

ترجمہ فارسی

ICAS
JAKARTA
LIBRARY

نہایتِ حکمت

در فهرست کامپیوتری کتابخانه
ثبت شد

و تعلیقات

آیۃ اللہ مصباح یزدی

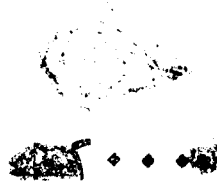
مؤلف

علامہ سید محمد حسین طباطبائی (ره)

مترجم

علی اوجہی





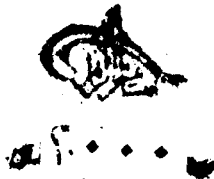
ترجمة نهاية الحكمة و تعليقات استاد مصباح يزدي

مؤلف: علامه سيد محمد حسين طباطبائي (ره)

مترجم: علي اوجبي

تعداد: ۲۰۰۰ نسخه

چاپ: اول / ۱۳۷۶



ليتوگرافي، چاپ، صحافي: مؤسسه چاپ و نشر علامه طباطبائي ۳۱۱۵۹۵۹.

جميع حقوق براي انتشارات الزهراء محفوظ است.

انتشارات الزهراء: تلفن ۳۹۷۶۹۹

تقدیم به :

طلایه داران فتح قلّه‌های عشق و شهود؛
آنان که غریبانه و مظلومانه در خون خود
غلتیدند و سرخوشانه به لقای محبوب
شتافتند: شهید سید مسعود اسماعیلی، شهید
امیر اهری و

فهرست مطالب متن

۱۹	 پیشگفتار
۲۳	 مقدّمه استاد مصباح
۲۵	 شرح حال علامه طباطبائی به قلم خود ایشان
۳۱	 کلامی به منزله مقدّمه این صناعت
۶۳	 پی نوشتها
۶۵	 مرحله اول: احکام و ویژگیهای کلی وجود
۶۷	 فصل اول: وجود مشترک معنوی است
۷۲	 فصل دوم: اصالت وجود
۱۳۳	 فصل سوم: وجود حقیقتی مشکک است
۱۵۷	 فصل چهارم: پاره‌ای از احکام و ویژگیهای عدم
۱۶۹	 فصل پنجم: وجود تکرار نمی‌شود
۱۹۵	 مرحله دوم: وجود مستقل و وجود رابط
۱۹۸	 فصل اول: تقسیم وجود به وجود مستقل و وجود رابط

فصل دوم: چگونگی اختلاف وجود رابط و وجود مستقل	۲۱۱
فصل سوم: تقسیم وجود فی نفسه به وجود لنفسه و وجود لغيره	۲۱۵
پی‌نوشتها	۲۲۱
مرحله سوم: انقسام وجود به وجود ذهنی و وجود خارجی	۲۲۳
فصل [مسئله وجود ذهنی]	۲۲۶
براهین وجود ذهنی	۲۳۰
ابطال آرای منکران وجود ذهنی	۲۳۴
طرح و نقد اشکالات وارد شده بر وجود ذهنی	۲۴۰
پی‌نوشتها	۲۵۳
مرحله چهارم: مواد سه‌گانه قضایا (وجوب، امتناع و امکان)	۲۵۵
فصل اول: هر مفهومی یا واجب است یا ممکن و یا ممتنع	۲۶۰
نتایج و آثار مباحث پیشین	۲۷۰
تحلیل استدلال آنان که امکان را موجودی مستقل می‌پندارند	۲۸۰
تنبيه: اقسام ضرورت	۲۸۱
تنبيهی دیگر: معانی امکان	۲۸۳
تنبيهی دیگر	۲۸۹
فصل دوم: تقسیم موادّ به ما بالذات، ما بالغير و ما بالقياس الى الغير	۲۹۰
اثبات امتناع امکان بالغير	۳۰۷
فصل سوم: ماهیت واجب همان هستی اوست	۳۱۳
پاسخ این اعتراضها	۳۲۴
فصل چهارم: واجب الوجود بالذات، از تمامی جهات واجب الوجود است	۳۲۷
ادله بحث	۳۲۸

۳۴۴	فصل پنجم: اثبات اینکه «شیء تا واجب نشود، موجود نمی شود»
۳۴۸	ابطال اقسام اولویت
۳۴۹	اقسام اولویت
۳۵۰	برخی از رویکردهای پیروان نظریه اولویت
۳۵۲	ادله بطلان نظریه اولویت
۳۵۴	تنبيه
۳۵۷	فصل ششم: ممکن نیازمند به علت است و علت این نیاز امکان اوست نه حدوثش
۳۶۳	استدلال متکلمان در ردّ نظریه حکما
۳۶۶	تنبيه
	فصل هفتم: ممکن همان گونه که در حدوث نیازمند به علت است،
۳۶۹	در بقا نیز به علت نیاز دارد
۳۷۲	فصل هشتم: برخی از احکام ممتنع بالذات
۳۸۷	سخن پایانی
۳۸۹	پی نوشتها



فهرست مطالب تعلیقات

۳۲	انکار هستی.....
۳۴	هدف از یادگیری فلسفه.....
۳۶	کلی بودن مسائل فلسفی.....
۳۷	نقد کلام استاد.....
۳۸	اثبات کلیت مسائل فلسفی.....
۳۹	فلسفه نزد ارسطو و پیروانش.....
۳۹	فلسفه نزد فلاسفه اسلامی.....
۴۰	کلمات حکما پیرامون موضوع فلسفه.....
۴۱	امور عامه از دیدگاه صدر المتألهین.....
۴۲	امور عامه از دید استاد.....
۴۳	کلام شیخ و میرداماد پیرامون محمولات فلسفی.....
۴۴	محمول علوم برهانی و تعریف عرض ذاتی از دید استاد.....
۴۵	کلام شیخ پیرامون عرض ذاتی.....
۴۵	نقد رأی استاد پیرامون ملاک عرض ذاتی.....
۴۶	تقسیم‌بندی علوم انسانی نزد پیشینیان.....
۴۷	شرایط محمولات علوم.....

۴۹	خلاصه سخن
۵۰	فلسفه عام‌ترین دانش‌هاست
۵۲	محمول مسائل فلسفی
۵۴	فواید فلسفه
۵۶	براهین فلسفی
۵۸	نقد کلام استاد پیرامون براهین فلسفی
۶۷	علت طرح مسئله اشتراک معنوی وجود
۶۸	بدهات اشتراک معنوی وجود
۷۲	سیر تاریخی مسئله اصالت وجود
۷۴	وجود، حقیقت، ماهیت و اصالت
۷۴	۱. وجود
۷۵	کلمات حکما پیرامون وجود عام
۷۶	وجود و حصه‌های آن
۷۶	معنای واژه حقیقت
۷۷	۲. ماهیت
۷۸	۳. اصالت
۸۰	دو نکته
۸۱	تقریر محل نزاع در مبحث اصالت وجود
۸۳	ارتباط مسئله اصالت وجود با سایر مباحث
۸۷	آرای اندیشمندان پیرامون کلی
۸۹	تحقیق در مسئله
۹۳	اثبات اصالت وجود
۹۸	رد شبهات وارد شده بر اصالت وجود
۱۰۰	دفع شبهه دوم

۱۰۴	نقد استدلال استاد در ابطال رویکرد اصالت ماهوی
۱۰۷	نتایج و آثار اصالت وجود
۱۱۰	عدم اتّصاف وجود به احکام ماهیت
۱۱۲	بساطت وجود
۱۱۴	اثبات بساطت وجود
۱۱۵	استدلالی دیگر برای بساطت وجود
۱۱۹	انحصار حقیقت خارجی در وجود
۱۲۰	ملاک صدق قضایا
۱۲۲	نفس الأمر
۱۲۳	وجه تسمیه نفس الأمر
۱۲۷	زمینه‌های تاریخی طرح این بحث
۱۲۹	حقیقت وجود سببی و رای خویش ندارد
۱۳۱	حقیقت وجود صورت عقلی ندارد
۱۳۳	پاره‌ای از آثار اثبات اصالت وجود
۱۳۴	تشخیص ماهیت
۱۳۴	تخصّص وجود
۱۳۶	تخصّص وجود نزد متکلمان و فلاسفه
۱۳۶	تخصّص وجود از دیدگاه صدر المتألهین
۱۳۸	تخصّص وجودها به چیست؟
۱۳۹	اتّصاف موجودات خارجی به کثرت
۱۳۹	کثرت ماهوی و وجود
۱۴۰	کثرت وجودی
۱۴۲	کثرت صفات واجب الوجود
۱۴۲	انواع کثرت از دیدگاه استاد و نقد آن

۱۴۸	اثبات مشکک بودن وجود
۱۵۰	حقیقت نور
۱۵۳	فعلیت هیولای اولی [یا مادّه نخستین]
۱۵۶	تخصّص وجود
۱۵۸	مصدق عدم
۱۵۸	تمایز عدمها
۱۶۱	عدم عدم
۱۶۴	حلّ چند شبهه مشهور
۱۶۷	حلّ نهایی
۱۶۹	تکرار ناپذیری وجود
۱۷۵	ادله امتناع اعاده معدوم
۱۷۸	استدلال پاره‌ای از متکلمان بر جواز اعاده معدوم
۱۷۸	پاسخ استاد
۱۹۸	وجود رابط و رابطی
۱۹۹	استدلال استاد برای اثبات وجود رابط و نقد آن
۲۰۳	اجزای قضیه
۲۰۵	نقد و تحلیل
۲۰۶	اجزای قضیه از دیدگاه فلسفی
۲۰۹	ماهیت وجودهای رابط از دید استاد
۲۱۰	تأویل کلام استاد
۲۱۱	اختلاف وجود مستقلّ با وجود رابط از دید صدر المتألهین
۲۱۲	دیدگاه استاد
۲۱۵	اقسام وجود فی نفسه
۲۱۶	مراتب وجود
۲۱۹	رابطه اعراض با جواهر، و صورتها با موادّ

۲۲۶	سیر تاریخی این بحث
۲۲۶	منشأ طرح مسئله وجود ذهنی
۲۲۷	مفهوم وجود ذهنی
۲۲۷	منکران وجود ذهنی
۲۲۸	آنچه که قائلان به وجود ذهنی باید اثبات کنند
۲۲۸	اثبات وجود ذهنی
۲۲۹	جایگاه مسئله وجود ذهنی
۲۳۱	یک اشکال مقدر و پاسخ آن
۲۳۱	ادله استاد برای اثبات وجود ذهنی
۲۳۲	ادله صدر المتألهین برای اثبات وجود ذهنی
۲۳۶	دفع شبهات منکران وجود ذهنی
۲۳۸	موارد استعمال اصطلاح فرد ذهنی
۲۴۰	تفاوت میان این دو اشکال
۲۴۴	اشکال چهارم وجود ذهنی و پاسخ آن
۲۴۸	اشکالی دیگر بر وجود ذهنی و پاسخ آن
۲۵۷	آیا بحث از مواد سه گانه، فلسفی است؟
۲۵۷	چگونگی انتزاع مفاهیم سه گانه
۲۵۸	مقسم مواد سه گانه
۲۶۱	بدهت مفاهیم مواد سه گانه
۲۶۲	اعرف مفاهیم مواد سه گانه
۲۶۴	اشکالی بر تعریف امکان
۲۶۴	پاسخ صدر المتألهین شیرازی
۲۶۵	پاسخ استاد
۲۶۷	حاصل سخن
۲۷۰	موضوع امکان

۲۶۲	اعرف مفاهيم موادّ سه گانه
۲۶۴	اشکالی بر تعريف امکان
۲۶۴	پاسخ صدر المتألهين شيرازي
۲۶۵	پاسخ استاد
۲۶۷	حاصل سخن
۲۷۰	موضوع امکان
۲۷۲	امکان، لازمه ماهيت است
۲۷۳	دفع يک توهم
۲۷۵	وجود موادّ سه گانه در خارج
۲۷۶	قول صحيح
۲۷۶	جمع میان آرا
۲۷۹	امکان وجود مستقلى ندارد
۲۸۱	موضوع قضيه ضروريه ذاتيه
۲۸۱	دفع يک تناقض
۲۸۴	امکان عامّ و امکان خاصّ
۲۸۵	ثمره اين بحث
۲۸۷	امکان استعدادی
۲۹۰	انقسام موادّ قضایا و نتایج مترتب بر آن
۲۹۱	اجتماع ما بالذات و ما بالغیر، و ابطال امکان غیری
۲۹۴	ما بالقیاس الى الغير
۲۹۴	مقدمه: انواع ارتباط میان دو شیء
۲۹۴	اقسام علاقه لزومیه
۲۹۵	انواع تلازم
۲۹۵	مصادیق تلازم خارجی

۲۹۶		مثال تلازم ذهنی
۲۹۶		نتیجه
۲۹۶		آرای حکما پیرامون علاقه لزومیه
۲۹۶		نقد استدلال شیخ بر انحصار علاقه لزومیه در علیت
۲۹۷		نظر صحیح
۲۹۷		تمامی اقسام مواد سه گانه از معقولات ثانیه می باشند
۲۹۸		مصادیق امتناع بالقیاس الی غیر
۲۹۹		علاقه لزومیه یک سویه
۳۰۰		نسبت میان وجود و عدم یک امر حادث مادی با واجب تعالی
۳۰۱		نکته مهم
۳۰۲		نسبت دوشی‌ای که میان آنها هیچ علاقه‌ای وجود ندارد
۳۰۳		اتّصاف واجب به امکان، از دید شیخ
۳۰۳		دیدگاه صدر المتألهین
۳۰۴		جمع میان آرای این دو حکیم الهی
۳۱۳		ماهیت واجب ائیت اوست
۳۱۴		مفاد قضیه «ماهیت واجب ائیت اوست» در آثار حکما
۳۱۵		نفی ماهیت از واجب تعالی
۳۱۹		وجوب واجب، ماهیتها و وجودهای امکانی
۳۲۸		واجب الوجود بالذات از تمامی جهات واجب است
۳۳۱		دلیل دوم، بنابر تقریر استاد
۳۳۱		اشکال این تقریر
۳۳۲		تتمیم دلیل
۳۳۲		مورد تمسک به قاعده «واجب الوجود بالذات از تمامی جهات واجب است»
۳۳۳		صفات واجب تعالی

۳۳۴	اقوال و ادله برخی از حکما پیرامون این قاعده
۳۳۹	صرافت وجود واجب تعالی
۳۴۰	اثبات وحدت حقه واجب تعالی
۳۴۴	شیء تا واجب نشود، موجود نمی شود
۳۴۵	دیدگاه متکلمان و نقد آن
۳۴۵	نظریه اولویت
۳۴۹	اولویت ذاتی
۳۵۴	تقدم وجوب ماهیت بر وجودش
۳۵۴	ضرورت به شرط محمول
۳۵۷	بدهات نیازمندی ممکن به علت
۳۵۸	مقصود از اصطلاح ممکن در این مسئله
۳۵۸	علت نیازمندی ممکن
۳۵۹	دیدگاه فلاسفه و متکلمان پیرامون نیازمندی ممکن به علت در بقا
۳۶۹	نقد دیدگاه متکلمان پیرامون نیازمندی ممکن به علت در بقا
۳۷۳	امتناع تصوّر ممتنع بالذات
۳۷۳	امتناع اجتماع دو وجوب در شیء واحد
۳۷۴	آنچه که مستلزم ممتنع ذاتی است، تنها از همان جهت ممتنع است
۳۷۵	اثبات تناهی ابعاد از طریق برهان سلمی
۳۷۸	یک امر محال، مستلزم هر محالی نیست
۳۸۰	اشکال بر عدم تلازم دو ممتنع بالذات
۳۸۱	پاسخ اشکال
۳۸۴	محال است که ممکن، مستلزم ممتنع بالذات باشد

پیشگفتار

به نام آنکه هستی نام از او یافت

بی شک حکمت متعالیه که از فرایند چهار مشرب فکری عرفان، اشراق، کلام و فلسفه مشاء، توسط حکیم فرزانه، صدر المتألهین شیرازی، بر تارک قله‌های معارف اسلامی درخشید، اوج تلاشهای عقلانی مسلمانان، پیرامون مباحث هستی‌شناسی می‌باشد که حتی پس از گذشت قرن‌ها، با استواری تمام به حیات با طراوت خود ادامه می‌دهد.

در این میان، فرزندگان و حکیمانی چند، در انتقال این میراث فرهنگی، چه از طریق تدریس و تربیت شاگردان، و چه از طریق تألیف، نقش بسزایی داشته‌اند، که برجسته‌ترین آنها در دوران معاصر، علامه سید محمد حسین طباطبایی - قدس سره - از حاملان راستین و شارحان بارز حکمت متعالیه است.

سخن گفتن از ابعاد شخصیتی و علمی و روحی ایشان در این مقدمه کوتاه، ممکن نیست و کتاب بلکه کتابهای مستقلی را می‌طلبد.

ایشان به خاطر صفای باطن و قریحه و استعداد ذاتی‌ای که داشتند، علاوه بر تسلط کامل بر مبانی و مسائل حکمت متعالیه، نسبت به آنها متعبد محض نبودند، و نوآوری‌هایی چه در زمینه تبویب مباحث فلسفی و چه در اقامه برهان برای اثبات مسائل و حتی نقد آرای پیشینیان داشتند.

دو کتاب ارزنده *بدایه الحکمه و نهایه الحکمه* که از برجسته‌ترین آثار فلسفی در زمینه حکمت متعالیه به شمار می‌آیند، و همچون ستارگانی پر تألؤ، در آسمان اندیشه و خرد می‌درخشند، شاهد خوبی بر صدق این ادعا می‌باشند. این دو کتاب ارزشمند، افزون بر مزایای یاد شده، اولین کتابهایی هستند که

برای آموزش حکمت، به رشته تحریر درآمده‌اند، و از این جهت بر تمامی آثار پیشینیان تفوق دارند. در این دو کتاب، مباحث، نظامی منطقی به خود گرفته‌اند، و مبادی و مقدمات هر بحث نخست به اثبات رسیده‌اند، و هر مسئله بدون نیاز به مباحث بعدی تبیین شده است.

خوشبختانه، پس از سالها، این دو اثر جاودانه و گرانسنگ، جای خود را در حوزه‌های علمیه و مراکز دانشگاهی باز نمود، و مطمح نظر بزرگان گردید و در حوزه‌های فلسفی مورد تدریس و بحث و فحص قرار گرفت. اما در عین حال برای دستیابی به معارف دقیق و انیق آن، لازم بود که صاحبان این فن، کمر همت بریندند و راه را برای وصول به مقاصد آن آسان کنند، و نکات مبهم و معضالش را آشکار سازند.

در این میان، نخستین کسی که گام به میدان نهاد، یکی از تلامذه برجسته ایشان، حضرت آیت الله، محمد تقی مصباح — از بزرگان حکما و متألّهان معاصر — بود. ایشان در تعلیقات خود، افزون بر تبیین و تشریح مقاصد حضرت علامه — قدس سره — در نهایت تواضع به نقد علمی آن پرداخته‌اند؛ پیشاپیش، ایرادات احتمالی وارد بر کلام استاد را تزییف نموده‌اند، تا از این رهگذر مبانی و نظام فلسفی ایشان هر چه بیشتر تشیید و تقویم یابد؛ در هر بحث، اقوال و عین کلمات حکما، و متکلمان و عرفا را به گونه‌ای نقل کرده‌اند که خواننده را از مراجعه به آنها بی‌نیاز می‌کند؛ در برخی از مسائل، بتفصیل به زمینه‌های تاریخی بحث که مخاطب را در فهم اصل مسئله یاری می‌دهند، اشاره فرموده‌اند؛ مقدمات ضروری برای درک هر بحث را از پیش تشریح کرده‌اند؛ به ارتباط میان مسائل و مباحث اشاره کرده‌اند؛ بعلاوه به علّت آشنایی با مباحث فلسفی غرب، گاه در قالب بحثی تطبیقی، به نقل و نقد آرای این اندیشمندان، پرداخته‌اند.

به طور قطع، تعلیقه استاد مصباح، یکی از منابع اصیل، برای تمامی کسانی است که در صدد شرح و یا استفاده از این دو کتاب شریف می‌باشند، و در عین حال مدخلی برای تأمل در برخی از مباحث حکمت متعالیه به شمار می‌آید.

اما از آنجایی که این تعلیقات گرانها، به زبان عربی نگاشته شده است، بسیاری از دوستداران حکمت، بویژه دانشجویان رشته فلسفه، امکان استفاده تام از آن را ندارند و چه بسا برخی آن را جرحی بر کتاب نه‌ایة الحکمة می‌انگارند. از این رو بر آن شدم تا با ترجمه حاضر، فارسی‌زبانان نیز امکان دستیابی به معارف آن را بیابند.

لازم به ذکر است که گاه برای روانی متن و توضیح آن، عباراتی را در داخل علامت [] قرار داده‌ام و نمایه‌های مناسبی را بدان افزوده‌ام.

در پایان کمال سپاس و امتنان خویش را به محضر حضرت آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی - دام ظلّه الوارف - که پس از ارائه نظر کارشناسی محققان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، اجازه نشر این اثر را دادند؛ دوست فاضل و اندیشورم، جناب آقای دکتر محمد سعیدی مهر که از نظرات اصلاحی ایشان بهره‌ها بردم؛ برادر عزیز و گرانقدرم جناب آقای محمد باهر که همواره قرین لطف و محبت او می‌باشم و مسئولان و دست‌اندرکاران مؤسسه الزهراء، بویژه جناب آقای پوشنگر تقدیم می‌دارم؛ و با اعتراف به قلت بضاعت خویش و لغزشهای احتمالی، نیازمند عنایات کریمانه خوانندگان این اثر می‌باشم.

سخن خویش را با حمد و سپاس الهی به پایان می‌برم که بار دیگر این کمینه را توفیق آن داد تا گامی دیگر در مسیر نشر حکمت و معارف اسلامی بردارم.

ای دعا از تو، اجابت هم ز تو	ایمنی از تو، مهابت هم ز تو
گر خطا کردیم، اصلاحش تو کن	مصلحتی تو، ای تو سلطان سخن
کار تو تبدیل اعیان و عطا	کار ما سهو است و نسیان و خطا
سهو و نسیان را مبدل کن به علم	من همه خلمم مرا کن صبر و حلم

المفتاق إلى رحمة ربّه

علی اوجبی

تابستان ۱۳۷۵

مقدمه استاد مصباح

به نام خداوند بخشنده مهربان

حمد آن خدایی را سزد که پروردگار جهانیان است. و درود و سلام بر بهترین آفریده او، حضرت محمد و خاندان پاکش، بویژه امام منتظر مهدی، حجة بن الحسن العسکری - خداوند فرجش را تعجیل فرماید و ما را از یاران و انصار و رستگاران به عنایت و رضایش قرار دهد - باد.

اما بعد: از برترین اموری که حق تعالی بر این بنده گناهکار منت نهاد، مصاحبت با استاد علامه اوحدی، سید محمد حسین طباطبایی - ره - است. چرا که در تفسیر قرآن و فلسفه الهی و سایر معارف اسلامی، به قدری از محضر ایشان بهره جستیم که از شکر آن عاجزم. از این رو ایشان بر حقیر و تمامی پژوهندگان این عصر، بلکه بر تمامی مسلمانان، حق عظیمی دارند. امیدوارم که خداوند - تبارک و تعالی - ایشان را جزای خیر ارزانی دهد و به نهایت مدارج قرب خویش نایل گرداند.

استاد علامه - ره - کتابهای باارزش و آثار نفیسی از خود به جای گذاشته‌اند که پس از تفسیر المیزان، سودمندترین آنها برای طلاب، همین کتاب ارزشمندی است که در پاسخ به درخواست بسیاری از فضلا و پژوهندگان افکار حکما، به رشته تحریر درآمد.

حقیر با بضاعت اندک خویش، مدتها افتخار تدریس این کتاب را داشتم. در این

بین، در صدد برآمدم که آنچه که در ارتباط با توضیح مطالب کتاب و تسهیل در طرق وصول بدانها، به ذهن می‌رسد، بنگارم و به برخی از مباحثی که در کتب حکما وجود دارد و برای جویندگان نافع است، اشاره نمایم و در عین حال برخی از اموری را که فهم یا پذیرش آنها برایم دشوار می‌نمود، اضافه کنم و به علت صعوبت نیز اشاره کنم، تا شاید جوینده‌ای گمشده‌ی خویش را در آن بیابد و یا هدایت یافته‌ای مرا بدانها رهنمون سازد.

بسیار مشتاق بودم که مشکلات خویش را در محضر استاد طرح نمایم، و جهل خویش را به فضل تعلیمش، درمان کنم و نقصان فهم خویش را به برکت آن جبران نمایم؛ اما دست تقدیر میان من و آرزویم فاصله انداخت و حوادث روزگار مانع دستیابی به خواسته‌ام گردید.

در انتها از محضر ایشان و سپس از خوانندگان بزرگوار خواهانم که عذر حقیر را در آنچه درنیافتم و یا قلمم در ادای حقّش عاجز ماند، پذیرا باشند؛ و از حقّ تعالی مسئلت دارم که این اثرا گامی متواضع در مسیر رشد و بالندگی علم و حکمت قرار دهد و جویندگان حقّ و حقیقت را بدان بهره‌مند سازد، و يجعله خالصاً لوجهه الکریم و ینفعنی به یوم لا ینفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سلیم، والله الموفق والمعین.

محمد تقی مصباح یزدی

ذی القعدة ۱۴۰۰ هـ.ق.

شرح حال علامه طباطبائی به قلم خود ایشان

نویسنده، محمد حسین طباطبائی، به سال هزار و دویست و هشتاد و یک شمسی، در تبریز، در میان یک خانواده عالم به وجود آمده‌ام.

در سنّ هشت سالگی، مادر و در سنّ نه سالگی پدر را از دست دادم، و به مناسبت اینکه کم و بیش مایه معاش داشتیم، سرپرست ما (وصی پدر) ما (من و برادر کوچکتر از خودم) را با هم تحت مراقبت و پرستاری یک نفر خادم و یک نفر خادمه قرار داد.

کمی پس از درگذشت پدر، به مکتب و پس از چندی به مدرسه فرستاده شدیم و بالاخره به دست معلم خصوصی که به خانه می آمد، سپرده گشتیم، و به این ترتیب تقریباً مدت شش سال مشغول فراگرفتن فارسی و تعلیمات ابتدایی بودیم. آن روزها تحصیلات ابتدایی برنامه معینی نداشت. همین قدر به یاد دارم که در فاصله میان ۱۲۹۰ تا ۱۲۹۶ که مشغول بودم، قرآن کریم را که معمولاً پیش از هر چیز دیگر خوانده می شد، و کتاب گلستان و بوستان سعدی و نصاب و اخلاق مصور و انوار سهیلی و تاریخ معجم و منشآت امیر نظام و ارشاد الحساب را خواندم. سال ۱۲۹۷ وارد رشته های علوم دینی و عربیه شدم، و تا سال ۱۳۰۴ به قرائت متون سرگرم بودم.

در ظرف همین هفت سال، در علم صرف، کتاب امثله و صرف میر و تصریف و در نحو، کتاب عوامل و انموذج و صمدیه و سیوطی و جامی و مغنی و در بیان،

کتاب مطوّل و در فقه، کتاب شرح لمعه و مکاسب و در اصول، کتاب معالم و قوانین و رسائل و کفایه و در منطق، کبری و حاشیه و شرح شمسیه و در فلسفه، کتاب شرح اشارات و در کلام، کتاب کشف المراد را خواندم؛ و به همین ترتیب، دروس متن (در غیر فلسفه و عرفان) خاتمه یافت.

سال ۱۳۰۴ برای تکمیل تحصیلات خود، عازم حوزه نجف گردیدم و به مجلس درس مرحوم آیت الله، آقای شیخ محمد حسین اصفهانی، حاضر شده، یک دوره خارج اصول که تقریباً شش سال طول کشید و چهار سال نیز خارج فقه معظم له را درک نمودم، و همچنین هشت سال در خارج فقه مرحوم آیت الله نایینی و یک دوره خارج اصول معظم له حضور یافتم، و کمی نیز به خارج فقه مرحوم آیت الله، آقای سید ابوالحسن اصفهانی رفتم. کلیات علم رجال را نیز پیش مرحوم آیت الله، حجت کوه کمری رفتم.

در فلسفه نیز به درس حکیم و فیلسوف معروف وقت، مرحوم آقا سید حسین بادکوبه‌ای موفق شدم. در ظرف شش سال که پیش معظم له تلمذ می‌کردم، منظومه سبزواری و اسفار و مشاعر ملا صدرا و دوره شفای بو علی و کتاب اثولوجیا و تمهید ابن ترکه و اخلاق ابن مسکویه را خواندم.

مرحوم بادکوبه‌ای از فرط عنایتی که به تعلیم و تربیت نویسنده داشت، برای اینکه مرا به طرز تفکر برهانی آشنا ساخته، به ذوق فلسفی تقویت بخشید، امر فرمود که به تعلیم ریاضیات پردازم. در امتثال امر معظم له به درس مرحوم آقای سید ابوالقاسم خوانساری که ریاضیدان زبردستی بود، حاضر شدم و یک دوره حساب استدلالی از معظم له فرا گرفتم.

سال ۱۳۱۴ بر اثر اختلال وضع معاش، ناگزیر به مراجعت شده، به زادگاه اصلی خود (تبریز) برگشتم، و ده سال و خورده‌ای در آن سامان به سر بردم که حقّاً باید این دروه را در زندگی خود دوره خسارت روحی بشمارم. زیرا بر اثر گرفتاری ضروری به معاشرت عمومی و تأمین معاش (که از مجرای فلاح بود) از تدریس و تفکر

علمی (جز مقداری بسیار ناچیز) بازمانده بودم و پیوسته با یک شکنجه درونی به سر می بردم.

در سال ۱۳۲۵ از سر و سامان خود چشم پوشیده، زادگاه اصلی را ترک گفتم و متوجه حوزه قم گردیده، بساط زندگی را در این شهر گستردم و دوباره اشتغالات علمی را از سر گرفتم، و تاکنون که اوایل سال ۱۳۴۱ می باشد، روزگار خود را در این سامان می گذرانم.

البته هرکسی حسب حال خود، در زندگیش خوشی و تلخی و زشت و زیبایایی دیده و خاطره هایی دارد. من نیز به نوبه خود و خاصه از این نظر که بیشتر دوره زندگی خود را با یتیمی یا غربت یا مفارقت دوستان یا انقطاع وسایل و تهیدستی و گرفتاریهای دیگر گذرانیده ام، در مسیر زندگی با فراز و نشیبهای گوناگون رو به رو شده، در محیطهای رنگارنگ قرار گرفته ام. ولی پیوسته حس می کردم که دست ناپیدایی مرا از هر پرتگاه خطرناک نجات می دهد و جاذبه مرموزی از میان هزارها مانع بیرون کشیده، به سوی مقصد هدایت می کند:

من اگر خارم و گرگل، چمن آرایی هست

که از آن دست که می پروردم می رویم

در اوایل تحصیل که به صرف و نحو اشتغال داشتم، علاقه زیادی به ادامه تحصیل نداشتم و از این روی هر چه می خواندم، نمی فهمیدم و چهار سال به همین نحو گذرانیدم. پس از آن، یکباره عنایت خدایی دامنگیرم شده، عوض کرد. و در خود یک نوع شیفتگی و بیتابی نسبت به تحصیل کمال حس نمودم. به طوری که از همان روز تا پایان ایام تحصیل که تقریباً هفده سال کشید، هرگز نسبت به تعلیم و تفکر، درک خستگی و دلسردی نکردم، و زشت و زیبای جهان را فراموش نموده و تلخ و شیرین حوادث را برابر می پنداشتم. بساط معاشرت غیر اهل علم را بکلی برچیدم. در خورد و خواب و لوازم دیگر زندگی به حداقل ضروری قناعت نموده، باقی را به مطالعه می پرداختم. بسیار می شد (و بویژه در بهار و تابستان) که شب را تا

طلوع آفتاب با مطالعه می‌گذرانیدم، و همیشه درس فردا را شب پیش مطالعه می‌کردم و اگر اشکالی پیش می‌آمد، با هر خودکشی بود، حل می‌نمودم، و وقتی به درس حضور می‌یافتم، از آنچه استاد می‌گفت، قبلاً روشن بودم، و هرگز اشکال و اشتباه درس پیش استاد نبردم.

از آثار مختصری که هنگام تحصیل در نجف تهیه کرده‌ام:

۱. رساله در برهان
۲. رساله در مغالطه
۳. رساله در تحلیل
۴. رساله در ترکیب
۵. رساله در اعتباریات (افکاری که ساخته خود انسان است)
۶. رساله در نبوت و منامات

از آثاری که اوقات اقامت تبریز تألیف شده:

۱. رساله در اثبات ذات
۲. رساله در اسماء و صفات
۳. رساله در افعال
۴. رساله در وسایط میان خدا و انسان
۵. رساله انسان قبل الدنيا
۶. رساله انسان فی الدنيا
۷. رساله انسان بعد الدنيا
۸. رساله در ولایت
۹. رساله در نبوت
- (در این رساله‌ها میان عقل و نقل تطبیق شده است.)
۱۰. کتاب سلسله انساب طباطبائی‌ان آذربایجان

آثاری که در قم به رشته تحریر درآمده است:

۱. تفسیر المیزان که در ۲۰ جلد منتشر شده است. در این کتاب با روش بی سابقه‌ای آیه با آیه تفسیر شده است.
۲. اصول فلسفه (روش رئالیسم)؛ در این کتاب فلسفه شرق و غرب بررسی می شود (در پنج جلد).
۳. حاشیه کفایة الاصول
۴. حاشیه بر کتاب اسفار ملا صدرا که در ۹ جلد منتشر شده است.
۵. وحی یا شعور مرموز
۶. دو رساله در ولایت و حکومت اسلامی (فارسی و عربی)
۷. مصاحبه‌های سال ۱۳۳۸ با پروفیسور کرین، مستشرق فرانسوی در یک جلد (تحت عنوان شیعه برای بار سوم اخیراً منتشر گردید).
۸. مصاحبه‌های سال ۳۹ و سال ۴۰ با معظم له در یک جلد. (تحت عنوان رسالت تشیع در دنیای امروز منتشر می گردد).
۹. رساله در اعجاز
۱۰. علی و الفلسفة الإلهیة (به فارسی نیز ترجمه و منتشر شده است).
۱۱. شیعه در اسلام
۱۲. قرآن در اسلام
۱۳. مجموعه مقالات، پرسشها و پاسخها و بحثهای متفرقه علمی، فلسفی و...
۱۴. سنن النبى که اخیراً با ترجمه و تحقیق، توسط جناب آقای محمد هادی فقهی، در ۴۰۰ صفحه منتشر شده است.

۱. این مجموعه مقالات و رساله‌ها توسط «مرکز بررسی‌های اسلامی» با اجازه کتبی استاد علامه جمع‌آوری و پس از تکمیل در ۳ جلد به نام بررسی‌های اسلامی منتشر گردید.

بسم الله الرحمن الرحيم،
و الصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين

[۱] کلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة

إِنَّا — معاشر الناس — أشياء موجودة جدّاً و معنا أشياء آخر موجودة، ربما فعلت فينا أو انفعلت مِنّا، كما أَنَا نفعل فيها أو ننفع منها.

[۱] کلامی به منزله مقدمه این صنعت

ما انسانها چیزهایی هستیم که واقعاً وجود داریم، و همراه با ما چیزهای دیگری هم هست که آنها نیز وجود دارند، چیزهایی که در ما تأثیر می‌گذارند و یا از ما متأثر می‌شوند، همان گونه که ما در آنها تأثیر می‌گذاریم و یا از آنها متأثر می‌شویم

هناك هواء نستنشق، و غذاء نتغذّي به، و مساكن نساكنها، و أرض نتقلب عليها، و شمس نستضيء بضياؤها، و كواكب نهتدي بها، و حيوان و نبات و غيرها.

۱. هدف از طرح این مقدمه، توضیح اموری پیرامون موضوع و روش و غایت فلسفه است. روشن است که منظور از فلسفه در اینجا، فلسفه اولی یا ما بعد الطبیعه است. زیرا سایر اقسام فلسفه — به اصطلاح قدیم — با اسامی خاصّی مثل طبیعیات و ریاضیات شناخته می‌شوند، و در این کتاب از هیچ یک از آنها بحثی نخواهد شد.

و هناك أمور نبصرها، وأخرى نسمعها، وأخرى نشمّها، وأخرى نذوقها وأخرى وأخرى.

و هناك أمور نقصدها أو نهرب منها، وأشياء نحبّها أو نبغضها، وأشياء نرجوها أو نخافها، وأشياء تشتهيها طباعنا أو تتنفر منها، وأشياء نريدها لغرض الإستقرار في مكان أو الانتقال من مكان أو إلى مكان، أو الحصول على لذة أو الإتقاء من ألم أو التخلّص من مكروه، أو لمآرب أخرى.

در جهان خارج، هوایی هست که استنشاق می‌کنیم، غذایی هست که می‌خوریم، منازلی هست که در آنها سکونت می‌کنیم، زمینی هست که بر آن گام می‌نهیم، خورشیدی هست که از نورش بهره‌مند می‌شویم، و ستارگانی هست که با

→

انکار هستی

استاد بحث خود را این گونه آغاز کرده‌اند: موضوع فلسفه — یعنی موجود — قابل شکّ و انکار نیست، و اگر هم تشکیک و تردیدی در آن باشد، تنها در لفظ و زبان است؛ و هیچ کس این تشکیک را اظهار نمی‌کند، مگر اینکه ستیزه‌جو و خود رأی باشد.

ایشان با این جملات، به اندیشه سوفسطائیان اشاره می‌کنند، و بعدها در مبحث علم^۱، برخی از شبهات آنها را ذکر کرده و بدانها جواب خواهند داد.

شیخ نیز در الهیات شفا^۲ در این رابطه کلامی دارد که عصاره آن را صدر المتألهین در اسفار^۳ ذکر کرده است.

اما اینکه فرمودند: «ما آدمیان، چیزهایی هستیم که واقعاً وجود داریم» بدین معناست که ما حقیقتاً وجود داریم و موجوداتی وهمی و فرضی نیستیم.

و اینکه فرمودند: «همان گونه که ما در آنها تأثیر می‌گذاریم و یا از آنها متأثر می‌شویم» زاید است. [چرا که عبارت پیشین مستلزم و متضمّن مفهوم این عبارت نیز هست.]

آنها جهت و راه خویش را می‌یابیم، حیوانات و گیاهان و موجودات دیگری هم هستند.

در جهان خارج، چیزهایی هست که آنها را می‌بینیم، چیزهایی هست که بوی آنها را حس کنیم، چیزهایی هست که طعمشان را می‌چشیم و چیزهای دیگر و دیگر.

در جهان خارج، چیزهایی هست که دوستشان داریم یا بدانها بغض می‌ورزیم، چیزهایی هست که بدانها امیدواریم یا از آنها می‌ترسیم، چیزهایی هست که طبیعت ما بدانها میل دارد یا از آنها متنفر است، چیزهایی هست که به خاطر اغراضی همچون: استقرار در یک مکان، انتقال از جایی به جای دیگر، دستیابی به یک لذت، پرهیز از یک درد و یا رهایی از امری ناخوشایند، به دنبال آنهایم.

و جميع هذه الأمور التي نشعر بها، ولعلّ معها ما لانشعر بها، ليست بسُدّي؛ لما أنّها موجودة جدّاً وثابتة واقعا؛ فلا يقصد شيء شيئاً إلاّ لأنّه عين خارجية و موجود واقعيّ أو منتهٍ إليه، ليس وهماً سرابيّاً. فلا يسعنا أن نرتاب في أنّ هناك وجوداً، و لا أن ننكر الواقعيّة مطلقاً، إلاّ أن نكابر الحقّ فننكره، أو نبدي الشكّ فيه، وإن يكن شيء من ذلك فإنّما هو في اللفظ فحسب.

فلا يزال الواحد متّاً، و كذلك كلّ موجود يعيش بالعلم و الشعور، يرى نفسه موجوداً واقعياً ذا آثار واقعية، و لا يمسّ شيئاً آخر غيره إلاّ بما أنّ له نصيباً من الواقعية.

هیچ یک از این اموری که درک می‌کنیم - و شاید همراه آنها امور دیگری هم وجود داشته باشد که به آنها علم نداریم - غیر واقعی و باطل نیستند. زیرا جدّاً وجود دارند و از ثبوت واقعی برخوردارند.

از این رو هرگاه چیزی خواهان چیز دیگری است، تنها بدان خاطر است که یا آن

مطلوب، عین خارجی و موجودی واقعی است، و یا اینکه در نهایت منتهی به موجودی واقعی می شود و امری موهوم و سرابی نیست.

پس ما نه می توانیم در اینکه در خارج از ما وجودی هست، تردید کنیم و نه اینکه اصل واقعیت را به طور مطلق منکر شویم، مگر آنکه در صدد مجادله و ستیز با حق باشیم. در هر حال، اگر هم انکار و تردیدی باشد، تنها در مرتبه لفظ است.

بنابراین، هر یک از ما آدمیان و همچنین هر موجودی که در حیات خویش از علم و شعور برخوردار است، خود را موجودی واقعی، با آثاری واقعی می داند که ارتباطش با سایر چیزها، تنها از این جهت است که آنها نیز بهره ای از واقعیت دارند.

[۲] غیر انا که لا تشکّ فی ذلک، لا ترتاب أيضاً فی انا ربما نخطئ. فنحسب ما لیس بموجود موجوداً أو بالعکس، کما أنّ الإنسان الأولی کان یثبت أشياء و یری آراءً تنکرها نحن الیوم، و نری ما یناقضها، و أحد النظیرین خطأ لا محالة، و هناك أغلاط نبتلّی بها کلّ یوم، فنثبت الوجود لما لیس بموجود، و ننفیه عما هو موجود حقّاً، ثمّ ینکشف لنا أنّا أخطأنا فی ما قضینا به.

[۲] اما همان گونه که نسبت به اصل هستی شک نداریم، در این نیز تردیدی

۲. هدف از یادگیری فلسفه

این بخش از عبارات استاد، به علت وجود فلسفه و هدف از یادگیری آن اشاره دارد. بدین بیان که: علم ما به واقعیات، همیشه درست و مطابق با واقع نیست. چه بسا چیزی را که وجود ندارد، موجود می پنداریم [مثل: غول و بخت و شانس] و بر عکس [چیزی را که وجود ندارد، معدوم می انگاریم، مانند: فرشته و جن]. پس نیاز به علمی داریم که از طریق بحث برهانی — که یقین آور هم هست — عهده دار جدا کردن موجودات حقیقی از غیر حقیقی باشد، این علم

نداریم که گاهی خطا می‌کنیم و اموری را که وجود ندارند، موجود می‌پنداریم و یا برعکس. به عنوان مثال: در گذشته انسانها اشیایی را اثبات می‌کردند و به آرایشی معتقد بودند که امروزه ما آنها را انکار می‌کنیم و به نقیضشان معتقدیم، در حالی که به طور قطع، یکی از دو نظر خطا است. اشتباهات دیگری هم هست که هر روز به آنها مبتلا می‌شویم، مثلاً وجود چیزی را اثبات می‌کنیم که وجود ندارد، یا وجود چیزی را نفی می‌کنیم که واقعاً وجود دارد، و بعد برای ما آشکار می‌شود که در قضاوت خود به خطا رفته‌ایم.

فَسَتِ الْحَاجَةُ إِلَى الْبَحْثِ عَنِ الْأَشْيَاءِ الْمَوْجُودَةِ، وَ تَمْيِيزِهَا بِخَوَاصِّ الْمَوْجُودِيَةِ الْمُحْصَلَةِ مِمَّا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ، بَحْثًا نَافِعًا لِلشَّكِّ، مُنْتَجًا لِلْيَقِينِ. فَإِنَّ هَذَا النُّوعَ مِنَ الْبَحْثِ هُوَ الَّذِي يَهْدِينَا إِلَى نَفْسِ الْأَشْيَاءِ الْوَاقِعِيَةِ بِمَا هِيَ وَاقِعِيَّةٌ؛ وَ بِتَبْعِيرٍ آخَرَ: بَحْثًا نَقْتَصِرُ فِيهِ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْبَرْهَانِ، فَإِنَّ الْقِيَاسَ الْبَرْهَانِي هُوَ الْمُنْتَجِجُ لِلنَّتِيجَةِ الْيَقِينِيَّةِ مِنْ بَيْنِ الْأَقْيِسَةِ، كَمَا أَنَّ الْيَقِينَ هُوَ الْإِعْتِقَادُ الْكَاشِفُ

→

همان فلسفه است.

کلام ایشان در اینجا همانند کلامشان در اصول فلسفه، موهم این معناست که علت اساسی بلکه تنها علت وجودی فلسفه و یادگیری آن همین است، به طوری که اگر در شناخت حقایق، دچار خطایی نمی‌شدیم و نسبت به واقعیات جهل مرگب نداشتیم، به فلسفه نیازی نبود. در حالی که این چنین نیست؛ چرا که مسائلی [همچون مسئله وجود مجردات و خواص آنها] هست که علوم دیگری غیر از فلسفه، عهده‌دار حل آنها نیست. بنابراین احتیاج به علم خاصی هست که آن را «ما بعد الطبیعه» و «فلسفه اولی» نامیده‌اند، که اگر هم — به فرض محال — اندیشه‌های ما پیرامون آن امور اصلاً خطا نبود، باز برای اثبات و توجیه این مسائل، به فلسفه نیاز داشتیم. بعلاوه پاره‌ای از آن مسائل، مبادی تصدیقی^۴ علوم دیگرند؛ از این رو علوم یاد شده [برای اثبات آن مبادی] نیازمند به فلسفه می‌باشند، ولی فلسفه محتاج به آنها نیست.

عن وجه الواقع من بين الإعتقادات. فإذا بحثنا هذا النوع من البحث،
أمكننا أن نستنتج به أن كذا موجود وكذا ليس بموجود.

از این جاست که بحث از موجودات و جدا ساختن آنها از معدومات، از طریق خواص امور واقعی و موجود، ضرورت می یابد. البته این بحث باید به گونه ای باشد که شک را از میان ببرد و یقین را به همراه آورد. زیرا تنها این نوع از بحث است که ما را به خود اشیای واقعی - از آن جهت که واقعی هستند - رهنمون می سازد. به دیگر سخن: در این بحث و بررسی، باید تنها از برهان استفاده کنیم؛ زیرا در میان قیاسها، تنها قیاس برهانی است که نتیجه یقینی را افاده می کند، همچنان که در میان اعتقادات، تنها یقین است که پرده از چهره واقع برمی دارد. پس هرگاه این گونه [= برهانی] بحث کنیم، می توانیم [به طور قطع] نتیجه بگیریم که این چیز موجود است و آن دیگری موجود نیست.

[۳] ولكن البحث عن الجزئيات خارج من وسعنا؛ على أن البرهان لا يجري
في الجزئي بما هو متغير زائل؛ ولذلك بعينه نتعطف في هذا النوع من البحث
إلى البحث عن حال الموجود على وجه كلي؛ فنستعلم به أحوال الموجود
المطلق بما أنه كلي.

[۳] اما از آن جایی که بحث از جزئیات، خارج از توانایی ماست، و از سویی در

۳. کلی بودن مسائل فلسفی

فلسفه قادر به تمیز تمامی حقایق جزئی - از آن جهت که جزئی اند - نیست، بلکه آنها را به طور کلی از غیر جدا می سازد، بدین شکل که: احوال موجود مطلق را به ما می شناساند،

→

سپس ما آن احوال را به عنوان معیاری برای تشخیص حقایق از وهمیات قرار می‌دهیم. بعلاوه تنها بحث برهانی است که یقین‌آور است و ما را به واقع می‌رساند؛ و بحث برهانی — همان گونه که در منطق ذکر شده است — شامل جزئیات و قضایای شخصی نمی‌شود [به دیگر سخن: چون جزئیات دائماً در حال تغییر و تحولند، برهان در آنها جاری نمی‌شود. بعلاوه همان گونه که در جای خود به اثبات رسیده است، جزئی بما هو جزئی — یعنی جزئی از آن جهت که جزئی است، نه از آن جهت که مصداق کلی است — نه خود قابل تحصیل است، و نه در طریق کشف مجهولی قرار می‌گیرد.]

نقد کلام استاد

گویا منظور استاد از این دو وجه، توجیه مطلبی است که در تعریف فلسفه ذکر شده است، مبنی بر اینکه: «فلسفه از احوال کلی موجود مطلق بحث می‌کند»، ولی کلام ایشان از اثبات آن قاصر است. زیرا محدود بودن توانایی ما برای تمییز همه حقایق جزئی، این را اثبات نمی‌کند که تنها فلسفه از احوال کلی [موضوع خود] بحث می‌کند. زیرا اساساً همه دانشها [این ویژگی را دارند که] از مسائل کلی بحث می‌کنند، و هیچ یک از آنها عهده‌دار شناسایی جزئیات — از این جهت که جزئی و شخصی‌اند — نمی‌باشند؛ مگر علوم مثل تاریخ و رجال، و کلیتی که اختصاص به مسائل فلسفی دارد، کلیت مشترک میان دانشها نیست.

و اما اینکه: «برهان شامل جزئیات نمی‌شود» — علاوه بر اشکالی که بر اصل این قضیه وارد است — اختصاص به برهانهای فلسفی ندارد، بلکه شامل تمامی علوم برهانی مثل ریاضی می‌شود. بنابر این، برای اثبات کلیت مسائل فلسفی، باید به سراغ دلیل دیگری برویم. دامنه این بحث وسیع و طولانی است، و کلمات حکما نیز بیماران را شفا نمی‌دهد و تشنگان را سیراب

←

امور جزئی - از آن جهت که همیشه در حال تغییر و زوالند - برهان جاری نمی شود؛ از این رو، ما در این بحث [برهانی]، موجود را به شکل کلی مورد بررسی قرار می دهیم، تا از رهگذر آن، به ویژگیهای موجود مطلق - از آن جهت که کلی است - دست یابیم.

[۴] و لما كان من المستحيل أن يتَّصف الموجود بأحوال غير موجودة،
انحصرت الأحوال المذكورة في أحكام تساوي الموجود من حيث هو

→

نمی کند. ۵

اثبات کلیت مسائل فلسفی

در حقیقت، کلیتی که اختصاص به مسائل فلسفه دارد، ناشی از آن است که مسائل فلسفی، اختصاص به نوع معینی از موجودات یا ماهیت خاصی از ماهیات ندارند؛ و حال آنکه احوالی که در سایر دانشها، مورد بحث قرار می گیرند، چنین اند؛ این احوال از آن جهت که به موضوع خاصی اختصاص دارند، در آن علوم مورد بحث قرار می گیرند. مانند: احوالی که مختص به جسم است و در طبیعیات از آنها بحث می شود، و احوالی که اختصاص به کمیت دارند و در ریاضیات مورد بحث قرار می گیرند. بنابراین، به عکس آنچه که دربارهٔ محمولات سایر دانشها گفته شد، مفاهیمی چون: علت و معلول، وحدت و کثرت، بالقوه و بالفعل و دیگر مفاهیم فلسفی، اختصاص به ماهیت خاصی ندارند، و به فرض اینکه به موضوع خاصی هم اختصاص داشته باشند، این اختصاص در بحث فلسفی لحاظ نمی شود. به عنوان مثال: در بحث از وجود بالقوه، اختصاص آن به موجودات مادی لحاظ نمی شود.

سر مطلب آن است که مفاهیم فلسفی همگی از قبیل معقولات ثانیهٔ فلسفی^۶ می باشند که در آنها حال ماهیت خاصی لحاظ نمی شود. بنابر این، شناخت و درک قضایای فلسفی و تعریف کامل فلسفهٔ اولی، متوقف بر شناخت آن معقولات است.

موجود، کالخارجية المطلقة و الوحدة العامة و الفعلية الكلية المساوية للموجود المطلق، أو تكون أحوالاً هي أخص من الموجود المطلق، لكنها وما يقابلها جميعاً تساوي الموجود المطلق، كقولنا: «الموجود إمّا خارجي أو ذهني» و «الموجود إمّا واحد أو كثير» و «الموجود إمّا بالفعل أو بالقوة»، و الجميع كما ترى أمور غير خارجة من الوجودية المطلقة؛ و المجموع من هذه الأبحاث هو الذي نسمّيه الفلسفة.

[۴] و چون محال است که موجود به صفات غیر موجود متّصف شود، به همین

۴. فلسفه نزد ارسطو و پیروانش

فلاسفه پیشین، تمامی دانشهای نظری و عملی را فلسفه می‌نامیدند، و دانشهای نظری را به طبیعیات، ریاضیات و الهیات تقسیم می‌کردند. مورّخان فلسفه می‌گویند: پیروان ارسطو، وقتی نوشته‌های فلسفی او را مرتّب کردند، علمی را که از احکام کلی وجود بحث می‌کند، پس از علم طبیعیات قرار دادند، از این رو بعدها این علم، مابعدالطبیعه نام گرفت؛ همچنین — با توجه به نکات دیگری — همین علم، علم کلی و علم اعلی و فلسفه اولی نامیده شد.

صدرالمتألهین در تعلیقات خود بر شفا می‌گوید: «بدان که در نزد پیشینیان، حکمت نظری بر سه قسم بود: طبیعی، ریاضی و الهی؛ و نزد ارسطو و پیروانش، چهار قسم: سه قسم قبلی به انضمام علم کلی که در آن از تقسیمات وجود بحث می‌شود».^۷

کلام صدر المتألهین صراحت در این دارد که از دید پیروان ارسطو، علم کلی غیر از علم الهی — که از مسائل اختصاصی مبدأ نخستین بحث می‌کند — است.

فلسفه نزد فلاسفه اسلامی

عادت فلاسفه اسلامی چنین است که حکمت نظری را به سه قسم تقسیم می‌کنند، و مسائل

→

الهی را در علم کلی مندرج می سازند، گاهی هم مسائل معاد و نبوت و اصول اخلاقی را در آن درج می کنند.

شیخ در الهیات شفا، در فصلی که برای بیان مسائل این علم منعقد کرده است، پس از ذکر تعدادی از امور عامه، می گوید: «سپس به مبادی موجودات منتقل می شویم. نخست اثبات می کنیم که مبدأ اول، واحد، حق و در نهایت جلالت است و... بعد بیان می کنیم که نسبت او با سایر موجودات چگونه است؟ و نخستین چیزی که از او به وجود آمده، چیست؟ و موجودات بعدی چگونه به ترتیب از او به وجود آمده اند؟... و نفس انسانی پس از آنکه ارتباطش با طبیعت قطع شد، چه حالتی خواهد داشت؟ و وجودش در چه مرتبه ای خواهد بود؟ و در ضمن مباحث یاد شده، برای اثبات عظمت و جلال جایگاه نبوت، وجوب اطاعت از نبی، اینکه نبوت از جانب خدا و به طور مطلق واجب شده است^۸ و نفوس انسانی برای کسب سعادت اخروی — علاوه بر حکمت — به چه اعمالی نیازمندند، استدلال خواهیم کرد، و اصناف سعادت را تعریف خواهیم کرد. وقتی بدین جا رسیدیم، کتابمان را به پایان می رسانیم، و در این کار از خداوند استعانت می جویم.»^۹

کلمات حکما پیرامون موضوع فلسفه

کلمات حکما در مقام تعیین موضوع این علم — به گونه ای که بتوان محمولهای متعدّد فلسفی را عوارض ذاتی آن قرار داد — مختلف است. شیخ پس از نقل قول کسی که می گوید: «موضوع فلسفه، مبدأ اول است» و کسی که معتقد است: «موضوع این علم، اسباب قصوی است» و ردّ این دو، می گوید: «موضوع این علم، همان موجود بما هو موجود است».^{۱۰}

صدر المتألهین در اسفار می گوید: «موجود بما هو موجود — یعنی موجود از آن جهت که

←

→

موجود است -، دارای عوارض ذاتی ای است که در علم الهی از آنها بحث می شود. پس موضوع علم الهی، موجود مطلق است، و مسائل آن عبارتند از:

۱. بحث از اسباب نهایی هر موجودی که معلول است، مانند سبب نخستین که هر معلولی را - از این حیث که معلول است - هستی می بخشد.

۲. بحث از عوارض موجود بما هو موجود.

۳. بحث از موضوعات سایر علوم جزئی.

بنابراین، موضوعات سایر علوم، به مثابه اعراض ذاتی موضوع این علم می باشند.^{۱۱}

روشن است که عطف «عوارض موجود بما هو موجود» بر «اسباب نهایی هر موجودی که معلول است» ظهور در مبایت این دو دارد، در حالی که او تصریح داشت که علم الهی تنها از عوارض موجود بما هو موجود بحث می کند، و بحث از موضوعات سایر علوم جزئی را قسیم بحث از عوارض موجود قرار داد، در نهایت استدراک کرد و فرمود: موضوعات سایر علوم به مثابه اعراض ذاتی موضوع این علم می باشند.

استاد در تعلیقات خود بر اسفار، در این رابطه می فرماید: «این کلام مبتنی بر تقسیمی است که دایر بین نفی و اثبات نیست، و به هیچ نحو به علت بحث و سبب قریب آن اشاره ندارد.» سپس مطالبی را ذکر کرده اند که چکیده آن در مقدمه همین کتاب آمده است.

امور عامه از دیدگاه صدر المتألهین

صدر المتألهین در ضمن گفتاری دیگر می گوید: «از قومی که سخنانشان در تفسیر امور عامه مضطرب است، تعجب می کنم... چرا که ایشان یک بار امور عامه را به «اموری که شامل تمامی موجودات یا اکثر آنهاست» تفسیر کرده اند، که در این صورت وجوب ذاتی، وحدت

←

→

حقیقی، علیّت مطلق و دیگر اموری که مختصّ واجب تعالی است، از امور عامّه خارج می شوند؛ و بار دیگر امور عامّه را به گونه ای تفسیر کرده اند که به طور مطلق و یا به شکل تقابل، شامل تمامی موجودات می شود (ظاهر کلام استاد در این است که همین تفسیر اخیر را اختیار کرده اند) و چون این تفسیر، شامل احوال مختصّه نیز می شود، قید دیگری را افزوده اند و آن اینکه: «به هر یک از متقابلان، غرض علمی تعلّق بگیرد».^{۱۲} ... و شما اگر در نظر داشته باشید که اقسام حکمت الهی، دانشهایی هستند که در آنها از عوارض ذاتی موجود مطلق، از آن جهت که موجود مطلق است (یعنی عوارضی که عروض آنها بر موضوع، متوقّف بر این نیست که موضوع، امری تعلیمی یا طبیعی شود) بحث می شود، از این گونه تکلفات بی نیاز می شوید.^{۱۳}

امور عامّه از دید استاد

استاد در تعلیقات خود بر اسفار در این رابطه می فرمایند: «از مطالب پیشین ما، روشن می شود که باید امور عامّه را این گونه تفسیر کرد که: امور عامّه عبارتند از هر آنچه که یا به تنهایی مساوی با موجود مطلق است [مانند: شخصیت؛ چرا که وجود مساوق و مساوی با شخصیت و جزئیّت است؛ یعنی تمامی موجودات شخصی و جزئی اند.] و یا [اینکه به تنهایی مساوی با موجود مطلق نیست، بلکه] به همراه مقابلش، [و] در قالب تقسیمی که شامل تمامی اقسام موجود است [مساوی با موجود مطلق است، مانند: وحدت؛ چرا که تمامی موجودات واحد نیستند، اما وقتی وحدت را با مقابل آن؛ یعنی کثرت در نظر می گیریم و در قالب تقسیم می گوئیم: «وجود یا واحد است و یا کثیر» واحد و کثیر شامل تمامی موجودات می شوند.] در اینجا منظور از مقابله، همان چیزی است که از تردیدی که در تقسیم هست [و با کلمه «یا»

←

→

بیان می‌شود [به دست می‌آید. با این بیان، روشن می‌شود که هیچ یک از اشکالات صدر المتألهین وارد نیست.

