجود شیء به عدم زمانی آن». پس اگر شیء به گونه‌ای باشد که در زمانی معدوم بوده، و سپس بوجود آمده است، در این صورت آن شیء حادث زمانی خواهد بود. مقصود از «عدم زمانی» عدمی است که تدریجی است و بر زمان منطبق می‌شود.

در برابر حدوث زمانی به معنای یاد شده، «قدم زمانی» قرار دارد که عبارت است از: «مسبوق نبودن وجود شیء به عدم زمانی» و لازمهٔ مسبوق نبودن وجود شیء به عدم زمانی آن است که شیء مورد نظر در هر قطعه‌ای از زمان که پیش از قطعهٔ دیگر فرض شود، موجود باشد، و وجودش بر آن منطبق گردد.

حرکت

حرکت یک مفهوم ماهوی نیست، و لذا حدّ ندارد، و نمی‌توان برای آن یک تعریف حقیقی ارائه داد. و لذا آنچه در تعریف حرکت بیان می‌شود، در واقع تعریف لفظی است. اینجا سه تعریف برای حرکت بیان می‌شود.

تعریف اول: حرکت عبارت است از خروج تدریجیِ شیء از قوه به فعل.

تعریف دوم: حرکت عبارت است از تغیر تدریجی شیء.

این دو تعریف نزدیک به یکدیگرند؛ زیرا تغیر یک شیء جز به خارج شدن آن از قوه به فعل نیست. بنابراین دو تعریف، حرکت در واقع عبارت خواهد بود از «نحوهٔ وجودی که شیء به واسطهٔ آن به تدریج از قوه به سوی فعل می‌رود». و تدریجی بودن آن بدین معناست که اجزایی که برای آن وجود فرض می‌شود، در یک زمان واحد با هم جمع نمی‌شوند، بلکه در طول زمان بوجود می‌آیند. و به دیگر سخن: مقصود از تدریجی بودن حرکت این است که هر یک از اجزای فرضی آن، فعلیت جزء فرضی پیشین، و قوهٔ جزء فرضی پسین می‌باشد.

تعریف سوم: حرکت، کمال اول است برای شیء بالقوه، از آن جهت که بالقوه است. این تعریف از ارسطو نقل شده است.

برای روشن شدن این تعریف باید ابتدا توضیحی دربارهٔ واژهٔ «کمال» بدهیم. کمال در فلسفه به معنای فعلیت، دارایی و وجود است، و غیر از کمالی است که در علم اخلاق مطرح می‌شود. در علم اخلاق، کمال و نقص بر اساس معیارهای عقل،

عملی سنجیده می‌شود، اما در فلسفه مسائل ارزشی نقشی ندارد، و معیارهای عقل نظری در آن حاکم است. در فلسفه بحث بر سر وجدان و فقدان، و هستی و نیستی است. آنچه وجدان و هستی است، کمال و آنچه فقدان و نیستی است،نقصان به شمار می‌رود؛ خواه از بایستی‌ها باشد و خواه از نبایستی‌ها، و خواه اساساً از حوزهٔ علم اخلاق بیرون باشد.

اما باید توجه داشت که کمال شیء از آن جهت که آن شیء بالفعل است، با کمال آن شیء از آن جهت که بالقوه است، تفاوت دارد. اگر یک جسم را در نظر بگیریم، دو حیثیت در آن وجود دارد: یکی حیثیت فعلیت و دیگری حیثیت قوه. جسم چیزی دارد که بواسطهٔ آن بالفعل است، و چیزی دارد که بواسطهٔ آن بالقوه می‌باشد؛ و خلاصه دارای دو جهت و دو حیثیت مختلف است. جسم از آن جهت که یک شیء بالفعل است، کمال اوّلش همان صورت نوعیی است که واجد آن است؛ و کمال دومش آثار و اعراضی است که در همان حال بر آن صورت نوعی مترتب می‌گردد. ونکتهٔ کمال اول نامیدن صورت نوعی شیء و کمال دوم نامیدن آثار و اعراض شیء، همین است که آثار و اعراض شیء در واقع آثار صورت نوعی آن شیء است، و لذا صورت نوعی، یک نحوه تقدم بر آن آثار دارد. روشن است که حرکت، صورت نوعیِ هیچ جسمی نیست، و به همین دلیل قید «من حیث انه بالقوه» در تعریف حرکت آورده شده است: «الحرکة کمال اوّل لما بالقوة من حیث انه بالقوة».

اما جسم از آن جهت که بالقوة است ـ یعنی از آن جهت که چیز یا چیزهایی را ندارد ولی می‌تواند داشته باشد ـ نیز کمال اول و کمال دومی دارد. اگر جسمی را در نظر بگیریم که در نقطهٔ «الف» ساکن است، اما می‌تواند در نقطهٔ «ب» قرار داشته باشد، برای این جسم دو کمال می‌توان در نظر گرفت: یکی خود حرکت کردن و خارج شدن از نقطهٔ «الف» و روانه شدن به سوی نقطهٔ «ب». خود این گذر و جابجایی و تحول، در برابر سکون و قرار و رکود، فعلیتی از فعلیتهاست که جسم نسبت به آن بالقوه می‌باشد، و لذا حصولش برای جسم کمال می‌باشد؛ زیرا چنانکه فلاسفه گفته‌اند: «حصول ما یمکن ان یحصل للشیء کمالٌ له» = حصول آنچه امکان حصول برای شیء دارد، برای آن شیء کمال به شمار می‌رود.

و کمال دیگر عبارت است از بودن و استقرار یافتن آن جسم در نقطهٔ «ب»؛ زیرا استقرار در این مکان جدید نیز حالتی است که شیء ندارد، اما می‌تواند واجد آن شود؛ و لذا حصولش برای آن، کمال برای آن خواهد بود.

اگر این دو کمال را با هم مقایسه کنیم، می‌بینیم که گذر از نقطهٔ «الف» به سوی نقطهٔ «ب»، که همان حرکت است، مقدمه است برای رسیدن و استقرار در نقطهٔ «ب». و لذا حرکت، کمال اول و غایت حرکت، کمال دوم به شمار می‌رود. توضیح اینکه: حرکت مطلوب بالذات نیست؛ و هر حرکتی برای رسیدن به یک هدف و غایتی تحقق می‌یابد. در واقع کل حرکت مقدمه برای وصول به غایت است. پس «کمال اول» بودنِ حرکت بدین معناست که حرکت کمالی است که وسیله است، نه هدف. حرکت کمالی است که وجودش وابسته و متعلق به هدف و غایت می‌باشد.

اما اینکه گفته شد: «حرکت کمال اول است برای شیء بالقوه» نکته‌اش آن است که حرکت، اگر چه خود یک فعلیت است ـ زیرا اگر آن را در برابر سکون قرار دهیم، فعلیتی از فعلیتها خواهد بود ـ اما این تفاوت را با دیگر فعلیتها دارد که آمیخته با قوه است. شیء تا وقتی در حرکت است، بالقوه است، و فعلیتی را پیش رو دارد. بنابراین، شیء تا حالت بالقوه نسبت به شیء دیگر ـ که همان کمال

ثـانی و غـایت و هـدف است ـ نـداشـته بـاشد، نمی‌تواند حرکت داشته باشد.

حرکت ارادی یا نفسانی

حرکتی که از روی علم و شـعور و اراده و اختـیار سـر مـی‌زند، حـرکت ارادی یـا نـفسانی نـامیده می‌شود، مانند افعال اختیاری انسان و حیوان.

حرکت بالذات و حرکت بالعرض

فلاسفه حرکت را بر دو قسم دانسته‌اند: ۱ـ حرکت بالذات یا حـرکت ذاتـی. ۲ـ حـرکت بـالعرض یـا حرکت عرضی. مقصود از حرکت ذاتـی حـرکتی است که وصف برای خود متحرک است، بـی‌آنکه متحرک در اتصاف به آن نیاز به واسطهٔ در عروض داشته باشد. به دیگر سخن: حرکت ذاتی حـرکتی است که حقیقتاً به شیء نسبت داده مـی‌شود. امـا حـرکت عـرضی، حـرکتی است کـه اسـنادش بـه متحرک یک اسناد مجازی است، و در واقع وصف به حال متعلق موصوف می‌باشد.

وقتی مسافری در کشتیِ (در حال حرکت) نشسته است، اگر حرکت را به خودِ کشتی نسبت دهـیم و بگوییم کشتی در حال حـرکتِ مکـانی است، ایـن حرکت، حرکت ذاتی است؛ اما اگر حـرکت را بـه مسافر نسبت دهـیم، و بگـوییم: مسـافر در حـال حرکت مکانی است، این حرکت، حرکت عرضی خواهد بود.

حرکت توسطی

حـرکت تـوسطی عـبارت است از «بـودن شـیء متحرک میان مبدأ و منتها، به نحوی که هـر یک از حدود مسافت را در نظر بگیریم، متحرک در لحظهٔ قـبل و در لحـظهٔ بـعد در آن حـدّ وجـود نـدارد». حرکت توسطی یک حالت بسیط است که در همان لحظهٔ نخست حرکت در متحرک پدید می‌آید، و تا لحظهٔ آخر حرکت، در آن باقی و پـایدار مـی‌ماند. حرکت توسطی حالتی است که در یک آن حادث مـی‌شود، و آنگـاه در طـول زمـان حـرکت بـاقی می‌ماند. اتصاف شیء متحرک به حرکت توسطی، مـانند اتـصاف جسـم بـه یک رنگ خـاص است. همانگونه که جسم در یک لحظه سفید می‌شود، و آنگاه این سـفیدی در طـول زمـان بـاقی مـی‌ماند، متحرک نیز وقتی از نقطهٔ الف بـه نـقطهٔ ب مـنتقل می‌شود، در نخستین لحظهٔ شروع انتقال، مـتصف به حرکت توسطی مـی‌شود، و آنگـاه ایـن وصـف برای او تا پایان حرکت باقی می‌ماند؛ زیرا از همان لحظهٔ نخست، شـیء مـیان مـبدأ و مـنتها است بـه گونه‌ای کـه در هـر لحـظه در یک حـدّ قـرار دارد. بنابراین، در هر لحـظه مـی‌توان گـفت: ایـن شـیء متوسط میان مبدأ و منتهاست.

حـرکت تـوسطی یک حـالت بسـیط و غـیرممتد است، یک امر ثابت و غیرقابل انـقسام مـی‌باشد و برای او گذشته و آینده‌ای نیست. نسـبت حـرکت توسطی به هـر یک از حـدود مسـافت، در واقـع، نسـبت کـلی بـه افـرادش است؛ و از ایـن جـهت حرکت تـوسطی مـانند تـغیر دفـعی است، کـه بـر حدود فرضی حرکت قطعی منطبق می‌گردد.

در حرکت توسطی، جسم متحرک در هر لحظه که در نظر گرفته شود، میان مبدأ و منتها در یک حدّ و نقطه‌ای قرار دارد که قبل از آن لحـظه و بـعد از آن لحـظه، در آن نـبوده است. و ایـن وصـف بـدون هیچگونه تغییری بـرای مـتحرک ثـابت مـی‌باشد. حدودی کـه جسـم در آن قـرار مـی‌گیریم، تـغییر مـی‌کند، امّـا مـتحرک در هـر حـدّی واقـع بـاشد، اتصافش به «واقع بودن در میان مبدأ و منتها» ثابت است؛ و این وصف بر او صادق می‌باشد.

در مقام مثال، اگر فرض کنیم با یک قلم، خـطی از نـقطهٔ «الف» بـه نـقطهٔ «ب» در حـال رسـم شـدن می‌باشد، به گونه‌ای که نوک قلم هر لحظه از نـقطهٔ «الف» دور مـی‌شود و بـه نـقطهٔ «ب» نـزدیک می‌گردد، در این صورت حـرکت تـوسطی هـمان نقطه‌ای خواهد بود که هر لحظه با نوک قلم رسـم

می‌شود (فرض کنید که خطی که این قلم رسم می‌کند، بلافاصله پس از رسم شدن محو می‌گردد). حدوث این نقطه و تحققش در یک لحظه صورت می‌پذیرد، و آنگاه باقی می‌ماند. (حدوثش در آن، و بقایش در زمان می‌باشد.)

حرکت جوهری

حرکت جوهری، حرکتی است که در ذات و جوهر شیء واقع می‌شود. تا پیش از زمان صدرالمتألهین، فلاسفه عموماً حرکت را ویژهٔ اعراض می‌دانستند و می‌گفتند اگر جسم حرکت می‌کند، این حرکت در کم، کیف، وضع و یا أین است، و هرگز جسم نمی‌تواند در ذات و جوهر خود حرکت کند، زیرا قوام هر حرکتی به موضوع آن است. وقتی می‌گوییم کرهٔ زمین به دور خودش و به دور خورشید می‌چرخد، یا سیب از سبزی به زردی و سرخی تحول می‌یابد یا نهال درخت و نوزاد حیوان و انسان، رشد و نموّ می‌کند، در همهٔ این موارد، ذات ثابتی داریم که صفات و حالات آن تدریجاً دگرگون می‌شود. اما اگر بگوییم خود ذات هم ثباتی ندارد، و همانگونه که صفات و اعراض آن دگرگون می‌شوند، جوهر آن هم تحول می‌یابد، دیگر چیزی در دست نداریم تا این دگرگونی را به آن نسبت دهیم. این عقیدهٔ حکمای پیش از صدرالمتألهین بود. امّا او با ادلهٔ متقنی ثابت کرد که اساساً اگر حرکت در جوهر جسم واقع نشود، حرکت در اعراض آن، توجیه معقولی نمی‌تواند داشته باشد، و به طور کلی حرکت در اعراض پرتو و جلوهٔ حرکت در جوهر است.

حرکت ذاتی و حرکت عارضی

حرکت و تغیر بر دو قسم است: ۱ـ حرکت عارضی. ۲ـ حرکت ذاتی.

مقصود از حرکت عارضی حرکتی است که ازحاق ذات متحرک انتزاع نمی‌شود، بلکه مانند یک امر خارج از ذات متحرک، باید به آن ملحق شود. مثلاً جسم که یک حرکت أینی یا کمی انجام می‌دهد، این حرکت برای متحرک، عارضی است. متحرک در مرتبهٔ قبل از تحرک هویت و تحققی دارد، و در مرتبهٔ بعد از تحققش حرکت به آن ملحق می‌شود. چنین حرکتی، یک حرکت زاید بر ذات و عارضی است، و علت می‌خواهد و علتش هم باید متغیر باشد.

اما حرکت ذاتی، حرکتی است که متحرک قطع نظر از حرکت، هویتی ندارد، و چنین نیست که حرکت در مرحلهٔ پس از تحققِ متحرک به آن ملحق گردد، بلکه ازحاق ذات آن انتزاع می‌شود. در حرکت ذاتی، نحوهٔ وجود شیء، یک نحوه وجود سیلانی و گذراست، نه آنکه وجودش غیر از حرکت باشد، و حرکت بخواهد از خارج به آن ملحق شود.

حرکت طبیعی

حرکتی که بدون علم و اراده از فاعل سر می‌زند، اگر مطابق با طبیعت اولیهٔ فاعل باشد، و بدون آنکه نیرویی از خارج بر فاعل وارد شود، از آن صدور یابد، حرکت طبیعی نامیده می‌شود، مانند سقوط جسم از بالا به پایین، و یا رشد گیاه.

حرکت قسری

حرکتی که بدون علم و اراده از فاعل صادر می‌شود، هرگاه در اثر قهر و غلبهٔ نیروی بیرونی و عامل خارجی بر جسم تحمیل شود، حرکت قسری نامیده می‌شود، مانند جسمی که به بالا پرتاب می‌شود، و یا جسم سبکی که با فشار به داخل آب فرو می‌رود.

حرکت قطعی

حرکت قطعی عبارت است از «بودن شیء متحرک میان مبدأ و منتها، به گونه‌ای که نسبتی به هر یک از حدود فرضی مسافت دارد».

حرکت قطعی، بر خلاف حرکت توسطی، یک وجود مستمر و کشش‌دار است؛ وجودی است که هر لحظه حادث می‌شود و هر لحظه فانی می‌گردد،

یعنی از یک حدوث و فنای تدریجی برخوردار است. حرکت قطعی در طول زمان تحقق می‌یابد، نه در یک لحظه و آن؛ و لذا یک کل است که می‌توان برای آن اجزایی در نظر گرفت، و همان اجزاء را نیز می‌توان به اجزای کوچک‌تری تقسیم کرد، و این روند هرگز در نقطه‌ای متوقف نمی‌شود. حرکت قطعی در واقع یک وجود ممتد از مبدأ تا منتها دارد، و نسبتش به هر قطعه از آن، نسبت کل به جزء است، نه نسبت کلی به جزئی.

در همان مثال پیشین، حرکت قطعی در واقع خطی خواهد بود که قلم با انتقال از نقطهٔ «الف» به سوی نقطهٔ «ب» میان این دو نقطه ترسیم می‌کند. البته در صورتی که آن خط به گونه‌ای باشد که همانگونه که رسم می‌شود، پاک شود.

وجود این خط، یک وجود لحظه‌ای نیست، که در یک «آن» تحقق پیدا کند ـ بر خلاف نقطه‌ای که با نوک قلم رسم می‌شود ـ بلکه وجودی است که مثلاً در طول یک دقیقه به تدریج تحقق می‌یابد. این یک دقیقه، در واقع زمان حدوث و تحقق خط است، نه مدت بقای آن.

در حرکت قطعی قوه و فعل درهم آمیخته است، دائماً قوه‌ای به فعلیت می‌رسد، و فعلیتی منقضی می‌گردد. شیء متحرک، در حرکت قطعی، وجودی دارد که هر «آن» حادث می‌گردد، و فانی می‌شود؛ فعلیت جدیدی را به دست می آورد، و فعلیت پیشینی را از دست می‌دهد. وجودی است که در طول زمان حادث می‌گردد، اما باقی نیست.

حکم

برای روشن شدن حقیقت حکم، ابتدا مثالی بیان می‌کنیم، و آنگاه با توجه به آن مثال ویژگیهای حکم را ذکر می‌کنیم. ما وقتی حکم خود به «ایستاده بودنِ حسین» را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که ابتدا از راه حواس خود یک امر واحدی را مشاهده کرده‌ایم؛ یعنی حسین را در حالت ایستاده بودن مشاهده کرده‌ایم، و از آن تصویری در ذهن ما نقش بسته است، که همان «حسین در حال ایستاده بودن» است.

پس از این مشاهده، ما فرد دیگری را در حالی که ایستاده است، و حسین را در حالی که نشسته است، مشاهده می‌کنیم، و این مشاهدات ما را مستعد و آماده می‌سازد تا صورت ذهنیِ واحدی که از «حسین در حال ایستاده بودن» داشتیم، و در خزانهٔ خیال بایگانی کرده بودیم، به دو مفهوم جدا از هم تجزیه کنیم: یکی مفهوم «حسین» و دیگری مفهوم «ایستاده».

البته باید توجه داشت که مقصود از تجزیه کردن صورت ذهنیِ «حسین ایستاده» آن نیست که نفس، آن مفهوم را به دو قسم تقسیم می‌کند؛ چرا که تقسیم به هیچ وجه در صورت ذهنی، که یک امر مجرد است، راه ندارد. بلکه مراد آن است که نفس پس از آن مشاهدات، مستعد و آماده می‌شود تا دو مفهوم «حسین» و «ایستاده» را به طور جداگانه و مستقل ادراک کند، و این دو صورت را در خود به وجود آورد.

پس از آن، نفس این دو مفهوم را در خزانهٔ خیال بایگانی می‌کند، و هر گاه بخواهد آنچه را قبلاً مشاهده کرده است، حکایت کند، آن دو مفهوم را، یعنی مفهوم «حسین» و «ایستاده» را در خود حاضر می‌آورد، و سپس آنها را «یکی» می‌کند؛ و این کار نفس، یعنی «یکی کردن دو مفهوم»، حقیقت «حکم» را تشکیل می‌دهد. از این بیان دانسته می‌شود که:

اوّلاً: حکم یک فعل نفسانی است. یعنی کاری است که از نفس صادر می‌شود، و از این جهت مانند اراده و تصمیم و خشم و غضب است که همگی جزء افعال نفسانی است.

بنابراین، حکم به طور عکس‌برداری، مانند دیگر صور، نزد ما نیامده است؛ بلکه یک فعل خارجی

است که البته از سنخ علم و ادراک می‌باشد؛ زیرا با تمام وجود خود نزد نفس حضور دارد. و به دیگر سخن: حکم خودش معلوم حضوری است نه معلوم حصولی. و چنانکه علامهٔ طباطبایی در «اصول فلسفه» بیان کرده است: «حکم، فعل خارجیِ قوهٔ حاکمه است که با واقعیت خود روی قضیهٔ مدرک می‌آید، و نظر به اینکه معلوم نیز هست، باید گفت: معلوم با علم حضوری است.»

ثانیاً: حکم در عین حال که یک فعل نفسانی است، از ماوراء خود حکایت می‌کند، و خارج را نشان می‌دهد، و از این جهت یک «صورت ذهنی» به شمار می‌رود.

ثالثاً: این «صورت ذهنی» اگرچه یک صورت انفعالی نیست، اما در عین حال بی‌ارتباط با خارج نیز نمی‌باشد، بلکه صورتی است که نفس آن را با استمداد از خارج و با توجه به آنچه از خارج دریافته است، ایجاد می‌کند. چرا که اگر این صورت ذهنی بدون استمداد از خارج، و از پیش خود، ساخته شده باشد، هرگز حاکی از خارج نخواهد بود. در مثال یاد شده، نفس ابتدا «حسین را در حال ایستاده بودن» مشاهده کرده است، و بر اساس همین صورت دریافت شده از خارج بود، که توانست حکم کند که «حسین ایستاده است».

حکمت الهی

حکمت الهی علمی است که از احوال موجود از آن جهت که موجود است (یعنی موجود مطلق) بحث و گفت و گو می‌کند. توضیح آنکه: یک موجود احکام گوناگونی دارد. پاره‌ای از این احکام به شکل و قالب خاصی که آن موجود به خود گرفته، مربوط می‌شود، و بخش دیگر به شکل و قالب خاص آن موجود، مربوط نیست، بلکه در رابطه با اصل «موجودیّت» آن است. به عنوان مثال، آهن از آن جهت که موجودی است در این قالب و با این ماهیت خاص و متمایز از دیگر موجودات و بلکه دیگر فلزات، دارای احکام ویژه‌ای می‌باشد: وزن مخصوصی دارد، نقطهٔ ذوب و مقدار مقاومت خاصی دارد، رنگ خاص و نیز دهها و صدها حکم و اثر و حالت دارد که همه به «آهن بودن» آن مربوط می‌شود. اما همین پدیده دارای احکام دیگری نیز هست، مثلاً: معلول است، حادث است، ممکن است، منشاء اثر است و... این دسته از احکام به آهن بودنِ این شیء مربوط نیست، بلکه به «موجودیّت» آن مربوط می‌شود. و به دیگر سخن: این شیء از آن جهت که موجود است این احکام را دارد، نه از آن جهت که آهن است. با روشن شدن تفاوت این دو دسته از احکام، مقصود از حکمت الهی روشن می‌شود.

حکمت الهی علمی است که دربارهٔ دستهٔ دوّم از احکام یاد شده سخن می‌گوید. یعنی احکامی را بیان می‌کند که موجود از آن جهت که موجود است، آنها را دارا می‌باشد، نه احکامی که به تعین خاصی مربوط می‌گردد، و طبعاً مخصوص بخشی خاص از موجودات می‌باشد، بر خلاف علوم تجربی.

حمل

حمل (یا این همانی) عبارت است از اتحادِ میان موضوع و محمول. وقتی می‌گوئیم: «الف، ب است» حکم به اتحاد میان الف (موضوع) و ب (محمول) کرده و یگانگی آن دو را بیان داشته‌ایم. از اینجا معلوم می‌شود که قوام حمل به آن است که از طرفی «دو چیز» در کار باشد که یکی موضوع و دیگری محمول واقع شود، و از طرف دیگر میان آن دو چیز، نوعی اتحاد و یگانگی وجود داشته باشد. و هر جا این دو شرط موجود باشد حمل محقق می‌شود، گرچه تنها دو نوع حمل در میان مردم معمول است، یکی حمل ذاتی و دیگری حمل شایع صناعی، اما موارد آن منحصر به این دو قسم نیست. ر.ک: هو هویت و حمل.

حمل بتّی و حمل غیر بتّی

حمل شایع بر دو قسم است: حمل بتّی و حمل غیر بتّی. این تقسیم در واقع به اعتبار موضوع قضیه و نحوهٔ وجود مصادیق آن در خارج صورت پذیرفته است. توضیح اینکه وقتی گفته می‌شود: «الف، ب است»، چون حمل، بنابر فرض، حمل شایع است، حکمی که در آن قضیه است مربوط به مصادیق «الف» می‌باشد؛ یعنی مفاد آن قضیه آن است که مصادیق «الف»، دارای فلان حکم هستند. با توجه به این نکته می‌گوییم: «الف» ممکن است مفهومی باشد که بالفعل دارای مصادیق محقق می‌باشد، و یا لااقل امکان این را که مصادیقی از آن واقعاً تحقق یابد، دارد؛ و یا آنکه به گونه‌ای است که نه تنها مصداق محققی ندارد، بلکه امکان اینکه مصداقی از آن واقعاً تحقق یابد نیز، وجود ندارد. و به دیگر سخن: موضوع قضیه یا یک امر ذاتاً ممکن است، و یا یک امر ذاتاً ممتنع می‌باشد.

در صورت نخست، قضیهٔ مورد نظر یک قضیهٔ بتّی خواهد بود؛ مانند قضیهٔ انسان خندان است، یا سیمرغ پرنده است؛ کوهی از طلا زرین است؛ دریایی از جیوه بارد و خنک می‌باشد؛ و نظایر آن. در همهٔ این قضایا حکم روی افراد و مصادیق واقعی موضوع می‌رود؛ خواه مصادیق واقعیِ محقق، و خواه مصادیق واقعی مقدر؛ و در مورد مصادیق مقدّر هم، با فرض وجود موضوع حکم روی مصادیق می‌رود.

و امّا در صورت دوم، قضیهٔ مورد نظر یک قضیهٔ غیر بتّی خواهد بود؛ مانند قضیهٔ «هر معدوم مطلقی غیر قابل اخبار می‌باشد.» مقصود از معدوم مطلق چیزی است که نه در خارج تحقق دارد، و نه در ذهن. بسیاری از چیزها هستند که نه تنها در خارج وجود ندارند، بلکه ما نیز از آنها تصوری نداریم؛ و روشن است که از چنین اموری نمی‌توان خبر داد و مطلبی بیان کرد. و این قضیه یک قضیهٔ غیر بتّی است، زیرا معدوم مطلق از آن جهت که معدوم مطلق است، محال است تحقق یابد؛ چه اگر تحقق یابد دیگر معدوم مطلق نخواهد بود. و لذا حکم در این قضیه روی مصادیق واقعیِ موضوع نمی‌رود، بلکه حکم روی مصادیق فرضی و غیرواقعی می‌رود. در واقع ذهن آنچه را معدوم مطلق است، یعنی محض نابودی و نیستی است، به عنوان مصداق معدوم مطلق فرض می‌کند، و آنگاه بر همین مصداقهای فرضی و غیرواقعی حکم می‌کند. یعنی در واقع مفاد قضیه به این صورت است که اگر ما مصداقی برای معدوم مطلق فرض و اعتبار کنیم، آن مصداق غیر قابل خبردادن است.

حمل بسیط و حمل مرکب

حمل شایع بر دو قسم است: حمل بسیط و حمل مرکب. و قضیه‌ای که حملش حمل بسیط باشد، هلیهٔ بسیطه و یا قضیهٔ ثنایی، و قضیه‌ای که حملش مرکب باشد، هلیهٔ مرکبه یا قضیهٔ ثلاثی می‌نامند. هلیهٔ بسیطه قضیه‌ایی است که محمول در آن «موجود» است؛ و لذا مفاد چنین قضیه‌ای اصل ثبوت و تحقق موضوع می‌باشد؛ مانند قضیهٔ «خداوند موجود است»، «فرشته موجود است»، «جن موجود است». در همهٔ این قضایا از اصل ثبوت و تحقق شیء اخبار داده می‌شود.

اما هلیهٔ مرکبه قضیه‌ای است که بیانگر وصفی از اوصاف موضوع و حکمی از احکام آن، و خلاصه یکی از ویژگیهای آن می‌باشد، نه اصل ثبوت آن. در یک کلمه هلیهٔ مرکبه حکایت از ثبوت چیزی برای چیزی می‌کند ـ بر خلاف هلیهٔ بسیطه که حکایت از اصل ثبوت شیء می‌کند ـ مانند: آتش گرم است؛ خداوند کریم است؛ فرشته معصوم است؛ و جن دارای علم و اختیار است.

حمل حقیقت و رقیقت

مبنای این نوع حمل، اتحاد موضوع و محمول در

اصل وجود و اختلافشان در کمال و نقص است. این نوع حمل بیانگر آن است که وجود ناقص در وجود کامل به نحو بالاتر و والاتر تحقق دارد و مرتبهٔ عالیِ وجود، همهٔ کمالات مراتب مادونش را دربر دارد. این نوع حمل میان وجود معلول و وجود علت برقرار می‌باشد، به این صورت که معلول در حالی که متقوم به علت است، بر علت حمل می‌شود، و در واقع مرتبهٔ ضعیف علت و شأن و تجلی علت بر مرتبهٔ قوی علت حمل می‌گردد. و این، حمل رقیقت بر حقیقت است. علت نیز بر معلول حمل می‌شود؛ به این صورت که علت بر معلول خود، در حالی که متقوم و وابسته به علت است حمل می‌شود. و در واقع مرتبهٔ قوی و کامل علت بر مرتبهٔ ضعیف آن حمل می‌شود.

حمل ذاتی اولی

حمل عبارت است از اتحاد دو امر مختلف. در صورتی که دو چیز اتحادشان در مفهوم و ماهیت باشد، و اختلافشان در اموری مانند اجمال و تفصیل بوده باشد، حمل میان آنها حمل ذاتی اولی نامیده می‌شود. مفاد و مضمون حمل ذاتی اولی آن است که مفهوم و ماهیت موضوع همان مفهوم و ماهیت محمول است؛ و به طور خلاصه مفاد آن اتحاد موضوع و محمول در مفهوم است.

حمل حدّ تام بر محدود از نوع حمل اولی است، مانند «انسان حیوان ناطق است.» و «خط کمیت متصل قارالذات یک بعدی است.» در تمام این موارد مفهوم موضوع همان مفهوم محمول است، و اختلاف میان آن دو تنها در اجمال و تفصیل است؛ یعنی محدود و معرَّف به نحو اجمال و سربسته بر یک ماهیت دلالت دارد؛ اما حدّ تام، آن ماهیت را به نحو باز و گشوده بیان می‌کند.

علامهٔ طباطبایی حمل هر یک از جنس و فصل بر نوع را، حمل اوّلی به شمار می‌آورند.(بدایة مرحلهٔ ۵، فصل ۴). و نیز در نهایةالحکمة (مرحلهٔ ۷، فصل ۳) می‌گویند: «چون این نوع حمل گاهی در وجود عینی اعتبار می‌شود، بهتر آن است که در تعریف آن [به جای مفهوم، ذات بکار رود و] گفته شود: «حمل اولی، حملی است که بیانگر اتحاد ذات موضوع با ذات محمول است.»

حمل شایع صناعی

حمل شایع صناعی در جایی است که موضوع و محمول مفهومشان و ماهیتشان متفاوت و مختلف است، اما در وجود و هستی با یکدیگر اتحاد و یگانگی دارند؛ یعنی یک وجود است که هر دو مفهوم از آن انتزاع می‌شود. برخی از موارد حمل شایع صناعی عبارت است از:

۱ـ حمل ماهیت جوهری بر فردش، مانند: حسن انسان است.

۲ـ حمل مفهوم عرضی بر جوهر، مانند: زغال سیاه است.

۳ـ حمل یک مفهوم عرضی بر مفهوم عرضی دیگر، مانند: خندان رونده است.