کلام شیخ و میرداماد پیرامون محمولات فلسفی

شیخ در ضمن کلام خود در شفا می‌گوید: «این گونه نیست که در فلسفه، تنها از آنچه که مشترک میان همه علوم است [موجود بما هو موجود] بحث شود، بلکه اموری که اختصاص به هر یک از علوم دارند و در عین حال از مبادی آن علم به شمار آمده و از عوارض امر مشترک باشند، نیز مورد بحث قرار می‌گیرند. زیرا فلسفه به عوارض اختصاصی جزئیات [اموری که نسبت به موجود بما هو موجود جزئی‌اند، مثل جسم و جوهر] نیز نظر دارد، البته مادامی که این عوارض، ذاتی [آن امر مشترک] بوده و هنوز از اعراض ذاتی موضوع علوم جزئی، نشده باشند». ۱۴

میرداماد نیز در قبسات چنین می‌گوید: «بحث از موضوعات علوم جزئی و اجزای موضوعات آنها، همگی بر عهده علم اعلی است ... و بحث از هلیه بسیطة تمامی اشیا [یعنی وجود آنها]، از مطالب علم فوق طبیعت [فلسفه] است». ۱۵

نتیجه

آنچه از تأمل در کلمات حکما — که نمونه‌هایی از آنها نقل کردیم — روشن می‌شود، این است که عاملی که ایشان را به این بحثهای طولانی واداشته، پاسخ به این پرسشهاست:

۱. محدوده و مرز مسائل فلسفه اولی چیست؟
۲. آیا فلسفه اولی، شامل مسائل مبدأ و معاد هم می‌شود؟

←

→

۳. در صورتی که شامل همه یا برخی از آن مسائل شود، آیا ملاکی برهانی برای این شمول وجود دارد یا اینکه [محدودهٔ مسائل فلسفی] تابع قرار داد است؟
۴. اگر ملاک تعیین مسائل یک علم «عرض ذاتی بودن محمولات آن علم برای موضوع علم» باشد، منظور از عوارض ذاتی چیست؟
۵. آیا در اعراض ذاتی، «مساوی بودن با موضوع» شرط است؟ یا آنکه شامل تمامی عوارضی که اخصّ از موضوع هستند نیز می‌شوند؟
۶. اگر در اعراض ذاتی، «مساوی بودن با موضوع» معتبر است، پس چگونه در علوم — از جمله در فلسفهٔ اولی — مسائلی ذکر می‌شود که محمول آنها اخصّ از موضوع علم است؟

محمول علوم برهانی و تعریف عرض ذاتی از دید استاد

استاد در تعلیقات خود بر اسفار تصریح دارند که: «اینکه در علوم تنها از عوارض ذاتی موضوع آنها بحث می‌شود، امری مبتنی بر اصطلاح و قرارداد صرف نیست؛ بلکه از جمله اموری است که بحث برهانی در علوم برهانی ایجاب می‌کند.»

سپس به شرایط مقدمات برهان اشاره می‌کنند: «یکی از شرایط مقدمات برهان، این است که باید محمول آنها، ذاتی موضوع باشد؛ یعنی محمول باید به گونه‌ای باشد که با قطع نظر از ماعداء، با وضع موضوع، وضع شود و با رفع موضوع، رفع گردد [یعنی در صورت وجود موضوع، موجود باشد؛ و در صورت عدم موضوع، معدوم]. زیرا اگر محمول، با وضع موضوع، رفع شود و یا با رفع موضوع، وضع گردد، [به دیگر سخن: اگر در صورت وجود موضوع، محمول موجود نباشد؛ و یا در صورت عدم موضوع، موجود باشد] هیچ یقینی حاصل نمی‌شود، و این خلاف فرض است [چه فرض بر این است که مقدمات برهان نتیجهٔ

←

→

آن، یقینی است. [این همان چیزی است که ایجاب می‌کند محمول ذاتی، مساوی موضوع خود باشد.]

سپس اضافه می‌کنند که: « اگر پاره‌ای از محمولات مسائل علم، اخصّ از موضوع آن باشند، در این صورت، هر یک از این محمولات - که به تنهایی ذاتی حصّه خاصی از آن موضوع اعمّ هستند - با مقابلشان، در قالب تقسیم، محمول ذاتی واحدی برای موضوع علم - که امری اعمّ از هر یک از اقسام است - خواهند بود. »^{۱۶} از این کلام، دیدگاه استاد، پیرامون پاسخ به پرسشهای یاد شده معلوم می‌شود.

کلام شیخ پیرامون عرض ذاتی

شیخ در نجات می‌گوید: « یک شیء - از آن جهت که همان شیء خاصّ است - دارای لواحق است. این لواحق، اموری هستند که برای لاحق شدن به آن شیء، لازم نیست که نخست به شیء دیگری ملحق شوند یا اینکه شیء یاد شده به شیء دیگر تبدیل شود؛ و بر دو قسمند: برخی اخصّ از آن شیء‌اند، و برخی اخصّ نیستند. آنها که اخصّ‌اند، بعضی فصل شیء و برخی عرضی آن می‌باشند؛ و شیء به واسطه همین فصول به انواع و به وسیله عرضیات خویش به احوال [اصناف] گوناگون تقسیم می‌شود. »^{۱۷} این سخن، صراحت در آن دارد که بعضی از عوارض ذاتی، اخصّ از موضوع هستند.

نقد رأی استاد پیرامون ملاک عرض ذاتی

اما آنچه که استاد برای اثبات ضرورت مساوی بودن عرض ذاتی با معروضش ذکر کرده‌اند، اگر تمام باشد، تنها ضرورت مساوات محمول با موضوع مسئله را اثبات می‌کند، نه

←

→

ضرورت مساوات محمول با موضوع علم را.

آنچه به ذهن می‌رسد این است که ارتباط میان موضوعات مسائل و موضوع علم، یک امر برهانی نیست؛ به همین خاطر مشاهده می‌کنیم که در پاره‌ای از موارد، موضوعات مسائل اجزای موضوع علم‌اند، مانند: مسائل علم پزشکی؛ و در برخی دیگر، موضوعات مسائل انواع یک ماهیت جنسی یا اصناف یک ماهیت نوعی می‌باشند، مانند: مسائل علوم طبیعی؛ و در بعضی دیگر، موضوعات مسائل مصادیق یک عنوان عقلی انتزاعی هستند، همانند: مسائل فلسفه اولی؛ و در برخی موارد نیز موضوعات مسائل مصادیق یک عنوان اعتباری می‌باشند، مانند: مسائل علوم اعتباری. توضیح مطلب اینک:

تقسیم‌بندی علوم انسانی نزد پیشینیان

پیشینیان وقتی معارف انسانی را جمع‌آوری کردند، و شروع به ترتیب و تنظیم آنها نمودند، بر هر مجموعه متناسبی از آنها، نام خاصی [مانند: اخلاق، تدبیر منزل، سیاست مَدَن، الهیات، ریاضیات، طبیعیات] نهادند و اسم علم یا فنّ یا صنعت را بر آنها اطلاق کردند — استاد نیز در مورد فلسفه اولی، در ابتدای کتاب، نام صنعت و در انتهای مقدمه، نام فنّ را به کار بردند — بی‌شکّ این استعمال به نحو اشتراک لفظی است. زیرا هر یک از این الفاظ معنای دیگری دارند که اعمّ یا اخصّ یا مابین با معنای اوّل است.

پس از تقسیم‌بندی علوم، مجموع آنها را فلسفه و حکمت نامیدند. بنابراین فلسفه در نزد پیشینیان، نامی بود که شامل همه آن علوم می‌شد، و به علوم نظری و عملی تقسیم‌هی‌گردید. علوم نظری هم — همان‌گونه که قبلاً اشاره شد — در نزد آنها منحصر در سه یا چهار علم بود. علوم طبیعی و ریاضی نیز به نوبه خود به علوم جزئی‌تر تقسیم می‌شدند، به عنوان مثال: علم

←

→

طبیعی به معدن شناسی، گیاه شناسی، جانور شناسی؛ و ریاضیات به حساب، هندسه، موسیقی و غیره تقسیم می‌شدند؛ از آن جایی که حوزه و دامنه مسائل این دانشها نیز بسیار گسترده است، هر یک پیوسته به علوم جزئی تری تقسیم می‌شوند.

البته آنها می‌توانستند علوم را بر حسب اغراض و غایات و یا بر حسب روشهای بحث و استدلال، مانند: روش تجربی، عقلی و نقلی تقسیم کنند. چه تقسیم بر حسب موضوع، یک امر متعین عقلی نیست تا مخالفت با آن جایز نباشد. همچنین اگر علوم را تقسیم نمی‌کردند و آن را علم واحدی قرار می‌دادند که موضوعش مطلق موجود - نه موجود مطلق - است، باز هیچ محذور عقلی بر آن مترتب نمی‌شد.

پیشینیان پس از تقسیم علوم و نامگذاری آنها، مشاهده کردند که خیلی از اوقات، اثبات مقدمات براهینی که در علوم به کار می‌روند، بر عهده علوم دیگر است؛ از این روسعی کردند تا مراتب علوم را تعیین کنند، و دیگران را به رعایت آن مراتب توصیه نمودند تا بدین شکل از نیاز به علوم متأخر برای اثبات مسائل متقدم کاسته شود. تمامی این تلاشها تنها به خاطر تسهیل در امر تعلیم و مدارا نمودن با متعلمان بود.

شرایط محمولات علوم

حکما چون ملاک تمایز علوم را «اختلاف در موضوع» - یعنی اختلاف عناوین کلی ای که بر موضوعات مسائل منطبق است - قرار دادند، شرط کردند که محمولات مسائل علم، مناسب با موضوع علم باشند. بدین معنا که:

۱. یا محمولات مسائل در حدّ [تعریف] موضوع علم به کار رفته باشند.

۲. یا موضوع علم، جزئی از حدّ محمولات مسائل علم باشد.

←

→

۳. یا موضوع علم، جنس چیزی باشد که در حدّ محمولات مسائل علم به کار رفته است.
 ۴. و یا اینکه موضوع علم، معروض چیزی باشد که در حدّ محمولات مسائل علم به کار رفته است.

آنها این چنین محمولاتی را — به شکل اشتراک لفظی — ذاتی نام نهاده‌اند. و مقصودشان از اینکه «موضوع هر علمی چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود» نیز همین معنا است. بی‌شک اگر رعایت این ملاک نبود، وجهی نداشت که ذاتی بودن محمولات مسائل برای موضوع علم اعتبار شود؛ نهایت چیزی که ضرورت داشت، این بود که محمول مسئله، ذاتی موضوع همان مسئله باشد.

از طرفی پیشینیان مشاهده کردند که محمولات موضوع عامّ، برای انواع آن موضوع هم ثابتند، اما عکس آن تنها به شکل قضیه جزئی صادق است [یعنی بعضی از محمولات انواع هستند که برای موضوع عامّ ثابتند] از این رو شرط کردند که «محمولات مسائل، اولی باشند»؛ یعنی عروض آنها بر موضوع، به واسطه یک امر اعمّ یا اخصّ نباشد، تا اینکه تداخل و تکرار پیش نیاید و نیاز علوم به یکدیگر فزونی نیابد. برخی هم شرط اولی بودن را در ذاتی بودن درج نمودند.^{۱۸}

تطبیق این شرایط و رعایت این التزامات در مسائل علوم، بویژه در فلسفه اولی، حکما را در تنگناهای بی‌شماری قرار داد. چرا که موضوع فلسفه اولی، موجود است و موجود — همانند سایر مفاهیم فلسفی — یک معنای جنسی یا نوعی نیست که در حدّ چیزی به کار رود یا چیزی در حدّ آن قرار گیرد. ایشان برای رهایی از این گونه تنگناها به رهیافتی متوسّل شدند که به پاره‌ای از آنها در ضمن مباحث پیشین اشاره شد.

←

خاطر اوصافی که در فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرند [محمولات فلسفی]:
 ۱. یا مساوی موجود - از آن حیث که موجود است - می‌باشند. مانند: خارجیت مطلق، وحدت عامّ و فعلیت کلی.

۲. یا اخصّ از موجود مطلق‌اند، ولی به همراه مقابلشان، با موجود مطلق مساویند، مانند: «موجود یا خارجی است و یا ذهنی»، «موجود یا واحد است یا کثیر»، «موجود یا بالقوه است یا بالفعل». همان‌گونه که مشاهده می‌کنید هیچ یک از این احوال خارج از [گستره] موجودیت مطلق نیستند.
 ما مجموع این دو نوع بحث را فلسفه می‌نامیم.

و قد تبین بما تقدّم:

أولاً: [۵] أن الفلسفة أعمّ العلوم جميعاً؛ لأنّ موضوعها أعمّ الموضوعات و هو «الموجود» الشامل لكلّ شيء؛ فالعلوم جميعاً تتوقّف عليها في ثبوت موضوعاتها، وأمّا الفلسفة فلا تتوقّف في ثبوت موضوعها

→

خلاصه سخن

حاصل کلام آنکه: هم می‌توان موضوع فلسفه را موجود - از این جهت که تمامی معقولات ثانی فلسفی از آن انتزاع می‌شوند - قرار داد و علم الهی را علمی مستقل دانست؛ و هم می‌توان تعریف را توسعه داد تا شامل مسائل مبدأ و معاد [الهیات بالمعنی الاخصّ] هم بشود، که در این صورت فلسفه دارای دو موضوع یا بیشتر خواهد بود؛ همچنین می‌توان جمیع مسائلی را که به روش عقلی محض اثبات می‌شوند، در فلسفه درج کرد. به دیگر سخن: - همان‌گونه که قبلاً هم اشاره کردیم - می‌توانیم فلسفه را یک علم عامّ که شامل تمامی علوم برهانی است، قرار دهیم و موضوع آن را مطلق موجود بدانیم، بدون اینکه با عقل انسانی یا وحی آسمانی تعارضی داشته باشد.

على شيء من العلوم؛ فإنّ موضوعها الموجود العامّ الذي تتصوّره تصوّراً
أولياً، ونصدّق بوجوده كذلك؛ لأنّ الموجودية نفسه.

از آنچه گذشت چند مطلب روشن شد:

اولاً: [۵] فلسفه عامّتر از همه علوم است. زیرا موضوع آن؛ یعنی «موجود»،
عامّتر از همه موضوعات است و شامل هر چیزی می شود. بنابراین تمامی علوم
برای اثبات موضوع خویش، نیازمند به فلسفه اند، در حالی که فلسفه برای اثبات

۵. فلسفه عامّترین دانشهاست

علوم را به دو اعتبار می توان با یکدیگر مقایسه کرد: ۱۹

۱. مفاهیم موضوعات آنها را با یکدیگر سنجید؛ در این صورت اگر موضوع علمی اعمّ از
موضوع علم دیگر بود، علم اوّل، اعمّ نامیده می شود، مانند نسبت علم طبیعی به جانورشناسی.
اما در این اعتبار، تغایری میان دو علم نیست. زیرا علم اخصّ، جزئی از علم اعمّ است.
۲. مسائل علوم را برحسب مقام اثبات با یکدیگر سنجید؛ در این صورت اگر مسائل علمی
از مبادی علم دیگر بود، علم اوّل «اعلی» نامیده می شود، مانند نسبت علم کلی و فلسفه اولی با
سایر علوم.

از آن جایی که تصدیق به وجود موضوع یک علم، از مبادی آن علم به شمار می آید؛ اگر
وجود موضوع، بدیهی نبود، آن علم نیازمند به علمی برتر است تا در آن علم، وجود
موضوعش به اثبات برسد. پس هر علمی که وجود موضوعش بدیهی نباشد، به یک علم اعلی
نیازمند است، و چون هیچ علمی، اعلی و برتر از فلسفه اولی نیست، تنها همین علم است که
عهده دار اثبات موضوعات سایر دانشهاست.

بنابر این، سرّ بحث از مبادی سایر علوم در فلسفه همین نکته است، نه [آنچه که استاد بیان
کرده اند؛ یعنی] اعمّیت موضوع فلسفه از موضوعات سایر علوم. زیرا این ویژگی [اعمّیت
موضوع] تنها با فلسفه به معنای عامّ که شامل همه علوم است، مناسبت دارد، و بی شکّ فلسفه
به این معنا، دیگر یک علم مستقلّ نیست.

وجود موضوعش، نیازمند هیچ علمی نیست. زیرا موضوع فلسفه «موجود عام» است، و موجود عام، هم تصوّرش برای ما اوّلی و بدیهی است و هم تصدیقش. زیرا عین موجود بودن است.

و ثانیاً: أنّ موضوعها لما كان أعمّ الأشياء و لا ثبوت لأمر خارج منه [۶] كانت المحمولات المثبتة فيها إمّا نفس الموضوع، كقولنا: «إنّ كلّ موجود فإنّه من حيث هو موجود، واحد أو بالفعل». فإنّ الواحد و إن غایر الموجود مفهوماً لكنّه عینه مصداقاً، و لو كان غیره كان باطلّ الذات غیر ثابت للموجود، و كذلك ما بالفعل.

و إمّا ليست نفس الموضوع بل هي أخصّ منه لكنّها ليست غیره، كقولنا: «إنّ العلّة موجودة». فإنّ العلّة و إن كانت أخصّ من الموجود لكنّ العلّة ليست حیثیة خارجة من الموجودیة العامّة، و إلّا لبطلت.

و أمثال هذه المسائل مع ما یقابلها، تعود إلى قضایا مرّددة المحمول، تساوي أطراف التردید فیها الموجودیة العامّة، كقولنا: «كلّ موجود إمّا بالفعل أو بالقوّة». فأكثر المسائل فی الفلسفة جاریة علی التقسیم، كتقسیم الموجود إلى واجب و ممكن، و تقسیم الممكن إلى جوهر و عرض، و تقسیم الجوهر إلى مجرّد و مادّی، و تقسیم المجرّد إلى عقل و نفس و علی هذا القیاس. و ثالثاً: أنّ المسائل فیها مسوقة علی طریق عكس الحمل، فقولنا: «الواجب موجود و الممكن موجود»، فی معنی: «الوجود یكون واجباً و یكون ممكناً»، و قولنا: «الوجوب إمّا بالذات و إمّا بالغير»، معناه: «إنّ الموجود الواجب ینقسم إلى واجب لذاته و واجب لغيره».

ثانیاً: چون موضوع فلسفه عامّتر از همه چیزهاست و هر چه که خارج از آن

باشد، وجود ندارد؛ به همین خاطر [۶] محمول هایی که در فلسفه به اثبات

۶. محمول مسائل فلسفی

حاصل فرمایش استاد، این است که مسائل فلسفی بر دو قسمند:

۱. برخی از آنها از احوال مساوی موجود بحث می کنند. [مانند قضیه «وجود، مساوق با

فعلیت است».]

۲. برخی دیگر از تقسیمات اولیه موجود بحث می کنند و از قبیل قضایای مردّده المحمول

[قضایای حملیه ای که محمول آنها چند امر است که با حرف «یا» به هم عطف شده، و بر

موضوع واحد حمل می شوند، مانند قضیه «موجود یا واحد است یا کثیر»] می باشند.

موضوع قضیه در هر دو قسم، «موجود» است، الا اینکه غالب قضایای فلسفی عکس شده و

در آنها «موجود» در جای محمول قرار گرفته است؛ و این همان مطلبی است که استاد در ذیل

عنوان «ثالثاً» بیان کرده اند.

بر این مطالب اشکالاتی وارد است:

۱. این بیان، ایجاب می کند که فلسفه در تعداد محدودی از مسائل محصور شود و بحث از

احوال اختصاصی اقسام وجود — که بیشتر مسائل فلسفه را تشکیل می دهند — خارج از فلسفه،

و استطرادی باشند. مگر اینکه خود را به تکلف انداخته و مسائل یاد شده را به «اثبات وجود

احوال» برگردانیم، ولی این نکته، در مورد مسائل تمامی علوم جاری است؛ [چه مسائل

تمامی علوم از احوال موجودات خاص بحث می کنند؛] و این مستلزم آن است که تمامی آنها

از مسائل فلسفه اولی باشند؛ و بطلان چنین چیزی از واضحات است.

۲. وقتی در تقسیمات موجود، اولی بودن را شرط بدانیم، مسائل تقسیمی محدود فلسفی،

آن قدر تقلیل می یابند که از عدد انگشتان دست تجاوز نخواهد کرد. و اگر اولی بودن را در آن

تقسیمات شرط ندانیم، تقسیمات بی شمار جزئی مانند: تقسیم اجسام به زنده و غیر زنده، تقسیم

حیوان به تخم گذار و پستاندار، تقسیم تخم گذار به پرندگان و دوزیستان، تقسیم پستانداران به

می‌رسند نیز:

۱. یا عین موضوع فلسفه‌اند، مانند آنجا که می‌گوییم: «هر موجودی، از این حیث که موجود است، واحد است» و «هر موجودی، از این حیث که موجود است، بالفعل است». در مثال اول، گرچه محمول؛ یعنی واحد، از جهت مفهوم، مغایر با موضوع [موجود مطلق] است، ولی از حیث مصداق عین آن است. زیرا اگر از جهت مصداق هم مغایر با آن باشد، امری باطل و معدوم خواهد بود، و چنین چیزی نمی‌تواند وصفی برای موجود باشد. [مثال دوم که محمول آن] فعلیت [است] نیز این چنین است.

۲. یا عین موضوع فلسفه نیستند، بلکه اخصّ از آنند، و در عین حال چیزی غیر از آن هم نیستند، مانند اینکه می‌گوییم: «علّت، موجود است». در این قضیه گرچه علّت، اخصّ از موجود است، ولی در عین حال، امری خارج از موجودیت عامّ هم نیست؛ چه در این صورت، امری باطل و معدوم خواهد بود.

امثال این مسائل به همراه آنچه که در مقابل آنها قرار دارند، قضایای مردّده المحمولی را تشکیل می‌دهند که در آنها اطراف تردید مجموعاً مساوی موجودیت عامّ است؛ مانند اینکه می‌گوییم: «هر موجودی یا بالفعل است یا بالقوه».

بنابراین، اکثر مسائل فلسفی در قالب تقسیم ارائه می‌شوند، همانند: تقسیم موجود به واجب و ممکن، و تقسیم ممکن به جوهر و عرض، و تقسیم جوهر به مجرّد و مادی، و تقسیم مجرّد به عقل و نفس و نظایر آن.

→

وحشی و اهلی و دیگر تقسیمات مربوط به جمادات و گیاهان که در علوم طبیعی ذکر می‌شوند؛ در زمره مسائل فلسفی قرار می‌گیرند و هیچ ملاک برهانی برای توقف این تقسیم [و اینکه تا کجای این تقسیمها، داخل مسائل فلسفی هستند] وجود نخواهد داشت.

ثالثاً: مسائل فلسفی به شیوة «عکس‌الحمل» بیان می‌شوند. پس وقتی می‌گوییم: «واجب، موجود است» یا «ممکن، موجود است» به معنای آن است که: «موجود یا واجب است یا ممکن»، و همچنین وقتی می‌گوییم: «جوب یا ذاتی است و یا غیری»، بدان معناست که: «موجود واجب یا واجب لذاته است و یا واجب لغیره».

ورابعاً: أنَّ هذا الفنَّ لما كان أعمَّ الفنون موضوعاً ولا يشدُّ عن موضوعه و محمولاته الراجعة إليه شيء من الأشياء [۷] لم يتصوّر هناك غاية خارجة منه، يُقصد الفنَّ لأجلها. فالمعرفة بالفلسفة مقصودة لذاتها من غير أن تُقصد لأجل غيرها وتكون آلة للتوصل بها إلى أمر آخر كالننون الآلية، نعم هناك فوائد تترتب عليها.

رابعاً: چون این فنّ - از حیث موضوع - عامّتر از هر فنّی است، و هیچ چیزی وجود ندارد که از موضوع و محمولات فلسفی - که به همان موضوع بازمی‌گردند - خارج باشد؛ [۷] از این رو نمی‌توان چیزی خارج از فلسفه را تصوّر کرد که علّت

۷. فواید فلسفه

علوم به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. آلی [مقدّمی]: یعنی علمی که به خاطر علم دیگر فراگرفته می‌شوند، مانند منطق نسبت به فلسفه، و اصول فقه نسبت به علم فقه.

۲. غیر آلی [اصالی]: یعنی علمی که به خاطر علم دیگر فراگرفته نمی‌شوند، هر چند آموختن آنها به خاطر فوایدی که در دنیا و آخرت بر آنها مترتب می‌شود و یا لااقلّ برای ارضای غریزه دانش دوستی و عشق به کشف حقیقت باشد.

فلسفه از علوم آلی نیست؛ زیرا علم دیگری غایت آن نیست. [به دیگر سخن: فراگرفتن

غایی فراگیری فلسفه باشد. بنابراین آموختن فلسفه و فهم مسائل آن، ذاتاً مطلوب است و برخلاف علوم آلی، ابزاری برای فراگیری علوم دیگر نیست. اما در عین حال، فوایدی بر آن مترتب می‌شود.

→

آن، برای دستیابی به علم دیگر نیست. [ولی در عین حال، دارای فوایدی نیز هست، مانند:

۱. شناخت مبدأ اول و اسباب نهایی هستی.

۲. جدا ساختن حقایق از وهمیات.

۳. و در ورای تمامی این فواید، ارضای غریزه علم‌جویی و کشف حقیقت.

۴. البته معرفت مبادی سایر علوم، از جمله اثبات موضوع آنها را نیز می‌توان در زمره فواید فلسفه به شمار آورد.

استاد در کتاب *بدایة الحکمة* می‌فرمایند: « غایت فلسفه، تمییز موجودات حقیقی از غیر حقیقی و معرفت علل عالی وجود، بویژه علت نخستین که سلسله موجودات به او منتهی می‌شود، و درک اسمای حسنی و صفات علیای اوست. »^{۲۰}

اینکه استاد در اینجا، برخلاف کتاب *بدایه*، تصریح دارند که فلسفه، غایت ندارد [به معنی فایده نداشتن فلسفه نیست، بلکه] ظهور در این دارد که هیچ علمی غایت فلسفه نیست [و به دیگر سخن: فلسفه از علوم آلی نیست.] مؤید آن اینکه در جای دیگری می‌گویند: « فراگیری مباحث فلسفی به خاطر خود آنهاست، نه به خاطر علوم دیگر. به عبارت دیگر: فلسفه برخلاف فنون آلی، ابزاری برای دستیابی به معرفتی دیگر نیست. »

و اما این استدلال که « چون موضوع فلسفه، دربرگیرنده همه اشیا است و هیچ چیزی خارج از موضوع آن نیست؛ پس فلسفه غایت ندارد، » خالی از اشکال نیست. زیرا اعمّیت و شمول مطلق موضوع فلسفه، تنها مقتضی آن است که موضوع فلسفه غایت نداشته باشد، و غایت‌مندی دانشی به نام فلسفه را نفی نمی‌کند.

و خامساً: أن كون موضوعها أعمّ الأشياء يوجب أن لا يكون معلولاً لشيء خارج منه؛ إذ لا خارج هناك، فلا علّة له. [۸] فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لميّة؛ وأمّا برهان الإنّ فقد تحقّق في كتاب البرهان من المنطق أن السلوك من المعلول إلى العلّة لا يفيد يقيناً، فلا يبقى للبحث الفلسفي إلاّ برهان الإنّ الذي يعتمد فيه على الملازمات العامّة؛ فيسلّك فيه من أحد المتلازمين العامّين إلى الآخر.

خامساً: اينکه موضوع فلسفه عامّتر از تمامی چیزهاست، [و شامل هر موجودی می شود] ایجاب می کند که معلول چیزی و رای خویش نباشد. زیرا خارج از موضوع فلسفه، چیز دیگری وجود ندارد تا علّت آن باشد. [۸] بنابراین هیچ یک از

۸. براهین فلسفی

تحقیق در این امر، متوقف بر معرفت تامّ اقسام برهان و شرایط آنهاست، و تحصیل چنین معرفتی از حوصله این گفتار خارج است. ولی در عین حال ناچاریم که اشاره ای به مهمترین مباحث مربوط به آن داشته باشیم:

برهان - یعنی قیاسی که یقین آور است - از مقدّمات یقینی تشکیل می شود. این مقدّمات که در براهین هر علمی به کار می روند و تصدیقات یقینی و کلی را به همراه می آورند، دارای شرایطی هستند که در کتابهای منطقی مانند: برهان شفاء، اساس الاقتباس و الاشارات و التنبیهاآت آمده است. اگر مقدّمات برهانی از حیث ماده و صورت، دارای آن شرایط باشند، نتیجه اش یقین به قضیه ای است که برهان در صدد اثبات آن است. بنابر این، در هر برهانی، مقدّمات، علّت تصدیق [علّت اثباتی] به نتیجه هستند، الاّ اینکه:

۱. در برخی از براهین، حدّ وسط علّت ثبوت اکبر - محمول نتیجه - برای اصغر - موضوع نتیجه - است. این همان برهانی است که «برهان لمّی» نامیده می شود.

→

۲. و در برخی دیگر حدّ وسط معلول ثبوت اکبر برای اصغر است. در این صورت، علم یقینی به ثبوت محمول را به همراه نخواهد داشت، مگر اینکه بدانیم علّت، علّت منحصره است. چنین برهانی «دلیل» یا «برهانی آئی» نامیده می‌شود.

۳. در برخی دیگر حدّ وسط و اکبر از لوازم اصغر می‌باشند، نه علّت ثبوت اکبر برای اصغر و نه معلول آن. از این رو در این گونه برهانها، از یکی از دو لازمی که بین است، بر لازم دیگر استدلال می‌شود، بدین شکل که لازم بین را حدّ وسط قرار می‌دهند. این برهان نیز «برهان آئی» نامیده می‌شود، ولی نام اختصاصی آن «برهان آئی مطلق» است.

پس برهان لمّی برای اثبات قضیه‌ای به کار می‌رود که ثبوت محمول آن برای موضوعش، معلول چیزی است که در برهان، حدّ وسط قرار می‌گیرد. البته در صورتی که علّت مرکّب از امور متعدّد باشد و علم به معلول نیز در گروی توجّه به جزء خاصی از آن علّت باشد، می‌توان همان جزء را حدّ وسط قرار داد.

در اینجا نکات دقیقی وجود دارد که باید بدانها توجّه کرد:

۱. از جمله شرایط برهان لمّی این است که حدّ وسط، علّت ثبوت اکبر برای اصغر باشد، و لازم نیست که علّت ثبوت خود اکبر باشد. حتی منطقیون تصریح کرده‌اند که گاهی حدّ وسط معلول حدّ اکبر است و با این حال، علّت ثبوت اکبر برای اصغر نیز هست.

۲. در برهان باید میان کلّ حدّ وسط و تمامی آنچه که حدّ اکبر قرار می‌گیرد، رابطه علّیت وجود داشته باشد. پس صرف وجود رابطه علّیت میان حدّ وسط و جزئی از حدّ اکبر، کافی نیست. بنابر این، اینکه می‌گویند: «هر جسمی مؤلّف [مرکّب] است و هر مؤلّفی دارای مؤلّف [ترکیب‌کننده] است» از نوع دلیل، و سلوک از معلول به سوی علّت نیست. چرا که حدّ اکبر، عبارت «دارای مؤلّف» است نه مؤلّف تنها [در حالی که حدّ وسط، واژه مؤلّف است نه «دارای

←

→

مؤلف». زیرا اصل برهان چنین است: «هر جسمی مؤلف است و هر مؤلفی دارای مؤلف است. پس هر جسمی دارای مؤلف است.» [محقق طوسی نیز در شرح اشارات تصریح کرده است که این برهان، برهان لئی است.

۳. در این جا، مقصود از علّیت، معنایی اعمّ از علّیت عینی و تأثیر خارجی است و شامل علّیت میان اعتبارات عقلی هم می‌شود. به عنوان مثال: حکما معتقدند که علّت نیاز ممکن به واجب، امکان اوست. از این رو برای اثبات احتیاج عالم به واجب، چنین استدلال می‌کنند: «عالم ممکن است، و هر ممکنی محتاج به واجب است. پس عالم محتاج به واجب است.» این برهان، یک برهان لئی است [زیرا «امکان»، علّت ثبوت «احتیاج به واجب» - اکبر - برای عالم - اصغر - است. با اینکه «امکان» یک اعتبار عقلی صرف بوده و از معقولات ثانیة فلسفی به شمار می‌آید. [البته حقیقت این برهان، اثبات واجب از طریق علم به معلول او؛ یعنی عالم است.

نقد کلام استاد پیرامون براهین فلسفی

حال که این مطالب را دریافتید، می‌گوییم:

اگر کلام استاد، مبنی بر عدم جریان براهین لئی در مسائل فلسفی، مبتنی بر ردّ مطالب سه گانه پیشین باشد، پس باید به سراغ مبنای ایشان برویم [و به نقد آن پردازیم]؛ و اما اگر مبتنی بر پذیرش آن مطالب باشد، می‌توان مناقشات زیر را بر آن وارد کرد:

اولاً: شرط برهان لئی آن است که حدّ وسط، علّت ثبوت اکبر برای اصغر باشد، نه علّت خود اصغر. پس اینکه «برای موجود مطلق، علّتی وجود ندارد» منافاتی با آن ندارد که برای حمل موجود بر شیء خاصّ، و یا حمل مفهومی دیگر بر موجود مطلق، علّتی وجود داشته

←

→

باشد — بویژه با توجه به مطلب سوم — و همچنین، اینکه «تمامی محمولها به موضوع باز می‌گردند» نیز ضروری به مطلب نمی‌رساند. زیرا — همان‌گونه که خود استاد هم تصریح کرده‌اند — این رجوع و اتحاد، تنها بر حسب مصداق است نه مفهوم.

ثانیاً: اینکه موجود مطلق، علّتی ندارد، مستلزم آن نیست که حصّه‌ها و مراتب خاصّ او نیز علّتی نداشته باشند، و همچنان که بزرگان منطقی نیز بر این مطلب تصریح کرده‌اند، برای ذاتی بودن محمول، همین قدر کافی است که یا محمول برای حصّه‌ای از موضوع علم ثابت باشد و یا حصّه‌ای از محمول برای موضوع ثابت باشد.

ثالثاً: بنابراینکه مسائل الهی [الهیات به معنای اخصّ] هم از جمله مسائل فلسفه باشد، چاره‌ای جز این نیست که بپذیریم اقامه برهان لّتی در فلسفه، ممکن است. چرا که [مسائل فلسفی از دو قسم خارج نیست: ۱. امور عامّه ۲. الهیات به معنای اخصّ، و در هر دو مورد، برهان لّتی جاری می‌شود. زیرا در مورد قسم دوم] می‌توان افعال الهی را از طریق صفات که عین ذات الهی‌اند، ثابت کرد؛ یعنی از طریق علّت [ذات الهی] به سوی معلول [افعال الهی] سیر کرد، که این برهان لّتی است.

در قسم دیگر از مسائل فلسفی؛ یعنی مسائل علم کلی [الهیات به معنای اعمّ یا امور عامّه] نیز — همان‌گونه که از مباحث پیشین دریافتید — برهان لّتی جاری است. [پس به طور قطع می‌توان گفت که برهان لّتی در تمامی مسائل فلسفی جریان دارد. در حالی که مرحوم علامه (ره) تصریح داشتند که در فلسفه، تنها براهین اتّی به کار می‌روند.]

نتیجه

از تمامی مطالبی که گفتیم، این نتیجه به دست می‌آید که بهتر است مسائل مدوّن در این

←

برهانهایی که در فلسفه به کار می‌روند، از نوع برهان لمّی [که در آن حدّ وسط، علّت ثبوت محمول نتیجه، برای موضوع آن است] نمی‌باشند.

و اما برهان اتّئی: در بخش برهان علم منطق به اثبات رسیده است که سیر از معلول [یعنی حدّ وسط] به سوی علّت [یعنی ثبوت محمول نتیجه برای موضوع

→

کتاب را به دو قسم تقسیم کرد:

۱. مسائل علم کلی یا فلسفه اولی که از امور عامّه؛ یعنی معقولات ثانیه فلسفی — و نه معقولات ثانیه منطقی — که به موجود خاصّی — از این جهت که موجود خاصّ است — اختصاص ندارند، بحث می‌کند.

موضوع این دسته از مسائل فلسفی «موجود» — از آن جهت که معروض معقولات ثانیه فلسفی است — می‌باشد. و اما غایت آن، عبارت از معرفت مبادی تصدیقی سایر علوم، بویژه علم الهی — یعنی قسم دوم از مسائل مدوّن در این کتاب — و تمییز معارف حقیقی از وهمیات است.

موضوع این بخش، هم از جهت تصوّر و هم از حیث تصدیق، بدیهی است. اما از جهت تصوّر که روشن است. [زیرا مفهوم وجود از اعراف اشیا است] و اما از جهت تصدیق: به این دلیل که تصدیق به اینکه موجودی هست، از علم حضوری به وجود نفس و افعال و انفعالات نفس به دست می‌آید، و در علم حضوری به خاطر اتّحادش با معلوم، خطا راه ندارد. و اما مبادی تصدیقی آن، چون همگی بدیهی‌اند، احتیاج به آن ندارند که در علمی برتر به اثبات برسند.

۲. قسم دوم، مسائل علم الهی [الهیات به معنای اخصّ] است که از وحدت واجب تعالی و سایر صفات و افعالش بحث می‌کند. موضوع این قسم، واجب الوجود و غایت نهایی‌اش، نایل آمدن به قرب الهی است. و اما وجود موضوع آن، همانند سایر مبادی‌اش در علم کلی به اثبات می‌رسد؛ واللّه الهادی.

آن، [نتیجه یقینی را به همراه نخواهد داشت. پس تنها برهانی که برای بحثهای فلسفی باقی می ماند، آن قسم از برهان ائی ای است که بر ملازمات عام استوار است و در آن، از یک ملازم به سوی ملازم دیگر سیر می شود.



پی نوشتها

۱. نهاية الحکمة، ص ۲۵۳.
۲. الشفاء، فن سیزدهم (الهیات)، مقاله اول، فصل هشتم.
۳. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۹۰؛ التحصیل، ص ۲۹۲؛
مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۲۱۲، والمباحث المشرقیة، ج ۱،
صص ۳۴۹ - ۳۵۳.
۴. مبادی که صدر المتألهین آن را «منها البرهان» می نامد، به مجموعه تصوّرات و
تصدیقاتی اطلاق می شود که شروع علم و اثبات مسائلش، متوقف بر دانستن
آنهاست. این مطالب به دو دسته تقسیم می شود:
الف - مبادی تصوّری: که عبارت از مجموعه تصوّراتی چون: تصوّر
موضوع علم، اجزای موضوع، جزئیات موضوع و عوارض ذاتی آن است.
ب - مبادی تصدیقی: این مبادی خود به سه دسته تقسیم می شوند:
- متعارفات: به آن دسته از مبادی تصدیقی ای گفته می شود که بدیهی
باشند.
- اصول موضوعه: یعنی قضایای نظری ای که مسائل علم مبتنی بر آنها
است؛ از این رو، باید آنها را پذیرفت. ولی پذیرش آنها همراه با مسامحه و
حسن ظنّ به معلّم است.
- مصادرات: قضایای نظری ای هستند که مسائل علم، مبتنی بر آنهاست؛ از

این رو باید آنها را پذیرفت، ولی پذیرش آنها همراه با نوعی شک و انکار است.

«مترجم»

۵. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۲۳ - ۲۵.
۶. شوارق الإلهام، فصل اول، مسئله پانزدهم، ص ۶۲؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۳۳۲ - ۳۳۷ و شرح المنظومة، ص ۳۴.
۷. الشفاء (فن سیزدهم)، الهیات، مقاله اول، ص ۴، تعلیقه صدر المتألهین. کلام وی در مواضعی از اسفار، دلالت بر مغایرت علم الهی و فلسفه اولی دارد، ر. ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۴، صص ۲ - ۳ و ج ۶، صص ۳ - ۴.
۸. طرح این مسائل در علم الهی، باعث می شود که شخص ناظر، قطع پیدا کند که ذکر این امور استطرادی است و هیچ یک از این مسائل در نظر شیخ از مسائل الهی نمی باشند.
۹. الشفاء (فن سیزدهم)، الهیات، مقاله اول، فصل چهارم.
۱۰. الشفاء (فن سیزدهم)، الهیات، مقاله اول، فصل اول و دوم.
۱۱. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۲۴ - ۲۵.
۱۲. شوارق الإلهام، ص ۱۴.
۱۳. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۲۸ - ۳۰.
۱۴. الشفاء (فن سیزدهم)، الهیات، آخر مقاله ششم.
۱۵. القبسات، ص ۱۹.
۱۶. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۳۰ - ۳۱.
۱۷. النجاة، ص ۴۹۴.
۱۸. ر. ک: بخش برهان الشفاء و اساس الاقتباس.
۱۹. ر. ک: الإشارات والتنبيهات، ج ۱، ص ۳۰۱.
۲۰. بداية الحکمة، ص ۷.

مرحلهٔ اوّل

احکام و ویژگیهای کلی وجود



الفصل الأول

في أنّ الوجود مشترك معنوي

[۹] الوجود بمفهومه مشترك معنوي يحمل على ما يحمل عليه بمعنى واحد، وهو ظاهر بالرجوع إلى الذهن حينما نحمله على أشياء أو ننفيه عن أشياء، كقولنا: «الإنسان موجود» و «النبات موجودة» و «الشمس موجود» و «اجتماع النقيضين ليس بموجود» و «اجتماع الضدين ليس بموجود».

فصل أول

وجود مشترك معنوی است

[۹] وجود - از جهت مفهوم - مشترک معنوی است؛ یعنی بر تمامی آنچه که

۹. علت طرح مسئله اشتراک معنوی وجود

بحث از الفاظ و شؤونات آنها مثل اشتراک لفظی و معنوی، بحث فلسفی نیست، اما از آنجایی که موضوع فلسفه - که [همانند موضوع سایر علوم] باید شامل همه موضوعات مسائل فلسفی باشد - همان موجود مطلق است، و [همچون هر علم دیگری] باید این مفهوم عام [پیش از ورود به مسائل] تصوّر شود و سپس با لفظ مشخصی از آن حکایت شود [و از سویی لفظ «موجود» در موارد گوناگونی مانند: واجب و ممکنات، به کار می‌رود، و این اختلاف، موهم آن است که معنای واحدی ندارد و در نتیجه نمی‌تواند موضوع علم واحدی مانند فلسفه قرار گیرد] از این رو حکما بحث اشتراک معنوی موجود را طرح کرده‌اند تا تأکید کنند که [گرچه موارد استعمال لفظ موجود مختلف است، اما] مبدأ اشتقاق آن؛ یعنی لفظ وجود، مشترک معنوی میان موارد یادشده است؛ و بدین ترتیب:

حمل می‌شود، به یک معنا حمل می‌شود. زمانی که وجود را بر اشیایی حمل می‌کنیم - مانند آنجا که می‌گوییم: انسان موجود است، گیاه موجود است و خورشید موجود است - و یا هنگامی که آن را از اشیایی نفی می‌کنیم - مثل آنجا که می‌گوییم: اجتماع نقیضین موجود نیست و اجتماع ضدّین موجود نیست - اگر به ذهن خویش مراجعه کنیم، اشتراک معنوی وجود را امری روشن و بدیهی می‌یابیم.

→

۱. روشن می‌شود که موجود بر تمامی مصادیقش به یک معنا حمل می‌شود [معنای واحدی دارد]، و در نتیجه شایسته آن است که موضوع واحدی برای علمی واحد باشد.

۲. اندیشه ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری نیز ابطال می‌شود. چه آن گونه که نقل کرده‌اند، این دو معتقدند که وجود مشترک لفظی است.

آنچه که به اهمیت این بحث می‌افزاید - همان گونه که بعدها نیز اشاره خواهیم کرد - این است که: اثبات اصالت وجود و نیز برهانی که بر وحدت حقیقت وجود اقامه می‌شود، متوقف بر اشتراک معنوی وجود است، گر چه برهان یاد شده نیز - همان گونه که در محلّش خواهد آمد - قابل مناقشه است.

بدهات اشتراک معنوی وجود

در هر حال، وحدت معنای وجود و موجود مطلب روشنی است و برای اثبات آن، نیازی نیست که خود را به تکلف اندازیم و دلیل بیاوریم. امام فخر رازی در کتاب مباحث مشرقیه در این باره می‌گوید: «این مسئله، شبیه به اولیات است»^۱، صدر المتألهین نیز - همان طور که در متن نیز از او نقل شده است - در کتاب اسفار چنین می‌گوید: «این مسئله، نزدیک به اولیات است»^۲، محقق لاهیجی نیز در کتاب شوارق می‌گوید: «بدان، همان گونه که بسیاری از محققان تصریح کرده‌اند، حقّ این است که آنچه که در این مسئله به دنبال آنیم - یعنی اشتراک

←

و قد أجاد صدر المتألهين — قدس سره — حيث قال: «إنَّ كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الماهيات قريب من الأوليات». فن سخيّف القول ما قال بعضهم: «إنَّ الوجود مشترك لفظي، وهو في كلّ ماهيةٍ يحمل عليها بمعنى تلك الماهية».

این کلام صدر المتألهین که: «اشتراک معنوی وجود در میان ماهیات امری نزدیک به اولیات است.» بحقّ سخنی نیکوست. بنابراین آنچه که متکلمان گفته‌اند، مبنی بر اینکه: «وجود مشترک لفظی است و در مورد هر ماهیتی که بر آن حمل می‌شود، به معنی همان ماهیت است» سخنی سست و بی‌ارزش است.

و يردّه لزوم سقوط الفائدة في الهليات البسيطة مطلقاً، كقولنا: «الواجب موجود» و «الممكن موجود» و «الجوهر موجود» و «العرض موجود». على أنّ من الجائز أن يتردّد بين وجود الشيء وعدمه مع العلم بماهيته و معناه، كقولنا: «هل الإتّفاق موجود أو لا؟» وكذا التردّد في ماهية الشيء مع الجزم بوجوده، كقولنا: «هل النفس

→

معنوی وجود نسبت به جميع موجودات — جداً بدیهی است، و در واقع، این وجوه [و ادله‌ای که برای اثبات آن اقامه شده است] به منزله تنبیه بر یک امر بدیهی می‌باشند.^۳ شاید اینکه برخی منکر اشتراک معنوی وجود شده‌اند، بدان خاطر باشد که توهم کرده‌اند: اشتراک معنوی وجود، مستلزم نفی تمایز میان حقایق عینی، بویژه تمایز میان خالق و مخلوق [و یکی شمردن آنها] است. اما همان گونه که استاد در ابتدای همین بحث و به پیروی از بعضی از محققان متذکر شده‌اند، منشأ این توهم، خلط میان مفهوم و مصداق است.

الإنسانية الموجودة جوهر أو عرض؟» و التردد في أحد شيئين مع الجزم بالآخر يقضي بمغايرتهما.

زیرا پذیرش اشتراک لفظی وجود، مستلزم آن است که قضایای هلیه بسیطه مانند: «واجب موجود است»، «ممکن موجود است»، «جوهر موجود است» و «عرض موجود است» کاملاً بی فایده باشند.

بعلاوه گاه آدمی در عین تردید میان وجود یک چیز و عدمش، به ماهیت و معنای آن چیز علم دارد، مانند آنجا که می گوید: «آیا اتفاق موجود است یا نه؟» و یا گاه در ماهیت چیزی که به وجودش یقین دارد، تردید می کند، مانند آنجا که می گوید: «آیا موجودی چون نفس انسانی، جوهر است یا عرض؟»، و تردید در یک چیز و یقین به چیز دیگر مقتضی مغایرت آن دو است.

و نظيره في السخافة ما نسب إلى بعضهم من أنّ مفهوم الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن :

و ردّ بآنّا إمّا أن نقصد بالوجود الذي نحمله على الواجب معنىً أو لا، و الثاني يوجب التعطيل؛ و على الأوّل إمّا أن نعني به المعنى الذي نعنيه إذا حملناه على الممكنات، و إمّا أن نعني به تقيضه؛ و على الثاني يلزم نفي الوجود عنه عند إثبات الوجود له، تعالى عن ذلك؛ و على الأوّل يثبت المطلوب، و هو كون مفهوم الوجود مشتركاً معنوياً.

رای دیگری که در سستی، نظیر رای پیشین است، منسوب به عدّه دیگری است که معتقدند: «مفهوم وجود، مشترک لفظی میان واجب و ممکن است».

این اندیشه مردود است. زیرا از دو حال بیرون نیست: یا از وجودی که بر واجب حمل می نماییم، معنایی را اراده می کنیم، یا هیچ معنایی را اراده نمی کنیم. وجه

دوم موجب تعطیل است؛ و اما بنابر وجه اول، یا همان معنایی را از او اراده می‌کنیم که هنگام حمل بر ممکنات مقصود ماست، و یا نقیض آن [عدم] را اراده می‌کنیم؛ در صورت دوم، لازم می‌آید که هنگام اثبات وجود برای واجب تعالی، وجود را از او نفی کنیم، که خداوند برتر از آن است؛ و بنابر صورت اول، مطلوب - یعنی اشتراک معنوی وجود - اثبات می‌شود.

والحق، كما ذكره بعض المحققين، أنَّ القول بالإشتراك اللفظي من الخلط بين المفهوم والمصدق؛ فحكم المغايرة إنما هو للمصدق دون المفهوم.

همان گونه که برخی از متأخران هم تصریح کرده‌اند، حق آن است که منشأ اعتقاد به اشتراک لفظی وجود، خلط میان مفهوم و مصداق است. چه مغایرت [ی که در جهان خارج مشاهده می‌شود] تنها در مصداق وجود است و نه در مفهوم آن.

الفصل الثاني في أصالة الوجود و اعتبارية الماهية

[۱۰] الوجود هو الأصيل دون الماهية؛ أي إنه هو الحقيقة العينية التي نثبتها بالضرورة.

فصل دوم اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت

[۱۰] وجود اصیل است نه ماهیت؛ یعنی آن حقیقت عینی ای که ثبوت آن را بدیهی می دانیم، همان وجود است.

۱۰. سیر تاریخی مسئله اصالت وجود

این بحث به عنوان یک مسئله فلسفی مستقل، در زمان صدر المتألهین طرح شد و پیش از آن، حتی در کتابهای فلاسفه اسلامی به طور مستقل مطرح نبود. تنها چیزی که در لابلاي کلماتشان یافت می شود، اشاراتی چند به این مسئله است. [به دیگر سخن: هیچ یک به طور صریح در این باب سخن نگفته اند، و آنچه که به آنها منسوب است، از ظاهر کلماتشان استفاده شده است. به عنوان مثال:]

۱. کلمات پیروان حکمت مشائی ظهور در اصالت وجود دارد. شاید صریح ترین عبارات آنها سخن بهمنیار در التحصیل باشد، آنجا که می گوید: « حقیقت وجود، چیزی جز وجود در خارج نیست. چگونه ممکن است چیزی که حقیقتش این چنین است، در خارج موجود نباشد »^۴ و یا این عبارت او که: « فاعل وقتی وجودی را افاده می کند، در واقع، حقیقت او را افاده کرده است و حقیقت هر پدیده ای، موجودیت اوست. از تمامی این مطالب روشن شد که

→

وجود هر چیزی همان وجود خارجی اوست نه آنچه که به واسطه آن، یک چیز در خارج موجود می‌شود.^۵

۲. بسیاری از کلمات حکمای اشراقی نیز ظهور در اصالت ماهیت دارد.^۶ هر چند که در واقع، آنها با عبارات یاد شده، در صدد نفی زیادت وجود بر ماهیت در خارج و اعتباریت مفهوم وجود بودند، نه اثبات اصالت ماهیت.

در هر حال در کلمات هر دو گروه، عباراتی وجود دارد که با آنچه که به آنها منسوب است، منافات دارد؛ به عنوان مثال میرداماد [که او را از طلایه داران پیروان اندیشه اصالت ماهیت به شمار آورده‌اند] تصریح دارد که وجود اصیل است، آنجا که می‌گوید: «وجود در اعیان، همان تحقق متأصل در متن واقع و خارج از اذهان است».^۷

صدر المتألهین نیز در ابتدا به اصالت ماهیت معتقد بود و همان گونه که خود می‌گوید بشدت از آن دفاع می‌کرد؛ اما بعدها از آن روی برگرداند و در انکار آن مبالغه کرد و تا آنجا که امکان داشت بر اصالت وجود اصرار ورزید.^۸

پس از صدر المتألهین، نظریه اصالت وجود مشهور شد، به گونه‌ای که در میان اندیشمندان مطرح، کسی را نمی‌توان یافت که به اصالت ماهیت معتقد باشد. ولی [متأسفانه] این مسئله، تاکنون بدرستی تنقیح نشده و محل نزاع بروشنی تحریر نگشته‌است؛ از این رو شما مشاهده می‌کنید که جویندگان فلسفه، آن را از کتابهای متعددی می‌آموزند و سالهای متمادی در پیرامون آن به بحث و بررسی می‌پردازند، اما باز به هدف اصلی این مسئله و نتایجی که بر دو طرف آن [اصالت وجود و اصالت ماهیت] مترتب می‌شود، پی نمی‌برند. از این رو امیدوارم که خداوند — تبارک و تعالی — توفیق تنقیح و تبیین این بحث و علت طرح آن و کشف اسرارش را ارزانی دارد؛ چه هر توفیق و کامیابی‌ای از اوست.

←

→

وجود، حقیقت، ماهیت و اصالت

پیش از هر چیز، شایسته است که معانی الفاظی را که در عنوان مسئله به کار رفته‌اند؛ یعنی واژه‌های وجود، ماهیت و اصالت را توضیح دهیم:

۱. وجود

الف - گاهی مقصود از وجود، معنای حرفی رابط میان قضایا است. وجود به این معنا با کلمه «است» فارسی مترادف می‌باشد؛ و در مقابل آن، وجود محمولی قرار دارد که می‌توان آن را محمول قضیه هلیه بسیطه قرار داد.

گروهی از فلاسفه غربی متأخر، وجود محمولی را انکار کرده‌اند. [این عده مفهوم وجود را منحصر در معنای حرفی و رابط میان موضوع و محمول پنداشته‌اند و بدین ترتیب هلیات بسیطه را شبه قضیه شمرده‌اند، نه قضیه حقیقی. زیرا این گونه قضایا به گمان ایشان در واقع محمول ندارند.]^۹

ب - گاهی منظور از وجود، معنای مصدری است که متضمن نسبت وجود با فاعل است؛ و مترادف آن در فارسی واژه «بودن» است. در این حالت، وجود تنها به شکل حمل اشتقاقی بر اعیان خارجی حمل می‌شود.

ج - و گاهی مراد از وجود، معنای اسم مصدری‌ای است که فاقد نسبت وجود با فاعل است؛ وجود به این معنا، با کلمه «هست» در فارسی مترادف است؛ و حمل آن بر اعیان خارجی، از نوع حمل معقولات ثانیه فلسفی بر مصادیق خارجی است.

د. در نهایت گاهی مقصود از وجود، خود حقیقت عینی است؛ یعنی آنچه که به وسیله این مفهوم عام از آن حکایت می‌شود.

←

→

[حال این سؤال مطرح می شود که در مسئله « اصالت وجود یا ماهیت » کدام یک از این معانی مورد نظر است؟]

روشن است که معنای اول؛ یعنی معنای حرفی، از محلّ نزاع خارج است. چه این معنا در اصل، اصطلاحی منطقی است که برای حکایت از رابطه میان موضوع و محمول در قضایای حملیه به کار می رود.

معنای دوم؛ یعنی معنای مصدری، نیز در اینجا محلّ بحث نیست. چه یک مفهوم انتزاعی است که تنها به اعتبار منشأ انتزاعش، از یک نوع ثبوت خارجی برخوردار است.

و اما معنای سوم؛ یعنی معنای اسم مصدری، چون از جهت مفهومی از معقولات ثانیه فلسفی به شمار می آید که عروض آنها در ذهن و اتّصافشان در خارج است [در مقابل معقولات ثانیه منطقی که عروض و اتّصافشان هر دو در ذهن است] از محلّ بحث خارج است. پس وجودی که در این مسئله محلّ نزاع است، معنای اخیر؛ یعنی همان حقیقت عینی ای است که به وسیله معقول ثانی فلسفی یاد شده، به آن اشاره می شود.

کلمات حکما پیرامون وجود عام

بهمنیار در التّحصیل می گوید: « موجودات، معانی ای هستند که اسامیشان [یعنی کُنه و حقیقتشان] مجهول است؛ ولی می توان آن اسامی را این گونه شرح داد: « فلان چیز، موجود کذایی است یا موجودی است که سبب ندارد. در عین حال، وجود عام، لازمه ذهنی تمامی موجودات است »^{۱۰}، و در چند صفحه بعد می گوید: « شیء و ... و ذات و وجود نسبت به اقسامش، همگی از معقولات ثانیه اند. »^{۱۱}

صدر المتألّهین در اسفار فصلی تحت عنوان « وجود عام بدیهی، یک اعتبار عقلی است که

←

→

مقوّم افرادش نیست»^{۱۲} و فصل دیگری را برای معقولات ثانی و اینکه وجود از جمله آنهاست، منعقد کرده است.^{۱۳}

وجود و حصّه‌های آن

شایان ذکر است که وجود عامّ، همان چیزی است که در اثر اضافه شدن به موجودات خاصّ، متکثّر می‌شود، [مانند: وجود انسان، وجود درخت، وجود سنگ و ...] در اصطلاح، کثرتی را که در اثر اضافه شدن، به وجود می‌آید، حصّه‌های وجود می‌نامند. در واقع، این حصّه‌ها چیزی نیستند جز همین مفهوم عام و کلی وجود که مقید شده است؛ به گونه‌ای که تقیّد داخل و قید خارج از مفهوم آنهاست.

خیلی از اوقات شما مشاهده می‌کنید که مفهوم وجود را در مقابل حقیقت وجود قرار می‌دهند، از این رو ناچاریم که به معنای حقیقت نیز اشاره‌ای بکنیم:

معنای واژه حقیقت

[واژه حقیقت در معانی متعدّدی به کار می‌رود:]

۱. گاهی در معنایی مترادف با ماهیت و در مقابل وجود استعمال می‌شود. شیخ در الهیات شفا می‌گوید: «روشن است که هر چیزی حقیقت خاصّی دارد که همان ماهیت اوست و حقیقت هر چیزی، غیر از وجود آن - که مترادف با اثبات است - می‌باشد.»^{۱۴}

شاگرد او بهمنیار نیز در التحصیل تصریح دارد که: «انسانیت فی نفسه، حقیقتی است که وجود انسان خارج از آن است.»^{۱۵}

۲. گاهی لفظ حقیقت در معنایی مترادف با وجود عینی به کار می‌رود، مثلاً آنجا که حکما

←

→

می‌گویند: «حقیقت وجود، اصیل است نه مفهومی» منظورشان از حقیقت، همین معناست. ۳. گاه نیز این واژه، در زبان عرفا، در مورد واجب تعالی به کار برده می‌شود، و در مقابل، وجود مجازی به ممکنات نسبت داده می‌شود.

۴. کسانی که معتقدند وجود در عین کثرت، از وحدت برخوردارست، نیز گاهی واژه «حقیقت وجود» را در وجودی که در تمامی موجودات سریان عینی - مشابه سریان ذهنی مفهوم جنس در انواعش و یا سریان کلی طبیعی در افرادش - دارد، به کار می‌برند. ۵. همین عده گاهی حقیقت وجود را به بالاترین مراتبش؛ یعنی مرتبه وجود واجب تعالی اختصاص می‌دهند.

۶. گاهی هم واژه حقیقت در معنایی مترادف با کُنه استعمال می‌شود، مانند آنجا که می‌گویند: «حقیقت وجود مجهول است»؛ یعنی ذهن نمی‌تواند کُنه وجود را درک کند. ۱۶ و مانند کلام بهمنیار که - همان گونه که قبلاً نیز اشاره کردیم - ۱۷ در آن، اصطلاح «حقایق موجودات» در همین معنا به کار رفته است.