وجه نامگذاری این حمل، به حمل شایع صناعی آن است که این حمل، اوّلاً: شیوع و رواج دارد. چه، غالب قضایایی که در میان مردم ردّ و بدل می‌شود، قضایایی است که تنها بیانگر اتحاد موضوع و محمول در وجود می‌باشد. و ثانیاً: تمام قضایایی که مسائل علوم و صناعات گوناگون را تشکیل می‌دهد، مشتمل بر این نوع حمل است؛ زیرا در هر علمی از عوارض ذاتی موضوع آن علم گفت‌وگو می‌شود؛ و عرض ذاتی، محمولی بیرون از ذات موضوع است که بدون واسطهٔ در عروض بر آن حمل می‌گردد؛ و لذا حملش بر آن به صورت حمل شایع می‌باشد.

حمل ماهوی

مقصود قضیهٔ حملیه‌ای است که موضوع آن یک مفهوم ماهوی، مانند انسان، سفیدی و حیوان می‌باشد.

حمل مواطات و حمل اشتقاق

حمل مواطات در جایی است که شیء حقیقتاً و بدون واسطه بر موضوع حمل می‌شود، و به تعبیر دیگر: حمل شیء بر موضوع نیاز به اعتبار امر دیگری علاوه بر خود آن شیء ندارد؛ مانند آنجا که می‌گوییم: انسان ضاحک است. حمل ضاحک بر انسان، حمل ابیض (= سفید) بر پنبه، حمل حارّ (=گرم) بر آتش، همگی حمل مواطات است؛ زیرا می‌توان با اشاره به موضوع و محمول گفت: «این آن است». و از این رو، این نوع حمل راکه در آن محمول با موضوع توافق و همراهی کامل دارد، و حقیقتاً بر آن منطبق می‌شود، حمل مواطات (= موافقت) نامیده‌اند، و نیز به آن حمل «هوهو» (= اواوست) گفته‌اند.

در برابر، حمل اشتقاق در جایی است که شیء حقیقتاً و بدون واسطه بر موضوع حمل نمی‌شود، بلکه حملش بر آن نیازمند آن است که «ذو» (= دارای) در تقدیر گرفته شود، و یا از آن شیء مشتقی گرفته شود، و آنگاه آن مشتق بر موضوع حمل شود. مثلاً حمل ضحک (= خنده) بر انسان، حمل بیاض (= سفیدی) بر پنبه، حمل حرارت (= گرما) بر آتش و حمل برودت (= سرما) بر یخ، همه از قبیل حمل اشتقاق می‌باشد. زیرا ضحک حقیقتاً خودش بر انسان حمل نمی‌شود؛ و اگر گفته شود: «انسان ضحک است» مقصود آن است که «ذوضحک» یا «ضاحک» می‌باشد. بهاین نوع حمل، حمل «ذی هو» نیز گفته می‌شود؛ زیرا در آن، موضوع همان محمول نیست، و رابطهٔ هوهو (این آن است) برقرار نمی‌باشد؛ بلکه موضوع دارای محمول است، و مفادش آن است که «این دارای آن است».

حیثیت اطلاقیه

در قضایایی مانند «انسان از آن جهت که انسان است ناطق است» عبارت «از آن جهت که انسان است» حیثیت اطلاقیهٔ قضیه را بیان می‌کند. این قید در عبارات عربی به صورت «من حیث هو هو» یا «من حیث هی هی» فراوان به چشم می‌خورد.

باید توجه داشت که حیثیت اطلاقیه، اگرچه در ظاهر به صورت قید در کلام ظاهر می‌شود، اما حقیقتاً چیزی را بر ذات موضوع نمی‌افزاید، بلکه تنها تکرار یا تأکیدی از همان موضوع قضیه است و بدین جهت در حقیقت، قید به شمار نمی‌رود.

در زبان عرف نیز اینگونه قضایا رایج است و در بسیاری از مناسبات گفته می‌شود: «او خود چنین کرد» یا «انسان خودش بهتر از هر کس خویشتن را می‌شناسد.» الفاظ خودم، خود او وخودش جز تأکید یک موضوع بسیط برای قضیه نیست و قیدی بر ذات موضوع افزوده نمی‌کند.

تنها فایدهٔ حیثیت اطلاقیه این است که بیان می‌کند موضوع برای پذیرش محمول از هر قید و شرطی آزاد است، و هیچ امر مغایر با موضوع در ثبوت حکم برای موضوع و به دیگر سخن، در موضوعیت موضوع قضیه، نقشی ندارد.

حیثیت تعلیلیه

حیثیت تعلیلیه در قضایایی فرض می‌شود که حکم محمول برای موضوع مستند به علتی از علل می‌باشد، اما این استناد در متن قضیه مذکور نیست، و در نتیجه موضوع بدون تقید به آن علت، موضوع حکم قرار گرفته است. مثلاً در قضیهٔ «انسان خندان است»، ثبوت خندان برای انسان، معلول علتی است (تعجب و شگفت زده شدن)، اما این علت در متن قضیه منعکس نشده است.

وظیفه‌ای که حیثیت تعلیلیه در قضایا بر عهده دارد آن است که همواره واسطه در ثبوت حکم برای موضوع است، نه واسطه در عروض آن. مانند گرما که واسطه در ثبوت انبساط برای فلز است، و یا واجب الوجود که واسطه در ثبوت وجود برای موجودات ممکن است.

حیثیت تقییدیه

قیود و جهاتی که حقیقتاً در موضوعیت موضوع قضایا دخالت دارند، تا آنجاکه بدون اعتبار آنها موضوع اصلاً فاقد شخصیت و عنوان موضوعیت می‌باشد، حیثیت تقییدیه نام دارد. در واقع حیثیت تقییدیه با ترکیبی که در طرف موضوع قضیه ایجاد می‌کند، بیان می‌کند که موضوع قضیه بسیط نیست و به تنهایی شایستهٔ پذیرش محمول نمی‌باشد، بلکه علاوه‌ای باید دربر داشته باشد تا بتواند از وصف عنوانی محمول برخوردار شود.

به عنوان مثال در قضیهٔ «جسم از آن جهت که رنگین است قابل رؤیت است»، مدلول قضیه آن است که جسم به علاوهٔ رنگ، قابل رؤیت می‌باشد، و به دیگر سخن، رنگین بودن جسم در مرئی بودن آن دخالت موضوعی دارد. و جسم به تنهایی و منهای رنگ، قابل رؤیت نیست. و لذا جسمی که هیچ رنگی ندارد، هرگز دیده نمی‌شود.

در اینجا باید خاطر نشان کنیم که در برخی از کتابهای فلسفه حیثیت تقییدیه را همان واسطه در عروض معرفی می‌کنند اما این تفسیر صحیح نیست. زیرا واسطهٔ در عروض در جایی است که اسناد محمول به موضوع، به صورت مجاز و اسناد به غیر ماهوله است، و اسناد آن به خصوص واسطه، حقیقی و از باب اسناد به ماهوله می‌باشد.

به دیگر سخن، واسطهٔ در عروض بیانگر آن است که محمول برای موضوع بیگانه است در حالی که حیثیت تقییدیه این مدلول را ندارد، بلکه مدلولش آن است که موضوع حقیقی قضیه، امری مرکب است و بسیط نمی‌باشد. بنابراین، در قضیه‌ای که حیثیت تقیید وجود دارد، محمول به مجموع مرکب قید و مقید اسناد داده می‌شود، نه به خصوص قید و نه به خصوص مقید.

از این روست که علامهٔ طباطبائی می‌گوید «**انّ الوجود حیثیةٌ تقییدیةٌ فی کل حمل ماهوی**»، یعنی وقتی می‌گوئیم: «انسان، حیوان است» یا «انسان ناطق است» یا «انسان، حیوان ناطق است»، و یا حتی هنگامی که می‌گوییم: «عدد دو زوج است» در همهٔ این موارد موضوع قضیه، خصوص ماهیت (انسان، عدد دو) نیست، بلکه «انسان موجود»، و «عدد موجود» موضوع است. و پرواضح است که در این موارد نمی‌توان گفت «وجود واسطهٔ در عروض» است. زیرا این احکام حقیقتاً از آن ماهیت است، نه وجود، اما ماهیتی که موجود است، نه ماهیتی که معدوم می‌باشد.

خ

خط

خط نهایت و پایان سطح است، و مرز میان دو سطح به هم پیوسته را تشکیل می‌دهد. خط کمیتی است متصل و قارّالذات که تنها در یک جهت امتداد دارد؛ و فقط در همان یک جهت قابل انقسام می‌باشد.

خلأ

مکان و فضایی است که از هر جوهری خالی است.

خَلع و لَبس

خلع در لغت به معنای کندن و درآوردن و لبس به معنای پوشیدن و بر تن کردن است و در اصطلاح، به معنای زوال صورت سابق و دریافت صورت جدید است. به عقیدهٔ حکمای مشاء تغییرات واقع در اجسام به گونهٔ خلع و لبس است، یعنی صورتی دفعتاً زایل می‌گردد و صورت جدیدی دفعتاً حادث می‌شود که به آن «کون و فساد» نیز می‌گویند.

د

دور

«دور» در لغت به معنای حرکت شیء در یک مسیر منحنی است، به گونه‌ای که به نقطهٔ نخستین باز گردد؛ و در اصطلاح عبارت است از آنکه وجود شیء توقف داشته باشد بر چیزی که آن چیز در

وجودش وابسته به همان شیء نخستین است. و به دیگر سخن: دور عبارت است از اینکه شیء، علتِ علتِ خودش، و یا از نظر دیگر، معلولِ معلولِ خودش باشد. و به بیان سوم، دور عبارت است از آنکه موجودی از آن جهت که علت و مؤثر در پیدایش موجود دیگری است، در همان جهت معلول و محتاج به آن باشد. تحقق دور محال است، زیرا مستلزم تقدم شیء بر خودش می‌باشد، و اجتماع نقیضین را در پی دارد.

دور مضمر و دور مصرح

دور، که عبارت است از توقف یک شیء بر شیء دیگری که متوقف بر شیء نخستین است، خود بر دو قسم است: دور مُصرَّح و دور مُضمَر.

دور **مصرَّح** در جایی است که شیء متوقف بر چیزی باشد که معلول بدون واسطهٔ اوست؛ مانند اینکه «الف» متوقف بر «ب» و معلول آن باشد، و «ب» نیز مستقیماً متوقف بر «الف» و معلول آن باشد. در چنین فرضی، «الف» مستقیماً و بدون واسطه معلولِ معلولِ خودش می‌باشد. به چنین دوری، دور **صریح** نیز گفته می‌شود.

دور **مُضمَر** در جایی است که یک یا چند واسطه در کار است. مثل آنکه «الف» متوقف بر «ب»، و «ب» متوقف بر «ج»، و «ج» متوقف بر «الف» باشد. در این مثال «الف» با یک واسطه، معلولِ معلولِ خود می‌باشد. به این نحوه دور، دور ضمیر نیز گفته می‌شود.

ذ

ذات

ذات یعنی حقیقت هر چیز. مجموع مرکب از جنس و فصل را ذات گویند، و اجزای آن، یعنی خصوص جنس و یا فصل را ذاتی می‌نامند.

البته ذاتی معنای اعمی نیز دارد که شامل خود ذات نیز می‌شود.

ذاتی و عرضی

«ذاتی» و «عرضی» دو واژه‌ای است که در منطق و فلسفه موارد استعمال عدیده‌ای دارد، و در واقع به نحو مشترک لفظی بر معانی متعددی اطلاق می‌شود. آنچه در این جا بیان و تعریف می‌شود در واقع اصطلاح خاصی از «ذاتی» و «عرضی» است که در منطق در باب کلیات خمس (ایساغوجی) مطرح است. در آنجا گفته می‌شود که هر گاه چیزی بر چیزی حمل شود، محمول در رابطه با موضوع دو حالت می‌تواند داشته باشد:

حالت اول اینکه: محمول جزء ذات و یا تمام ذات موضوع باشد، به گونه‌ای که قوام ذات موضوع به آن بوده، و ذات موضوع با زایل شدن آن، زایل گردد. در این صورت گفته می‌شود: محمول، «ذاتیِ» موضوع است. مثلاً وقتی می‌گوییم: «انسان ناطق است»، یا «انسان جسم است»، یا «انسان حیوان ناطق است»، در همهٔ این موارد محمول این قضایا ذاتی موضوع خود به شمار می‌رود.

و حالت دوم اینکه: محمول جزء ذات و یا تمام ذات موضوع خود نباشد، و جنس و یا فصل آن را تشکیل ندهد، بلکه امری بیرون از ذات موضوع خود باشد که بر آن حمل شده است. محمول در این صورت «عرضی» خوانده می‌شود. در قضایایی مانند: «انسان خندان است»، «انسان رونده است»، «انسان ممکن است»، «عدد چهار زوج است» محمول از امور «عرضی» برای موضوع خود به شمار می‌رود؛ زیرا هیچ یک از این محمولها تمام ذات و یا جزء ذات ماهیتی را که موضوع قرار گرفته، تشکیل نمی‌دهند، بلکه اموری هستند بیرون از دایرهٔ ذات وماهیت موضوع خود.

به تعبیر دیگر: آنچه را بتوان به حمل اوّلی بر ماهیتی حمل کرد، محمول ذاتی آن ماهیت است؛ و آنچه حملش بر ماهیت جز به صورت حمل شایع

نتواند بود، عرضیِ آن ماهیت است.
از کلام علامهٔ طباطبائی‌ﷺ دو تعریف برای ذاتی استفاده می‌شود:
تعریف نخست: ذاتی آن دسته از مفاهیم را گویند که در ماهیات معتبرند، و در حدود آن ماهیات اخذ شده‌اند.
تعریف دوم: ذاتی مفهومی است که ماهیت با زایل شدن آن، زایل می‌گردد.
ممکن است توهم شود که تعریف دوم لوازم ماهیت را نیز شامل می‌شود، مانند زوجیت برای اربعه؛ زیرا اگر زوجیت زایل و مرتفع شود، اربعه نیز زایل می‌گردد، چراکه نمی‌شود عددی زوج نباشد، امّا اربعه باشد.
اما این اشکال وارد نیست؛ زیرا مقصود ایشان آن است که ذاتی، مفهومی است که ارتفاع آن همان ارتفاع ذات است، و این مطلب در مورد لوازم ماهیت صادق نیست. زیرا ارتفاع لوازم ذات، اگر چه مستلزم مرتفع شدن ذات و ماهیت است، امّا چنین نیست که ارتفاع آن همان ارتفاع ذات باشد.
به دیگر سخن: ذاتی مفهومی است که ماهیت در مرتبهٔ ذاتش با زوال آن زایل می‌شود؛ در حالی که ارتفاع لازم ذات، ارتفاع یک امر بیرون از مرتبهٔ ذات ماهیت است، اگر چه مستلزم ارتفاع ذات می‌باشد.

ذهن

در اصطلاح فلسفهٔ اسلامی، ذهن به نیرویی گفته می‌شود که نفس برای اکتساب علوم و ارتباط با جهان بیرون از وجود خود دارد. از اینجا دانسته می‌شود که ذهن مرادف با نفس نیست بلکه از قوی و مراتب نفس است. ادراکات حسی، خیالی و عقلی همه به این نیرو مستند است.

ز

زمان

مسألهٔ «زمان» و نحوهٔ وجود آن از مسائل کهن و ریشه‌داری است که همواره محل اختلاف و نزاع میان متفکران و فلاسفه بوده است، و آراء متفاوتی دربارهٔ آن بیان شده است:
۱ـ برخی گفته‌اند: زمان همان خداوند است.
۲ـ به عقیدهٔ گروهی، زمان جوهری مجرد است.
۳ـ در نظر عده‌ای، زمان یک جوهر جسمانی (فلک) است.
۴ـ برخی می‌گویند: زمان مقدار وجود است.
۵ـ در نظر عده‌ای دیگر، زمان مقدار حرکت فلک اقصی است.
۶ـ رأی دیگر آن است که زمان مقدار حرکت است مطلقا.
۷ـ و نظر دیگر آن است که زمان منتزع از ذات باری است.
۸ـ عده‌ای نیز گفته‌اند: زمان یک امر موهوم و خیالی است.
۹ـ اما رأی مشهور میان فلاسفهٔ اسلامی آن است که زمان یک کم متصل غیر قار است که بواسطهٔ حرکت بر جسم عارض می‌شود.

زیادت وجود بر ماهیت در خارج

زیادت وجود بر ماهیت در خارج به این معناست که ما در خارج دو چیز داریم: یکی ماهیت و دیگری وجود، و وجود در خارج عارض بر ماهیت می‌شود، مانند رنگی که در خارج عارض بر دیوار می‌شود. زیادت خارجیِ وجود بر ماهیت نزد همگان مطرود است و کسی از حکما آن را نپذیرفته است.

زیادت وجود بر ماهیت در ذهن

زیادت وجود بر ماهیت در ذهن، یعنی اینکه مفهوم وجود در ذهن غیر از مفهوم انسان و چوب و دیگر مفاهیم ماهوی است. یعنی نه عین آنهاست و نه جزء آنها. و به دیگر سخن: معنای زیادت وجود بر ماهیت آن است که عقل می‌تواند در ظرف تحلیلات خود، فی‌المثل مفهوم انسان را از

مفهوم وجود جدا سازد و مفهوم وجود را بر آن حمل کند و بگوید: «انسان موجود است» به گونه‌ای که این قضیه با قضیهٔ «انسان بشر است» و نیز با قضیهٔ «انسان حیوان است» متفاوت بوده و با قضیهٔ «انسان مخلوق است» قابل مقایسه می‌باشد. در قضیهٔ اول، محمول و موضوع عین یکدیگرند و تفاوتشان فقط در لفظ است، و در قضیهٔ دوم محمول (یعنی حیوان) جزء موضوع قضیه است، یعنی اگر انسان را تحلیل کنیم خواهیم دید که مفهوم حیوان در آن اخذ شده است، ولی در قضیهٔ سوم، محمول (یعنی مخلوق) نه عین موضوع است و نه جزء آن، بلکه عارض بر آن می‌باشد، و این عروض نیز در ذهن می‌باشد، نه در خارج.

س

سبق و لحوق

سبق و لحوق تعبیر دیگری است از تقدم و تأخر.
ر.ک: تقدم و تأخر.

سرعت

از جمله مفاهیمی که به حرکت تعلق می‌گیرد، مفهوم «سرعت» است. واژهٔ سرعت معانی گوناگونی دارد، که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:
۱ـ سرعت به معنای جریان، سیلان و گذرایی. علامه طباطبایی، سرعت بدین معنا را ویژگی همهٔ حرکات به شمار می‌آورد.
۲ـ مفهومی که از نسبت مسافت حرکت به زمان حرکت بدست می‌آید؛ مانند آنجا که گفته می‌شود: اتومبیل با سرعت ۴۰ کیلومتر در ساعت حرکت می‌کند. هر حرکتی برای خود سرعت خاصی دارد که می‌توان آن را تعیین نمود. آبی که گرم می‌شود، جسمی که رنگش تغییر می‌کند، همه و همه، سرعت خاصی دارند.
۳ـ سرعت به معنای «تند شدن» حرکت، که به آن «شتاب» نیز گفته می‌شود. از این جهت حرکات بر سه دسته‌اند: الف ـ حرکات تند شونده، که سرعت آن (سرعت به معنای دوم) به تدریج افزایش می‌یابد. ب ـ حرکات کند شونده، که سرعت آن به تدریج کاهش می‌یابد. ج ـ حرکات یکنواخت، که سرعت آنها ثابت است.
۴ـ سرعت به معنای پیمودن مسافت زیاد در زمان کم، در برابر بطؤ به معنای طی مسافت کم در زمان زیاد.

سطح

سطح در واقع پایان جسم تعلیمی و نهایت آن است. اگر برای جسم تعلیمی دو قسمت فرض شود، حدّ مشترک و مرز میان آن دو جزء، سطح خواهد بود. سطح کمیتی است متصل و قارّالذات که در دو جهت امتداد دارد، و در دو جهت قابل انقسام می‌باشد.

سکون

سکون دارای دو معنا و دو اطلاق است:
۱ـ خالی بودن جسم از حرکت.
۲ـ باقی بودن جسم بر حال خود در مدتی از زمان.
پرواضح است که این دو معنا با یکدیگر ملازمند، یعنی هر گاه جسمی از حرکت در یک مقولهٔ خاص خالی باشد، طبعاً ماهیت نوعیِ خاصی از آن مقوله را در خود نگاه خواهد داشت؛ و به تعبیری، بر حال خود باقی خواهد ماند. مثلاً اگر جسم فاقد حرکت مکانی باشد (معنای نخست سکون)، طبعاً نسبت مکانی آن و أینی که بر آن عارض می‌گردد، ثابت خواهد بود (معنای دوم سکون). همچنین اگر جسمی خالی از حرکت در مقولهٔ کم باشد، کمیتی که بر آن عارض است، ثابت خواهد ماند. و بالعکس، اگر نسبت مکانیِ یک جسم ثابت باشد، آن جسم لزوماً خالی از حرکت مکانی خواهد بود؛ و اگر کمیت آن ثابت باشد، آن جسم لزوماً خالی از حرکت کمیّ خواهد بود.
حاصل آنکه این دو معنای سکون، ملازم با

یکدیگرند. امّا وقتی سکون در برابر حرکت قرار می‌گیرد و گفته می‌شود: «حرکت و سکون»، مقصود از سکون همان معنای نخستین آن است.

سلب تحصیلی

مقصود قضیه‌ای است که به صورت سالبهٔ محصله تشکیل می‌شود، مانند «ماهیت، ضروری الوجود و ضروری العدم نیست.» در سالبهٔ محصله، محمول یک امر ثبوتی است که از موضوع سلب می‌شود، و با انتفاء موضوع نیز صادق می‌باشد. ر. ک: ایجاب عدولی.

سوفسطی

واژهٔ سوفسطی از کلمهٔ یونانی «سوفیست» گرفته شده است؛ و سوفیست در اصل به معنای حکیم و دانشور بوده است، اما از آنجا که گروهی از دانشمندانی که «سوفیست» خوانده می‌شدند، در دوران معاصر با سقراط و پیش از آن، به حقایق ثابت باور نداشته‌اند، بلکه هیچ چیزی را قابل شناخت جزمی نمی‌دانستند، این واژه به تدریج معنای اصلی خود را از دست داد، و به عنوان رمز و علامتی برای شیوهٔ تفکر و استدلال مغالطه‌آمیز درآمد.

علامهٔ طباطبائی‌ﷺ در تعریف سوفسطی می‌گوید: «سوفسطی کسی است که وجود هر گونه علمی را به طور کلی انکار می‌کند.» سوفسطی‌ها اگر چه در بدو امر واقعیت خارجی را انکار می‌کنند، و ادعای علم به عدم واقعیت را بر زبان می‌رانند، اما پس از اندک توجهی در می‌یابند که این ادعا، خود مستلزم واقعیت داشتن علم و عالم و کاشف بودن علم از عدم وجود واقع، و امور دیگر است، و لذا ناقض خودش می‌باشد. از این رو، کلام خود را تصحیح کرده، و مدعی می‌شوند که «همه چیز مشکوک و مردد است، و علم به هیچ واقعیتی امکان‌پذیر نیست». ادله‌ای که سوفسطی اقامه می‌کند نیز در حقیقت متوجه انکار علم به واقعیت است، نه انکار اصل واقعیت.

ش

شرح الاسم

شرح الاسم دو اصطلاح دارد. در یک اصطلاح به همان «تعریف لفظی» اطلاق می‌شود و مرادف با آن است، و اصطلاح دوم «شرح الاسم» که اصطلاح معروف و رایج آن است، مرادف با «تعریف اسمی» می‌باشد. تعریف اسمی درست مانند تعریف حقیقی از جنس و فصل و یا عرض خاصه تشکیل می‌شود و تنها فرقشان در این است که تعریف اسمی پیش از علم به تحقق خارجی معرَّف است و تعریف حقیقی پس از علم به تحقق آن می‌باشد. پس اگر به کسی که نمی‌داند روح وجود دارد، گفته شود «روح جوهری است مجرد و متعلق به بدن...» تعریف اسمی خواهد بود و اگر همین عبارت به کسی که اذعان به وجود روح دارد گفته شود، تعریف حقیقی خواهد بود. در کلام علامهٔ طباطبایی، شرح‌الاسم به معنای تعریف لفظی بکار رفته است.

ص

صفت نفسی و اضافی

صفت نفسی به صفتی گفته می‌شود که شیء فی حدّ نفسه و بدون نیاز به مقایسهٔ آن با دیگر اشیاء به آن متصف می‌گردد. مانند اتصاف جسم به سفیدی یا سیاهی، اتصاف انسان به علم و قدرت، و مانند آن. اتصاف ماهیت به تشخص نیز از این قبیل است. ماهیت برای آنکه متصف به تشخص شود نیاز به آن ندارد که با ماهیت دیگری مقایسه شود و رابطهٔ خاصی میان آن دو ملاحظه گردد. چه اگر در جهان تنها یک ماهیت باشد، و آن ماهیت به گونه‌ای باشد که صدقش بر کثیرین ممتنع باشد؛ و فرض اشتراک دو یا چند چیز در آن معقول نباشد، آن ماهیت متشخص خواهد بود. و خلاصه آنکه ما برای اتصاف یک ماهیت به تشخص به خود آن

ماهیت و نحوهٔ وجودش نظر می‌کنیم.
اما صفت اضافی به وصفی گفته می‌شود که تا یک شیء را با شیء یا اشیاء دیگری نسنجیم، به آن متصف نمی‌شود، مانند بزرگ‌تری، کوچک‌تری، بالایی، پائینی و مانند آن. اتصاف یک ماهیت به تمیز نیز از این قبیل است. ماهیت وقتی متصف به این وصف می‌شود که با شیء دیگری که در یک مفهوم عامی با آن مشارکت دارد سنجیده شود، و آنگاه مغایرت و بینونت یکی از دیگری لحاظ و اعتبار شود.

صورت

صورت، یکی از اقسام اولیهٔ جوهر است. صورت، جوهری است که فعلیت هر موجود جسمانی را افاده می‌کند و منشأ آثار ویژهٔ هر نوع مادی است. در رأس همهٔ صورتها، صورت جسمی است که در همهٔ جواهر جسمانی حضور دارد و هرگز از ماده و هیولا منفک نمی‌شود.

صورت جسمی

جوهری است که فعلیت ماده در امتدادهای سه گانه را افاده می‌کند.

ض

ضرورت به شرط محمول

میان اصطلاح ضرورت به شرط محمول در منطق و ضرورت به شرط محمول در فلسفه تفاوتی است که نباید از آن غافل بود. توضیح اینکه نظر منطقیین به عالم ذهن است. هر گاه موضوع قضیه‌ای مقید به محمول آن قضیه شود، ثبوت آن محمول برای آن موضوع ضروری خواهد بود، و منطقیین این ضرورت را ضرورت به شرط محمول می‌نامند. مثلاً اگر گفته شود: «حسن سفیدپوست است» ثبوت این محمول برای موضوع ممکن می‌باشد، یعنی مادهٔ قضیه امکان است. ولی اگر گفته شود: «حسن به شرط آنکه سفیدپوست باشد، سفیدپوست است» در اینجا مادهٔ قضیه وجوب و ضرورت است، زیرا این حمل از قبیل حمل شیء بر نفس می‌باشد، و همانطور که می‌دانیم حمل شیء بر خودش ضروری و سلبش از آن ممتنع است.
اما نظر فلاسفه در ضرورت به شرط محمول به اعتبارات ذهنی نیست، بلکه نظرشان به متن واقعیت است. آنها می‌خواهند بگویند هر ماهیتی که متلبس به وجود است نسبت وجود بدان ماهیت ضروری است، زیرا ماهیت متلبس به وجود، بالضرورة موجود است. و بازگشت این سخن به این گفتار حکیمانه است که «الشیءُ لاْ ینقلِبُ عمّا هو علیه» شیء از آنچه بر آن است، دگرگون نمی‌شود.

ط

طبیعت

واژهٔ طبیعت و مشتقات آن در فلسفه کاربردهای فراوانی دارد و در معانی مختلفی استعمال شده است که اهم آن به قرار زیر است:
الف ـ مبدأ قریب و مباشر حرکات و استحالات.
ب ـ مقوّم جوهر و ذات اشیاء.
ج ـ حقیقت و ذات هر چیز.
د ـ قوهٔ ساری در اجسام که افادهٔ تخلیق و تشکیل می‌کند.
هـ ـ مبدأ قریب فعل غیر ارادی. به عقیدهٔ برخی از حکما و از جمله علامهٔ طباطبائی مبدأ قریب همهٔ افعال، طبیعت است.
و ـ صفات ذاتی و اولی اشیاء.
ز ـ صورتهای نوعی اشیاء.
و طبیعی چیزی است که منسوب به طبیعت باشد، خواه طبیعت در آن باشد، مانند صورت و یا از آن باشد، مانند حرکات.

ع

عادت

آن فعلی است که مبدأ علمی آن، صورت خیالی با کمک خلق و خوی می‌باشد. یعنی تنها صورت خیالی موجب پیدایش شوق به فعل نشده است، بلکه خلق و خوی خاصی که انسان دارد همراه با آن صورت خیالی مبدأ پیدایش شوق به کار می‌شود، مانند بازی با ریش.

عالم عقلی

عالمی است که هم در مقام ذات و هم در مقام فعل از ماده و آثار ماده، هر دو عاری است. انواع موجود در این عالم، چون مجرد تامند، منحصر در یک فرداند، یعنی هر نوعی تنها یک فرد دارد. در این عالم دو گونه کثرت وجود دارد: یکی کثرت طولی و دیگری کثرت عرضی.

عدم دهری

شیء همانگونه که یک عدم زمانی دارد که با وجود آن جمع نمی‌شود، همچنین یک عدم دهری نیز دارد که از مرتبهٔ علت تامهٔ شیء انتزاع می‌شود، و این عدم دهری نیز عدم غیر مجامع است، یعنی عدمی است که با وجود شیء جمع نمی‌شود. و چون مرتبهٔ علت تامهٔ شیء مقدم بر مرتبهٔ وجود خاص شیء است، بنابراین عدم دهری شیء، مقدم و سابق وجود خاص شیء است.

عدم زمانی

مقصود معدوم بودن شیء در مقطعی از زمان است. همهٔ پدیده‌های مادی سابقهٔ عدم زمانی دارند، یعنی زمانی بوده که آنها وجود نداشته‌اند.

عدم مجامع

عدم مجامع عدمی است که با وجود لاحق جمع می‌شود. عدم ذاتی، عدم مجامع است. ر.ک: حدوث و قدم ذاتی.

عدم مطلق

در برابر مطلق وجود است به معنای نیستی محض، و آن در صورتی صادق است که وجود و موجود، هیچ مصداق عینی و ذهنی در هیچ وعایی نداشته باشد.

عدم مقابل

عدم مقابل عدمی است که با وجود لاحق جمع نمی‌شود، مانند عدم زمانی. عدم زمانی یک شیء هرگز با وجود آن شیء جمع نمی‌شود، بلکه هر کدام رافع دیگری است. ر.ک: حدوث و قدم ذاتی.

عرض

عرض ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، وجودش در موضوعی است که بی‌نیاز از آن می‌باشد؛ مانند سفیدی، سیاهی، شجاعت، دوری ونزدیکی. هر یک از این امور به گونه‌ای هستند که اگر در خارج تحقق یابند به صورت حلول در موجود دیگری تحقق می‌یابند. مثلاً تا جسمی نباشد که سفیدی بر آن عارض گردد، هرگز سفیدی وجود نخواهد یافت. سفیدی همیشه به صورت یک وصف و نعت برای موجود دیگری تحقق می‌یابد، هرگز امکان ندارد که ماهیت سفیدی مستقل و لنفسه تحقق یابد. یعنی موجودی داشته باشیم که فقط سفیدی باشد، نه سفیدی یک شیء. البته این موضوع و محل باید خودش بی‌نیاز از آن حالّ باشد. یعنی باید احتیاج و نیاز یک طرفه باشد، نه دوطرفه. در مثال یاد شده، سفیدی در وجود خود نیازمند جسم است تا در آن حلول کند؛ اما جسم در وجود خود نیازمند سفیدی نیست. همچنین شجاعت در وجود خود نیازمند نفس است تا بر آن عارض شود، اما نفس در هستی خود نیازی به شجاعت ندارد. از اینجا دانسته می‌شود که وجود عرض همیشه وجود لغیره است.