۲. ماهیت

واژه ماهیت مصدر جعلی است که از «ماهو» گرفته شده است و [دو اصطلاح دارد. بنابر اصطلاح نخست، ماهیت] به معنای اسم مصدر و در جواب از سؤال به ما هو به کار می‌رود. بنابر این اصطلاح، ماهیت همان چیزی است که عقل هنگام تصوّر تامّ موجودات ممکنه، بدان نایل می‌شود. به دیگر سخن: «ماهیت یک قالب ذهنی کلی برای موجودات عینی است» و یا «ماهیت حدّ عقلی‌ای است که از موجودات محدود، در ذهن منعکس می‌شود»، و به تعبیر استاد - که در ذیل همین بحث خواهد آمد - ماهیتها ظهورات وجود در ذهنها هستند.

←

→

صدر المتألهين در اسفار می گوید: «ماهیت هر چیزی، حکایت عقلی آن و شیخ ذهنی و سایه‌ای برای آنچه که در خارج دیده می شود، است.»^{۱۸} و در جای دیگر می گوید: «ماهیت همان خیال و عکس وجود است که در مدرک عقلی و حتی ظاهر می شود.»^{۱۹} و باز در جای دیگری می گوید: «ماهیت یک چیز، عبارت از مفهوم و معنای آن است.»^{۲۰}

صدر المتألهين در مورد ماهیتها، بیشتر این عبارت را به کار می برد که: «ماهیتها حدود وجودهای خاص اند» گاهی هم از آنها به انحای وجود تعبیر می کند. در حالی که ما ترجیح می دهیم که اصطلاح انحاء، مختص اموری همچون علّیت و معلولیت باشد که معقولات ثانیه فلسفی از آنها حکایت می کنند.

در هر حال، در مورد واجب تعالی، ماهیت به این معنای راه ندارد. زیرا او برتر از حدّ و قالب ذهنی است؛ و همان گونه که از دیدگان پنهان است، از دسترس عقول نیز بدور است.

ماهیت اصطلاح دیگری نیز دارد که اعمّ از معنای پیشین [یعنی چیستی] است و آن عبارت از «ما به الشيء هو هو» [یعنی آنچه که هویت شیء به اوست = هویت شیء] است. ماهیت به این معنا بر واجب تعالی هم اطلاق می شود [به همین جهت، این معنا اعمّ از معنای نخست است. زیرا ماهیت به معنای چیستی، تنها در مورد ممکنات به کار می رود؛ ولی ماهیت به معنای هویت، هم در مورد ممکنات و هم در مورد واجب تعالی استعمال می شود] و از این روست که می گویند: «ماهیت واجب آئیت [هستی] اوست» ما در آینده پیرامون اصطلاح اخیر بحث خواهیم کرد.^{۲۱}

۳. اصالت

اصالت در لغت در مقابل فرعیت است؛ در حالی که در اینجا، مقصود از آن، چیزی است

←

→

که در مقابل یکی از معانی اعتبار به کار برده می شود. پس در ابتدا لازم است که به معانی واژه اعتبار و معنایی که در مقابل اصطلاح اصالت - در مسئله اصالت وجود - قرار دارد، اشاره ای داشته باشیم.

اصطلاح اعتباری دارای معانی گوناگونی است: ۲۲

۱. معقولات ثانیه منطقی که عروض و اتصافشان هر دو در ذهن است، مانند: کلیت، جنسیت، نوعیت.

۲. معقولات ثانیه فلسفی که عروض آنها در ذهن و اتصافشان در خارج است، مانند: وجوب، امکان.

در مقابل معقولات ثانیه فلسفی، معقولات اولی؛ یعنی مفاهیم ماهوی مانند: انسان، درخت، و سنگ قرار دارند که گاهی نیز حقیقت نامیده می شوند.

از طرفی گاه حکما مقولات نسبی را مقید به وصف اعتباری می کنند؛ حال اگر - مطابق با اصطلاح اخیر - مقصودشان از اعتباری بودن مقولات نسبی این باشد که از مصادیق معقولات ثانیه فلسفی اند، در این صورت، دیگر نمی توان مقولات نسبی را در زمره اجناس عالی به شمار آورد.

و اگر منظورشان از اعتباری بودن، این است که مقولات نسبی با اینکه مقولانی ماهوی اند، در عین حال، متصف به وصف اعتباریت می باشند؛ در این صورت، این یک اصطلاح جدید است. ۲۳

۳. مفاهیم اخلاقی و ارزشی که از حقایق عینی یا ذهنی حکایت نمی کنند، بلکه تنها به عنوان اوصافی برای اعمال اعتبار می شوند، مانند: حسن و قبح - در اعمال - و وجوب و اباحه و دیگر اموری که به علم اخلاق، فقه و سایر دانشهای عملی مرتبطند.

←

→

البته می‌توان این مفاهیم را به توسعه در مفاهیم حقیقی، مانند: حسن و قبح اشیای محسوس — بنابراینکه حسن و قبح اشیاء، حقیقی باشند — و یا توسعه در معقولات ثانیه فلسفه، مانند: ضرورت میان علت و معلول بازگرداند.

۴. معانی‌ای که در ظرف اجتماع فرض و اعتبار می‌شوند و زندگی اجتماعی مبتنی بر آنهاست، مانند مفاهیم: ریاست، مالکیت، زوجیت، و دیگر اموری که موضوعات مسائل فقهی و سایر دانشهای عملی را تشکیل می‌دهند. در واقع، بازگشت این معانی به عاریت گرفتن مفاهیم حقیقی برای تأمین اغراض جامعه است.

۵. اصطلاح اعتباری در این بحث [اصالت وجود و اعتباریت ماهیت]: اعتباری عبارت از تحقق بالعرض و مجازی یک چیز در قبال تحقق ذاتی و واقعی چیز دیگرست. پس آنها که معتقدند وجود اصیل است، مقصودشان این است که آنچه که در خارج ذاتاً متحقق است، وجود است؛ و آثار خارجی در اصل برای وجود است و از روی مجاز و بالعرض به ماهیت نسبت داده می‌شود. و مقصود آنها که به اصالت ماهیت معتقدند، این است که آنچه که ذاتاً متحقق است، ماهیت است؛ و آثار یادشده حقیقتاً بر ماهیت موجود، مترتب می‌شوند و بالعرض و مجازاً به وجود آن ماهیت نسبت داده می‌شوند.

دو نکته

۱. پوشیده نیست که بر حسب اصطلاح دوم، ماهیت — به حمل شایع — یک امر حقیقی است. در حالی که بنابر اصطلاح اخیر و اعتقاد به اصالت وجود، ماهیت امری اعتباری است.
۲. همچنین روشن است که تمامی معانی یاد شده، با اعتباری به معنی مفهوم وهمی و فرضی صرف — مانند دندانهای غول — [که هیچ گونه وجودی ندارد و یک مفهوم فرضی و

←

→

خیالی صرف است [مغایرت دارند.

تقریر محلّ نزاع در مبحث اصالت وجود

پس از توضیح این مفاهیم، براحتی می توانیم محلّ نزاع در مسئله را این گونه تقریر کنیم: همان طور که گذشت:

۱. وجود به معنای رابط در قضایا و به معنای مصدری، محلّ بحث نیست.
۲. آن مفهوم وجود هم که یکی از معقولات ثانیه فلسفی است، از آن جهت که یک مفهوم است، از محلّ نزاع خارج است.
۳. مقصود از ماهیت، نخستین معنا [چستی] از دو معنای یاد شده است.
۴. بی شکّ عنوان ماهیت — یعنی ماهیت به حمل اولی — که در ذهن عارض ماهیتهای خاصّ می شود، حتّی در نزد قائلان به اصالت ماهیت نیز یک امر اعتباری است.^{۲۴}
۵. هر ماهیت خاصّ — یعنی ماهیت به حمل شایع، مانند انسان — در مرتبه ذاتش و از این حیث که همان ماهیت است، چیزی جز خودش نیست؛ یعنی نه موجود است و نه معدوم، نه اصیل است و نه اعتباری. به دیگر سخن: هیچ یک از این مفاهیم، در مفهوم ماهیت به کار نرفته اند. بنابراین از این حیثیت هم ماهیت، محلّ بحث نیست.

نزاع در اصالت وجود یا ماهیت، پس از قبول مقدمات زیر واقع می شود:

۱. پذیرش وجود محمولی و اعتراف به صحّت قضایای هلیه بسیطه.
۲. پذیرفتن اینکه حیثیت وجود غیر از حیثیت ماهیت است. زیرا در نفس ماهیت حیثیت تحقّق وجود ندارد، و از این رو می توان وجود را از آن سلب کرد. [در حالی که اگر حیثیت وجود جزئی از ماهیت بود، نمی توانستیم وجود را از آن سلب کنیم و مثلاً بگوییم: فلان

←

→

ماهیت خاصّ موجود نیست. زیرا مستلزم سلب ذاتیات شیء از شیء است، و چنین سلبی از محالات بدیهی عقلی است.]

۳. پذیرفتن اینکه تعدّد در حیثیت تنها در ذهن است، و الا در خارج دو حیثیت متمایز، یکی به ازای مفهوم ماهیت و دیگری به ازای مفهوم وجود، وجود ندارد.

به دیگر سخن: زیادت وجود بر ماهیت، فقط در ظرف ذهن است، و در خارج، تنها یک امر واحد و حقیقت فارد وجود دارد؛ و به تعبیر حاج ملاهادی سبزواری: «وجود از جهت تصوّر، عارض ماهیت می‌شود، ولی از حیث هویت، وجود و ماهیت یکی هستند». ۲۵ پس هر دو حیثیت اصیل نیستند. [با این بیان یکی از احتمالات بحث یعنی اصالت وجود و ماهیت، نفی می‌شود.]

پس از پذیرفتن این مقدّمات سه گانه، نزاع در این واقع می‌شود که آیا آنچه که ذاتاً - بدون هیچ مجازگویی دقیق فلسفی و بدون لحاظ واسطه در عروض - به تحقّق متّصف می‌شود، ماهیت است و مفهوم وجود در ظرف خارج، مصداق ذاتی ندارد و صرفاً یک مفهومی است که ذهن آن را می‌سازد و - تنها با واسطه در ثبوت - بر ممکنات متحقّق در خارج حمل می‌کند؟ یا اینکه آنچه که ذاتاً متّصف به تحقّق است، حقیقت وجود عینی است و عقل تنها به صور عقلی وجودات خاصّ که همان ماهیت آنهاست، نایل می‌شود [و وجود آنها به ذهن نمی‌آید] و نسبت دادن وجود به ماهیات، بالعروض و نوعی مجازگویی دقیق فلسفی است؟

به دیگر سخن: نزاع در این است که آیا در خارج، برای مفهوم وجود و به ازای آن، یک حقیقت عینی وجود دارد، به گونه‌ای که آن حقیقت ذاتاً و بدون واسطه در عروض به وجود متّصف شود؟ یا اینکه تنها ماهیات در خارج وجود دارند و همین ماهیاتند که توسط علل مفیضه و واسطه‌های در ثبوت موجود می‌شوند، و عقل از آنها مفهوم وجود را انتزاع می‌کند و

←

→

به عنوان معقول ثانی برای آنها اعتبار می‌کند، و به ازای وجود یک امر عینی که ذاتاً و بدون واسطه در عروض، به هستی و تحقق متصف شود، وجود ندارد؟

صدر المتألهین نیز در اسفار مسئله [اصالت وجود یا ماهیت] را بدین شکل عنوان کرده است: «فصلی در این باره که وجود، در خارج دارای حقیقت عینی است»^{۲۶}

بدین ترتیب روشن شد که نزاع تنها در مورد اموری که دارای ماهیتند؛ یعنی موجودات ممکنه، قابل طرح است. [زیرا همان گونه که شیخ فرموده است: «هر ممکن، از دو جزء: ماهیت و وجود ترکیب شده است»^{۲۷}؛ و اما برای واجب تعالی، ماهیت به معنای آنچه که در جواب «ماهو» بر یک چیز حمل می‌شود، وجود ندارد، و اینکه گاهی در مورد او اصطلاح ماهیت به کار می‌رود، به معنای دیگری [هویت] است که پیش از این هم به آن اشاره کرده‌ایم. بنابراین نمی‌توان دلیلهای فائلان به اصالت ماهیت را با واجب تعالی نقض کرد. زیرا واجب تعالی از محل بحث خارج است. اما می‌توان آنها را ملزم کرد که در مورد واجب تعالی قائل به اصالت وجود بشوند؛ در این صورت، تمامی شبهاتی که بر پیروان نظریه اصالت وجود وارد کرده‌اند، در مورد خود آنها جریان خواهد داشت. ما برخی از این شبهات را در طی مباحث آتی ذکر خواهیم کرد.

ارتباط مسئله اصالت وجود با سایر مباحث

این مسئله با مسائل متعددی مرتبط است؛ برای اثبات این مدعا همین بس که می‌بینید صدر المتألهین در کتابهای گوناگونش، اصالت وجود را به عنوان زیر بنای بسیاری از براهین قرار داده است. در کلمات استاد نیز در کثیری از مباحث این کتاب و دیگر آثارشان، مسئله اصالت وجود، چنین نقشی را داراست.

←

→

اینکه به برخی از مسائلی که با مسئله اصالت وجود یا ماهیت ارتباط دارند و نحوه ارتباط آنها اشاره‌ای خواهیم داشت تا اهمیت این مسئله روشن شود:

۱. نخستین اثری که بر نظریه اصالت ماهیت مترتب می‌شود، التزام به تفاوت میان اصیل در واجب و اصیل در ممکنات است، که قبلاً هم بدان اشاره کردیم.

۲. در صورت پذیرفتن اصالت ماهیت، نفی ماهیت از واجب، دشوار می‌شود.

۳. در صورت پذیرفتن اصالت ماهیت، برای نفی جنس مشترک میان واجب و ممکنات و اثبات بساطت ذات واجب نیز با اشکال مواجه خواهیم شد.

۴. در صورت پذیرفتن نظریه اصالت ماهیت، در بیان ملاک موجودیت^{۲۸} و تعیین آنچه که از ناحیه فاعل مفیض، جعل می‌شود^{۲۹} نیز با اشکال مواجه خواهیم شد.

۵. همچنین در صورت پذیرفتن اصالت ماهیت، مسئله تشخیص راه حل صحیحی نخواهد یافت. چرا که ضمیمه کردن یک ماهیت کلی به ماهیت کلی دیگر، موجب تشخیص آن ماهیت نمی‌شود. اما اگر بپذیریم که وجود اصیل است، مسئله حل می‌شود. چرا که بنابر اصالت وجود، تشخیص مساوق وجود است و ماهیت به واسطه وجود تشخیص می‌یابد.

۶. ملاک احتیاج معلول به علت نیز بنابر دو دیدگاه یاد شده، متفاوت است. زیرا ملاک احتیاج، بنابر به اصالت ماهیت، همان امکان ماهوی است؛ در حالی که بنابر اصالت وجود، نحوه وجود ممکنات و فقر ذاتی آنها [امکان فقری] منشأ احتیاج به علت است.

۷. ارتباط میان علت و معلول را تنها بنابر اصالت وجود، می‌توان به شکل درست تبیین کرد.

۸. مسئله وجود رابط و اینکه معلول عین ربط به علت مفیضه است — که بحق می‌توان آن را از باارزش‌ترین دستاوردهای تفکر فلسفی به شمار آورد — نیز از ثمرات اصالت وجود

←

→

است.

۹. همچنین اعتقاد به مراتب وجود [تشکیک وجود] و نتیجه‌ای که بر آن مترتب می‌شود؛ یعنی استناد معلول به علل طولی متعدّد، نیز از مختصات و ویژگیهای نظریه اصالت وجود است.

۱۰. اعتقاد به حرکت اشتدادی و اتحاد عالم و معلوم نیز مبتنی بر نظریه به اصالت وجود است.

۱۱. ارتباط میان ماده و صورت، و اتحاد این دو نیز بنابر نظریه اصالت وجود، تبیین و تفسیر صحیح خود را می‌یابد، الی غیر ذلک.

در اینجا دو مسئله وجود دارد که ارتباط ویژه‌ای با مسئله اصالت وجود یا ماهیت دارند، از این رو شایسته است که پیرامون این ارتباط بحث مستقلی داشته باشیم:

۱. ارتباط میان دو مسئله اصالت وجود و وجود ذهنی: همان گونه که در مبحث وجود ذهنی نیز خواهد آمد، حکما معتقدند: «ماهیت با همان وحدت ماهوی خود در دو وجود ذهنی و خارجی، باقی است» [به دیگر سخن: این چنین نیست که ماهیتی که در خارج موجود است، وقتی به ذهن می‌آید، به ماهیتی دیگر بدل شود، بلکه همان ماهیت بعینه به ذهن می‌آید.] از آن جایی که این قول متضمن اعتراف به وجود ماهیت در خارج می‌باشد، موهم این معناست که دلیلی بر اصالت ماهیت هم هست؛ و چه بسا امر بر جوینده مطلب، مشتبه شود و گمان کند که میان قول به اصالت وجود و اعتقاد به تحقق ماهیت در خارج، تهافتی هست.

از سویی ممکن است که کسی اتّصاف ماهیت به دو وجود و محفوظ بودن او در هر دو ظرف را دلیلی بر اعتباری بودن ماهیت بداند. زیرا اگر ماهیت اصیل باشد و حقیقت عینی، همان ماهیت باشد، در این صورت هیچ گاه در اثر حلول در ذهن و اتّصاف به وجود ذهنی

←

→

جایگاه و واقعیت خارجی اش را رها نخواهد کرد؛ همان گونه که حقیقت وجود — بنابر قول به اصالت وجود — به ذهن منتقل نمی شود و به همین خاطر ذهن از دستیابی به حقایق عینی و رسیدن به کُنه آنها قاصر است و یا به تعبیر حکما «وجود، صورت عقلی ندارد». ما در آینده به این مطلب اشاره خواهیم کرد.

کسانی که به اصالت وجود معتقدند، می توانند به شبهه نخست این گونه پاسخ دهند که: اُتصاف ماهیت به وجود خارجی، اُتصاف بالعرض است؛ و مقصود از محفوظ بودن ماهیت در هر دو ظرف [ذهن و خارج] چیزی بیش از این اُتصاف نیست.

پیروان نظریه اصالت ماهیت نیز می توانند به دو بیان به شبهه دوم پاسخ دهند:

۱. ماهیتی که میان دو وجود مشترک است، ماهیت لابشرط [از وجود خارجی و ذهنی] است؛ در حالی که آنچه که اصیل می باشد، ماهیت متحقق در خارج؛ یعنی ماهیت بشرط شیء [ماهیت به شرط وجود و تحقق در خارج] است. در آینده پیرامون اعتبارات ماهیت به طور مستقل بحث خواهیم کرد.

۲. وجود ذهنی و محفوظ بودن ماهیت در هر دو ظرف را انکار کنند و علم را از مقوله اضافه بدانند.

هیچ یک از دو پاسخ پیروان نظریه اصالت ماهیت صحیح نیست؛ چرا که تعدد اعتبارات ماهیت، موجب انقلاب ماهیت [یعنی تبدل ماهیت غیر اصیل به اصیل] نمی شود؛ و اینکه «علم، اضافه صرف است» نیز — همان گونه که در جای خود توضیح خواهیم داد — سخن باطلی است.

۲. ارتباط مسئله اصالت وجود یا ماهیت با مسئله کلی طبیعی: ارتباط میان این دو مسئله، به حدی محکم است که اگر بگوییم اعتقاد به وجود کلی طبیعی در خارج، از عمیق ترین

←

→

ریشه‌های نظریهٔ اصالت ماهیت است، گزاف نگفته‌ایم.

از این رو بحث را با تبیین مسئلهٔ کلی طبیعی، آغاز می‌کنیم:

یکی از قدیمی‌ترین بحثهای فلسفی، مسئلهٔ «وجود کلی طبیعی در خارج» است که محور بسیاری از مناقشات فلسفی را تشکیل می‌دهد. آنچه که حکما را به بحث از کلی طبیعی واداشت، این نکته بود که: علوم برهانی تنها از امور کلی مانند: جسم، حیوان، گیاه، انسان و... بحث می‌کنند. از این رو لازم بود که از حقیقت مفاهیم کلی و چگونگی دستیابی انسان به آنها و ارزش چنین معرفتی بحث شود.

آرای اندیشمندان پیرامون کلی

۱. برخی معتقد بودند که کلیات، اسامی عامی برای امور جزئی بوده و نظیر مشترکات لفظی می‌باشند. [یعنی دلالت بر امور متعدّد می‌نمایند. مثلاً لفظ انسان که بر افراد فراوانی اطلاق می‌شود، مانند اسم خاصی است که چندین خانواده برای فرزندان‌شان قرار داده باشند، یا مانند نام فامیلی است که همهٔ افراد خانواده به آن نامیده می‌شوند.] ^{۳۰} این عده به اسمیون [نومینالیستها = Nominalists] مشهور شدند. [و در عصر حاضر، پوزیتیویستها و برخی از مکاتب دیگر را باید جزء این دسته به حساب آورد] از دید ایشان، کلیات نه در ذهن و نه در خارج، واقعیتی و رای جزئیات خود ندارند.
۲. برخی دیگر معتقد بودند که کلیات دارای مفاهیم ذهنی می‌باشند، و این مفاهیم، نشانه‌های عقلی برای جزئیات عینی به شمار می‌آیند. بنابراین، کلیات تنها در ذهن واقعیت دارند.
۳. در این میان، افلاطون [درست در نقطه مقابل دو گروه پیشین] معتقد بود که در عالم

←

→

خارج، اموری به نام مثل عقلی وجود دارند؛ و نفس پیش از تعلق به بدن، در اثر مشاهده آن مثل، به کلیات علم پیدا کرده؛ ولی بعدها به سبب هبوط و تنزل به سوی بدن [و تعلق به آن]، کلیات را فراموش کرده است؛ اما به هنگام احساس جزئیات که در واقع سایه‌های آن مثل می‌باشند، کلیات را به یاد می‌آورد.

۴. ارسطو وجود مثل را انکار کرد و معتقد شد که کلی طبیعی در خارج، به وجود افرادش موجود است؛ و معرفت به کلی، به واسطه تجرید ادراکات جزئی حاصل می‌شود. بتدریج این اندیشه میان فلاسفه اسلامی مشهور شد،^{۳۱} و پیرامون تفسیر آن، مناقشات فراوانی صورت گرفت. عده‌ای بر آن شدند که معنای اینکه می‌گویند: «کلی به وجود افرادش موجود است» آن است که کلی، بالعرض و مجازاً موجود است. به دیگر سخن: در خارج، کلی وجود حقیقی ندارد و تنها عقل است که برای آن یک نحوه وجودی را فرض می‌کند.^{۳۲} بنابراین تفسیر، نظریه ارسطو به دیدگاه دوم باز خواهد گشت.

۵. سپس شیخ اشراق به نقد اصول مشا پرداخت، و بسیاری از قواعد آنها را از میان برد، و بر وجود علوم حضوری تأکید ورزید. و بدین ترتیب، باب مناقشه در اصول فلسفی که به عنوان اصولی قطعی و خدشه‌ناپذیر تلقی شده بودند، باز شد.

۶. تا اینکه نوبت به صدر المتألهین رسید، او با احیای فلسفه الهی، و استوار کردن حکمت متعالیه بر اصولی جدید، و نقد قواعد و پایه‌های بنیادین حکمت مشا و اشراق، نقش اصلاحگرانه خویش را بخوبی ایفا نمود.

او گرچه در باره مفاهیم کلی نیز به مذهب افلاطونیان متمایل شد^{۳۳} ولی در قول به تجرّد مطلق ادراکات بر آنها پیشی گرفت.

استاد نیز از این حکیم متأله پیروی نموده و — همان گونه که در باب علم خواهد آمد —^{۳۴}

←

→

تصریح کرده‌اند که تمامی ادراکات از طریق دستیابی به حقایق مجردی که وجودشان قویتر از مادیات است و در مرتبه علل آنها می‌باشند؛ حاصل می‌شوند.

[پس از نقل اقوال موجود در باب حقیقت کلی به اصل مسئله؛ یعنی ارتباط بحث کلی طبیعی با مبحث اصالت وجود یا ماهیت، باز می‌گردیم:]

از آنجایی که کلی طبیعی همان ماهیت لا بشرط است و اتصافش به کلیت به اعتبار عروض این وصف در ذهن است،^{۳۵} دو مسئله وجود کلی طبیعی در خارج و اصالت یا اعتباریت ماهیت با هم تلاقی و ارتباط پیدا می‌کنند.

کسانی که به اصالت وجود معتقد هستند، تلاشهای فراوانی را در جهت جمع میان اعتباریت ماهیت و وجود کلی طبیعی در خارج — که بازگشت آن به همان قضیه‌ای است که در گذشته بدان اشاره کردیم، مبنی بر اینکه: «اتصاف کلی طبیعی — یعنی ماهیت — به وجود، بالعرض است نه بالذات» — مبذول داشته‌اند.^{۳۶}

تحقیق در مسئله

برای تحقیق در مسئله، مقدمتاً بحثی را پیرامون چگونگی دستیابی ذهن به ماهیات و علم به آنها طرح می‌کنیم:

علم بر دو قسم است:

۱. علم حضوری که عبارت از یافتن خود معلوم است.

۲. علم حصولی که عبارت از حصول و تحقق صورت و مفهوم معلوم در ذهن است.

وقتی ما به چیزی علم حضوری پیدا می‌کنیم، خود واقعیت عینی را بدون وساطت صورت و مفهومش و بدون تحلیل و تفسیر می‌یابیم. مانند: علم ما به نفس و قوای آن و افعالی که

←

→

مستقیماً و بدون واسطه انجام می‌دهد و انفعالات آن. در این شهود حضوری، هیچ موضوع، محمول و حکمی یافت نمی‌شود؛ چه علم حضوری چیزی جز دریافت واقع به همان گونه که هست، نمی‌باشد.

و اما اگر نسبت به چیزی، علم حصولی پیدا کردیم، این بدان معناست که صورت جزئی حتی یا خیالی و مفهومی کلی آن در ذهن، منعکس شده است؛ این مفهوم کلی، ماهیت نامیده می‌شود. برخی همچون صدر المتألهین نیز ماهیت را تعمیم داده و شامل صورتهای جزئی هم دانسته‌اند.^{۳۷}

مفهوم تصویری از این جهت که تصویری بسیط و ساده است، برای حکایت از واقع کافی نیست، مگر اینکه مفهوم دیگری به آن ضمیمه شود که این دو مفهوم به کمک حکم، در قالب یک علم تصدیقی با هم متحد شوند. از همین جا تحلیل معلوم به ماهیت و وجود شکل می‌گیرد؛ بدین شکل که: ماهیت را موضوع و وجود را محمول قرار داده و از مجموع این دو، یک قضیه هلیه بسیطه تشکیل می‌دهیم، مانند: «انسان موجود است»؛ سپس از این هلیه بسیطه، یک ترکیب اضافی مانند: «وجود انسان» انتزاع می‌کنیم.

ریشه و منشأ قضایایی چون: «هر مبینی زوج ترکیبی و مرکب از ماهیت و وجود است» و یا «وجود، زاید بر ماهیت و عارض بر اوست» همین تحلیل است.

صدر المتألهین در این باره می‌گوید: «هیچ کس در این مطلب نزاع نکرده است که تمایز میان وجود و ماهیت تنها در ظرف ادراک است و نه در خارج».^{۳۸} همچنین تصریح دارد که: «مغایرت ماهیت با وجود و ائصافش به وجود، یک امر عقلی‌ای است که تنها در فضای ذهن تحقق دارد و نه در خارج»^{۳۹}؛ در جای دیگری چنین می‌گوید: «عروض وجود بر ماهیت، تنها به معنای مغایرت این دو در مفهوم است، و الا در خارج یکی هستند».^{۴۰}

←

→

از تحلیل چگونگی پیدایش ماهیت در ذهن به این مطلب می‌رسیم که: جایگاه ماهیت، ذهن است. زیرا ذهن، ظرف تمامی علوم حصولی است و اگر علوم حصولی نبودند، هیچ اثری از ماهیات نبود، همچنان که در علوم حضوری که عبارتند از دریافت واقعیتهای عینی، هیچ خبری از ماهیات نیست.

از همین جا، شخص تیزهوش به کمک قوه حدس خویش درمی‌یابد که ماهیت تنها یک امر ذهنی‌ای است که به واسطه آن از حدود مشترک میان موجوداتی که دارای حقیقت یکسانی هستند، حکایت می‌شود، و از هیچ اصالتی برخوردار نیست. چرا که اگر اصالتی داشت: اولاً: تابع ذهنهای ما نبود.

ثانیاً: اختصاص به نوع معینی از علوم [علوم حصولی] نداشت؛ و در علوم حضوری هم که در آنها واقع به همان شکلی که هست، مشاهده می‌شود، وجود داشت.

اشکال: ممکن است کسی درست برعکس مطالب یاد شده چنین استدلال کند که: در علم حضوری، اثری از مفهوم وجود نیست. حال اگر نیافتن مفهوم وجود، نشانه اعتباری بودن باشد [آن گونه که شما در مورد ماهیت گفتید] پس وجود هم اصیل نخواهد بود.

پاسخ: همان گونه که در تحریر محلّ نزاع بیان کردیم، بی‌تردید، مفهوم وجود یک امر اعتباری است. اما بحث ما در آن است که آیا این مفهوم، یک اعتبار عقلی صرف است که عارض ماهیت می‌شود و به ازای آن، یک امر عینی که مصداق ذاتیش باشد، وجود ندارد؟ یا اینکه مفهوم وجود از یک واقعیت عینی که مصداق ذاتی اوست و بدون واسطه در عروض به آن متّصف می‌شود، حکایت می‌کند؛ و ماهیت صرفاً یک انعکاس ذهنی از موجود محدود — از آن جهت که محدود است — می‌باشد؛ و از حدود آن موجود حکایت می‌کند، و عقل از این جهت که ماهیت آینه آن موجود محدود بوده و نمایانگر حدود آن است، وجود را برای

←

→

ماهیت اعتبار می‌کند. بنابراین، انصاف ماهیت به وجود بالعرض است؟
به دیگر سخن: عقل برای صورت ادراکی، محتوایی درونی اعتبار می‌کند که با وجود عینی متحد بوده و مشترک میان این وجود و وجود ذهنی است. در حالی که آنچه که در خارج متحقق است، خود وجود عینی است و بس؛ و آنچه که در ذهن است، چیزی جز خود وجود ذهنی نیست.

آنچه که این اعتبار را تصحیح می‌کند، آینه بودن صورت ادراکی برای موجود عینی و حکایت این صورت از حدود موجود عینی و مشخصات ذاتی آن است.
اشکال: بر طبق این مبنا، نه حمل وجود بر ماهیت صحیح خواهد بود و نه حمل ماهیت بر واقعیت عینی که مطابق فرض، مصداق ذاتی مفهوم وجود است؛ یعنی بدون واسطه در عروض بر آن صدق می‌کند. بنابراین نه می‌توان گفت که: «انسان، موجود است» و نه آنکه: «این موجود، انسان است»، و این سفسطه‌ای آشکار است.

پاسخ: در درستی این دو قضیه، و اینکه الفاظ در معانی حقیقی خود استعمال می‌شوند، و هیئت ترکیبی در معنایی که طبق عرف محاوره، برای آن وضع شده است، به کار می‌رود، هیچ تردیدی نیست؛ اما اتحادی که مستفاد از حمل است، منحصر در اتحاد دو امر حقیقی یا دو مفهوم اعتباری — به حسب عرف فلاسفه — نیست، بلکه شامل اتحاد یک امر حقیقی [همچون وجود] و یک مفهوم اعتباری [مانند ماهیت] نیز می‌شود. از این رو پیروان نظریه اصالت وجود معتقدند:

۱. بر حسب دقت فلسفی، حمل وجود بر ماهیت — به حمل اشتقاقی یا ذو هو — بدان معناست که در خارج، وجود خاصی هست که ذهن، صورت عقلی ویژه‌ای [ماهیت] را از آن انتزاع می‌کند، و به واسطه همین صورت به آن وجود می‌نگرد. بدین ترتیب، در خارج وجود

←

[۱۱] إنا بعد حسم أصل الشكّ و السفسطة و إثبات الأصيل الذي هو واقعية الأشياء، أول ما نرجع إلى الأشياء نجدّها مختلفة متبايزةً مسلوباً بعضها عن بعض، في عين أنّها جميعاً متّحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطي من بطلان الواقعية.

[۱۱] پس از قطع ریشه تردید در اصل واقعیت و سفسطه، و اثبات آن امر اصیلی

→

خاصی به آن مفهوم عقلی تعلّق می‌گیرد.

۲. و اما معنای حمل ماهیت بر موجود خاصّ آن است که وجود این موجود، دارای خصوصیتی است که در ذهن به صورت این مفهوم خاصّ، منعکس می‌شود. به همین خاطر است که ماهیت را می‌توان به « قالب مفهومی برای موجود محدود، از آن جهت که محدود است » تعریف کرد؛ و چون این صورت عقلی و قالب مفهومی، آینه‌ای برای نمایاندن حدود این موجود است، به عنوان واسطه‌ای برای نظر کردن در آنچه که از آن حکایت می‌کند و در آن فانی است، به آن نگاه می‌شود، نه به شکل استقلالی. از این رو، این گونه فرض می‌شود که عین محکی خویش است.

ملاک عقل در حکم به ثبوت ماهیت در خارج و اتحادش با وجود، و اینکه کلی طبیعی در خارج به وجود افرادش، موجود است، همین [حیثیت مرآتی و حکایتی ماهیت] است.

۱۱. اثبات اصالت وجود

از اینجا استاد شروع به اثبات اصالت وجود می‌کنند. بیان ایشان مشتمل بر سه مقدمه است:

۱. مغایرت وجود با ماهیت

۲. بطلان اصالت وجود و ماهیت با هم

←

→

۳. برهان بر اصالت وجود

حاصل آنچه که در مقدمه نخست ذکر کرده‌اند چنین است:
ما پس از ردّ سفسطه و پذیرش امکان علم به واقعیات، در باره آنها، دو حکم متغایر می‌کنیم:

۱. اشتراک واقعیات در اصل واقعیت

۲. تمایز واقعیات به واسطه امور اختصاصی

حیثیت نخست، چیزی جز حیثیت موجود بودن واقعیات نیست، و حیثیت دوم همان انسان بودن، اسب بودن، درخت بودن، و غیره است. از این رو محال است که یکی از این دو حیثیت را به دیگری بازگرداند. زیرا بدیهی است که امر مشترک و امر مختص مغایرند. پس ماهیت [یعنی امر مختص] غیر از وجود [یعنی امر مشترک] است.

اشکال: جهت تمایز موجودات، منحصر در اختلاف ماهوی نیست. زیرا افراد پاهیت واحد [به واسطه اعراض] از یکدیگر متمایزند و این تمایز غیر از تمایز ماهوی است.

پاسخ: نهایت چیزی که می‌توان در مقام دفع این اشکال گفت، آن است که: در اینجا مقصود از حیثیت مختصه، حیثیتی است که در موجوداتی که دارای حقایقی مختلف می‌باشند، وجود ندارد.

حاصل آنچه که استاد در مورد مقدمه دوم [یعنی عدم اصالت وجود و ماهیت با هم] ذکر کرده‌اند، این است که: ما می‌دانیم که هر چیزی تنها دارای یک واقعیت است. پس ماهیت و وجود، هر دو اصیل نیستند. بناچار باید یکی از دیگری انتزاع شده باشد؛ بازگشت این مطلب به آن است که ماهیت و وجود در ظرف اعیان خارجی، یکی باشند. زیرا اگر ماهیت در خارج، حیثیتی متمایز از وجود باشد، ائصاف آن به وجود صحیح خواهد بود. [یعنی می‌توان گفت که

←

که واقعیت پدیده‌ها را تشکیل می‌دهد، در اولین برخورد، پدیده‌ها را اموری می‌یابیم که در عین اختلاف، تمایز و سلب از یکدیگر، در یک ویژگی با هم متحدند و آن اینکه واقعیتی داریم؛ و بدین وسیله آن احتمالی که سوفسطایی در ظاهر بدان معتقد است؛ یعنی بطلان واقعیت، از میان می‌رود.

فنجد فیها مثلاً انساناً موجوداً، و فرساً موجوداً، و شجراً موجوداً، و
عنصراً موجوداً، و شمساً موجودهً و هکذا.

→

ماهیت موجود است و وجود را بر آن حمل کرد [و لازمه چنین سخنی آن است که بار دیگر این حیثیت [ماهیت موجود در خارج] را به دو حیثیت تحلیل کنیم. این تحلیل همین طور ادامه خواهد داشت؛ و مستلزم این خواهد بود که واقعیت واحد، واقعیاتی نامتناهی باشد.] پس ماهیت تنها در فضای ذهن، مغایر با وجود است.]

با توجه به این دو مقدمه، درمی‌یابیم که:

اولاً: بهتر آن است که مبحث « زیادت وجود بر ماهیت در ذهن و اتحادشان در خارج » را بر مبحث اصالت وجود مقدم داریم.

ثانیاً: باید پیش از اثبات تمامی مطالب یاد شده، بر خلاف برخی از فلاسفه غربی که وجود محمولی را انکار کرده‌اند، آن را اثبات کنیم.

و اما حاصل آنچه که استاد در مقدمه سوم [یعنی برهان بر اصالت وجود] طرح کرده‌اند، این است که: برخلاف حیثیت وجود، حیثیت ماهیت ذاتاً ابایی از آن ندارد که متحقق نشود. از انضمام این سه مقدمه، این نتیجه حاصل می‌شود که: « وجود اصیل است »؛ یعنی مفهوم وجود از حاق ذات حقیقت عینی وجود انتزاع می‌شود، و مصداق ذاتی وجود نیز همین حقیقت عینی است، و مفهوم وجود بدون واسطه در عروض بر این حقیقت حمل می‌شود. صدر المتألهین نیز شبیه همین مطالب را در اسفار ذکر کرده است.^{۴۱}

فلها ماهيات محمولة عليها بها يباين بعضها بعضاً، ووجود محمول عليها مشترك المعنى بينها. والماهية غير الوجود؛ لأنَّ المختصَّ غير المشترك؛ و أيضاً الماهية لا تأتي في ذاتها أن يحمل عليها الوجود وأن يسلب عنها، ولو كانت عين الوجود لم يجز أن تسلب عن نفسها، لاستحالة سلب الشيء عن نفسه. فما نجد في الأشياء من حيثية الماهية غير ما نجد فيها من حيثية الوجود.

وإذ ليس لكل واحد من هذه الأشياء إلا واقعية واحدة كانت إحدى هاتين الحثيتين؛ أعني الماهية والوجود، بحذاء ما له من الواقعية والحقيقة، وهو المراد بالأصالة، والحيثية الأخرى اعتبارية منتزعة من الحيثية الأصلية، تُنسب إليها الواقعية بالعرض.

وإذ كان كل شيء إنما ينال الواقعية إذا حُمِلَ عليه الوجود واتَّصف به، فالوجود هو الذي يحاذي واقعية الأشياء؛ وأما الماهية فإذ كانت مع الإتيان بالوجود ذات واقعية ومع سلبه باطلة الذات فهي في ذاتها غير أصلية، وإنما تتأصل بعرض الوجود.

فقد تحصل أنَّ الوجود أصيل والماهية اعتبارية، كما قال به المشاؤون؛ أي إنَّ الوجود موجود بذاته، والماهية موجودة به.

ما در جهان چیزهایی همچون: انسان، اسب، درخت، عنصر و خورشید را می‌یابیم که همگی موجودند. این موجودات، ماهیاتی دارند که بر آنها حمل می‌شوند و به واسطه همین ماهیات است که از یکدیگر جدا می‌شوند. و همچنین وجودی دارند که به یک معنی بر تمامی آنها حمل می‌شود. [اشتراک معنوی وجود] پس ماهیت غیر از وجود است. زیرا اولاً هر آنچه که اختصاصی است [مانند ماهیت] مغایر با امر مشترک [همچون وجود] است؛ به علاوه ماهیت ذاتاً

ابایی از این ندارد که وجود بر آن حمل شود و یا از آن سلب گردد. در حالی که اگر ماهیت عین وجود بود، هیچ گاه سلب وجود از ماهیت امکان نداشت؛ چه در صورت عینیت ماهیت و وجود، سلب وجود از ماهیت، به معنی سلب یک چیز از خودش خواهد بود، و چنین سلبی از محالات است.

بنابراین، حیثیت ماهوی ای که در پدیده‌ها می‌یابیم، غیر از حیثیت وجودی آنهاست؛ و چون هر پدیده‌ای بیش از یک واقعیت ندارد، از این رو تنها یکی از دو حیثیت یاد شده در ازای آن واقعیت و حقیقت قرار دارد - منظور از اصالت هم همین معناست - و حیثیت دیگر، اعتباری بوده و از حیثیت اصیل انتزاع می‌شود و [در نتیجه] واقعیت، بالعرض و مجازاً به او نسبت داده می‌شود.

و اما از آنجایی که هر چیزی تنها در صورتی به واقعیت دست می‌یابد که وجود بر او حمل گردد و متّصف به وجود شود، پس این وجود است که در ازای واقعیت پدیده‌ها قرار دارد. و اما ماهیت، چون با اتّصاف به وجود، از واقعیت برخوردار می‌شود و با سلب وجود از او، باطل می‌گردد، از این رو ذاتاً اصیل نبوده و به عرض و تبع وجود اصالت می‌یابد.

از استدلالی که گذشت، این نتیجه حاصل می‌شود که: - همان گونه که حکمای مشائی نیز معتقدند - وجود اصیل و ماهیت اعتباری است؛ یعنی وجود ذاتاً موجود است، ولی ماهیت به سبب وجود موجود است.

[۱۲] وبذلک یندفع ما أورد علی أصالة الوجود من أنّ الوجود لو کان

حاصلاً فی الأعیان کان موجوداً؛ لأنّ الحصول هو الوجود، فللوجود وجود،

و ننقل الكلام إلیه و هلمّ جرّاً فیتسلسل.

[۱۲] با بیانی که گذشت تمامی ایرادهایی که بر اصالت وجود وارد کرده‌اند دفع

۱۲. ردّ شبهات وارد شده بر اصالت وجود

در این قسمت، استاد به ردّ برخی از شبهاتی که بر اصالت وجود وارد شده است، می‌پردازند. این شبهات را صدر المتألهین نیز در اسفار ذکر کرده است.^{۴۲}

شبهه نخست، مبتنی بر آن است که معنای واژه موجود «چیز دارای وجود» باشد. حاصل شبهه اینکه اگر وجود یک امر عینی [اصیل و دارای واقعیت] باشد، بی شک به وصف «موجود» بودن متّصف خواهد شد [یعنی می‌توان مفهوم موجود را بر آن حمل کرد و گفت: «وجود موجود است»] و معنای چنین اتّصافی آن است که وجود هم خود دارای وجودی باشد. حال سخن خویش را متوجّه آن وجود دوم می‌کنیم. [بی تردید آن وجود هم موجود است.] این جریان به همین شکل ادامه می‌یابد و سرانجام به تسلسل منتهی می‌شود [به دیگر سخن: لازمه تداوم جریان یاد شده آن است که هر موجودی دارای بی‌نهایت وجود باشد!] پاسخ: در عرف فلسفه، معنای موجود اعمّ از آن است که متّصف به وجود، خود وجود باشد، که در این صورت، وصف عین موصوف است؛ یا اینکه موصوف امری باشد که متّصف به وجود می‌شود [به دیگر سخن آنچه که به وجود متّصف می‌شود، امری غیر از خود وجود باشد] که در این صورت، وصف زاید بر موصوف خواهد بود نه عین آن، مانند لفظ عالم که هم شامل موجودی می‌شود که خود عین علم است، و هم شامل ذاتی می‌شود که علم خارج از اوست.

در این استعمال، هیچ یک از ثنونات لفظ؛ یعنی اموری مانند: مشتق بودن، دلالت مشتق بر ذاتی که متّصف به مبدأ اشتقاق است — آن گونه که گفته شده و با قطع نظر از اشکالات وارد بر آن — و اینکه اسم مفعول مقتضی آن است که مبدأ اشتقاق پس از صدور از فاعل بر مفعول واقع شود،^{۴۳} لحاظ نمی‌شود.

ویژگی مصداق این معنی عامّ [موجود] در مورد خود وجود، آن است که صفت عین

می‌شود:

شبهه نخست: چون حصول، همان وجود است، از این رو اگر وجود در خارج حاصل باشد، موجود خواهد بود. و این بدان معناست که وجود دارای وجود است. حال همین کلام را به سوی آن وجود متوجه می‌سازیم، آن وجود نیز وجود دیگری خواهد داشت، و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و به تسلسل می‌انجامد.

وجه الإندفاع أنَّ الوجود موجود لكن بذاته لا بوجود زائد؛ أي إنَّ الوجود عين الموجودية، بخلاف الماهية التي حيثية ذاتها غير حيثية وجودها. و أمّا دعوى أنَّ الموجود في عرف اللغة إنما يطلق على ما له ذات معروضة للوجود، و لازمه أنَّ الوجود غير موجود؛ فهي على تقدير صحتها أمر راجع إلى الوضع اللغوي أو غلبة الإستعمال و الحقايق لا تتبع استعمال الألفاظ، و للوجود - كما تقدّم - حقيقة عينية نفسها ثابتة لنفسها. قال بهمنيار في التحصيل: « و بالجملة: فالوجود حقيقته أنه في الأعيان لا غير، و كيف

→

موصوف است. پس مفاد قضیه « وجود موجود است » آن است که حقیقت وجود عین موجودیت است. و اما ویژگی مصداق این معنی عام [موجود] در مورد ماهیات، عبارت از مغایرت صفت و موصوف در تحلیل عقلی است. [والّا در واقع و در ظرف خارج، بیش از یک چیز وجود ندارد، نه اینکه موصوفی باشد به نام ماهیت و صفتی به نام موجود] بنابر این، این تفاوت مستلزم اشتراك لفظی موجود نیست. [به دیگر سخن: این گونه نیست که در هر یک از دو مورد یاد شده، واژه موجود، معنای خاصی داشته باشد. اگر هم تفاوتی هست، ناشی از خصوصیات موارد است نه مفهوم موجود. پس موجود مشترک لفظی نیست.]

لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقة؟» انتهى.

وجه اندفاع شبهه یادشده این است که: وجود ذاتاً موجود است، نه به واسطه وجودی زاید بر آن. به دیگر سخن: برخلاف ماهیت که حیثیت ذات آن مغایر با حیثیت وجودش می باشد، وجود عین موجودیت است.

و اما این ادعا که: «در عرف، واژه موجود تنها بر ذاتی که معروض وجود است اطلاق می شود، و لازمه چنین کاربردی آن است که وجود غیر از موجود باشد» به فرض اینکه درست باشد، به وضع لغوی و غلبه استعمال باز می گردد؛ در حالی که حقایق تابع استعمال الفاظ نمی باشند. و همچنان که گذشت وجود دارای حقیقتی عینی است که این حقیقت عینی خودش برای خودش ثابت است. [یعنی وجود ثبوت ذاتی دارد و ثبوتش مستفاد از غیر نیست.] بهمنیار در کتاب التحصیل می گوید: «حقیقت وجود چیزی جز بودن در خارج نیست، حال چگونه ممکن است که چیزی که دارای چنین حقیقتی است، در خارج موجود نباشد؟»

[۱۳] و یندفع أيضاً ما أُشکل علیه بأنّ كون الوجود موجوداً بذاته يستتبع كون الوجودات الإمكانية واجبة بالذات؛ لأنّ كون الوجود موجوداً بذاته يستلزم امتناع سلبه عن ذاته؛ إذ الشيء لا يسلب عن نفسه، ولا تعني بالواجب بالذات إلا ما يمتنع عدمه لذاته.

شبهه دوم: [۱۳] اگر وجود بذاته موجود باشد، لازم می آید که وجودهای امکانی

۱۳. دفع شبهه دوم

[اصل شبهه این بود که: اگر وجود، بالذات موجود باشد، در آن صورت وجودهای

همگی واجب بالذات باشند. زیرا وقتی وجود بذاته موجود باشد، در آن صورت سلب موجودیت از ذات وجود محال خواهد بود. چه هیچ چیزی را نمی توان از خودش سلب کرد، و مقصود ما از واجب بالذات نیز جز این نیست که: «عدم آن ذاتاً

→

امکانی واجب بالذات خواهند بود. و اما دفع آن: [منشأ این مغالطه، اشتراک لفظی حرف «ب» در واژه «بذاته» است. زیرا [لفظ بذاته در دو مورد به کار می رود، و در هر مورد معنایی خاص دارد:]

۱. مقصود از اینکه «وجود واجب تعالی بذاته است» آن است که وجود واجب مقتضای ذات اوست؛ پس حرف «ب» در این جا برای سببیت است؛ و منظور از سببیت ذات واجب برای وجود خویش، نفی سببیت غیر است. [خلاصه آنکه در اینجا بالذات در مقابل بالغیر و برای نفی واسطه در ثبوت است.] به عنوان مثال: وقتی می گوییم: «آن کار را با اجازه خودم انجام دادم» مقصودمان این است که «احتیاج به اجازه دیگری نداشتم».

۲. در حالی که منظور حکما از قضیه «وجود، بذاته موجود است» آن است که موجود بودن، وصف خود وجود می باشد، نه وصف متعلقش [که مجازاً به او منسوب شده باشد] - درست برخلاف ماهیت [وقتی می گوییم: «ماهیت موجود است» وصف موجود بودن، از آن خود ماهیت نیست، بلکه وصف به حال متعلق آن است؛ یعنی وجود ماهیت موجود است؛ و اگر هم می گوییم: ماهیت موجود است، مجازی و به تبع وجود آن است] - به دیگر سخن: معنی اینکه «واجب تعالی بذاته موجود است» آن است که در ائصاف به موجودیت، به هیچ واسطه در ثبوتی نیاز ندارد؛ و مفهوم قضیه «وجود - مطلقاً - بذاته موجود است» آن است که وجود، چه به واسطه در ثبوت محتاج باشد، مانند وجود در ممکنات، و چه بی نیاز از آن باشد، مانند وجود در واجب تعالی، در هر حال محتاج به واسطه در عروض نیست؛ بر خلاف ماهیت. [خلاصه آنکه: بالذات در این حالت، در مقابل بالعرض و برای نفی واسطه در عروض است.]

ممتنع باشد».

وجه الإندفاع أنَّ الملاك في كون الشيء واجباً بالذات ليس هو كون وجوده نفس ذاته، بل كون وجوده مقتضى ذاته من غير أن يفترق إلى غيره، وكلّ وجود إمكانيّ فهو في عين أنّه موجود في ذاته مفتقرٌ إلى غيره مفاصٌ منه، كالمعنى الحرفي الذي نفسه نفسه وهو مع ذلك لا يتمّ مفهوماً إلا بالقيام بغيره. وسيجيء مزيد توضيح له في الأبحاث الآتية.

قال صدر المتألهين في الأسفار: «معنى وجود الواجب بنفسه أنّه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل، ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنّه إذا حصل إمّا بذاته كما في الواجب أو بفاعل، لم يفترق تحققه إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود»؛ انتهى

وجه اندفاع این شبهه آن است که: ملاک واجب بالذات بودن این نیست که وجود چیزی عین ذاتش باشد، بلکه آن است که وجود مقتضای ذاتش بوده و در موجودیت نیاز به غیر نداشته باشد. در حالی که تمامی وجودهای امکانی، در عین اینکه فی ذاته موجودند، در هستی خویش محتاج به غیرند و از طریق آن غیر وجود بدانها افزوده شود؛ همانند معانی حرفی، هر معنای حرفی خودش خودش است و در عین حال، مفهومش تنها با قیام به غیر تمام می شود. در ضمن بحثهای بعدی در این رابطه بیشتر توضیح خواهیم داد.

صدر المتألهين در اسفار (ج ۱، ص ۴۰) می گوید: «بنفسه بودن وجود واجب، بدین معناست که وجود مقتضای ذات اوست، و او بدون احتیاج به فاعل یا قابل، موجود است. و اینکه وجود بنفسه متحقق و موجود است، بدان معناست که: هر گاه وجود حاصل شود، حال یا بذاته آن گونه که در واجب است و یا به واسطه علت فاعلی [آن گونه که در ممکنات است] در هر دو حال، برای تحقق، نیاز به وجود

دیگری که قائم به او باشد، ندارد؛ برخلاف غیر وجود.»

و یندفع عنه أيضاً ما أُورد عليه أنه لو كان الوجود موجوداً بذاته و الماهية موجودةً بغيرها الذي هو الوجود، كان مفهوم الوجود مشتركاً بين ما بنفسه و ما بغيره؛ فلم يتمّ مفروض الحجة من أن الوجود مشتركٌ معنويٌّ بين الموجودات، لا لفظيٌّ.

وجه الإندفاع أن فيه خلطاً بين المفهوم و المصدق، و الاختلاف المذكور مصداقاً لا مفهوماً.

فتبين بما تقدّم فساد القول بأصالة الماهية، كما نسب إلى الاشراقيين؛ فهي عندهم أصيلة إذا كانت بحيث ينتزع عنها الوجود، و إن كانت في حدّ ذاتها اعتبارية، و الوجود المنتزع عنها اعتبارياً.

شبهه سوم: اگر وجود بذاته و ماهیت به واسطه غیر خود - یعنی وجود - موجود باشد، در این صورت، وجود مشترک لفظی میان موجود بنفسه و موجود بغيره خواهد بود. در نتیجه، تمامیت یکی از مفروضات برهان اصالت وجود - وجود مشترک معنوی میان موجودات است نه مشترک لفظی - نقض می شود. وجه اندفاع این شبهه آن است که مستشکل در بیان خود میان مفهوم و مصداق خلط کرده است. چه اختلاف میان وجود بنفسه و وجود بغيره مصداقی است نه مفهومی.

از مجموع مطالب پیشین، فساد اندیشه منسوب به حکمای اشراقی؛ یعنی اصالت ماهیت روشن می شود. ایشان معتقدند که گرچه ماهیت ذاتاً اصیل نیست و وجود نیز اعتباری است، اما هر گاه به گونه ای باشد که بتوان وجود را از آن انتزاع کرد، اصیل می شود.

[۱۴] و یرده آن صیوره‌ الماهیه‌ الإعتباریه‌ - بانتزاع مفهوم الوجود الإعتباری - أصیلهً ذات حقیقه‌ عینیّه‌ انقلاّبُ ضروری الإستحاله‌.

[۱۴] این سخن مردود است. زیرا اینکه ماهیت اعتباری، به واسطه‌ انتزاع مفهوم اعتباری وجود اصالت یابد و دارای حقیقتی عینی شود، چیزی جز انقلاب نیست و انقلاب از محالات بدیهیه‌ است.

و تبیین ایشاً فساد القول بأصاله‌ الوجود فی الواجب و أصاله‌ الماهیه‌ فی الممكن، کما قال به‌ الدوانی، و قرره‌ بأن الوجود علی ما یقتضیه‌ ذوق المتأهّین حقیقهً عینیّه‌ شخصیّه‌ هی الواجب تعالی، و تتأصل الماهیات الممكنه‌ بنوع من الإنتساب إلیه‌. بإطلاق الموجود علیه‌ تعالی بمعنی أنّه عین الوجود، و علی الماهیات الممكنه‌ بمعنی أنّها منتسبه‌ إلی الوجود الذی هو الواجب.

از رهگذر مطالب پیشین، فساد اندیشه‌ دوانی نیز روشن می شود. او معتقد است

۱۴. نقد استدلال استاد در ابطال رویکرد اصالت ماهوی

[استاد در ردّ اندیشه‌ اصالت ماهوی چنین استدلال کردند که اگر ماهیت اعتباری در اثر انتزاع مفهوم اعتباری وجود از آن، اصیل شود و از حقیقت عینی برخوردار گردد، انقلاب در ذات رخ خواهد داد که از محالات بدیهی به شمار می آید.]

پیروان اندیشه‌ اصالت ماهیت در پاسخ به این استدلال می توانند بگویند: ماهیت در مقام ذات - یعنی در مرتبه‌ای که مفهومی به حمل اولی بر آن حمل می شود - چیزی جز خودش نیست؛ پس نه اصیل است و نه اعتباری؛ و اما آن گاه که گفته می شود: «ماهیت اصیل است»، اتّصاف ماهیت به اصالت، به خاطر انتزاع مفهوم اعتباری وجود از آن نیست، بلکه بدان جهت است که جاعل ماهیت را جعل [ایجاد] کرده است؛ و این همان مطلبی است که قبلاً هم بدان اشاره کردیم، مبنی بر اینکه مسئله‌ اصالت وجود یا ماهیت با مسئله‌ جعل، مرتبط است.

که در واجب وجود و در ممکنات ماهیت اصالت دارد. او ادعای خویش را چنین
تقریر کرده است: بنابر آنچه که ذوق متألّهین اقتضا می‌کند، وجود حقیقتی عینی و
شخصی است که همان واجب تعالی است؛ و ماهیات امکانی به واسطه یک نوع
انتساب به این حقیقت عینی، تأصل می‌یابند. پس اطلاق «موجود» بر واجب
تعالی، بدین معناست که او عین وجود است؛ و اطلاق آن بر ماهیات امکانی، بدان
معناست که آنها منسوب به وجود واجب تعالی هستند.

[۱۵] و یرده أنّ الإنتساب المذكور إنّ استوجب عروض حقيقة عينية على
الماهيات كانت هي الوجود؛ إذ ليس للماهية المتأصلة إلّا حيثيّة الماهية و
الوجود، وإذا لم تضاف الأصل إلى الماهية فهي للوجود.

[۱۵] این اندیشه نیز مردود است. زیرا اگر انتساب یاد شده، موجب عروض

۱۵. [محقق دوانی معتقد است که در واجب تعالی، وجود اصیل است و اما در ممکنات، این
ماهیت است که از اصالت برخوردار است. او نظریه خویش را چنین تقریر کرده است: ذوق
متألّهان چنین اقتضا می‌کند که وجود منحصر در حقیقت عینی شخصی؛ یعنی واجب الوجود
باشد، و ماهیات ممکنه در اثر انتساب به او متأصل شوند و از حقیقت بهره‌ای برند. استاد پس
از نقل عبارات یاد شده به ردّ استدلال محقق دوانی پرداخته‌اند؛ اما [بهتر آن است که در ردّ
اندیشه محقق دوانی چنین گفته شود:

در مورد عبارت دوانی دو احتمال وجود دارد:

الف - اگر مقصود از انتساب یاد شده [یعنی انتساب ماهیت ممکن به وجود واجب]
اضافه مقولی باشد که همان نسبت میان دو شیء متکافیه است، در این صورت:

۱. اگر فرض شود که ماهیت در مرتبه علم باری، امری متأصل است، در آن صورت در آن

حقیقتی عینی بر ماهیات شود، آن حقیقت عینی چیزی جز وجود نخواهد بود. چه ماهیت تأصل یافته، تنها دو حیثیت دارد: حیثیت وجود و حیثیت ماهیت؛ حال اگر اصالت به ماهیت داده نشود، بی شک از آن وجود خواهد بود.

و إن لم يستوجب شيئاً وكانت حال الماهية قبل الإنتساب وبعده سواءً، كان تأصلها بالانتساب انقلاباً، وهو محال.

اما اگر این انتساب، موجب عروض هیچ حقیقت عینی نشود، و حال ماهیت

→

مقام شامخ، میان ماهیت و ذات باری نسبتی حاصل خواهد شد. ولی این نسبت و اضافه، موجب تحقق ماهیت در خارج نمی‌شود.

۲. و اگر فرض شود که ماهیت در خارج از ذات الهی، موجود است. در آن صورت نمی‌توان اضافه را ملاک تأصل قرار داد؛ زیرا مستلزم دور است. چرا که فرض بر آن است که سبب تحقق ماهیت، اضافه است. از سویی اضافه پس از تحقق دو طرفش محقق می‌شود [و در اینجا یکی از دو طرف اضافه، خود ماهیت است؛ یعنی باید در ابتدا خود ماهیت محقق باشد تا اضافه حاصل شود؛ و حال آنکه بنابر فرض، اضافه موجب تحقق ماهیت است و مقدم بر آن است.] مضافاً بر اینکه اضافه مقولی یک امر اعتباری است و هیچ گاه به سبب یک امر اعتباری، امری اصیل در خارج حاصل نمی‌شود.

ب - اما اگر مقصود از انتساب یاد شده، اضافه اشراقی باشد که عین مضاف است، در این صورت، اندیشه دوانی به اصالت وجود و مراتب داشتن آن [یعنی تشکیک در وجود] باز می‌گردد. بدین معنا که وجود ممکنات، عین ربط به وجود الهی است.^{۴۴} [و در سلسله مراتب طولی هستی، وجود واجب در مرتبهٔ اعلی و در رتبهٔ بعد، وجودات رابطی که عین ربط به اویند، قرار دارند.]

پیش از انتساب و پس از آن یکی باشد؛ در این صورت، اصالت یافتن ماهیت در اثر انتساب به وجود، انقلاب است و انقلاب امری محال است.

یتفرّع علی أصالة الوجود و اعتبارية الماهية:

أولاً: [۱۶] أن كلّ ما يُحمل على حيثية الماهية فإنّما هو بالوجود، و أنّ الوجود حيثية تقييدية في كلّ حمل ماهويّ، لما أنّ الماهية في نفسها باطلة هالكة لا تملك شيئاً؛ فثبوت ذاتها و ذاتياتها لذاتها بواسطة الوجود.

بر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت چند اثر مترتب می شود:
۱. [۱۶] منشأ اینکه اموری بر حیثیت ماهوی یک موجود حمل می شوند،

۱۶. نتایج و آثار اصالت وجود

۱. حاصل کلام استاد چنین است که بنابر اعتباریت ماهیت، ماهیت در هیچ ظرفی از ظرفهای خارج، اعم از ذهن و عین، ذاتاً تحققّی ندارد؛ و وقتی برای ذات ماهیت ثبوتی نبود مگر به واسطه وجود، در این صورت، هیچ چیزی هم برای ماهیت ثابت نخواهد شد مگر به واسطه وجود.

این سخن درستی است، ولی تنها در مورد اموری صادق است که به حمل شایع — که ملاکش اتحاد وجودی است — بر ماهیت حمل می شوند؛ و اما آنچه که به حمل اولی بر ماهیت حمل می شود، مشروط به وجود موضوع نیست؛ مانند حمل حدّ تام و جنس و فصل بر ماهیت، بنابراینکه حمل آنها حمل اولی باشد.

گرچه ماهیت، هیچ گاه از وجود عاری نبوده و همیشه در ذهن یا خارج، موجود است؛ اما منافاتی هم ندارد که وجود آن لحاظ نشود و تنها به خود مفهوم از آن جهت که مفهوم است، توجه شود و سپس ذاتیات آن مفهوم به حمل اولی بر ماهیت حمل شوند. و این گفته حکما که:

وجود آن موجود است. به دیگر سخن: در تمامی حملهای ماهوی، «وجود» حیثیتی تقییدی است. زیرا ماهیت فی نفسه باطل و عین نیستی است و از خود چیزی ندارد. از این رو، در واقع، ثبوت ذات و ذاتیات ماهیت نیز از وجود سرچشمه می‌گیرد.

فالماهية وإن كانت إذا اعتبرها العقل من حيث هي لم تكن إلهي، لا موجودة ولا معدومة، لكن ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار - و معناه أن الوجود غير مأخوذ في حدها - لا ينافي حملها خارجاً عن حدها عارضاً لها؛ فلها ثبوت ما كيفما فُرِضت.

و کذا لوازم ذاتها التي هي لوازم الماهية، كمفهوم الماهية العارضة لكل ماهية، والزوجية العارضة الماهية الأربعة، تثبت لها بالوجود لا لذاتها.

و بذلك يظهر أن لازم الماهية بحسب الحقيقة لازم الوجودين: الخارجي والذهني، كما ذهب إليه الدواني.

و کذا لازم الوجود الذهني كالنوعية للإنسان، و لازم الوجود الخارجي، كالبرودة للثلج، و المحمولات غير اللازمة كالكتابة للإنسان، كل ذلك بالوجود.

و بذلك يظهر أن الوجود من لوازم الماهية الخارجة عن ذاتها.

→

« الماهية من حيث هي ليست الآ هي » [یعنی ماهیت من حیث هی چیزی جز خودش نیست] نیز مقتضی آن است که ذات و ذاتیات در مستثنی جای گیرند [به دیگر سخن: مفاد قضیه « الماهية من حيث هي ليست الآ هي » این است که ماهیت من حیث هی چیزی جز ذات و ذاتیاتش نیست.] بنابراین، حمل ذات و ذاتیات بر ماهیت، بدون لحاظ وجود ماهیت، صحیح است.

و ثانیاً: أنَّ الوجود لا یُتَّصف بشيء من أحكام الماهية کالکلیة و الجزئية، و کالجنسية و النوعية و الفصلية و العرضية الخاصة و العامة، و کالجوهرية و الکیة و کیفیة و سائر المقولات العرضية، فإنَّ هذه جميعاً أحكام طارئة علی الماهية من جهة صدقها و انطباقها علی شيء، کصدق الإنسان و انطباقه علی زید و عمرو و سائر الأفراد، أو من جهة اندراج شيء تحتها کاندراج الأفراد تحت الأنواع و الأنواع تحت الأجناس.

بنابراین گرچه عقل وقتی ماهیت را من حیث هی [به طور مطلق] لحاظ می‌کند، ماهیت چیزی جز خودش نیست، نه موجود است و نه معدوم؛ اما موجود نبودن ماهیت، به این اعتبار، بدان معناست که وجود جزء تعریف ماهیت نیست، و این منافاتی با آن ندارد که وجود به عنوان امری عارض بر ماهیت و خارج از تعریف ماهیت، بر ماهیت حمل شود. بنابراین ماهیت به هر شکلی که فرض شود، یک نحوه ثبوتی خواهد داشت.

لوازم ذات ماهیت - که همان لوازم ماهیت‌اند - مانند مفهوم ماهیت که بر تمامی ماهیتها عارض می‌شود و زوجیت که بر ماهیت عدد چهار عارض می‌شود، نیز این چنین‌اند؛ یعنی به واسطه وجود برای ماهیت ثابت می‌شوند و نه به واسطه ذات ماهیت. از اینجا روشن می‌شود که - همچنان که دوانی نیز معتقد است - لازم ماهیت، در حقیقت، لازم دو وجود خارجی و ذهنی است.

لازم وجود ذهنی، مانند نوعیت برای انسان و لازم وجود خارجی، مانند سرما برای برف و محمولهای غیر لازم، همچون کتابت برای انسان، نیز این چنین‌اند؛ یعنی به واسطه وجود برای معروض خویش ثابت می‌شوند.

از این بیان روشن می‌شود که وجود از لوازم ماهیت و خارج از ذات آن است.

۲. وجود به هیچ یک از احکام ماهیت مانند: کلیت، جزئیت، جنسیت، نوعیت،

فصلیت، عرضیت خاص و عام، جوهریت، کمیت، کیفیت و سایر مقوله‌های عرضی، متّصف نمی‌شود. زیرا تمامی این اوصاف، احکامی هستند که بر ماهیت عارض می‌شوند، حال یا از جهت صدق و انطباق ماهیت بر یک چیز، همانند صدق انسان و انطباقش بر زید و عمر و باقی افراد انسان، و یا از جهت اندراج چیزی در تحت ماهیت، همچون اندراج افراد در تحت انواع و اندراج انواع در تحت اجناس.

والوجود الذي هو بذاته الحقيقة العينية لا يقبل انطباقاً على شيء، [۱۷] ولا اندراجاً تحت شيء، ولا صدقاً، ولا حملاً ولا ما يشابه هذه المعاني. نعم مفهوم الوجود يقبل الصدق والإشتراك كسائر المفاهيم.

در حالی که وجود که بذاته همان حقیقت عینی است، نه انطباق بر چیزی را می‌پذیرد، و نه [۱۷] قابلیت اندراج در تحت یک چیز و صدق و حمل و معانی شبیه به این را داراست. آری مفهوم وجود، همانند سایر مفاهیم قابل صدق و

۱۷. عدم اتّصاف وجود به احکام ماهیت

[نتیجه دوم آن است که وجود به هیچ یک از احکام ماهیت متّصف نمی‌شود. زیرا احکام ماهوی، اوصافی هستند که یا از جهت صدق و انطباق ماهیت بر چیزی، عارض آن می‌شوند، و یا از جهت اندراج چیزی در تحت آن؛ و از آن جایی که وجود قابل انطباق یا اندراج نیست، از این رو به اوصاف ماهوی متّصف نمی‌شود. البته] اندراجی که از حقیقت وجود نفی شده است، از نوع اندراج افراد در تحت ماهیتهای نوعی یا اندراج انواع در تحت اجناس می‌باشد، نه از قبیل اندراج وجودهای خاص در تحت عناوین انتزاعی و معقولات ثانوی، مانند اندراج در تحت عنوان علّت و معلول، و عنوان ما بالفعل و ما بالقوّه و امثال آن، و نه از قبیل انطباق عنوان واحد و شیء و نظایر آن بر وجودهای خاص.

اشتراک می باشد، [ولی بحث ما در مورد حقیقت آن است.]

و من هنا يظهر أنَّ الوجود يساوق الشخصية.

و من هنا يظهر أيضاً أنَّ الوجود لا مثل له؛ لأنَّ مثل الشيء ما يشاركه في الماهية النوعية، و لا ماهية نوعية للوجود.

و يظهر أيضاً أنَّ الوجود لا ضدَّ له؛ لأنَّ الضدَّين — كما سيأتي — أمران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف؛ و الوجود لا موضوع له، و لا جنس له، و لا له خلافٌ مع شيء.

و ثالثاً: أنَّ الوجود لا يكون جزءاً لشيء؛ لأنَّ الجزء الآخر و الكلَّ المركَّب منها إن كانا هما الوجود بعينه فلا معنى لكون الشيء جزءاً لنفسه، و إن كان أحدهما أو كلاهما غيرَ الوجود كان باطلَ الذات؛ إذ لا أصل غير الوجود، فلا توكيب.

از اینجا روشن می شود که:

الف — وجود، مساوق شخصیت است.

ب — وجود، مثل ندارد. زیرا مثل یک شیء، آن چیزی است که در ماهیت نوعی با شیء یاد شده مشترک باشد، در حالی که وجود ماهیت نوعی ندارد [تا چه رسد به اینکه چیزی در این ماهیت با او مشترک باشد.]

ج — وجود، ضدَّ ندارد. زیرا — همان گونه که خواهد آمد — دو چیز متضاد، دو امر وجودی که در پی هم بر موضوع واحد عارض می شوند، و در تحت جنسی قریب قرار دارند و اختلاف میان آنها در بالاترین مرتبه است؛ در حالی که وجود، نه موضوعی دارد، نه جنسی، و نه با چیزی چنین اختلافی دارد.

۳. وجود، جزء چیزی نمی باشد. زیرا از دو حال خارج نیست:

الف - یا جزء دیگر و کلّ مرکّب از آن دو، همان وجود است؛ در این صورت، معنا ندارد که یک چیز جزء خودش باشد.

ب - اما اگر یکی یا هر دوی آنها غیر وجود باشد، در این صورت، آن غیر امری باطل و معدوم خواهد بود. زیرا غیر از وجود، چیز اصیل و متحقّقی وجود ندارد. پس ترکیب در حقیقت وجود راه ندارد.

و بهذا البيان يثبت أنّ الوجود لا جزء له، [۱۸] و يتبيّن أيضاً أنّ الوجود بسيط في ذاته.

با همین بیان ثابت می‌شود که وجود جزء ندارد [۱۸] و همچنین آشکار می‌شود

۱۸. بساطت وجود

بحث در پیرامون بساطت وجود، به چند اعتبار قابل تصویر است:

۱. [بساطت مفهومی:] گاهی بساطت به اعتبار مفهوم وجود است؛ بدین معنا که مفهوم وجود، نه یک مفهوم نوعی قابل تحلیل به جنس و فصل است و نه یک مفهوم اعتباری مرکّب از دو مفهوم دیگر.

این مطلب بسیار روشنی است. اما این نوع بساطت اختصاص به مفهوم وجود ندارد، بلکه مفاهیم دیگری همچون اجناس عالیّه - آن گونه که مشهور است - و مفهوم عدم نیز از چنین بساطتی برخوردارند.

۲. [بساطت عینی:] گاهی بحث از بساطت وجود به اعتبار حقیقت عینی وجود است؛ در این صورت چند حالت متصور است:

الف - گاهی مقصود از این حقیقت عینی، همان وجود واجب - تبارک و تعالی - است، که اصطلاحی عرفانی است.

→

ب - و گاهی منظور از حقیقت وجود، بالاترین مراتب وجود است، بنابر اینکه وجود حقیقت واحد دارای مراتب باشد. در این صورت، چون تنها مرتبه اعلای وجود است که به طور مطلق، مستقل می باشد، از این رو عنوان حقیقت وجود تنها بر همان مرتبه اطلاق می شود. در این صورت بحث از بساطت وجود، مربوط به مباحث «الهیات به معنای اخص» خواهد بود و اینجا محل طرح آن نیست.

ج - گاهی هم مقصود از حقیقت وجود، تمامی مراتب وجود با تمامی کثرت آن است. به عنوان مثال صدر المتألهین در اسفار فصلی را تحت عنوان اینکه «وجودها هویتها بسیطند»^{۴۵} منعقد کرده است.

د - برخی نیز مدعی شده اند که وجود دارای طبیعت مرسله ای می باشد که شامل همه وجودهای خاص - با صرف نظر از کثرت و خصوصیاتشان - می شود؛ و پس از آن، پیرامون بساطت همان طبیعت مرسله بحث کرده اند.

شاید این ادعا از آنجا ناشی شده باشد که اینان وجود و شئون آن را با ماهیت و احکام آن مقایسه کرده اند و در نتیجه توهم کرده اند که وجود دارای حقیقتی کلی است که بحث از آن حقیقت - با قطع نظر از وجودهای خاص - جایز است؛ و پس از آن، احکامی را هم به اعتبار همان حیثیت برای حقیقت وجود اثبات کرده اند.

بی تردید، این گمان از رسوبات اصالت ماهیت در ذهنها سرچشمه می گیرد؛ و چه بسا در برخی از کلمات صدر المتألهین نیز چنین چیزی مشاهده شود، مانند آنجا که می گوید: «ممکن نیست که حقیقت وجود - من حیث هی - از کثرت عینی خارجی یا ذهنی فعلی و یا عقلی تحلیلی تألیف شود».^{۴۶}

در هر حال از میان حالتها یاد شده، آنچه که شایسته طرح و بحث است، بساطت تمامی

←

→

وجودهای عینی از آن جهت که وجودی عینی اند، می باشد.

و اما در اینکه مقصود از بساطت هر وجود عینی چیست، بدواً چهار احتمال وجود دارد:

۱. نفی ترکیب از ماده و صورت خارجی، در مقابل اجسام که به اعتقاد حکما مرکب از ماده و صورت خارجی می باشند.

۲. نفی ترکیب از ماده و صورت عقلی، در مقابل اعراض و مجردات که مرکب از ماده و صورت عقلی می باشند.

۳. نفی ترکیب از اجزای مقداری، در مقابل کمیات و معروض کمیات که مشتمل بر چنین اجزائی می باشند.

۴. نفی ترکیب از جنس و فصل، همان ترکیبی که در تمامی ماهیتهای مرکب وجود دارد.

اثبات بساطت وجود

همچنان که استاد در ضمن نتیجه و فرع دوم اشاره کرده اند، نفی ترکیب وجود عینی از جنس و فصل، در پرتوی نفی صفات ماهیت از حقیقت وجود به اثبات می رسد. مضافاً بر اینکه جایگاه اصلی جنس و فصل، ذهن است و اگر هم به ماهیت خارجی نسبت داده می شوند، صرفاً پس از آن است که عقل، یک ثبوت خارجی را برای ماهیت اعتبار می کند.

ثانیاً همان گونه که گفته شده است: جنس و فصل با ماده و صورت متحد بوده و تنها در اعتبار متفاوتند. به دیگر سخن: وقتی ماده و صورت به نحو لا بشرط لحاظ می شوند، جنس و فصل خواهند بود؛ یعنی در واقع، جنس و فصل اعتبار دیگری از ماده و صورتند.

حاصل مطلب آنکه نفی جنس و فصل از حقیقت وجود، نیاز به مؤونه چندانی ندارد.

و اما عدم ترکیب وجود عینی از ماده و صورت خارجی و عقلی و اجزای مقداری با بیانی

←

→

که در متن آمده است، قابل اثبات نیست. زیرا اگر نگاهی به عالم خارج بیاندازیم، درمی یابیم که این ترکیبها، در انواع موجودات خارجی به جز واجب تعالی، یافت می شوند؛^{۴۷} و از آن جایی که تمامی محمولها به عرض وجود است که برای ماهیتهای موجود به ثبوت می رسند؛ به دیگر سخن: محمولهای یاد شده، اولاً و بالذات برای وجود ثابتند و ثانیاً و بالعرض به ماهیت، نسبت داده می شوند، از این رو نسبت دادن ترکیبهای سه گانه مذکور به ماهیات، مناسب و سزاوار نخواهد بود.

استدلالی دیگر برای اثبات بساطت وجود

در اینجا برای اثبات بساطت وجود، بیانی عرضه می شود که مبتنی بر سه مقدمه متقن و مسلّم در نزد حکما است، هر چند که این بیان به نتایجی منتهی می شود که بر برخی از آرای حکما منطبق نیست.

این سه مقدمه عبارتند از:

۱. «وجود مساوق با وحدت است.»^{۴۸} پس هر موجودی از آن جهت که موجود است، واحد هم هست. حتی هر عددی - اگر عدد را دارای وجود حقیقی بدانیم - هر چند قابل انقسام به اعداد و آحاد متعدّدی باشد، باز از این حیث که موجود است، واحد است. همچنان که هر امتدادی از آن حیث که امتدادی موجود است، واحد است، اگرچه قابل انقسام به امتدادهای جزئی باشد.

اما با حصول انقسام، عدد مفروض و امتداد سابق، منعدم می شود، و اعداد و آحاد و امتدادهای جدیدی حاصل می شوند که هر یک از وجود خاصی برخوردارند؛ و از این حیث که موجود می باشند، هر یک وجود خاصّ واحدی به شمار می آیند.

←

→

۲. «وجود مساوق با فعلیت است.» بنابراین هر موجودی از این حیث که موجود است، بالفعل هم هست. گرچه نسبت به موجود دیگری که بعدها و در طول او موجود می‌گردد، بالقوه باشد. حتی خود قوه و استعداد، وقتی به عنوان یک امر حقیقی اعتبار شوند، موجودی بالفعل خواهند بود. پس هر چیزی که هیچ فعلیتی ندارد، حقیقتاً موجود هم نیست.

۳. «فعلیت و شئیت هر چیزی به صورت اوست نه به ماده‌اش.» پس در حقیقت صورت بیانگر هویت هر چیزی است و وجود هر چیزی، همان وجود صورت اوست.

اما ماده یا موادی که تحت صورت واحد، موجود می‌شوند از دو حال خارج نیست: یا فعلیتی دارند یا ندارند.

الف — اگر فعلیتی داشته باشند، هر یک صورتی مخصوص به خود خواهند داشت و این صورتها — همان‌گونه که در جای خودش خواهد آمد و ما هم بدان معتقدیم — با هم ترکیب خواهند شد، و در نتیجه نسبت دادن وجود واحد به مجموع ماده‌ها و صورتهاشان از روی مسامحه خواهد بود.

ب — و اگر فعلیتی نداشته باشند، به مقتضای مقدمه دوم [وجود مساوق با فعلیت است] حقیقتاً موجود نخواهند بود.

در پرتوی این مقدمات نتیجه می‌گیریم که: وجود هر چیزی، وجود واحدی است و از این حیث که موجود است، حقیقتاً تکثری در او راه ندارد و امری بسیط است و بالفعل دارای هیچ جزئی نیست.

اما کمیات: وجود هر کدام از آنها، وجودی واحد و بسیط است، و در عین حال قابلیت تبدیل به دو یا چند وجود را دارند. بدین شکل که وجود اول منعدم شود و وجودات دیگری موجود شوند که هر یک بتنهایی واحد و بسیطند.

←

که وجود ذاتاً بسیط است.

و رابعاً: اَنَّ ما يلحق الوجود حقيقة من الصفات و المحمولات أمور غير خارجة عن ذاته؛ إذ لو كانت خارجة كانت باطلة.

و خامساً: اَنَّ للموجود من حيث اتصافه بالوجود نحو انقسام إلى ما بالذات و ما بالعرض؛ فالوجود موجود بالذات بمعنى أَنَّهُ عين نفسه، و الماهية موجودة بالعرض؛ أي أَنَّها ليست بالوجود بالنظر إلى نفس ذاتها، و إن كانت موجودة بالوجود حقيقة قبال ما ليس بموجود بالوجود.

و سادساً: اَنَّ الوجود عارض للماهية، بمعنى اَنَّ للعقل أن يجرد الماهية عن الوجود فيعقلها و حدها من غير نظر إلى وجودها؛ فليس الوجود عينها و لا جزءاً لها.

و من الدليل على ذلك جواز سلب الوجود عن الماهية، و احتیاج

→

و اما در باره جسم مرکب از ماده و صورت، نخست دو احتمال وجود دارد:

۱. یا هر جسمی، مرکب از دو وجود است و هر یک از آن دو مرکب از چیز دیگری نیست.

۲. و یا اینکه هر جسمی، موجود واحدی است که همان صورت اوست، و ماده یا بالقوه و

یا به حسب تحلیل عقلی در او موجود است.

و اما ماده و صورت عقلی: این دو تنها به وسیله تحلیل عقل و در فضای ذهن محقق می شوند، و ترکیب حاصل از آنها به خارج سریان پیدا نمی کند. بنابراین، وجود عینی، مرکب

از ماده و صورت عقلی نخواهد بود.

آری، هیچ محذوری ندارد که ما برای بساطت، معنایی اخص را اعتبار کنیم که به موجوداتی همچون عقول اختصاص داشته باشد؛ و یا اینکه معنای دقیقتری را لحاظ کنیم که در آن، ترکیب از ماهیت و وجود راه ندارد و مختص به واجب تعالی است.

اتّصافها به إلى الدليل، وكونها متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود و
العدم؛ ولو كان الوجود عينها أو جزءاً لها لما صحّ شيء من ذلك.

۴. هر صفت و محمولی که واقعاً به وجود ملحق می شود، از ذات وجود بیرون
نیست. زیرا اگر از ذات آن بیرون باشد، امری باطل و معدوم خواهد بود.

۵. موجود از حیث چگونگی اتّصاف به وجود، به دو قسم منقسم می شود:
موجود بالذات و موجود بالعرض. وجود بالذات موجود است، بدان معنا که عین
وجود است؛ و ماهیت بالعرض موجود است؛ یعنی اگر به ذات او نظر شود، فی
نفسه عین وجود نیست، گرچه به واسطه وجود حقیقتاً موجود است، در مقابل
چیزهایی که حتّی به واسطه وجود نیز موجود نیستند.

۶. وجود، عارض بر ماهیت است. بدین معنا که عقل می تواند ماهیت را از
وجود جدا سازد و آن را به تنهایی و بدون لحاظ وجودش تعقّل کند. بنابراین،
وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن. زیرا:

الف - وجود را می توان از ماهیت سلب کرد.

ب - اتّصاف ماهیت به وجود، نیازمند دلیل است.

ج - نسبت ماهیت با وجود و عدم ذاتاً یکی است.

حال اگر وجود عین ماهیت یا جزء آن باشد، هیچ یک از این امور [سه گانه]
صحیح نخواهد بود.

و المغایرة - كما عرفت - عقلية؛ فلاتنافی اتحاد الماهية والوجود خارجاً و
ذهناً؛ [۱۹] فليس هناك إلا حقيقة واحدة هي الوجود، لمكان أصالته و
اعتباريتها.

البته - همان گونه که دریافتید - مغایرت میان ماهیت و وجود عقلی است؛ به

همین خاطر با اتحاد خارجی و ذهنی این دو منافاتی ندارد. [۱۹] پس در خارج یک حقیقت بیشتر وجود ندارد و آن همان وجود است؛ چه این وجود است که اصالت دارد و ماهیت امری اعتباری است.

فالماهیات المختلفة يختلف بها الوجود نحواً من الاختلاف من غير أن يزيد على الوجود شيء؛ وهذا معنى قولهم: «إنّ الماهيات أنحاء الوجود»؛ وإلى هذا الاختلاف يؤول ما بين الماهيات الموجودة من التميز والبيّنونة و اختلاف الآثار، وهو معنى قولهم: «إنّ الماهيات حدود الوجود»؛ فذات كلّ ماهية موجودة حدٌ لا يتعدّاه وجودها، ويلزمه سلوب بعدد الماهيات الموجودة الخارجة عنها. فماهية الإنسان الموجودة مثلاً حدٌ لوجوده لا يتعدّاه وجوده إلى غيره؛ فهو ليس بفرس، وليس ببقر، وليس بشجر، وليس بحجر إلى آخر الماهيات الموجودة المبينة للإنسان.

و سابعاً: أنّ ثبوت كلّ شيء أئّ نحو من الثبوت فرض، إنّما هو لوجود هناك خارجيّ يطرد العدم لذاته.

۱۹. انحصار حقیقت خارجی در وجود

[نتیجه ششم: یکی دیگر از آثار و نتایج اصالت وجود این است که وجود در فضای ذهن است که بر ماهیت عارض می‌شود و مغایر با آن است، ولی در خارج عین یکدیگرند؛ یعنی یک حقیقت بیشتر وجود ندارد.] آنچه که از «عدم تمایز خارجی وجود و ماهیت و انحصار موجود خارجی در وجود» نتیجه می‌شود این است که در متن واقع چیزی جز وجود یافت نمی‌شود؛ پس ماهیت، حقیقتی عینی و اصیل ندارد.

اما اینکه «وجود فی نفسه حقیقت واحدی است یا اینکه حقایق متباینه است» مطلبی است که در فصل بعدی متعرض آن خواهند شد، و پس از اثبات وحدت حقیقت وجود در آنجا، نوبت به بیان انواع تکرر منسوب به وجود، از جمله تکرر به واسطه ماهیت، خواهد رسید.

بنابراین، ماهیتهای گوناگون، بدون اینکه چیزی بر وجود بیافزایند، موجب یک نوع اختلاف وجودی می‌شوند؛ و اینکه [حکما] می‌گویند: «ماهیتهای نحوه‌های وجودند» به همین معناست.

تمیز، تغایر و اختلاف آثار ماهیتهای نیز به همین اختلاف بازمی‌گردد؛ و اینکه می‌گویند: «ماهیتهای حدود وجودند» به همین معناست.

پس [در واقع] ذات هر ماهیت موجودی حدّی است که وجود ماهیت از آن تجاوز نمی‌کند؛ و لازمه این حدّ، سلبهای متعدّدی است که تعداد آنها به عدد تمامی ماهیتهای موجودی است که از حدّ آن ماهیت خارجند. به عنوان مثال: ماهیت انسان موجود، حدّی است که وجود انسان از آن حدّ تجاوز نمی‌کند. به همین خاطر انسان اسب نیست، گاو نیست، درخت نیست، سنگ نیست، او هیچ یک از ماهیتهای موجود و مابین با انسان نیست.

۷. هر نوع ثبوتی که برای چیزی فرض شود، به واسطه وجود خارجی‌ای است که عدم را از ذات آن چیز طرد می‌کند.

[۲۰] فالتصديقات النفس الأمرية التي لا مطابق لها في خارج ولا في ذهن، مطابق ثابت نحواً من الثبوت التبعية بتبع الموجودات الحقيقية.

[۲۰] پس تصدیقات نفس‌الامری نیز - که نه در خارج مطابقی دارند و نه در

۲۰. ملاک صدق قضایا

شکی نیست که ملاک صدق قضایا، مطابقت آنها با محکیات خویش است. پس اگر قضیه‌ای همچون قضایای خارجیّه شخصیه، حاکی از ثبوت یک امر خارجی برای موضوعی که بالفعل در خارج ثابت است، باشد، ملاک صدق آن، مطابقت با خارج خواهد بود. و اما در

→

مورد ملاک صدق دیگر قضایا و چگونگی اعتبار مطابقت آنها، قدری غموض و ابهام وجود دارد. این قضایا چهار قسمند:

۱. قضایای حقیقه که تمامی افراد موضوع آنها، بالفعل در خارج موجود نیست، مانند: «هر انسانی ضاحک است.» روشن است که تمامی افراد انسان در زمان واحد، در خارج محقق نیستند. پس ممکن نیست که مطابقت این گونه قضایا را با واقع عینی آزمود و گفت: «قضیه یاد شده با نفس الامر مطابق است.»^{۴۹}

برخی معتقدند که بازگشت قضایای حقیقه به قضایای شرطیه است. از این رو مفاد آنها چنین است که: «هرگاه موضوع در خارج محقق شود، محمول نیز محقق خواهد شد.» برخلاف اعتقاد صدر المتألهین بعید نیست که این نظر درست باشد،^{۵۰} ولی باز اشکال حل نخواهد شد. زیرا می توان این بار اشکال را متوجه ملاک صدق قضایای شرطیه و تعیین ظرف تحقق علاقه لزومیه یا عنادیه نمود.^{۵۱}

۲. قضایای ذهنی: این گونه قضایا، از ثبوت محمولهای ذهنی برای موضوعات ذهنی حکایت می کنند. مانند: حکم به اینکه کلی به ذاتی و عرضی، و ذاتی به نوع و جنس و فصل، و عرضی به عام و خاص تقسیم می شوند، و سایر قضایایی که از معقولات ثانیة منطقی تشکیل یافته اند.

در باره این نوع از قضایا هم [در صورت صادق بودن] گفته می شود: «مطابق با نفس الامر هستند»^{۵۲} و چون این قضایا تنها از امور ذهنی حکایت می کنند، چگونگی مطابقت مفاهیم ذهنی با آنها، اشکال آفرین خواهد بود؛ این اشکال با فهم مراتب ذهن و اینکه نسبت برخی از مراتب ذهن به برخی دیگر، در حکایت کردن، همانند نسبت ذهن با خارج است، حل خواهد شد.

←

→

۳. قضایایی که احکامی اعتباری همچون معقولات ثانیه فلسفی را برای موضوعات حقیقی یا اعتباری ثابت می‌کنند. مانند: دو قضیه «انسان ممکن است» و «ممکن محتاج به علّت است».

در باره این قضایا نیز گفته می‌شود که ملاک صدقشان، مطابقت با نفس الامر است. بازگشت این سخن، به این نکته است که واقع خارجی به گونه‌ای است که عقل این معقولات را از آن انتزاع می‌کند.

۴. قضایایی که موضوع آنها یا یک امر عدمی است یا چیزی است که محال است در خارج به وجود آید، مانند: دو قضیه «عدم علّت، علّت عدم است» و «شریک باری تعالی ممتنع الوجود است».

استاد بحث خود را بر این قسم متمرکز کرده و عهده‌دار تفسیر مطابقت این نوع از قضایا با نفس الامر شده‌اند. حاصل فرمایش ایشان آن است که این گونه از قضایا، تابع قضایای وجودی‌ای هستند که به ازایشان قرار دارند، و صدق این قضایا هم تابع صدق همان قضایای وجودی است. ۵۳

تمامی این مباحث پیرامون قضایای موجه بود و اما قضایای سالبه: اگر معتقد شویم که حقیقت قضایای سالبه، سلب حکم است، کار آسان خواهد بود، و در غیر این صورت، تبیین ملاک صدق آنها نیازمند توجیهی مشابه آنچه که در مورد قسم اخیر از قضایا ذکر شد، خواهد بود. ۵۴

نفس الامر

شایان ذکر است که: [نفس الامر دو اصطلاح دارد: یکی اخصّ و دیگری اعمّ. به دیگر

←

ذهن - مطابق و ما به ازایی دارند که به تبع موجودات حقیقی از یک نحوه ثبوت تبعی برخوردار است.

توضیح ذلك: أنّ من التصديقات الحقّة ما له مطابق في الخارج، نحو:
الإنسان موجود، و الإنسان كاتب؛ و منها ما له مطابق في الذهن، نحو:

→

[سخن:]

۱. گاهی نفس الامر در معنایی مترادف با واقع و در مقابل ظرف اعتبار به کار می‌رود. ۵۵
۲. و گاهی این اصطلاح را تعمیم می‌دهند تا شامل تمامی مراتب واقع، اعم از خارجی و ذهنی و اعتباری شود.

وجه تسمیة نفس الامر

ظاهر آن است که مقصود از نفس الامر خود آن چیزی است که قضیه از آن حکایت می‌کند. پس اگر قضیه‌ای از خارج حکایت کند، مصداق نفس الامر، واقع خارجی است؛ و اگر از ذهن حکایت نماید، نفس الامر، مرتبه‌ای از ذهن خواهد بود؛ و چنان چه حاکی از یک امر اعتباری باشد، مصداقش ظرف اعتبار است و بازگشت آن به این است که واقع به گونه‌ای است که عقل یک مفهوم اعتباری خاصی را از آن انتزاع می‌کند.

برخی نیز معتقدند که نفس الامر همان عقل فعال است. ۵۶ این اندیشه باطل و بی‌ارزش است. زیرا افزون بر ایرادهای استاد، این اشکال بر آن وارد است که [برای صدق قضایا] باید مفاد آنها را با آنچه که از آن حکایت می‌کنند، مقایسه کرد؛ در حالی که هیچ یک از قضایا حاکی از امر موجود در عقل فعال نیستند تا مطابقت آنها را لحاظ کرد. افزون بر آن اینکه هیچ راهی برای اثبات یا نفی چنین تطابقی وجود ندارد. بعلاوه اطلاق لفظ امر بر عالم مجردات، اصطلاحی فلسفی نیست و اضافه کردن لفظ «نفس» به واژه «امر» نیز صحیح نمی‌باشد.

الإنسان نوع، والحيوان جنس؛ ومنها ما له مطابق يطابقه، لكنّه غير موجود في الخارج ولا في ذهن، كما في قولنا: «عدم العلة، علة لعدم المعلول»، والعدم باطل الذات؛ إذ العدم لا تحقّق له في خارج ولا في ذهن، ولا لأحكامه وآثاره. وهذا النوع من القضايا تعتبر مطابقةً لنفس الأمر، فإنّ العقل إذا صدّق كون وجود العلة علةً لوجود المعلول اضطرّ إلى تصديق أنّه ينتفي إذا انتفت علته، وهو كون عدمها علةً لعدمه، ولا مصداق محقّق للعدم في خارج ولا في ذهن؛ إذ كلّ ما حلّ في واحد منها فله وجود.

والذي ينبغي أن يقال بالنظر إلى الأبحاث السابقة أنّ الأصل هو الوجود الحقيقي، وهو الوجود، وله كلّ حكم حقيقي.

ثمّ لما كانت الماهيات ظهورات الوجود للأذهان، توسّع العقل توسّعاً اضطرارياً باعتبار الوجود لها وحمله عليها، وصار مفهوم الوجود والثبوت يُحمل على الوجود والماهية وأحكامها جميعاً. ثمّ توسّع العقل توسّعاً اضطرارياً ثانياً بحمل مطلق الثبوت والتحقيق على كلّ مفهوم يضطرّ إلى اعتباره بتبع الوجود أو الماهية، كمفهوم العدم والماهية والقوّة والفعل ثمّ التصديق بأحكامها.

توضيح مطلب آنکه: تصدیقات صادق، بر سه قسمند:

۱. برخی مطابقشان در جهان خارج است. مانند: «انسان موجود است» و «انسان نویسنده است».

۲. برخی مطابقشان در ذهن است. مانند: «انسان نوع است» و «حيوان جنس است».

۳. دسته دیگر هر چند مطابقی دارند که با آن مطابقت می کنند، ولی این مطابق نه در ذهن وجود دارد و نه در خارج. مانند آنجا که می گوئیم: «عدم علت، علت نیست».

عدم معلول است» در حالی که عدم، بطلان محض است. زیرا نه خودش در ذهن یا در خارج وجود دارد و نه احکام و آثارش.

این نوع از قضایا [نوع سوم] را مطابق با نفس الامر می دانند. زیرا هنگامی که عقل تصدیق کرد که وجودِ علت، علتِ وجودِ معلول است، بناچار تصدیق خواهد کرد که در صورت انتفای علت، معلول نیز منتفی می شود؛ یعنی «عدمِ علت، علتِ عدمِ معلول است». در حالی که عدم، نه در ذهن و نه در خارج، مصداق محققى ندارد. زیرا هر چه که در ذهن یا خارج متحقق شود، وجودی دارد.

با توجه به بحثهای پیشین، آنچه که شایان ذکر است اینکه تنها وجود حقیقی است که اصالت دارد و موجود است، و هر حکم حقیقی ای از آن اوست. اما از آنجایی که ماهیتها، ظهور و جلوه وجود در ذهن اند، عقل بناچار دایره وجود را گسترش می دهد و برای ماهیتها نوعی وجود فرض می کند و بر آنها حمل می کند؛ و بدین ترتیب، مفهوم وجود و ثبوت، بر وجود و ماهیت و احکام آنها حمل می شوند. سپس برای بار دوم، عقل از روی اضطرار گستره وجود و ثبوت را توسعه می دهد؛ بدین شکل که بر هر مفهومی که بناچار و به تبع وجود یا ماهیت، اعتبار کرده است - مانند: مفهوم عدم، ماهیت، قوه و فعل - ثبوت و وجود را حمل می کند، و پس از آن، احکام آنها را تصدیق می کند.

فالطرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقق بهذا المعنى الأخير هو الذي نسّيه نفس الأمر، ويسع الصواب من القضايا الذهنية والخارجية وما يصدق العقل ولا مطابق له في الذهن أو الخارج، غير أنّ الأمور النفس الأمرية لوازم عقلية للماهيات متقررة بتقررها؛ وللکلام تتمّة ستمربک؛ إن شاء الله تعالى.

و قيل: المراد بالأمر في نفس الأمر عالم الأمر، وهو عقل كلي فيه صور

المعقولات جميعاً؛ والمراد بمطابقة القضية لنفس الأمر مطابقتها لما عنده من الصورة المعقولة.

وفيه أنّ الكلام منقول إلى ما عنده من الصورة المعقولة، وهي صورة معقولة تقتضي مطابقاً فيما ورائها تطابقه.

وقيل: المراد بنفس الأمر نفس الشيء؛ فهو من وضع الظاهر موضع الضمير؛ فكون العدم - مثلاً - باطل الذات في نفس الأمر كونه في نفسه كذلك.

وفيه أنّ ما لا مطابق له في خارج ولا في ذهن لا نفسية له حتى يطابقه هو وأحكامه.

بنابر این، آنچه که ما آن را نفس الأمر می‌نامیم، همان ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق - به معنای اخیر - فرض کرده است.

این معنای از نفس الأمر تمامی قضایایی را که صادقند - اعمّ از قضایای ذهنی، خارجی و آنچه را که عقل تصدیق می‌کند، ولی نه در ذهن مطابقی دارد و نه در خارج - فرا می‌گیرد. اما [باید توجه داشت که] امور نفس‌الامری [یعنی اموری که نه در ذهن مطابقی دارند و نه در خارج] لوازم عقلی ماهیات بوده و تقرّر آنها از تقرّر ماهیات سرچشمه می‌گیرد.

این بحث، تتمه‌ای دارد که در آینده نزدیک، از نظر شما خواهد گذشت. برخی معتقدند که مقصود از امر در واژه نفس‌الامر، عالم امر است؛ و عالم امر همان عقل کلی‌ای است که صور تمامی معقولات در آن موجود است؛ و منظور از مطابقت قضیه با نفس‌الامر، مطابقت آن با صورتهای معقولی است که در عقل کلی موجود است.

اشکالی که بر این تفسیر وارد می‌شود این است که: می‌توان بحث را متوجه همان صورتهای معقولی که در عقل کلی وجود دارند، کرد و گفت: آنها نیز صورتهای

معقولی هستند که اقتضای این را دارند که مطابقی در وراثشان وجود داشته باشد که با آن مطابقت کنند

عده‌ای دیگر معتقدند که مراد از نفس الأمر، نفس [یعنی خود] شیء است؛ و به کار بردن این واژه، از باب قرار دادن اسم ظاهر در جای ضمیر است. بنابر این، مفاد قضیه‌ای مانند: «عدم در نفس الأمر باطل الذات است» این است که عدم در نفس خودش، باطل است.

اشکالی این تفسیر، آن است که آنچه که نه در ذهن مطابقی دارد و نه در خارج، نفسیتی نخواهد داشت تا به همراه احکامش با آن مطابق مطابقت کند.

و ثامناً: [۲۱] أَنَّ الشَّيْئَةَ مَسَاوِقَةً لِلْوُجُودِ؛ فَمَا لَا وَجُودَ لَهُ لَا شَيْئِيَّةَ لَهُ؛
فَالْمَعْدُومُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَعْدُومٌ لَيْسَ بِشَيْءٍ.

و تُنسَبُ إِلَى الْمُعْتَزِّلَةِ أَنَّ لِلْمَاهِيَاتِ الْمُمْكِنَةِ الْمَعْدُومَةِ شَيْئِيَّةً فِي الْعَدَمِ، وَأَنَّ
بَيْنَ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ وَاسِطَةً يَسْمَوْنَهَا الْحَالِ، وَعَرَفُوهَا بِصِفَةِ الْمَوْجُودِ الَّتِي
لَيْسَتْ مَوْجُودَةً وَلَا مَعْدُومَةً، كَالضَّاحِكِيَّةِ وَالكَاتِبِيَّةِ لِلْإِنْسَانِ، لَكِنَّهُمْ يَنْفُونَ
الْوَاسِطَةَ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ، فَالْمَنْفِي هُوَ الْمَحَالُ، وَالثَّابِتُ هُوَ الْوَاجِبُ وَ
الْمُمْكِنُ الْمَوْجُودُ وَالْمُمْكِنُ الْمَعْدُومُ وَالْحَالُ الَّتِي لَيْسَتْ بِمَوْجُودَةٍ وَلَا مَعْدُومَةٍ.
و هَذِهِ دَعَاوٍ يَدْفَعُهَا صَرِيحُ الْعَقْلِ، وَهِيَ بِالْإِصْطِلَاحِ أَشْبَهَ مِنْهَا
بِالنَّظَرَاتِ الْعِلْمِيَّةِ؛ فَالْصَفْحُ عَنِ الْبَحْثِ فِيهَا أَوَّلَى.

۸. [۲۱] شئییت مساوق با وجود است. بنابر این، آنچه که وجودی ندارد،

۲۱. زمینه‌های تاریخی طرح این بحث

از آنجایی که معتزله در زمینه مباحث عقلی شناخت عمیقی نداشتند، هنگامی که در صدد

شیئیتی هم ندارد. پس معدوم، از این حیث که معدوم است، شیء نیست.
در اینجا نظریه‌ای وجود دارد که منسوب به معتزله است و آن اینکه:-
الف - ماهیتهای ممکنى که معدومند، در حال عدم شیئیتی دارند.
ب - میان وجود و عدم واسطه‌ای هست که آن را حال نامیده‌اند؛ و آن را این گونه تعریف کرده‌اند: حال عبارت است از آنچه که خود نه موجود است و نه معدوم، اما صفتی برای یک موصوف موجود است. مانند: خندان بودن و کاتب بودن برای انسان.

→

برآمدند تا مسائل الهی را از راه دلیلهای عقلی تبیین کنند، به تنگناهای بیشمارى افتادند؛ و برای رهایی از این تنگناها، مفاهیم جدیدی را ابداع کردند. به عنوان مثال: وقتی با مسئله علم، بویژه علم حق سبحانه به پدیده‌ها پیش از آفرینش آنها، مواجه شدند، گمان کردند که باید پدیده‌ها پیش از آفرینش، یک نحوه ثبوتی داشته باشند، تا اینکه علم الهی به آنها تعلق بگیرد. در حالی که فرض بر این است که پدیده‌ها پیش از آفرینش، موجود نیستند. همین توهم، باعث شد که معتزله بدین اندیشه روی آورند که شیئت و ثبوت، اعم از وجود است؛ و هر چیزی که علم بدان تعلق می‌گیرد، ثابت است، هر چند که موجود نباشد.

همچنین از آنجایی که مفاهیم انتزاعی مانند: عالمیت و خالقیت، نه عدم محضند و نه موجود، دچار حیرت و سرگردانی شدند. از این رو، مفاهیم انتزاعی یاد شده را حال^{۵۷} نامیدند و معتقد شدند که آنها مفاهیمی هستند که گرچه موجود نیستند، اما ثابتند.

پس از معتزله، نوبت به فلاسفه اسلامی رسید. آنها آرای معتزله را نقد کردند. بتدریج در اثر برخورد اندیشه‌ها، آرای جدیدی نضج گرفت؛ تا اینکه فلسفه اسلامی شکوفا شد. یکی از کسانی که آرای معتزله را مورد اعتراض قرار داد، شیخ اشراق بود. دیگر فلاسفه همچون: محقق لاهیجی، صاحب کتاب شوارق الإلهام و صدر المتألهین شیرازی نیز در این زمینه از او پیروی کرده‌اند.^{۵۸}

ج - میان نفی و اثبات، واسطه‌ای وجود ندارد. [چون این دو نفیض یکدیگرند.]
 بنابراین، منفی [به اعتقاد اینان] منحصر در محالات است؛ و ثابت عبارت است از:
 واجب، ممکن موجود، ممکن معدوم و حال که نه موجود است و نه معدوم.
 این سخنان معتزله ادعایی بیش نبوده، و هر عقلی به طور صریح و آشکار آن را
 رد می‌کند؛ ادعاهایی که به وضع اصطلاح بیشتر شبیه است تا به نظریات علمی؛ از
 این رو بهتر است که از بحث کردن در پیرامون آنها صرف نظر شود.

و تاسعاً: [۲۲] أَنَّ حَقِيقَةَ الْوُجُودِ - بِمَا هِيَ حَقِيقَةُ الْوُجُودِ - لَا سَبَبَ لَهَا وَرَائِهَا؛
 أَيْ إِنَّ هَوَيْتَهُ الْعَيْنِيَّةَ الَّتِي هِيَ لذَاتِهَا أَصِيلَةٌ مَوْجُودَةٌ طَارِدَةٌ لِلْعَدَمِ، لَا تَتَوَقَّفُ
 فِي تَحَقُّقِهَا عَلَى شَيْءٍ خَارِجٍ مِنْ هَذِهِ الْحَقِيقَةِ، - سِوَاءَ كَانَتْ سَبَباً تَامّاً أَوْ نَاقِصاً -
 وَذَلِكَ لِمَكَانِ أَصَالَتِهَا وَبَطْلَانِ مَا وَرَائِهَا.

نعم لا بأس بتوقف بعض مراتب هذه الحقيقة على بعض، كتوقف الوجود
 الإمكانى على الوجود الواجبي، وتوقف بعض الممكنات على بعض.

۹. [۲۲] حقیقت وجود از این جهت که حقیقت وجود است، سببی و رای خود

۲۲. حقیقت وجود سببی و رای خویش ندارد

حقیقت وجود، همان واقعی است که نفیض عدم مطلق است؛ و به کار بردن واژه حقیقت
 - به شکل مفرد - در باره چنین واقعی، به اعتبار وحدت حقه آن است و نه به اعتبار
 وحدت عددی. پس حقیقت وجود، معنای عامی نیست که وجودهای خاص مصداق آن باشند.
 اساساً چنین چیزی ممکن نیست. زیرا وجودهای امکانی، همگی معلول سببی واحد یا
 متعدّدند؛ تمامی این سببها نیز خود معلول ذات واجب تعالی هستند. [پس چگونه می‌توان
 ادعا کرد که حقیقت وجود به این معنا، سبب ندارد؟]

ندارد. به دیگر سخن: هویت عینی‌ای که ذاتاً اصیل، موجود و طردکننده عدم است، در تحقق نیازمند چیزی خارج از حقیقت خود نیست؛ چه آن چیز سبب تام باشد چه سبب ناقص. و این بدان خاطر است که حقیقت وجود اصیل بوده و هر آنچه که ماورای آن است، بطلان و نیستی محض است.

البته هیچ محذوری ندارد که پاره‌ای از مراتب این حقیقت بر پاره‌ای دیگر متوقف باشد. مانند: توقف وجود امکانی بر وجود واجبی و توقف برخی از ممکنات بر برخی دیگر. [به عبارت دیگر: توقف مراتب هستی بر یکدیگر منافاتی با سبب نداشتن حقیقت وجود ندارد.]

[۲۳] ومن هنا يظهر أن لا مجرى لبرهان اللّم في الفلسفة الإلهية الباحثة عن أحكام الموجود من حيث هو موجود.

و عاشرًا: أن حقيقة الوجود حيث كانت عينٌ حيثية ترتب الآثار كانت عينٌ الخارجية؛ فيمتنع أن تحلّ الذهن فتبدّل ذهنيةً لا تترتب عليها الآثار؛ لاستلزامه الانقلاب المحال.

وأما الوجود الذهني الذي سيأتي إثباته - إن شاء الله - فهو من حيث كونه يطرد عن نفسه العدم وجود خارجي مترتب عليه الآثار، وإنما يعدّ ذهنيًا لا تترتب عليه الآثار بقياسه إلى المصادق الخارجي الذي بمحذاته.

[۲۳] از همین جا روشن می‌شود که در فلسفه الهی که از احکام و ویژگیهای

→

البته می‌توان از حقیقت وجود، بالاترین مرتبه وجود یا اصطلاح عرفانی آن را اراده کرد. پاره‌ای از تعبیرات صدر المتألهین در اسفار با این احتمال سازگار است. ۵۹

۲۳. در تعلیقه شماره (۸) گفتیم که این ادعا که برهانهای لمی در فلسفه به کار نمی‌روند،

موجود از آن جهت که موجود است، سخن می‌گوید، برهان لمّی به کار نمی‌رود.
 ۱۰. از آنجایی که حقیقت وجود عین حیثیت ترتّب آثار است، عین خارجیت هم هست. به همین خاطر محال است که وارد ذهن شود و حیثیت خارجیتش، تبدیل به حیثیت ذهنیت گردد. چه این تبدیل، مستلزم انقلاب حقیقت وجود است و انقلاب یک حقیقت، از محالات است.

و اما وجود ذهنی - که به خواست خدا، در آینده نزدیک، آن را اثبات خواهیم کرد - از این جهت که عدم را از خود به کنار می‌زند، وجودی خارجی است که آثار خارجی خاصی بر آن مترتب می‌شود؛ و تنها در مقایسه با مصداق خارجی ای که در ازای آن قرار دارد، وجودی ذهنی و بدون آثار خارجی به شمار می‌آید.

فقد بان [۲۴] أنّ حقيقة الوجود لا صورة عقلية لها كالماهيات الموجودة في الخارج التي لها صورة عقلية؛ وبان أيضاً أنّ نسبة مفهوم الوجود إلى الموجودات الخارجية ليست نسبة الماهية الكلية إلى أفرادها الخارجية.
 و تبين بما تقدّم أيضاً أنّ المفهوم إنّما تكون ماهية إذا كان لها فرد خارجي تقومه و ترتّب عليه آثارها.

[۲۴] بنابراین این روشن شد که:

→

درست نیست.

۲۴. حقیقت وجود صورت عقلی ندارد

معنای عبارت فوق آن است که حقیقت عینی وجود، همچون ماهیت نیست که در

←

الف - بر خلاف ماهیتهای موجود در خارج، که دارای صورت عقلی هستند، حقیقت وجود هیچ صورت عقلی‌ای ندارد.

ب - نسبت مفهوم وجود با وجودهای خارجی، از نوع نسبت ماهیت کلی با افراد خارجی‌اش نیست.

و باز از آنچه گذشت، معلوم شد که مفهوم، تنها در صورتی ماهیت خواهد بود که دارای فردی خارجی باشد که آن فرد را قوام دهد و آثار ماهیت یاد شده بر آن فرد مترتب شود.

→

خارج به وجود خارجی و در ذهن به وجود ذهنی موجود است. بنابراین، مفهوم وجود از نوع معقولات اولیه - که گاه با عنوان صور عقلی از آنها یاد می‌شود - نیست.

و اینکه می‌گویند: «عقل، کُنه وجود حقیقی را درک نمی‌کند» و «موجودات، حقایقی هستند که اسامی آنها مجهول است»^{۶۰} به همین معناست. چرا که شأن عقل، تنها ادراک مفاهیم است، و چنین ادراکی یکی از اقسام علم حصولی است؛ در حالی که وجود خارجی، از آن جهت که یک حقیقت عینی است، تنها به وسیله علم حضوری شناخته می‌شود.^{۶۱}

الفصل الثالث

[۲۵] في أنّ الوجود حقيقة مشكّكة

فصل سوم

[۲۵] وجود حقیقتی مشکک است

۲۵. این مسئله از مهمترین مباحث حکمت متعالیه به شمار می آید. از این رو می توان گفت که دو مسئله تشکیک وجود و اصالت وجود، به منزله دو بال حکمت متعالیه می باشند. از آن جایی که همانند مسئله پیشین، سایه ابهام این مسئله را هم فرا گرفته است، نخست مقدمه ای را ارائه می کنیم؛ سپس به توضیح مسئله و تحلیل و بررسی آن می پردازیم.

مقدمه

همان گونه که پیش از این نیز اشاره کردیم، مسئله وجود کلی طبیعی، از ارکان فلسفه قدیم بوده و نمایانگر اصالت ماهیت است. اگر ادعا کنیم که در گذشته، تمامی بحثهای فلسفی، ناخود آگاهانه، مبتنی بر اصالت ماهیت بودند، به گزاف سخن نگفته ایم. این تأثیر، در عصر اسلامی باقی بود تا اینکه صدر المتألهین شیرازی به اثبات اصالت وجود، به عنوان یک مسئله اساسی همت گماشت؛ و بدین ترتیب چهره فلسفه تا حدودی تغییر کرد؛ ولی قالب و چهارچوبه مسائل با تأثرات غیر ملموسی که از ناحیه اصالت ماهیت به همراه داشت، باقی ماند؛ تا اینکه زمان تغییر اساسی فرا رسید.

پاره ای از آثار اثبات اصالت وجود

شاید بهترین تغییر و نوآوری ای که به سبب اصالت وجود پدید آمد، جلو انداختن مسائل

→

علم و تبیین معقولات اولیه و ثانویه و تفاوت میان این دو، پیش از ورود به دیگر مسائل بود. چرا که بسیاری از اشکالات، از خلط میان این دو اصطلاح سرچشمه می‌گیرد؛ به خواست خدا در آینده نزدیک با این اشکالات آشنا خواهید شد.

تشخص ماهیت

یکی از مباحثی که بر اصالت ماهیت مبتنی است، مسئله «تشخص ماهیت» است. چرا که ماهیت — یعنی کلی طبیعی که معروض کلیت است — ذاتاً متشخص نیست. از این رو، نیازمند چیزی است که آن را متشخص گرداند.

رہیافت رایج این بود که «ماهیت به وسیله عوارض خود متشخص می‌شود»؛ غافل از اینکه عوارض ماهیت نیز خود ماهیتهایی کلی هستند — که با ماهیت معروض تفاوت دارند — و یک کلی هیچ گاه به وسیله کلی دیگر متشخص نمی‌شود.

البته این مطلب درستی است که یک کلی به واسطه کلی دیگری که از حیث مفهوم ضیقتر و مصادیقش کمتر است، مقید و متخصّص می‌شود. [اما تخصّص با تشخص تفاوت بسیاری دارد.]

رہیافت صحیح، همان راه حلی است که ابو نصر فارابی عرضه کرده است، و آن اینکه «تشخص کلی طبیعی به وجود است.» ۶۲ آن گونه که ما می‌دانیم، این سخن فارابی از قدیمی‌ترین ریشه‌های نظریه اصالت وجود است.

تخصّص وجود

هنگامی که بحث در پیرامون مسائل وجود نزد متکلمان جریان یافت، چون این

←

→

مباحث برای آنها نو و بی سابقه بود، پرسشهای جدیدی برایشان پیش آمد که توفیق یافتن پاسخ صحیح به آنها را نیافتند. گرچه طرح پرسشهای یاد شده توسط متکلمان و تلاش برای حل آنها، فی نفسه خود کار با ارزشی است و بدین جهت ایشان بر دیگران برتری دارند. پس از متکلمان، نوبت به فلاسفه اسلامی رسید. پاره‌ای از مسائل یاد شده، در پرتوی اندیشه فلاسفه اسلامی و در اثر تلاش آنها، روشن شد و پاسخ خود را یافت، برخی نیز به حل نهایی نزدیک گردید؛ و امید آن می‌رود که به خواست الهی، مسائل یاد شده، توسط آیندگان بکلی حل شوند.

یکی از مسائلی که پیرامون وجود مطرح شد، این بود که وجود عام در اثر اضافه شدن به موضوعش - که همان ماهیت است - متخصص می‌شود.^{۶۳}

شایان ذکر است که مقصود از وجود مقید، مفاد کان ناقصه و هلیه مرکبه، یعنی ثبوت صفتی مغایر با وجود، برای ماهیت است.^{۶۴} و تصادفی نیست که صدر المتألهین پس از اثبات اصالت وجود، بحث را به مسئله تخصص وجود معطوف ساخته و این سؤال را مطرح کرده است که:

«تخصص وجود به چیست؟»^{۶۵}

این مطلب را صدر المتألهین پیش از پاسخ به شبهات وارد شده بر اصالت وجود بیان کرده است؛ اما پاسخ کامل به این پرسش، متوقف بر مسئله مراتب وجود و شدت و ضعف وجود است که از آن به مسئله تشکیک در وجود تعبیر می‌شود.

صدر المتألهین این مسئله را جلو انداخت و در فصل پنجم از مرحله سوم طرح کرد.^{۶۶} از همین جا می‌توان دریافت که چرا استاد در کتاب حاضر، مسئله تشکیک وجود را مقدم داشته و مسئله تخصص وجود را بر آن متفرع کرده است.

←

→

تخصّص وجود نزد متکلمان و فلاسفه

نکته‌ای که تنبیه بر آن ضروری است، این است که: نزد متکلمان، پرسش از سبب تخصّص وجود، متوجّه مفهوم وجود عامّ بود. زیرا آن گونه که از ایشان نقل کرده‌اند و در آثارشان موجود است، وجود را دارای حقیقت عینی نمی‌دانستند. از این رو طرح سؤال یاد شده نسبت به حقیقت عینی وجود، جایی نداشت.

و اما بحث از تخصّص مفهوم وجود در نزد فلاسفه: پیروان نظریه اصالت وجود، توجّه چندانی به بحث از تخصّص وجود نکرده‌اند. به همین خاطر ما معتقدیم که طرح این مسئله در پیرامون حقیقت وجود، از رسوبات اندیشه اصالت ماهیت در ذهنها ناشی می‌شود. چه در اثر آن، اینان توهم کردند که حقیقت وجود دارای طبیعت کلی‌ای است که به واسطه اضافه شدن به ماهیتها و یا عاملی دیگر، متخصّص می‌شود.

و شاید بهترین دلیلی که طرح این پرسش را از جانب فردی مانند صدر المتألهین [مبتکر و طراح نظریه اصالت وجود] توجیه می‌کند، این باشد که وی با طرح پرسش یاد شده، در صدد بیان این مطلب بوده که: بنابر نظریه اصالت وجود، پاسخ به این پرسش، منحصر در این نیست که بگوییم: سبب تخصّص، اضافه شدن مفهوم وجود به ماهیتها است؛ بلکه می‌توان گفت: وجود به واسطه حقیقت عینی خویش تخصّص می‌یابد.