عرض ذاتی

ر.ک: اعراض ذاتیه.

عرض غریب

عرض غریب در برابر عرض ذاتی است، و آن امری است که به واسطهٔ امر دیگری ـ خواه اعم از موضوع باشد یا اخص یا مساوی آن ـ عارض بر موضوع می‌شود. ر.ک: اعراض ذاتیه.

عروض مقولی

عروض مقولی یعنی عروض یکی از مقولات عرضی بر ماهیت. مانند عروض سفیدی بر جسم. در عروض مقولی، معروض با قطع نظر از عروض شیء مورد نظر و در مرتبهٔ مقدم بر آن، دارای تحقق و ثبوت می‌باشد، و چنین نیست که ثبوت خود را مرهون عروض آن شیء باشد. بلکه به عکس، عارض در وجود و تحقق خود متکی و وابسته به معروض می‌باشد و لذا ثبوتش فرع بر ثبوت معروض است.

عقل

عقل در لغت به دو معنا آمده است یکی فهم و دیگری قید و بند. اما در اصطلاح معانی متعدد دارد. و در فلسفه بیشتر در دو معنای زیر بکار می‌رود:

۱ـ عقل به معنای جوهری که ذاتاً و فعلاً از ماده مجرد است.

۲ـ عقل به معنای نیروی ادراک کلیات.

عقل اجمالی

مرحلهٔ سوم از تعقل (= ادراک کلی) است. در این مرحله عقل، معقولهای فراوانی را تعقل می‌کند، اما بدون آنکه میان آنها تفکیک برقرار باشد. در این مرحله عقل یک وجود بسیط و اجمالی دارد که مشتمل بر همهٔ تفاصیل است. مثلاً هنگامی که کسی چند مسأله را برای شما مطرح می‌کند، و شما پاسخ همه را می‌دانید، و جواب آنها در ذهنتان حاضر می‌گردد، در نخستین لحظه‌ای که شروع می‌کنید به پاسخ دادن، نسبت به همهٔ آن مسائل، علم یقینی و بالفعل دارید، اما هیچ تفکیک و تفصیلی میان آن پاسخها وجود ندارد. تفکیک این پاسخها و تفصیل میان آنها هنگامی صورت می‌پذیرد که یکایک آن مسائل را جداگانه پاسخ دهید. گویا علم بسیطی که از آغاز واجد آن هستید، چشمه‌ای است که می‌جوشد و پاسخهای تفصیلی از آن جاری می‌گردد.

عقل بالفعل

مرتبهٔ سوم عقل (= قوهٔ ادراک کلیات) است. در این مرتبه نفس، دانشهای نظری را با استنتاج از علوم بدیهی بدست می‌آورد و تعقل می‌کند. این مرتبه از عقل نظری را از آن جهت عقل بالفعل نامیده‌اند که معقولات نظری بالفعل در آن موجود است، و نیازی به اکتساب جدید آنها نیست. در حقیقت می‌توان گفت: عقل بالفعل، استعداد حاضر کردن معقولات نظری پس از حصول آن معقولات است.

عقل بالقوه

نخستین مرحلهٔ تعقل (= ادراک کلی) است. در این مرحله عقل، بالفعل چیزی از معقولات نیست، و بالفعل هیچ معقولی برای او حاصل نمی‌باشد.

عقل بالملکه

مرتبهٔ دوم عقل (= قوهٔ ادراک کلیات) است. در این مرحله نفس، بدیهیات را، اعم از تصورات و تصدیقات، تعقل می‌کند. این مرحله نخستین مرحله‌ای است که عقل در آن به فعلیت می‌رسد، زیرا علوم بدیهی پیش از سایر دانشها برای نفس حاصل می‌گردد، و علوم نظری متوقف بر آنها می‌باشند.

عقل بالملکه مرحله‌ای است که نفس از مرتبهٔ عقل هیولانی گذشته، و از قابلیت و استعداد محض بیرون آمده است، و با دریافت معقولات بدیهی، آماده است که معقولات نظری را از راه فکر تحصیل کند. این مرتبه از نفس را از این روی عقل بالملکه می‌گویند که معقولات بدیهی حاصل

گشته و استعداد انتقال از آنها به معقولات نظری در نفس، ملکه شده است.

عقل تفصیلی

دومین مرحلهٔ تعقل (=ادراک کلی) است. در این مرحله نفس پاره‌ای معقولات را بالفعل ادراک می‌کند، به گونه‌ای که هر یک جدا از دیگری بوده و ترتیب میان آنها محفوظ می‌باشد.

عقل فعال

حکمای مشاء معتقد بودند در هستی، ده عقل (= جوهری که ذاتاً و فعلاً از ماده مجرد است) در یک سلسلهٔ طولی وجود دارد به نام عقول عشره. آخرین این عقول دهگانه، عقل فعال نامیده می‌شود. به عقیدهٔ حکمای مشاء این عقل، نفوس و دیگر امور را از قوه به فعل بیرون می‌آورد، و اوست که نفوس و عقول جزیی را در این عالم افاضه می‌کند.

عقل مستفاد

چهارمین مرتبهٔ عقل (= قوهٔ ادراک کلیات) است. در این مرتبه، نفس، تمام معقولات بدیهی و نظری را که به دست آورده و با حقایق عالم بالا و عالم پایین مطابق است، تعقل می‌کند، بدین نحو که همهٔ آنها نزد وی حاضر است، ونفس بدون هیچ مانع مادی به همهٔ آنها توجه دارد. در نتیجه نفس در این مرتبه، یک عالم علمی است، شبیه عالم عینی.

این مرتبه را از این رو عقل مستفاد نامیده‌اند که نفس در آن، علوم را از عقل دیگری که بیرون از نفس انسانی است، و عقل فعال نامیده می‌شود، کسب می‌کند. نفس انسانی هنگامی بدین مقام می‌رسد که تجردش تام گشته باشد و به تدبیر بدن اشتغال نداشته باشد.

عقل هیولانی

مرتبهٔ نخست عقل (= قوهٔ ادراک کلیات) است. و آن مرحله‌ای است که هنوز هیچ نقشی در نفس مرتسم نگشته است، و نفس از همهٔ معقولات خالی می‌باشد. نفس در این مرحله همانند هیولای اولی است که از هر نوع فعلیتی خالی است، و تنها قوه و قابلیت دارا شدن فعلیات گوناگون را دارد، و به مناسبت همین شباهت است که آن را «عقل هیولانی» نامیده‌اند.

عکس‌الحمل

مرحوم علامهٔ طباطبایی می‌فرمایند: «قضایای فلسفی به صورت «عکس‌الحمل» تنظیم شده‌اند. مقصود آن است که برای سهولت در امر تعلیم، جای موضوع و محمول در قضایای فلسفی عوض شده است، و به جای آنکه موضوع قضیه «موجود» باشد، و امور دیگر بر آن حمل شوند، موجود، محمول قرار می‌گیرد و بر امور دیگر حمل می‌شود. مثلاً به جای آنکه گفته شود، «بعضی از موجودات، جسم و یا نفس و یا عقل هستند»، گفته می‌شود: «جسم موجود است»، «نفس موجود است»، «عقل موجود است» و به همین ترتیب.

علت بسیط و علت مرکب

تقسیم علت به علت بسیط و مرکب در واقع به تقسیم موجود به موجود بسیط و موجود مرکب باز می‌گردد. موجود مرکب، موجودی است که از چند جزء تشکیل می‌شود. اما موجود بسیط موجودی است که مرکب از چند جزء نیست. باید توجه داشت که بسیط بودن و مرکب بودن یک موجود انحاء گوناگونی دارد، و لازم است میان آنها تفکیک شود.

علت تامه و علت ناقصه

علت، یعنی آنچه وجود معلول بر آن متوقف است، از دو حال بیرون نیست: یا وجودش برای وجود معلول کفایت می‌کند، و معلول بر چیز دیگری غیر از آن توقف ندارد؛ و یا آنکه وجودش برای وجود معلول کافی نیست، اگرچه لازم می‌باشد. در صورت نخست، آن علت، علت تامه است؛ و در صورت دوم، علت ناقصه می‌باشد.

بنابراین، علت تامه علتی است که بودنش برای وجود معلول لازم و کافی است؛ اما علت ناقصه، علتی است که بودنش برای وجود معلول لازم است، اما کافی نیست.

از اینجا دانسته می‌شود که در مورد علت تامه دو قضیه صادق است:

۱ـ اگر علت تامه نباشد، معلول ضرورتاً معدوم خواهد بود.

۲ـ اگر علت تامه وجود داشته باشد، معلول ضرورتاً موجود خواهد بود.

اما در مورد علت ناقصه فقط قضیه نخست صادق است، و قضیهٔ دوم صادق نیست. و به دیگر سخن: تفاوت میان علت تامه و علت ناقصه در آن است که وجود علت تامه مستلزم وجود معلول می‌باشد؛ و با بودن علت تامه، وجود معلول ضروری و واجب است؛ امّا وجود علت ناقصه مستلزم وجود معلول نیست، بلکه تنها عدمش مستلزم عدم معلول می‌باشد.

علت حقیقی و علت معدّ

تقسیم دیگری که برای علت صورت پذیرفته است، تقسیم علت است به علت حقیقی و علت معدّ. علت حقیقی عبارت است از موجودی که وجود معلول وابستگی حقیقی به آن دارد، به گونه‌ای که جدایی معلول از آن محال می‌باشد؛ مانند علیت نفس برای اراده و صورتهای ذهنی، که نمی‌توانند جدای از نفس تحقق یابند، و یا باقی بمانند.

و «علّت معد» عبارت است از آنچه در فراهم آوردن زمینهٔ پیدایش معلول مؤثر می‌باشد، ولی وجود معلول وابستگی حقیقی و جدایی‌ناپذیر به آن ندارد. شأن معدّات آن است که آمادگی پذیرش فیض از علت فاعلی را در ماده پدید می‌آورند. و بدین وسیله ماده را به افاضهٔ وجود از فاعل نزدیک می‌سازند؛ مانند گذشت قطعات زمان و سپری شدن ساعتها، روزها و ماهها که ماده را به پیدایش آنچه قرار است در آن پدید آید، نزدیک می‌سازد. و مانند فعل و انفعالات مادی که نفس را برای ادراک صورتهای حسی آماده می‌سازد.

در تعریف علت معدّ آورده‌اند: «المعدّ هو ما یتوقف المعلول علی عدمه بعد وجوده»، در برابر علت حقیقی که در تعریف آن آورده‌اند: «هی ما یتوقف علیها وجود المعلول بحیث ینعدم بانعدامها».

باید توجه داشت که علیت امور معدّ و زمینه‌ساز نسبت به آن حادثه‌ای که این امور زمینه‌ساز تحقق آن در ماده‌اند، یک علیت مجازی و بالعرض است، و به همین دلیل علل معدّ، قابل انفکاک از آن حادثه می‌باشند. و از این رو، باید گفت که مقسم در این تقسیم، علت به معنای عام و مجازی آن می‌باشد، که علل حقیقی و غیرحقیقی، هر دو را شامل می‌گردد؛ و گرنه این تقسیم از باب تقسیم شیء به خودش و غیرخودش بوده و مردود خواهد بود.

اما از آنجاکه در پس هر امر ما بالعرض یک مابالذات نهفته است، در اینجا نیز در ورای این علیت مجازی، یک علیت حقیقی وجود دارد؛ و آن عبارت است از: علیت امور معدّ نسبت به نفس استعداد ماده برای پذیرش حادثهٔ جدید. پس امور معدّ اگر با نفس استعداد سنجیده شوند، نسبت به آن، علت حقیقی هستند؛ و اگر با «مستعدّله» مقایسه شوند نسبت به آن، علت معدّ به شمار می‌روند. مثلاً انعکاس نور از شیء بیرونی به چشم و قرار گرفتن تصویر آن بر نقطهٔ معینی از شبکیه، و انتقال رموزی از آنجا به مغز، علت حقیقی است برای مستعد شدن نفس برای حصول صورت حسی آن شیء در نفس و ادراک آن توسط نفس، امّا نسبت به خود حصول صورت حسی و ادراک نفس، علت معدّ به شمار می‌رود.

علت داخلی و علت خارجی

علت داخلی، علتی است که با معلول متحد می‌گردد، و در ضمن وجود آن باقی می‌ماند. از این رو، به علل داخلی، «علل قوام» نیز گفته می‌شود؛ زیرا جزء ذات معلول‌اند، و مقوّم ماهیت آن می‌باشند. علت داخلی خود بر دو قسم است:

۱ـ ماده نسبت به نوعی که مرکب از ماده و صورت می‌باشد. ماده همان چیزی است که حیثیت قوه و استعداد شیء را تأمین می‌کند، و شیء به واسطهٔ آن بالقوه می‌باشد. چنین چیزی اگر با صورت سنجیده شود، ماده برای آن می‌باشد، و اگر با آنچه از آن و صورت ترکیب می‌شود، یعنی با نوع مقایسه شود، علت مادی برای آن خواهد بود. و در یک کلمه «ما به الشیء بالقوه» ماده است برای صورت، و علت مادی است برای نوع.

۲ـ صورت نسبت به نوع که مرکب از ماده و صورت می‌باشد. صورت، چیزی است که شیء به واسطهٔ آن بالفعل می‌باشد. آنچه جنبهٔ فعلیت شیء را تشکیل می‌دهد، مانند نفس ناطقهٔ انسان، اگر با ماده سنجیده شود، صورت می‌باشد؛ و اگر با مجموع ماده و صورت سنجیده شود، علت صوری خواهد بود.

و امّا «علت خارجی» علتی است که وجود آن بیرون از وجود معلول می‌باشد، و خود بر دو قسم است:

۱ـ فاعل؛ و آن علتی است که وجود معلول را افاضه می‌کند، و هستی معلول از او صدور می‌یابد.

۲ـ غایت؛ علت غایی چیزی است که معلول به خاطر آن پدید می‌آید، مانند هدفی که انسان برای افعال اختیاری خودش در نظر می‌گیرد، و برای رسیدن به آن، کارهایش را انجام می‌دهد. تقرّب به خدا، علت غایی عبادت است؛ آگاهی یافتن از حقایق هستی، علت غایی رفتن به مجلس درس و بحث و مطالعه است و مانند آن. به علت فاعلی و علت غایی، «علل وجود» نیز گفته می‌شود.

علت صوری

علت صوری همان صورت است، یعنی چیزی است که ملاک فعلیت جسم می‌باشد؛ و به تعبیری همان چیزی است که همهٔ فعلیتهای یک جسم مستند به آن است، و منشأ و مبدأ همهٔ خواص و آثار مترتب بر آن می‌باشد. هر جسمی مرکب از ماده و صورت است. علت بودن صورت برای جسم به خاطر آن است که صورت، جزیی از جسم می‌باشد؛ و لذا وجود جسم متوقف و وابسته به آن می‌باشد، از باب توقف کل بر جزء. و چنانکه می‌دانیم علیت و معلولیت همان رابطهٔ توقف و وابستگی یک شیء به شیء دیگر است.

علت غایی

علت غایی عبارت است از «کمالی آخری که فاعل در فعل خودش بدان توجه دارد»؛ و یا آنگونه که در «نهایةالحکمة» آمده است: علت غایی چیزی است که فاعل آن را اوّلاً و بالذات می‌خواهد، و مطلوب بالاصالة می‌باشد.

توضیح مطلب آن است که حکما در تعریف حرکت آورده‌اند: «حرکت، کمال نخستین است برای شیء بالقوه، از آن جهت که بالقوه است». از این تعریف بدست می‌آید که در مورد حرکت، کمال دوّمی وجود دارد که شیء متحرک با حرکتش به سوی آن توجه دارد، و حرکتش به آن منتهی می‌گردد. بنابراین، آن کمال دوم، کمال نهایی‌ای است که شیء متحرک به واسطهٔ حرکت خود بدان می‌رسد؛ و در واقع حرکتش را وسیله‌ای برای رسیدن به آن قرار می‌دهد. و به دیگر سخن: آن کمال دوّم، که منتهی‌الیه حرکت است، لنفسه و ذاتاً مطلوب است، و حرکت بخاطر آن مطلوب می‌باشد. و از این روست که گفته‌اند: «حرکت ذاتاً و برای خودش مطلوب نیست، و مقتضای ذات شیء نمی‌باشد.» یعنی هیچ چیزی حرکت را برای حرکت نمی‌خواهد، بلکه برای

دستیابی به نتیجه و غایت آن بدان توسل می‌جوید، به گونه‌ای که اگر شیء می‌توانست بدون حرکت به آن غایت دست یابد، هرگز حرکت نمی‌کرد.

علت فاعلی

علت فاعلی دارای دو اصطلاح است. یک اصطلاح آن به طبیعیات و اصطلاح دیگر آن به فلسفهٔ الهی مربوط می‌شود. در طبیعیات مقصود از علّت فاعلی، محرک مادهٔ موجود از حالی به حالی دیگر است؛ مثلاً بنّا نسبت به ساختمان علّت فاعلی است؛ زیرا مواد آن را جابجا کرده و با هیأتی خاص آنها را با هم ممزوج نموده، و یا بر روی هم قرار می‌دهد. امّا در فلسفهٔ الهی مقصود از علت فاعلی، چیزی است که هستی معلول را افاضه می‌کند و به آن وجود می‌دهد.

علت قریب و علت بعید

علت قریب یا نزدیک، علتی است که مستقیماً در معلولش اثر می‌گذارد، و میان او و معلولش واسطه‌ای در کار نیست؛ مانند تأثیر انسان در حرکت دست خودش. هر یک از ما علت قریب و بی‌واسطهٔ افعال و حرکات خود هستیم.

اما علت بعید یا دور، علتی است که غیرمستقیم در معلولش اثر می‌گذارد، و میان او و معلولش یک یا چند واسطه وجود دارد، و هر چه تعداد این وسایط بیشتر باشد، آن علت دورتر خواهد بود. مثلاً هر یک از ما با یک واسطه علت هستیم برای حرکت قلمی که در دست داریم؛ و با دو واسطه علت هستیم برای نوشتن که در اثر حرکت قلم بر صفحهٔ کاغذ نقش می‌بندد؛ و با سه واسطه علت هستیم برای معنایی که در ذهن خواننده با مطالعهٔ آن نوشته، پدید می‌آید.

علت مادی

ماده اعم از مادهٔ اولی و مادهٔ ثانیه، نسبت به نوعِ مادی‌ای که از ترکیب آن ماده با صورت تشکیل می‌شود، علّتِ مادی می‌باشد. مثلاً هیولا علّت مادی برای جسم است؛ و جسم نیز علت مادی برای آهن است؛ زیرا وجود نوعِ مادی ضرورتاً وابسته و متوقف بر ماده است، و بدون ماده وجودش ناممکن می‌باشد. این وابستگی و توقف از قبیل وابستگی و توقف کلّ بر هر یک از اجزائش است. وجود کلّ مرکب از چند جزء، وابسته به وجود هر یک از اجزائش است، و بدون آنها وجودش ناممکن می‌باشد. و از طرفی، علّت عبارت است از «چیزی که طرف وابستگی شیء دیگر است، و وجود آن شیء متوقف بر آن می‌باشد.» پس ماده، علت خواهد بود برای نوع مادیِ مرکب از آن ماده و صورت. این نوع علت را «علت مادی» می‌نامند.

علت واحد و علل کثیر

علت گاهی واحد است وگاهی کثیر و متعدد می‌باشد. توضیح اینکه: گاهی یک معلول تنها از موجود خاص و معینی پدید می‌آید، به گونه‌ای که اگر آن موجود معین تحقق نیابد، هیچ موجود دیگری نمی‌تواند نقش آن را در بوجود آوردن معلول مورد نظر ایفا کند؛ در این صورت آن علت را «علت واحد» و یا «علت منحصر» می‌خوانند.

اما گاهی چند چیز هر کدام مستقلاً و به نحو علی‌البدل می‌توانند معلولی را ایجاد کنند، مانند جریان الکتریکی در سیم برق، حرکت مکانیکی، و فعل و انفعالات شیمیایی که هر کدام مستقلاً می‌توانند حرارت را به وجود آورند. بنابراین، حرارت دارای «علتهای کثیر» می‌باشد. چنین عللی را «علل جانشین‌پذیر» نیز می‌نامند.

علت و معلول

موجودی که به نحوی هستی ماهیت بر آن توقف دارد، علت نام دارد؛ و ماهیتی که در هستی خودش وابسته به آن علت می‌باشد، معلول خوانده می‌شود. بنابراین، علت چیزی است که به گونه‌ای در تحقق شیء دیگر مدخلیت دارد، خواه شرط

باشد، یا مقتضی باشد، و یا از دیگر انواع علت ناقصه بوده باشد. علت به این معنا یک مفهوم عام و فراگیر است، که همهٔ امور یاد شده را دربرمی‌گیرد. امّا باید یادآور شویم که علت در دو معنای دیگرنیز بکار می‌رود، که هر دو اخص از معنای یاد شده است:

۱ـ گاهی علت به معنای موجودی است که برای تحقق یافتن موجود دیگر کفایت می‌کند. بنابراین اصطلاح، تنها وقتی می‌توان گفت: «الف» علت است برای «ب» که همانگونه که از عدم «الف»، عدم «ب» لازم می‌آید، از وجود «الف» نیز وجود «ب» لازم آید. در حالی که بنابر اصطلاح نخست، همین اندازه که از عدم «الف»، عدم «ب» لازم آید، برای علت بودن «الف» نسبت به «ب» کافی است.

۲ـ گاهی نیز واژهٔ «علت» اطلاق می‌گردد، و مقصود از آن خصوص علت فاعلی است، یعنی آنچه واقعیت و هویت معلول را افاضه می‌کند. مانند آنجا که گفته می‌شود: میان علت و معلول سنخیت برقرار است؛ و یا معلول عین ربط به علت است؛ و یا وجود علت شدیدتر و قوی‌تر از وجود معلول است. در همهٔ این موارد مقصود از علت، علت فاعلی است؛ یعنی آنچه حقیقت و واقعیت معلول را جعل و افاضه می‌کند.

علل قوام

علت مادی و علت صوری را علل قوام می‌نامند. ر. ک: علت داخلی و علت خارجی.

علل وجود

علت فاعلی و علت غایی را علل وجود می خوانند. ر. ک: علت داخلی و علت خارجی.

علم اعلی

بخشی از فلسفه است که شامل امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص می‌شود. ر. ک: فلسفه، فلسفهٔ اولی و حکمت الهی.

علم جزیی

در مورد ادراکات حسی، علمی که برای ما پدید می‌آید، همراه با تغییرات معلوم، تغییر می‌کند. فی المثل وقتی ماشینی را در حال حرکت مشاهده می‌کنیم، ما آن را در هر لحظه در یک مکان می‌بینیم. ابتدا آن را درنقطهٔ «الف» مشاهده می‌کنیم؛ یک لحظهٔ بعد آن را در نقطهٔ «ب» می‌بینیم، و یک لحظه پس از آن در نقطهٔ «ج»، و به همین ترتیب. یعنی همینطور که ماشین حرکت می‌کند و تغییر مکان می‌دهد، علم ما نیز همراه با تغییر آن، تغییر می‌کند؛ علمی می‌رود و علم دیگری می‌آید. در لحظهٔ نخست می‌گفتیم: الآن می‌دانم که ماشین در نقطهٔ «الف» است؛ اما در لحظهٔ بعد دیگر نمی‌توانیم بگوییم: الآن می‌دانم که ماشین در نقطهٔ «الف» است؛ بلکه باید بگوییم: الآن می‌دانم که ماشین در نقطهٔ «ب» است. علم ما به اینکه «ماشین در نقطهٔ «الف» است»، مربوط به همان لحظه‌ای است که ماشین در آن نقطه بود، و این علم نه پیش از آن و نه پس از آن، باقی نخواهد بود؛ بلکه بلافاصله جای خود را به علم دیگری می‌دهد. البته این در صورتی است که معلوم ما متغیر باشد، اما اگر ثابت باشد، علم ما نیز به تبع ثبات آن معلوم، ثابت خواهد بود؛ مانند هنگامی که ماشین در نقطه‌ای می‌ایستد. هر زمان در آن نقطه ایستاده و ثابت باشد، علم حسی ما به آن نیز ثابت خواهد بود.

این علم را «علم پس از کثرت» نیز می‌نامند. علم جزیی علمی است که از طریق انفعال از خارج در ما پدید می‌آید. و چون این علم بواسطهٔ انفعال از خارج حاصل می‌گردد، ثبات و تغییر آن نیز تابع ثبات و تغییر معلوم خارجی است. به طور کلی علوم حسی، علومی جزیی هستند، زیرا این علوم متوقف بر ارتباط با خارج است، ارتباطی که از طریق ادوات حسی برقرار می‌شود. پس اگر آنچه

در خارج است بواسطهٔ تغییری که در آن روی می‌دهد، زایل گردد، علم حسی نیز زایل خواهد شد.

علم حسی و علم خیالی

علم جزیی بر دو قسم است: تصور حسی و تصور خیالی. تصور حسی، پدیدهٔ ذهنی ساده‌ای است که در اثر ارتباط اندامهای حسی با واقعیتهای مادی در لوح نفس حاصل می‌گردد. و به دیگر سخن: تصور حسی همان صورتی است که از اشیای مادی در حال مواجهه و ارتباط مستقیم ذهن با خارج با بکار افتادن یکی از حواس پنجگانه یا بیشتر، در ذهن منعکس می‌شود. مثلاً هم‌اکنون که خوانندهٔ گرامی چشم گشوده و این خطوط را در برابر دیدگان خود قرار داده است، و آنها را نظاره می‌کند، تصویری از این کلمات در ذهنش پدیدار می‌گردد، و این تصویر، همان حالت خاصی است که خوانندهٔ این کلمات حضوراً و وجداناً در خود مشاهده می‌کند. همچنین ادراکی که هنگام استماع سخنان یک سخنران در خود می‌یابیم، و یا طعمی که هنگام قرار گرفتن لقمهٔ غذا در دهان می‌چشیم، و یا بویی که هنگام استشمام رائحهٔ یک گل درک می‌کنیم، همه ادراک حسی هستند.

و اما تصور خیالی، پدیدهٔ ذهنی ساده‌ای است که در پی تصور حسی و ارتباط با خارج حاصل می‌گردد، ولی بقاء آن منوط به بقاء ارتباط با خارج نیست. توضیح اینکه: پس از پیدایش صورت حسی در قوهٔ حاسه، صورت دیگری در قوهٔ خیال پدید می‌آید؛ و در پی ناپدید گشتن صورت حسی، آن صورت خیالی باقی می‌ماند؛ و هر گاه انسان بخواهد، آن صورت را احضار کرده، و آن شیء خارجی را دوباره تصور می‌کند.

تفاوتهای صورت حسی با صورت خیالی عبارت است از:

۱ـ صورت حسی غالباً و در حال عادی روشن‌تر از صورت خیالی است.

۲ـ صورت حسی همیشه با وضع (= نسبت مخصوص با اجزای مجاور)، و جهت خاص (در طرف چپ یا راست یا پیش رو یا پشت سر و غیر آن) و نیز در مکان خاص احساس می‌شود. فی‌المثل آدمی هر گاه چیزی را می‌بیند آن را در جای معین و در جهت معین و در محیط خاصی مشاهده می‌کند. اما اگر بخواهد همان شیء را تخیل کند می‌تواند آن را به تنهائی پیش نظر خود مجسم سازد، بدون آنکه آن را در وضع و جهت و مکان خاص ملاحظه نماید.

۳ـ ادراک حسی مشروط به تماس و ارتباط اندامهای حسی و قوای حاسه با خارج است و پس از قطع ارتباط با خارج و فاصلهٔ کوتاهی (مثلاً یک دهم ثانیه) از بین می‌رود، اما ادراک خیالی در بقای خود نیازی به تداوم ارتباط با خارج ندارد، و از این رو، ادراک حسی بیرون از اختیار شخص ادراک کننده است. مثلاً آدمی معمولاً نمی‌تواند چهرهٔ کسی را که حضور ندارد، ببیند، یا سخنش را بشنود، یا بوی گلی را که موجود نیست استشمام نماید، اما همهٔ اینها را هر گاه بخواهد با میل و اراده خود می‌تواند با استمداد از قوهٔ خیال تصور نماید.

علم حصولی و علم حضوری

علم ما به یک شیء از دو حال بیرون نیست: یا علم به ماهیت آن شیء است و یا علم به وجود آن شیء. به دیگر سخن: وقتی ما به یک شیء علم پیدا می‌کنیم، آن شیء نزد ما، یعنی نزد عالِم، حاصل می‌گردد، و از طرفی می‌دانیم: در هر شیء دو جنبه و حیثیت وجود دارد: یکی حیثیت ماهیت و دیگری حیثیت وجود. حال می‌گوییم: آنچه از یک شیء هنگام علم به آن،نزد ما حاصل می‌گردد، یا ماهیت آن شیء است بدون وجود خارجی آن، و یا وجود خارجی آن است.

در صورت نخست علم به آن شیء «حصولی»

است؛ و در صورت دوم علم ما به آن شیء، «حضوری» می‌باشد. آنچه در بحث وجود ذهنی به اثبات می‌رسد، در حقیقت همان علم حصولیِ ما به اشیاء است. در آنجا بیان می‌شود که علم ما به اشیاء بیرون از خود، از طریق حصول ماهیات آنها نزد ما تحقق می‌یابد. ادراک من نسبت به سفیدی این کاغذ، به معنای حصول ماهیت سفیدی در ذهن من است، و همچنین ادراک من نسبت به بویی که استشمام می‌کنم، یا حرارتی که لمس می‌کنم، و مانند آن. پرواضح است که هنگام رؤیت آتش، وجود خارجی آن، که آثارناریت بر آن مترتب می‌شود، نزد من حاصل نمی‌گردد، و لذا این علم هیچ گرمایی در من ایجاد نمی‌کند؛ و یا هنگام تصور آب، وجود خارجی آب، که آثاری از جمله رفع عطش دارد، در اختیار من قرار نمی‌گیرد، بلکه من تنها واجد ماهیت آن می‌شوم، و ماهیت منهای وجود خارجی، اثری ندارد.

در برابر علم حصولی، علم حضوری است. علم حضوری به یک شیء، به معنای حضور وجود خارجی و هویت خارجی شیء نزد عالم است. علم ما به نفس خود و نیز علم ما به قوا و حالت نفسانی خود از این قبیل است. وقتی تصمیم می‌گیریم کاری انجام دهیم، به این تصمیم خود آگاهی داریم، اما این آگاهی یک آگاهی مستقیم و بی‌واسطه است؛ یعنی خودِ آن تصمیم، که یک فعل نفسانی است، با وجود خارجی خود، نزد ما تحقق دارد. علم ما به شادی و غم خود، لذت و درد خود، محبت و نفرت خود و دیگر حالات نفسانی، همگی علم حضوری است. یعنی آگاهی ما از این امور در ظرف تحقق این امور، به وجود خارجی این امور تعلق می‌گیرد،نه صرفاً به ماهیت آنها. آری، هنگامی که هر یک از ما دربارهٔ حالات ایام گذشته‌اش می‌اندیشد، و مثلاً شادمانی خودش را به هنگام شنیدن فتح خرمشهر تصور می‌کند، و یا اندوه خودش را به هنگام شنیدن خبر رحلت حضرت امام خمینی یادآور می‌شود، در این هنگام علمش به آن شادی و این اندوه، علم حصولی است، در حالی که آگاهی‌اش به این حالات در ظرف تحقق آنها، حضوری بوده است.

از اینجا دانسته می‌شود که:

۱ـ علم حصولی عبارت است از حضور صورت و ماهیت معلوم نزد عالم، در حالی که علم حضوری عبارت است از حضور خود معلوم با وجود خارجی‌اش، نزد عالم.

۲ـ در علم حصولی، وجود علمیِ معلوم غیر از وجود عینی آن است؛ در حالی که در علم حضوری، وجود علمیِ معلوم عین وجود عینی آن است.