تخصّص وجود از دیدگاه صدر المتألهین

در هر حال صدر المتألهین به این پرسش چنین پاسخ داده است: تخصّص وجود، از حقیقت وجود که واجب است و از مراتب وجود که از حیث شدّت و ضعف مختلفند، سرچشمه می‌گیرد. سپس قسم سومی را به این دو می‌افزاید و آن تخصّصی است که در اثر

←

→

اضافه شدن وجود به ماهیتها حاصل می شود.

استاد نیز از وی پیروی کرده و تصریح دارند که تخصّصی که از راه ماهیتها حاصل می شود، به عرض آنها به وجود نسبت داده می شود.^{۶۷}

شایان ذکر است که استاد برخلاف صدر المتألهین، وجود را مقید به وصف و جوب نکرده است. از این رو ظاهر کلام او این است که مقصودش از حقیقت وجود، واقعیت مطلق است که واجب و تمامی ممکنات را در بر می گیرد؛ هر چند که عبارت استاد بر معنایی که با سخن صدر المتألهین نیز سازگار باشد، قابل حمل است.

از سویی اگر هم بتوان کلام این دو بزرگوار را این گونه تفسیر کرد که: «مقصود از تخصّص وجود به مراتب آن — یعنی تخصّص وجود به بالاترین مرتبه و به دیگر مراتب آن — است که وجود ذاتاً متشخص است و حقیقت وجود برای تخصّص یافتن، نیازمند چیز دیگری نیست»، باز نمی توان عباراتی مانند: «وجود به واسطه آن چیزی که از آن منبعث می شود؛ یعنی ماهیتها که ذاتاً متخالفند تخصّص می یابد» و یا «... وجود به واسطه ویژگیهای کلی هر مرتبه، تخصّص می یابد»^{۶۸} را به همان گونه تفسیر کرد.

سؤال: پرسشی که در اینجا به ذهن می رسد این است که چگونه صدر المتألهین در عبارات یاد شده، اضافه شدن حقیقت وجود به ماهیتهای اعتباری را سبب تخصّص وجود دانسته است، در حالی که خود تصریح کرده است که هر آنچه که از آن ماهیت است، به واسطه وجود برای آن ثابت شده است؟

پاسخ: حاج ملا هادی سبزواری برای پاسخ به این پرسش وجوه سه گانه ای را ارائه کرده است که هیچ یک فایده نداشته و مشکل را حلّ نمی کند؛^{۶۹} مگر اینکه مقصود صدر المتألهین از تخصّص یاد شده، تخصّص مفهوم وجود به واسطه ماهیات باشد. اما این احتمال هم درست

←

[۲۶] لاریب أنّ الهویات العینیة الخارجیة تتّصف بالکثرة: تارةً من جهة أنّ هذا إنسان، وذاک فرس، وذلک شجر ونحو ذلک؛ وتارةً بأنّ هذا بالفعل و

→

نیست. زیرا او این نوع از تخصّص را قسیم تخصّص ذاتی مراتب وجود قرار داده است، و این با احتمال مذکور سازگار نیست.

تخصّص وجودها به چیست؟

اینک بنابر پذیرفتن نظریه اصالت وجود و تخصّص وجود به ذات خویش، سؤال دیگری پیش می‌آید و آن اینکه:

۱. آیا آن گونه که به حکمای مشائی نسبت داده‌اند، تخصّص وجودها به تمام ذات آنهاست؟ که اگر چنین باشد، تمامی وجودها با یکدیگر متباین خواهند بود.

۲. یا اینکه تخصّص وجودها به بخشی از ذات آنهاست؟ که در آن صورت، هر وجودی، مرکّب از دو حیثیت ما به الاشتراک و ما به الامتیاز خواهد بود. [در حالی که همان گونه که گذشت، وجود حقیقتی بسیط است.]

شاید به خاطر ابطال همین فرض، صدر المتألّهین شیرازی به دنبال مسئله تخصّص وجود، مسئله بساطت حقیقت وجود را مطرح کرده است. ۷۰

۳. و یا اینکه آن گونه که به حکمای فارس، مشهور به فهلویون، نسبت داده‌اند، تخصّص وجودها به شکل دیگری است که مستلزم هیچ یک از دو تالی فاسد یاد شده [یعنی تباین تام وجودها و ترکیب آنها از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز] نمی‌باشد؟ بدین بیان که وجود، حقیقت واحدی است که دارای مراتبی می‌باشد که از حیث شدّت و ضعف، مختلفند. از این رو، ما به الامتیاز آنها به ما به الاشتراکشان بازمی‌گردد. حکما برای تعبیر از این ویژگی، اصطلاح تشکیک را به کار می‌برند.

این فصل برای پاسخگویی به همین سؤال منعقد شده است.

ذاک بالقوة، و هذا واحد و ذاک کثیر، و هذا حادث و ذاک قدیم، و هذا ممکن و ذاک واجب و هكذا.

[۲۶] بی تردید هویت‌های عینی خارجی به دو نوع کثرت متّصف می‌شوند:

[۱. کثرت ماهوی:] یک بار از آن جهت که این موجود انسان است، و آن یکی اسب است، و این یکی درخت است و امثال آن.

[۲. کثرت وجودی:] و بار دیگر از آن جهت که این موجود بالفعل است و آن یکی بالقوة، این موجود واحد است و آن یکی کثیر، این موجود حادث است و آن یکی قدیم، این موجود ممکن است و آن دیگری واجب و به همین ترتیب.

وقد ثبت بما أوردناه في الفصل السابق أنّ الكثرة من الجهة الاولى - و هي [۲۷] الكثرة الماهوية - موجودة في الخارج بعرض الوجود، وأنّ الوجود متّصف بها بعرض الماهية؛ لمكان أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

از مجموع مطالبی که در فصل پیشین آوردیم، ثابت شد که قسم اول کثرت - که همان [۲۷] کثرت ماهوی است - به واسطه وجود در خارج، موجود است، و

۲۶. اتّصاف موجودات خارجی به کثرت

ظاهر کلام ایشان، آن است که اتّصاف موجودات خارجی به کثرت، منحصر در دو قسم است. در این صورت این اشکال وارد می‌شود که قسم دیگری از کثرت نیز هست که در هیچ یک از دو قسم یاد شده، نمی‌گنجد؛ و آن، کثرت افراد ماهیت واحد است.

۲۷. کثرت ماهوی و وجود

علّت اینکه «کثرت ماهوی، به واسطه وجود در خارج موجود است»، همان نکته پیشین

وجود به واسطه ماهیت است که به این نوع کثرت متّصف می‌شود. زیرا وجود اصیل و ماهیت اعتباری است.

[۲۸] و أمّا الکثرة من الجهة الثانية فهي التي تعرض الوجود من جهة الإنقسامات الطارئة عليه نفسه، كانقسامه إلى الواجب والممكن، وإلى الواحد والكثير، وإلى ما بالفعل وما بالقوة ونحو ذلك.

[۲۸] و اما دومین قسم کثرت [یعنی کثرت وجودی] کثرتی است که از جهت

→

است، و آن اینکه هر محمولی که برای ماهیت ثابت است، به واسطه وجود است. از این رو کثرت هم که یکی از محمولهای ماهیت است، به وسیله وجود برای ماهیت ثابت است. و اینکه استاد فرموده‌اند: «زیرا وجود اصیل و ماهیت اعتباری است»، تعلیل برای همین مطلب است. و اما اینکه فرموده‌اند: «وجود به واسطه ماهیت است که به این کثرت متّصف می‌شود»، ناظر به همان مطلبی است که گذشت و آن اینکه: حکما معتقدند که قسمی از تخصّص، به واسطه ماهیت برای وجود حاصل می‌شود.

گویا استاد در این قسمت، در صدد فرق گذاشتن میان کثرت در خارج و اتّصاف وجود به آن کثرت، هستند. از این رو، وجود کثرت در خارج را، بالذات به وجود و بالعرض به ماهیت نسبت داده‌اند [بدین معنا که کثرت در خارج ذاتاً از آن وجود است و ماهیت به واسطه وجود کثیر است]، درست بر عکس اتّصاف وجود و ماهیت به کثرت. چرا که اتّصاف وجود به کثرت، بالعرض و اتّصاف ماهیت به کثرت، بالذات است.

۲۸. کثرت وجودی

ظاهر کلام ایشان، آن است که «آنچه که در مسئله تشکیک، محلّ بحث است، نوع دوم

←

→

کثرت است؛ یعنی کثرتی که در اثر انقسامهای عارض بر خود وجود تحقق می‌یابد؛ و تمامی این انقسامها، به اختلاف مراتب وجود باز می‌گردند. « در این صورت، زمینه نقد و ردّ کلام ایشان، بسیار گسترده خواهد بود. چرا که انقسام وجود به خارجی و ذهنی، بلکه انقسام آن به ما بالفعل و ما بالقوه، و واحد و کثیر، انقسامی است که در اثر مقایسه حاصل شده و به حاقّ وجود عینی راه نمی‌یابد. پس وجود ذهنی یا بالقوه یا کثیری نمی‌توان یافت که از آن جهت که موجودی عینی است، به خارجی، بالفعل و واحد، متّصف نشود. از این رو نمی‌توان، در دو سوی تمامی انقسامهای یاد شده، یک اختلاف تشکیکی را اعتبار کرد، بلکه تنها در یک قسم، چنین اختلافی قابل تصویر است، و آن اختلاف میان علت هستی بخش و معلول است که در رتبه با هم متفاوتند.

ولی باز این اختلاف هم شامل تمامی انواع علتها نمی‌شود، تا چه رسد به اینکه شامل دیگر انقسامهای وجود شود. مگر اینکه — همان گونه که استاد نیز در تعلیقه خود بر اسفار^{۷۱} فرموده‌اند — معتقد به تشکیک عرضی — در مقابل تشکیک طولی — باشیم. بدین معنا که جهت امتیاز، خارج از وجود نباشد، گرچه به اختلاف مراتب باز نگردد.

اما چند مطلب با این احتمال سازگاری ندارد:

۱. کلمات مبتکر این اندیشه [صدر المتألهین] و حتی کلام خود استاد در کتاب حاضر، آنجا که می‌فرمایند: « حقیقت وجود، حقیقتی مشکک است که دارای مراتب گوناگون است. »
۲. تشبیه مراتب وجود به مراتب نور. [البته تشبیه مراتب وجود به مراتب نور، فقط برای تقریب به ذهن است، و گر نه، نور مادی، حقیقت بسیطی نیست، آنچنان که غالب فلاسفه پیشین آن را عرض بسیطی می‌پنداشته‌اند. ۷۲]

۳. نتایجی که استاد بر تشکیک حقیقت وجود، متفرّع کرده‌اند.

←

→

افزون بر آن اینکه فرض رجوع جهت امتیاز امور عینی به جهت اشتراک آنها، بدون اینکه به اختلاف مراتب و تشکیک طولی بازگردد، مطلبی است که درکش برای ما ممکن نیست.

کثرت صفات واجب الوجود

قدرت، علم و دیگر صفات واجب تعالی، در مرتبه وجودی هیچ اختلافی ندارند و تغایر آنها، یک تغایر مفهومی صرف است. به دیگر سخن: صفات حق سبحانه، به یک وجود موجودند، و در وجود خارجی هیچ گونه تعدّد و اختلافی ندارند. این عقل ماست که بر اساس گونه‌های کمالی که در ذات واجب الوجود مشاهده می‌کند، مفاهیم متعدّدی را انتزاع می‌کند. بنابر این، صفات واجب الوجود از محلّ بحث؛ یعنی کثرت و اختلاف عینی، خارج است.

انواع کثرت از دیدگاه استاد و نقد آن

حاصل سخن اینکه: استاد نخست بحث را بر وجود کثرت در خارج مبتنی کرده و آن را یک امر بدیهی به شمار آورده‌اند؛ سپس بر همین اساس، این احتمال را که وجود امر واحدی باشد که به هیچ وجه در آن کثرتی راه نداشته باشد، نفی کرده‌اند؛ و پس از آن کثرت را در دو نوع منحصر کرده‌اند:

۱. کثرت ماهوی: یعنی کثرتی که ذاتاً از آن ماهیت‌هاست، و وجود بالعرض به آن متّصف می‌شود. این همان کثرتی است که باعث اختلاف انسان، اسب، درخت، سنگ و دیگر انواع می‌شود. چون این کثرت ذاتاً وصف ماهیت‌هاست، به وحدت حقیقت وجود، خدشه‌ای نمی‌زند.

۲. کثرت وجودی: یعنی کثرتی که در حاقّ وجود است.

←

۱۴۳ احکام و ویژگیهای کلی وجود

انقسام خود وجود، عارض آن می‌گردد؛ نظیر: انقسام وجود به واجب و ممکن، واحد و کثیر، بالفعل و بالقوة و مانند آن.

وقد تقدّم في الفصل السابق أنّ الوجود بسيط، وأنّه لا غير له.

→

از دید استاد:

اولاً: این نوع از کثرت، منحصر در کثرتی است که از انقسام وجود به واجب و ممکن و دیگر انقسامها [ی عارض بر خود وجود] ناشی می‌شود.

ثانیاً: نزاع میان حکمای مثناء و فلهوئیون، در همین قسم است.

بر دیدگاه استاد، سه اشکال وارد می‌شود:

۱. کثرتی که ذاتاً منسوب به ماهیتهاست، خارج از حاقّ وجود نیست. زیرا تمامی اوصافی که ماهیت خارجی — از آن جهت که در خارج موجود است — به آنها متّصف می‌شود — در مقابل اوصاف ذاتی ماهیت، همچون: جنس و فصل — ذاتاً وصف وجودند و ماهیت بالعرض به آنها متّصف می‌شود. زیرا این وجود است که اصیل است و ماهیت چیزی جز یک امر اعتباری نیست.

۲. کثرت موجودات، منحصر در این دو نوع نیست، بلکه نوع سومی هم هست که عبارت از کثرت افراد ماهیت واحد است. این قسم را نه می‌توان به ماهیتها نسبت داد؛ زیرا ماهیت افراد یکسان است؛ و نه می‌توان به عوارض مشخصه نسبت داد؛ زیرا ماهیتهای عوارض توانایی این را ندارند که ماهیتهای دیگر را مشخص سازند. افزون بر آن اینکه — همان گونه که گفتیم — کثرت ماهیتهای به وجود باز می‌گردد.

وجودهای عوارض، نیز گرچه ذاتاً مشخصند، اما چون وجود معروض آنها هم ذاتاً مشخص است، از این جهت، نیازی به آنها ندارد.

۳. این گونه نیست که بتوان تمامی انقسامهای عارض بر وجود را به تشکیک و اختلاف مراتب اقسام بازگرداند.

و يستنتج من ذلك أن هذه الکثرة مقومة للوجود، بمعنى أنها فيه غير خارجة منه، وإلا كانت جزء منه ولا جزء للوجود، أو حقيقة خارجة منه ولا خارج من الوجود.

فللوجود كثرة في نفسه، فهل هناك جهة وحدة ترجع إليها هذه الکثرة من غير أن تبطل بالرجوع، فتكون حقيقة الوجود كثيرة في عين أنها واحدة، و واحدة في عين أنها كثيرة؟

و بتعبير آخر: حقيقة مشکكة ذات مراتب مختلفة يعود ما به الإمتياز في كل مرتبة إلى ما به الاشتراك كما نسب إلى الفهلويين، أو لا جهة وحدة فيها فيعود الوجود حقائق متباينة بتمام الذات يتميز كل منها من غيره بتمام ذاته البسيطة لا بالجزء ولا بأمر خارجي، كما نسب إلى المشائين؟

از سویی - همان گونه که در فصل پیشین گذشت - وجود بسیط است و در ورای آن چیزی نیست.

از مجموع این مطالب، نتیجه می گیریم که: «کثرت وجودی» مقوم وجود است. بدین معنا که کثرت چیزی بیرون از حقیقت وجود نیست. چه در غیر این صورت، یا کثرت جزء وجود خواهد بود، در حالی که وجود جزء ندارد؛ و یا اینکه کثرت حقیقتی خارج از وجود خواهد بود، در حالی که خارج از وجود، چیزی نیست. بنابر این، وجود دارای کثرتی ذاتی است. اما آیا در اینجا جهت وحدتی هم هست که کثرت بدون اینکه از میان برود، به آن جهت بازگردد و بدین ترتیب، حقیقت وجود در عین وحدت، کثیر باشد و در عین کثرت، واحد؟

به دیگر سخن: آیا آن گونه که به فهلویون نسبت داده اند، وجود حقیقتی مشکک با مراتبی متعدد است که ما به الامتیاز هر مرتبه به ما به الاشتراك بازگردد؟ یا آن گونه که به حکمای مشائی نسبت داده اند، هیچ جهت وحدتی در این حقیقت، وجود

ندارد و وجود به حقایقی بازمی‌گردد که به تمام ذات متباین بوده و هر یک با تمام ذات بسیط خویش از غیر خود ممتاز می‌گردند نه با جزء یا امری خارجی؟

[۲۹] الحقُّ أنَّها حقيقة واحدة في عين أنَّها كثيرةٌ. لأنَّنا ننزع من جميع مراتبها و مصاديقها مفهومَ الوجود العامَّ الواحد البديهي، و من الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة غير راجعة إلى وحدةٍ ما.

[۲۹] حقّ این است که حقیقت وجود در عین کثرت، واحد است. زیرا ما از

۲۹. وحدت و کثرت وجود

پیرامون وحدت یا کثرت وجود، چهار قول وجود دارد:

۱. «وحدت وجود و موجود»: ظاهر کلام صوفیه آن است که وجود یک واحد شخصی است که همان الله - تبارک و تعالی - است. به دیگر سخن: در گستره هستی، جز او موجود دیگری نیست؛ و اگر هم چیزی جز او به وصف موجود بودن، متّصف شود، مجازی است. این دیدگاه صوفیه، مردود است. زیرا وجود کثرت در خارج، بدیهی است؛ و انکار آن، خروج از محدوده عقل و نوعی سفسطه و انکار بدیهی است. شاید به همین خاطر، استاد در متن، به این رویکرد، اشاره‌ای نکرده است.

البته می‌توان اندیشه صوفیه^{۷۳} را به گونه‌ای به نظریه صدر المتألهین بازگرداند. زیرا وی معتقد است که چون تمامی موجودات، نسبت به وجود حقّ تعالی، وجود رابطند؛ به دیگر سخن: چون تمامی موجودات، پرتو و اشعه نور حقیقی اویند؛ از این رو، موجود مستقلّ، منحصر در حقّ تعالی است.^{۷۴}

۲. «وحدت وجود و کثرت موجود»: برخی همانند صوفیه، وجود را یک واحد شخصی

می‌دانند، با این تفاوت که:

اولاً: موجود را منحصر در واجب تعالی نمی‌دانند، و مخلوقات الهی را نیز موجوداتی

→

حقیقی می‌انگارند.

ثانیاً: از دید ایشان، موجود بودن مخلوقات الهی، به معنای منسوب بودن آنها به وجود است؛ همان گونه که دو واژه «تامر» و «شمس»، به ترتیب، به معنای منسوب به خرما و منسوب به خورشید است. [واژه «تامر» از مادهٔ تمر - خرما - به معنای منسوب به خرما فروش و منسوب به خرما است؛ و واژه «شمس» از مادهٔ شمس - خورشید - به معنای جسمی است که آفتاب بر آن تابیده و نسبتی با خورشید پیدا کرده است. [۷۵ این رأی از آن محقق دوانی است؛ او این اندیشه را به «ذوق متألهان» نسبت داده است. ۷۶]

۳. «کثرت وجود و موجود»: اندیشهٔ سوم، منسوب به حکمای مشائی است. ایشان معتقدند که موجودات حقایقی بسیط و متباین به تمام ذات هستند.

۴. «وحدت وجود در عین کثرت»: دیدگاه چهارم، منسوب به حکمای ایران باستان؛ یعنی فهلویون است. صدر المتألهین و پیروانش، از جمله استاد نیز همین را برگزیده‌اند. مفاد این اندیشه آن است که وجود حقیقی واحد و مشکک است؛ به دیگر سخن: وجود حقیقی است که در عین وحدت، دارای مراتب گوناگونی است که جهت امتیاز آنها به جهت اشتراکشان بازمی‌گردد.

تحلیل آرا

پس از ابطال دو نظریهٔ نخست، امر دایر میان دو اندیشهٔ اخیر می‌گردد. از این رو، اگر ثابت شود که موجودات عینی در عین کثرتشان، از یک حیثیت واحد عینی برخوردارند، اندیشهٔ اخیر به اثبات می‌رسد. به همین خاطر، استاد، هنگام استدلال بر مدعای خویش، تنها به اثبات جهت وحدت میان موجودات عینی پرداخته و می‌فرماید: «زیرا ما از تمامی مراتب و

←

→

مصادیق این حقیقت است که مفهوم عام، واحد و بدیهی وجود را انتزاع می‌کنیم... ۱۱.

حاصل سخن استناد

حاصل سخن ایشان آن است که اولاً: وجود بر تمامی موجودات خارجی حمل می‌شود؛ و ثانیاً: - همان گونه که پیش از این به اثبات رسید - وجود مشترک معنوی است. ۷۷ از انضمام این دو مقدمه، نتیجه می‌گیریم که: حمل مفهوم واحد وجود بر موجودات متکثر، دلیل بر آن است که میان آنها یک جهت اشتراک عینی، وجود دارد. چه در غیر این صورت، می‌توان هر مفهومی را از هر چیزی انتزاع کرد.

نقد استدلال استناد

استدلال استناد قابل مناقشه است. زیرا انتزاع مفهوم واحد از موجودات متکثر، هنگامی بر وجود یک جهت مشترک عینی دلالت دارد که آن مفهوم از معقولات اولی - یعنی مفاهیمی که عروض و اتصافشان، هر دو در خارج است - باشد. زیرا همان گونه که وحدت معقولات اولی دال بر جهت واحد عینی است، کثرت آنها هم دال بر کثرت جهات عینی است. و اما در باره معقولات ثانیه: برای حمل هر یک از معقولات ثانیه بر مصادیقش، همین بس که از دید عقل در میان آنها جهت واحدی وجود داشته باشد؛ همچنان که برای حمل بیش از یک معقول ثانی بر مصداق واحد، کافی است که عقل حیثیات متعددی را در نظر بگیرد؛ گرچه به ازای آن حیثیات، جهات متکثر عینی‌ای وجود نداشته باشد. بنابر این، نه وحدت معقول ثانی ۷۸ دال بر وجود یک جهت عینی مشترک میان مصادیق است و نه کثرت آن دال بر کثرت جهات خارجی؛ همان گونه که نه وحدت مفهوم ماهیت یا عرض، دال بر وجود یک

←

→

جهت مشترک ماهوی میان اجناس عالی است - چه در آن صورت، لازم می‌آید که جنس یا مادهٔ مشترکی داشته باشند [و وجود جنس یا مادهٔ مشترک بدان معناست که آنها جنس عالی نیستند؛ و در ورای آنها جنس دیگری وجود دارد]. - و نه تعدّد مفاهیمی چون: وجود، وحدت و فعلیت دالّ بر تعدّد جهات عینی در وجود بسیطی که هیچ جهت کثرتی در آن نیست.

اثبات مشکک بودن وجود

مشکک بودن حقیقت وجود را می‌توان از راه رابط بودن معلولها نسبت به علّتهاشان ثابت کرد. - در مباحث علّت و معلول، این مقدّمه به اثبات خواهد رسید؛ [از این رو، در اینجا آن را به عنوان اصل موضوع می‌پذیریم] - زیرا وقتی ثابت شود که معلول نسبت به علّتش رابط است، می‌توان نتیجه گرفت که نه تنها وجود معلول از علّت مفیضه‌اش ضعیفتر است، بلکه به تعبیر دقیقتر: معلول شأنی از شئون علّت خویش است، و بدون آن، هیچ استقلال‌لی ندارد. بنابر این، موجوداتی که در سلسله علّتها و معلولها قرار می‌گیرند، حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهند که در عین وحدت، دارای مراتبی است که قوام برخی از آنها به برخی دیگر و قوام مجموع آنها به حقّ تعالی است.

از این رو، تنها اختلافی که در سلسله علّتها و معلولها وجود دارد، یک اختلاف تشکیکی طولی است و میان معلولهایی که در یک رتبه‌اند، هیچ اختلاف تشکیکی [ولو به گونهٔ تشکیک عرضی] وجود ندارد. زیرا قوام هیچ یک از آنها به معلولهای هم رتبهٔ خویش نیست، بلکه قوام تمامی آنها به علّت مفیضه‌شان است. البته این مراتب طولی همین گونه ادامه می‌یابد تا اینکه در نهایت به قیوم مطلق؛ یعنی واجب تعالی منتهی می‌شود. معنای درست وحدت حقّه وجود نیز همین است.

←

تمامی مراتب و مصادیق این حقیقت است که مفهوم عام، واحد و بدیهی وجود را انتزاع می‌کنیم؛ در حالی که انتزاع مفهوم واحد از مصادیق متعدّد، از آن جهت که متعدّدند، بدون اینکه به یک جهت وحدتی بازگردند، محال است.

و يتبيّن به أنّ الوجود حقيقة مشكّكة ذات مراتب مختلفة [۳۰] كما مثلاً له بحقيقة النور، على ما يتلقاه الفهم الساذج أنّه حقيقة واحدة ذات مراتب

→

این تقریر را می‌توان به عنوان پنجمین نظریه در باب وحدت و کثرت وجود به شمار آورد. ۷۹

از امتیازات این دیدگاه، آن است که هیچ یک از اشکالات یاد شده، بر آن وارد نمی‌شود. زیرا در آن به این نکات اعتراف شده است:

۱. کثرت عرضی ماهیتها.
۲. کثرت افراد ماهیت واحد.
۳. بازگشت تمامی این کثرتهای ماهوی به وجود و اینکه کثرتهای یاد شده ذاتاً از آن وجود ماهیتهاست.
۴. تمامی وجودها از شئون و مراتب وجودی علتهای مفیض خویش‌اند. بنابر این وجود منحصر است در:

الف — موجودی که از هر جهت مستقل است؛ یعنی واجب تعالی.

ب — آفریده‌های واجب تعالی که همگی از مجاری فیض و مجالی نور اویند. این آفریده‌ها از جهت کمال و نقص، و تقویم [قوام بخشی] و تقوّم [وابستگی وجودی] مختلفند؛ سلسله مراتب طولی آنها به پدیده‌هایی منتهی می‌شود که در عرض هم‌اند؛ یعنی در یک مرتبه‌اند. قوام این پدیده‌های عرضی، بسته به یکدیگر نبوده و میانشان هیچ تشکیک طولی‌ای وجود ندارد؛ واللّه العالم.

مختلفة في الشدة والضعف؛ فهناك نور قويّ ومتوسط و ضعيف مثلاً، و ليست المرتبة القويّة نوراً و شيئاً زائداً على النورية، و لا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً أو تختلط بالظلمة التي هي عدم النور، بل لا تزيد كلّ واحدة من مراتبه المختلفة على حقيقة النور المشتركة شيئاً و لا تفقد منها شيئاً، و إنّما هي النور في مرتبة خاصّة بسيطة لم تتألف من أجزاء و لم ينضم إليها ضميمه، و تمتاز من غيرها بنفس ذاتها التي هي النورية المشتركة. فالنور حقيقة واحدة بسيطة متكرّرة في عين وحدتها، و متوحّدة في عين كثرتها، كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة و الضعف، و التقدّم و التأخّر، و العلوّ و الدنوّ و غيرها.

از اين بيان معلوم می شود که وجود حقیقتی مشکک و دارای مراتب مختلف است. [۳۰] از این رو حکما حقیقت وجود را به حقیقت نور تشبیه کرده اند. نور بنابر آنچه که فهم ساده [عرفی، در مقابل فهم دقیق عقلی] از آن برداشت می کند، حقیقتی واحد و دارای مراتب گوناگون شدید و ضعیف است. به عنوان مثال: در جهان خارج، پاره ای از نورها قوی، برخی متوسط و بعضی ضعیفند؛ و این گونه نیست که مرتبه قوی، از نور و چیز دیگر ترکیب شده باشد، و یا اینکه مرتبه ضعیف

۳۰. حقیقت نور

بنابر درک ساده و عرفی، نور عرضی بسیط است؛ ولی نگرش علمی نور را پدیده ای مرکب می داند که اجزای آن را ذرات یا امواج و یا - آن گونه که پاره ای از فیزیکدانان متأخر معتقدند - ذرات موجی تشکیل می دهند.^{۸۰}

بنابر اینکه نور عرضی بسیط باشد، از جهت دیگری نیز با وجود مشکک متفاوت خواهد بود، و آن اینکه نور ضعیف مستقلّ از نور شدید است، در حالی که وجود ضعیف مستقلّ از وجود قوی نیست؛ مگر آنکه مرتبه ضعیف نور را در ضمن مرتبه شدید در نظر بگیریم.

فاقد بخشی از حقیقت نور باشد، یا با تاریکی که همان عدم نور است، در هم آمیخته باشد؛ بلکه در واقع، تمامی مراتب گوناگون نور، نه چیزی افزون بر حقیقت مشترک نور دارند و نه فاقد چیزی از این حقیقت می‌باشند. هر یک از این مراتب، بسیط بوده و چیزی جز نور نمی‌باشند، نه از اجزایی ترکیب یافته‌اند و نه ضمیمه‌ای بدانها افزوده شده است؛ و هر یک از آنها به واسطه ذات خود - که چیزی جز نور نیست و میان همه آنها مشترک است - از دیگر مراتب جدا می‌شود.

بنابراین، نور حقیقت واحد بسیطی است که در عین وحدت، کثیر و در عین کثرت، واحد است. وجود نیز این چنین است؛ یعنی حقیقتی واحد و دارای مراتب است، که این مراتب در شدت و ضعف، تقدم و تأخر، برتری و پستی و غیر آن با هم مختلفند.

و یتفرع علی ما تقدم أمور:

الأمر الأول: أنَّ التمايز بين مرتبة من مراتب الوجود ومرتبة أخرى إنما هو بنفس ذاتها البسيطة التي ما به الاشتراك فيها عين ما به الإمتياز، ولا ينافيه مع ذلك أن ينسب العقل التمايز الوجودي إلى جهة الكثرة في الوجود دون جهة الوحدة، ولا أن ينسب الاشتراك والسنخية إلى جهة الوحدة.

الأمر الثاني: أنَّ بين مراتب الوجود إطلاقاً و تقييداً بقياس بعضها إلى بعض؛ لمكان ما فيها من الاختلاف بالشدّة والضعف ونحو ذلك. وذلك أنا إذا فرضنا مرتبتين من الوجود ضعيفةً و شديدةً وقع بينهما قياس و إضافة بالضرورة، وكان من شأن المرتبة الضعيفة أنَّها لا تشتمل على بعض ما للمرتبة الشديدة من الكمال، لكن ليس شيء من الكمال الذي في المرتبة الضعيفة إلّا و المرتبة الشديدة واجدة له.

فالمرتبة الضعيفة كالمؤلفة من وجدان و فقدان؛ فذاتها مقيدة بعدم بعض

ما في المرتبة الشديدة من الكمال، وإن شئت فقل: محدودة؛ وأما المرتبة الشديدة فذاتها مطلقة غير محدودة بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة. وإذا فرضنا مرتبةً أخرى فوقَ الشديدة كانت نسبة الشديدة إلى هذه التي فرضنا فوقها كنسبة التي دونها إليها، وصارت الشديدة محدودةً بالنسبة إلى ما فوقها، كما كانت مطلقةً بالنسبة إلى ما دونها؛ وعلى هذا القياس في المراتب الذاهبة إلى فوق، حتّى تقف في مرتبة ليست فوقها مرتبة؛ فهي المطلقة من غير أن تكون محدودةً إلاّ بأنّها لا حدّاً لها.

از آنچه که گذشت چند نتیجه به دست می آید:

۱. تمایز میان هر یک از مراتب وجود با مراتب دیگر، تنها از ذات بسیط آن مرتبه ناشی می شود، همان ذاتی که ما به الاشتراکش، عین ما به الامتیاز است؛ و این منافاتی با آن ندارد که عقل تمایز وجودی را تنها به جهت کثرت، و اشتراک و سنخیت را به جهت وحدت نسبت دهد.

۲. از آنجایی که مراتب وجود از جهت شدّت و ضعف و مانند آن مختلفند، هنگامی که آنها را با یکدیگر مقایسه می کنیم، مشاهده می کنیم که در میان آنها نوعی اطلاق و تقيید وجود دارد.

توضیح آنکه: اگر دو مرتبه از مراتب وجود؛ یعنی یک مرتبه ضعیف و یک مرتبه شدید را در نظر بگیریم، درمی یابیم که میان این دو یک نسبت و اضافه خاصی وجود دارد، و از شأن مرتبه ضعیف آن است که دارای برخی از کمالات مرتبه شدید نباشد، ولی هیچ یک از کمالات مرتبه ضعیف را نمی توان یافت که مرتبه شدید دارای آن نباشد.

گویا مرتبه ضعیف از دارایی و ناداری ترکیب شده است؛ یعنی ذات مرتبه ضعیف، مقید به عدم برخی از کمالات مرتبه شدید است؛ به دیگر سخن: ذات مرتبه ضعیف محدود است، اما ذات مرتبه شدید، نسبت به مرتبه ضعیف، مطلق و

غیرمحدود است.

حال اگر مرتبه دیگری را فرض کنیم که بالاتر از مرتبه شدید باشد، نسبت مرتبه شدید با آن مرتبه، همانند نسبت مرتبه پایین تر با مرتبه شدید است. در این حالت، مرتبه شدید نسبت به مرتبه بالای خود محدود خواهد بود، در حالی که نسبت به مرتبه پایین تر از خود مطلق است. هر چه مراتب به سوی بالا می روند، همین نسبت در میان آنها وجود دارد.

این سیر همچنان ادامه می یابد تا اینکه در یک مرتبه توقف می کند، مرتبه ای که دیگر بالاتر از آن مرتبه ای نیست؛ و چون چنین است، این مرتبه مطلق است؛ یعنی محدود به حدی نیست؛ تنها حد آن، این است که حدی ندارد. (و چون حد به معنای سلب است، نفی حد به معنای سلب سلب که همان ایجاب است، خواهد بود. بنابر این، بی حدی به صرافت وجود و وجود محض بودن بازمی گردد.)

والأمر بالعکس مما ذکر إذا أخذنا مرتبةً ضعيفةً واعتبرناها مقیسةً إلى ما هي أضعف منها، وهكذا حتى تنتهي إلى مرتبة من الکمال والفعلية [۳۱]
لیس لها من الفعلية إلا فعلية أن لا فعلية لها.

اما اگر این بار مرتبه ضعیفی را در نظر بگیریم و آن را با مرتبه ضعیف تر از خود مقایسه کنیم، نسبت آنها درست عکس حالت پیشین خواهد بود. این سلسله مراتب نیز ادامه پیدا می کند، اما در پایان، به مرتبه ای از کمال و فعلیت منتهی می شود که [۳۱] هیچ فعلیتی ندارد، تنها فعلیت این مرتبه، همین بی فعلیتی آن است.

۳۱. فعلیت هیولای اولی [یا ماده نخستین]

این قضیه که «فعلیت هیولا، همان بی فعلیتی آن است» مانند قضیه «حد واجب تعالی،

الأمر الثالث: تبين من جميع ما مرَّ أنَّ للمراتب المترتبة من الوجود حدوداً غير أعلى المراتب فإنَّها محدودة بأنَّها لا حدَّ لها؛ وظاهرٌ أنَّ هذه الحدود الملازمة للسلوب و الأعدام و الفقدانات التي نثبتها في مراتب الوجود - و هي أصيلة و بسيطة - إنما هي من ضيق التعبير، وإلَّا فالعدم نقيض الوجود، و من المستحيل أن يتخلَّل في مراتب نقيضه.

و هذا المعنى - أعني دخول الأعدام في مراتب الوجود المحدودة و عدم دخولها المؤدِّي إلى الصرافة - نوع من البساطة و التركيب في الوجود، غير البساطة و التركيب المصطلح عليها في موارد أخرى، و هو البساطة و التركيب من جهة الأجزاء الخارجية أو العقلية أو الوهمية.

الأمر الرابع: أنَّ المرتبة كلّما تنزَّلت زادت حدودها و ضاق وجودها، و كلّما عرجت و زادت قرباً من أعلى المراتب قلَّت حدودها و اتَّسع وجودها، حتَّى يبلغ أعلى المراتب، فهي مشتملةٌ على كلّ كمال و جوديّ من غير تحديد،

→

همان بی حدی آن است « می باشد؛ یعنی هر دو از باب مجازگویی و مبالغه در نفی می باشند. [به عنوان مثال: مفاد قضیه نخست آن است که هیولای اولی فعلیتی ندارد، اگر هم می گوئیم که فعلیتی دارد، نوعی مجازگویی و برای مبالغه کردن در این معناست که هیولای اولی اصلاً معنایی ندارد.]

این کلام، مبتنی بر اندیشه حکمای مشائی است. زیرا اینان معتقدند که هیولای اولی، قوه محض است و در عین حال، جوهری است که حقیقتاً موجود است، و تحصل آن به تحصل صورت است.

در آینده، اشکالات این ادعا و اینکه در این مسئله، حق با حکمای اشراقی و محقق طوسی است، خواهد آمد؛ پس منتظر باشید.

و مطلقاً من غیر نه‌ایه.

الأمر الخامس: أنَّ للوجود حاشيتين من حيث الشدة والضعف، وهذا ما يقضي به القول بكون الوجود حقيقةً مشككةً.

۳. از تمامی آنچه که گذشت معلوم می‌شود که: همه مراتب مترتبه وجود، دارای حدودی هستند، جز بالاترین مرتبه آن. زیرا این مرتبه حدی ندارد، تنها حد آن، همین بی‌حدی است.

روشن است که اثبات این حدود - که ملازم با سلب و عدم و نداری هستند - برای مراتب وجود - که همگی اصیل و بسیط‌اند - تنها از روی ناچاری و ضیق تعبیر است. چه عدم نقیض وجود است، و محال است که یک نقیض به درون مراتب نقیض دیگر راه یابد.

این معنا - یعنی دخول اعدام در مراتب محدود وجود [که به معنای ترکیب آن مراتب است] و عدم دخولشان در بالاترین مرتبه وجود که به صرافت آن مرتبه می‌انجامد - نوعی بساطت و ترکیب در وجود است که با بساطت و ترکیبی که در موارد دیگر مصطلح است - یعنی بساطت و ترکیب از حیث اجزای خارجی یا عقلی یا وهمی - مغایرت دارد.

۴. هر چه مرتبه وجود رو به پایین می‌رود، حدودش فزونی می‌یابد و گستره وجودش تنگتر می‌شود - یعنی از کمالات کمتری برخوردار می‌شود - و هر چه که رو به بالا می‌رود، و به بالاترین مرتبه نزدیک می‌گردد، حدودش کم می‌شود و وجودش وسعت می‌یابد - یعنی از کمالات بیشتری برخوردار می‌شود - تا اینکه در نهایت، به بالاترین مراتب وجود می‌رسد، مرتبه‌ای که دارای تمامی کمالات وجودی بوده و محدود به حدی نیست؛ مرتبه‌ای که مطلق بوده و پایانی ندارد.

۵. اعتقاد به اینکه حقیقت وجود مشکک است، ایجاب می‌کند که وجود از حیث شدت و ضعف دارای دو حد باشد. [در حد بالای وجود، موجودی قرار

دارد که از شدیدترین وجود بهره‌مند است و ورای آن موجودی نیست، و در حدّ پایین وجود، هیولای اولی قرار دارد که از ضعیف‌ترین وجود برخوردار بوده و پایین‌تر از آن موجودی نیست.]

الأمر السادس: [۳۲] أنَّ للوجود بما لحقيقته من السعة والانبساط تخصّصاً بحقيقته العينية البسيطة، وتخصّصاً بمرتبة من مراتبه المختلفة البسيطة التي يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك، وتخصّصاً بالماهيات المنبثقة عنه المحدّدة له؛ ومن المعلوم أنَّ التخصّص بأحد الوجهين الأوّلين ممّا يلحقه بالذات، وبالوجه الثالث أمر يعرضه بعرض الماهيات.

۶. [۳۲] وجود از جهت گستردگی و فراخی حقیقتش، دارای سه نوع تخصّص است:

- الف - تخصّصی که از حقیقت عینی و بسیط آن سرچشمه می‌گیرد.
 - ب - تخصّصی که از هر یک از مراتب گوناگون و بسیط وجود که ما به الامتياز در آنها به ما به الاشتراك باز می‌گردد، ناشی می‌شود.
 - ج - تخصّصی که از ماهیتها - که برخاسته از وجود و محدود کننده آن‌اند - ناشی می‌شود.
- معلوم است که دو نوع اوّل ذاتاً لاحق وجود می‌شوند؛ در حالی که تخصّص نوع سوم، به تبع و واسطه ماهیتها، عارض وجود می‌شود.

۳۲. تخصّص وجود

در تعلیقه شماره (۲۵) پیرامون تخصّص وجود بحث کردیم، از این رو در صورت لزوم، می‌توانید به آنجا مراجعه کنید.

الفصل الرابع

[۳۳] في شطر من أحكام العدم

قد تقدّم أنّ العدم لا شيء له؛ فهو محض الهلاك و البطلان.
و مما يتفرّع عليه أن لا تمايز في العدم؛ إذ التمايز بين شيئين إمّا بتمام الذات،
كالنوعين تحت مقولتين، أو ببعض الذات، كالنوعين تحت مقولة واحدة، أو
بما يعرض الذات، كالفردين من نوع، و لا ذات للعدم.

فصل چهارم

[۳۳] پاره‌ای از احکام و ویژگیهای عدم

در مباحث پیشین گذشت که عدم شیئیتی ندارد. بنابراین عین نیستی و بطلان محض است.

یکی از نتایجی که بر این قضیه [عدم نیستی و بطلان محض است] متفرّع می‌شود، آن است که در عدم تمایزی نیست. زیرا تمایز دو چیز از یکدیگر یا از تمام ذات آنها ناشی می‌شود، مانند دو نوع که در تحت دو مقوله مندرجند؛ یا از بخشی از ذات [فصل] آنها، مانند دو نوعی که در تحت یک مقوله مندرجند؛ و یا از

۳۳. بحث از احکام و ویژگیهای عدم، در دانشی چون فلسفه که از موجود بما هو موجود [یعنی موجود مطلق] سخن می‌گوید، استطرادی است. البته می‌توان همانند استاد، پاره‌ای از احکام عدم را به احکام و ویژگیهای وجود بازگرداند تا بدین وسیله در زمره مباحث فلسفی قرار گیرند و از استطرادی بودن خارج شوند؛ و از این روست که ایشان بحث از «اعادة معدوم» را در مبحث «تکرار ناپذیری وجود» طرح کرده‌اند.

عوارض ذات آنها، مثل دو فرد از یک نوع؛ و حال آنکه عدم اصلاً ذاتی ندارد [تا

→

مصدق عدم

بی شک عدم مفهومی اعتباری است و همان گونه که گذشت، مصداق آن فرضی است. زیرا مفهوم عدم به دو شکل قابل تصویر است:

۱. عدم مطلق: گاه عدم با قید اطلاق [عدم مشروط به اطلاق = لا بشرط قسمی] در نظر گرفته می شود. در این صورت، فرض مصداق برای عدم، تنها با نفی مطلق وجود امکان پذیر خواهد بود؛ و چنین چیزی ممتنع است. [پس عدم مطلق مطلقاً مصداق ندارد.]

۲. گاه نیز عدم بدون قید اطلاق [عدم لا بشرط مقسمی] در نظر گرفته می شود. در این صورت، عدم شامل عدمهای خاص خواهد بود؛ و می توان برای آن عدمهای خاص، مصادیقی را فرض کرد، مانند: عدم زید که بر وجود عمرو و بکر و خالد منطبق است [و می توان آنها را مصادیق عدم زید به شمار آورد. بدیهی است که وقتی بتوان برای عدمهای خاص مصادیقی را فرض کرد، همان مصادیق مصادیق مطلق عدم نیز خواهند بود. زیرا عدمهای خاص، اقسام عدم هستند و عدم مقسم آنها؛ بنابر این مصادیق اقسام، مصادیق مقسم نیز خواهند بود. چه مقسم از حیث وجود عین اقسام است، هر چند که از جهت مفهوم با آنها مغایر است.]

تمایز عدمها

چون عدمهای خاص به گونه ای از وجودهای محدود انتزاع می شوند، گفته می شود که بهره ای از وجود دارند، و در نتیجه به واسطه تمایز ذاتی وجودها برای آنها نیز تمایزی فرض می شود؛ و باز به همین خاطر، گاه پاره ای از احکام و ویژگیهای وجودی مانند علیت در ظاهر به آنها نسبت داده می شود، مثلاً گفته میشود که: «عدم علّت علّت عدم معلول است»؛ اما در

←

تمایز به تمام یا جزء یا چیزی بیرون از ذات آن حاصل شود.]

نعم، ربما يضاف العدم إلى الوجود فيحصل له حظٌّ من الوجود، ويتبعه نوع من التمايز، كعدم البصر الذي هو العمى المتميّز من عدم السمع الذي هو الصَّم، وكعدم زيد وعدم عمرو المتميّز أحدهما من الآخر.

و بهذا الطريق يتسبب العقلُ إلى العدم العَلِيَّة و المعلولية، حذاء ما للوجود من ذلك، فيقال: عدم العَلَّة عِلَّة لعدم المعلول، حيث يضيف العدم إلى العَلَّة و المعلول، فيتميّز العدمان؛ ثمَّ يبنى عدم المعلول على عدم العَلَّة، كما كان يتوقَّف وجود المعلول على وجود العَلَّة، وذلك نوع من التجوُّز، حقيقته الإشارة إلى ما بين الوجودين من التوقُّف.

و نظير العدم المضاف العدمُ المقيَّد بأيِّ قيدٍ يقَيِّده، كالعدم الذاتي و العدم الزماني و العدم الأزلي.

البته گاه عدم به وجود اضافه می شود [عدم مضاف] و در نتیجه بهره ای از وجود می برد و به وسیله همین وجود تمایزی برایش حاصل می شود، مانند: عدم بینایی

→

واقع، این نوعی مجازگویی است.

استاد پیرامون قضیه اخیر می فرمایند: « در حقیقت، این قضیه به توقّف و وابستگی میان دو وجود [یعنی وجود علّت و وجود معلول] اشاره دارد ». زیرا لازمه توقّف وجود معلول بر وجود علّت، آن است که با انتفای علّت معلول نیز متفی شود؛ و این بیان که « عدم معلول مستند به عدم علّت است؛ پس عدم علّت عدم معلول است » به همین حقیقت اشاره دارد. در آینده، در فصل ششم از مرحله چهارم همین کتاب^{۸۱}، نیز پیرامون این مسئله بحث خواهد شد.

- یعنی کوری - که از عدم شنوایی - یعنی کری - متمایز است، و یا عدم زید و عدم عمرو که هر یک از دیگری متمایزند.

با همین شیوه [یعنی اضافه عدم به وجود] است که عقل - در ازای علیت و معلولیتی که از آن وجودهای خاص است - علیت و معلولیت را به عدم نیز نسبت می دهد؛ مثلاً می گوید: «عدمِ علّت علّت عدم معلول است». در این مثال نخست عقل عدم را به علّت و معلول اضافه می کند تا بدین ترتیب، عدم علّت و عدم معلول از یکدیگر متمایز شوند؛ سپس همان گونه که وجود معلول متوقف بر وجود علّت است، عدم معلول را نیز به عدم علّت استناد می دهد. این گونه تعبیر، نوعی مجازگویی است و در حقیقت، تنها به توقف وجود علّت بر وجود معلول اشاره دارد.

عدمهای مقید همچون: عدم ذاتی، عدم زمانی و عدم ازلی نیز در این جهت، مانند عدم مضاف می باشند.

ففي جميع ذلك يتصور مفهوم العدم و يفرض له مصداق على حدّ سائر المفاهيم، ثمّ يقيد المفهوم فيتميّز المصداق، ثمّ يحكم على المصداق على ما له من الثبوت المفروض بما يقتضيه من الحكم، [۳۴] كاعتبار عدم العدم قبالة العدم، نظير اعتبار العدم المقابل للوجود قبالة الوجود.

و بذلك يندفع الإشكال في اعتبار عدم العدم، بأنّ العدم المضاف إلى العدم نوع من العدم، و هو بما أنّه رافع للعدم المضاف إليه يقابله تقابل النوعية، و التقابل لا يجتمعان البتّة.

وجه الإندفاع - كما أفاده صدر المتأهّلين (ره) - أنّ الجهة مختلف؛ فعدم العدم بما أنّه مفهوم أخصّ من مطلق العدم، مأخوذ فيه العدم، نوع من العدم، و بما أنّ للعدم المضاف إليه ثبوتاً مفروضاً يرفعه العدم المضاف رفع

النقیض للنقیض یقابله العدم المضاف.

در تمامی این موارد، عقل نخست مفهوم عدم را تصوّر می‌کند و همانند دیگر مفاهیم، مصداقی برایش فرض می‌کند؛ سپس مفهوم عدم را مقید می‌سازد تا از این رهگذر مصداق آن متمایز شود. آن گاه چون این مصداق از نوعی ثبوت فرضی برخوردار شده است، از این رو هر چیزی را که اقتضا کند، عقل بدان حکم می‌کند؛ [۳۴] مثلاً عقل همان گونه که عدم وجود را در مقابل وجود می‌داند، حکم می‌کند

۳۴. عدم عدم

ترکیب اضافی «عدم عدم»، برگرفته شده از قضیه «عدم معدوم است» می‌باشد. مفاد این قضیه را به سه وجه می‌توان تبیین کرد:

۱. قضیه «عدم معدوم است» مانند قضیه «وجود موجود است» باشد؛ در این صورت، مفاد آن، این است که مصداق مفهوم عدم، در خارج موجود نیست. به دیگر سخن: عدم ذاتاً معدوم است، و نه به واسطه عدمی دیگر؛ همچنان که معنای موجود بودن وجود، این است که وجود خود موجود است، نه اینکه به واسطه وجودی دیگر موجود باشد.^{۸۲}

۲. مقصود از قضیه «عدم معدوم است» این باشد که مفهوم عدم که پیش از این در ذهن وجود داشته، اینک از میان رفته است. بدین بیان که: نخست مفهوم عدم تصوّر شود، بدیهی است که در این صورت، مفهوم عدم در ذهن موجود می‌شود. حال اگر این تصویر ذهنی از میان برود، می‌توان با قضیه «عدم معدوم است» از آن خبر داد. مفهوم این حمل [یعنی حمل معدوم بر عدم] آن است که مفهوم عدم که پیش از این در ذهن موجود بود، اینک در ذهن موجود نیست.^{۸۳}

۳. وجه سوم همان است که در متن نیز بدان اشاره شده است و آن اینکه نخست عدم به عنوان یک امر ثابت فرض شود، سپس به خاطر تبدّلش به وجود، عدم از آن سلب شود؛ آن گاه

→

با قضیه « عدم معدوم است » از این سلب [و تبدل] حکایت شود.

در هر صورت، اضافه کردن عدم به خودش، به معنای سلب عدم است؛ و به این اعتبار، عدمی که مضاف است، نقیض عدمی که مضاف الیه است، می باشد. در عین حال، همین عدمی که مضاف است، به اعتبار آنکه عدمی خاص است، از افراد عدم عام به شمار می آید. از این رو می توان گفت: « عدم عدم است » و یا « عدم عدم خود نوعی از عدم است ».

اشکال: در اینجا است که این اشکال پیش می آید که چگونه ممکن است که نقیض چیزی، نوعی از آن باشد؟ زیرا نوعیت مقتضی اندراج و صدق بر یکدیگر است؛ در حالی که دو چیز متناقض متقابلند و هیچ گاه بر یکدیگر صدق نمی کنند.

پاسخ: چون این اشکال، متوجه هر سه وجه یاد شده می شود، از این رو باید بنابر هر سه، این اشکال را پاسخ بدهیم:

۱. پاسخ اشکال بنابر وجه اول: مفاد قضیه « عدم معدوم است » و ترکیب برگرفته شده از آن؛ یعنی « عدم عدم » آن است که عدم عین خودش است، نه نقیض آن تا با حمل یاد شده منافات داشته باشد.

۲. و اما بنابر دو وجه اخیر: در ترکیب « عدم عدم » مضاف مضاف الیه را از این جهت نفی می کند که مضاف الیه تنها دارای وجودی ذهنی یا اعتباری است [به دیگر سخن: مضاف وجود ذهنی یا اعتباری مضاف الیه را نفی می کند] و از این لحاظ [یعنی حیثیت مصداقی] مضاف نوعی از مضاف الیه نیست، [بلکه مقابل و نقیض آن است] و اما نوعیت و اندراج مضاف در تحت مفهوم عام [عدم]، به اعتبار ثبوتی است که مضاف در ذهن یا در ظرف اعتبار دارد [یعنی حیثیت مفهومی؛ زیرا نوعیت و اندراج، از اوصاف و ویژگیهای مفاهیم ذهنی هستند. بنابر این برای اینکه مضاف نوعی از عدم باشد، باید در ذهن ثبوتی داشته باشد.]

←

که عدمِ عدم نیز در مقابل عدم قرار دارد.

با این بیان اشکالی که بر اعتبار عدمِ عدم، وارد شده است، دفع می‌شود. اشکال این است که از یک سو عدمی که به عدم اضافه شده است، خود نوعی از عدم است؛ از سویی دیگر همین عدمی که مضاف است، از این جهت که عدمی را که بدان اضافه شده است، نفی و رفع می‌کند، نقیض آن است [چرا که نقیض هر چیزی رفع آن چیز است] در حالی که نوعیت و تناقض هیچ گاه با هم جمع نمی‌شوند. همان گونه که صدر المتألهین نیز [در اسفار، ج ۱، ص ۳۵۲] تصریح کرده است، راه دفع این اشکال آن است که بگوییم: در موارد این چنینی، جهات و حیثیات گوناگونی وجود دارند. مفهوم «عدمِ عدم» از آن جهت که اخصّ از مطلق عدم است و مفهوم عدم در آن به کار رفته است، نوعی از عدم است. اما از آن جهت که عدمی که مضاف الیه است از یک نوع ثبوت فرضی برخوردار است و عدمی که مضاف است - همانند هر نقیضی که رافع نقیض خویش است - ثبوت فرضی مضاف الیه خود را رفع می‌کند و برمی‌دارد، عدمی که مضاف است، در مقابل مطلق عدم [یعنی عدمی که مضاف الیه است] قرار می‌گیرد. [چرا که تناقض یکی از انواع چهارگانه تقابل به شمار می‌آید.]

→

صدر المتألهین شیرازی در این باره می‌گوید: موضوع تقابل و نوعیت، مختلف است. چگونه این دو مختلف نباشند، در حالی که نوعیت از احوال - معقول بما هو معقول - است. زیرا همانند دیگر معانی منطقی، از معقولات ثانیه منطقی به شمار می‌آید. ولی تقابل [و عدم اجتماع] از احوال و ویژگیهای موجودات خارجی [یعنی از معقولات ثانیه فلسفی] است. زیرا اجتماع دو چیز متقابل در ذهن جایز است [به دیگر سخن: در ذهن تقابلی ندارند، بلکه در خارج است که با هم جمع نمی‌شوند.]^{۸۴}

[۳۵] و بمثل ذلك يندفع ما أُورد على قولهم: «المعدوم المطلق لا يُخبر عنه» بأن القضية تُناقض نفسها؛ فإنّها تدلّ على عدم الإخبار عن المعدوم المطلق، وهذا بعينه خبر عنه.

و يندفع بأنّ المعدوم المطلق بما أنّه بطلان محض في الواقع لا خبر عنه، و بما أنّ المفهومه ثبوتاً ما ذهنياً يُخبر عنه بأنّه لا يخبر عنه؛ فالجهتان مختلفتان. و بتعبير آخر: المعدوم المطلق بالحمل الشائع لا يخبر عنه، و بالحمل الأوّلي يخبر عنه بأنّه لا يخبر عنه.

و بمثل ما تقدّم أيضاً يندفع الشبهة عن عدّة من القضايا توهم التناقض، كقولنا: «الجزئي جزئي»، و هو بعينه كلّ يصدق على كثيرين، و قولنا: «اجتماع النقيضين ممتنع»، و هو بعينه ممكن موجود في الذهن، و قولنا: «الشيء إمّا ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه، و اللائب في الذهن ثابت فيه؛ لأنّه معقول موجود بوجود ذهني.

فالجزئي جزئي بالحمل الأوّلي، كلّ صادق على كثيرين بالحمل الشائع، و اجتماع النقيضين ممكن بالحمل الأوّلي، ممتنع بالحمل الشائع، و اللائب في الذهن لا ثابت فيه بالحمل الأوّلي، ثابت فيه بالحمل الشائع.

[۳۵] با بیانی شبیه آنچه گذشت، ایراد دیگری نیز دفع می شود. برخی بر این

۳۵. حل چند شبهه مشهور

از آنجایی که استاد از راه تعدّد حیثیات در حمل، شبهه عدم عدم را حلّ کردند؛ و از سویی شبهات و معماهای دیگری نیز وجود دارند که به همان شیوه قابل حلّند، از این رو در دنباله بحث از احکام و ویژگیهای عدم، به طرح و حلّ شبهات یاد شده پرداخته اند، گرچه

→

برخی از آنها ارتباطی به این بحث ندارند.

شبهه نخست: قضیه «معدوم مطلق مخبر عنه واقع نمی‌شود» خودش خودش را نقض می‌کند. زیرا خود همین قضیه، نوعی خبر دادن از معدوم مطلق است. چه این قضیه خبر می‌دهد که از معدوم مطلق نمی‌توان خبر داد.

پاسخ: استاد به پیروی از صدر المتألهین،^{۸۵} در دفع این شبهه می‌فرماید: مقصود از «معدوم مطلق» در این قضیه، مصداق خارجی آن؛ یعنی معدوم مطلق به حمل شایع است؛ و اینکه نمی‌توان از آن خبر داد — همان گونه که در تعلیقه شماره (۳۳) نیز بدان اشاره کردیم — به این معناست که برای معدوم مطلق نمی‌توان مصداقی فرض کرد؛ و اما خبر دادن از آن به اینکه نمی‌توان از آن خبر داد، به این اعتبار است که موضوع قضیه؛ یعنی معدوم مطلق به حمل اولی — مفهوم معدوم مطلق — در ذهن وجود دارد. اما عبارات استاد در کتاب بدایة الحکمة، خالی از نوعی اضطراب نیست.^{۸۶}

شبهه دوم: قضیه «جزئی جزئی است» دلالت بر آن دارد که جزئی جزئی است؛ در حالی که موضوع قضیه؛ یعنی جزئی بر افراد متعدّد صدق می‌کند، و این بدان معناست که جزئی نیست، بلکه کلی است.

پاسخ: در این قضیه، حمل اولی است و موضوع جزئی از آن جهت که مفهوم است؛ یعنی جزئی به حمل اولی. در حالی که در قضیه «جزئی کلی است» یا «جزئی جزئی نیست» حمل شایع است و موضوع مفهوم جزئی از آن جهت که دارای وجود ذهنی است. [به دیگر سخن: در قضیه «جزئی جزئی است» در عقد الوضع و عقد الحمل حمل اولی است؛ در حالی که در قضیه «جزئی کلی است» حمل در عقد الوضع اولی و در عقد الحمل شایع است.]

تأکید بر قید اخیر، بدان خاطر است که می‌توان جزئی را به اعتبار دیگری نیز در نظر

←

→

گرفت، که بنا بر آن اعتبار، جزئی موجودی خارجی است که ظرف وجودی‌اش ذهن است؛ در این صورت، جزئی به حمل شایع جزئی است.