۳ـ علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود، بر خلاف علم حضوری که چنین تقسیمی در آن راه ندارد.

۴ـ صواب و خطا تنها در مورد علم حصولی مطرح می‌شود، اما در مورد علم حضوری صواب و خطا اساساً موضوعیت نمی‌یابد زیرا صواب (= مطابقت علم با معلوم) و خطا (= عدم مطابقت علم با معلوم) فرع بر دو گانگی آن دو است، در حالی که در علم حضوری، علم و معلوم یکی هستند.

علم کلی

علم کلی، بر خلاف علم جزیی، علمی است که ثابت است، و پیش از وقوع معلوم و همراه با آن و پس از آن بر یک حال باقی می‌ماند. متعلق این علم می‌تواند یک امر متغیر باشد، یعنی امری باشد که در چند دقیقه و حتی در یک لحظه اتفاق می‌افتد و آنگاه معدوم می‌شود؛ مانند علم یک ستاره‌شناس به وقوع ماه گرفتگی در یک تاریخ معین. این علم، بر اساس محاسبات خاصی، نه در اثر مشاهدهٔ حسی برای ستاره‌شناس حاصل می‌شود، و ممکن است مدتها قبل از وقوع این حادثه، ستاره‌شناس

از وقوع آن در تاریخ خاص آگاه باشد. به چنین علمی، علم «پیش از کثرت» نیز می‌گویند.
این دسته از علوم حصولی، چون از طریق انفعال از خارج بدست نیامده است، تابع معلوم خارجی نیز نمی‌باشد، و از این رو، تغییر و تحول معلوم خارجی تأثیری در بقای آن نداشته، و موجب تحول و دگرگونی آن نخواهد شد.
هر گاه علم ما به یک شیء از طریق علم به علل آن شیء باشد، آن علم، یک علم ثابت و به اصطلاح «کلی» خواهد بود. به دلیل اینکه علیّت یک شیء برای شیء دیگر، یک امر ثابت و زایل نشدنی است؛ و از این رو، علم به علیت یک شیء برای شیء دیگر نیز ثابت و زایل نشدنی خواهد بود.
پس اگر بدانیم که «الف» علت تامهٔ «ب» است؛ و نیز بدانیم که «الف» در فلان زمان تحقق دارد؛ از اینجا علم سومی بدست خواهیم آورد، و آن علم به وقوع «ب» در آن زمان معین است؛ و این علم، یک علم کلی خواهد بود.

غ

غایت فعل و غایت فاعل

غایت گاهی به فعل نسبت داده می‌شود، و گفته می‌شود غایت فعل چیست؟ و گاهی به فاعل نسبت داده می‌شود و گفته می‌شود غایت فاعل چیست.
اگر به فعل نسبت داده شود، معنی‌اش این است که آن فعل متوجّه به سوی چیزی است که آن چیز، کمال آن فعل محسوب می‌شود.
به عبارت دیگر آن فعل طبعاً و ذاتاً به سویی روان است، و جهت‌دار است؛ و آن سوی و آن جهت، متمم و مکمّل وجود آن فعل است. مثلاً درخت که حرکت و رشد می‌کند، به سویی می‌رود و متوجّه به سویی است که آن سوی و آن جهت، کمال و فعلیّت ما بالقوّهٔ درخت محسوب می‌گردد. و اگر احیاناً موجود دیگری از آن منتفع گردد، بدان جهت است که کمال آن درخت به این است که به آن موجود دیگر متحوّل گردد؛ یعنی تبدّل به آن موجود دیگر در مسیر حرکت آن درخت واقع است، و الاّ صرف اینکه موجود دیگری از آن منتفع گردد، بدون آنکه آن درخت در مسیر طبیعی خود متوجّه به سوی جذب شدن در موجود دیگر و متحوّل شدن به آن باشد، غایت آن درخت محسوب نمی‌گردد.
و به دیگر سخن: غایت اگر به فعل نسبت داده شود، به معنی این است که این فعل، به سویی روان است، یعنی فی حد ذاته نوعی حرکت است، و لااقل از قوه به فعل رسیدن است، و این فعل با داشتن نیرویی باطنی، به سویی روان است، و آن سوی متمم و مکمل آن فعل است. این فعل جهت و نهایت دارد؛ و به عبارت دیگر: ما الیه الحرکة دارد، اما نه ما الیه حرکة الفاعل، بلکه ما الیه حرکة الفعل. و اما اگر به فاعل نسبت داده شود، مفهوم مالاجله و ماالیه حرکة الفاعل دارد.

غیریت

غیریت و «این نه آنی» از لوازم و عوارض کثرت می باشد. در جایی که کثرت برقرار است، کثیرین از آن جهت که کثیرین هستند، مغایر با هم‌اند، و از یکدیگر سلب می‌شوند. غیریت دارای دو قسم است: غیریت ذاتی و غیریت غیر ذاتی.
غیریت ذاتی آن است که مغایرت و انفکاک وجدایی میان دو شیء برخاسته از ذات آنها باشد؛ یعنی دو شیء به گونه‌ای باشند که ذاتاً تعاند و تنافر از یکدیگر داشته و ذاتاً یکدیگر را طرد کنند، مانند مغایرت هستی با نیستی، سفیدی با سیاهی، بالایی با پایینی، تقدم با تأخر، انسان با لاانسان، علم با جهل، شجاعت با ترس. این نوع از مغایرت، تقابل نیز نامیده می‌شود.
اما غیریت غیر ذاتی آن است که جدایی و انفکاک

دو شیء به خاطر عوامل و اسباب دیگری باشد، نه بخاطر ذات آنها. مثلاً شیرینی شکر و سیاهی زغال دو امر مغایرند، و جدا و منفک از یکدیگرند، اما مغایرتشان ذاتی نیست، یعنی چنین نیست که ذات شیرینی تعاند و تنافر با ذات سیاهی داشته باشد؛ و لذا آن دو می‌توانند در یک موضوع واحد جمع شوند، و نوعی هو هویت و اتحاد میانشان برقرار گردد؛ مانند خرما که هم شیرین است و هم سیاه؛ و در مورد آن می‌توان گفت: این شیء شیرین سیاه است. غیریت غیر ذاتی را خلاف و یا تخالف می‌نامند.

ف

فاعل بالتجلی

فاعل بالتجلی اوّلاً با اراده وخواست خودش کار می‌کند؛ ثانیاً: پیش از انجام کار علم تفصیلی به کار خودش دارد. ثالثاً: علم تفصیلی او به کارش عین علم اجمالی او به ذاتش است، نه آنکه امری زاید بر ذات و عارض بر ذات باشد. رابعاً: همان علم منشأ صدور افعال می‌گردد، و داعی زاید بر ذات در کار نیست.

البته باید توجه داشت که در اینجا، اجمال به معنای ابهام و عدم وضوح و روشنی نیست، آنگونه که در مورد فاعل بالرضا بیان می‌شود؛ بلکه اجمال در اینجا به معنای بساطت است. بنابراین، علم اجمالی به اشیاء در فاعل بالتجلی عبارت است از: کشف تفصیلی اشیاء، اما بدون تمییز آنها از یکدیگر، به نحوی که موجب کثرت در علم، و در نتیجه کثرت در ذات عالم گردد.

صدرالمتألهین و پیروان وی گفته‌اند: نفس مجرد انسان نسبت به کمالات ثانوی خویش، فاعل بالعنایة است؛ چراکه نفس مجرد انسانی صورت اخیر نوع خودش است، و از این رو در عین بساطتی که دارد، مبدأ همهٔ کمالات ثانوی خود می‌باشد؛ و چون خودش بوجود آورندهٔ این کمالات است، در مرتبهٔ ذات، واجد آنها می‌باشد؛ و در نتیجه علم حضوری او به ذاتش علم به تفاصیل کمالات آن نیز می‌باشد، اگر چه برخی از آنها متمایز از برخی نیست، به گونه‌ای که با بساطت نفس، منافات داشته باشد،و موجب کثرت در آن گردد.

فاعل بالتسخیر

فلاسفهٔ اسلامی با توجه به اینکه گاهی دو فاعل در طول یکدیگر در انجام کاری مؤثر هستند و فاعل بعید، کار را به وسیلهٔ فاعل قریب انجام می‌دهد، نوعی از فاعلیت را به نام «فاعل بالتسخیر» اثبات کرده‌اند، به عنوان مثال قوای طبیعی، نباتی و حیوانی انسان در کارهایشان مسخر نفس انسانی هستند. گوارش غذا، ضربان قلب، حرکتهای دست و پا و اموری مانند آن که به وسیلهٔ قوای بدنی، اما تحت تسلط و تدبیر نفس، صورت می‌پذیرد، همه نمونه‌هایی از فعل تسخیری هستند.

فلاسفه همچنین گفته‌اند: تمام علتهای فاعلی‌ای که در عالم وجود دارد، فاعل تسخیری هستند؛ چراکه همه تحت تسخیر و سلطهٔ خدای متعال می‌باشند. البته این مطلب مبتنی بر آن است که افاضه و ایجاد را منحصر در خدای متعال ندانیم، و معتقد باشیم در عالم علتهایی در طول یکدیگر وجود دارند که در رأس آنها واجب تعالی است. اما بنابر نظر دقیق‌تر، که افاضه و ایجاد را منحصر در واجب تعالی می‌داند، و او را تنها موجودی به شمار می‌آورد که دارای تأثیر است (لا مؤثر فی الوجود الاّ اللّه)، دیگر در هستی علل فاعلی‌ای وجود نخواهد داشت، تا تحت تسخیر خداوند باشند.

فاعل بالجبر

فاعل بالجبر فاعلی است که اوّلاً: از روی علم و

آگاهی کار انجام می‌دهد؛ و فعلش به گونه‌ای است که متوقف بر علم فاعل به آن می‌باشد. و ثانیاً: فاعل، آن فعل را با اراده و اختیار خود انجام نمی‌دهد، بلکه یک شخص دیگری او را با تهدید و اموری مانند آن، مجبور به انجام آن کار می‌کند. در فعلهای جبری، زورگویی و تحمیل یک شخص ثالث است که باعث انتخاب آن فعل از سوی فاعل می‌شود، به گونه‌ای که اگر آن عامل خارجی نبود، فاعل هرگز آن فعل را انجام نمی‌داد.

فاعل بالرضا

فاعل بالرضا فاعلی است که با اراده و انتخاب خودش کار می‌کند، و نیز کارش را از روی علم و آگاهی انجام می‌دهد، امّا علم تفصیلی و کامل او به فعلش عین فعلش می‌باشد، و پیش از تحقق فعل فقط علم اجمالی و مبهم به آن دارد؛ و این علم اجمالی و مبهم به فعل، ناشی از علم فاعل به ذات خودش می‌باشد؛ چراکه علم به علت، مستتبع علم به معلول می‌باشد.

حاصل آنکه فاعل بالرضا دو علم و آگاهی نسبت به معلول خویش دارد، یکی علم اجمالی و غیر تفصیلی است، که پیش از انجام کار است، و از علم او به ذاتش ناشی می‌گردد؛ یعنی همین اندازه که می‌داند قادر است، و کارهایی می‌تواند از او صادر شود؛ و دیگری علم تفصیلی او به فعلش است، که یک علم حضوری است، و عین معلوم می‌باشد.

به عنوان مثال، انسان نسبت به صورتهای خیالی‌ای که در خود ایجاد می‌کند، فاعل بالرضا است؛ زیرا علم تفصیلی او به این صور خیالی، عین همان صور است؛ و پیش از ایجاد آن صورتهای خیالی، تنها علم اجمالی بدان دارد، از آنجاکه به ذاتِ خود، که آفرینندهٔ آن صور است، علم دارد.

فاعلیت واجب تعالی نسبت به اشیاء، نزد حکمای اشراقی، فاعلیت بالرضا می‌باشد. چراکه در نظر ایشان، علم تفصیلیِ خداوند به اشیاء عین وجود اشیاء است، و خداوند پیش از آفرینش آنها فقط علم اجمالی و غیر تفصیلی بدانها دارد.

فاعل بالطبع

فاعل بالطبع یا فاعل طبعی، به فاعلی گفته می‌شود که از دو ویژگی برخوردار باشد:

۱ـ اینکه فاعل به فعل خودش علم نداشته باشد. البته مقصود از علم، علمی است که مؤثر در فعل و دخیل در آن می‌باشد. بنابراین، علم انسان به ضربان قلب خودش، منافاتی با فاعل طبعی بودن انسان نسبت به این فعل ندارد زیرا این علم مدخلیتی در آن فعل ندارد.

۲ـ اینکه آن فعل ملائم با طبیعت فاعل بوده و به اقتضای طبیعت صدور یافته باشد.

نفس در مرتبهٔ قوای طبیعی بدنی، در صورتی که از صحت و سلامت برخوردار باشد، یک فاعل طبعی است؛ زیرا نفس کارهایش را در این مرتبه به مقتضای طبیعتش انجام می‌دهد. مقصود از قوای طبیعیِ بدنی، چنانکه شیخ در طبیعیات شفا تصریح می‌کند، قوهٔ جاذبه، ماسکه، هاضمه، و دافعه است. نفس در مرتبهٔ این قوا کار خود را بطور طبیعی و ناآگاهانه انجام می‌دهد و اگر چه بپذیریم که نفس نوعی شعور و آگاهی از کارهای خود در مرتبهٔ این قوا دارد، اما این شعور و آگاهی تأثیر و مدخلیتی در افعال وی ندارد.

فاعل بالعنایة

فاعل بالعنایة فاعلی است که اوّلاً: با اراده و خواست خودش کار انجام می‌دهد. ثانیاً: علم و آگاهی تفصیلی به کارش پیش از انجام آن دارد. یعنی از قبل به خوبی می‌داند که چه خواهد کرد. ثالثاً: علم او به کارش امری زاید بر ذاتش است، نه آنکه عین ذاتش باشد. رابعاً: در انجام کارش نیاز به انگیزه و داعی زاید بر ذات ندارد، بلکه صورت علمی شیء، خودش منشأ صدور آن از فاعل می‌باشد.

مثالی که برای فاعل بالعنایة معمولاً ذکر می‌شود، آن است که وقتی انسان در ارتفاع بلندی قرار می‌گیرد، و ناگهان چشمش را به زمین می‌دوزد و افتادن به زمین در ذهنش خطور می‌کند، همین تصور افتادن باعث می‌شود او به زمین سقوط کند. حکمای مشاء فاعلیت خداوند را از این قبیل می‌دانند. به عقیدهٔ ایشان علم تفصیلی خداوند به آفرینش، به واسطهٔ صورتهایی است که زاید بر ذات خداوند است، و همین علم به نظام احسن و اصلح، منشأ صدور کائنات می‌باشد.

فاعل بالقسر

فاعل بالقسر فاعلی است که نه آگاهی به فعلش دارد و نه فعلش موافق با طبیعت او می‌باشد، مانند نفسِ بیمار در مرتبهٔ قوای بدنی. بنابراین، فعل قسری، فعلی است که اوّلاً متوقف بر علم فاعل نیست، و ثانیاً موافق با طبیعت فاعل نمی‌باشد، و به اقتضای طبیعت صورت نمی‌پذیرد؛ بلکه عوامل بیرونی نقش عمده را در صدور آنها ایفا می‌کنند.

فاعل بالقصد

فاعل قصدی فاعلی است که اوّلاً: از روی علم و آگاهی کارش را انجام می‌دهد؛ و ثانیاً: کارش را با اراده و انتخاب خودش انجام می‌دهد؛ و ثالثاً: دارای قصد و انگیزهٔ زاید بر ذاتش در انجام آن کار می‌باشد؛ یعنی به گونه‌ای است که اگر داعی و انگیزهٔ خاصی نسبت به انجام یک کار در وی پدید نیاید، آن کار را انجام نمی‌دهد. انسان نسبت به کارهای اختیاری‌اش، مانند خوردن، خوابیدن، راه رفتن و مانند آن، فاعل بالقصد می‌باشد. چراکه در هر یک از این افعال، هدف و غرض خاصی را دنبال می‌کند، و برای دستیابی به کمال معینی، کار را انجام می‌دهد.

متکلمان، فاعلیت خداوند را از این قسم می‌دادند، و برای خداوند داعی زاید بر ذات تصویر می‌کند، تعالی اللّه عن ذلک علواً کبیراً.

فصل

فصل کلی ذاتی‌ای است که اختصاص به یک نوع دارد. و به دیگر سخن: فصل مفهومی است که بیانگر جزء مساوی از اجزاء ذاتی نوع خود می‌باشد.

فصل اشتقاقی

فصل اشتقاقی همان اصل و مبدأ فصل منطقی می‌باشد؛ یعنی آن جزء ذاتی مختصی که مقوّم نوع است و فصل منطقی در واقع از آثار و خواص آن به شمار می‌رود، و لذا اختصاص به آن ماهیت دارد، و در غیر مورد آن یافت نمی‌شود.

مثلاً در مورد انسان، فصل اشتقاقی همان «نفس ناطقه» است. این نفس، حقیقتی جوهری است که مقوّم ماهیت انسان و جزء آن می‌باشد، و اصل و مبدأ اموری چون ادراک کلیات و تکلم می‌باشد.

فصل حقیقی در واقع همان فصل اشتقاقی است؛ و اطلاق فصل بر اخص لوازم شیء(فصل منطقی)، در واقع یک اطلاق مجازی و از باب اسناد شیء به غیر ماهوله است. زیرا فصل، مفهوم ذاتی‌ای است که اختصاص به ماهیت خود دارد؛ و یا چنانکه در کتابهای منطق آمده است «فصل، مفهومی است که در پاسخ سؤال از ممیز ذاتی شیء می‌آید».

و از این روست که فصل اشتقاقی، فصل حقیقی نیز نامیده می‌شود. از اینجا دانسته می‌شود که تقسیم فصل به فصل اشتقاقی و فصل منطقی، از نوع تقسیم شیء به مصادیق حقیقی و مصادیق مجازی آن است.

فصل بعید

فصل بعید فصلی است که موجب امتیاز نوع از انواع مشارک دو جنس بعید شود، مانند حساس و نامی و سه بعدی برای انسان.

فصل قریب

فصل قریب فصلی است که موجب امتیاز نوعی از انواع مشارک در جنس قریب شود؛ مانند: ناطق

برای انسان، و حساس برای حیوان.

فصل منطقی

فصل منطقی عبارت است از «خاص‌ترین و معروف‌ترین لازمِ عارض بر نوع».

فصل منطقیِ یک نوع، مفهومی است که اوّلاً: عرضیِ آن نوع است، نه ذاتی آن. ثانیاً: از عرضیات لازم نوع می‌باشد، که انفکاکش از نوع محال است. ثالثاً: از اخص عرضیات لازم است، یعنی عرض لازمی است که مصداقاً مساوی با نوع خود است، و بر انواع دیگر حمل نمی‌شود. رابعاً: عرضی لازمی است که در میان سایر عرضیات لازم، از بیشترین درجهٔ معروفیت برخوردار است. به فصل منطقی، «فصل مشهوری» نیز گفته می‌شود.

البته فصل منطقی اصطلاح دیگری نیز دارد که در برابر فصل طبیعی و فصل عقلی می‌باشد و آن عبارت است از مفهوم «ذاتی مختص» نظیر کلی منطقی که در برابر کلی طبیعی و کلی عقلی است.

فطریات

فطریات قضایایی است که تصدیق به آنها به واسطهٔ اذعان به قضایای دیگر صورت می‌گیرد، اما آن قضایا همیشه در ذهن حاضرند، و ترتیب آنها نیاز به اندیشه و نظر ندارد. و به دیگر سخن: قضیهٔ فطری قضیه‌ای است که دلیلش همیشه همراه آن در ذهن حضور دارد؛ مانند تصدیق به اینکه: دو، یک پنجم ده است.

فعل گزاف

آن فعلی است که مبدأ علمی آن، فقط صورت خیالی فعل است. یعنی فقط تخیل فعل، باعث شوق به آن و سپس تحریک عضلات به سوی آن می‌شود. مانند بسیاری از حرکات کودکان که به محض تصور کردن، بدان شایق می‌شوند، و بلافاصله اقدام به انجام آن می‌کنند.

فلسفه

واژهٔ فلسفه در بدو پیدایش معنایی عام داشته و انواع مختلف دانشها را فرا می‌گرفت. فلسفه در اصطلاح شایع مسلمین نام یک فن خاص و دانش خاص نیست، همهٔ دانشهای عقلی را در مقابل دانشهای نقلی از قبیل لغت، نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، عروض، تفسیر، حدیث، فقه و اصول، تحت عنوان کلی فلسفه نام می‌بردند.

مسلمین آنگاه که می‌خواستند تقسیم ارسطوئی را درباره علوم بیان کند کلمه فلسفه یا حکمت را بکار می‌بردند. می‌گفتند فلسفه بر دو قسم است: نظری و عملی.

فلسفهٔ نظری آن است که دربارهٔ اشیاء آنچنان که هستند بحث می‌کند، و فلسفهٔ عملی آن است که دربارهٔ افعال انسان آنچنان که باید و شایسته است باشد بحث می‌کند. فلسفهٔ نظری بر سه قسم است:

۱ـ فلسفهٔ اُولی (فلسفهٔ نخستین): شامل امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص.

۲ـ فلسفهٔ وسطا (فلسفهٔ میانی): شامل علوم مختلف ریاضی مانند حساب، هندسه، هیأت و موسیقی.

۳ـ فلسفهٔ دنیا (فلسفهٔ پائین): شامل علوم طبیعی مانند: سمع الکیان، کیهان‌شناسی، معدن‌شناسی، گیاه‌شناسی و حیوان‌شناسی.

مجموع این سه قسم، فلسفهٔ نظری را تشکیل می‌دهد و فلسفهٔ عملی نیز به نوبهٔ خود تقسیماتی دارد.

فلسفهٔ اولی

بخشی از فلسفه است که شامل امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص می‌شود. و علت آنکه این بخش از فلسفه را فلسفهٔ اولی نامیدند آن است که این فن نسبت به سایر فنون و علوم امتیاز خاصی دارد و گویی یک سر و گردن از همهٔ آنها بلندتر است. امتیاز این علم نسبت به سایر علوم در سه چیز است: یکی آنکه به عقیدهٔ قدما از علوم دیگر برهانی‌تر و یقینی‌تر است. دیگر اینکه بر همهٔ

علوم ریاست و حکومت دارد، و در واقع ملکهٔ علوم است، زیرا علوم دیگر به او نیاز دارد، و او نیاز کلی به آنها ندارد. سوم اینکه از همهٔ علوم دیگر کلی‌تر و عام‌تر است. به آن حکمت الهی و علم اعلی نیز گفته می‌شود. ر.ک: حکمت الهی.

فنون آلیه

مقصود دانشهایی است که ابزار و وسیله‌ای در خدمت دیگر علوم هستند، به گونه‌ای که غرض اصلی از فراگیری آنها آمادگی برای فراگیری علوم دیگر است؛ مانند: منطق، اصول فقه، حساب و هندسه. فلسفه جزء علوم آلی نیست، بلکه از علوم اصالی به شمار می‌رود، که خود فی نفسه مطلوب‌اند.

ق

قابل

قابل به معنای پذیرنده و متصف شونده است و در دو مورد اطلاق می‌شود که تفکیک آنها حائز اهمیت است. ر.ک: قبول.

قاعدهٔ استحالهٔ ترجح بدون مرجح

این قاعده یک اصل بدیهی است، و مفادش آن است که: اگر نسبت یک شیء به دو چیز یکسان باشد، محال است یکی از آن دو چیز، خود به خود و بدون دخالت هیچ عاملی، برای آن شیء رجحان یابد، و متعین شود. مثلاً آب که هم می‌تواند سرد باشد و هم می‌تواند گرم باشد، و خودش اقتضایی نسبت به هیچ یک از سردی وگرمی ندارد، محال است خود به خود سرد و یا گرم شود. و یا جسمی که می‌تواند سفید باشد و می‌تواند سیاه باشد، ولی خودش اقتضایی نسبت به هیچ یک از طرفین ندارد، امکان ندارد خود به خود و بدون دخالت هیچ عامل واقعی، سفید و یا سیاه گردد. اصل محال بودن ترجح بدون مرجح از جمله بدیهی‌ترین احکام عقل نظری است.

قاعدهٔ امکان اشرف

محتوای این قاعدهٔ فلسفی آن است که: هر گاه شیء ممکنی تحقق یابد که کمالات وجودیش کمتر از شیء ممکن دیگر است، آن ممکن شریف‌تر باید پیش از او موجود باشد.

قاعدهٔ فرعیت

این قاعده می‌گوید: «ثبوت یک شیء برای شیء دیگر فرع بر ثبوت شیء دوم است.» و به دیگر سخن: «ب» وقتی می‌تواند بر «الف» عارض شود که «الف» پیش از عروض «ب» ثبوت و تحقق داشته باشد. این قاعده اختصاص به حملیهٔ مرکبه دارد و حملیهٔ بسیطه (که محمول در آن وجود است) تخصصاً از موضوع این قاعده بیرون است. ر.ک: حملیهٔ بسیطه و حملیهٔ مرکبه.

قانون علیت

هنگام مراجعه به کلمات حکما و اندیشمندان ملاحظه می‌شود که تعبیرات ایشان در مقام بیان قانون علیت مختلف است، که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

۱ـ هر حادثه (= حادث زمانی)ای دارای علت است.

۲ـ هر موجودی علتی دارد.

۳ـ هر معلولی نیازمند به یک علت است.

۴ـ هر موجود وابسته‌ای محتاج به علت است.

۵ـ هر موجود ضعیفی نیازمند به علت است.

۶ـ ماهیت در وجود و عدم خود نیازمند به غیر می‌باشد.

همانگونه که مشاهده می‌شود برخی، مانند متکلمان، موضوع قانون علیت را «حادثه» می‌دانند، یعنی موجودی که سابقهٔ عدم زمانی دارد. به عقیدهٔ ایشان ملاک نیازمندی به علت همان «حدوث زمانی» است. امّا این نظریه از سوی حکما ابطال شده است.

و برخی توهم کرده‌اند که موضوع قانون علیت

«موجود» است، و لذا گمان برده‌اند که هر موجودی علتی دارد، و بر این اساس وجود «واجب» تبارک و تعالی را مورد انکار قرار داده‌اند؛ غافل از آنکه ملاک نیاز به علت، صرف وجود و تحقق نیست؛ و لذا این تعبیر از قانون علیت که «هر موجودی علتی دارد» تعبیر نارسا و غیرقابل قبولی است.

اما این تعبیر از قانون علیت که «هر معلولی نیازمند به یک علتی است» چندان مفید و راهگشا به نظر نمی‌رسد؛ زیرا این قضیه یک قضیهٔ تحلیلی است، که مفاد موضوع در محمول تکرار شده است، و شبیه آن است که بگوییم «هر انسانی انسان است». زیرا معلول یعنی چیزی که نیازمند و وابسته به غیر خود می‌باشد. پس اگر بگوییم: هر معلولی نیازمند به علت است، در واقع گفته‌ایم که: «چیزی که محتاج به غیر است، نیازمند به غیر می‌باشد.»

نظیر اشکال فوق نسبت به تعبیر چهارم، یعنی اینکه: «هر موجود وابسته‌ای محتاج به علت است»، نیز وارد می‌شود؛ زیرا وابسته بودن همان محتاج بودن به غیر است، و احتیاج همان وابستگی است. ما در مقام بیان قانون علیت باید آنچه را ملاک و معیار نیاز و وابستگی است، موضوع قرار دهیم؛ و در این صورت است که قانون علیت به صورتی راهگشا و کارآمد، مطرح می‌شود.

از این رو، در میان تنسیقهای یاد شده ما تعبیر پنجم و ششم را بر دیگر تنسیقها ترجیح می‌دهیم. البته نسبت به تعبیر ششم نیز نارساییهایی وجود دارد. شایان ذکر است که آنچه علامهٔ طباطبایی‌ﷺ به عنوان قانون علیت مطرح کرده‌اند، همان بیان اخیر است؛ یعنی اینکه «ماهیت در وجود و عدم خود نیاز به غیر دارد»؛ چنانکه مشهور در میان حکما، به ویژه حکمای پیش از صدرالمتألهین، نیز همین بیان است.

قبول

قبول دارای دو اطلاق است:

۱ـ قبول به معنای انفعال و پذیرش خارجی، و این در جایی است که در خارج، قابل ذاتاً فاقد چیزی است و آنگاه با دریافت آن چیز، واجد آن شده و بدین نحو به یک کمال دست می‌یابد؛ مانند آب که ذاتاً فاقد حرارت است، و آنگاه در اثر مجاورت با آتش، از آن حرارت دریافت می‌کند.

۲ـ اطلاق دیگر قبول در جایی است که وصفی از شیء انتزاع می‌شود و آن شیء بدان متصف می‌گردد، بدون آنکه واقعاً چیزی را کسب کرده باشد و کمالی بر آن افزوده شده باشد. در این مورد قبول فقط به معنای اتصاف است و نه پذیرش خارجی چیز.

قدرت

متکلمان در تعریف قدرت آورده‌اند: «قدرت عبارت است از آنچه با آن، فعل و ترک هر دو صحیح و ممکن می‌باشد.» یعنی نسبت قدرت به فعل و ترک مساوی است، و با هر دو نسبت امکانی دارد. این تعریف اگرچه در مورد برخی قدرتها (قدرت در حیوان) درست است، اما در مورد برخی دیگر از قدرتها (قدرت واجب تعالی و مجردات تامه) صحیح نیست.

توضیح اینکه: قدرت، همان قوهٔ فاعلی، و به تعبیر دیگر، علت فاعلیی است که با علم و اراده عجین می‌باشد. و علت فاعلی دو صورت دارد: گاهی علت فاعلی، علت ناقصه است و به تنهایی برای صدور فعل کفایت نمی‌کند، بلکه نیازمند انضمام امور دیگر و فراهم شدن شرایط و زمینه‌های خاصی است تا علیتش را تام کند و صدور فعل از آن را واجب و ضروری سازد. قدرت در مورد حیوان، این چنین است؛ و دراین موارد می‌توان گفت: نسبت فاعل به فعل و ترک یک نسبت امکانی است؛ و در نتیجه قدرت در این موارد

عبارت است از «ما یصح معه الفعل و الترک».
اما گاهی علت فاعلی، علت تامه است؛ و فاعل برای صدور فعل نیاز به انضمام هیچ ضمیمه‌ای ندارد؛ و اگر هم شروطی معتبر باشد، این شروط متمم قابلیت قابل است، نه فاعلیت فاعل، بر خلاف قسم پیشین. در این موارد نسبت فاعل به فعل و ترک یکسان نیست؛ بلکه نسبتش به فعل، ضرورت و وجوب است، و نسبتش به فاعل امتناع می‌باشد. در این مورد دیگر نمی‌توان گفت: «القدرة ما یصح معه‌الفعل والترک»؛ بلکه باید گفت: «القدرة ما یجب معه الفعل و یمتنع معه الترک». و قدرت در واجب تعالی و نیز مجردات تامه از این قبیل است.

قدرت حیوان

قوهٔ فاعلی در صورتی که با علم و اراده توأم باشد، «قدرت حیوان» نامیده می‌شود؛ و این قدرت، علت ناقصه است، و باید شرایط و زمینه‌های خاصی فراهم شود، تا علت تامه گردد، و در نتیجه صدور فعل از آن واجب و ضروری شود. مثلاً نویسنده‌ای که علت فاعلیِ نوشتن است، در صورتی فاعلیتش برای نوشتن تام می‌شود که کاغذی در برابر وی، و قلم مناسبی در دستش باشد، و نسبت مکانی خاصی میان دست و قلم و کاغذ برقرار شود. در این صورت است که اگر ارادهٔ نوشتن کند، لزوماً نوشتن تحقق خواهد یافت.