شبهه سوم: قضیه «اجتماع نقیضین ممتنع است» دلالت بر آن دارد که اجتماع نقیضین محال است، در حالی که اجتماع نقیضین [یعنی موضوع قضیه] در ذهن موجود است. چه در غیر این صورت، نمی‌توانستیم از ممتنع بودنش خبر بدهیم. [اساساً در هر قضیه موجه‌ای باید موضوع — گرچه در ذهن — موجود باشد. زیرا مفاد قضیه موجه، ثبوت محمول برای موضوع است؛ و طبق قاعده فرعیت، ثبوت چیزی برای چیزی دیگر، فرع ثبوت مثبت له است.] پس اجتماع نقیضین ممکن است و ممتنع نیست.

پاسخ: موضوع این قضیه، اجتماع نقیضین به حمل شایع است. به دیگر سخن: مفاد قضیه «اجتماع نقیضین ممتنع است» امتناع تحقق مصداق اجتماع نقیضین در خارج است؛ اما آنچه که در ذهن موجود است، مفهوم اجتماع نقیضین؛ یعنی اجتماع نقیضین به حمل اولی است. شبهه چهارم: قضیه «غیر ثابت در ذهن، در ذهن غیر ثابت است» دلالت بر آن دارد که آنچه که در ذهن ثابت نیست، در ذهن ثابت نیست؛ در حالی که غیر ثابت، در ذهن ثابت است؛ چون ما از آن خبر داده‌ایم [که در ذهن ثابت نیست].

پاسخ: این قضیه دو معنا دارد:

۱. مفهوم غیر ثابت در ذهن، خود همین مفهوم، به حمل اولی است. [اساساً هر مفهومی خودش خودش است] و اما آنچه که در ذهن ثابت است، وجود این مفهوم است، آن هم به اعتبار اینکه موضوع قضیه یاد شده است.

۲. مفهوم قضیه یاد شده آن است که مصداقی که در ذهن برای غیر ثابت فرض می‌شود، عین عدم ثبات ذهنی است؛ پس قضیه «غیر ثابت در ذهن، در ذهن غیر ثابت است» همانند

←

سخن حکما که: «معدوم مطلق مخبر عنه واقع نمی شود» چنین اشکال کرده اند که این قضیه، خودش خودش را نقض می کند. زیرا دلالت بر این دارد که از معدوم مطلق نمی توان خبر داد، و حال آنکه این خود نوعی خبر دادن از معدوم مطلق است.

اشکال، این گونه دفع می شود که بگوییم: از آن جهت که معدوم مطلق در عالم واقع، نیستی محض است، نمی توان از آن خبر داد؛ و اما از آن جهت که مفهوم معدوم مطلق دارای یک نوع ثبوت ذهنی است، می توان از آن چنین خبر داد که از

→

قضیه «عدم ذاتاً معدوم است» می باشد. بنابر این، موضوع آن، غیر ثابت به حمل شایع است. در حالی که موضوع قضیه «غیر ثابت در ذهن، در ذهن ثابت است» مفهوم غیر ثابت است، از این جهت که در ذهن موجود است.

حل نهایی

حل نهایی این گونه معماها^{۸۷} که در زبانهای اروپایی، پارادکس (paradox) یعنی متناقض نما نامیده می شوند، در گروی شناخت مراتب ذهن — که در بحث نفس الامر بدانها اشاره کردیم — می باشد. [یعنی هر یک از این قضایا، مربوط به مرتبه ای از مراتب ذهن است.] پس ثبوت چیزی بر اساس مرتبه ای از مراتب ذهن، منافاتی با نفی همان چیز بر حسب مرتبه دیگر ندارد؛ و به عکس.

پیروان مکتب «تحلیل زبانی» یا «لینگویستیک» (linguistic) در این رابطه تعبیر دیگری دارند، و آن عبارت «تعدد زبانها» است. این تعبیر، مبتنی بر عقیده خاص ایشان است که به اصالت تسمیه در مفاهیم کلی بازمی گردد.

لازم به ذکر است که در کلمات استاد، دو قید حمل اولی و حمل شایع، در برخی از موارد به خود قضیه و در پاره ای دیگر به موضوع آن بازمی گردند

بنابراین در اینجا دو جهت متفاوت وجود دارد. به دیگر سخن: از معدوم مطلق به حمل شایع نمی‌توان خبر داد، و اما از معدوم مطلق به حمل اولی می‌توان چنین خبر داد که از آن نمی‌توان خبری داد.

و باز با بیانی شبیه آنچه گذشت، شبهه تناقض از برخی از قضایای متناقض نما دفع می‌شود. قضایایی همچون:

۱. «جزئی جزئی است» در حالی که همین جزئی [موضوع قضیه] خود کلی است؛ چه بر افراد متعدّد صدق می‌کند.

۲. «اجتماع نقیضین ممتنع است» در حالی که همین اجتماع نقیضین [موضوع قضیه] خود امری ممکن است و در ذهن وجود دارد.

۳. «هر چیزی یا در ذهن ثابت است یا غیر ثابت» در حالی که همین «غیر ثابت» [محمول قضیه] خود در ذهن ثابت است؛ چرا که آن را تعقل کرده‌ایم و هر آنچه که آن را تعقل می‌کنیم، در ذهن موجود می‌شود.

پاسخ این شبهات چنین است: جزئی به حمل اولی جزئی است و اما به حمل شایع کلی بوده و بر مصادیق متعدّد صدق می‌کند. همچنین اجتماع نقیضین به حمل اولی ممکن و به حمل شایع ممتنع است. غیر ثابت در ذهن نیز در ذهن به حمل اولی غیر ثابت و به حمل شایع ثابت است.

الفصل الخامس [۳۶] في أنه لا تكرر في الوجود

فصل پنجم [۳۶] وجود تکرار نمی‌شود

كل موجود في الأعيان فإنَّ هويته العينية وجوده، على ما تقدّم من أصالة الوجود.

۳۶. تکرار ناپذیری وجود

هدف اصلی از طرح این مسئله، بیان امتناع اعاده معدوم بعینه [یعنی ایجاد دوباره یک چیز] است. شیخ در شفا^{۸۸} امتناع اعاده را بر شیثیت نداشتن عدم، متفرّع کرده است. زیرا اگر معدوم امر باطلی باشد، دیگر نمی‌توان حکم اعاده را برای آن اثبات کرد. بهمنیار نیز در التحصیل^{۸۹} از شیخ پیروی کرده است.

شیخ در کتاب شفا، این مطلب را هم اضافه کرده است که «عقل بدون آنکه نیاز به دلیل داشته باشد، اعاده معدوم را ردّ می‌کند. هیچ یک از ادله‌ای هم که در این باره اقامه شده است، برای تعلیم نیست.» یعنی تنها برای تنبیه و یادآوری است.

امام فخر رازی نیز در مباحث مشرقیه می‌گوید: «این سخن شیخ الرئیس چه نیکوست که: هر کس که به فطرت سلیم خود مراجعه کند، و تمایلات و تعصبات درونی را از نفس خویش دور نماید، عقل او، به طور صریح، شهادت خواهد داد که اعاده معدوم قطعاً ممنوع است. البته همان گونه که گاه به خاطر عوامل خارجی، توهم می‌شود که یک چیز غیر بدیهی، بدیهی است، همچنین گاه در اثر موانع خارجی، توهم می‌شود که بدیهی، غیر بدیهی است.»^{۹۰}

→

ظاهراً آن عامل خارجی ای که متکلمان را در ورطه شبهه جواز اعاده معدوم انداخت، این بود که ایشان گمان می کردند که امتناع اعاده معدوم با معاد به معنای زنده کردن مردگان، منافات دارد؛ چه آنها مرگ را عدم و زنده کردن مردگان را نوعی اعاده معدوم می دانستند. از این رو، گمان کردند که اعتقاد به معاد، مستلزم پذیرفتن اعاده معدوم است.

استاد در پایان بحث، متذکر این نکته شده اند که مرگ نیستی نیست، بلکه تنها انتقال از یک عالم به عالم دیگر است. حضرت امیر — علیه السلام — در این باره می فرمایند: «همانا شما از منزلی به منزل دیگر منتقل می شوید.»

توضیح مطلب آنکه: گر چه بدن پس از مرگ، فانی و متلاشی می شود، اما نفس که صورت حقیقی انسان به شمار می آید و شیثت انسان از اوست، تا روز قیامت باقی می ماند. از سویی گر چه حیات بدن، از نفس ناشی می شود و اجتماع اجزای متلاشی شده بدن، آفرینش جدیدی برای آن محسوب می شود، اما بازگشت نفس به بدن، به منزله وجودی جدید برای نفس نیست. البته اگر فرض کنیم که نفس پس از آنکه علاقه و ارتباطش با بدن قطع شد، فانی شود، لازمه آن این است که معاذ همان اعاده معدوم [و ایجاد دوباره یک شخص] یا ایجاد شخص دیگر باشد. اما این صرف فرض است. زیرا نفس پس از مرگ [فانی نمی شود و] در عالم برزخ تا روز قیامت باقی است. بنابر این، اعتقاد به معاد، مستلزم نقض این قاعده واضح و آشکار [یعنی امتناع اعاده معدوم] نیست.

صدر المتألهین، برای تبیین مسئله تکرار ناپذیری وجود، مقدمه ای را ارائه کرده و در آن، امتناع فرض دو وجود برای یک ذات را تبیین کرده است؛ سپس این سخن عرفا را که «حق تعالی دو بار در یک صورت تجلی نمی کند» — که مانند قضیه عرفانی «تجلی تکرار پذیر نیست» می باشد — بر آن حمل کرده است.^{۸۶}

←

→

استاد نیز عنوان مسئله؛ یعنی «وجود تکرار نمی‌شود» را از همان مقدمه گرفته و با بیانی روشن‌تر چنین تبیین کرده‌اند:

وجود مساوق با تشخیص است. پس معنای اینکه شخص واحد بعینه دارای دو وجود باشد، آن است که در واقع، دو شخص وجود داشته باشد؛ در حالی که فرض کردیم که یک شخص است.

سپس چنین اضافه کرده‌اند که: وجود دو چیزی که از هر جهت مثل هم باشند، محال است. زیرا اینکه دو چیز از هر جهت مثل هم باشند با تمایز هر یک از دیگری — به سبب تشخیصی که خاص هر یک است — منافات دارد.

حال اگر فرض شود که دو چیزی که مثل هم هستند، از حیث زمان متفاوت باشند، اختلاف میان آن دو فزونی می‌یابد و محذور عدم وحدت و عینیت، دو چندان می‌شود.

پس از آن، استاد به این مطلب اشاره کرده‌اند که ممکن است کسی برای اثبات اینکه جهت اختلاف دو چیز متمائل، بیرون از وجود آنهاست، این گونه چاره‌جویی کند که دو چیز متمائل، به واسطه دو عدم سابق بر آنها، متمایز می‌شوند. چرا که یکی از آن دو عدم، برخلاف دیگری، مسبوق به وجود است؛ و همین مقدار برای اثبات اختلاف و تمایز دو چیز متمائل، کافی است؛ و اینکه دو وجود از هر جهت مثل هم باشند — که در واقع چنین مماثلتی به وجود باز می‌گردد — با تمایز یاد شده منافاتی ندارد.

این اندیشه نیز باطل است. چرا که — افزون بر آنچه گذشت — همان گونه که در مبحث تمایز اعدام نیز گفتیم، اعدام به واسطه تمایز وجودها، متمایز می‌شوند؛ حال اگر فرض کنیم که دو وجود در اثر تمایز دو عدم متمایز شوند، مستلزم دور خواهد بود.

در پایان این بحث، استاد به اندیشه گروهی دیگر اشاره کرده‌اند. این عده بر عکس دسته

←

والهوية العينية تأبى بذاته الصدق على كثيرين، وهو الشخص.
فالشخصية للوجود بذاته، فلو فرض لموجود وجودان كانت هويته العينية
الواحدة كثيرةً وهي واحدة؛ هذا محال.

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

و بالجملة: من الممتنع أن يوجد موجود واحد بأكثر من وجود واحد،
سواء كان الوجودان مثلاً واقعين في زمان واحد من غير تخلّل العدم بينهما،
أو منفصلين يتخلّل العدم بينهما. فالمحذور وهو لزوم العينية مع فرض
الاثنيّة في الصورتين سواء.

والقول بأنّ الوجود الثاني متميّز من الأوّل بأنّه مسبوق بالعدم بعد
الوجود، بخلاف الأوّل، وهذا كافٍ في تصحيح الاثنيّة، وغير مضرّ
بالعينية؛ لأنّه تميّز بعدم.

مردود بأنّ العدم بطلان محض لا كثرة فيه ولا تميّز، وليس فيه ذات
متّصفة بالعدم يلحقها وجود بعد ارتفاع وصفه، فقد تقدّم أنّ ذلك كلّ

→

اول، در صدد اثبات وحدت دو چیز متمائل، به واسطه عاملی بیرون از وجود آن دو می باشند.
از دید آنها، آن عامل خارجی چیزی نیست جز انطباق صورت علمی واحد بر دو چیز متمائل.
پاسخ چنین استدلالی آن است که: این وحدت، بالعرض به آن دو نسبت داده می شود. چرا
که وحدت یاد شده، ذاتاً وصف صورت علمی است و به اعتبار انطباق این صورت بر آن
دواست که به آن دو نسبت داده می شود؛ و روشن است که چنین وحدتی نمی تواند عینیت، و
مماثلت در تمامی جهات را تصحیح و توجیه کند.

اعتبار عقلي بمعونة الوهم الذي يضيف العدم إلى الملكة، فيتعدّد العدم و يتكثّر بتكثّر الملكات.

و حقيقة كون الشيء مسبوقَ الوجود بعدم و ملحقَ الوجود به، و بالجملة إحاطة العدم به من قبل و من بعد، اختصاص وجوده بظرف من ظروف الواقع، و قصوره عن الإنبساط على سائر الظروف من الأعيان، لا أنّ للشيء وجوداً واقعاً في ظرف من ظروف الواقع، و للعدم تقرّر واقع منبسط على سائر الظروف ربما ورد على الوجود فدفعه عن مستقرّه و استقرّ هو فيه؛ فإنّ فيه إعطاء الأصالة للعدم، واجتماع النقيضين.

والحاصل: أنّ تميّز الوجود الثاني تميّز وهي لا يوجب تميّزاً حقيقياً، و لو أوجب ذلك أوجب البينونة بين الوجودين و بطلت العينية.

و القول بأنّه لم لا يجوز أن يوجد الموجدُ شيئاً ثمّ يعدم و له بشخصه صورة علمية عنده أو عند بعض المبادي العالية، ثمّ يوجد ثانياً على ما علم، فيستحفظ الوحدة و العينية بين الوجودين بالصورة العلمية؟

يدفعه أنّ الوجود الثاني - كيفما فرض - وجود بعد وجود، و غيريته و بينونته للوجود الأوّل بما أنّه بعده ضروري، و لا تجتمع العينية و الغيرية ألبتّة.

همان گونه که گذشت، تنها وجود است که اصیل است؛ از این رو هویت هر موجود خارجی همان وجود اوست. از سویی چون هر هویت عینی ذاتاً آبی از صدق بر افراد متعدّد است و تشخّص نیز به معنی امتناع صدق بر کثیرین می باشد، پس تشخّص ذاتی هر موجود است.

حال اگر فرض شود که موجودی دارای دو وجود باشد، در این صورت هویت عینی واحد، در عین وحدت، کثیر خواهد بود و این محال است.

با بیانی نظیر این، اثبات می شود که محال است دو موجود از تمامی جهات مثل هم باشند. زیرا این فرض که دو موجود هستند، مستلزم آن است که از یکدیگر متمایز باشند؛ و این فرض که از هر جهت مثل هم باشند، مستلزم آن است هیچ تمایزی از یکدیگر نداشته باشند؛ و این چیزی جز اجتماع نقیضین نیست، و اجتماع نقیضین محال است.

خلاصه آنکه: محال است موجودی با بیش از یک وجود، به وجود می آید، اعم از اینکه آن دو وجود - مثلاً - در یک زمان باشند و میان آنها عدم فاصله نیاندازد، یا اینکه دو وجود جدای از هم باشند که عدم میانشان فاصله انداخته است. چه در هر دو صورت، محذور یاد شده - که عبارت است از اینکه دو موجود در عین اینکه دو وجودند، یکی باشند - هست.

و این سخن که: «تمایز این دو وجود در این است که وجود دوم - برخلاف وجود اول - مسبوق به عدم بعد از وجود است، و این برای توجیه اینکه دو وجودند، کافی است؛ در عین حال خللی هم به عینیت و یکی بودن آنها نمی رساند. زیرا در واقع این تمایز از راه عدم به دست آمده است» مردود است. زیرا عدم بطلان محض است، نه کثرتی در آن راه دارد و نه تمایزی. ذاتی هم وجود ندارد که نخست متّصف به عدم شود و پس از ارتفاع این وصف، وجود به آن ملحق شود. در واقع - همان گونه که گذشت - تمامی این اوصاف و ویژگیها [تکثر، تمایز] از اعتبارات عقلی به شمار می آیند. چه عقل به یاری وهم، عدم را به ملکه اضافه می کند، و در اثر تعدّد و تکثر ملکات، عدم نیز متعدّد و متکثر می شود.

در حقیقت، اینکه عدم پیش یا پس از یک وجود قرار گیرد، و به دیگر سخن: اینکه عدم از قبل و بعد، چیزی را احاطه کرده باشد، بدان معناست که آن چیز، تنها در یک ظرف زمانی وجود دارد و توانایی حضور در تمامی زمانها را ندارد، نه اینکه «موجود یاد شده، تنها در یک زمان وجود داشته باشد و از سوی دیگر عدم نیز از

یک نوع تقرّری برخوردار باشد که سایر زمانها را در بر می‌گیرد؛ آن‌گاه همین عدم‌گاه بر آن وجود وارد شود و آن را از جایگاهش خارج کند و خود جایگزینش شود.» زیرا لازمه این معنا، اصالت بخشیدن به عدم و اجتماع نقیضین است.

حاصل سخن اینکه: تمیّز وجود دوم تمیّزی وهمی است و هیچ تمیّز حقیقی‌ای را ایجاب نمی‌کند. چه اگر چنین تمیّزی را ایجاب کند، در آن صورت، دو وجود متمائل، از یکدیگر جدا می‌شوند و وحدت و عینیتشان از میان می‌رود.

برخی می‌گویند: چرا جایز نباشد که پدیدآورنده یک شیء، نخست آن را به وجود آورد، سپس شیء یاد شده معدوم شود، اما صورت علمی‌اش نزد همان پدیدآورنده یا نزد برخی از موجودات عوالم بالاتر، موجود باشد. پس از آن، برای بار دوم، آن شیء را مطابق با همان صورت علمی بیافریند؛ و در نتیجه، وحدت و عینیت این دو وجود، از راه صورت علمی حفظ شود؟

در پاسخ باید بگوییم که: وجود دوم - به هرگونه که فرض شود - وجودی است که پس از وجود اوّل محقّق شده است؛ از این رو مغایرت و جدایی این دو، بدیهی است؛ از سویی عینیت با غیریت قابل جمع نیست. [پس وجود تکرارپذیر نیست.]

[۳۷] وهذا الذي تقرّر من استحالة تكرّر الوجود لشيء مع تخلّل العدم هو

المراد بقولهم: «إنّ إعادة المعدوم بعينه ممتنع».

[۳۷] مقصود [حکماً] از اینکه «اعادة معدوم بعينه، ممتنع است» نیز همین

۳۷. ادلة امتناع اعادة معدوم

استاد پس از تحکیم مبانی مسئله به سراغ اصل بحث می‌روند و برای اثبات امتناع اعادة معدوم، چهار وجه را بیان می‌کنند. دو وجه از این وجوه، مبتنی بر فرض اعادة زمان و دو وجه

→

دیگر، مبتنی بر آن است که افزون بر خود معدوم، زمان هم اعاده شود. از این رو، شاید بهتر باشد که به جای طرح چهار وجه، استدلال را در قالب یک دلیل که مردّد میان دو طرف است، ارائه کنیم؛ به این بیان که: «یا همراه با معدوم، زمان هم اعاده می‌شود، یا نمی‌شود»؛ آن‌گاه، هر دو وجه از وجوه چهارگانه را به عنوان دو تالی فاسد برای هر یک از دو طرف استدلال قرار می‌دهیم.

این وجوه که در واقع دلیل نبوده، بلکه تنبیه بر یک امر بدیهی هستند، عبارتند از:

۱. اگر فرض کنیم که چیزی پس از معدوم شدن، با حفظ وحدت و عینیت، در زمان دیگری موجود شود، در آن صورت، میان آن چیز و خودش، عدم فاصله خواهد انداخت. زیرا فرض بر آن است که آنچه که اعاده شده خود معدوم است؛ و روشن است که فاصله انداختن عدم باعث گسستگی و تعدّد وجود می‌شود و با وحدت و عینیت وجود منافات دارد. زیرا پدیده‌های زمانمند، تنها در اثر پیوستگی امتدادشان در ظرف زمان است که از وحدت وجودی برخوردار خواهند بود. [و در صورتی که این امتداد گسسته شود و عدم در آن فاصله اندازد - که در اصطلاح به آن اعاده معدوم گفته می‌شود - وجود متکثر و متعدّد خواهد شد.]

صدر المتألهین به بیان دیگری این تالی [یعنی تخلّل عدم میان یک چیز و خودش] را ابطال کرده است.^{۹۲} وی می‌گوید: «اگر معدوم اعاده شود [به دیگر سخن: اگر معدوم دوباره موجود شود] در آن صورت، عدم میان شیء و خودش فاصله خواهد انداخت. در نتیجه شیء یاد شده، بر خودش تقدّم زمانی خواهد داشت؛ و چنین تقدّمی، در ردیف دور؛ یعنی تقدّم ذاتی یک شیء بر خودش، قرار دارد. [به دیگر سخن: همان گونه که دور - تقدّم ذاتی یک شیء بر خودش - باطل است، تقدّم زمانی یک شیء بر خودش نیز باطل است. بی‌شکّ وقتی تالی باطل شد، اصل مدّعا؛ یعنی اعاده معدوم و ایجاد دوباره یک شیء نیز باطل می‌شود.]

←

→

۲. اعاده معدوم بعینه، عبارت است از ایجاد موجودی که از هر جهت مثل معدوم است. حال اگر به فرض محال، ایجاد چیزی که از هر جهت مثل معدوم است، در زمانی دیگر [غیر از اولین زمانی که موجود بود] جایز باشد، ایجاد آن دو [یعنی شیء و مماثلش] در یک زمان هم جایز خواهد بود. زیرا این دو فرض [۱. وجود شیء و مماثلش در دو زمان ۲. وجود شیء و مماثلش در یک زمان] مثل هم هستند و «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» یعنی^{۹۳} دو چیزی که مثل هم باشند، در تمامی احکام [اعم از جواز و امتناع] مشترکند؛ و چون پیش از این به اثبات رسید که وجود دو شیء مماثل، در یک زمان، محال است، به همان بیان ثابت می شود که وجود آن دو در دو زمان نیز محال است.

البته چنین به نظر می رسد که محذور فرض اول [یعنی فرض وجود شیء و مماثلش در دو زمان] بیش از محذور فرض دوم [یعنی وجود شیء و مماثلش در یک زمان] باشد. زیرا همان گونه که گذشت، تغایر زمانی موجب دو چندان شدن تناقض موجود در فرض می شود. ۳. اینکه دو وجود از هر جهت مثل هم باشند، مستلزم آن است که زمان نیز تکرار شود. زیرا در غیر این صورت، دو وجود از تمامی جهات، مثل هم نخواهند شد. از سویی تکرار و اعاده زمان نیز مستلزم آن است که مُعَادَ [یعنی وجود دوم] عین مبتدأ [یعنی وجود اول] باشد. بنابر این نمی توان دو چیز متماثل را دو موجود به شمار آورد.

۴. اگر اعاده معدوم، برای نخستین بار جایز باشد، برای دومین، سومین، ... و تا بی نهایت نیز جایز خواهد بود؛ و چون همه وجودهای متماثل، از هر جهت، مثل هم هستند، وجود دوم عین وجود سوم، و وجود سوم عین وجود چهارم و ... خواهد بود؛ در نتیجه، هیچ یک از دیگری متمایز نخواهد شد. در حالی که هر بازگشت و اعاده ای با عددی خاص متمایز و مشخص می شود؛ و این به معنای اجتماع تمایز و عدم تمایز؛ یعنی اجتماع نقیضین است.

←

مطلبی است که اخیراً به اثبات رسید و آن اینکه محال است که چیزی دو بار موجود

→

روشن است که دو وجه پایانی، مبتنی بر آن است که افزون بر خود معدوم، زمان هم اعاده و تکرار شود، تا عینیت، و مثلیت در تمامی جهات، حاصل شود.

استدلال پاره‌ای از متکلمان بر جواز اعاده معدوم

استاد در پایان این بحث، به طرح و نقد اجمالی استدلال قائلان به جواز اعاده معدوم می‌پردازند. استدلال ایشان چنین است:

در ارتباط با علت امتناع اعاده، سه احتمال وجود دارد:

۱. امتناع اعاده، ذاتی ماهیت شیء باشد.
 ۲. امتناع اعاده، لازمه ماهیت شیء باشد.
- هر دوی این احتمالات باطل است. زیرا هر دوی آنها مستلزم این است که شیء یاد شده، حتی برای نخستین بار نیز موجود نشود.
۳. امتناع اعاده، در اثر مانع خارجی باشد. در این صورت، جایز است که مانع زایل شود، و با زوال مانع، امتناع اعاده نیز از میان برود.

پاسخ اسقاد

امتناع اعاده، لازمه وجود شیء است، نه لازمه ماهیت آن. زیرا آنچه که مستلزم تناقض است، فرض وجود دومی است که از هر جهت، مثل وجود اول باشد.

محقق لاهیجی در کتاب شوارق، با دو وجه دیگر به استدلال متکلمان پاسخ داده است:

۱. امتناع اعاده، لازمه ماهیت مقید به عدم بعد از وجود است.
 ۲. امتناع وجود مُعاد [یعنی وجود دوم] لازمه ماهیت آن شیء است.^{۹۴}
- روشن است که این دو وجه، مبتنی بر جدل است [و نه بر برهان].

شود و عدم در میان آن دو فاصله اندازد. [به دیگر سخن: محال است که چیزی در دو زمان وجود داشته باشد.]

و قد عدّ الشيخ امتناع إعادة المعدوم بعينه ضرورياً، وقد أقاموا على ذلك حججاً هي تنبيهات، بناءً على ضرورة المسألة:

منها: أنه لو جاز للموجود في زمان أن ينعدم زماناً ثم يوجد بعينه في زمان آخر لزم تخلّل العدم بين الشيء و نفسه، وهو محال؛ لاستلزامه وجود الشيء في زمانين بينهما عدمٌ متخلّل.

و منها: أنه لو جاز إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداءً، وهو محال.

أمّا الملازمة فلأنّ الشيء المعاد بعينه و ما يماثله من جميع الوجوه مثلاً، و حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد، فلو جاز إيجاد بعينه ثانياً بنحو الإعادة جاز إيجاد مثله ابتداءً، و أمّا استحالة اللازم فلاستلزام اجتماع المثليين في الوجود عدم التميّز بينهما، و هما إثنان متمايزان.

و منها: أن إعادة المعدوم بعينه توجب كون المعاد هو المبتدأ؛ لأنّ فرض العينية يوجب كون المعاد هو المبتدأ ذاتاً و في جميع الخصوصيات المشخّصة حتّى الزمان، فيعود المعاد مبتدأ، و حيثيّة الإعادة عين حيثيّة الابتداء.

و منها: أنه لو جازت الإعادة لم يكن عدد العود بالغاً حدّاً معيّناً يقف عليه؛ إذ لا فرق بين العودة الأولى و الثانية و الثالثة و هكذا إلى ما لا نهاية له؛ كما لم يكن فرق بين المعاد و المبتدأ، و تعيّن العدد من لوازم وجود الشيء المتشخّص.

و ذهب جمع من المتكلّمين، نظراً إلى أنّ المعاد الذي نطق به الشرائع الحقّة إعادة للمعدوم، إلى جواز الإعادة، و استدّلوا عليه بأنّه لو امتنعت

إعادة المعدوم بعينه لكان ذلك إمّا لماهيته أو لأمر لازم لماهيته؛ و لو كان كذلك لم يوجد ابتداءً، أو لأمر مفارق فيزول الإمتناع بزواله.
وردة بأنّ الإمتناع لأمر لازم لوجوده لا ماهيته؛ و أمّا ما نطقث به
الشرائع الحقّة فالحشر و المعاد انتقال من نشأة إلى نشأة أخرى، و ليس
إيجاداً بعد الإعدام.

شیخ الرئيس، امتناع اعاده معدوم را بدیهی به شمار آورده است. اگر چنین باشد، ادله‌ای که حکما برای اثبات این مسئله اقامه کرده‌اند، در واقع به منزله تنبیه بر یک امر بدیهی است [و نه دلیل واقعی]
این ادله عبارتند از:

۱. اگر جایز باشد که چیزی که در زمانی خاصّ موجود است، در زمانی دیگر معدوم شود، سپس دوباره همان چیز در زمانی دیگر موجود شود، در این صورت، لازم می‌آید که عدم، میان آن چیز و خودش فاصله اندازد، و این محال است. چه مستلزم آن است که یک چیز در دو زمانی که عدم میان آنها فاصله انداخته، وجود داشته باشد.

۲. اگر جایز باشد که یک چیز پس از معدوم شدن، دوباره ایجاد شود، در آن صورت، جایز خواهد بود که از همان ابتدا، دو موجودی را ایجاد کرد که از هر جهت مثل هم باشند. در حالی که این محال است.

ملازمة این دو قضیه، بدان خاطر است که چیزی که بعینه اعاده می‌شود و آنچه که در تمامی وجوه مثل آن است، در اصطلاح، دو امر متماثل شمرده می‌شوند؛ و امور متماثل در تمامی احکام ایجابی و سلبی یکسانند. بنابراین، اگر ایجاد عین یک چیز، برای مرتبه دوم، به شکل اعاده جایز باشد، ایجاد مثل آن چیز، برای نخستین بار نیز جایز خواهد بود.

ممتنع بودن لازم نیز بدان خاطر است که اگر دو چیزی که از هر جهت مثل هم

هستند، در کنار هم موجود شوند، در آن صورت، باید میان آنها تمایزی وجود نداشته باشد، و حال آنکه طبق فرض، آنها دو موجود متمایز از یکدیگرند.

۳. اگر موجودی که معدوم شده، بعینه اعاده شود، باید مُعاد [یعنی وجود دوم] عین موجود اوّل باشد. زیرا فرض عینیت این دو ایجاب می‌کند که معادّ از جهت ذات و تمامی خصوصیات مشخصه، حتّی زمان، عین موجود اوّل باشد؛ و در این صورت، معادّ عین موجود اوّل، و حیثیت اعاده عین حیثیت ابتدا خواهد بود.

۴. اگر اعاده معدوم جایز باشد، دیگر تعداد دفعات اعاده، در یک حدّ معینی توقّف نخواهد کرد. چه میان اعاده اوّل و دوم و سوم و دیگر مراتب غیرمتناهی آن تفاوتی وجود ندارد، همچنان که میان معاد و موجود اوّل فرقی نیست؛ و حال آنکه تعیین عدد از لوازم وجود شیء متشخص است.

از دید پاره‌ای از متکلمان، چون معادی که ادیان آسمانی در پیرامون آن سخن گفته‌اند، همان اعاده معدوم است؛ از این رو، اعاده معدوم جایز است.

استدلال ایشان این است که: اگر اعاده معدوم بعینه، ممتنع باشد، از سه حال بیرون نیست: یا منشأ امتناع اعاده، ماهیت شیء یاد شده است، یا وجود آن و یا امری مفارق. در صورتی که منشأ امتناع، یکی از دو امر اوّل باشد، شیء یاد شده برای نخستین بار هم نمی‌تواند موجود شود. اما در صورتی که منشأ امتناع، امری مفارق باشد، در اثر زوال آن امر مفارق، امتناع اعاده نیز از میان می‌رود [و جای خود را به جواز می‌دهد].

اندیشه این گروه نیز مردود است. زیرا امتناع اعاده، ناشی از امری است که لازمه وجود شیء یاد شده است و نه لازمه ماهیتش.

و اما آن معاد و حشری که ادیان آسمانی در پیرامون آن سخن گفته‌اند، به معنای ایجاد دوباره موجودات معدوم شده نیست؛ بلکه عبارت از انتقال آنها از یک عالم به عالم دیگر است.



پی نوشتها

۱. المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۱۸.
۲. الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۵.
۳. شوارق الإلهام، ص ۲۶.
۴. التحصيل، ص ۲۸۶.
۵. همان، ص ۲۸۴.
۶. ر.ك: حكمة الإشراق، صص ۶۴ - ۶۷؛ مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ۱، صص ۲۲ - ۲۳ و الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۴۱۱.
۷. القبسات، ص ۳۸.
۸. الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۴۹.
۹. آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۵۴.
۱۰. التحصيل، ص ۲۸۳.
۱۱. همان، ص ۲۸۶.
۱۲. الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۷.
۱۳. همان، ج ۱، صص ۳۳۲ - ۳۳۷.
۱۴. الشفاء، فن سيزدهم (الهیات)، مقالة أول، فصل پنجم.
۱۵. التحصيل، ص ۱۱ و ۲۸۷.
۱۶. شرح المنظومة، ص ۹.
۱۷. التحصيل، ص ۲۸۳.
۱۸. الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۲۶۳.

۱۹. همان، ج ۱، ص ۱۹۸.
۲۰. همان، ج ۳، ص ۴۹۷.
۲۱. ر.ك: همان، ج ۱، ص ۴۱۳ و ج ۲، ص ۲ (تعليقة استاد).
۲۲. نهاية الحكمة، مرحلة يازدهم، فصل دهم، چاپ اول، صص ۲۲۷ - ۲۲۹.
۲۳. جای تعجب است که برخی همچون حاج ملاهادی سبزواری، مقولات نسبی را، هم جزء مقولات دانسته‌اند و هم در زمره مقولات ثانیه به شمار آورده‌اند. او در شرح المنظومة، ص ۳۵، مفهوم پدری را که از مصادیق مقوله اضافه است، به عنوان مثالی برای معقول ثانی فلسفی، طرح کرده است.
۲۴. ر.ك: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۱۷۵ و ۳۶۱.
۲۵. شرح المنظومة، ص ۱۸.
۲۶. الحكمة المتعالية فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۸.
۲۷. الشفاء، فن سیزدهم (الهیات)، مقالة اول، فصل دهم.
۲۸. الحكمة المتعالية فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۲۴۹ - ۲۵۷.
۲۹. ر.ك: همان، ج ۱، صص ۳۹۶ - ۴۲۱؛ تعلیقه صدر المتألهین بر الشفاء، ص ۱۷۷؛ نهاية الحكمة، مرحلة هشتم، فصل اول و حکمة الإشراف، ص ۱۸۶.
۳۰. آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۶۷.
۳۱. ر.ك: الشفاء، فن سیزدهم (الهیات)، مقالة هفتم، فصل دوم و القیسات، صص ۱۵۵ - ۱۶۲.
۳۲. ر.ك: شوارق الإلهام، صص ۱۴۱ - ۱۴۶ و نهاية الحكمة، مرحلة هشتم، فصل سوم.
۳۳. ر.ك: الحكمة المتعالية فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۲۸۹ و ۳۰۷.
۳۴. ر.ك: نهاية الحكمة، مرحلة يازدهم، اواخر فصل اول.
۳۵. ر.ك: التحصيل، ص ۵۰۴.
۳۶. ر.ك: الحكمة المتعالية فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۳۸، ۳۹، صص

۲۷۲ - ۲۷۳ و صص ۳۳۴ - ۳۳۵ به همراه تعلیقه حاج ملا هادی سبزواری

و همان، ج ۲، ص ۳۶.

۳۷. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۹۸.

۳۸. همان، ص ۶۷.

۳۹. همان، صص ۵۶ - ۶۰ و صص ۲۴۳ - ۲۴۵، و ر. ک: المباحث المشرقیة،

ج ۱، صص ۲۳ - ۲۵ و شوارق الإلهام، صص ۲۶ - ۳۴.

۴۰. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۵۰.

۴۱. همان، ج ۱، صص ۳۸ - ۳۹. صدر المتألهین در کتاب اسفار، ج ۱، ص ۶۷

برای اثبات اصالت وجود، برهان دیگری اقامه کرده است. شیخ اشراق نیز در

کتاب المطارحات (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۳۴۵ و ۳۴۷)

دلیل دیگری را برای اثبات اصالت وجود نقل کرده و سپس همان دلیل را ردّ

کرده است.

۴۲. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۳۹ - ۴۴ و صص

۵۴ - ۶۳.

۴۳. شیخ اشراق در نظیر این مقام می گوید: آنچه که ایشان را به این اشتباه

انداخته، توهمی است که به سبب لفظ، بدان دچار شده اند... و آنچه که به سبب

لفظ، حاصل شده باشد، سهل است. ۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج

۱، ص ۲۰۹.

۴۴. ر. ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۷۱ - ۷۴.

۴۵. همان، ص ۵۰.

۴۶. همان، ص ۵۳.

۴۷. صدر المتألهین در چند مورد - از جمله در پایان مبحث تشکیک کتاب

اسفار، ج ۱، ص ۴۴۶ - تصریح دارد که وجودهای خاص، مرکب از اجزا

می باشند.

۴۸. ر.ك: الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۸۲ و نهاية الحكمة، مرحلة هفتم، فصل اول.

۴۹. ر.ك: شوارق الإلهام، فصل اول، مسئله چهارم، ص ۳۹.

۵۰. ر.ك: الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۱۴.

۵۱. ر.ك: همان، ص ۲۴۰.

۵۲. ر.ك: شوارق الإلهام، فصل اول، مسئله سى ام، ص ۱۱۳.

۵۳. ر.ك: الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۴۴ و ۳۵۰.

۵۴. ر.ك: همان، صص ۳۶۵ - ۳۷۲.

۵۵. ر.ك: همان، ص ۶۰، ۶۵، ۱۵۰ و ج ۴، ص ۱۸۹.

۵۶. ر.ك: شوارق الإلهام، فصل اول، مسئله سى ام؛ شرح المنظومة، صص

۴۸ - ۵۰؛ الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۷۲؛ ج ۷،

صص ۲۷۶ - ۲۸۱ و القبسات، ص ۳۹، ۴۷ و ۳۸۵ - ۳۸۷.

۵۷. کلمه حال در لغت به معنای حلول آمده است. این اصطلاح را هم عرفا و هم

فلاسفه و هم متکلمان به کار برده اند:

۱. فلاسفه، اعراض و کیفیات غیر راسخه را حال گویند و کیفیات راسخه را ملکه نامند.

۲. اما از نظر متکلمان، واسطه میان وجود و عدم را حال گویند. علامه حلی گوید: ابوهاشم و پیروان معتزلی او و قاضی ابوبکر جوینی از اشاعره گویند که میان موجود و معدوم واسطه ای است که ثابت است و آن را « حال » نامیده و چنین تعریف کرده اند: « آنها صفة لموجود لایوصف بالوجود و العدم »؛ و بنابراین، ثابت را اعم از موجود، و معدوم را اعم از منفی می دانند.

۳. اما از نظر عرفا، هر چه به محض موهبت، بر دل سالک راه طریقت، از جانب حق، بی تعمد سالک، وارد شود و با ظهور آن، صفات نفس زایل گردد، آن را حال می نامند؛ و چون حال دائمی شد و ملکه سالک گردید، مقام

می خوانند؛ و بالاخره « حال » معنایی است که وارد دل می شود، بدون تعمد و اجتلاب و اکتساب، از قبیل: طرب، قبض، شوق، خوف و غیره.

۴. و به اصطلاح علمای علم اخلاق « حال » همان مقام تجلیه است. ر.ک: فرهنگ علوم عقلی، صص ۲۱۰ - ۲۱۱.

۵۸. ر.ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، صص ۱۲۵ - ۱۲۷؛ صص ۱۹۹ - ۲۰۹؛ شوارق الإلهام، فصل اول، مسئله ۹ - ۱۱ و الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۷۵ - ۷۸.

۵۹. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۵۴.

۶۰. ر.ک: التحصیل، ص ۲۸۳ و الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۴۹.

۶۱. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۴۹ - ۵۰.

۶۲. ر.ک: نهاية الحکمة، مرحلة پنجم، فصل سوم؛ شوارق الإلهام، فصل دوم، مسئله ششم و الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۱۰.

۶۳. ر.ک: القیاسات، صص ۱۹۶ - ۱۹۷.

۶۴. ر.ک: شوارق الإلهام، فصل اول، مسئله دوازدهم.

۶۵. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۴۴ - ۴۹.

۶۶. همان، صص ۴۲۷ - ۴۴۶.

۶۷. ر.ک: نهاية الحکمة، آخر همین فصل.

۶۸. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۴۶. صدر المتألهین در المشاعر، مشعر ششم، چنین می گوید: « وجودات، حقایق متأصّلی هستند... اما هر یک از آنها اوصاف ذاتی و معانی عقلی ای دارند که ماهیت نامیده می شوند. »

۶۹. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۴۶، تعلیقه حاج ملاهادی سبزواری.

۷۰. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۵۰ - ۵۴.
۷۱. ر.ک: همان، صص ۴۳۱ - ۴۳۳.
۷۲. آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۴۰.
۷۳. ر.ک: شوارق الإلهام فصل اول، مسئله سوم، صص ۳۷ - ۳۸ و پس از مسئله بیست و هفتم ذیل عنوان «إشارة عرفانية».
۷۴. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۴۹.
۷۵. آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۳۸.
۷۶. ر.ک: شوارق الإلهام، فصل اول، مسئله بیست و هفتم، ص ۱۱۰.
۷۷. در تعلیقه شماره ۹، فصل اول، گفتیم: «اشتراک مفهوم وجود، یکی از مقدمات برهانی است که برای اثبات وحدت حقیقت وجود اقامه شده است.» پس آن را به یاد داشته باشید.
۷۸. صدر المتألهین در اسفار، ج ۱، ص ۱۳۹، چنین می‌گوید: «صدق یک مفهوم بر چیزی بر حسب خارج [مانند صدق مفهوم امکان بر ممکنات خارجی]، مستلزم آن نیست که آن مفهوم در خارج وجود داشته باشد.
۷۹. ر.ک: آموزش فلسفه، ج ۱، صص ۳۴۲ - ۳۴۴.
۸۰. نور بر دو قسم است: ۱. حقیقی ۲. مجازی
۱. نور حقیقی: حقّ تعالی در قرآن کریم خود را به نور آسمانها و زمین معرفی می‌کند: «اللّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ»^۱ از این رو شارح گلشن راز، آن را اسمی از اسماء اللّهِ و تجلّی حقّ به اسم الظاهر در لباس صورتهای جسمانی و روحانی می‌شمارد.^۲
- عرفا نیز گاهی از نور، وجود حقّ را اراده می‌کنند. تهانوی می‌گوید: «نور نزد صوفیان به اعتبار ظهور حقّ فی نفسه، وجود حقّ است.» گاه نیز آن را

متزادف با تجلیات قرار می‌دهند. در لسان اشراقیون نیز نور مساوق با وجود بوده و عبارت است از آنچه که ذاتاً ظاهر است و باعث ظهور غیر می‌گردد.^۱ در هر حال، نور حقیقی گرچه دارای مفهومی بدیهی است، اما کنه او در غایت خفا می‌باشد.

۲. نور مجازی: این قسم از نور نیز در عین پیدایی [النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره] ناپیداست. شاهد این مدعا، آرای متناقضی است که صاحبان علوم تجربی در طول تاریخ، در این مقوله ارائه کرده‌اند.

از دیرباز، ماهیت و خواص نور، توجه دانشمندان — و حتی فیلسوفانی همچون: فیثاغورث، امپیدوکس، دیمقراطیس، افلاطون و ارسطو —^۲ را به خود جلب نموده است. آنها با توجه به خواص گوناگون نور، تئوریهای متفاوتی را ارائه داده‌اند که در اینجا، در صدد اشاره اجمالی به آنها هستیم:

۱. مدل ذره‌ای نیوتونی: شاید نخستین کسی که تحقیقات خود را بر پایه مشاهده مستقیم و نه بر فرضیات صرف، استوار کرد، اسحاق نیوتن^۳ (۱۶۴۲ — ۱۷۲۷) باشد. او نور را پدیده‌ای مرکب از ذرات مادی ریزی می‌دانست که با سرعتی زیاد، بر روی خط مستقیم، حرکت می‌کنند.

مهمترین واقعیت تجربی که در ابتدا منجر به پذیرش مدل ذره‌ای نیوتن شد، انتشار نور در خلأ بود. زیرا پیشینیان گمان می‌کردند که هر پدیده موجی‌ای، برای انتشار، نیازمند محیطی مادی است؛ و چون خلأ خالی از هر ماده‌ای می‌باشد، پس نور منتشر در آن، ماهیت موجی ندارد.

به علاوه، آنها معتقد بودند که نور در امتداد خط مستقیم سیر می‌کند، و این ویژگی، تنها بر اساس مدل ذره‌ای قابل تفسیر بود.

۱. ترجمه حکمة الإشراق، صص ۱۹۸ — ۲۰۰.

۲. نظریه ارسطو در این باب، نظیر تئوری اتری است که بعداً خواهد آمد.

گرچه مدل ذره‌ای نیوتن، قابلیت تبیین بسیاری از مختصات نور را دارا بود، اما در عین حال موارد بسیار دیگری، همچون: تداخل، پراش - وجود نور در سایه‌های هندسی - پلاریزاسیون باقی می‌ماند که با ویژگی ذره‌ای بودن، منافات داشت.

۲. مدل موجی: در سال ۱۶۹۰ کریستیان هویگنس^۱ (۱۶۲۵ - ۱۶۹۵) فیزیکدان آلمانی، در مقاله مفصل خود، مدل موجی نور را ارائه داد. وی معتقد بود که نور از سنخ امواج صوتی است؛ و از آن جایی که انتشار امواج صوتی تنها در درون محیط حاوی گاز یا مایع امکان‌پذیر است - در حالی که نور در خلأ نیز منتشر می‌شود - او بناچار، محیط یا رسانه حاملی به نام اتر «Aether» را برای امواج نوری فرض کرد. از دید وی، اتر، محیط پیوسته و مایع بسیار سبکی به شمار می‌آمد که در همه جای خلأ و حتی میان ملکولهای مواد نیز وجود دارد.

گرچه هویگنس با بهره‌گیری از مدل موجی، توانست قانونهای بازتاب و شکست و پدیده شکست دوگانه را بخوبی توجیه کند، اما به خاطر حاکمیت و غلبه اندیشه نیوتن، در خلال قرن ۱۸، مدل موجی او مورد پذیرش همگان قرار نگرفت؛ تا اینکه بر اثر تلاش فیزیکدانانی همچون: توماس یانگ^۲ (۱۷۷۳ - ۱۸۲۹) و آگوستین فرنل^۳ (۱۷۸۸ - ۱۸۲۷) در اوایل قرن نوزدهم، تئوری هویگنس جای خود را بازکرد و به تثبیت رسید.

۳. مدل موجی الکترومغناطیسی: پس از هویگنس، فیزیکدانان، تلاشهای بسیاری را در جهت اثبات اتر، مبذول داشتند که همگی عقیم ماند. تا آنکه ماکسول^۴ (۱۸۳۱ - ۱۸۷۹) فیزیکدان انگلیسی، با استفاده از کشفیات و

1. Christian Huygens.

2. Thomas Young.

3. Augustin Fresnel.

4. James Clerk Maxwell.

آرای ارسند (۱۷۷۷ - ۱۸۵۱)، آمپر^۱ (۱۷۷۵ - ۱۸۳۶) و فارادی^۲ (۱۷۹۱ - ۱۸۶۸) تئوری ارتباط میان میدان مغناطیسی و جریانهای الکتریکی را تکمیل کرد و با ارائه معادلات چهارگانه خویش، نور را به امواج الکترومغناطیسی عرضی تفسیر نمود.

بنابراین رویکرد، برای توجیه حرکت نور در خلأ، نیازی به فرض موجود موهومی به نام « اتر » نبود. زیرا به اثبات رسیده بود که میدانهای الکتریکی و مغناطیسی، همراه با موج نوری، تغییر می‌کنند؛ از سویی میدان مغناطیسی متغیر، یک میدان الکتریکی متغیر زمانی و فضایی را پدید می‌آورد، سپس همین میدان الکتریکی متغیر، باعث تغییر زمانی و فضایی میدان مغناطیسی می‌گردد؛ و در نهایت، تغییر اخیر، سبب انتشار موج الکترومغناطیسی - نور - در تمامی فضاها حتی در خلأ می‌شود.

۴. مدل ذره‌ای کوانتومی: پیشرفت علم و تکنولوژی، زمینه آزمایشهای برتر، با اندازه‌گیریهای دقیقتر را فراهم آورد. در اثر این آزمایشات، فیزیکدانان مشاهده کردند که پدیده‌هایی همچون: تابش جسم سیاه و فتوالکتریک با مدل موجی سازگار نیست؛ تا اینکه انیشتین^۳ (۱۸۷۹ - ۱۹۵۵) با تکمیل مفاهیم ارائه شده توسط ماکس پلانک^۴ (۱۸۵۸ - ۱۹۴۷) - آغازگر انقلاب مکانیک کوانتومی - شکل نوینی از مدل ذره‌ای را عرضه کرد. او معتقد بود که نور از کرات یا ذرات و یا بسته‌های انرژی تشکیل شده است. انیشتین این کوانتومهای انرژی تابشی، را « فوتون »^۵ نامید.

1. Andre Ampere.

2. Michel Faraday

3. Albert Einstein.

4. Max Plank.

۵. برخی معتقدند که اصطلاح « فوتون » برای نخستین بار در مجله « Nature »، در دسامبر ۱۹۲۶، توسط جی. ان. لوئیز، ابداع شده است.

۵. مدل ذره، موجی: بتدریج بر اثر تلاش دانشمندانی چون: بور، بورن، هایزنبرگ، شرودینگر، دوبروی، پائولی، دیراک، مکانیک کوانتومی به ساختاری جا افتاده، تبدیل شد؛ و آشکار گردید که مفاهیم ذره‌ای و موجی که در عالم ماکروسکوپیکی، مانعة الجمع به نظر می‌رسیدند، باید در یک حوزه زیر میکروسکوپیکی با هم درآمیزند. به دیگر سخن: بنابر مکانیک کوانتومی جدید، هر چند نور مرکب از ذراتی به نام فوتون می‌باشد، اما این ذرات از مختصات دوگانه‌ای برخوردارند. بدین معنا که در برخی از پدیده‌های نوری، خاصیت موجی خویش را به نمایش می‌گذارند، و در برخی دیگر ویژگی ذره‌ای را نمایان می‌سازند.

به تعبیر اویگن هشت و آلفرد زایاک: «نظریه جدید در باب ماهیت نور، به مثابه اوج بیش دو هزار سال فعالیت، رخ می‌نماید. با وجود این، همه اینها را باید در چشم‌انداز این الگوی جاافتاده تحوّل، ارزیابی کرد. پلّه بعدی این نردبان را کاملاً نمی‌بینیم، اما بی‌گمان بر بالاترین پلّه آن نایستاده‌ایم.»

در پایان، مجموع مدلهای ارائه شده در باب ماهیت نور را می‌توان در قالب سه تنوری: الف. ذره‌ای ب. موجی ج. ذره موجی، خلاصه کرد.
«مترجم»

۸۱. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۳۵۰ - ۳۵۲.
۸۲. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۵۳؛ تعلیقه حاج ملا هادی سبزواری.

۸۳. ر.ک: شوارق الإلهام، فصل اول، مسئله شانزدهم، صص ۶۶ - ۶۷.

۸۴. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۵۲.

۸۵. ر.ک: همان، ص ۲۳۹.

۸۶. ر.ک: بداية الحکمة، ص ۱۸.

۸۷. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۲۹۲ - ۲۹۴؛ صص

۳۴۴ - ۳۴۸.

۸۸. ر.ک: الشفاء، فنّ سیزدهم (الهیات)، مقالهٔ اوّل، انتهای فصل پنجم.

۸۹. ر.ک: التحصیل، ص ۲۹۰ و مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، صص

۲۱۴ - ۲۱۷.

۹۰. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۴۸.

۹۱. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۳۵۳ - ۳۶۴.

۹۲. ر.ک: همان، ص ۳۵۶.

۹۳. یعنی امور متماثل، در تمامی احکام ثبوتی و سلبی یکسانند. برای آشنایی با

مفاد این قاعده، و ادله و آرای مربوط به آن ر.ک: قواعد کلی فلسفی، ج ۱،

صص ۲۰۹ - ۲۱۴. «مترجم»

۹۴. ر.ک: شوارق الإلهام، فصل اوّل، مسئله سی و سوم، ص ۱۲۲.

مرحله دوم

وجود مستقل و وجود رابط

الفصل الأول

في انقسام الوجود إلى المستقلّ و الرابط

[٣٨] ينقسم الموجود إلى ما وجوده في نفسه، ونسمّيه الوجودَ المستقلّ و المحمولى أو النفسي؛ وما وجوده في غيره، ونسمّيه الوجودَ الرابطَ.

وذلك أنّ هناك قضايا خارجية تنطبق بموضوعاتها و محمولاتها على الخارج، كقولنا: «زيد قائم» و «الإنسان ضاحك» مثلاً؛ أيضاً مركّبات تقييدية مأخوذة من هذه القضايا، كقيام زيد و ضحك الإنسان، نجد فيها بين أطرافها من الأمر الذي نسمّيه نسبةً و ربطاً ما لانجده في الموضوع وحده، و لا في المحمول وحده، و لا بين الموضوع و غير المحمول، و لا بين المحمول و غير الموضوع؛ فهناك أمر موجود وراء الموضوع و المحمول.

و ليس منفصل الذات عن الطرفين بحيث يكون ثالثهما و مفارقاً لهما كمفارقة أحدهما الآخر، وإلا احتاج إلى رابطٍ يربطه بالموضوع، و رابط آخر يربطه بالمحمول؛ فكان المفروض ثلاثةً خمسةً، و احتاج الخمسة إلى أربعة روابط أخرى، و صارت تسعةً و هلمّ جزءاً؛ فتسلسل أجزاء القضية أو المركّب إلى غير النهاية، و هي محصورة بين حاصرين؛ هذا محال. فهو إذاً موجود في الطرفين، قائم بهما، بمعنى ما ليس بخارج منهما، من غير أن يكون عينهما أو جزئهما أو عين أحدهما أو جزئته، و لا أن ينفصل منهما؛ و الطرفان اللذان وجوده فيهما هما بخلافه؛ فثبت أنّ من الموجود ما وجوده في نفسه و هو المستقلّ، و منه ما وجوده في غيره و هو الرابط.

فصل اول

تقسیم وجود به وجود مستقل و وجود رابط

[۳۸] موجود به دو قسم تقسیم می‌شود:

۳۸. وجود رابط و رابطی

صدرالمتألهین در کتاب اسفار^۱ چنین می‌گوید: نزد حکما، وجود رابطی دو اصطلاح دارد: ۱. بنابر اصطلاح نخست، وجود رابطی از سنخ معانی عرضی است، و به رابطه موجود در قضایای حملیه^۲ موجه اطلاق می‌شود. در مقابل آن، وجود محمولی قرار دارد که محمول قضایای هلیه^۳ بسیطه است، و از جمله معانی مستقل به شمار می‌آید. او معتقد است که به کار بردن لفظ وجود در وجود رابطی — به این معنا — و وجود محمولی، اشتراک لفظی است.

۲. در اصطلاح دوم، وجود رابطی، مترادف با «وجود لغیره» است؛ و مقصود از وجود لغیره، یکی از این معانی است:

- الف — وجودی که در چیزی متحقق می‌شود، مانند وجود سیاهی در جسم
 - ب — وجودی که برای چیزی متحقق می‌شود، مانند وجود معلول برای علت
 - ج — وجودی که نزد چیزی متحقق می‌شود، مانند وجود صورت علمی نزد نفس^۴
- در مقابل وجود رابطی به این معنا، وجود نفسی قرار دارد.

صدرالمتألهین در کتاب اسفار پس از ذکر دو اصطلاح یاد شده — به پیروی از استادش، میرداماد، در کتاب افق مبین — برای جلوگیری از خلط این دو اصطلاح، ترجیح داده است که اولی «رابط» و دومی «رابطی» نامیده شود.

باید گفت که حکما معتقدند که وجود معلول نسبت به علت، رابطی است. بدین معنا که

→

گرچه وجود معلول مستقل از علت است، اما نمی توان انتساب معلول به علت را از او جدا کرد. اما صدر المتألهین [بر خلاف حکمای پیشین] اثبات کرد که معلول نسبت به علت مفیضه اش، استقلالی ندارد؛ و بهتر اصطلاح رابط بر وجودی که معلول است، اطلاق شود.

بدین شکل، برای وجود رابط، اصطلاح دیگری به وجود آمد که گاه با اصطلاح نخست خلط و اشتباه می شود. در حالی که در واقع میان این دو اصطلاح، تفاوت عمیقی وجود دارد. چرا که اولی در اصل، یک اصطلاح منطقی است و اختصاص به رابطه موجود در قضایا دارد، که به دو طرف قضیه؛ یعنی موضوع و محمول قائم است؛ و همین ویژگی باعث امتیاز آن از اصطلاح اخیر می شود؛ و اما اصطلاح اخیر، رهاورد یک بحث بسیار عمیق فلسفی است؛ و ویژگی ای که این اصطلاح را از اصطلاح نخست متمایز می کند، این است که بنابر این اصطلاح، وجود رابط به یک طرف عینی که همان وجود علت است، قائم است.

سؤال: در اینجا این سؤال به ذهن می آید که چگونه است که صدر المتألهین از یک سو بر وحدت معنای وجود و اشتراک معنوی آن تأکید دارد؛ و از سوی دیگر، استعمال واژه وجود در وجود رابط — به معنای اول — و وجود محمولی را از باب اشتراک لفظی می داند؟

پاسخ: تأکید بر اشتراک معنوی وجود، تنها در باره وجود محمولی — که محل نزاع حکما و برخی از متکلمان است — می باشد، و شامل رابطه موجود در قضایا نمی شود.

از اینجا روشن می شود که اشتراک لفظی ای را که صدر المتألهین برگزیده است، شامل وجود رابط به معنای سوم نمی شود.

استدلال استناد برای اثبات وجود رابط و نقد آن

استاد نخست به اثبات رابطه موجود در میان اجزای قضیه و قیام و وابستگی این رابطه به دو

←

۱. موجودی که وجودش فی نفسه است؛ این وجود را وجود مستقل، محمولی یا نفسی می‌نامیم.

۲. موجودی که وجودش فی غیره است؛ این وجود را وجود رابط می‌نامیم.
علّت این تقسیم، آن است که ما قضایایی به نام قضایای خارجیه داریم که به همراه موضوع و محمول خود، بر خارج منطبق می‌شوند، مانند: «زید ایستاده

→

طرف قضیه [یعنی موضوع و محمول] و عدم استقلال آن پرداخته‌اند. ایشان استدلال خویش را بر روی قضایای خارجیه — که به همراه موضوع و محمول خود بر خارج منطبق می‌شوند — متمرکز کرده‌اند. گویا بدین وسیله در صدد اثبات این بوده‌اند که رابطه یاد شده، میان مصادیق موضوع و محمول قضایای خارجیه، در خارج موجود است؛ تا بدین وسیله تقسیم وجود عینی به رابط و مستقل — یعنی همان تقسیمی که با بحث فلسفی مناسبت دارد و فیلسوفی که معتقد به اصالت وجود است، به آن توجه می‌کند. — نیز به اثبات برسد.

اشکالی که بر این استدلال وارد می‌شود، آن است که صرف وجود موضوعات و محمولات در خارج، برای اثبات اینکه رابطه نیز به نوعی از وجود عینی برخوردار است، کافی نیست. رابطه موجود در قضایا، اگر هم بر یک شیء خارجی دلالت داشته باشد، آن شیء چیزی جز اتحاد خارجی مصادیق موضوع و محمول نخواهد بود؛ و این اتحاد اعم از ثبوت و وجود خارجی چیزی [به نام رابطه] است که آن دو را به هم مرتبط سازد.