قصد ضروری

آن فعلی است که مبدأ علمی آن، صورت خیالی با کمک طبیعت و یا مزاج می‌باشد. مثلاً در مورد تنفس صورت خیالی همراه با طبیعت، مبدأ شوق به آن است؛ و در مورد کسی که برای رفع خستگی از این پهلو به آن پهلو می‌شود، و نیز حرکات خاصی که شخص بیمار انجام می‌دهد، صورت خیالی همراه با مزاج، مبدأ شوق به آن می‌باشد. علت «قصد ضروری» نامیدن اینگونه افعال آن است که در این موارد طبیعت یا مزاج باعث می‌شود، تقریباً به طور ضروری آدمی قصد آن کار را کند، و قهراً شوق و میل به آن در او حاصل گردد؛ گویا قصد کار به هنگام تخیل آن، در این موارد ضروری و قهری است، و انسان از خود اختیاری ندارد.

قضایای ذهنی

قضایای ذهنی قضایایی هستند که محمول آنها یک امر ذهنی است اعم از آنکه موضوعشان نیز یک امر ذهنی باشد یا یک امر خارجی. محمول در قضایای ذهنی، مفهومی است که حیثیت مصداق آن حیثیت ذهنیت است. یعنی همیشه مصداق آن در ظرف ذهن تحقق می‌یابد و محال است که مصداقی در عالم خارج داشته باشد، مانند: کلی، جزئی، نوع، جنس، فصل، عرضی، ذاتی، معرّف، حجت. همهٔ اینها مفاهیمی هستند که ناظر به دیگر مفاهیم ذهنی بوده و بر آنها منطبق می‌شوند. همیشه مفهوم است که متصف به کلیت و جزئیت می‌شود و نیز همیشه مفهوم است که نوع یا جنس یا فصل می‌تواند باشد. حقایق خارجی نه کلی هستند و نه جزئی، نه نوع هستند و نه جنس یا فصل. چنین مفاهیمی را معقولات ثانیهٔ منطقی می‌نامند. و از این رو هر گاه محمول قضیه‌ای چنین مفاهیمی باشد، ظرف ثبوت مفاد آن قضیه، ذهن خواهد بود، یعنی «نفس‌الامر» چنین قضایایی ذهن است، پس اگر مفاد یک قضیهٔ این چنینی در ذهن ثابت باشد آن قضیه صادق است و در غیر این صورت کاذب می‌باشد.

قوای شوقیه

قوای شوقیه عبارت است از مبدأ میلها و تمایلات طبیعی یا اکتسابی که در وجود انسان هست؛ مثل میل به خوردن و پوشیدن و استراحت کردن. و میل به مقام و کامیابی جنسی و تمایلات پدری و

فرزندی، و تمایل به نوع دوستی، و تمایل به علم و حقیقت‌جویی، و تمایل به پرستش و هنر و صنعت و آفرینندگی، و مانند آن. هر یک از این میلها از یک مبدأ و قوه‌ای در وجود انسان ناشی می‌گردد، که این میلها و هیجانها را به وجود می‌آورد. اینگونه قوا را قوای شوقیه می‌نامند.

قوای عامله

قوای عامله عبارت است از نیروهایی که در عضلات بدن پخش شده است، که مبدأ حرکاتی در بدن می‌گردد. مثلاً بازو حرکت می‌کند، انگشتان هر یک جدا جدا حرکت می‌کنند، پاها حرکت می‌کند، فک پایین حرکت می‌کند، سر، روی گردن حرکت می‌کند، پلکها حرکت می‌کنند، قلب و کبد و کلیه و روده و معده همه حرکاتی دارند. همهٔ این حرکات در اثر قوایی است که به وسیلهٔ اعصابی، که اعصاب حرکت نامیده می‌شوند، در عضلات گذاشته شده است. این قوا، که مبدأ حرکاتی در اعضاء بدن می‌باشند، قوای عامله نامیده می‌شوند.

قوای عامله بر دو دسته‌اند: بعضی از آنها تحت فرمان اراده‌اند، و بعضی تحت فرمان اراده نیستند. مثلاً حرکات دست و پا و انگشتان تحت فرمان اراده هستند، اما حرکات قلب و معده و روده و امثال آنها تحت فرمان اراده نیستند. پس قوای عامله بر دو قسم است: ارادی و غیر ارادی.

قوای مدرکه

قوای مدرکه عبارت است از قوایی که کار آنها درک و اطلاع رساندن به ذهن است، و یا کارشان تجزیه و تحلیل و تفصیل و ترکیب صور ذهنی، یا حفظ و نگهداری آنهاست. مثل حواس ظاهری، مانند بینایی و شنوایی، و حواس باطنی، مانند قوهٔ خیال و حافظه، و قوهٔ عقل و تفکر.

در هر فعل اختیاری، علاوه بر قوهٔ عامله و قوهٔ شوقیه، قوهٔ مدرکه نیز دخالت دارد، بنابراین، این سه قوه در حقیقت سه مبدأ طولی برای افعال اختیاری هستند.

قوه جسمانی

نیرویی است که یا در جسم است مانند صورت جسمانی، یا بر جسم است مانند عرض، و یا با جسم است، مانند نفس.

قوه و فعل

وقتی گفته می‌شود: وجود چیزی بالفعل است، و یا فعلیت دارد، مقصود آن است که آن شیء به گونه‌ای است که آثار مورد انتظار از آن، برش مترتب می‌شود. مثلاً وقتی می‌گوئیم در اینجا یک درخت سیب بالفعل موجود است، مرادمان آن است که چیزی تحقق دارد که همهٔ آثار واقعی درخت سیب را دارد: می‌توان در سایه‌اش نشست، از آن بالا رفت، از میوه‌اش تناول کرد؛ و خلاصه چیزی تحقق دارد که هم اکنون واقعاً درخت سیب است.

اما وقتی گفته می‌شود: وجود چیزی بالقوه است، مقصود آن است که شیئی وجود دارد که می‌تواند به آن چیز تبدیل شود، و امکان تحقق آن چیز درش وجود دارد. مثلاً وقتی می‌گوییم: دانهٔ سیب بالقوه درخت سیب است، مرادمان آن است که هم‌اکنون واقعاً درخت سیب وجود ندارد، بلکه چیزی تحقق دارد که می‌تواند به درخت سیب تبدیل شود؛ و به تعبیر دیگر: چیزی وجود دارد که درخت سیب می‌تواند از آن بوجود آید.

بنابراین، فعل عبارت است از وجود خارجی شیء به گونه‌ای که آثار مطلوب از آن بر آن مترتب گردد؛ و قوه عبارت است از امکان وجود شیء که پیش از تحقق آن است. مثلاً نطفه تا وقتی نطفه است، بالفعل نطفه است و بالقوه انسان می‌باشد؛ و آنگاه که رشد کرد و واجد نفس ناطقه شد، انسان بالفعل می‌شود.

از آنچه بیان شد دانسته می‌شود که قوه، مانند امکان، یک معنای اضافی است. یعنی وصفی است

که از نوعی مقایسه و سنجش اشیاء با یکدیگر و ملاحظهٔ رابطهٔ خاصی میان آنها بدست می‌آید. اگر دو شیء داشته باشیم که یکی زماناً متقدم بر دیگری است، و به گونه‌ای است که متأخر می‌تواند در آن وجود یابد، در این صورت می‌گوییم: آن که متقدم است، حامل قوهٔ شیء متأخر است؛ و متأخر در آن بالقوه موجود است؛ و آنگاه که شیء متأخر تحقق یابد، می‌گوییم: آن شیء فعلیت یافته است.

ک

کثرت طولی وکثرت عرضیِ حقیقت وجود

دو نوع کثرت در حقیقت وجود تحقق دارد، یکی کثرت طولی و دیگری کثرت عرضی. برای توضیح مطلب ابتدا این دو نوع کثرت را در حقیقت نور که امری ملموس است، تصویر می‌کنیم، و آنگاه حقیقت وجود را با آن مقایسه می‌کنیم. حقیقت نور، دو گونه کثرت دارد، یکی کثرتی که با نظر به خودش، و به اعتبار مراتب گوناگون شدّت و ضعف نور، در آن پدید می‌آید. مانند اختلاف نورِ شمع با نورِ لامپ و اختلاف هر دو با نور خورشید و مراتب بی‌شماری که می‌توان میان نور شمع و نور خورشید در نظر گرفت و نیز مانند اختلافی که در نور خورشید به اعتبار مراتب گوناگونش وجود دارد که هر چه پرتو نور به کرهٔ خورشید نزدیک‌تر باشد شدیدتر و هر چه دورتر باشد ضعیف‌تر خواهد بود.

و کثرت دیگر، کثرتی است که بالعرض در حقیقت نور راه پیدا می‌کند. هر مرتبه‌ای از نور که در نظر گرفته شود از آن جهت که بر امور مختلف می‌تابد و آنها را آشکار می‌کند، کثرت می‌یابد. یک مرتبه از نور خورشید بر هزاران چیز می‌تابد، و به این صورت متکثر می‌شود. این کثرت در واقع از آنِ اموری است که آن مرتبه از نور خورشید بر آنها تابیده است، اما به همان مرتبه هم سرایت می‌کند و کثرتی را در آن بوجود می‌آورد.

وجود نیز از این جهت مانند نور است. در وجود دو نوع کثرت راه دارد یکی کثرت طولی و دیگری کثرت عرضی. منشأ کثرت طولیِ وجود، خودِ حقیقت وجود است به اعتبار مراتب گوناگونِ شدت و ضعف که در آن راه دارد. وجود، یک حقیقت یگانه‌ای است که از واجب‌الوجود ـ که شدیدترین مرتبهٔ وجود است و هیچ محدودیتی در آن راه ندارد و تنها قیدی که می‌توان برای آن در نظر گرفت اطلاق و بی‌قیدی است ـ آغاز می‌شود و صادر اول و دوم و... را طی می‌کند و به عالم مثال و سپس عالم ماده و هیولای اولی که ضعیف‌ترین مرتبهٔ وجود است، می‌رسد. این حقیقت واحد دارای دو طرف است، در یک طرف واجب‌الوجود که شدیدترین مرتبهٔ وجود است، قرار دارد، و در طرف دیگر هیولای اولی که ضعیف‌ترین مرتبهٔ وجود است واقع شده است و میان این دو، مراتب گوناگونی است. این مراتب هر چه به واجب نزدیکتر باشند، شدیدتر و هر چه از آن دورتر باشند، ضعیف‌تر خواهند بود.

کثرت دیگر، کثرتی است که به عرض ماهیات گوناگون در وجود پدید می‌آید. مانند کثرتی که در میان وجودهای مادی تحقق دارد. وجود این عنصر مغایر با وجود آن عنصر است، وجود سنگ غیر از وجود چوب است و به همین ترتیب. منشأ این کثرت، همان ماهیاتی است که بواسطهٔ وجود، موجود شده‌اند. یعنی اوّلاً ماهیت چوب است که با ماهیت سنگ مغایر می‌باشد و ثانیاً این مغایرت به وجودِ چوب و وجودِ سنگ سرایت می‌کند و آنها را با آنکه یک مرتبه از وجودند با یکدیگر مغایر می‌سازد، مانند یک مرتبه از نور که هم بر سنگ می‌تابد و هم بر چوب و از این جهت تکثّر می‌یابد.

کثرت ماهوی

کثرتی است که در واقعیتهای خارج، به واسطهٔ انتزاع ماهیات گوناگون از آنها، تحقق دارد؛ مانند آنکه یکی انسان و دیگری اسب و سومی گوسفند است. یکی سفیدی و دیگری سیاهی و سومی قرمزی است و به همین ترتیب. کثرت ماهوی در برابر کثرتی است که بر وجود، به واسطهٔ انقسامات طاری بر خودش، عارض می‌شود، مانند آنکه وجودی بالفعل و وجود دیگر بالقوه است، وجودی واجب و وجود دیگر ممکن است، وجودی خارجی و وجود دیگر ذهنی است. کثرت ماهوی اوّلاً و بالذات به ماهیت و ثانیاً و بالعرض به وجود نسبت داده می‌شود.

کثرت وجود و موجود

عنوان نظریه‌ای در باب عالم هستی از جهت وحدت و کثرت آن. بنابراین نظریه در جهان کثرت محض حکمفرماست و وحدت یک امر مجازی بوده و واقعیتی ندارد. این قول که به حکیمان مشاء نسبت داده شده است. بنابراین نظر، اشیاء خارجی هر یک دارای وجودِ خاص به خود هستند و هیچ وجه اشتراکی میان این وجودهای گوناگون تحقق ندارد. در واقع این وجودها حقایق گوناگونی هستند که به تمام ذات مباین یکدیگرند و در نتیجه کثرت یک امر واقعی است و وحدت یک امر اعتباری و غیرحقیقی می‌باشد.

کثرت وجودی

کثرتی است که به خاطر انقساماتی که بر خود وجود عارض می‌گردد، در آن تحقق می‌یابد، مانند انقسام وجود به واجب و ممکن، و انقسام آن به واحد و کثیر و انقسام آن به بالفعل و بالقوه. این کثرت اوّلاً و بالذات به وجود نسبت داده می‌شود، و مربوط به خودِ وجود است.

کلی

کلی تصوری است که عقل از «فرض» صدق آن بر موارد متعدد ابا و امتناع ندارد، مانند صورت ذهنیِ سفید، سیاه، انسان، حیوان و امثال آن. مقصود از «فرض» در عبارت فوق همان «تجویز» است؛ و بنابراین، کلی تصوری است که عقل فی نفسه صدق آن بر موارد متعدد را تجویز می‌کند؛ و به دیگر سخن: کلی مفهومی است که بتواند نمایشگر اشیاء یا اشخاص متعددی باشد، خواه بالفعل در خارج مصادیق فراوان داشته باشد، مانند مفهوم عقلی انسان، یا آنکه تنها یک مصداق داشته باشد و تحقق مصادیق دیگر برای آن ممکن باشد، مانند شمس، و یا ممتنع باشد، مانند مفهوم «واجب الوجود بالذات»؛ و یا آنکه هیچ مصداقی در خارج نداشته باشد، خواه امکان آنکه مصداقی پیدا کند وجود داشته باشد، مانند سیمرغ، و یا آنکه تحقق حتی یک مصداق برای آن ممتنع و محال باشد، مانند: مفهوم اجتماع نقیضین. علم کلی را «عقل» و یا «تعقل» می‌نامند.

کلی طبیعی

ماهیتی که از هر قید وجودی و یا عدمی رها است، و حتی مقید به اطلاق نیست، یعنی ماهیتی که مقسم اعتبارات سه گانه است(ر.ک: اعتبارات ماهیت)، همان «کلی طبیعی» است. و چنانکه می‌دانیم کلی طبیعی همان نفس طبیعت و ماهیت است که اگر در ذهن موجود شود متصف به کلیت می‌گردد، و اگر در خارج تحقق یابد جزئی و متشخص خواهد بود؛ در برابر کلی منطقی ـ که همان وصف کلیت است، یعنی قابلیت صدق و انطباق مفهوم بر بیش از یک مصداق ـ و کلی عقلی که عبارت است از مجموع موصوف و صفت. بنابراین، ماهیت انسان خودش کلی طبیعی است، و کلیت که در ذهن بر آن عارض می‌شود، کلی منطقی است؛ و انسان کلی بما هو کلی، کلی عقلی است.

کمّ = (چندی)

در تعریف کمّ (= چندی) آورده‌اند: «کمیت

عرضی است که ذاتاً قابل قسمت وهمی می‌باشد».
در این تعریف دو قید است که باید توضیح داده شود؛ یکی «ذاتاً» و دیگری «وهمی».
اما قید «ذاتاً» مواردی را که به واسطهٔ کمیت و به تبعِ آن انقسام می‌پذیرد، خارج می‌کند. مثلاً رنگ یک صفحه کاغذ را می‌توان با دو نیم کردن سطح کاغذ،دو نیم کرد، اما این انقسام‌پذیریِ رنگ به تبع انقسام‌پذیری سطح کاغذ می‌باشد، که یک کمیت است، یعنی آنچه اولاً و بالذات قابل انقسام است، همان کمیت است، و امور دیگر به تبع آن منقسم می‌شوند. در حقیقت هر چیزی که تقسیم می‌شود بخاطر کمیتش می‌باشد. جسم که تقسیم می‌شود به واسطهٔ حجمی است که بر آن عارض می‌گردد، و رنگی که تقسیم می‌شود به واسطهٔ سطحی است که رنگ بر آن عارض می‌شود؛ اما کمیت که تقسیم می‌شود، بخاطر خودش است.
و اما قید «وهمی» توضیحش آن است که ما دو نوع انقسام داریم: یکی انقسام خارجی و دیگری انقسام وهمی. اما انقسام خارجی را کمیت نمی‌پذیرد، زیرا یک کمیت اگر در خارج مثلاً دو نیم شود، آن کمیت در واقع از بین رفته و دو کمیت دیگر بوجود آمده است. وقتی یک چوب یک متری را نصف می‌کنیم، و دو چوب نیم‌متری از آن بدست می‌آوریم، در واقع کمیت نخستین (= یک متر) از بین رفته، و دو کمیت جدید پدید آمده است. و از اینجا دانسته می‌شود که کمیت قابل و پذیرندهٔ انقسام خارجی نیست؛ زیرا قبول و پذیرش در جایی است که قابل و مقبول با هم جمع شوند؛ یعنی وقتی می‌توان گفت «الف»، «ب» را قبول کرد و پذیرفت، و تبدیل به «ب» شد، که «الف» و یا چیزی از آن در ضمن «ب» موجود باشد. قبول و پذیرش خارجی تنها از آنِ ماده و هیولی است. هیولی چون فی حدّ ذاته، نه متصل است و نه منفصل، نه یک متر است، و نه نیم متر، با هر دو جمع می‌شود، و در هر دو حال باقی است.
انقسامی که کمیت می‌پذیرد، یک انقسام وهمی و فرضی است. یعنی اگر مثلا یک خط را در ذهن تصور کنیم، می‌توانیم بواسطهٔ نقاطی که روی آن را در نظر می‌گیریم، اجزائی را برای آن فرض کنیم. و از این روست که وقتی در تعریف کمیت گفته می‌شود: «الکم هو الذی یقبل القسمة لذاته» در توضیح آن می‌گویند: «ای یمکن أن یفرض فیه اجزاء».
فارابی و ابن سینا تعریف دیگری برای کمیت بیان کرده‌اند؛ و آن اینکه: «کمیت عرضی است که ذاتاً می‌تواند واحدی در آن بوجود آید که شمارندهٔ آن باشد.» مثلاً در یک متر طول می‌توان یک سانتیمتر را در نظر گرفت که اگر صد بار از یک متر کاسته شود آن را تمام می‌کند، و به اصطلاح شمارنده و عادّ یک متر می‌باشد. و نیز در عدد ده، عدد دو و یا عدد پنج را می‌توان در نظر گرفت که عادّ و شمارنده آن می‌باشند. یعنی اگر چند بار از عدد ده کمّ شوند، آن را تمام می‌کنند. علامهٔ طباطبایی‌ﷺ در «نهایه» تعریف یاد شده را بهترین تعریف کمیت معرفی می‌کند، و می‌گوید: تعریف کمیت به اینکه «کمیت عرضی است که ذاتاً قابل قسمت می‌باشد» مورد اشکال واقع شده است به اینکه: این تعریف اخص از معرَّف است، زیرا تنها کمّ متصل است که قابل قسمت می‌باشد؛ اما کمّ منفصل دارای اجزای بالفعل می‌باشد.» یعنی بالفعل منقسم است؛ و چیزی که بالفعل منقسم است، قابل قسمت نخواهد بود. مثلاً عدد پنج، از پنج واحد جدا و مجزا که اجزای بالفعل آن هستند، تشکیل شده، و دیگر قابل قسمت به پنج جزء نیست.

کمّ متصل

کمّ متصل کمیتی را گویند که اجزایی که برای آن در نظر گرفته می‌شود، بر سر حدود مشترکی با

یکدیگر ملاقات می‌کنند. مقصود از حدّ مشترک، مرز میان دو جزء کمیت است، به گونه‌ای که نسبتش به هر دو جزء یکسان می‌باشد، هم متعلق به این جزء است، و هم متعلق به آن جزء؛ و به تعبیر دیگر حدّ مشترک چیزی است که می‌توان آن را آغاز هر دو جزء، و یا پایان هر دو جزء به شمار آورد. یعنی چنین نیست که فقط متعلق به یک جزء باشد، بلکه به هر دو جزء تعلق دارد، و خلاصه نسبتش به هر دو جزء یکسان می‌باشد.

مثلاً اگر پاره خط یک متری را با نقطه‌ای که در وسط آن در نظر می‌گیریم، دو قسمت کنیم، آن نقطه مرز مشترک و حدّ مشترک میان دو جزء بدست آمده می‌باشد، و می‌توان آن را آغاز و یا پایان هر دو جزء در نظر گرفت. حدّ مشترک میان دو سطح، خط است؛ و حدّ مشترک میان دو جسم تعلیمی، سطح است؛ و نیز حدّ مشترک میان دو جزء از زمان «آن» نامیده می‌شود.

کمّ منفصل

کمّ منفصل بر خلاف کمّ متصل است؛ یعنی نمی‌توان برای اجزای آن حدّ مشترک ـ یعنی چیزی که مرز میان دو جزء کمیت بوده و نسبتش با هر دو جزء یکسان باشد ـ در نظر گرفت. مثلاً اگر عدد پنج را به سه و دو تقسیم کنیم، سومی جزء قسمت اول است، و دیگر جزء قسمت دوم نیست. و اگر جزء قسمت دوم هم باشد، تعداد واحدهای این دو قسمت چهارتا خواهد بود، نه پنج‌تا. و اگر واحدی از خارج به آن ضمیمه شود، که متعلق به هر دو باشد، در این صورت تعداد واحدهای این دو قسمت شش‌تا خواهد بود، نه پنج‌تا. خلاصه چیزی که نسبتش به هر دو جزء یکسان باشد، و بتوان آن را به هر دو جزء متعلق دانست، در کمّ منفصل وجود ندارد.

کمّ منفصل همان عدد است. و عدد از تکرار چند واحد تشکیل می‌شود. هر عددی در واقع مجموعه‌ای از چند واحداست. اما «واحد» خودش عدد نیست؛ زیرا واحد، از آن جهت که واحد است، قابل انقسام نمی‌باشد؛ و از آن جهت که قابل انقسام است، دیگر واحد نیست؛ بلکه دوتا $\frac{1}{2}$ و یا چهارتا $\frac{1}{4}$ است. بنابراین، از نظر فلسفی، عدد از «دو» شروع می‌شود و «یک»، بیرون از سلسلهٔ اعداد می‌باشد.

کمال اول و ثانی

کمال اول شیء چیزی است که نوعیت نوع به آن وابسته است، و کمال ثانی امور بیرون از صورت نوعی شیء است که صورت نوعی مقتضی آن می‌باشد. مثلاً نطق، کمال اول برای انسان است و ملکهٔ شجاعت کمال ثانی او می‌باشد.

کون و فساد

واژهٔ «کون» در لغت عرب به معنای بودن است و در اصطلاح فلسفی به معنای پدید آمدن و تقریباً مرادف با «حدوث» بکار می‌رود. و در برابر آن، واژهٔ «فساد» به معنای نابود شدن پدیده استعمال می‌شود. و بدین ترتیب مفهوم «کون» اخص از مفهوم «وجود» می‌باشد، زیرا در مورد موجودات ثابت بکار نمی‌رود.

«کون و فساد» در واقع دو حالتی هستند که بر جهان طبیعت و ماده یکی پس از دیگری عارض می‌شوند. زیرا موجودات جهان ماده (به نظر حکمای مشاء) پیوسته صورتی را از دست می‌دهند (خَلع) و صورت دیگری را به خود می‌گیرند (لَبس)، مانند آب که بخار می‌شود. از دست دادن صورت را «فساد» و دریافت صورت جدید را «کون» می‌گویند. کون و فساد، دفعی است و در آن تحقق می‌یابد، در برابر حرکت که امری تدریجی است و در زمان واقع می‌شود.

کیفیت استعدادی

نام دیگر کیفیات استعدادی «قوه و لاقوه» است. قوه در اینجا اصطلاح خاصی است و به معنای

«مقاومت در برابر فشار خارجی» می‌باشد. معنای جامع کیفیات استعدادی که قوه و لاقوه هر دو را دربر می‌گیرد عبارت است از «استعداد شدید جسمانی به سوی یک امر بیرون از ذات.» و این خود بر دو قسم است:

الف ـ استعداد شدید به سوی انفعال و پذیرش، مانند حالت لین و نرمی موم؛ و نیز حالت آمادگی زیاد بدن برای پذیرش بیماری (ممراضیت). و این همان «لاقوه» است.

ب ـ استعداد شدید به سوی عدم انفعال و پذیرش، مانند صلابت و سختیِ آهن، و آمادگی زیاد بدن برای صحت و عدم قبول بیماری (مصحاحیت).

طبق تعریف ارائه شده، کیفیت استعدادی، یک نوع استعداد خاصی است، یعنی استعداد شدید جسمانی به سوی یک امر بیرون از ذات. اما علامهٔ طباطبایی ترجیح می‌دهد مفهوم وسیع‌تری برای کیفیت استعداد در نظر گرفته شود، تا مطلق استعداد قائم به ماده را دربر گیرد. بنابراین، هر گونه آمادگی جسم برای پذیرش یک اثر، و یا تبدیل شدن به چیز دیگری، کیفیت استعدادی خواهد بود.

کیفیت محسوس

مقصود از کیفیات محسوس، کیفیات مادی‌ای است که بوسیلهٔ حواس ظاهری و اندامهای حسی درک می‌شوند. کیفیات محسوس به نوبهٔ خود بر پنج قسم است:

الف ـ مبصرات یا دیدنیها، مانند رنگ و نور.

ب ـ مسموعات یا شنیدنیها. مسموعات همان صوتها هستند. در تعریف صوت آورده‌اند: «کیفیتی است که در اثر قرع عنیف ـ یعنی کوبیدن با شدت و سختی ـ و یا قلع عنیف ـ یعنی کندن با شدت و سختی که موجب تموج هوای حامل صوتها می‌گردد، بوجود می‌آید.»

ج ـ مذوقات یا چشیدنیها. چشیدنیها همان مزه‌هایی هستند که توسط قوه چشایی درک می‌شوند. دانشمندان طبیعی مزه‌های بسیط را نه قسم دانسته‌اند، و دیگر مزه‌ها را ترکیبی از آنها به شمار آورده‌اند.

د ـ مشمومات یا بوها. مشمومات انواع بوهایی هستند که بوسیلهٔ شامه درک می‌شوند. ما اسامی خاصی برای بوهای گوناگونی که درک می‌کنیم، نداریم تا آنها را بوسیلهٔ آن اسامی معرفی کنیم. و لذا بوهای گوناگون را از راه اضافه به موضوعاتشان می‌شناسیم. مثلاً می‌گوییم: بوی مشک و بوی گل.

هـ ـ ملموسات یا کیفیات قابل لمس. دانشمندان گفته‌اند: انواع کیفیات ملموس بسیط دوازده نوع‌اند، که از جملهٔ آنها حرارت، برودت، رطوبت و یبوست است.

کیفیات یاد شده به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شود: انفعالات و انفعالیات. انفعالات به آن دسته از کیفیات محسوس گفته می‌شود که با سرعت زایل می‌شوند و براحتی دستخوش تغییر و تبدیل می‌گردند، مانند زردی رنگ رخسار کسی که خجالت کشیده است. و در برابر، انفعالیات به آن دسته از کیفیات محسوس گفته می‌شود که از رسوخ و پایداری بیشتری برخوردار می‌باشند، مانند زردی رنگ طلا.

کیفیت (= چگونگی)

هر انسانی یک سلسله از حالات مختلف روانی را در درون خویش با علم حضوری می‌یابد، مانند حالت شادی و اندوه، ترس و امید، لذات و درد و... همچنین با حواس ظاهری خودش صفاتی را از اجسام درک می‌کند که غالباً تغییر پذیرند، مانند رنگها، مزه‌ها، بوها، صداها.

فلاسفه همهٔ این حالات و صفات روانی و جسمانی را در یک مفهوم کلی مندرج ساخته، و آن را «کیفیت» (= چگونگی) نامیده‌اند؛ و آن را جنسی

بـرای هـمهٔ آنـها دانـسته‌انـد. در تـعریف کـیفیت آورده‌انـد کـه: «کـیفیت عـرضی است کـه ذاتـاً نـه قسـمت‌پذیر است، و نـه نـسبت‌پذیر». بـا قـید «عرض» واجب الوجود تعالی و جوهر از تعریف بیرون می‌روند، و با قید «عـدم پـذیرش قسـمت» کمیت، و با قید «عـدم پـذیرش نسبت» مـقولات هفتگانهٔ نسبی از تعریف خارج می‌شوند. و با قید «ذاتاً» چیزهایی که قسمت و نسبت، بالعرض و یا بالتبع بر آنها عارض مـی‌گردد، در تـعریف داخـل می‌شوند.

چنانکه ملاحظه می‌شود در تعریف فوق، کیفیت با دو قید عدمی تعریف شده است؛ و مـاحصل ایـن تعریف آن است که کیفیت عرضی است که کمیت نباشد و هیچ یک از اعراض نسبی نیز نباشد. دلیل اینکه فلاسفه کیفیت را اینگونه تعریف کـرده‌انـد، آن است که آنها به یک ویژگی لازمِ این مقوله، کـه همهٔ انواع و اقسام آن را دربر گیرد، دست نیافته‌اند، مگر عنوانی که از عرض بودن و مغایرت با کـمّ و اعراض نسبی ترکیب می‌شود.

کیفیت مخصوص به کمیات

کیفیات مختص به کمیات آن دسته از کیفیات‌اند که بواسطهٔ کمیت بر جسم عـارض مـی‌شوند. یـعنی ابتدا کمیت به آنها متصف می‌شود، و آنگاه جسم به خاطر کمیتش به آنها متصف می‌گردد.

ایـن دسـته از کـیفیات بـه حکـم استقراء بـر سـه قسم‌اند:

الف ـ شکل و زاویه. مقصود از شکل هـیأتی است که از احاطهٔ کامل یک حدّ ـ مانند دایره ـ یا چند حدّ ـ مانند مثلث و مربع ـ بر کـمیت، بـرای آن کـمیت بوجود می‌آید. و زاویه عبارت است از هیأتی که از احاطهٔ ناقص دو یا چند حدّ که در یک نقطه با هـم تلاقی مـی‌کنند، پـدید مـی‌آید. بـنابرایـن، کـیفیت عارض بر مجموع جسمِ مـتناهی، شکـل است؛ و اگر جزئی از آن لحاظ شود، زاویه خواهد بود.

ب ـ کـیفیاتی کـه بـر کـمیت مـتصل قـارّ عـارض می‌گردد، امـا نـه شکـل است، و نـه زاویـه؛ مـانند: منحنی بودن و مستقیم بودن که بـر خـط و سـطح عارض می‌شود.

ج ـ کیفیاتی که بر عدد عارض می‌شوند، مانند زوج بودن و فرد بودن.

کیفیت نفسانی

کیفیت نفسانی عـرضی است مـجرد کـه تـنها بـر جواهر نفسانی عارض می‌شود. شـیخ‌الرئـیس در تعریف کیفیت نفسانی می‌گوید: «کیفیتی است که به اجسام تعلق نمی‌گیرد». فـلاسفه امـوری مـانند علم، اراده، ترس، شجاعت، یأس، امید، لذت، درد، شوق، نفرت، محبت و عداوت را از جملهٔ کیفیات نفسانی دانسته‌اند.

کیفیت نفسانی به طور کلی بر دو قسم است: حال و ملکه. به این صورت که اگر کـیفیت نـفسانی در نفس راسخ و پایدار نباشد، حال نامیده می‌شود؛ و اگر در نفس رسوخ و ثبوت داشـته بـاشد، مـلکه خوانده می‌شود.

م

ماده

«ماده» از ریشهٔ «مدد» مـی‌باشد و در لغت دو مـعنا برای آن بیان شده است: یکی مدد کننده و دیگری امتداد دهنده، اما در اصطلاح علوم دارای چند معنا می‌باشد:

۱ـ در مـنطق قـضایایی کـه قـیاس از آنـها تشکـیل می‌شود، با صرف نظر از شکل و هیئت ترکیبی آن، «مادهٔ قیاس» نامیده مـی‌شود. مـثلاً گـفته مـی‌شود: «مـواد» گـوناگـونی کـه در قـیاس بکـار مـی‌روند عبارتند از: یقینیات، مـظنونات، مشـهورات و... و نیز گفته می‌شود که قیاس به لحـاظ «مـاده‌اش» بـر پنج قسم است: بـرهان، جـدل، مـغالطه، خـطابه و شعر.

۲ـ در فیزیک به موجودی که دارای صفات خاصی مانند: جرم، جذب و دفع و اصطکاک‌پذیری باشد، ماده می‌گویند و آن را در برابر نیرو و انرژی بکار می‌برند.

۳ـ در فلسفه ماده به موجودی گفته می‌شود که زمینهٔ پیدایش موجود دیگری باشد، مثلاً گفته می‌شود: خاک مادهٔ گیاه است، چرا که گیاه از آن بوجود می‌آید.

۴ـ در منطق کیفیت واقعیِ نسبت میان موضوع و محمول قضیه، یعنی وجوب، امکان و امتناع، ماده نامیده شده و به این سه امر، «مواد سه گانه» گفته می‌شود.

توضیح اینکه منطقیین می‌گویند: هر گاه قضیه‌ای تشکیل شود و میان محمول و موضوعی رابطه و نسبتی برقرار گردد، نسبت آن محمول به موضوع خود در واقع و نفس‌الامر از سه حال بیرون نیست:

حالت اول: اینکه ثبوت محمول برای ذات موضوع ضرورت و حتمیت داشته باشد، مانند قضیهٔ: «چهار زوج است». که در آن زوجیت برای عدد چهار ضرورت و حتمیت دارد و سلبش از آن محال می‌باشد. یعنی عدد چهار ذاتاً به گونه‌ای است که «باید» زوج باشد. در این موارد نسبت محمول به موضوع ضرورت و وجوب است.

حالت دوم: اینکه ثبوت محمول برای موضوع محال باشد. مانند قضیهٔ: «چهار فرد است»، که در آن ثبوت فردیّت برای عدد چهار محال می‌باشد. یعنی عدد چهار ذاتاً به گونه‌ای است که «نباید» فرد باشد. در چنین مواردی محمول ضرورتاً از موضوع سلب می‌شود و نسبت محمول به موضوع امتناع است.

حالت سوم: اینکه ثبوت محمول برای موضوع نه ضرورت داشته باشد، نه امتناع. مانند قضیهٔ: «حسن فقیه است»، که فقاهت برای حسن نه ضروری است و نه ممتنع. یعنی حسن به لحاظ ذاتش می‌تواند فقیه باشد و می‌تواند فقیه نباشد. در این موارد نسبت محمول به موضوع، امکان است.

بنابراین، ثبوت هر محمولی برای هر موضوعی در واقع و نفس‌الامر از سه حال بیرون نیست، یا واجب است، یا ممتنع و یا ممکن. این امور سه گانه یعنی ضرورت، امتناع و امکان راکه کیفیت واقعیِ نسبت میان موضوع و محمول قضیه هستند، در منطق «مواد سه گانه» می‌نامند.

مادهٔ اولی و مادهٔ ثانیه

«ماده اولی» جوهری است مبهم و بدون تحصّل، که خود چیزی نیست جز قوهٔ پذیرشِ فعلیتهای دیگر. و لذا «مادهٔ اولی» هرگز به تنهایی و بدون انضمام «صورت» به آن، امکان تحقق ندارد. مادهٔ اولی از ضعیف‌ترین درجهٔ وجود برخوردار است.

نخستین صورتی که به مادهٔ اولی ضمیمه می‌شود، همان صورت جسمیه است؛ و این دو در واقع ملازم با یکدیگرند، و هرگز از هم منفک نمی‌شود. اما در عین حال قدما معتقد بودند ما هرگز جسم مطلق نداریم؛ یعنی چیزی که فقط جسم باشد و به صورت هیچ یک از عناصر یا مرکبات نباشد.

بنابراین جسم (هیولی + صورت جسمیه) در واقع خودش مادهٔ ثانیه می‌شود برای صور نوعیه‌ای که به آن ملحق می‌گردد. نخستین صورتهای نوعی ملحق به جسم، همان عناصر است که به عقیدهٔ قدما عبارتند از: آب و خاک و آتش و هوا. پس جسم، مادهٔ ثانیه است برای خاک و مجموع جسم و صورت خاکی مادهٔ ثانیه است برای نبات، و مجموع آنها مادهٔ ثانیه است برای حیوان، و به همین ترتیب.

از توضیح فوق دانسته می‌شود که مقصود از «ثانی» در اصطلاح «مادهٔ ثانیه»، «مالیس باول» است؛ و لذا به مادهٔ سوم و چهارم نیز «مادهٔ ثانیه» گفته می‌شود.

ماهیت

«ماهیت» یک مصدر جعلی است که از «ماهو» گرفته شده، و به معنای اسم مصدری که مرادفِ فارسی آن «چیستی» است، بکار می‌رود. مفاهیم ماهوی همانگونه که پیش از این یادآور شدیم، مفاهیمی هستند که ذات و ذاتیات مصادیق خود را منعکس می‌سازند و بیان می‌کنند که اشیاء خارجی، «چه چیزی» هستند. و از این رو، اگر به شیء خاصی اشاره کنید و بپرسید که «این چیست؟» آنچه در پاسخِ صحیحِ این سؤال گفته می‌شود، ماهیت آن شیء خواهد بود. پس ماهیت همان چیزی است که در پاسخ از سؤال «این چیست؟» بیان می‌شود. و از این رو گفته‌اند: «الماهیة هی ما یقال فی جواب ما هو؟»

توضیح بیشتر اینکه ما در مواجهه با اشیاء خارجی، دو مفهوم از آنها بدست می‌آوریم، یکی مفهوم وجود [= هستی] و دیگری یک مفهوم ماهوی یعنی مفاهیمی از قبیل آب و خاک و انسان و سیاهی و سفیدی. مفهوم نخست، با توجه به اشتراک معنوی مفهوم وجود در همهٔ موارد یکسان است و بر همهٔ اشیای خارجی به یک معنا صدق می‌کند و با اشاره به هر کدام از آنها می‌توانیم بگوئیم: این شیء موجود است. این مفهوم از اصل تحقق و واقعیت داشتن اشیاء حکایت می‌کند.

اما دستهٔ دوم، مفاهیمی هستند که هر کدام از آنها به بخش خاصی از اشیاء اختصاص دارد و بر همهٔ آنها قابل تطبیق نیست. بعضی از اشیاء خاک، و برخی آب و گروهی انسان هستند. این مفاهیم که هر کدام ذات و چیستی مصادیق خود را بیان می‌کنند، مفاهیم ماهوی نامیده می‌شوند.

به تعبیر دیگر ذهن ما، در اشیاء دو حیثیّت تشخیص می‌دهد: حیثیّت «چیستی» و حیثیّت «هستی». چیستی‌ها همانها است که اشیاء را به انواع گوناگون تقسیم می‌کند، و هستی آن چیزی است که در مقابل نیستی است و همهٔ اشیاء موجود دارای او هستند. استاد مطهری در پاورقی‌های اصول فلسفه (ج ۳، ص ۳۲ و ۱۳۳) ماهیت را چنین توضیح می‌دهد:

«فرض کنید که ما به واقعیت سه چیز یعنی خط و عدد و انسان، تصدیق قطعی پیدا کرده‌ایم، و هر سه را امری واقعیت‌دار می‌دانیم و حکم می‌کنیم خط موجود است؛ عدد موجود است؛ انسان موجود است. این سه چیز در موجود بودن و واقعیت داشتن مانند یکدیگرند و اختلافی ندارند، ولی در عین حال می‌دانیم که سه چیز واقعیت‌دار هستند.

برای ذهن ما چنین نمودار می‌شود که در هر یک از این موارد، وجود به یک چیز تعلق گرفته و در هر موردی یک چیز است که متلبس به لباس وجود شده و به عبارت دیگر برای ذهن ما چنین نمودار می‌شود که در هر یک از این موارد وجود، یک چیز معین را از کتم عدم خارج و از پرده ابهام و ظلمت نیستی ظاهر کرده. در یک جا وجود به چیزی تعلق گرفته که آن را کمیت متصل می‌خوانیم و در یک جا به چیز دیگری که آن را کمیت منفصل و یک جا به چیز دیگری که آن را جوهر عاقل می‌خوانیم.

آنچه در ذهن به صورت معروض و متلبس جلوه می‌کند و مثل این است که چیزی است که لباس هستی پوشیده یا چیزی است که از کتم عدم و ظلمت نیستی خارج شده، «ماهیت» است. مثلاً در مثال بالا که حکم می‌کنیم خط یا عدد یا انسان موجود است، خط وعدد و انسان، ماهیتهای مختلفی هستند که واقیعت‌دار شده‌اند.»

ماهیت اصطلاح دیگری نیز دارد که اعم از اصطلاح نخستین آن است، در بیان اصطلاح دوم می‌گویند «الماهیة ما به الشیء هوهو». یعنی ماهیت همان هویّت و حقیقت شیء است. اعم بودن اصطلاح دوم از این جهت است که واجب را

هم شامل می‌شود بر خلاف اصطلاح نخست که اختصاص به ممکنات دارد. به عبارت دیگر واجب تعالی «چیستی» ندارد ولی «هویت» دارد.

ماهیت مجرده

ماهیتی است که به شرط لا اعتبار شده است. ر.ک: اعتبارات ماهیت.

ماهیت مخلوطه

ماهیتی است که به شرط شیء اعتبار شده است. ر.ک: اعتبارات ماهیت.

ماهیت مطلقه

ماهیتی است که لابشرط اعتبار شده است. ر.ک: اعتبارات ماهیت.

متای حقیقی و متای غیرحقیقی

ما یک «متی» داریم که مخصوص یک حرکت است و گنجایش حرکت دیگری را در کنار آن حرکت ندارد؛ و این همان «متای اول و حقیقی» است. و یک «متی» نیز داریم که علاوه بر آن حرکت، ظرفیت حرکت دیگری را نیز دارد؛ مثل آنکه می‌گوییم من در فلان ساعت این جمله را گفتم، یا در فلان روز گفتم، یا در فلان ماه؛ با آنکه گفتن آن جمله تنها یک دقیقه به طول انجامیده است.

متواترات

متواترات قضایایی است که در اثر اخبار گروه کثیری از مردم که توافقشان بر کذب محال می‌باشد و نیز احتمال خطا و اشتباه در همهٔ آنها راه ندارد، انسان آنها را پذیرفته و باور کرده است؛ مانند تصدیق به نزول قرآن بر رسول گرامی اسلام(ص).

متواطی و مشکک

مفاهیم کلی را از نظر کیفیت صدق بر مصادیق، به دو دسته تقسیم کرده‌اند: متواطی و مشکک.

متواطی، مفهومی است که صدق آن بر همهٔ افراد، یکنواخت می‌باشد و افراد آن، تقدم و تأخر یا اولویّت یا شدت و ضعف و یا اختلاف دیگری از این قبیل در مصداقیت برای آن مفهوم ندارد. مثلاً مفهوم «جسم» بر همهٔ مصادیقش بطور یکسان، حمل می‌شود و هیچ جسمی نیست که از نظر جسمیّت، مزیّتی بر جسم دیگر داشته باشد، هر چند هر کدام از اجسام دارای خواصی هستند و بعضی از آنها مزایایی بر بعضی دیگر دارند ولی از نظر صدق مفهوم جسم، تفاوتی با یکدیگر ندارند. اما مشکک، مفهومی است که صدق آن بر افراد و مصادیقش، متفاوت می‌باشد و بعضی از آنها از نظر مصداقیّت برای آن مفهوم، بر بعضی دیگر مزیت دارند. چنانکه همهٔ خطها در مصداق بودن برای طول، یکسان نیستند و مصداقیت خط یک متری برای آن، بیش از مصداقیت خط یک سانتیمتری است. یا مثلاً مفهوم سیاه بر همهٔ مصادیقش بطور یکسان، حمل نمی‌شود و بعضی از سیاهیها شدیدتر از برخی دیگر می‌باشد.

متی(= چه گاهی)

متی عبارت است از هیأتی که برای شیء از نسبتش به زمان و بودنش در آن پدید می‌آید. هر حرکتی، از آن جهت که یک وجود سیال، ممتد و تدریجی دارد، دارای مقدار غیر قارّی است که مخصوص به همان حرکت است، و با امتدادهای غیر قارّ دیگر حرکات مغایر می‌باشد.

بنابراین، هر حرکت خاص و مشخصی، یک زمان خاص و مشخصی دارد؛ اما بعضی از این زمانها قابل انطباق بر بعض دیگراند. و زمان عمومی و مستمری که همهٔ حرکات را با مقایسه با آن، اندازه‌گیری می‌کنیم، همان زمان حرکت زمین به دور خودش است. ما این زمان را مقیاسی برای سنجش زمانها و حرکات گوناگون قرار داده‌ایم، و در مقایسه با این زمان تقدم و تأخر و کوتاهی و بلندی حرکات و زمانها معین می‌گردد. برای حوادث و رویدادها، به لحاظ نسبتی که به زمان

دارند، هیأت خاصی پدید می‌آید، و این هیأت همان مقولهٔ متی را تشکیل می‌دهد.

مثل افلاطونی

ر.ک: عقول عرضی.

محسوسات

آن قضایایی است که تصدیق به آنها منوط به احساس می‌باشد، مانند تصدیق به اینکه: اکنون هوا گرم است، و این پارچه نرم است.

محمول بالضمیمه و خارج محمول

مفاهیم عرضی به نوبهٔ خود بر دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته مفاهیم و محمولهایی است که «خارج محمول» نامیده می‌شوند، و دستهٔ دوم مفاهیمی است که «محمول بالضمیمه» می‌باشند.

به طور کلی آن دسته از مفاهیم عرضی که مبادی آنها دارای مابازای مستقلی در خارج نیستند، و وجود منحاز و فی نفسه‌ای در خارج ندارند، بلکه تنها در اثر تحلیلهای ذهنی ومقایسهٔ اشیای خارجی با یکدیگر از اشیاء انتزاع و بر آنها حمل می‌شوند، «خارج محمول» نامیده می‌شوند. و در مقابل، آن دسته از مفاهیم عرضی که مبادی آنها واجد مابازای مستقل و وجود منحاز و فی نفسه‌ای هستند که در خارج عارض بر موضوعاتشان می‌شوند، «محمول بالضمیمه» نامیده می‌شوند.

و به دیگر سخن: اگر مفهوم عرضی به گونه‌ای باشد که انتزاع آن از موضوع و حملش بر آن نیازمند آن باشد که چیزی بر وجود موضوعش افزوده، و وجودی به آن ضمیمه شود ـ که طبعاً این وجود یک وجود لغیره خواهد بود ـ آن را محمول بالضمیمه می‌نامند؛ مانند عالم و شجاع نسبت به انسان. عالم و شجاع تنها در صورتی از انسان انتزاع و بر آن حمل می‌شود که وجود علم و وجود شجاعت ـ که دو وجود لغیره است ـ بر انسان عارض و به آن ضمیمه گردد؛ و تا این انضمام صورت نپذیرد، نمی‌توان این مفاهیم را بر انسان حمل کرد.

اما اگر مفهوم عرضی اینگونه نبود، و همان ذات موضوع برای انتزاع و حمل آن مفهوم بر آن کفایت کند، آن مفهوم عرضی «خارج محمول» نامیده می‌شود، یعنی مفهومی است که از ذات موضوع استخراج شده و بر آن حمل می‌گردد؛ مانند آنجا که می گوییم: «عدد چهار زوج است» و یا «انسان ممکن است».

و به بیان سوّم: وقتی محمولی بر موضوعی حمل می‌شود دو حالت متصور است:

حالت اول: اینکه محمول واقعیتی جدا از واقعیت موضوع ندارد، یعنی در خارج هیچ نوع دوگانگی و کثرتی میان موضوع و محمول برقرار نیست، و این ذهن است که با قدرت تجزیه و تحلیلی که دارد از یک واقعیت، مفاهیم گوناگونی را انتزاع کرده و بر آن حمل می‌کند. مانند قضیهٔ: انسان ممکن است، یا انسان معلول است، یا انسان واحد است. امکان، معلولیت و وحدت، هیچ کدام واقعیت جدا از واقعیت انسان ندارند، یعنی دارای مابازای خارجی نیستند، بلکه فقط منشأ انتزاع دارند. و به بیان دیگر: خود یک مرتبهٔ وجودی در خارج ندارند. این دسته از محمولات را «خارج محمول» می‌نامند.

حالت دوم: اینکه همان طور که محمول در ظرف تشکیل قضیه تصوری جدا از تصور موضوع دارد، که عارض بر موضوع شده و حکم به اتحاد آن با موضوع می‌شود، در خارج نیز واقعیتی جدا از واقعیت موضوع دارد، که عارض بر موضوع شده و یک نوع اتحاد و یگانگی با آن پیدا می‌کند. مانند قضیهٔ: انسان متعجب است، یا خندان است. تعجب و خنده، هر دو، در خارج واقعیتی جدا از ذات انسان دارند که به انسان ضمیمه شده و آن را متصف به متعجب و خندان می‌کنند.

علامهٔ طباطبایی در نهایةالحکمة (مرحلهٔ پنجم،

فصل چهارم) پس از ذکر این بیان در معنای محمول بالضمیمه می‌گویند: «تعریف یاد شده برای «محمول بالضمیمه» رأی مشهور فلاسفه است [و مبتنی بر این عقیده است که اعراض، وجودی جدا از جوهر دارند که به آن ملحق و ضمیمه می‌شود. اما این مبنا غلط است و] حقیقت آن است که عرض از مراتب وجود جوهر می‌باشد.

مراتب ثبوت

ثبوت همان تحقق و وجود است، و دارای سه مرتبه است:

۱ـ ثبوت حقیقت عینی وجود: بنابر اصالت وجود، تنها چیزی که بالاصالة ثابت می‌باشد و تحقق دارد، حقیقت عینی وجود است. ثبوت حقیقت عینی وجود، یک ثبوت ذاتی است نه آنکه آن را از غیر گرفته باشد، مانند سفیدی رنگ که ذاتی آن می‌باشد. بلکه باید گفت که هیچگونه مغایرتی میان وجود و ثبوت نیست و وجود، عین ثبوت و تحقق است نه آنکه دارای ثبوت و تحقق باشد.

۲ـ ثبوت ماهیت: دومین مرتبهٔ ثبوت، ثبوتی است که به ماهیت نسبت می‌دهیم، چنان که می‌گوئیم: انسان هست، سفیدی و سیاهی هستند، جواهر و اعراض در خارج تحقق دارند و مانند آن.

ماهیت گرچه یک امر اعتباری است و حقیقتاً ثبوت و تحققی ندارد، امّا چون انعکاس وجودهای خارجی برای ذهن است، عقل نوعی ثبوت و تحقق را برای آن اعتبار می‌کند. به دیگر سخن: آنچه حقیقتاً در خارج هست و تحقق دارد وجودِ حسن و وجودِ حسین و مانند آن است، اما این وجودها در قالب ماهیت انسان در ذهن انعکاس می‌یابند، و از این روی عقل ناچار می‌شود که بگوید: انسان هم در خارج هست و تحقق دارد. درست مانند تکه کاغذی که به شکل مربع بریده شده است. آنچه در خارج هست یک تکه کاغذی است که از چهار طرف محدود می‌باشد و در خارج جز یک تکه کاغذ چیز دیگری وجود ندارد، ولی چون این تکه کاغذ در قالب مربع برای ذهن جلوه می‌کند، عقل علاوه بر آنکه می‌گوید کاغذ در خارج موجود است، حکم می‌کند که مربع نیز در خارج تحقق دارد. نسبت ماهیت به وجود چیزی شبیه نسبت مربع به آن تکه کاغذ است.

۳ـ ثبوت مفاهیم اعتباری عقلی: سومین مرتبه از ثبوت، ثبوتی است که به مفاهیم اعتباری ـ مانند علیّت، امکان، وجوب، وحدت، کثرت،قوه و فعل ـ نسبت می‌دهیم.

مفاهیم اعتباری عقلی در برابر مفاهیم ماهوی قرار دارند. این دسته از مفاهیم بر خلاف مفاهیم ماهوی بطور خودکار از خارج گرفته نمی‌شوند بلکه عقل با نوعی فعالیت ومقایسه برای حکایت از روابط میان واقعیات خارجی و نحوهٔ وجودشان، این مفاهیم را می‌سازد.

مفاهیم اعتباری نیز دارای نوعی از ثبوت و تحقق می‌باشند، امّا ثبوت آنها بواسطهٔ ثبوت مصادیق و منشأ انتزاع آنها است. در مثال بالا آنچه واقعاً در خارج تحقق دارد فقط وجودِ آتش و وجودِ حرارت است که منشأ انتزاع مفهوم علت و معلول می‌باشند، و غیر از آن دو، چیز سومی به نام علت و شیء چهارمی به نام معلول ثبوتی مستقل و جداگانه برای خود ندارند. ولی عقل برای حکایت از خارج و بیان نحوهٔ ارتباط واقعیات خارجی، نوعی ثبوت و تحقق را برای مفهوم علت و معلول اعتبار می‌کند، همانگونه که برای ماهیت اعتبار می‌کرد با این تفاوت که ماهیات بیانگر ذات و ذاتیات مصادیق خود هستند و در حدّ ذات آنها اخذ شده‌اند ولی مفاهیم اعتباری عقلی حاکی از نحوهٔ وجود مصادیق خود و بیانگر ارتباطات وجودی آنها با یکدیگر می‌باشند.

در همان مثال بالا، مفهوم آتش و مفهوم علت هر دو بر یک شیء اطلاق می‌شوند، امّا مفهوم آتش که یک مفهوم ماهوی است ذات آن شیء را منعکس می‌سازد و حقیقت آن را برای ما تبیین می‌کند، ولی مفهوم علت تنها رابطهٔ خاص آن شیء خارجی با یک پدیدهٔ دیگر یعنی حرارت را حکایت می‌کند.

مسافت حرکت

مسافت حرکت، یا مافیه الحرکة، همان بستر و مجرای حرکت است؛ همان کانالی است که متحرک با حرکت خود در آن گذر می‌کند، و آن را می‌پیماید. وقتی گیاه رشد می‌کند، متحرک همان جسم گیاه است، و مسافت حرکت، کمیت این جسم است. فرض کنید در آغازِ این حرکت، طول گیاه یک سانتی‌متر است، و در پایان حرکت صد سانتی‌متر. در این صورت مبدأ حرکت، طول یک سانتی‌متری و منتهای حرکت، طول صد سانتی‌متری، و مسافت حرکت، کمیت میان این دو حدّ است. جسم مورد نظر در این حرکت، در کمیت خودش حرکت می‌کند، یعنی هر «آن» و هر لحظه دارای کمیت ویژه‌ای است، و بلافاصله آن کمیت را از دست می‌دهد و کمیت دیگری به خود می‌گیرد. پس در این مثال مسافت حرکت، یعنی مجرا و کانال حرکت و آن چیزی که متحرک آن را می‌پیماید، همان مقولهٔ کمیت است. تفاوت میان جسمی که رشد می‌کند، یعنی حرکت کمیّ دارد، با جسمی که رشد نمی‌کند، یعنی حرکت کمیّ ندارد، در آن است که جسم دوم با گذشت زمان کمیتش تغییر نمی‌کند، یعنی همواره یک فرد و یک نوع از مقولهٔ کمیت را واجد است، و همان را در خود نگه می‌دارد؛ اما جسم نخست یک فرد خاص از کمیت را در خود نگه نمی‌دارد، بلکه همواره فردی از کمیت را از دست می‌دهد و فرد دیگری را بدست می‌آورد.

مثال دیگر: مثال روشن‌تر برای مسافت حرکت، حرکت مکانی است. وقتی جسم از مکان «الف» به مکان «ب» حرکت می‌کند، و یک فاصلهٔ یک متری را در یک دقیقه طی می‌کند، متحرک در هر لحظه و هر «آن» در مکان خاصی قرار دارد، و نسبت مکانی خاصی را واجد می‌گردد، یعنی أین آن همواره تغییر می‌کند، و در هر «آن» در نقطه‌ای قرار دارد و نسبت مکانی خاصی (أین خاصی) را به خود می‌گیرد. بنابراین، چیزی که حرکت درش واقع می‌شود، و مسافت حرکت است، در واقع همان مقولهٔ أین است.

در حرکت کیفی نیز قضیه از همین قرار است. وقتی رنگ سیب از سبزی به سرخی می‌گراید، مسافت حرکت همان رنگ است که یک نوع کیف است. و وقتی حرارت شیء از صفر به صد می‌رسد، مسافت حرکت همان کیف ملموس است. و همچنین هر گاه جسمی به دور خود می‌چرخد، و دائماً وضع خاصی را واجد می‌شود، مسافت حرکتش همان مقولهٔ وضع است.

و نهایتاً در جایی که شیء حرکت جوهری دارد، و در ذاتش تحول روی می‌دهد، مسافت حرکت همان جوهر شیء است؛ مانند خاک که نبات می‌شود، و آنگاه حیوان و سپس انسان می‌گردد. در اینجا مسافت حرکت مقولهٔ جوهر است.

اگر کمی بیشتر دقت کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که: مسافت حرکت در واقع آن وجود متصل و سیالی است که بر موضوع حرکت جاری می‌شود. و این وجود، چون یک وجود امکانی و محدود است، لاجرم دارای ماهیت است، و ماهیت از آن انتزاع می‌شود؛ اما از سوی دیگر، چون یک وجود متغیر و متحول است ـ و به دیگر سخن، یک وجود تشکیکی و دارای مراتب مختلف است اگر از همهٔ مراتب آن یک ماهیت خاص (= یک نوع خاص از یک مقوله) انتزاع شود، لازمه‌اش وقوع تشکیک در ماهیت خواهد بود؛ یعنی یک ماهیت واحد در

طول حرکت بر چیزی که دارای شدت و ضعف، و زیادت و نقصان است، صدق خواهد کرد، و این محال است.

از اینجا دانسته می‌شود که این وجود سیال و گذرا در هر مقطع از حرکت، دارای یک ماهیت ویژه است، و در هر «آن» یک نوع خاص از مقوله، از آن انتزاع می‌شود و این انواع به گونه‌ای هستند که هیچ قرار و ثباتی ندارند.

مساوق

تعبیر «مساوق» در جائی بکار می‌رود که دو مفهوم هم از جهت مصداق برابر باشند و هم حیثیت و جهت صدقشان یکی باشد. و از این روی «مساوق» اخصّ از «مساوی» می‌باشد. مثلاً مفهوم ناطق و مفهوم ضاحک بالقوه، مساوی یکدیگرند، زیرا هر ناطقی، ضاحک بالقوه است و هر ضاحک بالقوه‌ای ناطق است، ولی این دو مفهوم «مساوق» یکدیگر نیستند، زیرا حیثیت صدقشان تفاوت دارد، و به عبارت دیگر انسان، از آن جهت که ناطق است ضاحک نیست، و از آن جهت که ضاحک است، ناطق نیست، این دو امر دو حیثیت مختلف را در انسان تشکیل می‌دهند.

مضاف حقیقی و مضاف مشهوری

گاهی مضاف اطلاق می‌شود و مقصود از آن خود مقولهٔ اضافه، یعنی هیأت حاصل از نسبت متکرر است، و به آن «مضاف حقیقی» می‌گویند. مانند آنجا که مضاف بر خود بالایی و پایینی اطلاق می‌گردد. وگاهی مضاف استعمال می‌شود و مراد از آن معروض و موضوع اضافه، و یا مجموع موضوع و عرض می‌باشد، و در این صورت به آن «مضاف مشهوری» گفته می‌شود؛ مانند آنجا که مضاف بر سقف به لحاظ نسبت متکرری که با سطح دارد، اطلاق می‌شود.

دلیل اینکه قسم اخیر را مضاف مشهوری می‌نامند آن است که تودهٔ مردم می‌پندارند آنچه مثلاً مضاف به برادر است، همان انسانی است که متلبس به برادری است، در حالی که تعلق از دو طرف در حقیقت از آن خود اضافه است. در مورد پدری و فرزندی نیز قضیه از همین قرار است. اضافه در حقیقت میان پدری و فرزندی برقرار می‌باشد، و مضاف حقیقی همان ابوت و بنوت است، اما تودهٔ مردم می‌پندارند که اضافه میان شخصی که متصف به ابوت و شخصی که متصف به بنوت است، برقرار می‌باشد.

معدوم مطلق

هر گاه شیء در هیچ وعایی تحقق نداشته باشد، نه در ذهن و نه در خارج، نه در گذشته و نه در حال و نه در آینده، در این صورت معدوم مطلق خواهد بود.

معقولات اولیه

مفاهیمی هستند که دارای مابازای خارجی می‌باشند، یعنی در خارج دارای وجود فی نفسه می‌باشند گرچه این وجود فی نفسه، متعلق به غیر و برای غیر بوده باشد، مانند گرما و سرما که هر یک دارای وجود خاص خود هستند و مابازای خارجی دارند. مثلاً گرمیِ یک جسم، چیزی است غیر خود آن جسم که در خارج بر آن عارض می‌شود و آن را گرم می‌سازد. کلیهٔ مفاهیم ماهوی از این قبیل هستند. این دسته از مفاهیم هم اتصافشان خارجی است ـ یعنی وصف برای اشیای خارجی هستند ـ و هم عروضشان خارجی است یعنی در خارج عارض بر موضوعشان می‌شوند.

معقولات ثانیهٔ فلسفی

مفاهیمی هستند که مابازای خارجی و وجود فی نفسه و مستقلی ندارند، بلکه موجودند به وجود موضوعشان. این دسته از مفاهیم، مفاهیمی هستند که با تحلیل عقلی از امور خارجی انتزاع می‌شوند و وجودی جدا از وجود منشأ انتزاعشان ندارند.

مانند مفهوم علت و معلول. وقتی گفته می‌شود: «آتش علتِ حرارت است» و «حرارت معلول آتش است.» چنین نیست که در خارج غیر از آتش و حرارت، دو چیز دیگر هم وجود داشته باشد به نام علت و معلول که مجموعاً بشوند چهار چیز. بلکه آنچه در خارج است همان آتش است که به لحاظ رابطهٔ خاصی که با حرارت دارد، مفهوم علت از آن انتزاع می‌شود و بر آن حمل می‌گردد. بنابراین، علّت گرچه وصف برای آتش خارجی است، اما چنین نیست که یک وجود فی نفسه و مستقل داشته باشد که در خارج عارض بر آتش شده باشد و به اصطلاح عروضش خارجی باشد. بلکه این ذهن است که این وصف را انتزاع می‌کند و بر آتش حمل می‌کند. کلیهٔ مفاهیم فلسفی از این قبیل هستند.

معقولات ثانیهٔ منطقی

مفاهیمی هستند که وصف برای امور ذهنی بوده و هرگز قابل حمل بر امور خارجی نمی‌باشند. مانند مفهوم کلی، جزیی، معرّف، حجت، قضیه و بطور کلی همهٔ مفاهیم منطقی. مثلاً: کلّی، مفهومی است که هرگز وصف برای یک شیء خارجی از آن جهت که خارجی است واقع نمی‌شود، و به عبارت دیگر: مفهومی است که مصادیقش فقط در ذهن موجود است و نه در خارج. ماهیت انسان وقتی در ذهن بیاید مصداق کلی و موصوف به کلیت می‌شود نه آنگاه که در خارج است.

بنابراین، معقولات ثانیهٔ منطقی، مفاهیمی هستند که اتصافشان ذهنی است، یعنی وصف برای مفاهیم ذهنی هستند نه امور عینی و خارجی، و البته هر چه اتصافش ذهنی باشد عروضش نیز لاجرم ذهنی خواهد بود، یعنی در ذهن عارض بر موضوع خود می‌شود نه در خارج، چرا که معنا ندارد وقتی موضوع، یک امرِ ذهنی است وصف در خارج بر آن عارض شود.