به عنوان مثال: اتحاد خارجی جوهر و عرض یا ماده و صورت، مستلزم وجود چیزی که رابط میان آن دو باشد، نیست؛ بلکه همین قدر که یکی از مراتب وجود دیگری باشد یا یکی نسبت به دیگری رابطی باشد، کافی است.

حاصل سخن آنکه: با ادله‌ای شبیه به آنچه استاد ارائه کرده‌اند، نمی‌توان اثبات کرد که در خارج وجود رابط داریم. اثبات وجود رابط در خارج، در گروی تبیین چگونگی ارتباط معلول با علّت است که در فصل جداگانه‌ای پیرامون آن بحث خواهد شد.

است» و «انسان خندان است»؛ و همچنین ترکیباتی به نام مرکبات تقیدی داریم که برگرفته شده از قضایای خارجی می‌باشند، مانند: ایستادن زید و خندیدن انسان. در تمامی این موارد، میان دو طرف [قضیه و یا دو طرف مرکب تقیدی] چیزی به نام «نسبت» و «رابط» را می‌یابیم، که در موضوع تنها، یا محمول تنها، و در میان موضوع و غیر محمول، یا محمول و غیر موضوع [و در مضاف تنها، یا مضاف الیه تنها و در میان مضاف و غیر مضاف الیه، یا مضاف الیه و غیر مضاف] آن را نمی‌یابیم. بنابراین، ورای موضوع و محمول [و ورای مضاف و مضاف الیه] چیز دیگری هم وجود دارد.

از سویی نسبت یاد شده، جدای از دو طرف خویش و چیز سومی در عرض آنها نیست. زیرا در آن صورت، خود به دو رابط دیگر نیاز خواهد داشت:

۱. رابطی که آن را با موضوع مرتبط سازد.

۲. رابطی که آن را با محمول مرتبط سازد.

وجود سه رابط نیز مستلزم آن است که سه جزء مفروض قضیه؛ یعنی موضوع، محمول و رابط، به پنج جزء مستقل تبدیل شوند. از سویی این پنج جزء، خود به چهار رابط دیگر نیاز دارند تا آنها را با هم مرتبط سازد؛ که در آن صورت، قضیه مرکب از نه جزء خواهد بود. به همین ترتیب، به تعداد اجزای قضیه - و مرکب تقیدی - افزوده می‌شود و این فزونی تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد، و این در حالی است که اجزا میان دو طرف محصورند، و چون چنین چیزی محال است، نتیجه می‌گیریم که «نسبت» در دو طرف خویش موجود بوده و قائم و وابسته به آنهاست. بدین معنا که بیرون از آنها نیست، و در عین حال، نه عین آنهاست، نه جزء آنها، نه عین یا جزء یکی از آنها و نه چیزی مستقل از آنها؛ در حالی که دو طرف نسبت - که وجود نسبت در آن دوست - بر خلاف نسبت، موجودات مستقلی هستند.

با این بیان ثابت شد که موجود بر دو قسم است:

۱. موجود فی نفسه یا مستقل

۲. موجود فی غیره یا رابط

و قد ظهر ممّا تقدّم أنّ معنی توسّط النسبة بین الطرفين کون وجودها قائماً
بالطرفین رابطاً بینهما.

و یتفرّع علیه أمور:

الأوّل: أنّ الوعاء الذي يتحقّق فيه الوجود الرابط هو الوعاء الذي
يتحقّق فيه وجود طرفیه - سواء كان الوعاء المذكور هو الخارج أو الذهن - و
ذلك لما فی طباع الوجود الرابط من کونه غیر خارج من وجود طرفیه؛
فوعاء وجود کلّ منهما هو بعینه وعاء وجوده. فالنسبة الخارجية إنّما تتحقّق
بین طرفین خارجيّین، و النسبة الذهنية إنّما تتحقّق بین طرفین ذهنيّین؛ و
الضابط أنّ وجود الطرفين مسانخ لوجود النسبة الدائرة بینما وبالعکس.

الثاني: أنّ تحقّق الوجود الرابط بین طرفین یوجب نحواً من الإتحاد
الوجودي بینهما؛ و ذلك لما أنّه متحقّق فیهما، غیر متمیّز الذات منهما، و لا
خارج منهما. فوحدته الشخصية تقضي بنحو من الإتحاد بینهما، سواء كان
هناک حمل کما فی القضايا، أو لم یکن، کغيرها من المركّبات. فجميع هذه
الموارد لا یخلو من ضرب من الإتحاد.

از آنچه گذشت، روشن شد که اینکه نسبت در میان دو طرف است، بدان
معناست که وجود نسبت قائم و وابسته به آن دو طرف و رابط میان آن دو است.

از این بحث، نتایج زیر به دست می آید:

۱. ظرفی که وجود رابط در آن تحقّق می یابد، همان ظرفی است که وجود دو
طرف وجود رابط در آن تحقّق می یابند، اعمّ از اینکه آن ظرف خارج باشد یا ذهن.

وجود مستقل و وجود رابط ۲۰۳

از این رو، ظرف وجودی هر یک از دو طرف، بعینه همان ظرف وجود رابط است. به همین جهت، «نسبت خارجی» تنها در میان دو طرف خارجی، و «نسبت ذهنی» تنها در میان دو طرف ذهنی متحقق می‌شود.

قاعده کلی این است که وجود دو طرف نسبت، هم‌سنخ وجود نسبتی است که قائم به آن دو است و بر عکس [وجود نسبت نیز هم‌سنخ وجود دو طرف خویش است].

۲. تحقق وجود رابط در میان دو طرف، موجب یک نوع اتحاد وجودی میان آن دو می‌شود. زیرا وجود رابط، در دو طرف خود متحقق است؛ و چیزی جدا، مستقل و بیرون از آن دو نیست. از این رو، وحدت شخصی وجود رابط، مقتضی آن است که دو طرف وجود رابط نیز به گونه‌ای با یکدیگر متحد باشند، اعم از اینکه همچون قضایا میان دو طرف حمله وجود داشته باشد؛ و یا اینکه همانند مرکبات تقیدی، هیچ حمله وجود نداشته باشد. بنابراین، در تمامی این موارد [در میان دو طرف] نوعی اتحاد وجود دارد.

الثالث: [۳۹] أَنَّ الْقَضَايَا الْمَشْتَمِلَةَ عَلَى الْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ، كَقَوْلِنَا: «الْإِنْسَانُ إِنْسَانٌ» لَا رَابِطَ فِيهَا إِلَّا بِحَسَبِ الْإِعْتِبَارِ الذَّهْنِيِّ فَقَطْ، وَكَذَا اِهْلِيَّاتِ الْبَسِيطَةِ، كَقَوْلِنَا: «الْإِنْسَانُ مَوْجُودٌ»؛ إِذْ لَا مَعْنَى لَتَحَقُّقِ النِّسْبَةِ الرَّابِطَةِ بَيْنَ الشَّيْءِ وَنَفْسِهِ.

۳. [۳۹] در قضایایی مانند: «انسان انسان است» که مشتمل بر حمل اولی

۳۹. اجزای قضیه

در اینکه هر قضیه‌ای از چه اجزایی تشکیل می‌شود، اختلاف است:



۱. برخی معتقدند که تمامی قضایا، مرکب از چهار جزء: موضوع، محمول، نسبت حکمیه و حکم می‌باشند؛ و به تعبیر ایشان، حکم عبارت از اذعان نفس به ثبوت نسبت و عدم ثبوت آن است.

۲. برخی دیگر معتقدند که قضایای موجه، مرکب از چهار جزء یاد شده می‌باشند، ولی قضایای سالبه، از سه جزء [موضوع، محمول و نسبت حکمیه] ترکیب یافته‌اند و مشتمل بر حکم نمی‌باشند. زیرا مفاد قضیه سالبه، سلب نسبت حکمیه ثبوتیه است. [به دیگر سخن: مفاد قضیه سالبه، سلب حکم است، نه حکم به سلب.]

۳. پاره‌ای نیز معتقدند که قضایای هلیه مرکبه موجه، دارای چهار جزء هستند و قضایای هلیه بسیطه موجه، دارای سه جزء: موضوع، محمول و حکم. زیرا مفاد هلیه بسیطه، حکم به ثبوت موضوع است، نه ثبوت چیزی برای موضوع.

و اما هلیه مرکبه سالبه، دارای سه جزء: موضوع، محمول و نسبت حکمیه است. زیرا مفاد آن، سلب نسبت ثبوتیه است؛ در حالی که هلیه بسیطه سالبه، دو جزئی است. زیرا مفاد آن، سلب ثبوت موضوع است؛ و از این رو، در چنین قضیه‌ای نسبت حکمیه و حکم وجود ندارد. این تفصیل از ظاهر کلمات صدر المتألهین نیز به دست می‌آید؛^۳ هر چند در جای دیگری تصریح کرده است که نسبت حکمیه در تمامی قضایا وجود دارد.^۴

۴. اندیشه چهارم، همان نظریه‌ای است که استاد برگزیده‌اند. ایشان در تعلیقه خود بر اسفار پس از بیان مطالبی چند، می‌فرمایند: «از آنچه گذشت، ثابت می‌شود که قضایای موجه — اعم از هلیه بسیطه و مرکبه — دارای سه جزء: موضوع، محمول و حکم هستند؛ و قضایای سالبه — از هر گونه‌ای که باشند — دارای دو جزء: موضوع و محمول می‌باشند؛ و اما اینکه نسبت حکمیه، تنها همراه قضایای هلیه مرکبه است، بدان خاطر است که در آنها محمول برای

→

موضوع وجود دارد. از این رو، ذهن ناچار است که به گونه‌ای ارتباط محمول با موضوع را تصوّر کند. اما پس از آن، به اشتباه، همین ارتباط را به تمامی قضایا تعمیم می‌دهد.^۵ استاد کلام دیگری نظیر همین سخن دارند که در آینده، در ضمن متن خواهد آمد.^۶ از کلام ایشان در اینجا چنین استفاده می‌شود که باید حمل اولی را به هلیه بسیطه ملحق کرد.

نقد و تحلیل

اما از دید ما، بحث از قضایا و اجزای آنها، یک بحث منطقی است؛ و اگر هم برخی از فلاسفه — همچون استاد در کتاب حاضر — متعرّض آن شده‌اند، تنها به خاطر ارتباط آن با پاره‌ای از مباحث فلسفی است.

و اما از جهت منطقی، تردیدی در این نیست که چون هر قضیه‌ای نوعی تصدیق است و هر تصدیقی در مقابل تصوّر بسیط [یعنی تصوّر خالی از حکم] قرار دارد؛ از این رو، قوام قضیه به حکم است، و معنا ندارد که قضیه‌ای از آن خالی باشد. زیرا در آن صورت، قضیه به مجموعه‌ای از تصوّرات باز خواهد گشت. از سویی حکم به نسبت میان موضوع و محمول تعلق می‌گیرد؛ بنابراین، از جهت منطقی، هر قضیه‌ای دارای چهار جزء است.

اشکال: محال است که میان یک چیز و خودش، نسبت و رابطه‌ای برقرار شود؛ از این رو در حملهای اولی [که یک چیز بر خودش حمل می‌شود] رابطه‌ای وجود ندارد.

پاسخ: گرچه در این گونه از حمل، موضوع و محمول از حیث مفهوم متحدند، ولی بر حسب وجود ذهنی متغایرنند. به عنوان مثال: وجود ذهنی مفهوم انسان، غیر از وجود ذهنی مفهوم حیوان ناطق است؛ اما مفهوم هر دو یکی است.

اشکال: محال است که میان دو عدم و یا میان عدم و وجود، رابطه‌ای محقق شود. [به دیگر

←

→

سخن: در قضایایی که یا دو طرف آن، امر عدمی است، مانند: «شریک باری معدوم است» و یا یک طرف آن، مانند: «زید معدوم است» نسبت و رابطه‌ای وجود ندارد. [پاسخ: رابطه تنها در میان مفاهیم ذهنی حاصل می‌شود، و مفاهیم ذهنی اگر هم در خارج مصداقی نداشته باشند، قطعاً [در ذهن] موجودند.

اشکال: عدم شئیت و تمایزی ندارد؛ از این رو نمی‌تواند [در قضایای سالبه] رابط باشد. پاسخ: عقل می‌تواند به تبع وجود برای عدم نیز یک نحوه ثبوت و تمایزی اعتبار کند و آن را به تبع رابط بودن همان وجودی که منسوب به اوست، به عنوان رابط لحاظ کند. به دیگر سخن: همان گونه که عقل می‌تواند عدم علّت را به عنوان علّت عدم وجود معلول در خارج اعتبار کند، می‌تواند عدم ارتباط موضوع و محمول را به عنوان یک رابط عدمی میان آن دو اعتبار کند.

دلیل استثنای موجود در کلام استاد، آنجا که فرمود: «مگر به حسب وجود ذهنی» نیز همین مطلب است.

همان گونه که بارها اشاره کردیم، کلید حلّ بسیاری از این مشکلات، تحقیق در مراتب ذهن است.

اجزای قضیه از دیدگاه فلسفی

اما از جهت فلسفی:

۱. حمل اولی — به معنای حمل یک مفهوم بر خودش — از گستره بحث فلسفی خارج است؛ مگر اینکه مفهوم حمل اولی را به گونه‌ای تعمیم دهیم که شامل ثبوت یک چیز برای خودش در خارج و ثبوت ذاتی یک مفهوم برای مصداق عینی آن — حمل ذاتی — نیز بشود.

←

→

تحقیق در پیرامون این مسئله را به جای اصلی اش وامی گذاریم.

۲. و اما هلیه بسیطه: عقل پس از تحلیل معلوم به ماهیت و وجود، و ملاحظه اینکه ماهیت هم می تواند متّصف به وجود بشود و هم می تواند متّصف به وجود نشود، سه مفهوم برایش حاصل می شود:

الف — موضوع که همان ماهیت است.

ب — محمول که همان موجود است.

ج — نسبتی که حاکی از اتّصاف موضوع به محمول است.

حال اگر ماهیت موجود باشد، نفس حکم به ثبوت نسبت می کند، و در غیر این صورت، حکم به ثبوت نسبت نمی کند. [پس مفاد هلیه بسیطه سالبه، حکم به عدم ثبوت نیست، بلکه عدم حکم به ثبوت است؛ به دیگر سخن: در این گونه از قضایا، نسبت سلب نیست، بلکه سلب نسبت است.]

در چنین فضای تحلیلی و در ظرف اعتباری که در آن، حیثیت ماهیت از وجود جداست و برای ماهیت یک نحوه ثبوت و تقرّری اعتبار می شود، دیگر مجالی برای انکار نسبت میان ماهیت و وجود نخواهد بود.

بنابر این، پس از این تحلیل، روشن می شود که در هلیه بسیطه هم [همانند هلیه مرکبه] به ثبوت چیزی — وجود — برای چیز دیگر — ماهیت — حکم می شود. از این رو، هلیه بسیطه نیز از مصادیق قاعده معروف [یعنی قاعده فرعیت] است که می گوید: «ثبوت چیزی [محمول] برای چیز دیگر [موضوع]، فرع ثبوت مثبت له [موضوع] است». به همین خاطر — همان گونه که در جایش خواهد آمد — برای اثبات وجود ذهنی به قاعده یاد شده تمسّک می شود، هر چند که در واقع، در هلیه بسیطه، میان موضوع و محمول، در ظرف خارج تغایری نیست.

←

می‌باشند، و در هلیات بسیطه همچون: «انسان هست» هیچ رابطی وجود ندارد، مگر به حسب اعتبار ذهنی. زیرا معنا ندارد که میان یک چیز و خودش، نسبتی به وجود آید و آن دو را به هم مرتبط سازد.

الرابع: أنَّ العدم لا يتحقق منه رابط؛ إذ لا شيء له ولا تميز فيه، ولا زمة أنَّ القضايا الموجبة التي أحد طرفيها أو كلاهما العدم، كقولنا: «زيد معدوم» و «شريك الباري معدوم» لا عدم رابطاً فيها؛ إذ لا معنى لقيام عدم بعدمين أو بوجود وعدم، ولا شيء له ولا تميز؛ اللهمَّ إلا بحسب الاعتبار الذهني. و نظيرتها القضايا السالبة، كقولنا: «ليس الإنسان بحجر» فلا عدم رابطاً فيها إلا بحسب الاعتبار الذهني.

از آنجایی که عدم شیئیت و تمیزی ندارد، نمی‌توان آن را به عنوان رابط به کار برد. از این رو، در قضایای موجه‌ای چون: «زيد معدوم است» و «شريك باري معدوم است» که یک یا دو طرف آنها عدمی است، یک رابط عدمی وجود ندارد.

→

در حقیقت، در این گونه از قضایا، حکم به ثبوت یک چیز می‌شود، نه حکم به ثبوت چیزی برای چیز دیگر. بنابر این، انکار نسبت و رابطه در هلیه بسیطه، مبتنی بر یک دیدگاه فلسفی خاص است، و از این رو، منافاتی ندارد که بنابر دیدگاه فلسفی دیگر و یا بنابر نگرش منطقی وجود آن اثبات شود.

البته میان دو رویکرد منطقی و فلسفی در باره اینکه آیا در قضایای سالبه حکم وجود دارد یا نه، اختلاف است. چرا که از دید منطقی، قضیه سالبه نیز دارای حکم است؛ در حالی که رویکرد فلسفی، آن را فاقد حکم می‌داند. همان گونه که اشاره کردیم، این اختلاف نیز به تفاوت مراتب ذهن باز می‌گردد.

زیرا معنا ندارد که عدم [که از هیچ شیئیت و تمیزی برخوردار نیست] قائم و وابسته به دو عدم یا یک وجود و یک عدم باشد. قضایای سالبه مانند: «انسان سنگ نیست» نیز این چنین اند.

بنابر این، در تمامی این موارد، رابط تنها بر حسب اعتبار ذهنی وجود دارد.

الخامس: [۴۰] أَنَّ الوجودات الرابطة لا ماهية لها؛ لأنَّ المهيئات هي المقولة في جواب ما هو؛ فهي مستقلة بالمفهومية، والوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلاً بالمفهومية.

۵. [۴۰] وجودهای رابط، ماهیتی ندارند. زیرا ماهیث همان محمولی است که

۴۰. از مطالب پیشین، روشن می شود که — بر خلاف آنچه که از کلام استاد استنباط می شود — روابط قضایا، مفاهیمی حرفی اند که حکایت از وجودهای عینی ندارند؛ از این رو، نمی توان از ماهیت آنها سؤال کرد. [زیرا ماهیث حدّ وجودی یک شیء است، و آنچه که وجودی ندارد، حدّی هم نخواهد داشت.]

ماهیت وجودهای رابط از دید استاد

از کلام استاد، چنین برداشت می شود که رابطه های موجود در قضایا، حاکی از نسب و اضافات عینی میان مصادیق موضوعات و محمولات می باشند؛ ولی چون این نسب — بنابر اینکه وجودی عینی داشته باشند — به نحو استقلالی لحاظ نمی شوند تا بتوان از ماهیت آنها سؤال کرد و در جواب، مفاهیم مستقلّی را قرار داد، از این رو می توان گفت که ماهیتی ندارند؛ مگر آنکه — همان گونه که در فصل بعدی خواهد آمد — به آنها نظر استقلالی کنیم تا بدین شکل، وصف استقلال بر آنها عارض شود.

اشکالی که بر این مبنا وارد می شود، آن است که اگر نسب و اضافات یاد شده، وجود

در پاسخ سؤال «آن چیست؟» به کار می‌رود؛ و از این رو دارای مفهومی مستقل است. در حالی که وجودهای رابط، مفهوم مستقلی ندارند.

→

ندارند، پس چگونه است که مقوله اضافه را جزء اجناس عالی به شمار آورده‌اند؟

تأویل کلام استاد

کلام استاد را به گونه دیگری نیز می‌توان تأویل کرد و آن اینکه: رابطه‌های موجود در قضایا، گرچه از قبیل مفاهیم غیر مستقلند، ولی در ذهن وجودی دارند که در میان موضوعات و محمولات تحقق دارد. اما از آنجایی که وجود آنها غیر مستقل است، ماهیتی ندارند در هر حال، اینکه حکم یاد شده [یعنی نفی ماهیت از وجودهای رابط] شامل وجودهای عینی امکانی — که در قیاس با واجب تعالی از مصادیق وجود رابط به شمار می‌آیند — باشد، جداً مشکل است. زیرا لازمه آن، این است که ماهیت را به طور کلی نفی کنیم و بگوییم که هیچ چیزی ماهیت ندارد.

نهایت سخنی که برای تقریر و تبیین کلام ایشان می‌توان گفت، آن است که چون این وجودها روابطند، به نحو استقلالی لحاظ نمی‌شوند، و بدین خاطر نمی‌توان ماهیتی برای آنها تصویر کرد؛ اما — همان گونه که در آینده به آن اشاره خواهد شد — عقل می‌تواند به آنها به دیده استقلالی بنگرد و از آنها ماهیتهای جوهری یا عرضی انتزاع کند.

الفصل الثاني

في كيفية اختلاف الوجود الرابط و المستقل

[۴۱] هل الإختلاف بين الوجود المستقل و الرابط اختلاف نوعي أو لا؟
 بمعنى أنّ الوجود الرابط - وهو ذو معنى تعلّقي - هل يجوز أن ينسلخ عن هذا
 الشأن فيعود معنى مستقلاً بتوجيه الالتفات إليه مستقلاً بعد ما كان ذا معنى
 حرفي أو لا يجوز؟

فصل دوم

چگونگی اختلاف وجود رابط و وجود مستقل

[۴۱] آیا اختلاف میان وجود مستقل و وجود رابط، اختلاف نوعی است یا نه؟

۴۱. اختلاف وجود مستقل با وجود رابط از دید صدر المتألهین

همان گونه که گذشت، صدر المتألهین این رأی را برگزید که اطلاق واژه وجود بر رابطه موجود در قضایا و وجود محمولی، به نحو اشتراک لفظی است، و از اختلاف میان این دو به اختلاف نوعی تعبیر کرد. مقصود وی از اختلاف یاد شده، این است که وجود به معنای متعارف آن؛ یعنی وجودی که مشترک معنوی بودنش به اثبات رسید، همان وجود محمولی است؛ و اطلاق وجود بر رابطه موجود در قضیه، به معنای دیگری است. بنابر این، دو معنای وجود محمولی و وجود رابط، تنها در لفظ متحدند.

به دیگر سخن: آیا وجود رابط - که دارای معنایی تعلّقی و حرفی است - قابلیت این را دارد که در اثر توجّه استقلالی به آن، ویژگی یاد شده را رها کند و از مفهومی مستقلّ برخوردار شود یا نه؟

الحقّ هو الثاني؛ لما سيأتي في أبحاث العلة والمعلول أنّ حاجة المعلول إلى العلة مستقرّة في ذاته، ولازم ذلك أن يكون عين الحاجة وقائم الذات بوجود العلة لا استقلال له دونها بوجه؛ ومقتضى ذلك أن يكون وجود كلّ معلول - سواء كان جوهرًا أو عرضاً - موجوداً في غيره رابطاً بالنظر إلى علّته، و

→

دیدگاه استاد

استاد در فصل پیشین فرمودند که وجود عینی به وجود رابط و وجود مستقلّ تقسیم می‌شود؛ حال در این فصل، پیرامون اختلاف میان آن دو، پرسشی را طرح کرده‌اند و آن اینکه: آیا اختلاف یاد شده، نوعی است یا خیر؟ و سپس اختلاف نوعی را این گونه تفسیر کرده‌اند که ممکن نیست که وجود رابط در اثر توجّه استقلالی، به وجود مستقلّ تبدیل شود. در پایان، این اندیشه را برگزیده‌اند که میان وجود رابط و وجود مستقلّ، اختلاف نوعی به این معنا وجود ندارد.

حاصل سخن ایشان در تبیین آنچه برگزیده‌اند این است: وجود معلول نسبت به علّتش رابط است، و از این لحاظ نمی‌توان ماهیتی را از آن انتزاع کرد؛ با این حال، عقل از وجودهای امکانی، ماهیتهای جوهری و عرضی را انتزاع می‌کند؛ این انتزاع، تنها به خاطر التفات و توجّه استقلالی به وجودهای امکانی است؛ نظیر التفات و توجّه به معانی حرفی و تفسیر آنها با معانی اسمی، مانند واژه «از» در قضیه «از، برای ابتدا است»؛ و این دلیل بر آن است که تبدّل وجود رابط به وجود مستقلّ، از لحاظ عقلی ممکن است، و از این رو در میان وجود مستقلّ و وجود رابط، اختلاف نوعی به این معنا وجود ندارد.

إن كان بالنظر إلى نفسه و بمقايضة بعضه إلى بعض جوهرأ أو عرضأ موجودأ في نفسه.

فتقرّر أنّ اختلاف الوجود الرابط و المستقلّ ليس اختلافاً نوعياً، بأن لا يقبل المفهوم غير المستقلّ الذي ينتزع من الرابط التبدّل إلى المفهوم المستقلّ المنتزع من المستقلّ. و يتفرّع على ما تقدّم أمور:

الأوّل: أنّ المفهوم في استقلاله بالمفهومية و عدم استقلاله تابع لوجوده الذي ينتزع منه، و ليس له من نفسه إلّا الإيهام. فحدود الجواهر و الأعراض ماهيات جوهرية و عرضية بقياس بعضها إلى بعض، و بالنظر إلى أنفسها، و روابط و جودية بقياسها إلى المبدأ الأوّل - تبارك و تعالى - و هي في أنفسها مع قطع النظر عن وجودها لا مستقلة و لا رابطة.

الثاني: أنّ من الوجودات الرابطة ما يقوم بطرف واحد، كوجود المعلول بالقياس إلى علّته، كما أنّ منها ما يقوم بطرفين، كوجودات سائر النسب و الإضافات.

الثالث: أنّ نشأة الوجود لا تتضمن إلّا وجودأ واحداً مستقلاً هو الواجب - عزّ اسمه - و الباقي روابط و نسب و إضافات.

وجه دوم صحيح است؛ [يعنى اختلاف میان وجود مستقلّ و وجود رابط، نوعی است.] زیرا - همان گونه که در مباحث مربوط به علّت و معلول [در مرحله هشتم] خواهد آمد - نیازمندی به علّت در ذات و نهاد معلول نهفته است؛ و لازمه چنین خصلتی آن است که معلول عین نیاز به علّت باشد؛ یعنی ذاتش قائم و وابسته به وجود علّت باشد و از هیچ استقلالی برخوردار نباشد. این گونه ارتباط، مقتضی آن است که هر معلولی - اعمّ از جوهر و عرض - نسبت به علّت خویش، دارای

وجودی رابط باشد، گرچه هنگام مقایسه معلولها با یکدیگر و نظر کردن به خود آنها، تمامی معلولها موجودی فی نفسه و مستقل اند.

بدین ترتیب ثابت شد که: اختلاف وجود رابط و وجود مستقل، اختلاف نوعی نیست. به دیگر سخن: این گونه نیست که مفهوم غیر مستقل - که از وجود رابط انتزاع می شود - قابلیت تبدل به مفهوم مستقل را - که از وجود مستقل انتزاع می شود - نداشته باشد.

بر آنچه که گذشت، نتایجی مترتب می شود:

۱. هر مفهومی در استقلال و عدم استقلال، تابع وجودی است که از آن انتزاع شده است؛ و تنها چیزی که از خود دارد، همان ابهام آن است. بنابر این، جواهر و اعراض، در مقایسه با یکدیگر و هنگامی که به خود آنها نظر می شود، ماهیتهایی جوهری و عرضی می باشند؛ و در مقایسه با مبدأ اول - تبارک و تعالی - روابط وجودی صرف به شمار می آیند؛ همین جواهر و اعراض، با قطع نظر از وجودشان، نه مستقل اند و نه رابط.

۲. برخی از وجودهای رابط، تنها به یک طرف قائم و وابسته اند؛ مانند: وجود معلول در مقایسه با علتش؛ و برخی دیگر قائم به دو طرف می باشند؛ مانند: وجود دیگر نسبتها و اضافه ها.

۳. در عالم هستی، تنها وجود مستقل، همان واجب - عز اسمہ - است؛ و باقی موجودات، در واقع، نسب و اضافاتی بیش نیستند.

الفصل الثالث

في انقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه و ما لغيره

[۴۲] ينقسم الموجود في نفسه إلى ما وجوده لنفسه و ما وجوده لغيره.

فصل سوم

تقسیم وجود فی نفسه به وجود لنفسه و وجود لغيره

[۴۲] موجود فی نفسه به دو قسم تقسیم می شود: ۱. موجودی که وجودش

۴۲. اقسام وجود فی نفسه

استاد در ضمن مباحث پیشین، موجود را به فی نفسه [وجود نفسی] و فی غیره [وجود رابط] تقسیم کردند؛ اینک به یک تقسیم ثانوی برای موجود فی نفسه اشاره می کنند و آن تقسیم موجود فی نفسه به موجود لنفسه [یعنی موجودی که برای خودش وجود دارد] و موجود لنفسه [یعنی موجودی که برای غیر خودش وجود دارد] است.

همین موجود لغيره - که گاه نیز وجود رابطی و ناعت نامیده می شود - منشأ انتزاع عنوان عرضی برای موجود دیگر است. انتزاع عنوان عرضی بدان خاطر است که میان این دو [یعنی میان موجود لغيره عرض و موجود لنفسه معروض] یک ارتباط و پیوند وجودی برقرار است، مانند: اعراض و صورتهایی که در ماده منطبق اند. زیرا به عنوان مثال سیاهی، منشأ انتزاع مفهوم عرضی سیاه است که جسم با آن توصیف می شود، و این مفهوم عرضی به معنای تحقق جوهری به نام جسم و یا عرضی به نام سیاهی نیست؛ بلکه تنها حاکی از اتصاف جسم به یک امر عرضی است. به دیگر سخن: عدم رانه از ماهیت جسم طرد می کند و نه از ماهیت سیاهی، بلکه عدم را از اوصاف عرضی جسم نفی می کند؛ همچنان که علم وصف جاهل را - که یک

→

وصف عدمی است — از شخص عالم طرد می‌کند. بنابر این، مفهوم یاد شده، یک مفهوم ذاتی و ماهوی به شمار نمی‌آید.
در مقابل وجود رابطی « وجود لنفسه » قرار دارد که گاه « وجود مستقل » نیز نامیده می‌شود.

مراتب وجود

به این نکته باید توجه داشت که واژه « مستقل » به صورت تشکیکی بر موجود بنفسه و موجود فی نفسه اطلاق می‌شود. [یعنی وجودهای یاد شده، در طول هم و از مراتب وجود مستقل می‌باشند.] بدین ترتیب که موجود بنفسه — که منحصر در واجب تعالی است — شدیدترین درجه استقلال را داراست؛ [و از این رو، در بالاترین مرتبه و در رأس هرم هستی قرار دارد.] در رتبه بعدی، موجود لنفسه قرار دارد که تنها به مبدأ اول؛ یعنی به حق تعالی نیازمند است.

این مراتب، به همین ترتیب، سیر نزولی را طی می‌کنند تا اینکه به انواع مجرد تام در عالم ماده، منتهی می‌شوند.

پس از این انواع جوهری، موجود رابطی قرار دارد که به موضوع و محل نیز نیازمند است. [موجودات رابطی در رتبه، مقدم بر نسب و اضافات هستند.] چرا که موجودات رابطی در مقایسه با نسب و اضافات که وجودشان فی غیره است [یعنی در موجودات دیگر موجود می‌شوند] و هیچ گونه استقلالی ندارند، از یک نحوه استقلالی برخوردارند.

این سلسله مراتب طولی، هنگامی که از جانب ضعیفترین و نیازمندترین موجودات، آغاز می‌شود، بر عکس سلسله پیشین، جهتی صعودی خواهد داشت. بدین ترتیب که پس از

←

لنفسه است. ۲. موجودی که وجودش لغيره است.

و المراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون وجوده في نفسه، وهو الوجود الذي يطرد عن ماهيته العدم، هو بعينه طارداً للعدم عن شيء آخر، لا لعدم ماهية ذلك الشيء الآخر و ذاته، وإلا كانت لموجود واحد ماهيتان، وهو محال؛ بل لعدم زائد على ماهيته و ذاته، له نوع من المقارنة له، كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهية نفسه، وهو بعينه يطرد الجهل الذي هو عدم ما عن موضوعه.

و الحجة على تحقق هذا القسم - أعني الوجود لغيره - وجودات الأعراض؛ فإنّ كلّاً منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم يطرد عن موضوعه عدماً ما زائداً على ذاته. وكذلك الصور النوعية المنطبقة؛ فإنّ لها نوع حصول لموادّها تطرد به عن موادّها لا عدم ذاتها بل نقصاً جوهرياً تكمل بطرده، وهو المراد بكون وجود الشيء لغيره و ناعتاً.

و يقابله ما كان وجوده طارداً للعدم عن ماهية نفسه فحسب، وهو الوجود لنفسه، كالأنواع التامة الجوهرية كالإنسان و الفرس و غيرها. فتقرّر أنّ الوجود في نفسه ينقسم إلى ما وجوده لنفسه و ما وجوده لغيره؛ و ذلك هو المطلوب.

و مقصود از وجود لغيره آن است که همان وجود فی نفسه ای که عدم را از

→

ضعیفترین و نیازمندترین موجودات، موجود رابطی قرار می گیرد؛ و سپس وجود نفسی که به موضوع و محلّ نیازی ندارد؛ و در پایان، موجودی که تنها به مبدأ اعلیٰ - تبارک و تعالیٰ - نیازمند است؛ «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ»^۷.

ماهیت یک شیء طرد می‌کند، عدم را از شیء دیگر نیز طرد کند. البته نه بدین معنا که عدم را از ماهیت و ذات آن شیء دوم طرد کند - زیرا در آن صورت، موجود واحد دارای دو ماهیت خواهد شد، و این محال است - بلکه بدان معنا که عدم زاید بر ماهیت و ذات شیء دوم را که به گونه‌ای مقارن با ماهیت آن [شیء دوم] است، طرد کند؛ مانند علم که با وجود خویش، افزون بر اینکه عدم را از ماهیت خود طرد می‌کند، وصف عدمی جهل را نیز از موضوع خود طرد می‌کند.

دلیل بر وجود این قسم؛ یعنی وجود لغیره، دو چیز است:

۱. وجود اعراض. زیرا وجود هر یک از اعراض، افزون بر اینکه عدم را از ماهیت خود نفی می‌کند، نوعی از عدمی را که زاید بر ذات معروض است، از آن [معروض] طرد می‌کند.

۲. وجود صورتهای نوعی. زیرا وجود این صورتهای برای موادشان، به گونه‌ای است که عدم را از ذات آنها طرد نمی‌کند، بلکه یک نقص وجودی را که در اثر طرد آن، مواد به کمال می‌رسند، از میان برمی‌دارند. مقصود از وجود لغیره و ناعتی نیز همین معناست.

در مقابل وجود لغیره، وجود لنفسه قرار دارد که عدم را تنها از ماهیت خود طرد می‌کند؛ مانند انواع تامّ جوهری همچون انسان و اسب.

با این بیان ثابت شد که وجود فی نفسه به دو قسم تقسیم می‌شود: ۱. وجود فی نفسه لنفسه ۲. وجود فی نفسه لغیره؛ و این همان مطلوب ماست.

[۴۳] و یتبیّن بما مرّ أنّ وجود الأعراض من شؤون وجود الجواهر التي هي

موضوعاتها، وكذلك وجود الصور المنطبقة غير مباینة لوجود موادها.

[۴۳] از مطالب پیشین، چند نکته روشن می‌شود:

۱. وجود اعراض از شئون وجود جوهرهایی است که موضوع آن اعراض می‌باشند.
۲. وجود صورتهای که در مواد تحقق می‌یابند، مبین با وجود مواد آنها نیست.

و يتبين به أيضاً أنَّ المفاهيم المنترعة عن الوجودات الناعثة التي هي أوصاف لموضوعاتها ليست بماهيات لها ولا لموضوعاتها؛ وذلك لأنَّ المفهوم المنترع عن وجود إنما يكون ماهيةً له إذا كان الوجود المنترع عنه يطرده عن نفسه العدم، والوجود الناعث يطرده العدم لا عن نفس المفهوم المنترع عنه. مثلاً وجود السواد في نفسه يطرده العدم عن نفس السواد؛ فالسواد ماهيته؛ وأمَّا هذا الوجود من حيث جعله الجسم أسوداً فليس يطرده عدماً لا عن السواد في نفسه ولا عن ماهية الجسم المنعوت به بل عن صفة يتَّصف بها الجسم خارجة عن ذاته.

۴۳. رابطه اعراض با جواهر، و صورتهای با مواد

نکته‌ای که به واسطه مطالب پیشین، ثابت می‌شود، این است که همان گونه که صورتهای با موادشان یک نحوه ارتباطی دارند، وجود اعراض نیز یک نحوه ارتباطی با جواهر دارد. این ارتباط به گونه‌ای است که با استناد به آن می‌توان اعراض و صورتهای را دو نوع از موجودات رابطی قرار داد.

اما اینکه اعراض از شئون جواهر و مراتب وجودی آنها می‌باشند، امری است که با مطالب پیشین، اثبات نمی‌شود. زیرا در آن صورت، این قضیه که « صورتهای از مراتب و شئون وجود موادشان می‌باشند » نیز با مطالب پیشین، قابل اثبات خواهد بود؛ در حالی که قضیه یاد شده قطعاً باطل است؛ و از این روست که استاد در مورد صورتهای تنها به نفی مابین آنها با موادشان اکتفا کرده‌اند.

۳. مفاهیمی که از وجودهای ناعتی انتزاع می‌شوند و اوصاف موضوعات خود می‌باشند، نه ماهیاتی برای وجودهای ناعتی یاد شده هستند و نه ماهیاتی برای آن موضوعات. زیرا مفهومی که از وجودی انتزاع می‌شود، تنها در صورتی ماهیت آن وجود به شمار می‌آید که وجود یاد شده، عدم را از آن مفهوم، طرد کند. در حالی که وجود ناعت^۲ از مفهومی که از آن انتزاع می‌شود، عدم را طرد نمی‌کند. به عنوان مثال: وجود فی نفسه سیاهی، عدم را از خود سیاهی طرد می‌کند؛ از این رو، سیاهی، ماهیت آن وجود است. همین وجود از آن جهت که جسم را سیاه می‌کند، عدم را از یکی از اوصافی که بیرون از ذات جسم است، طرد می‌کند، نه از خود سیاهی و نه از ماهیت جسمی که به این وصف متّصف می‌شود.

پی نوشتها

۱. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۷۹ - ۸۲ و صص ۳۲۷ - ۳۳۰.
۲. این مثالها همگی برگرفته شده از کتاب الأفق المبین می باشند.
۳. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۳۶۵ - ۳۷۲.
۴. همان، ص ۷۹.
۵. همان، ص ۳۶۶، تعلیقه علامه طباطبائی.
۶. نهاية الحکمة، مرحله یازدهم، فصل هشتم.
۷. نجم / ۴۲.

مرحله سوم

انقسام وجود به وجود ذهنی و وجود خارجی

فصل

المعروف من مذهب الحكماء أنّ لهذه الماهيات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها وجوداً آخر لا يترتب عليها فيه آثارها الخارجية بعينها وإن ترّبت آثار أخرى غير آثارها الخارجية؛ وهذا النحو من الوجود هو الذي نسمّيه الوجود الذهني، وهو علمنا بماهيات الأشياء.

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

وذهب بعضهم — ونُسب إلى القدماء — أنّ الحاصل في الذهن، عند العلم بالأشياء، أشباحها المحاكية لها، كما يحاكي التمثال لذي التمثال مع مباينتهما ماهيةً.

وقال آخرون بالأشباح مع المباينة وعدم المحاكاة؛ ففيه خطأ من النفس، غير أنّه خطأ منظم لا يختلّ به حياة الإنسان، كما لو فرض إنسان يرى الحمرة خضرةً دائماً، فيرتّب على ما يراه خضرةً آثارَ الحمرة دائماً.

والبرهان على ثبوت الوجود الذهني أنّنا نتصوّر هذه الأمور الموجودة في الخارج، كالإنسان والفرس مثلاً، على نعت الكليّة والصرافة، ونحكم عليها بذلك، ولا نرتاب أنّ لمتصوّرنا هذا ثبوتاً ما في ظرف وجداننا وحكنا عليه بذلك، فهو موجود بوجودٍ ما، وإذ ليس بهذه النعوت موجوداً في الخارج، لأنّه فيه على نعت الشخصية والإختلاط؛ فهو موجود في ظرف آخر لا يترتب عليه فيه آثاره الخارجية، ونسمّيه الذهن.

وأيضاً نتصوّر أموراً عدميةً غير موجودة في الخارج كالعدم المطلق، و

المعدوم المطلق، واجتماع النقيضين، و سائر المحالات. فلها ثبوتٌ ما عندنا، لا تصافها بأحكام ثبوتية، كتميزها من غيرها، و حضورها لنا بعد غيبها عنا و غير ذلك، و اذ ليس هو الثبوت الخارجي — لأنها معدومة فيه — في الذهن.

فصل

[مسئله وجود ذهنی]

[۴۴] در میان حکما، معروف است که ماهیتهای موجود در خارج، دارای آثار

۴۴. سیر تاریخی این بحث

ظاهراً تقسیم وجود به ذهنی و خارجی از بحثهای مستحدثه و نو در فلسفه اسلامی است. حتی شیخ در شفا به طور مستقل متعرض آن نشده است، بلکه تنها در مقام ردّ اندیشه آن عده که معتقد به ثابت و حال هستند، می گوید: « اینکه برخی به چنین اندیشه [باطلی] معتقد شده اند، بدان خاطر است که نمی دانند تنها از معانی ای که در نفس وجود دارند، می توان خبر داد، هر چند که آن معانی در خارج معدوم بوده و مصداقی نداشته باشند... پس ثابت شد که آنچه که از آن خبر می دهیم، باید به نوعی در نفس موجود باشد. »^۱

بهمینار در التحصیل^۲ و شیخ اشراق در مطارحات^۳ نیز از او پیروی کرده اند.

بهمینار در ضمن بحثی دیگر، چنین می گوید: « آنچه که در خارج موجود نیست، یک سری احکام وجودی بر آن بار می شود. بنابراین باید یک نحوه وجودی داشته باشد؛ و چون در خارج وجودی ندارد، پس حتماً در نفس موجود است. »^۴

منشأ طرح مسئله وجود ذهنی

ظاهراً آنچه که باعث طرح مسئله وجود ذهنی شده، ردّ شبهات کسانی است که معتقدند

→

معدوم ثابت است. این نکته از اکثر مطالبی که به آنها اشاره کردیم نیز روشن می شود. تا آنجا که ما می دانیم نخستین کسی که مسئله وجود ذهنی را به عنوان یک مسئله مستقل طرح کرد، امام فخر رازی در مباحث مشرقیه^۵ و محقق طوسی در تجرید الاعتقاد است. اما این دو، مسئله وجود ذهنی را به تبع بحث از «زیادت وجود بر ماهیت» مطرح کرده اند. گویا هر دوی آنها با توجه به این نکته که وجود تنها در ذهن است که زاید بر ماهیت و مغایر با آن است، به اثبات وجود ذهنی مبادرت کرده اند.

مفهوم وجود ذهنی

در هر حال، وجود ذهنی نزد کسانی که آن را اثبات می کنند، بدین معناست که ماهیت از دو وجود برخوردار است:

۱. وجود خارجی که آثار [خارجی] خاصی بر آن مترتب می شود. [مانند: آتش خارجی که دارای گرما و سوزانندگی است.]
۲. وجود دیگری که آثار یاد شده بر آن مترتب نمی شود. [مانند: آتش ذهنی که گرما و سوزانندگی را ندارد.]

وجود دوم از آن جهت که آثار وجود خارجی را ندارد، نسبت به وجود خارجی و در قیاس با آن، «وجود ذهنی» نامیده می شود؛ هرچند که بدون این مقایسه، وجود ذهنی هم وجودی عینی خواهد بود که [مانند تمام وجودهای خارجی] آثار مخصوص به خود را دارد.

منکران وجود ذهنی

منکران وجود ذهنی دو دسته اند:

←

→

۱. برخی اصل وجود ذهن را انکار می‌کنند و معتقدند که علم در اثر اضافه و نسبت میان نفس و خارج، حاصل می‌شود.

۲. برخی دیگر گرچه وجود ذهن را انکار نمی‌کنند، اما این را نمی‌پذیرند که آنچه که در ذهن است، وجود دیگری برای ماهیت موجود در خارج است. گروه دوم باز خود به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. پاره‌ای معتقدند که موجود ذهنی، شیخ موجود خارجی بوده و همان گونه که عکس از صاحب خود حکایت می‌کند، موجود ذهنی نیز از موجود خارجی حکایت می‌کند.

۲. پاره‌ای دیگر معتقدند که آنچه که در ذهن وجود دارد، حاکی از خارج نیست، بلکه رمز و نشانه‌ای است برای آنچه که در خارج وجود دارد؛ رمزی که حقیقت آن را در نمی‌یابیم.

آنچه که قائلان به وجود ذهنی باید اثبات کنند

بنابراین، کسانی که معتقد به وجود ذهنی هستند، باید دو مطلب را به ترتیب اثبات کنند:

۱. اینکه ذهن، صورتها و مفاهیم ذهنی وجود دارند.
۲. اینکه صورتهای ذهنی از موجودات عینی حکایت می‌کنند و با خارج مطابقت دارند. در حالی که تمامی ادله‌ای که برای اثبات وجود ذهنی اقامه کرده‌اند — همان گونه که در متن ملاحظه می‌کنید — ناظر به جانب نخست مسئله وجود ذهنی [یعنی اثبات ذهن و صورتهای ذهنی] می‌باشند.

اثبات وجود ذهنی

حق آن است که ما وجود ذهن و صور و مفاهیم ذهنی را به علم حضوری درمی‌یابیم و

←

خارجی هستند؛ و در عین حال، همین ماهیتها از وجود دیگری نیز برخوردارند که دارای آن آثار خارجی نیست، گرچه آثار دیگری - غیر از آثار خارجی یاد شده - بر آن مترتب می‌شود. در اصطلاح، این گونه از وجود را که همان علم ما به ماهیت اشیاست، وجود ذهنی می‌نامند.

در مقابل، گروهی منکر وجود ذهنی شده‌اند. این عده خود به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. دسته نخست معتقدند که علم یک نوع اضافه و نسبت صرف میان نفس [یعنی عالم] و معلوم خارجی است.

۲. دسته دوم معتقدند که آنچه که هنگام حصول علم به پدیده‌ها، در ذهن محقق می‌شود، شبیح آنهاست. این شبیحا گرچه از آن پدیده‌ها حکایت می‌کنند، ولی در ماهیت با آنها متغایرنند؛ مانند تصویری که از صاحب خود حکایت می‌کند، ولی در

→

برای اثبات وجود آنها نیازی به اقامه برهان نداریم. بنابراین، آنچه که در این مجال، به عنوان دلیل ذکر شده است، تنها برای تنبیه، و جلب توجه شخص غافل و دفع شبهات احتمالی بوده و از این حد، تجاوز نمی‌کند.

و اما اثبات مطابقت موجود ذهنی با خارجی، مسئله‌ای است که فلاسفه غربی در پیرامون آن مناقشات فراوانی کرده‌اند؛ و در فلسفه اسلامی نیز هنوز جایگاه خود را نیافته است. استاد برای اثبات مطابقت وجود ذهنی با خارج، به ردّ دو اندیشه دیگر اکتفا کرده‌اند.

جایگاه مسئله وجود ذهنی در فلسفه

این مسئله، ارتباط نزدیک و تنگاتنگی با مسائل علم و ادراک دارد. از این رو، در ذیل مبحث علم، برخی از مطالبی که در اینجا ذکر شده است، تکرار خواهد شد. از سویی - همان گونه که گذشت - بهتر آن است که مسائل مربوط به علم بر سایر مسائل فلسفی مقدم شوند.

ماهیت با او متفاوت است. این رویکرد، منسوب به قدماست.

۳. دسته سوم نیز معتقدند که آنچه که در هنگام حصول علم، محقق می شود، از سنخ شبح است؛ با این تفاوت که این شبیها مابین با پدیده های خارجی بوده و هیچ گونه حکایتی از آنها ندارند. پس در حقیقت، در این حالت، نفس دچار خطا می شود؛ اما از آنجایی که این خطا به طور منظم و پی در پی رخ می دهد، حیات بشری را مختل نمی کند؛ مانند انسانی که همواره چیزهای قرمز را به رنگ سبز می بیند و در نتیجه، آثار قرمزی را بر آنچه سبز می بیند، مترتب می کند.

براهین وجود ذهنی

و اما براهینی که بر ثبوت وجود ذهنی دلالت دارند:

۱. گاه ما موجودات خارجی همچون انسان و اسب را به شکل کلی و عاری از عوارض، تصوّر کرده و سپس به کلیت و صرافت آنها حکم می کنیم؛ در عین حال، تردیدی هم نداریم که این تصوّرات، در همان ظرفی که آنها را یافته و به کلیت و صرافتشان حکم کرده ایم، از یک نحوه ثبوت و وجودی برخوردارند؛ و از آنجایی که در ظرف خارج، تنها موجودات جزئی و آمیخته به عوارض وجود دارند؛ [چه وجود مساوق با شخصیت و جزئیت است؛] از این رو باید تصوّرات کلی و صرف ما در ظرف دیگری - که آن را ذهن می نامیم - موجود باشند؛ ظرفی که در آن، آثار خارجی پدیده ها بر آنها مترتب نمی شود.

۲. ما امور عدمی همچون: عدم مطلق، معدوم مطلق، اجتماع نقیضین و دیگر محالات را که در خارج هیچ بهره ای از وجود ندارند، تصوّر می کنیم؛ این تصوّرات به یک سری از اوصاف ثبوتی مانند: تمیّز از غیر، حضور یافتن در نزد ما پس از غیبتشان، متّصفند [و به مقتضای قاعده فرعیّت، ثبوت «الف» برای «ب»، فرع ثبوت «ب» است.] از این رو، باید از یک نوع ثبوتی برخوردار باشند؛ و چون در

خارج وجود ندارند، پس حتماً در ذهن وجود دارند.

[۴۵] ولا ترتب أن جميع ما نعقله من سنخ واحد؛ فالأشياء كما أن لها وجوداً في الخارج ذا آثار خارجية لها وجود في الذهن لا يترتب عليها فيه تلك الآثار الخارجية وإن ترتبت عليها آثار أخرى غير آثارها الخارجية الخاصة.

از سویی [۴۵] یقین داریم که تمامی معقولات ما از یک سنخ‌اند. بنابراین،

۴۵. یک اشکال مقدّر و پاسخ آن

در واقع، استاد در این قسمت، در صدد دفع اشکال مقدّر می‌باشند. اشکال این است که: این دو وجه، وجود ذهنی را برای کلیات و معدومات، اثبات می‌کنند، نه برای جزئیاتی که در خارج موجودند.

این اشکال با رجوع به وجدان [و با علم حضوری] دفع می‌شود. زیرا اگر به وجدان خویش مراجعه کنیم، میان دو گروه معلومات [یعنی کلیات و معدومات از یک سو و جزئیات از سوی دیگر] در نحوه تصوّر و ادراک، تفاوتی نخواهیم یافت. به دیگر سخن: تردیدی نیست که تمامی معلومات از یک سنخ‌اند. بنابراین، تمامی معلومات سه گانه یاد شده، در ذهن وجود دارند.

ادلة استاد برای اثبات وجود ذهنی

استاد در کتاب *بدایة الحکمة*^۶ به پیروی از حاج ملا هادی سبزواری در کتاب شرح المنظومة^۷ وجه سوم را اضافه کرده‌اند. بدین شکل که کلیت و صرافت را دو وجه جداگانه قرار داده‌اند [و این دو در کنار تصوّر امور عدمی و محالات، سه دلیل مستقلّ برای اثبات وجود ذهنی به شمار آمده‌اند. پس در واقع، استاد در بدایه دلیلی را اضافه نکرده‌اند و تنها دلیل اوّل موجود در نهاییه را در قالب دو دلیل مطرح کرده‌اند.]

→

ادلة صدر المتألهين برای اثبات وجود ذهنی

صدر المتألهين در اسفار^۱ [پس از ذکر شیوه‌های سه گانه در تقریر ادلة وجود ذهنی در مقام اثبات وجود ذهنی، وجهی را تحت عنوان «استبصارات» ذکر کرده و در پایان، تحت عنوان «عرشیات» و «متأیبهک»] به دو وجه دیگر تمسک کرده است:

۱. تقدّم علّت غایی در تصوّر. [او می‌گوید: هر فاعلی، فعل خویش را به خاطر غایت و حکمتی انجام می‌دهد که اگر آن غایت و غرض مترتب بر فعل، بدو یک نحوه ثبوتی نداشت، فاعل، هیچ عملی را به خاطر آن غایت انجام نمی‌داد. حال از دو صورت خارج نیست:

الف - اگر آن غایت در خارج تحقق عینی داشته باشد، که در این صورت، تحصیل حاصل لازم می‌آید.

ب - پس باید یک نحوه تقرّری داشته باشد که آثار مخصوص و مطلوب وجود عینی بر آن مترتب نشود؛ این همان مفاد وجود ذهنی است.]

۲. تأثیر عینی برخی از تخیلات، مانند: تصوّر ترشی و غیره. [او در این رابطه، چنین می‌گوید: از جمله اموری که تو را از آنچه که مادر صدد آن هستیم آگاه می‌سازد، این است که اشیای وهمی با اینکه در خارج وجودی نداشته و آثار مخصوص و مطلوب بر آنها مترتب نمی‌شود، با این حال سبب تحریکات و تأثیرات خارجی می‌شوند. آیا نمی‌بینی که تخیل کردن یک امر مطلوب و لطیف، چگونه در بدن شما تأثیر می‌گذارد و یا تصوّر مزه ترشی، موجب انفعال و لرزش بدن شما می‌گردد؟

همچنین اگر تصویر خانه‌ای که می‌خواهید بسازید، یک نحوه ثبوتی نداشته باشد، هیچ گاه موجب تحریک اعضای بدن شما نمی‌شود - و شما به سراغ ساختن آن خانه نخواهید رفت -

←

پدیده‌های خارجی همان گونه که دارای وجودی خارجی با آثاری خارجی می‌باشند، از یک وجود ذهنی نیز برخوردارند. با این تفاوت که دیگر در فضای ذهن، آثار خارجی یاد شده بر آنها مترتب نمی‌شود؛ گرچه آثار دیگری - غیر از آن آثار خارجی خاص - وجود دارند که در ذهن بر آنها مترتب می‌شوند.

ولو كان هذا الذي نعلقه من الأشياء هو عين ما في الخارج - كما يذهب إليه القائل بالإضافة - لم يمكن تعقل ما ليس في الخارج، كالعدم والمعدوم، و لم يتحقق خطأ في علم.

ولو كان الموجود في الذهن شبيهاً للأمر الخارجي نسبتاً إليه نسبة التمثال إلى ذي التمثال ارتفعت العينية من حيث الماهية، ولزمت السفسطة لعود علومنا جهالات.

على أن فعلية الانتقال من الحاكي إلى المحكي تتوقف على سبق علم بالمحكي، والمفروض توقف العلم بالمحكي على الحكاية.

→

از برخی پزشکان ماهر حکایت کرده‌اند که پاره‌ای از بیماریهای لاعلاج مانند: فلج برخی از پادشاهان را که با شیوه‌های معمول درمان نمی‌شد، به وسیلهٔ تدبیرهای نفسانی و امور تصویری، علاج کرده‌اند. زیرا این امور، باعث شعله‌ور شدن حرارت غریزی درون مریض می‌شد و بدین شکل بیماری از میان می‌رفت.

همچنین برخی از نفوس، گاهی به مرتبه‌ای از قوت و شرافت می‌رسند که تصوّرات آنها از حیث وجود و ظهور، قوت می‌یابند و در جای وجود عینی می‌نشینند. در نتیجه، مریض را درمان می‌کنند، و اشار را بیمار می‌سازند و عنصری - غیر آتش - را به عنصر دیگر - آتش - تبدیل می‌کنند، و یا اجسامی را که نفوس نوع بشر از حرکت دادن آنها عاجزند، به حرکت درمی‌آورند. تمامی این موارد به اهتزاز علوی و تأیید ملکوتی و طرب معنوی است. [

و لو كان كل علم مخطئاً في الكشف عما وراءه لزمّت السفسطة وأدى إلى المناقضة؛ فإنّ كون كل علم مخطئاً يستوجب أيضاً كون هذا العلم باكلية مخطئاً، فيكذب، فيصدق نقيضه وهو كون بعض العلم مصيباً. فقد تحصل أنّ للماهيات وجوداً ذهنياً لا تترتب عليها فيه الآثار، كما أنّ لها وجوداً خارجياً تترتب عليها فيه الآثار؛ وتبيّن بذلك انقسام الموجود الى خارجي وذهني.

ابطال آرای منکران وجود ذهنی

[۱. ردّ نخستین رویکرد:] اگر آن گونه که قائلان به اضافه معتقدند، آنچه که از اشیا درک می‌کنیم [یعنی معلوم بالذات ما] خود آن اشیا باشد، در این صورت، تعقل امور غیر خارجی همچون عدم و معدوم، ممکن نخواهد بود؛ افزون بر آن اینکه هیچ خطایی در علم رخ نخواهد داد.

[۲. ردّ دومین رویکرد:] اگر موجود ذهنی، شبیح موجود خارجی بوده و نسبتشان همانند نسبت میان تصویر و صاحب آن باشد، عینیت ماهوی آن دو از میان خواهد رفت؛ و این مستلزم سقوط در ورطه سفسطة است. زیرا عدم عینیت موجود ذهنی و خارجی، به معنی بازگشت تمامی علوم به جهل است.

افزون بر آن اینکه انتقال بالفعل از حاکی [شیخ] به محکی [شیء خارجی] متوقف بر آن است که ما پیش از انتقال، به محکی علم داشته باشیم؛ در حالی که -بنابر این دیدگاه- فرض آن است که علم به محکی، خود متوقف بر حکایت حاکی از محکی است.

[۳. ردّ سومین رویکرد:] اگر آن گونه که این عده معتقدند [صورت ذهنی، شبیحی مغایر با واقع بوده و هیچ حکایتی از آن نداشته باشد، به دیگر سخن: اگر] تمامی علوم ما در کشف از ماورای خویش به خطا رفته باشند، چند محذور لازم می‌آید:

۱. سفسطه. [زیرا یکی از مراتب سفسطه، انکار واقع نمایی علم است.]
 ۲. تناقض. زیرا خطا بودن تمامی علوم و عدم مطابقت آنها با واقع، ایجاب می‌کند که خود این علم؛ یعنی قضیه کلیه «هر علمی خطا و غیر مطابق با واقع است» نیز خطا باشد. خطا بودن یک قضیه نیز به معنای کذب و نادرستی آن است. پس قضیه کلیه یاد شده، کاذب است. وقتی چنین شد، نقیض آن؛ یعنی قضیه «برخی از علوم درست و مطابق با واقع هستند» صادق خواهد بود.
 [بعلاوه، برای ابطال یک قضیه کلی همچون «هیچ علمی واقع‌نما نیست» یعنی «هر علمی خطا و نادرست است» یک مورد نقض کفایت می‌کند؛ و آن مورد نقض، خود همین قضیه است.]

تا بدینجا اثبات شد که ماهیات افزون بر اینکه دارای وجودی خارجی با آثاری خارجی می‌باشند، در ذهن نیز وجود دارند، اما آثار خارجی یاد شده بر وجود ذهنی آنها مترتب نمی‌شود. از رهگذر این نتیجه نیز آشکار گردید که موجود به دو قسم خارجی و ذهنی تقسیم می‌شود.