معلوم بالذات و معلوم بالعرض

تفکیک میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض، در علم حصولی مطرح می‌شود، نه در علم حضوری؛ و بیانش آن است که: در علم حضوری وجود علمیِ شیء و وجود عینی آن یکی است، چرا که در این علم، همان واقعیت خارجی شیء نزد عالم حضور می‌یابد؛ اما در علم حصولی، وجود علمیِ شیء غیر از وجود عینی و خارجی آن است؛ و آنچه از شیء نزد عالم حاضر می‌آید، همان مفهوم و ماهیت شیء است، نه هویت خارجی آن. و به دیگر سخن: آنچه نزد عالم حاضر می‌آید، صورت ادراکیی است که حاکی از شیء خارجی است، و آن را نشان می‌دهد. این صورت ادراکی، «معلوم بالذات»، و آن شیء خارجی «معلوم بالعرض» خوانده می‌شود.

مثلاً وقتی به اطراف خود می‌نگریم و در و دیوار و میز و صندلی را مشاهده می‌کنیم، صورتهای ادراکیی از این اشیاء در صفحهٔ نفس ما ایجاد می‌شوند. این صورتهای ادراکی، واقعیت و هویتشان، یک هویت علمی است؛ و لذا ذاتاً معلوم ما هستند، و معلوم بالذات به شمار می‌روند. اما ویژگی این صورتهای ادراکی آن است که «دیگرنما» هستند، و کاشف از اشیاء بیرون از خود می‌باشند. آن اشیاء بیرونی، یعنی همان در و دیوار و میز و صندلیِ خارجی را «معلوم بالعرض» می‌نامند. کاشف بودن این صور از آن اشیاء بخاطر اتحاد و یگانگی ماهویی است که میان آنها برقرار می‌باشد. این رابطه باعث می‌شود که علم ما به آن صور، علم به آن اشیاء خارجی محسوب شود؛ در حالی که آنچه واقعاً معلوم ماست، همان صور است، و لاغیر.

معیت [= باهمی]

معیت در واقع در برابر تقدم و تأخر قرار دارد، و نسبت به آن دو، یک معنای سلبی و عدمی دارد.

معیت عبارت است از «عدم اختلاف دو امر در معنایی که شأنیت اختلاف در آن معنا را دارند». بنابراین معیت، عدم ملکهٔ تقدم و تأخر می‌باشد. توضیح اینکه: اگر الف و ب در یک امری با هم مشترک بودند، و هر دو نسبت خاصی به یک مبدأ مفروض داشتند (مابه‌الاشتراک)، و در عین حال که شأنیت و قابلیت اختلاف در این امر مشترک را دارند، اما فی الواقع اختلافی با هم از این جهت نداشتند، در این صورت نسبت میان آن دو، نسبت معیت بوده، و آن دو «معان» خواهند بود. مانند دو حادثه که در یک زمان واحد رخ می‌دهند، که هیچ یک تقدم و تأخر زمانی بر یکدیگر ندارند، و قرب و بعدشان از مبدأ زمان یکسان می‌باشد، در عین حال که هر دو زمانمند هستند و لذا صلاحیت آن را دارند که تقدم و تأخر زمانی بر یکدیگر داشته باشند. در اینجا گفته می‌شود که این دو حادثه معیت زمانی با هم دارند.

از اینجا دانسته می‌شود که مثلاً سلب تقدم و تأخر زمانی از دو شیء به تنهایی موجب اتصاف آنها به معیت زمانی نمی‌گردد، بلکه باید علاوه بر آن، آن دو شیء صلاحیت اتصاف به تقدم و تأخر زمانی را نیز داشته باشند؛ ولذا میان مجردات معیت زمانی برقرار نمی‌باشد، اگر چه تقدم و تأخر زمانی نیز با هم ندارند.

مفاهیم اعتباری

مفاهیم اعتباری، بر خلاف مفاهیم حقیقی، مفاهیمی غیر ماهوی هستند، و این قابلیت را ندارند که هم در ذهن بیایند و هم در خارج موجود شوند. در مورد این مفاهیم میان مفهوم و مصداق عینیت برقرار نیست، و حملشان بر مصادیقشان بسان حمل ماهیت بر افرادش نیست، که یک تطابق ذاتی میانشان برقرار باشد، و از طریق مفهوم بتوان به حقیقت مصداق راه یافت. این دسته از مفاهیم را «معقولات ثانوی» نیز می‌نامند، که خود بر دودسته‌اند:

۱ـ مفاهیمی که حیثیت مصداقشان حیثیت در خارج بودن و منشأ آثار خارجی بودن است؛ و به دیگر سخن: اموری هستند که عین واقعیت و عین ترتب آثار هستند، بر خلاف ماهیت که نسبت به خارجیت و منشئیت برای آثار لابشرط و لااقتضاء است. و به دیگر سخن: این امور نسبت به خارجیت بشرط شیء هستند، گرچه این تعبیر نیز چندان دقیق نیست. «وجود» و صفات حقیقی وجود، که در خارج عین وجود هستند و کثرت و اختلافشان تنها در ظرف تحلیلهای ذهنی است، مانند وحدت، فعلیت و وجوب، از این قبیل‌اند. چنین اموری هرگز بعینه وارد ذهن نمی‌شوند، زیرا حیثیت ذهن، همان حیثیت عدم ترتب آثار خارجی است، و لذا ورود آنها در ذهن مستلزم آن است که یک امر خارجی و منشأ اثر، در عین حال که یک امر خارجی و منشأ اثر است، ذهنی و فاقد اثر گردد؛ و این انقلاب در ذات است، و محال می‌باشد. این دسته از مفاهیم را «معقولات ثانوی فلسفی» نیز می‌نامند.

۲ـ مفاهیمی که حیثیت مصداقشان، بودن در ذهن است؛ و لذا محال است که در خارج تحقق یابند؛ چرا که تحقق آنها در خارج مستلزم آن است که امری که ذاتاً فاقد آثار خارجی است، واجد آثار خارجی شود؛ و این انقلاب در ذات است، و محال می‌باشد. این دسته از مفاهیم را «معقولات ثانوی منطقی» می‌نامند. معقولات منطقی در واقع وصف برای امور ذهنی هستند و هرگز قابل حمل بر امور خارجی نمی‌باشند. مانند: عکس مستوی، قضیه، حجت، معرف، کلّی، برهان، تمثیل و دیگر مفاهیم منطقی. به دیگر سخن: مصادیق این مفاهیم همیشه مفهوم از آن جهت که مفهوم است، می‌باشد.

«اعتباری» اصطلاحات دیگری نیز دارد، از جمله:

۱ـ اعتباریت در برابر اصالت به معنای منشأ بودن بالذات برای آثار. بنابراین اصطلاح، اعتباری چیزی است که تحققش و منشأ آثار بودنش بالعرض است، در برابر اصیل که تحقق و منشأ آثار بودنش بالذات است. ماهیت در این اصطلاح، یک امر اعتباری است، ولی وجود یک امر اصیل می‌باشد؛ درست به عکس اصطلاح پیشین.

۲ـ اعتباری به معنای آنچه وجود فی نفسه ندارد، یعنی وجودش یک وجود رابط و فی غیره است؛ در برابر آنچه از وجود فی نفسه برخوردار است، اعم از آنکه وجود فی نفسه‌اش، لنفسه باشد یا لغیره. بنابراین اصطلاح، همهٔ نسبتها و روابط اموری اعتباری هستند، در برابر جواهر و اعراض.

۳ـ مفاهیمی که صرفاً برای دستیابی به اهداف و اغراض عملی در جامعه، بر یک سری موضوعات خاص حمل و بر آنها تطبیق می‌شوند. مثلاً مفهوم «رأس» اگر بر سر انسان یا حیوان، که مصادیق حقیقی آن است، اطلاق شود، یک مفهوم حقیقی است؛ امّا اگر بر یک فرد از انسان، به عنوان علامت و نشانه‌ای برای یک سری اعتبارات و قراردادهای دیگر اطلاق شود، یک مفهوم اعتباری خواهد بود. مثلاً اگر بگوییم «زید رئیس است»، چون دیگران باید از او تبعیت کنند، و سمت فرماندهی دارد، و بر افراد دیگر مسلط و حاکم است ـ و خلاصه همان روابطی که میان سر انسان و سایر اندامها تکویناً برقرار است، میان او و سایر افراد بر حسب قرارداد و مواضعه (= اعتبار) برقرار می‌باشد ـ این قضیه، یک قضیهٔ اعتباری خواهد بود.

از اینجا دانسته می‌شود که اعتباری، در این اصطلاح، یک معنای تصوری ـ مانند ریاست، مالکیت و زوجیت ـ یا تصدیقی ـ مانند زید رئیس است، من مالک این کتاب هستم ـ است که در ورای ظرف عمل تحقق ندارد. مثلاً ریاست اعتباری تحققش به آن است که رئیس در شؤون دیگران تصرف کند، و دیگران به فرامین وی گردن نهند.

و به دیگر سخن: این معانی از مشهورات بالمعنی الاخص هستند، یعنی مفاهیمی هستند که عقلاء بر آن توافق کرده‌اند، و واقعیتی ورای این تطابق ندارند.

مفاهیم حقیقی

مفهوم حقیقی، مفهومی است که هم می‌تواند در خارج موجود شود، و هم می‌تواند در ذهن تحقق یابد؛ یعنی گاهی یک موجود خارجی است که منشأ آثار است، و گاهی یک موجود ذهنی است که فاقد آثار می‌باشد؛ مانند مفهوم آب و آتش و انسان و سفیدی و سیاهی. لازمهٔ ویژگی یاد شده آن است که نسبت چنین مفاهیمی به وجود خارجی و عدم یکسان باشد؛ و به دیگر سخن: چنین امری نسبت به وجود خارجی و عدم، و در نتیجه نسبت به ترتب آثار و عدم ترتب آثار لابشرط خواهد بود؛ و چنانکه می‌دانیم امر لابشرط با قیود گوناگون جمع می‌شود، و در شرایط مختلف می‌تواند بعینه حضور داشته باشد. از این رو، می‌توان گفت: مفاهیمی مانند انسان، هم در ذهن موجود می‌شوند و هم در خارج؛ و آنچه از آنها در ذهن تحقق می‌یابد، همان است که در خارج موجود می‌گردد. و بنابراین، یک نوع عینیت میان مفهوم و مصداق برقرار می‌باشد؛ و علم به شیء دقیقاً همان شیء را به ما نشان می‌دهد، و ذاتش را برای ما مکشوف می‌سازد. و از این رو است که این مفاهیم را علم حقیقی نامیده‌اند.

مفهوم حقیقی، که به آن «معقول اولی» نیز گفته می‌شود، همان «ماهیت» است؛ البته ماهیت به حمل شایع، یعنی مفاهیمی مانند: سیاهی، سفیدی، سنگ، چوب و نظایر آن؛ نه ماهیت به حمل اولی که خودش یک مفهوم اعتباری و در شمار معقولات ثانوی است.

مقولات دهگانه

مقولات دهگانه در واقع بیانگر یک تقسیم‌بندی عام و فراگیر نسبت به همهٔ موجودات ماهیت‌دار می‌باشد؛ البته موجودات ماهیت داری که دارای جنس و فصل می‌باشند؛ خواه در خارج نیز مرکب باشند یا بسیط باشند. بنابراین، هر موجود ممکنی که دارای ماهیتی مرکب از جنس و فصل است، در یکی از این مقولات مندرج می‌گردد، و جایگاه ویژه‌ای را در این دستگاه عظیم ارسطویی به خود اختصاص می‌دهد.

مقولات مرکب از جنس و فصل نیستند، بلکه بسیط می‌باشند؛ چراکه اگر مرکب باشند باید جنس دیگری فوق آنها، وجود داشته باشد؛ در حالی که بنابر فرض، جنسی بالاتر از مقولات و فوق آنها نیست. بنابراین، اموری که به عنوان تعریف هر یک از این مقولات آورده می‌شود، هیچ کدام تعریف حدّی آنها نیست؛ بلکه از نوع تعریف شیء به کمک لوازم آن (=رسم) است.

مقولات کاملاً مباین از یکدیگرند و تمایزشان به تمام ذات بسیطشان است. زیرا اگر تمایزشان به جزء ذاتشان باشد، باید در جزء دیگر ذات با هم مشترک باشند؛ یعنی می‌بایست میان آنها «مشترک ذاتی»، که همان جنس است، وجود داشته باشد. و در این صورت، جنسی بالاتر از آنها وجود خواهد داشت؛ در حالی که طبق فرض، جنسی بالاتر از آنها نیست.

یک ماهیت تنها در یک مقوله مندرج تواند شد. یعنی شیء واحد نمی‌تواند هم جوهر باشد و هم کم، و نیز نمی‌تواند هم کم باشد و هم کیف و هکذا. زیرا اندراج یک ماهیت در مقوله‌ای بدین معناست که در آن ماهیت سلسله‌ای از اجناس اخذ شده است که به آن مقوله منتهی می‌گردد. حال اگر یک ماهیت در دو مقوله یا بیشتر مندرج باشد، لازمه‌اش آن است که یک ماهیت در عین حال که یک ماهیت است، چند ماهیت باشد، و این محال است.

نتیجه‌ای که از نکتهٔ پیشین بدست می‌آید، آن است که هر معنایی که در بیش از یک مقوله یافت شود، اساساً یک معنا و مفهوم ماهوی نیست، و در هیچ مقوله‌ای مندرج نمی‌باشد؛ چراکه اگر در مقوله‌ای که بر آن صدق می‌کند، مندرج باشد، دارای دو یا چند جنس متباین خواهد بود، و این محال است. مثلاً حرکت هم در مقولهٔ أین است، هم در مقولهٔ کیف و هم در مقولهٔ جوهر،... یعنی هم حرکت مکانی داریم، هم حرکت کیفی داریم و هم حرکت جوهری، و این نشان می‌دهد که حرکت یک مفهوم ماهوی نیست، و تحت هیچ مقوله‌ای مندرج نمی‌باشد.

مفهومی که هم بر واجب صدق می‌کند و هم بر ممکن، مانند مفهوم شیء، یک مفهوم ماهوی نیست، و در هیچ مقوله‌ای مندرج نمی‌شود؛ زیرا واجب تعالی ماهیت ندارد، و در نتیجه آنچه بر او حمل می‌شود، از سنخ ماهیت نیست.

ماهیت بسیط، مانند فصول جوهری و نوع مفرد از تقسیم‌بندی مقولات بیرون‌اند، و تحت هیچ یک آنها اندراج نمی‌یابند.

واجب و ممتنع، هر دو، از قلمرو مقولات بیرون‌اند، و تحت هیچ کدام واقع نمی‌شوند؛ زیرا واجب و ممتنع هیچ کدام ماهیت ندارند ـ البته به دو ملاک کاملاً مغایر در حالی که مقولات ماهیات جنسی‌اند.

به طور کلی مفاهیمی که از معقولات ثانیه به شمار می‌روند، مانند: امکان، حدوث، علیت، معلولیت، وحدت و کثرت، در طبقه‌بندی مقولات، جایگاهی ندارند. زیرا این تقسیم‌بندی تنها دربارهٔ معقولات اولیه، که همان مفاهیم ماهوی است، جاری می‌باشد.

مقوله

«مقول» در لغت به معنای «گفته شده» است؛ و در

منطق به معنای «محمول» به کار می‌رود. مثلاً آنجا که در تعریف ماهیت گفته می‌شود: «الماهیة ما یقال فی جواب ما هو» مقصود از «مایقال» همان «مایحمل» است. و یا آنجاکه درتعریف جنس گفته می‌شود: «الجنس هو المقول علی الکثرة المختلفة الحقایق فی جواب ما هو» مقصود از «مقول» همان «محمول» است.

اما «مقوله» در اصطلاح منطق و فلسفه معنای خاصی نیز دارد. در این معنای خاص «مقوله» عبارت است از: «جنس عالیی که بالاتر از آن جنس دیگری نیست». و چنین جنسی را از آن رو مقوله نامیده‌اند که به حمل ذاتی بر مصادیق خود حمل می‌شود (= محمول ذاتی موضوع خود است)، ولی خودش به گونه‌ای است که هیچ مفهومی، محمول ذاتی آن نمی‌باشد.

بحث «مقولات» را نخستین بار ارسطو در کتاب «قاطیغوریاس» (= مقولات) و نیز در کتاب «طوبیقا» (= جدل) مطرح ساخت، و در آنجا شمار آنها را به ده رساند. و پس از آن در دیگر کتب منطق مطرح گشت، و سپس از منطق به فلسفه راه یافت، و در میان حکمای مشاء شایع گشت.

مکان

مکان حقیقی هر شیء عبارت است از مقداری از حجم جهان که مساوی با حجم جسم منسوب به مکان باشد، از آن جهت که در آن گنجیده است. ر. ک: أین.

ملکه و عدم ملکه

مقصود از ملکه یک وصف وجودی است که بر موضوعی که صلاحیت و قابلیت اتصاف به آن را دارد عارض می‌گردد، و وجودش برای آن موضوع می‌باشد؛ مانند علم، بینایی و شنوایی. و عدم ملکه عبارت است از نبود آن امر وجودی در آن موضوع، مانند: جهل، کوری و کری.

تفاوت میان تقابل عدم و ملکه با تقابل تناقض در آن است که در تناقض موضوع قابل معتبر نیست، امّا در عدم و ملکه این قید اعتبار می‌شود. مثلاً فرق میان جاهل که عدم ملکهٔ عالم است، با «لاعالم» که نقیض عالم است، در آن است که جاهل تنها بر چیزی اطلاق می‌شود که صلاحیت اتصاف به علم را دارد، اما بالفعل متصف به علم نیست؛ بر خلاف مفهوم لاعالم که بر هر چیزی که فاقد علم باشد اطلاق می‌گردد، خواه صلاحیت عالم شدن را داشته باشد یا نداشته باشد. بنابراین، دیوار جاهل نیست، اما لا عالم هست. و به همین دلیل است که متناقضین همانطور که جمعشان ناممکن است، رفعشان نیز ممتنع است؛ بر خلاف عدم و ملکه که اگر چه جمع نمی‌شوند، امّا رفعشان ممکن می‌باشد.

ملکه و عدم ملکهٔ حقیقی و مشهوری

در مورد عدم و ملکه، «موضوع قابل» معتبر است. اما در تعیین این موضوع قابل اختلاف نظر وجود دارد؛ و همین اختلاف نظر موجب گشته است دو اصطلاح «عدم و ملکهٔ حقیقی» و «عدم و ملکهٔ مشهوری» مطرح شود.

توضیح مطلب آن است که غالب حکما بر آنند که موضوع ملکه، اوّلاً اعم از طبیعت شخصیه، و نوعیه و جنسیه است، و ثانیاً آن طبیعت مقید به وقت خاصی نمی‌باشد. و از این رو، فقدان بینایی در عقرب، کوری و عدم ملکه محسوب می‌شود، با آنکه طبیعت شخصی و بلکه طبیعت نوعی عقرب قابلیت بینایی ندارد؛ اما چون طبیعت جنسی آن، یعنی حیوان، صلاحیت اتصاف به بینایی دارد، می‌توان گفت: عقرب، به اعتبار حیوان بودنش، صلاحیت و قابلیت بینایی دارد، و نیز می‌توان مرودتِ (= بی‌ریش بودن) پسر قبل از زمان بلوغش را عدم ملکه به شمار آورد، با آنکه پسر در آن وقت خاص قابلیت رویش مو بر چهره‌اش را ندارد؛ اما چون انسان به طور کلی قابلیت برای رویش مو بر چهره‌اش را دارد، می‌توان پسر را به

اعتبار اینکه انسان است، یک موضوع قابل برای لحیه‌دار شدن به شمار آورد.

حال اگر موضوع ملکه را با این وسعت در نظر بگیریم، عدم و ملکه، عدم و ملکهٔ حقیقی خوانده می‌شود.

نظر دیگر در باب عدم و ملکه آن است که موضوع ملکه را باید اوّلاً طبیعت شخصی در نظر گرفت، و ثانیاً آن را مقید به وقت اتصاف کرد. بنابراین نظر، اگر موضوع در همان وقتی که فاقد یک وصف وجودی است، صلاحیت برای اتصاف به آن وصف وجودی را داشته باشد، فقدان آن وصف، عدم ملکه می‌باشد؛ و در غیر این صورت میان آنها تقابل عدم و ملکه برقرار نخواهد بود. اگر این قیود را در موضوع معتبر بدانیم عدم و ملکه، عدم و ملکهٔ مشهوری خوانده می‌شود.

روشن است که دایرهٔ عدم و ملکهٔ مشهوری بسی ضیق‌تر از دایرهٔ عدم و ملکهٔ حقیقی است؛ زیرا فقدان در مواردی چون فقدان بینایی در عقرب و نیز در کسی که اکمه است و فقدان ریش در جوان نابالغ عدم ملکهٔ حقیقی است، اما عدم ملکهٔ مشهوری نیست.

مواد سه گانه

ر.ک: ماده.

موضوع حرکت

موضوع حرکت همان امر ثابتی است که حرکت بر آن جاری می‌گردد، و بدان وصف می‌دهد. و به دیگر سخن: موضوع حرکت یا متحرک همان چیزی است که حرکت را در خود قبول می‌کند، و آن را می‌پذیرد. در حرکت عرضی، موضوع حرکت همان جوهر وذات شیء است که صفاتش عوض می‌شود و با حفظ ثبات خود حالتها و منزلتهای گوناگون می‌یابد، و جامه‌های متفاوت بر تن می‌کند. در انواع گوناگون حرکت عرضی ـ مانند سنگی که بر زمین می‌افتد (حرکت در مکان)، زمین که بر محور خود می‌چرخد (حرکت در وضع)، آب که گرم می‌شود (حرکت در کیف) و نهال ضعیفی که درخت تنومندی می‌گردد (حرکت درکم) ـ متحرکی داریم که در بستری حرکت می‌کند. بستر و مقوله‌هایی که حرکت در آنها واقع می‌شود (وضع، مکان، کم و کیف) به منزلهٔ راهروهایی است که متحرک (موضوع حرکت) از میان آنها عبور می‌کند؛ و یا چون جامه‌هایی است که متحرک آنها را به طور متصل و مستمر، یکی به دنبال دیگری، بر تن می‌کند. مثلاً گرم شدن تدریجی آب بدین معناست که چیزی به نام آب (جوهر آب) هر دم جامهٔ نوینی از گرما (مقولهٔ کیف) به تن می‌پوشد.

این در مورد حرکت عرضی بود، اما در حرکت جوهری، موضوع حرکت را می‌توان همان ماده‌ای دانست که قوهٔ محض است، و فعلیتی جز قوه بودن ندارد. این ماده جوهری است که صورتهای نوعی را یکی پس از دیگری می‌پذیرد و با آنها متحد می‌گردد، و بسان امر ثابتی است که در همهٔ مقاطع حرکت محفوظ می‌ماند.

امّا با دقت در مسأله دانسته می‌شود که موضوع حرکت در حرکت جوهری نفس حرکت است؛ و به یک اعتبار می‌توان گفت: حرکت جوهری موضوع ندارد. این نظر نهایی علامهٔ طباطبایی در باب موضوع حرکت جوهری است.

موضوع علم

موضوع یک علم، چیزی است که آن علم از اموری که بدون واسطه بر آن عارض می‌شود، گفت و گو می‌کند.

استاد مطهری ـ علیه‌الرحمة ـ در این باره می‌فرمایند:

عبارتی که منطقیین و فلاسفه در تعریف موضوع علم به کار برده‌اند این است «موضوع کلّ علم هو ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» یعنی موضوع

هر علم آن چیزی است که علم دربارهٔ عوارض ذاتی آن بحث می‌کند.

این دانشمندان به جای اینکه بگویند موضوع هر علمی عبارت است از آن چیزی که آن علم از احوال و خواص و آثار او بحث می‌کند، به جای احوال و آثار، کلمهٔ قلمبهٔ «عوارض ذاتیّه» را به کار برده‌اند. چرا؟ بی‌جهت؟ نه، بی‌جهت نیست، آنها دیده‌اند که احوال و آثاری که به یک چیز نسبت داده می‌شود بر دو قسم است گاهی واقعاً مربوط به خود او است و گاهی مربوط به او نیست، بلکه مربوط به چیزی است که با او یگانگی دارد.

مثلاً می‌خواهیم در احوال انسان بحث کنیم. خواه ناخواه از آن جهت که انسان حیوان هم هست و با حیوان یگانگی دارد، خواص حیوان هم در او جمع است. از این رو کلمهٔ عرض ذاتی را به کار برده‌اند و آن کلمه را با تعریفی مخصوص مشخص کرده‌اند که این اشتباه از بین برود و به اصطلاح عوارض غریبه خارج شود. (آشنایی با علوم انسانی، ج ۱، ص ۳۱ و ۳۲).

ن

نفس

نفس جوهری است که ذاتاً از ماده مجرد است، اما در مقام فعل متعلق به آن می‌باشد. ماده‌ای که نفس در مقام فعل وابسته به آن است بدن نامیده می‌شود. نفس بدون بدن کار انجام نمی‌دهد. رابطهٔ میان نفس و بدن به گونه‌ای است که نفس بدون واسطه در آن تصرف می‌کند و تدبیر آن را به عهده دارد، و در عین حال از آن منفعل می‌شود و اثر می‌پذیرد. بسیاری از دردها و لذتها است که به واسطهٔ تغییراتی که در بدن رخ می‌دهد، بر نفس عارض می‌گردد. نفس بدون بدن حادث نمی‌شود، اگرچه ممکن است پس از پیدایش و حدوث، تعلقش از بدن قطع شود و بدون بدن هم باقی بماند.

نفس‌الامر

کلمات فلاسفه در بیان معنای اصطلاحی نفس‌الامر مختلف است. برخی گفته‌اند: مقصود از امر در واژهٔ «نفس‌الامر» عالم امر است و عالم امر عبارت است از یک عقل کلی که صور همهٔ معقولات در آن وجود دارد. و مراد از مطابقت یک قضیه با نفس‌الامر آن است که آن قضیه با صورتهای معقولی که نزد آن عقل است، مطابقت می‌کند.

و برخی گفته‌اند: مقصود از نفس‌الامر خودِ شیء است، یعنی در این واژه اسم ظاهر به جای ضمیر قرار گرفته است. و بجای آنکه گفته شود: «**هذا کذا فی نفسه**» گفته‌اند: «**هذا کذا فی نفس‌الامر**». بنابراین، معنای اینکه مثلاً عدم در نفس‌الامر باطل‌الذات است، آن است که عدم فی نفسه چنین است.

امّا به نظر علامهٔ طباطبایی، نفس‌الامر ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق در نظری گیرد. و در واقع نفس‌الامر همان معنای عام ثبوت است که شامل مراتب سه‌گانهٔ آن، یعنی ثبوت وجود، ثبوت ماهیت و ثبوت مفاهیم اعتباری عقلی می‌گردد. ر.ک: ثبوت.

نوع

واژهٔ «نوع» در کتابهای منطق دارای دو اصطلاح مختلف است که یکی «نوع حقیقی» و دیگری «نوع اضافی» خوانده می‌شود. تعریفی که معمولاً برای نوع حقیقی آورده می‌شود، چنین است: تمام حقیقت مشترک میان جزئیاتی که تنها کثرت عددی دارند (امّا ذات و ماهیتشان یکی است)، و به دیگر بیان: «نوع حقیقی مفهومی کلی است که بیانگر تمام ذاتیات افراد و مصادیق خودش است».

و امّا در تعریف نوع اضافی غالباً گفته می‌شود: «کلی ذاتی‌ای که تحت یک جنس مندرج است،

نسبت به آن جنس نوع اضافی می‌باشد.» مثلاً انسان از آن جهت که تحت حیوان مندرج است، نوع اضافیِ حیوان به شمار می‌رود؛ و حیوان نیز از آن جهت که تحت جسم نامی مندرج است، نوع اضافی جسم نامی محسوب می‌گردد. و جسم نامی نیز از آن جهت که تحت جسم مطلق مندرج است، نوع اضافی جسم می‌باشد. و همچنین جسم، نوع اضافیِ جوهر می باشد.

از آنچه بیان شد دانسته می‌شود که بنابر نظر مشهور منطق‌دانان واژهٔ نوع، مشترک لفظی میان دو اصطلاح مختلف است، و میان این دو اصطلاح رابطهٔ عموم و خصوص من وجه برقرار است. زیرا مثلاً انسان هم نوع حقیقی است و هم نوع اضافیِ حیوان می‌باشد؛ (مادهٔ اشتراک میان دو اصطلاح). و حیوان نوع اضافی جسم نامی است، اما نوع حقیقی به شمار نمی‌رود. و بالعکس ماهیت تام بسیطی که تحت هیچ جنسی مندرج نمی‌شود، نوع حقیقی است، امّا نوع اضافی نمی‌باشد.

علامهٔ طباطبائی‌ﷺ تعریف دیگری برای نوع ارائه می‌دهد، و آن اینکه «نوع ماهیت تام و کاملی است که آثار حقیقی خاصی بر آن مترتب می‌گردد، از آن جهت که یک ماهیت تام است». این تعریف، نوع حقیقی و نوع اضافی، هر دو را دربر می‌گیرد. زیرا حیوان، از آن جهت که تحت جسم نامی مندرج است، یک ماهیت تام است که آثار حقیقیِ ویژه‌ای، مانند حرکت ارادی و احساس بر آن مترتب می‌گردد. اگر چه حیوان، از آن جهت که انواع متعددی تحت آن مندرج است، و مردد میان هر یک از آنها می‌باشد، یک ماهیت ناقص می‌باشد.

نوع سافل

نوع سافل ـ که به آن نوع‌الانواع و نوع حقیقی نیز گفته می‌شود ـ نوعی است که زیر آن نوعی نباشد، مانند انسان.

نوع عالی

نوع عالی آن است که زیر آن نوع باشد ولی بالای آن نوعی نباشد، مانند جسم.

نوع متوسط

نوع متوسط آن است که هم بالای آن نوع باشد و هم پایین آن، مانند: حیوان.

و

واحد به عموم مفهومی و واحد به عموم سعی

واحد به عموم مفهومی، یعنی یک مفهوم واحد که کلیت دارد، و شامل افراد متعددی می‌شود. و این خود بر سه قسم است:

الف: واحد نوعی، و آن در جایی است که مفهوم واحد مورد نظر تمام ذاتیات افراد و مصادیقش را منعکس می‌سازد، مانند انسان.

ب: واحد جنسی، و آن در جایی است که مفهوم واحد مورد نظر تنها قسمتی از ذاتیات افراد و مصادیقش را حکایت می‌کند. فی‌المثل حیوان یک واحد جنسی است.

ج: واحد عرضی؛ واحد عرضی مفهومی است که بیانگر ذات و ذاتیات مصادیق خودش نیست، مانند رونده و خندان.

۲ـ واحد به عموم سعی، مانند وجود منبسط. وجود منبسط ـ که به آن فیض مقدس، نفس رحمانی، لابشرط قسمی و موجود مطلق مقید به عموم و اطلاقِ انبساطی نیز گفته می‌شود ـ یک اصطلاح عرفانی است، و مقصود از آن تجلی افعالی خداوند است؛ یعنی همان ظهور ذات متعالی الهی در هر یک از مظاهر ماهیات امکانی، که هر یک با وجود خاص خود موجودند. و به دیگر سخن: وجودی است گسترده بر همهٔ ماهیات، اعم از جواهر و اعراض.

واحد حق و واحد غیرحق

اموری که حقیقتاً متصف به وحدت می‌شوند،

خود بر دو قسم‌اند:

قسم نخست ذاتی است که عین وحدت است، یعنی عین وحدت عینی است، نه عین مفهوم ذهنی وحدت. مقصود از وحدت عینی چیزی است که شیء با آن واحد بالذات می‌گردد، و مانع وقوع کثرت در آن می‌شود. چنین واحدی را واحد حق و وحدتش را وحدت حقه می‌نامند. واحدی که عین وحدت است، به گونه‌ای است که کثرت هرگز در آن راه نخواهد یافت. یعنی چون وحدت عین ذات شیء است، کثرت برای آن محال است. وحدتی که صرف از هر حقیقتی از آن برخوردار است، یک وحدت حقه است؛ زیرا هر حقیقتی، آنگاه که صرف و محض باشد و هیچ خلیطی نداشته باشد، عین وحدت می‌باشد، و فرض کثرت در آن محال است.

قسم دوم واحدی است که وصف وحدت امری زاید بر ذاتش است؛ یعنی چیزی است که وحدت بر آن عارض می‌گردد، و در اثر عروض وحدت، متصف به واحد می‌شود؛ مانند یک انسان، یک میز و یک صندلی.

واحد حقیقی و واحد غیرحقیقی

واحد بر دو قسم است: واحد حقیقی و واحد غیرحقیقی. واحد حقیقی چیزی است که لذاته متصف به وحدت می‌شود، یعنی واقعاً و حقیقتاً یکی است؛ نه آنکه بالعرض و مجازاً یکی باشد. و به دیگر سخن: واحد حقیقی چیزی است که برای اتصاف به وحدت واسطهٔ در عروض ندارد، و اسناد وحدت به آن اسناد حقیقی است، و وحدت وصف برای خودش می‌باشد، نه وصف برای چیز دیگری که با آن نوعی ارتباط دارد؛ مانند یک قلم، یک کتاب و یک انسان.

امّا واحد غیرحقیقی، چنانکه از نامش آشکار است، لذاته متصف به وحدت نمی‌شود، بلکه در این اتصاف نیاز به واسطه در عروض دارد. مثلاً انسان و اسب را اگر فی حد نفسه در نظر بگیریم، واقعاً کثیر هستند، و نمی‌توان آنها را حقیقتاً واحد دانست؛ اما اگر این نکته را در نظر بگیریم که جنس هر دوی آنها حیوان است؛ و حیوانیت یک امر واحد است؛ در این صورت می‌توان انسان و اسب را به عرضِ وحدت حیوانیت، واحد دانست؛ یعنی چون حیوان حقیقتاً یک امر واحدی است؛ و این امر واحد در هر دوی آنها تحقق دارد؛ لذا می‌توان وصف حیوان را به آن دو نیز سرایت داد، و گفت: انسان و اسب یکی هستند.

واحد خصوصی و واحد عمومی

واحدی که وحدتش وحدت غیرحقه است، بر دو قسم است:

۱ـ واحد خصوصی یا شخصی. واحد خصوصی همان واحد عددی است که می‌تواند تکرار شود، و از تکرار آن محالی لازم نمی‌آید. در اثر تکرار این واحد، عدد ساخته می‌شود. بنابراین، واحد عددی مبدأ اعداد است، اگرچه خودش در اصطلاح فلاسفه، عدد نیست.

۲ـ واحد عمومی. و آن چیزی است که اگر چه حقیقتاً واحد است، اما افراد متعدد و اشیاء فراوانی را تحت پوشش خود قرار می‌دهد؛ یعنی واحد عمومی در عین حال که یک چیز است، سعه و گستره‌ای دارد که کثیر را در خود می‌گنجاند؛ مانند ماهیت انسان، که واقعاً یک ماهیت است، اما افراد متعددی دارد؛ و یا ماهیت حیوان، که یک ماهیت است، امّا انواع متعددی دارد.

در این موارد، اگر خود آن امر جامع را متصف به وحدت کنیم، این اتصاف حقیقی خواهد بود؛ ولی اگر کثرت مندرج در آن جامع را به اعتبار وحدت جامع، متصف به وحدت کنیم، این اتصاف غیرحقیقی خواهد بود. مثلاً اتصاف حیوان به وحدت یک اتصاف حقیقی است، و حیوان یک واحد جنسی می‌باشد؛ اما اتصاف انسان و اسب به

وحدت، در آنجا که گفته می‌شود: انسان و اسب در حیوانیت یکی هستند، یک اتصاف مجازی است، و به آن واحد بالجنس گفته می‌شود. از اینجا فرق میان واحد غیرحقیقی با واحد عمومی، که یکی از اقسام واحد حقیقی است، دانسته می‌شود.

واحد و کثیر

واحد و کثیر دو مفهوم عام و بدیهی است، و نیاز به تعریف ندارند، بلکه تعریف حقیقی برای آن امکان ندارد. برخی در صدد تعریف واحد و کثیر برآمده، و عباراتی را به عنوان معرّف و روشنگر مفهوم واحد و کثیر ارائه داده‌اند. اگر بخواهیم این تعریفها را به مثابهٔ یک تعریف حقیقی ـ یعنی اموری که مفهوم وحدت و کثرت به واسطهٔ آنها در نفس مرتسم می‌گردد ـ تلقی کنیم، با اشکال مواجه خواهیم شد. برای نمونه به دو تعریف از این تعریفها اشاره می‌شود.

اما تعریف نخست: در تعریف واحد گفته شده است: «واحد چیزی است که تقسیم نمی‌شود، از همان جهت که تقسیم نمی‌شود.» در این تعریف، مفهوم «عدم انقسام» اخذ شده است، که یک عدم مضاف است، و شناسایی آن منوط به شناسایی مضاف‌الیه آن، یعنی «انقسام»، می‌باشد. پس برای آنکه بدانیم واحد چیست؟ باید بدانیم که «انقسام» چیست؟ امّا انقسام همان کثرت است، و «ماینقسم» همان «کثیر» است. در حالی که بنابر فرض، کثیر نیز غیر بدیهی و نیازمند به تعریف می‌باشد. پس اگر بخواهیم واحد را با کثیر شناسایی کنیم؛ واحد را با یک امر مجهول شناسایی کرده‌ایم!

حال ببینیم آیا کثیر تعریف حقیقیِ درستی دارد، یا نه؟ که اگر داشته باشد، نه تنها ابهام فرضی خودش برطرف می‌شود، بلکه ابهام مفهوم واحد نیز زدوده خواهد شد. در تعریف کثیر آورده‌اند: «کثیر یعنی آنچه تقسیم می‌شود، از آن جهت که تقسیم می‌شود». در این تعریف، کثرت با انقسام‌پذیری شناسایی شده است، در حالی که این دو عین یکدیگرند؛ یعنی اساساً دو لفظ هستند برای یک مفهوم؛ و اینجاست که به بن‌بست خواهیم رسید.

تعریف دوم این است که: «واحد چیزی است که، از آن جهت که واحد بر آن اطلاق می‌شود، تقسیم نمی‌پذیرد.» این تعریف با دو اشکال مواجه است: یکی آنکه تعریف واحد به واحد است، و دوم آنکه «تقسیم‌پذیری»، که همان کثرت است، در تعریف واحد اخذ شده است. و از طرف دیگر، در تعریف کثیر گفته‌اند: «کثیر یعنی مجموعه‌ای از واحدها». چنانکه ملاحظه می‌شود، در تعریف کثیر، واحد اخذ شده است. پس شناسایی واحد متوقف بر شناسایی کثیر، و شناسایی کثیر، متوقف بر شناسایی واحد بود؛ و این دور است و باطل می‌باشد.

واسطه در ثبوت

واسطهٔ در ثبوت، همان علت ثبوت محمول برای موضوع است، مانند گرما که واسطهٔ ثبوت انبساط برای فلز است، و یا واجب تعالی که واسطهٔ ثبوت وجود برای ممکنات است. ر.ک: حیثیت تعلیلیه.

واسطهٔ در عروض

واسطهٔ در عروض این است که ذهن، حکم احدالمتحدین را بنحوی از مجاز به متحد دیگر سرایت دهد. یعنی دو شیء با یکدیگر نوعی یگانگی دارند و حکم حقیقتاً از آنِ یکی از آنهاست ولی ذهن حکمی را که مال یکی از آنهاست به دیگری سرایت می‌دهد. این در واقع نوعی مجاز است. مثلاً انسانی که در قطارِ در حال حرکت نشسته، با آنکه سر جای خود نشسته و حرکتی نمی‌کند و مکان خویش را تغییر نمی‌دهد، به عرضِ حرکت قطار، متصف به حرکت می‌شود. در این مثال می‌گویند که قطار اوّلاً و بالذات متحرک است و آن شخص که در قطار نشسته ثانیاً و بالعرض متحرک است، و حرکت قطار واسطهٔ

در عروض حرکت بر او می‌باشد.
بنابر اصالت وجود، «وجود» اوّلاً و بالذات واقعیت دارد و موجود می‌باشد. امّا ماهیت چون یک امر اعتباری است فی حدّ نفسه موجود نیست بلکه ثانیاً و به عرض وجود، موجود می‌باشد. یعنی اگر گفته شود: «وجودِ انسان، موجود است» حقیقت است و هیچ مجازی در آن نیست و به اصطلاح واسطهٔ در عروض ندارد، ولی اگر گفته شود: «انسان، موجود است» مجاز است و واسطهٔ در عروض دارد.

وجدانیات

وجدانیات قضایی است که تصدیق به آنها متوقف بر «حس باطن» می‌باشد؛ مانند تصدیق به اینکه: من می‌ترسم.

وجوب بالذات

هر گاه ذات شیء به گونه‌ای باشد که با قطع نظر از هر امر دیگری، خودش اقتضای وجود و ابای از عدم داشته باشد، آن شیء واجب بالذات خوانده می‌شود. نسبت وجود به ذات باری تعالی که علت نخستین همهٔ موجودات است، به نحو وجوب و ضرورت می‌باشد، و او این وجوب و ضرورت را نه از غیر، بلکه از خود دارد، چرا که هرچه غیر او فرض شود معلول و مخلوق او می‌باشد، و معنا ندارد که معلول، وجود علت خود را ضروری گرداند. بنابراین او واجب‌الوجود بالذات است، و نسبت وجود به ذات وی، وجوب ذاتی می‌باشد. با توجه به ادلهٔ توحید، وجوب بالذات منحصر به همین مورد است.

وجوب بالغیر

هر گاه شیء به گونه‌ای باشد که به لحاظ ذاتش نه اقتضای وجود داشته باشد و نه اقتضای عدم، اما به سبب امری خارج از ذات، وجود برای آن ضروری شده باشد، آن شیء واجب بالغیر خوانده می‌شود. تمام موجودات، غیر از خدای سبحان، واجب بالغیر هستند. زیرا به مقتضای قاعدهٔ «الشَّیءُ مالم یَجِبْ لم یُوجَدْ» یک شیء تا وجود برایش واجب و ضروری نگردد، موجود نمی‌شود. بنابراین، آنچه در خارج تحقق دارد، جملگی واجب الوجودند، و چون همهٔ این موجودات به استثنای خدای سبحان ذاتاً ممکن می‌باشند، لامحاله این وجوب و ضرورت را از علت خویش دریافت کرده‌اند، و در نتیجه واجب بالغیر می‌باشند.

وجوب بالقیاس

هر گاه وجود «الف» در ظرف ثبوت «ب» ضروری و لازم باشد، گفته می‌شود که الف وجوب بالقیاس نسبت به «ب» دارد. میان علت تامه و معلولش و نیز دو معلولی که به یک علت منتهی می‌شوند وجوب بالقیاس برقرار می‌باشد، یعنی وجود علت در ظرف وجود معلول و نیز وجود معلول در ظرف وجود علت تامه ضروری می‌باشد، و نیز وجود یکی از دو معلولِ یک شیء ثالث، در ظرف وجود معلول دیگر، ضروری و واجب می‌باشد. دو امر متضایف نسبت به یکدیگر، وجوب بالقیاس دارند. تضایف یکی از اقسام تقابل است، و متضایفین دو امر وجودی هستند که تصور هر کدام همراه با تصور دیگری می‌باشد و در موضوع واحد و از جهت واحد قابل اجتماع نمی‌باشند، گرچه قابل ارتفاع هستند، مانند: پدری و فرزندی، علیت و معلولیت، برادری، محاذات، بالایی و پائینی. متضایفین از اموری هستند که گرچه در یک شیء از جهت واحد جمع نمی‌شوند ولی بدون یکدیگر نیز تحققشان محال است. پس اگر یکی از متضایفین موجود باشد، لزوماً دیگری نیز موجود است. مثلاً اگر بالایی موجود باشد قطعاً پائینی هم موجود است و بالعکس.

وجود

«وجود» گاهی به صورت معنای حرفی بکار

می‌رود که رابط میان قضایا بوده و در فارسی از آن به «است» تعبیر می‌شود. و زمانی به صورت معنای مصدری بکار می‌رود که در بردارندهٔ نسبت به فاعل است و مرادف فارسی آن لفظ «بودن» می‌باشد. و گاهی به صورت اسم مصدری بکار می‌رود که مرادف فارسی آن لفظ «هستی» است.

وجود بنفسه و وجوه بغیره

وجودی که فی نفسه و لنفسه می‌باشد به نوبهٔ خود به دو قسم منقسم می‌شود. یکی وجودی که از هر جهت مستقل است و هیچ وابستگی‌ای به غیر ندارد، یعنی نه تنها تصورش وابسته به تصور طرفینش نیست ـ برخلاف وجود فی غیره ـ و نه تنها وجودش نیاز به محل و موضوع ندارد ـ بر خلاف وجود لغیره ـ بلکه وجودش نیاز به علّت نیز نداشته، خود به خود موجود می‌باشد. به چنین وجودی که همان واجب الوجود بالذات است «وجود بذاته یا بنفسه» گفته می‌شود.

قسم دیگر، وجودی است که برای تحققش نیاز به علت دارد، یعنی بواسطهٔ وجود دیگری موجود می‌گردد، چنین وجودی را که همان وجودهای امکانی هستند، «وجود بغیره» می‌نامند.

وجود خارجی

مقصود از وجود خارجی، در برابر وجود ذهنی، نحوهٔ وجودی است که تمام آثار مورد انتظار از ماهیت در آن وجود بر ماهیت مترتب می‌گردد. یعنی اگر یک ماهیت در خارج تحقق یابد و لباس وجود خارجی را به تن کند آثاری را که مربوط به ذات و ذاتیات آن می‌شود ـ که کمالات اولیّه نامیده می‌شود ـ و نیز اموری را که خارج از ذات آن ماهیت است و پس از تمامیت ذات بر آن مترتب می‌گردد ـ که کمالات ثانیه خوانده می‌شود ـ واجد خواهد بود.

شایان ذکر است که «خارجی» دارای اصطلاح دیگری نیز هست که معنای عام دارد و مطلق وجود را شامل می‌شود. در این اصطلاح مقصود از خارجی بودن، مطلق منشأ آثار بودن است. و هرگاه گفته می‌شود وجود، مساوق با خارجیت است مقصود همین معنای عام آن است.

وجود ذهنی

مقصود از وجود ذهنی نحوهٔ وجودی است که آثار مورد انتظار ازماهیت در آن وجود بر آن ماهیت مترتب نمی‌گردد، در برابر وجود خارجی.

برای روشن‌تر شدن فرق میان وجود خارجی و وجود ذهنی و اینکه مقصود از «آثار مطلوب از ماهیت» یا «آثار مورد انتظار از ماهیت» چیست؟ مطلب را در قالب یک مثال توضیح می‌دهیم:

ماهیت انسان را در نظر می‌گیریم، اگر این ماهیت را باز کنیم می‌بینیم که از چند امر تشکیل شده است: ۱ـ جوهر ۲ـ جسم ۳ـ نبات ۴ـ حیوان ۵ـ ناطق. این امور پنجگانه همه در ذات انسان مأخوذ هستند و در واقع انسان ماهیتی است متشکل از این امور پنجگانه. حال می‌پرسیم: آثار مطلوب از انسان چیست؟ و چه اموری انتظار می‌رود که بر آن مترتب گردد؟

بی‌شک انتظار ما از چیزی که جوهر است این است که در وجودش نیاز به موضوع نداشته باشد و روی پای خود بایستد. چون جوهر یعنی: ماهیّةٌ اذا وُجِدت فی الخارج، وُجِدت لا فی موضوعٍ.

و انتظارمان از ماهیتی که جسم است این است که واقعاً در سه جهت طول و عرض و عمق، امتداد داشته باشد و بتوان سه خط عمود بر هم در آن تصویر کرد، چون در تعریف جسم آورده‌اند: جوهرٌ ممتدٌ فی الجهاتِ الثلاثةِ.

و نیز اثر مطلوب از چیزی که نبات است این است که دارای نفس نباتی باشد و در نتیجه رشد و نموّ داشته باشد.

همچنین انتظارمان از آنچه که حیوان است این است که دارای نفس حیوانی باشد ـ که این یک

کمال اولی برای اوست ـ و اموری چون احساس و حرکت ارادی را واجد باشد، که کمالات ثانویِ حیوان محسوب می‌شوند.

و سرانجام انتظارمان از ماهیتی که ناطق است این است که واقعاً دارای مبدأ تفکر و اندیشه که همان نفس ناطقه است باشد ـ که این امر کمال اولی برای آن است ـ و نیز آثاری راکه به عنوان کمال ثانوی بر نفس ناطقه مترتب می‌شود، داشته باشد، مانند خنده و تعجب.

تمام آنچه ذکر شد آثاری است که از ماهیت انسان مطلوب می‌باشد، و اگر وجود این ماهیت به گونه‌ای باشدکه تمامی این آثار بر آن مترتب گردد، آن وجود، وجود خارجی نامیده می‌شود؛ و اگر وجود این ماهیت به نحوی بود که هیچ یک از آثار فوق را نداشت، آن وجود، وجود ذهنی نامیده می‌شود.

حکمای اسلامی معتقدند که ماهیت انسان هر دو نحوه وجود را می‌تواند داشته باشد. یعنی همانطور که این ماهیت در خارج تحقق پیدا می‌کند و موجود به وجود خارجی می‌گردد در ذهن نیز تحقق می‌یابد و موجود به وجود ذهنی می‌شود. و انسانی که در ذهن موجود می‌شود و یک علم و آگاهی را در ما پدید می‌آورد، علی رغم آنکه ماهیتش همان ماهیت انسان است و تعریف انسان به طور کامل بر آن صدق می‌کند ـ یعنی می‌توان درباره‌اش گفت: جوهری است جسمانی، دارای نفس نباتی، حیوانی و نفس ناطقه ـ اما در عین حال هیچیک از آثار یاد شده را ندارد، نه چنین است که وجودش قائم به خود باشد، و نه چنان است که واقعاً طویل و عریض و عمیق باشد، نه رشد و نموی دارد و نه دیگر کمالات اولیه و ثانویه انسان را.

وجود رابطی

این واژه دو اصطلاح دارد: گاهی مقصود از آن معنای حرفی وجود است که رابط میان موضوع و محمول واقع می‌شود، در برابر معنای اسمی وجود که محمول قضیه قرار می‌گیرد، وگاهی نیز مقصود از آن وجود للغیر می‌باشد. البته اصطلاح شایع آن، خصوصاً پس از زمان صدرالمتألهین، همان اصطلاح دوم است.

وجود فی نفسه و فی غیره

وجود فی غیره وجودی است که قائم به طرفین خود است و عین ربط و تعلق به آنها می‌باشد، وجودی است که بیرون از طرفین خود نیست و هرگز از آنها جدا نمی‌شود، امّا عین طرفین و یا جزء آن دو نیز نمی‌باشد. و همچنین عین یکی از طرفین و یا جزء یکی از آن دو نیز نیست، بلکه وجودش «در طرفین» است و لذا به آن وجود «فی غیره» گفته می‌شود. وجودهای فی غیره ماهیت ندارند.

در برابر وجود فی غیره، وجود فی نفسه است که به آن وجود مستقل و وجود محمولی نیزگفته می‌شود، که طرف ربط واقع می‌شود، نه آنکه خود عین ربط باشد. تفاوت میان وجود فی نفسه و وجود فی غیره، مانند تفاوت میان مفاهیم اسمی و مفاهیم حرفی است.

وجود لغیره و وجود لنفسه

وجود لغیره وجودی است که می‌توان از آن صفتی را انتزاع کرد و آن صفت را به غیر نسبت داد. مانند شجاعت که وقتی برای نفس تحقق پیدا می‌کند، وصف شجاع بودن از آن انتزاع می‌شود و به نفس که وجود و ماهیت دیگری دارد، نسبت داده می‌شود. و از این روست که به وجود لغیره، وجود ناعتی نیز گفته می‌شود، یعنی وجودی است که صفت‌ساز برای غیر خود می‌باشد. امّا وجود لنفسه چنین ویژگی‌ای را ندارد، یعنی نمی‌توان از آن صفتی انتزاع کرد و به غیر نسبت داد، چراکه وجودش برای خودش هست و نه برای چیز

دیگری، مانند وجود انسان، به عنوان یک نوع تام جوهری. این وجود، وجود انسان است و وجودی است برای خودش، و نه برای چیز دیگری، و لذا وصف‌ساز و نعت دهندهٔ به وجود دیگری نمی‌باشد.

وجود لغیره، وجودی است که دارای دو جهت می‌باشد، از یک جهت عدم را از ذات و ماهیت خود طرد می‌کند، و به ماهیت خودش ظهور و تحقق می‌دهد؛ و از جهت دیگر نقص و کمبودی را از شیء دیگری برطرف می‌سازد و به آن وصف خاص می‌دهد.

توضیح اینکه وجود لغیره قسمی از وجود فی نفسه است، و لذا دارای ماهیت می‌باشد، یعنی وجودی است که ذات و ماهیتی را موجود و محقق می‌سازد، بر خلاف وجود فی غیره [=رابط] که هیچ ذات و ماهیتی را محقق و موجود نمی‌کند. و به بیان دیگر، وجود لغیره چون فی نفسه است، «وجود الشیء» است ولی وجود فی غیره «وجود الشیء» نیست. از این جهت وجود لغیره دارای ذاتی است که مستقلاً قابل تصور می‌باشد.

اما از طرف دیگر وجود لغیره وجودی است که نیاز به محل دارد، و بدون محل نمی‌تواند در خارج محقق شود، یعنی وجودی است که «برای غیر» تحقق پیدا می‌کند، و به همین دلیل به آن محل وصف می‌دهد و نقص و کمبودی را از آن برطرف می‌سازد.

به عنوان مثال وجود علم، از آن جهت که یک وجود فی نفسه است، دارای ذات و ماهیت مستقلی می‌باشد که از مقولهٔ کیف است و از این جهت خود، شیئی است در کنار سایر اشیاء، وجودی است که از ماهیت علم طرد عدم می‌کند. و امّا از آن جهت که یک نحوه وجودی است که قائم به نفس بوده و برای نفس تحقق می‌یابد و نه برای خود، کمالی برای نفس می‌باشد و جهل را که نوعی نقص و نداری برای نفس است تبدیل به علم و آگاهی می‌کند. وجودهای عرضی همه از این قبیل می‌باشند، زیرا عرض ماهیتی است که وجودش برای موضوع می‌باشد.

وجود محمولی

این واژه گاهی بر خصوص وجود لغیره، یعنی وجود رابطی، اطلاق می‌شود، و گاهی در برابر وجود فی غیره بکار می‌رود و مقصود از آن وجود فی نفسه است، اعم از آنکه لنفسه باشد یا لغیره. و در بدایه و نهایه اصطلاح دوم مورد نظر است.

وجود مستقل و وجود رابط

مقصود از وجود مستقل، وجودی است که فی نفسه می‌باشد، در برابر وجود رابط که فی غیره است. تفاوت میان وجود مستقل و رابط نظیر تفاوت میان مفاهیم مستقل و مفاهیم رابط است. مفاهیم مستقل مفاهیمی فی نفسه‌اند که جدای از هر مفهوم دیگری و بی‌ارتباط با آن در ذهن تصور می‌شوند. آدمی اگر دهها و صدها از این قبیل مفاهیم را در ذهن خود ردیف کند. این مفاهیم بیگانه از هم و بی‌ارتباط با یکدیگر کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. و مفاهیم رابط، مفاهیمی است که میان این مفاهیم مستقل، ربط و پیوستگی و اتصال ایجاد می‌کند. این مفاهیم خود عین ربط و تعلق به طرفین می‌باشند، یعنی مفهوم و معنایشان قائم به طرفین بوده، هیچگونه استقلالی از طرفین خود ندارند، به گونه‌ای که بدون طرفین خود هرگز قابل تصور و تعقل نیستند.

به نظر علامهٔ طباطبائی، همانگونه که در خارج وجودهای مستقل تحقق دارد، وجودهای رابط نیز تحقق دارند. یعنی وجودهایی که فی غیره‌اند، ماهیت ندارند، و هویتشان وابسته به طرفین آن می‌باشد.

شایان ذکر است که وجود مستقل گاهی بر خصوص موجود فی نفسه لنفسه بنفسه اطلاق

می‌شود، و گاهی نیز مقصود از آن وجود لنفسه است اعم از آنکه بنفسه باشد یا بغیره. ر.ک: وجود بنفسه و وجود لنفسه.

وجود ناعتی

وجودی است که صفت ساز برای غیر خود می‌باشد. ر.ک: وجود لغیره.

وجود نفسی

این واژه گاهی در برابر وجود فی غیره بکار می‌رود، و به معنای وجود فی نفسه می‌باشد، اعم از آنکه لنفسه باشد یا نباشد. و گاهی نیز به معنای وجود لنفسه در برابر وجود لغیره استعمال می‌شود، و البته استعمال شایع آن در معنای دوم است.

وحدت در عین کثرت

نام نظریه‌ای است در باب عالم هستی از جهت وحدت و کثرت آن. بنابراین نظریه هم کثرت واقعیت دارد و هم وحدت. یعنی در جهان خارج وجودهای گوناگون و متنوعی تحقق دارد، و این امری است بدیهی و بی‌نیاز از اثبات، و از این روی اصل کثرت در جهان خارج به عنوان یک حقیقتِ غیر قابل انکار پذیرفته می‌شود، امّا این کثرت بر خلاف آنچه که حکیمان مشاء می‌گویند، منافاتی با وحدت ندارد، و چنان نیست که هیچ جهت وحدت و اشتراکی میان آن وجودهای گوناگون، تحقق نداشته باشد، بلکه کثرتی که بر وجودهای خارجی حکمفرماست به نوعی وحدت باز می‌گردد. این نظریه را صدرالمتألهین اختیار نمود و آن را به حکیمان ایران باستان نسبت داد و پس از او نزد پیروان حکمت متعالیه، مورد قبول واقع شد.

وحدت وجود و کثرت موجود

نام نظریه‌ای است دربارهٔ وحدت و کثرت عالم هستی. بر طبق این نظریه در جهان، «وجود حقیقی» یکی است و آن همان وجود واجب تعالی است اما «موجوداتِ» فراوانی تحقق دارند و در نتیجه «موجود» ـ به معنای منسوب به وجود حقیقی نه دارای وجود حقیقی ـ کثیر و متعدد است. ماهیات بی‌شماری هستند که در اثر ارتباط و انتساب به آن وجود یگانه، تحقق یافته و منشأ اثر گشته اند.

این عقیده از آن محقق دوانی است و مبتنی بر اصیل بودنِ ماهیتی است که انتساب به واجب دارد. و با توجه به بطلان اصالت ماهیت عموماً و مردود بودن این سخن که ماهیت پس از انتساب به واجب تعالی اصالت می‌یابد خصوصاً، این نظریه پایه و اساس نخواهد داشت.

وحدت وجود و موجود

عنوان نظریه‌ای است دربارهٔ هستی از جهت وحدت و کثرت آن. بنابراین نظریه در جهان هستی وحدت محض حکمفرماست، یعنی فقط یک وجود شخصیِ یگانه تحقق دارد و آن همان ذات اقدس اله است، و هیچ چیز دیگری سوای او، حقیقتاً موجود نیست، اشیاء دیگر سرابی هستند که به دروغ خود را موجود نشان می‌دهند. بر این اساس تمام کثرتها موهوم و پنداری است. برخی از صوفیه پیرو این نظریه‌اند.

روشن است که چنین نظری در منطقِ خِرَد محکوم است، زیرا وجودِ کثرت در عالم خارج قابل انکار نیست، و انکار آن مساوی با سفسطه می‌باشد. بنابراین، نمی‌توان گفت که تمام این اشیاء خارجی موهوم و پنداری بوده و هیچ بهره‌ای از وجود ندارند و تنها ساختهٔ ذهن و خیال ما می‌باشند و تنها یک چیز تحقق دارد و آن ذات اقدس اله است.

وضع (= نهاد)

وضع یا نهاد عبارت است از هیأتی که از نسبت اجزاء شیء به یکدیگر، با در نظر گرفتن جهت آنها حاصل می‌شود. مثلاً ایستاده بودن، یک وضع است، زیرا حالتی است که از قرار گرفتن اجزاء

بدن بر روی یکدیگر به طوری که سر در جهت بالا باشد، حاصل می‌گردد؛ همچنین دراز کشیده بودن یک وضع است، زیرا حالتی است که از قرار گرفتن اجزاء بدن در کنار یکدیگر به صورت افقی، پدید می‌آید.

از آنچه آوردیم، دانسته می‌شود که در مقوله وضع، دو نسبت معتبر است: یکی نسبت اجزاء شیء به یکدیگر، و دیگری نسبت مجموع آن اجزاء به خارج. پس اگر یکی از این نسبتها ثابت باشد و دیگری تغییر کند، وضع شیء تغییر خواهد کرد؛ مانند کره‌ای که به دور خودش می‌چرخد. در این مثال نسبت اجزاء کره به هم ثابت است، اما نسبت مجموع آن اجزاء به خارج مرتباً تغییر می‌کند؛ و لذا حرکت کره زمین به دور خودش را حرکت وضعی، یعنی حرکت در مقولهٔ وضع می‌نامند.

البته وضع دو اصطلاح دیگر نیز دارد: ۱ـ بودن شیء به گونه‌ای که بتوان به آن اشارهٔ حسی کرد. ۲ـ نسبت مجموع شیء به بیرون از خود.

ه

هلیهٔ بسیطه

قضیه‌ای است که اصل وجود و تحقق موضوع را بیان می‌کند. ر.ک: حمل بسیط و حمل مرکب.

هلیهٔ مرکبه

قضیه‌ای است که ثبوت چیزی را ـ غیر از اصل وجود ـ برای موضوع افاده می‌کند. ر.ک: حمل بسیط و حمل مرکب.

هوهویت و حمل

«هوهویت» یک مصدر جعلی است که از «هو هو» به معنای «او اوست» گرفته شده، و معادل فارسی آن «این همانی» است؛ و حَمْل در لغت به معنای بار و بار داشتن و بار کردن می‌آید.

اما در اصطلاح، هوهویت و حمل هر دو به معنای اتحاد دو چیز است؛ یعنی اتحاد دو امری که یک نحوه اختلاف و کثرت میانشان برقرار است، ولو به اعتبار. البته باید توجه داشت که قوام هوهویت و حمل به همان اتحاد است، و اعتبار کثرت و مغایرت تنها از آن روست که یک نحوه دوئیت بوجود آید تا این رابطه و نسبت، که تنها میان دو طرف برقرار می‌گردد، بتواند میان آن دو برقرار شود.

باید این نکته را یادآور شویم که هر یک از هوهویت و حمل، گاهی به معنای «حکم به اتحاد دو چیز» بکار می‌روند؛ یعنی حکم به اینکه «این آن است» و در این صورت، حمل از معقولات ثانی منطقی خواهد بود؛ زیرا حکم اختصاص به قضیه دارد، که از مفاهیم ذهنی است. مثلاً در آنجا که از صحت و عدم صحت حمل سخن می‌رود، روشن است که مقصود نفس «اتحاد دو چیز» نیست؛ بلکه مراد «حکم به اتحاد دو چیز» است؛ زیرا صحت و عدم صحت وصف حکم و تصدیق است، نه وصف واقعیت خارجی. ر.ک: حمل.

هویات عینیه

وجودهای خارجی، واقعیتهای بیرونی، آنچه حقیقتاً در خارج ثبوت دارد.

هیولای اولی

هیولای اولی که به آن مادهٔ نخستین نیز گفته می‌شود، یکی از اقسام اولیهٔ جوهر است، و در تعریف آن آورده‌اند «جوهری است که حامل قوه می‌باشد». هیولای اولی هیچ فعلیتی ندارد جز عدم فعلیت، و تنها خاصیتش آن است که می‌تواند فعلیتهای گوناگون را بپذیرد. هیولای اولی جوهری است مبهم و بدون فعلیت که در همهٔ اجسام موجود است. حکمای مشاء وجود چنین جوهری را از راههای گوناگون اثبات می‌کنند، اما حکمای اشراقی منکر وجود هیولا به معنای یاد شده هستند. ر.ک: ماده و مادهٔ اولی.