وقد تبین بما مرّ امور:

[۴۶] الأمر الأول: أنّ الماهية الذهنية غير داخله و لامندرجة تحت المقولة التي كانت داخله تحتها وهي في الخارج تترتب عليها آثارها، وإنّما لها من المقولة مفهومها فقط.

در پرتوی مباحث پیشین [افزون بر آنچه گذشت] امور دیگری نیز روشن می‌شود:

[۴۶] امر نخست: هر موجود خارجی، در تحت یکی از مقولات [دهگانه]

۴۶. دفع شبهات منکران وجود ذهنی

منکران وجود ذهنی، شبهاتی^۹ را طرح کرده‌اند که در آینده ذکر خواهد شد. از آنجایی که کلید حلّ بیشتر آن شبهات تمیز میان حمل اولی و حمل شایع است. از این رو، استاد به پیروی از صدر المتألهین^{۱۰} به تبیین تفاوت میان این دو قسم از حمل پرداخته‌اند. حاصل فرمایش ایشان چنین است:

ماهیت موجود در ذهن، دارای دو حیثیت گوناگون است که هر یک دارای حکم مخصوصی است:

۱. حیثیت مفهومی

۲. حیثیت وجودی

از جهت اول، ماهیت و اجناس و فصول آن بر ماهیت حمل می‌شوند. این حمل، حمل اولی بوده و ملاکش اتحاد مفهومی است. تمامی اموری که از این حیث برای ماهیت ثابت می‌شوند، از حدّ مفهوم تجاوز نمی‌کنند. به عنوان مثال: مفهوم انسان به جوهر، سه بُعدی، رشد کننده، حسّاس و متحرّک ارادی و ناطق منحلّ می‌شود. تمامی این مفاهیم، از این جهت بر انسان حمل می‌شوند که مفهوم انسان، متضمن آنها بوده و با آنها متحد است. در عین حال، این حمل مستلزم آن نیست که انسان ذهنی، از مصادیق جوهر، جسم، حیوان و انسان باشد، که در آن صورت حمل این مفاهیم بر انسان ذهنی، از نوع حمل شایع — که ملاکش اتحاد وجودی است — خواهد بود؛ و به تبع آن، باید آثار آنها بر انسان ذهنی مترتب شود. در حالی که انسان ذهنی آن آثار را ندارد؛ یعنی رشد نمی‌کند، احساس و حرکت ارادی ندارد و چیزی را تعقل نمی‌کند.

و اما از جهت دوم، آنچه که در ذهن وجود دارد، یک موجود عینی نیز هست و ماهیت و چیستی خاصّ خود را داراست [موجود ذهنی از مقوله کیف نفسانی است] و این ماهیت

مندرج است، و در نتیجه، آثار همان مقوله بر آن مترتب می‌شود. در حالی که ماهیت ذهنی همین موجود، داخل آن مقوله نبوده و تنها از مفهوم آن مقوله برخوردار است.

فالإنسان الذهني وإن كان هو الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة الناطق، لكنه ليس ماهية موجودة لا في موضوع بما أنه جوهر، ولا ذا أبعاد ثلاثة بما أنه جسم، وهكذا في سائر أجزاء حد الإنسان. فليس له إلا مفاهيم ما في حده من الأجناس والفصول، من غير ترتب الآثار الخارجية، و نعي بها الكمالات الأولية والثانوية؛ ولا معنى للدخول والإندراج تحت مقولة إلا ترتب آثارها الخارجية، وإلا فلو كان مجرد انطباق مفهوم المقولة على شيء كافياً في اندراجة تحتها كانت المقولة نفسها مندرجة تحت نفسها،

→

[یعنی کیف نفسانی] به حمل شایع بر موجود ذهنی حمل می‌شود و آثارش بر آن [موجود ذهنی] مترتب می‌شود. [از این رو، همان گونه که کیف نفسانی مثلاً قابل قسمت نیست، صورتهای ذهنی هم قابل قسمت نیستند.] از دید مشهور حکما، موجود ذهنی، یک نوع کیف نفسانی است.^{۱۱}

از این حیث [یعنی حیثیت وجودی ماهیت ذهنی] است که مفاهیم یاد شده [جوهر، سه بُعدی، حسّاس، متحرّک ارادی، ناطق] بر آن [موجود ذهنی] حمل نمی‌شوند.

بنابراین مفهوم این سخن حکما که: «موجود ذهنی با موجود خارجی از حیث ماهیت متحدند» آن است که تمامی مفاهیم ذاتی را که به حمل شایع بر موجود خارجی حمل می‌شوند، می‌توان به حمل اولی و از حیث مفهومی، بر موجود ذهنی حمل کرد.

البته مفهوم موجود در ذهن، حیثیت سومی هم دارد که در آینده هنگام دفع اشکال چهارم، به آن اشاره خواهد شد.

لحملها على نفسها، فكانت فرداً لنفسها؛ وهذا معنى قولهم: «إِنَّ الجوهر
الذهني جوهر بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع.»

به عنوان مثال: انسان ذهنی هر چند [از جهت ماهوی] جوهر جسمانی نامی
حساس متحرک ارادی ناطق است؛ اما این گونه نیست که به خاطر صدق عنوان
جوهر بر آن، موجودی مستقل و بی نیاز از موضوع باشد، و یا به دلیل صدق عنوان
جسم، دارای ابعاد سه گانه [طول و عرض و ارتفاع] باشد و یا به خاطر صدق دیگر
اجزای ماهیت و حد انسان، دارای حس، تحرک ارادی و قابلیت تفکر باشد. به دیگر
سخن: انسان ذهنی، تنها از مفاهیم جنسی و فصلی موجود در حد انسان برخوردار
است، بدون اینکه آثار خارجی - کمالات اولی و ثانوی - آن اجزا بر او مترتب
شوند. زیرا مفهوم دخول و اندراج در تحت یک مقوله، چیزی جز ترتب آثار خارجی
آن مقوله نمی باشد؛ و الا اگر صرف انطباق مفهوم یک مقوله بر چیزی، برای اندراج
آن چیز در تحت آن مقوله کافی باشد، خود آن مقوله نیز در تحت همان مقوله
مندرج و فردی از افراد خویش خواهد بود. زیرا هر مقوله [همچون هر امر دیگری
به حمل اولی] بر خودش حمل می شود. این سخن حکما که «هر جوهر ذهنی ای
به حمل اولی جوهر است نه به حمل شایع» نیز دقیقاً به همین معناست.

[۴۷] وَأَمَّا تَقْسِيمُ الْمُنْطَقِيَّينِ الْأَفْرَادِ إِلَى ذَهْنِيَّةٍ وَخَارِجِيَّةٍ فَبِنْيٌ عَلَى الْمَسَامَحَةِ
تَسْهِيلاً لِلتَّعْلِيمِ.

[۴۷] علمای منطق نیز از روی مسامحه و به انگیزه تسهیل در امر آموزش است

۴۷. موارد استعمال اصطلاح فرد ذهنی

اصطلاح «فرد ذهنی» در سه مورد به کار می رود:

که افراد ماهیت را به ذهنی و خارجی تقسیم کرده‌اند.

و یندفع بما مرّ: إشکال آوردوه علی القول بالوجود الذهني، و هو أنّ الذاتیات منحفظة علی القول بالوجود الذهني، فإذا تعقلنا الجوهر كان جوهرًا، نظرًا إلى انحفاظ الذاتیات، و هو بعينه عرض، لقيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه؛ فكان جوهرًا و عرضاً بعينه، و استحالة ظاهرة. وجه الإندفاع: أنّ المستحيل كون شيء واحد جوهرًا و عرضاً معاً بالحمل الشائع، و الجوهر المعقول جوهر بالحمل الأولي و عرض بالحمل الشائع؛ فلا استحالة.

→

۱. همان گونه که در ضمن بیان حیثیت اول موجود ذهنی گذشت، در حمل اولی موضوع - مانند مفهوم انسان - فردی برای محمول - مانند حیوان - است. این استعمال - همان گونه که در متن نیز به آن اشاره شد - از روی مسامحه است.

۲. هر مفهوم ذهنی، فردی برای یک معقول ثانی منطقی است، مانند مفهوم انسان که فردی برای مفهوم کلی است؛ از این رو هنگامی که می‌گوییم: «انسان کلی است» این اطلاق حقیقی است.

۳. مفهوم موجود در ذهن، به اعتبار وجودش، فرد ماهیتی چون «کیف نفسانی» و یا مصداق یک عنوان ثانی فلسفی مانند «ممکن» است. از این رو بدان اعتبار که ذهن، ظرف این موجود عینی است، گفته می‌شود: «مفهوم وجود در ذهن، فردی ذهنی است.»

این اطلاق نیز همانند اطلاق دوم حقیقی است، البته در صورتی که از اصطلاحی که میان فرد و مصداق فرق می‌گذارد، صرف نظر کنیم. چه بنابر این اصطلاح، فرد مختص آن چیزی است که ماهیت بر آن حمل می‌شود [یعنی حمل مفاهیم ماهوی مانند انسان بر افراد خارجی] و مصداق در مورد چیزی به کار می‌رود که معقولات ثانی بر آن حمل می‌شوند.

طرح و نقد اشکالات وارد شده بر وجود ذهنی

از رهگذر مطالب پیشین، برخی از اشکالات وارد شده بر وجود ذهنی دفع می‌شود از جمله:

اشکال نخست: بنابر نظریه وجود ذهنی، ذاتیات هر چیزی در تمام ظرفها - اعم از ذهن و خارج - محفوظ و باقی است. پس هنگامی که جوهری را تعقل می‌کنیم، از آن جهت که ذاتیات جوهر در فضای ذهن نیز وجود دارند، آن صورت ذهنی خود، جوهر است. از سویی همین صورت ذهنی چون همانند تمامی اعراض، قائم به موضوع خویش؛ یعنی نفس می‌باشد، عرض است. پس صورت ذهنی جوهر، هم عرض است و هم جوهر؛ و روشن است که چنین چیزی محال است.

پاسخ: محال آن است که شیء واحد، به حمل شایع هم جوهر باشد و هم عرض. در حالی که جوهر معقول، به حمل اولی جوهر است و به حمل شایع عرض؛ و چنین چیزی محال نیست.

[۴۸] وإشکالٌ ثانٍ: وهو أنّ لازم القول بالوجود الذهني أن يكون الجوهر المعقول جوهرًا، نظرًا إلى انحفاظ الذاتيات، والعلم عندهم من الكيفيات النفسانية؛ فالمعقول من الجوهر مندرج تحت مقولة الجوهر وتحت مقولة الكيف، وهو محال لأدائه إلى تناقض الذات، لكون المقولات متباينةً بتمام الذات.

[۴۸] اشکال دوم: لازمه پذیرش وجود ذهنی آن است که جوهر معقول، جوهر

۴۸. تفاوت میان این دو اشکال

تفاوت میان اشکال اول و دوم در آن است که اشکال اول برخلاف اشکال دوم، اختصاص

باشد. زیرا بنابر این دیدگاه، ذاتیات هر چیزی در فضای ذهن نیز وجود دارند. از

→

به جوهر دارد، ولی دومی شامل تمامی مقولات می‌باشد.

البته برخی [همچون حاج ملا هادی سبزواری] تفاوت دیگری هم میان این دو فرض کرده‌اند و آن اینکه: «محذور یاد شده در اشکال دوم شدیدتر است.^{۱۲} چرا که محذور در اشکال اول، آن است که شیء واحد، هم جوهر باشد و هم عرض؛ و چون بنابر قول مشهور، عرض جنس عالی نبوده و یک مفهوم عرضی صرف است که بر اجناس نه گانه عرضی حمل می‌شود. بنابراین، اینکه شیء واحدی هم جوهر باشد و هم عرض، مستلزم اندراج آن شیء در تحت دو مقوله نیست. برخلاف محذور در اشکال دوم که مستلزم اندراج شیء واحد در تحت دو مقوله است.»

اما چنین تفاوتی، صرف فرض بوده و در واقع وجود ندارد. زیرا عرض، تنها بر چیزی صدق می‌کند که در یکی از اجناس عرضی - که در بحث ما همان مقوله کیف است - مندرج باشد. [پس لازمه محذور مذکور در اشکال اول هم آن است که شیء واحد، در تحت دو مقوله مندرج باشد.]

بهتر آن است که دو اشکال یاد شده را در قالب اشکال واحدی تبیین کنیم. بدین ترتیب که: محذور مترتب بر وجود ذهنی را «اندراج شیء واحد در تحت دو نوع یا دو جنس» قرار بدهیم. به دیگر سخن: بهتر آن است که محذور وجود ذهنی را این بدانیم که شیء واحد دو ماهیتی می‌شود. زیرا محذوری که به گمان مستشکل، در قالب اشکال دوم، بر وجود ذهنی مترتب می‌شود، منحصر در اندراج شیء واحد در تحت دو مقوله نیست. به عنوان مثال: محذور تعقل کیف مبصر، آن است که شیء واحد در تحت دو نوع [یعنی کیف نفسانی و کیف مبصر] از یک جنس [یعنی کیف] مندرج می‌شود.

فاضل قوشچی و محقق دوانی و سید صدر الدین، در مقام دفع این اشکال، جوابهای دیگری داده‌اند.^{۱۳}

سویی چون علم [یعنی صورتهای ذهنی] را کیف نفسانی می انگارند، جوهر معقول نیز یکی از مصادیق کیف نفسانی خواهد بود؛ و این بدان معناست که جوهر معقول در تحت دو مقوله جوهر و کیف، مندرج باشد؛ و اندراج شیء واحد در تحت دو مقوله، محال است. زیرا مقولات به تمام ذات خویش با یکدیگر متباینند. از این رو، اجتماع آنها در یک شیء، منجر به اجتماع نقیضین خواهد شد.

وكذا إذا تعقلنا الكمّ مثلاً كانت الصورة المعقولة مندرجَةً تحت مقولتي الكمّ والكيف معاً، وهو محال؛ وكذا إذا تعقلنا الكيف المبصر مثلاً كان مندرجاً تحت نوعين من مقولة الكيف، وهما الكيف المحسوس والكيف النفساني. وجه الإندفاع: أنّه كيف نفساني بالحمل الشائع، فهو مندرج تحته؛ وأما غيره من المقولات أو أنواعها فحمول عليه بالحمل الأولي، وليس ذلك من الإندراج في شيء.

اشكال ثالث: وهو أنّ لازم القول بالوجود الذهني كون النفس حارّةً باردةً معاً، ومربّعاً ومثلثاً معاً، إلى غير ذلك من المتقابلات عند تصوّرها هذه الأشياء؛ إذ لانعني بالحارّ والبارد والمربّع والمثلث إلّا ما حصلت له هذه المعاني التي توجد للغير وتنعته.

وجه الإندفاع: أنّ الملاك في كون وجود الشيء لغيره وكونه ناعثاً له هو الحمل الشائع، والذي يوجد في الذهن من برودة وحرارة ونحوها هو كذلك بالحمل الأولي دون الشائع.

همچنین اگر کمیتی [همچون کمّ متصل] را تعقل کنیم، بنابر نظریه وجود ذهنی، این صورت در تحت دو مقوله کمّ و کیف، مندرج خواهد شد؛ و یا اگر مقوله ای دیگر مانند کیف مبصر را تعقل کنیم، این صورت، در تحت دو نوع از مقوله کیف - یعنی کیف محسوس و کیف نفسانی - مندرج خواهد شد.

تمامی این موارد [اعمّ از اندراج شیء واحد در تحت دو مقوله، در دو مورد نخست و اندراج شیء واحد در تحت دو نوع از یک مقوله، در مورد اخیر] در زمره محالات قرار دارند.

پاسخ: صورت ذهنی، در تحت مقوله محمول مندرج نیست. زیرا به حمل شایع، کیفیتی نفسانی است. و اما دیگر مقولات و انواع آنها، همگی به حمل اولی بر صورت ذهنی حمل می‌شوند، و از این رو در هیچ یک از موارد یاد شده، صورت ذهنی در تحت مقوله محمول مندرج نیست.

اشکال سوم: لازمه پذیرش وجود ذهنی آن است که هنگام تصوّر اشیای متقابلی همچون: گرمی و سردی، مربع و مثلث، نفس آدمی هم گرم شود و هم سرد، هم مربع گردد و هم مثلث. زیرا ما تنها در صورتی یک چیز را گرم یا سرد، مربع یا مثلث دانسته و به این اوصاف متّصف می‌کنیم که معانی یاد شده - که برای غیر خود، موجود می‌شوند و آن را به اوصافی خاصّ متّصف می‌کنند - برای آن چیز حاصل شده باشند.

پاسخ: ملاک در لغیره و ناعت بودن وجود یک شیء، حمل شایع است؛ در حالی که آنچه که در ذهن حاصل می‌شود، به حمل اولی سرد یا گرم و یا.... می‌باشد نه به حمل شایع. [به دیگر سخن: مفهوم سردی و گرمی و... در ذهن حاصل می‌شود نه مصادیق آنها.]

[۴۹] و إشکال رابع: و هو أنّ اللازم منه كون شيء واحد كلياً و جزئياً معاً، و بطلانه ظاهر.

[۴۹] اشکال چهارم: لازمه پذیرش وجود ذهنی آن است که شیء واحد، هم کلی باشد و هم جزئی؛ و روشن است که چنین چیزی باطل است.

بیان الملازمة: أنَّ الإنسان المعقول مثلاً، من حيث تجویز العقل صدقه على كثيرين كلياً، وهو بعينه من حيث كونه موجوداً قائماً بنفس واحدة شخصية يتميز بها عن غيره جزئياً، فهو كلي و جزئي معاً.

۴۹. اشکال چهارم وجود ذهنی و پاسخ آن

پذیرش وجود ذهنی، مستلزم آن است که مفهوم واحدی مانند انسان، هم کلی باشد و هم جزئی.

استاد در مقام جواب به این اشکال، از پاسخی که به ایرادهای پیشین داده‌اند — یعنی تفاوت میان حمل اولی و شایع — عدول کرده‌اند. زیرا حمل کلی و جزئی بر انسان، از نوع حمل شایع است. چرا که مفهوم انسان با دو مفهوم کلی و جزئی مغایر است. [در حالی که ملاک حمل اولی، اتحاد مفهومی است.]

بنابر این، نمی‌توان پاسخ پیشین را [که مبتنی بر تفاوت میان حمل اولی و شایع است] در اینجا تکرار کرد.

حاصل پاسخ استاد چنین است: انسان ذهنی، جدای از حیثیت مفهومی، از آن جهت که مفهوم است، و جدای از حیثیت وجود در ذهن، از آن جهت که وجود عینی است — همان حیثیتی که ملاک حمل جزئی بر انسان ذهنی است — حیثیت دیگری را داراست که عبارت است از حیثیت وجود ذهنی انسان نسبت به وجودهای عینی متعددی که می‌تواند بر آنها حمل شود. این همان حیثیت سومی است که در تعلیقه شماره (۴۶) وعده کرده بودیم؛ و همین حیثیت است که ملاک حمل شایع مفهوم کلی بر انسان است.

این سخن نظیر همان مطلبی است که در تعلیقه شماره (۳۵) پیرامون قضیه « جزئی جزئی است » بیان کردیم؛ و آن اینکه جزئی‌ای که موضوع این قضیه است، دارای سه حیثیت است.

وجه الإندفاع: أَنَّ الجهة مختلفة؛ فالإنسان المعقول مثلاً، من حيث إنَّه مقيس إلى الخارج كلياً، ومن حيث إنَّه كيف نفساني قائم بالنفس غير مقيس إلى الخارج جزئياً.

واشكال خامس: وهو أَنَّا نتصوّر المحالات الذاتية، كشريك الباري، و سلب الشيء عن نفسه، واجتماع النقيضين وارتفاعهما. فلو كانت الأشياء حاصلةً بذواتها في الذهن استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتية.

بیان ملازمه: به عنوان مثال، صورت ذهنی انسان، کلی است. زیرا عقل حکم می‌کند که صورت ذهنی انسان، قابلیت صدق بر مصادیق متعدّد را داراست. و در عین حال، جزئی هم هست. زیرا موجودی است که به یک نفس جزئی [یعنی نفس عالم] قائم بوده و به وسیله همان نفس جزئی از صورتهای دیگر متمایز می‌شود. پس صورت ذهنی انسان، هم کلی است و هم جزئی.

پاسخ: در این دو حکم، جهت متفاوت است. به عنوان مثال، صورت ذهنی انسان، در مقایسه با خارج، کلی است. اما همین صورت، از آن جهت که کیفیتی نفسانی است و به نفس عالم، قیام دارد، بدون مقایسه با خارج، جزئی است. اشکال پنجم: ما محالات ذاتی مانند: شریک باری، سلب یک چیز از خودش، اجتماع نقيضين و ارتفاع نقيضين را تصوّر می‌کنیم، حال اگر آن گونه که قائلان به وجود ذهنی معتقدند، با تصوّر اشیا، ذات آنها بعینه در ذهن حاصل شود، باید محالات ذاتی نیز در ذهن ما محقق شوند.

وجه الإندفاع: أَنَّ الثابت في الذهن إنّما هو مفاهيمها بالحمل الأولي لا مصاديقها بالحمل الشائع، فالمتصوّر من شريك الباري هو شريك الباري بالحمل الأولي، و أمّا بالحمل الشائع فهو ممكن وكيف نفساني معلول للباري مخلوق له.

الأمر الثاني: أنَّ الوجود الذهني لما كان لذاته مقيساً إلى الخارج كان بذاته حاكياً لما وراءه؛ فامتنع أن يكون للشيء وجود ذهني من دون أن يكون له وجود خارجي محقق، كالماهيات الحقيقية المنزعة من الوجود الخارجي، أو مقدّر كالمفاهيم غير الماهوية التي يتعمّلها الذهن بنوع من الإستمداد من معقولاته، فيتصوّر مفهوم العدم مثلاً و يقدر له ثبوتاً ما يحكيه بما تصوّره من المفهوم.

وبالجملة شأن الوجود الذهني الحكاية لما وراءه، من دون أن يترتب آثار المحكيّ على الحاكي، ولا ينافي ذلك ترتّب آثار نفسه الخاصّة به من حيث إنّ له ماهية الكيف؛ وكذا لا ينافيه ما سيأتي أنّ الصور العلمية مطلقاً مجردة عن المادّة، فإنّ ترتّب آثار الكيف النفساني وكذا التجرد حكم الصور العلمية في نفسها، والحكاية وعدم ترتّب الآثار حكمها قياساً إلى الخارج ومن حيث كونها وجوداً ذهنياً لماهية كذا خارجية.

پاسخ: آنچه که در ذهن محقق می شود، مفاهیم محالات ذاتی است، نه مصادیق آنها. به دیگر سخن: محال ذاتی به حمل اولی است که به درون ذهن راه می یابد، نه محال ذاتی به حمل شایع. به عنوان مثال: هنگام تصوّر شریک باری، آنچه که در ذهن موجود می شود، به حمل اولی شریک باری است؛ و اما به حمل شایع موجودی ممکن و از مقوله کيف نفسانی است که معلول و مخلوق باری تعالی می باشد. [نه موجودی در عرض او.]

امر دوم: از آنجایی که در نهاد وجود ذهنی حیثیت «مقایسه با خارج» نهفته است، حکایت از ماورا [و خارج] ذاتی آن است؛ و درست به همین خاطر، محال است که چیزی وجود ذهنی داشته باشد، اما وجود خارجی نداشته باشد. [پس هر موجود ذهنی، از وجودی خارجی نیز برخوردار است] اعمّ از آنکه این وجود

خارجی، از نوع وجود حقیقی باشد، همانند ماهیتهای حقیقی که از وجود خارجی انتزاع می‌شوند، و یا از سنخ وجود فرضی، همچون مفاهیم غیرماهوی که ذهن با استفاده از معقولات [اولیه] خویش آنها را می‌آفریند. مثلاً ذهن نخست مفهوم عدم را تصوّر می‌کند، سپس یک نحوه ثبوتی را برای آن فرض می‌کند، و در نهایت به وسیله این صورت ذهنی، از آن موجود فرضی حکایت می‌کند.

خلاصه آنکه شأن و منزلت ذاتی وجود ذهنی، همان حکایت از ماورای خویش است، بدون اینکه آثار محکی [یعنی حکایت شونده = وجود خارجی] بر حاکی [یعنی حکایت کننده = وجود ذهنی] مترتب شود. در عین حال، چون وجود ذهنی از حیث ماهیت، از مقوله کیف نفسانی به شمار می‌آید، منافاتی ندارد که آثار خاص کیف نفسانی بر آن مترتب شود. همچنین منافاتی ندارد که تمامی صورتهای علمی، مجرد و عاری از ماده باشند. زیرا تجرّد و ترتّب آثار کیف نفسانی، از جمله اوصافی به شمار می‌آیند که صورتهای علمی - با قطع نظر از خارج - بدانها متّصف می‌شوند؛ در حالی که حکایت و عدم ترتّب آثار محکی، از ویژگیهایی می‌باشند که صورتهای علمی در مقایسه با خارج و از این حیث که وجود ذهنی ماهیتهای خارجی می‌باشند، بدانها متّصف می‌شوند.

[۵۰] ویندفع بذلک إشکال آورده علی القائلین بالوجود الذهني، وهو أنّا نتصوّر الأرض علی سعتها، بسهولها و براریها و جبالها، و ما محیط بها من السماء بأرجائها البعيدة، و النجوم و الکواکب بأبعادها الشاسعة؛ و حصول هذه المقادیر العظيمة فی الذهن أي انطباعها فی جزء عصبي أو جزء دماغي من انطباع الكبير فی الصغير، وهو محال.

از همین جا اشکالات دیگری که بر قائلان به وجود ذهنی وارد شده است، دفع

می‌شود:

[۵۰] اشکال نخست: ما زمین را با تمامی وسعتش، به همراه دشتها، بیابانها و

۵۰. اشکالی دیگر بر وجود ذهنی و پاسخ آن

حاصل اشکال چنین است: لازمه پذیرش وجود ذهنی و مطابقت موجود ذهنی با خارج، آن است که صورت پدیده‌های بزرگی که آنها را می‌بینیم، به همان اندازه واقعی، در جزء کوچکی از بدن، محقق شوند، و این محال است.

پاسخ: ذهن آدمی همان مغز مادی نیست، بلکه از شئونات نفس مجرد است؛ و صورتهای موجود در ذهن نیز — همان گونه که در مبحث علم خواهد آمد — همانند خود ذهن مجردند. در عین حال، پذیرش وجود ذهنی، مستلزم تطابق صورت و صاحب صورت، از حیث تجرّد و عدم تجرّد نیست. زیرا تجرّد، وصف وجود صورتی است که به حمل شایع بر آن [صورت] حمل می‌شود. تنها تطابقی که ضروری است، تطابق میان محتوای ادراکی صورت و عالم خارج است. بنابراین، تمامی اوصاف مادی‌ای که بر صورت حمل می‌شوند، به حمل اولی بر آن حمل می‌شوند.

برخی در جواب به این اشکال گفته‌اند: اجزای مغز هر چند که کوچک‌اند، ولی هر یک تا بی‌نهایت قابل تقسیم‌اند؛ و از این رو، هر یک از آنها قابلیت این را دارند که صورت موجودات بزرگ را در خود جای دارند.

[همان گونه که استاد نیز تصریح کرده‌اند] این پاسخ هیچ فایده و ارزشی ندارد. زیرا روشن است که کف دست، با اینکه تا بی‌نهایت قابل قسمت است، با این حال، گنجایش یک کوه را ندارد.

سرّ مطلب هم این است که بزرگی و کوچکی، دو وصف کمّ متصل و مقدار هندسی می‌باشند. در حالی که تناهی و عدم تناهی، از ویژگیهای عدد به شمار می‌آیند و عدد از مقوله کمّ منفصل است که بر اجزای مفروض مقدار عارض می‌شود. بنابر این عدم تناهی عدد مفروض، اشکالی را که بر کوچکی حجم و کمّ متصل وارد است، دفع نمی‌کند.

کوههایش و آسمانی را که آنها را احاطه کرده با تمامی افقهای دور دستش، و ستارگان و سیارات را با تمامی ابعاد بزرگی که دارند، تصوّر می‌کنیم. تحقّق این مقادیر بزرگ در ذهن، به معنی نقش بستن آنها در یک جزء از عصب یا مغز می‌باشد؛ و نقش بستن شیء بزرگ در کوچک از محالات است.

و لا یجدي الجواب عنه بما قيل: إنّ المحلّ الذي ينطبع فيه الصور منقسم إلى غیر النهایة؛ فإنّ الکفّ لا تسع الجبل وإن كانت منقسمة إلى غیر النهایة. وجه الإندفاع: أنّ الحقّ - كما سیأتی بیانه - أنّ الصور العلمية الجزئية غیر مادیة، بل مجردة مثالیّاً فيه آثار المادّة من الأبعاد والألوان والأشکال، دون نفس المادّة. و الإنطباع من أحكام المادّة، و لا انطباع في المجرد. و بذلك یندفع أيضاً إشکال آخر هو أنّ الإحساس و التخیل - علی ما بیته علماء الطبيعة - بحصول صور الأجسام بما لها من النسب و الخصوصیات الخارجية في الأعضاء الحساسة و انتقالها الى الدماغ مع ما لها من التصرّف في الصور بحسب طبائعها الخاصّة، و الإنسان ینتقل إلى خصوصیات مقادیرها و أبعادها و أشکالها بنوع من المقایسة بین أجزاء الصورة الحاصلة عنده - علی ما فصلوه في محله - و من الواضح أنّ هذه الصور الحاصلة المنطبعة بخصوصیاتها في محلّ مادیّ مباینةً للماهیات الخارجية؛ فلا مسوّغ للقول بالوجود الذهني و حضور الماهیات الخارجية

→

افزون بر آن اینکه هیچ گاه عدد غیر متناهی، فعلیت نمی‌یابد. زیرا اجزای مفروض، بالفعل وجود ندارند و آنچه که بالفعل تحقّق دارد، «کُلّ» است که آن هم امری واحد است، و هر زمان که قسمتی از آن کُلّ محقّق شود، عددی خاصّ و متناهی، موجود می‌شود.

بأنفسها في الأذهان.

برخی در پاسخ به این اشکال گفته‌اند: جایی که صورتهای علمی در آن نقش می‌بندند، به اجزای غیرمتناهی تقسیم می‌شود. [و تصویر هر جزء از شیء خارجی، در جزئی از آن محلّ قرار می‌گیرد.]

این پاسخ مشکلی را حلّ نمی‌کند. زیرا کف دست آدمی نیز به اجزای غیرمتناهی تقسیم می‌شود، با این حال، گنجایش کوه را ندارد.

پاسخ درست آن است که بگوییم: همان گونه که در آینده [در فصل اوّل مرحله یازدهم] به اثبات خواهد رسید، صورتهای علمی جزئی، مادّی نبوده و از تجرّدی مثالی برخوردارند. به دیگر سخن: مادّه ندارند، اما دارای آثاری مادّی همچون: بُعد، رنگ و شکل می‌باشند. از این رو انطباع و نقش بستن که از ویژگیهای مادّه می‌باشد، در آنها راه ندارد.

اشکال دوم: از دید صاحبان علوم تجربی، احساس و تخیل، در اثر فعل و انفعالهایی چند حاصل می‌شود: نخست صور اجسام - با تمامی نسبتها و خصوصیات خارجی‌شان - در اندامهای حسی نقش می‌بندند. سپس هر یک از آن اندامها بر حسب طبیعت خاصّ خود در صورتهای یاد شده تصرّفی می‌کند؛ و در پایان، این صورتها به مغز منتقل می‌شوند.

ایشان - آن گونه که در جای خود به طور مفصّل توضیح داده‌اند - معتقدند که آدمی در اثر مقایسه اجزای صورتهای حاصله است که به مقادیر، ابعاد و اشکال واقعی آنها پی می‌برد. روشن است که این صورتها که به همراه خصوصیات خویش در محلی مادّی [همچون مغز] نقش می‌بندند، با ماهیتهای خارجی، مبیانت دارند. از این رو، هیچ مجوّزی برای پذیرش وجود ذهنی و اعتقاد به حضور ماهیتهای خارجی در ذهن، وجود ندارد.

وجه الإندفاع: أنَّ ما ذكره من الفعل و الإنفعال الماديين عند حصول العلم بالجزئيات في محله، لكن هذه الصور المنطبعة ليست هي المعلومة بالذات، و إنما هي أمور مادية معدة للنفس، تُهيئها لحضور الماهيات الخارجية عندها بصور مثالية مجردة غير مادية، بناءً على ما سيتبين من تجرد العلم مطلقاً. و قد عرفت أيضاً أنَّ القول بغيره الصور عند الحسّ و التخيل لذوات الصور التي في الخارج لا ينفك عن السفسطة.

الأمر الثالث: أنَّه لما كانت الماهيات الحقيقية التي ترتب عليها آثارها في الخارج هي التي تحلّ الأذهان بدون ترتب من آثارها الخارجية؛ فلو فرض هناك أمرٌ حيثية ذاته عين أنَّه في الخارج و نفس ترتب الآثار، كنفس الوجود العيني و صفاته القائمة به، كالقوة و الفعل و الوحدة و الكثرة و نحوها، كان ممتنع الحصول بنفسها في الذهن. و كذا لو فرض أمرٌ حيثية ذاته المفروضة حيثية البطلان و فقدان الآثار، كالعدم المطلق و ما يؤول إليه، امتنع حله الذهن.

فحقيقة الوجود و كلّ ما حيثية ذاته حيثية الوجود و كذا عدم المطلق و كلّ ما حيثية ذاته المفروضة حيثية عدم يمتنع أن يحلّ الذهن، حلول الماهيات الحقيقية.

و إلى هذا يرجع معنى قولهم: إنَّ المحالات الذاتية لا صورة صحيحة لها في الأذهان؛ و سيأتي - إن شاء الله - بيان كيفية انتزاع مفهوم الوجود و ما يتّصف به، و عدم و ما يؤول إليه في مباحث العقل و العاقل و المعقول.

پاسخ: اینکه «در هنگام حصول علم به جزئیات، فعل و انفعالاتی مادی رخ می دهد» سخن درست و بجایی است. اما آن صورتهایی که در اندامهای حسی نقش می بندند، معلوم حقیقی ما نیستند، بلکه ابزار و مقدمات مادی صرفی هستند

که نفس را آماده می‌کنند تا ماهیتهای خارجی در قالب صورتهای مثالی مجرد غیر مادی، در نزد او حاضر شوند. زیرا - همان گونه که در مراحل بعدی همین کتاب به اثبات خواهد رسید - تمامی علمها مجردند. افزون بر آن اینکه اعتقاد به مغایرت صورتهای حسی و خیالی با صاحبان آن صورتها - که در خارج موجودند - چیزی جز سفسطه را به همراه نخواهد داشت.

امر سوم: از آنجا که همین ماهیتهای حقیقی که دارای آثار خارجی خاص خود می‌باشند، به فضای ذهن وارد می‌شوند، بدون آنکه آن آثار را داشته باشند؛ از این رو هیچ گاه چیزهایی که ذاتاً عین خارجیت و ترتب آثار می‌باشند - مانند: خود وجود عینی و صفات قائم به آن نظیر: قوه و فعل، و وحدت و کثرت - و همچنین امور فرضی‌ای که ذاتاً عین بطلان و فقدان آثار می‌باشند - مانند عدم مطلق و آنچه که بدان بازمی‌گردد - به درون ذهن راه نخواهند یافت.

پس حقیقت وجود و تمامی چیزهایی که حیثیت ذاتی آنها همان حیثیت وجود است، و همچنین عدم مطلق و تمامی امور فرضی‌ای که حیثیت ذاتی آنها همان حیثیت عدم است، هیچ گاه همانند ماهیات حقیقی به حریم ذهن وارد نمی‌شوند؛ و این سخن حکما که «محالات ذاتی هیچ صورت صحیحی در ذهن ندارند» به همین معنا بازمی‌گردد.

به خواست خدا، در ضمن مباحث «عقل و عاقل و معقول» چگونگی انتزاع مفهوم وجود، اوصاف وجود، مفهوم عدم و آنچه که بدان بازمی‌گردد را تبیین خواهیم کرد.

پی نوشتها

۱. الشفاء، فن سیزدهم (الهیات)، مقاله اول، فصل پنجم.
۲. التحصیل، ص ۲۸۹.
۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۲۰۳.
۴. التحصیل، ص ۴۸۹.
۵. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۴۱؛ شوارق الالهام، فصل اول، مسئله چهارم؛
الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۲۶۳ و ۳۲۶ و شرح
المنظومة، صص ۲۷ - ۳۹.
۶. بداية الحکمة، ص ۲۹.
۷. شرح المنظومة، ص ۲۸.
۸. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۲۷۵ و التحصیل، ص ۴۸۹.
۹. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۲۷۷ - ۳۲۶؛ همان، ج ۳،
صص ۳۰۵ - ۳۱۲؛ الشفاء، فن سیزدهم (الهیات)، مقاله سوم، فصل هشتم و
همان؛ صص ۱۲۶ - ۱۳۹، (تعلیقه صدر المتألهین).
۱۰. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۲۹۲ - ۲۹۸.
۱۱. حکیم سبزواری بر این مطلب که « صورت ذهنی بالذات کیف نفسانی است »
اشکال کرده است. ر.ک: شرح المنظومة، ص ۳۳؛ بداية الحکمة، ص ۳۲ و
الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۲۹۸، (تعلیقه علامه
طباطبائی).
۱۲. شرح المنظومة، ص ۳۰ و بداية الحکمة، ص ۳۰.
۱۳. ر.ک: الشفاء، فن سیزدهم (الهیات)، مقاله سوم، فصل هشتم، صص
۱۲۶ - ۱۳۰، (تعلیقه صدر المتألهین)؛ المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۳۸؛
مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۳۳، ۲۲۴ و ۲۲۹.

مرحله چهارم

مواد سه گانه قضایا
(وجوب، امتناع و امکان)



[۵۱] والمقصود بالذات فيها بيان انقسام الموجود إلى الواجب والممكن و البحث عن خواصهما، وأما البحث عن الممتنع و خواصه فمقصود بالتبع و بالقصد الثاني.

[۵۱] گرچه هدف اصلی ما در این مرحله، تبیین انقسام موجود به واجب و

۵۱. آیا بحث از مواد سه گانه، فلسفی است؟

[از میان مجموع مباحثی که در این مرحله مطرح می شوند، تنها] بحث از انقسام موجود به واجب و ممکن و ویژگیهای آنها، شایسته طرح در فلسفه است. زیرا فلسفه تنها از احوال موجود بما هو موجود بحث می کند. پس بحث از ممتنع استطرادی است. چرا که هیچ گاه موجود به وصف امتناع متّصف نمی شود و ممتنع در زمره اقسام موجود قرار نمی گیرد.

چگونگی انتزاع مفاهیم مواد سه گانه

واجب و ممکن دو عنوانی هستند که از چگونگی نسبت و رابطه یک شیء با وجود، گرفته شده اند. به دیگر سخن:

۱. عنوان « واجب الوجود » از قضیه ای گرفته شده است که موضوع آن ذات الهی، محمولش وجود به حمل اشتقاقی، و نسبت حکمیه اش متّصف به وصف ضرورت (وجوب) است.

۲. عنوان « ممکن » نیز از قضیه ای گرفته شده است که موضوع آن ماهیت، محمولش وجود به حمل اشتقاقی، و نسبت حکمیه اش متّصف به وصف امکان است.

اما برای هلیه بسیطه، شقّ سومی هم قابل تصویر است و آن اینکه سلب وجود در آن

→

ضروری باشد. با قسم اخیر [که همان امتناع است] اقسام موادّ کامل می شود [و روشن می شود که موادّ، منحصر در همین سه قسم می باشند.] البته پس از توجّه به این نکته که فرض اجتماع ضرورت وجود و ضرورت عدم در شیء واحد، باطل است.

بنابر این، امور سه گانه وجوب، امکان و امتناع یا ضرورت سلب، همان موادّ قضایا؛ یعنی کیفیتهای نسبتهای حکمیه در نفس الامر می باشند. از این رو، محلّ بحث از آنها علم منطق است. [چراکه منطق از عوارض ذاتی معرّفها و حجّتها؛ یعنی تصوّرات و تصدیقات موصله بحث می کند و قضیه ذاتاً با تصدیق یکی است.] اما فیلسوف قسم خاصی از آنها را که با غرضش در ارتباط است — یعنی همان قسمی را که مختصّ به هلیات بسیطه است — از منطق به عاریت می گیرد؛ در حالی که به گمان صاحب مواقف موادّی که در فلسفه مورد بحث قرار می گیرند، با موادّی که در منطق از آنها بحث می شود، مغایرت دارند.^۱

[نکته ای که ذکر آن ضروری است اینکه] در بیانی که گذشت [به نوعی] به وجود نسبت در هلیات بسیطه اعتراف شده است.^۲

مقسم موادّ سه گانه

حمل وجود بر چیزی، و لحاظ کیفیت نسبت آن چیز با وجود و تقسیم موجود به این اعتبار، مبتنی بر آن است که ماهیت در نزد عقل اعراف و شناخته شده تر از وجود باشد. زیرا — همان گونه که در بحث اصالت وجود، تعلیقه شماره (۱۰) اشاره کردیم — عقل معلوم موجود را در قالب قضیه هلیه بسیطه به ماهیت و وجود تحلیل می کند. [سپس آنچه را که برایش شناخته تر و مأنوس تر است؛ یعنی ماهیت را موضوع قرار می دهد و دیگری؛ یعنی وجود را

←

ممکن و ویژگیهای این دو است، اما به تبع آن، از ممتنع و خواصش نیز بحث خواهیم کرد.

این مرحله دارای هشت فصل است:

→

[محمول.]

همچنین لحاظ حال ماهیت نسبت به وجود و عدم — همان گونه که در کلام صدر المتألهین بدان تصریح شده است^۳ — مبتنی بر تعمیم تحلیل یاد شده [یعنی تحلیل معلوم به ماهیت و وجود] به تمامی معلومات [حتی واجب و ممتنع] است. اما از آنجایی که بخشی از معلومات؛ یعنی واجب و ممتنع، ماهیت ندارند، استاد مقسم این تقسیم را «مفهوم» — نه از آن جهت که مفهوم است، بلکه به اعتبار حکایتش از مصداق حقیقی یا مفروض — قرار داده‌اند. در هر حال، اعتبار حال ماهیت در مقسم [به دیگر سخن: اعتقاد به اینکه مقسم مواد سه گانه، ماهیت است] مناسب با قول به اصالت ماهیت است. با این حال، اصالت وجودی‌ها در این مسئله از پیشینیان خود [یعنی قائلان به اصالت ماهیت] پیروی کرده‌اند. صدر المتألهین شیرازی در مواردی شبیه به این، در توجیه این پیروی می‌گوید: «ما نیز در بیشتر مباحثی که دیدگاه خاصی داریم، همین راه را می‌پیماییم. بدین شکل که در اوایل و اواسط بحث، مطابق با مسلک قوم [یعنی قائلان به اصالت ماهیت] پیش می‌رویم، سپس در پایان از آنها جدا می‌شویم تا اینکه در همان ابتدای امر، طبایع از آنچه که ما در صددش هستیم، دوری نجویند.»^۴

الفصل الأول

في أنّ كلّ مفهوم إمّا واجب وإمّا ممكن وإمّا ممتنع

كلّ مفهوم فرضناه ثمّ نسبنا إليه الوجود، فإمّا أن يكون الوجود ضروريّ الثبوت له وهو الوجوب، أو يكون ضروريّ الإنتفاء عنه - وذاك كون العدم ضروريّاً له - وهو الإمتناع، أو لا يكون الوجود ضروريّاً له ولا العدم ضروريّاً له وهو الإمكان؛ وأمّا احتمال كون الوجود والعدم معاً ضروريّين له فنندفع بأدنى التفاوت. فكلّ مفهوم مفروض إمّا واجب وإمّا ممتنع وإمّا ممكن.

وهذه قضية منفصلة حقيقية مقتنّصة من تقسيمين دائرين بين النفي والإثبات، بأن يقال: كلّ مفهوم مفروض فإمّا أن يكون الوجود ضروريّاً له أو لا، وعلى الثاني فإمّا أن يكون العدم ضروريّاً له أو لا. الأوّل هو الواجب، والثاني هو الممتنع، والثالث هو الممكن.

فصل أوّل

هر مفهومی یا واجب است یا ممکن و یا ممتنع

هر مفهومی را که در نظر بگیریم و وجود را بدان نسبت دهیم، [از سه حال بیرون نیست:]

۱. یا وجود برای آن مفهوم ضرورت دارد، که این [ضرورت وجود] همان وجوب است.

۲. یا سلب وجود - یعنی عدم - برای آن مفهوم ضرورت دارد، که این [ضرورت عدم] همان امتناع است.

۳. و یا اینکه نه وجود برای آن مفهوم ضرورت دارد و نه عدم، که این [عدم ضرورت وجود و عدم] همان امکان است.

و اما این احتمال که «وجود و عدم هر دو برای یک مفهوم ضرورت داشته باشند» با اندک التفاتی مرتفع می شود. بنابراین «هر مفهومی را که در نظر بگیریم یا واجب است یا ممتنع و یا ممکن».

نتیجه اخیر یک قضیه منفصله حقیقه است که از دو تقسیم [طولی] دایر میان نفی و اثبات، برگرفته شده است. [پس حصر مواد، عقلی است.] این دو تقسیم عبارتند از:

۱. هر مفهوم مفروضی یا وجود برایش ضرورت دارد یا ندارد.
 ۲. در حالت دوم [که وجود برای آن مفهوم ضرورت ندارد] یا عدم برای آن مفهوم، ضرورت دارد یا ندارد.
- قسم نخست «واجب»، قسم دوم «ممتنع» و قسم سوم [یعنی مفهومی که نه وجود برایش ضرورت دارد و نه عدم] همان «ممکن» است.

[۵۲] و الذي يعطيه التقسيم من تعريف المواد الثلاث أن وجوب الشيء كون وجوده ضرورياً له، وامتناعه كون عدمه ضرورياً له، وإمكانه سلب الضرورتين بالنسبة إليه. فالواجب ما يجب وجوده، والممتنع ما يجب عدمه، والممكن ما ليس يجب وجوده ولا عدمه.

[۵۲] این تقسیم [افزون بر حصر مواد]، تعریف مواد سه گانه را [هم] به شکل

۵۲. بداهت مفاهیم مواد سه گانه

مفاهیم مواد سه گانه بنفسه بین و بدیهی بوده و احتیاج به تعریف ندارند. افزون بر آن از

ذیل افاده می‌کند:

و‌جوب یک چیز به معنای ضرورت وجود آن است، امتناع یک چیز به معنای ضرورت عدم آن است و امکان یک چیز به معنای سلب دو ضرورت وجود و عدم از آن است. بنابراین « واجب » موجودی است که وجودش ضروری باشد، و « ممتنع » امری است که عدمش ضروری باشد، و « ممکن » ماهیتی است که هیچ یک از وجود و عدمش ضروری نباشند.

و هذه جميعاً تعريفات لفظية من قبيل شرح الإسم المفيد للتنبیه، و لیست

→

معقولات ثانی [که مفاهیم غیر ماهوی اند] می‌باشند؛ از این رو نمی‌توان آنها را با جنس و فصل [که اجزای مفاهیم ماهوی اند] تعریف کرد؛ و - همان گونه که استاد به پیروی از دیگر محققان متذکر شده‌اند^۵ - تمامی تعریفهایی هم که برای موادّ سه‌گانه ذکر شده است، تعاریفی دوری می‌باشند.

اعرف مفاهیم موادّ سه‌گانه

از میان این سه، مفهوم ضرورت (و‌جوب) اعرف از همه است. شیخ در شفا می‌گوید: « افزون بر آن اینکه از میان این سه، این « واجب » است که بهتر است نخست تصوّر شود. زیرا واجب بر تأکّد وجود دلالت دارد و وجود اعرف از عدم است. »^۶

شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز در مطارحات چنین می‌گوید: « اگر چاره‌ای جز تعریف نباشد، و‌جوب را باید بین و بدیهی به شمار آورد؛ چراکه و‌جوب عبارت از تأکّد وجود است و وجود روشن‌تر از عدم است. »^۷

به همین خاطر در متن نیز ضرورت [و‌جوب] محور تمامی تعریفهای یاد شده قرار گرفته است.

بتعريفات حقیقیة؛ لأنّ الضرورة و اللاضرورة من المعانی البینة البديهية التي ترسم في النفس ارتساماً أولیاً تُعرف بنفسها و يُعرف بها غيرها، و لذلك من حاول أن يعرفها تعریفاً حقیقیاً أتى بتعريفات دوریة، كتعريف الممكن بما ليس بمتنع، و تعريف الواجب بما يلزم من فرض عدمه محال، أو ما فرض عدمه محال، و تعريف المحال بما يجب أن لا يكون، إلى غیر ذلك.

و الذي يقع البحث عنه في هذا الفنّ الباحث عن الوجود بما هو موجود بالقصد الأول من هذه الموادّ الثلاث هو الوجوب و الإمكان - كما تقدّمت الإشاره اليه - و هما وصفان ينقسم بهما الموجود من حيث نسبة وجوده إليه انقساماً أولیاً.

تمامی این تعاریف، تعریف لفظی بوده و از قبیل شرح الاسم می باشند که تنها برای تنبیه به کار می رود؛ و هیچ یک، تعریفی حقیقی به شمار نمی آیند. زیرا ضرورت و عدم ضرورت [و همچنین مفاهیم وجود و عدم که همگی از ارکان و اجزای آن تعاریف می باشند] در زمره معانی بین و بدیهی قرار دارند؛ و بدیهیات [تصویری] مفاهیمی هستند که مستقیماً و بدون واسطه، در نفس مرتسم شده و در عین حال خود، واسطه حصول علم به مفاهیم دیگر می گردند. [یعنی در تعریف مفاهیم دیگر اخذ می شوند.] به همین دلیل، تمامی کسانی که در صدد تبیین تعریف حقیقی موادّ سه گانه برآمده اند، در نهایت، چیزی جز یک سری تعاریف دوری ارائه نداده اند؛ تعاریفی همچون: «ممکن، چیزی است که ممتنع نباشد»، «ممتنع چیزی است که ممکن نباشد» و «واجب، چیزی است که فرض عدم آن، مستلزم محال باشد» و یا «واجب، چیزی است که فرض عدم آن محال باشد» و «محال چیزی است که واجب است نباشد». [همان گونه که ملاحظه می کنید، دوری بودن تعریف ممکن، از آن جهت است که در تعریفش، ممتنع به کار رفته است و در تعریف ممتنع ممکن؛ و دوری بودن تعریف واجب، از آن جهت است که در

تعریفش، محال به کار رفته است و در تعریف محال، واجب. [نکته دیگر آنکه: همان گونه که قبلاً هم اشاره کردیم، هدف اصلی از طرح مواد سه گانه در فلسفه، همان بحث از وجوب و امکان است؛ زیرا این فنّ تنها از [عوارض ذاتی و اقسام اولی] موجود بما هو موجود، بحث می کند؛ و از میان مواد سه گانه، تنها وجوب و امکان، از جمله اوصافی به شمار می آیند که موجود - از حیث نسبتش با وجود - نخست به آنها تقسیم می شود.

[۵۳] وبذلک یندفع ما آورد علی کون الإمكان وصفاً ثابتاً للممكن یحاذی الوجوبَ الذی هو وصف ثابت للواجب.

[۵۳] با این بیان، این اشکال که: «امکان و صفی ثابت برای ممکن نیست؛ و در

۵۳. اشکالی بر تعریف امکان

حاصل اشکال چنین است: همان گونه که از تقسیم یاد شده [در فصل نخست همین مرحله] به دست می آید، امکان سلب دو ضرورت است، و سلب ضرورت مفهومی عدمی است. بنابر این نمی توان آن را صفتی برای نسبت حکمیه که امری ثبوتی است، قرار داد. همچنین نمی توان ممکن را به عنوان وصف ثابتی در مقابل و در عرض واجب اعتبار کرد. مگر اینکه مفهوم سلبی امکان به ایجاب عدولی بازگردد تا بدین وسیله بهره ای از وجود ببرد. اما چنین نیست؛ زیرا - همان گونه که در جای خود به اثبات رسیده است - سلب دو ضرورت از ماهیت، سلب تحصیلی است نه ایجاب عدولی.

پاسخ صدر المتألهین شیرازی

صدر المتألهین جوابی^۸ داده است که حاصلش چنین است: سلب دو ضرورت به ایجاب

→

عدولی باز می گردد. زیرا مقسم، حال ماهیت نسبت به وجود و عدم است؛ چه پس از لحاظ نسبت ماهیت با آن دو است که می گوئیم: یا یکی از آن دو برای ماهیت ضرورت دارد یا ندارد. از همین جا می توان تعریف ممکن را به دست آورد: « ممکن ماهیتی است که هیچ یک از وجود و عدم برایش ضروری نیست » و این مفاد یک قضیه موجبه معدوله المحمول است.

پاسخ استاد

چون این پاسخ موهم آن است که ایجاب عدولی با سلب تحصیلی هر مفهومی از ذات ماهیت، منافات دارد، استاد به پیروی از حکیم سبزواری^۹ به اشکال یاد شده، این گونه پاسخ می دهند: سلب تحصیلی در جایی مساوی ایجاب عدولی است که موضوع موجود است. بهتر بود که استاد در تبیین وجه اندفاع اشکال، لفظ سالبه محصله را بر قضیه معدوله المحمول مقدم می کردند.

توضیح مطلب

[در پاسخ صدر المتألهین و استاد، سخن از بازگشت سلب تحصیلی به ایجاب عدولی و تساوی این دو به میان آمد و] چون در پاره ای از موارد، مانند بحث ما، بازگشت یا تساوی یاد شده احتیاج به توضیح بیشتری دارد، از این رو در این قسمت به تشریح آن می پردازیم:

عقل پس از تحلیل معلوم به دو حیثیت متمایز در ذهن، به سراغ حیثیت ماهیت می رود و ذات آن را ملاحظه می کند. در این مقام، نه مفهوم وجود را در ماهیت می یابد، نه مفهوم عدم را و نه هیچ مفهوم دیگر حتی مفهوم امکان را. به همین دلیل، هیچ حکمی بر ماهیت نمی کند مگر اینکه ماهیت خودش برای خودش ثابت است. این حکم به معنای ثبوت مفهوم برای

←

→

خودش به حمل اولی و یا ثبوت اعتباری ماهیت برای خودش در ظرف اعتبار است. سپس عقل به همین لحاظ [ذات ماهیت] باز می‌گردد و از آن به شکل یک قضیه سالبه محصله؛ یعنی قضیه «الماهية من حیث هی لیست إلا هی» [ماهیت از حیث خودش، چیزی جز خودش نیست] به دیگر سخن: وقتی خود ماهیت لحاظ شود، تنها خودش است نه چیز دیگر [تعبیر می‌کند. این قضیه از جهت منطقی قضیه‌ای است که دارای حکم سلبی می‌باشد — این همان مطلبی است که ما پیش از این بدان اشاره کردیم، مبنی بر اینکه در هر قضیه منطقی باید حکمی وجود داشته باشد. در غیر این صورت، قضیه به مجموعه‌ای از تصوّرات تبدیل می‌شود — و این حکم سلبی طبعاً ضرورت دارد و هیچ ارتباطی با سلب دو ضرورت که امکان از آن حکایت می‌کند، ندارد.

سپس عقل باز می‌گردد و این بار حیثیت ماهیت را با وجود و عدم مقایسه می‌کند و درمی‌یابد که علی‌رغم اینکه گاهی وجود — به حمل شایع — بر ماهیت حمل می‌شود و گاهی عدم، با این حال ماهیت اقتضای هیچ یک را ندارد. عقل از این حیثیت ماهیت، به وسیله قضیه «ماهیت ضرورتاً غیر موجود و غیر معدوم است» حکایت می‌کند. پس از آن همین قضیه را ملاحظه می‌کند و مورد مذاقه قرار می‌دهد و در پایان، آن را این گونه تفسیر می‌کند: «وجود و عدم برای ماهیت ضروری نیست». این تفسیر منشأ حکم به سلب دو ضرورت از ماهیت است که از آن به امکان تعبیر می‌شود. بنابر این، هر چند که از این سلب در قالب یک قضیه سالبه محصله حکایت می‌شود، اما سلب یاد شده ناظر به جهت قضیه دیگری است که موجب معدولة المحمول می‌باشد؛ یعنی قضیه «ماهیت غیر موجود و غیر معدوم است بالضرورة» زیرا در این قضیه محمول امری عدمی است که بهره‌ای از وجود برده است؛ [و هر قضیه‌ای که محمولش چنین باشد، معدولة المحمول است.]

←

برابر وجوب که وصفی ثابت برای واجب است، قرار ندارد.» دفع می شود.

تقریریه أنّ الإمكان - كما تحصل من التقسيم السابق - سلب ضرورة الوجوب و سلب ضرورة العدم، فهما سلبان اثنان وإن عبّر عنهما بنحو قولهم: «سلب الضرورتين» فكيف يكون صفة واحدة ناعته للممكن؟ سلّمنا أنّه يرجع إلى سلب الضرورتين و أنّه سلب واحد، لكنّه - كما يظهر من التقسيم - سلبٌ تحصيليٌّ لا إيجابٌ عدوليٌّ؛ فما معنى اتّصاف الممكن به في الخارج؟ و لا اتّصافٌ إلّا بالعدول، كما اضطرّوا إلى التعبير عن الإمكان بأنّه لا ضرورة الوجود و العدم، و بأنّه استواء نسبة الماهية إلى الوجود و العدم، عندما شرعوا في بيان خواصّ الإمكان، ككونه لا يفارق الماهية، و كونه علّة

→

به دیگر سخن: عقل با توجّه به سلب دو ضرورت، مفهوم ایجابی امکان را می سازد و آن را به ماهیت نسبت می دهد. بنابر این، می توان مفهوم ایجابی امکان را با مفهوم ملازم آن، یعنی سلب دو ضرورت تعریف کرد.

حاصل سخن

حاصل مطلب آنکه: سلب تحصيلی متعلّق به جهت قضیه دیگری است که موجبه معدولة المحمول است؛ و کلام صدر المتألهين مبني بر اینکه «سلب تحصيلی به ایجاب عدولي بازمی گردد» و کلام استاد مبني بر اینکه «وقتی موضوع - به ثبوت اعتباری و با توجّه به قضیه موجبه ای که به آن اشاره شد - موجود باشد، سلب تحصيلی، مساوی ایجاب عدولي خواهد بود» هر دو به همین معناست.

در پایان این بحث، متذکّر می شویم که این مبحث نیز از جمله مباحثی است که کلید راهگشای معضل آن، توجّه کردن به مراتب ذهن است.

للحاجة إلى العلة، إلى غير ذلك:

وجه الإندفاع: أَنَّ القضية المعدولة المحمول تساوي السالبة المحصلة عند وجود الموضوع، و قولنا: « ليس بعض الموجود ضروريَّ الوجود و لا العدم » و كذا قولنا: « ليست الماهية من حيث هي ضرورية الوجود و لا العدم » الموضوع فيه موجود؛ فيتساوى الإيجاب العدوليُّ و السلب التحصيليُّ في الإمكان.

ثمَّ لهذا السلب نسبة إلى الضرورة، و إلى موضوعه المسلوب عنه الضرورتان، يتميز بها من غيره؛ فيكون عدماً مضافاً له حظٌّ من الوجود، و له ما يترتب عليه من الآثار، و إن وجده العقل أوَّل ما يجد في صورة السلب التحصيليِّ، كما يجد العمى و هو عدم مضاف كذلك أوَّل ما يجده.

تقرير اين اشكال چنين است: بنابر تقسيم پيشين، امكان؛ يعنى سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم. پس امكان، مركب از دو سلب است، گرچه هنگام تعبير از آن، عنوان « سلب دو ضرورت » به كار مى رود. حال چگونه مى توان آن را وصفى واحد براى ممكن قرار داد و ممكن را با آن توصيف كرد؟ اگر هم بپذيريم كه امكان به سلب دو ضرورت بازمى گردد، و سلب دو ضرورت، سلبى واحد است، باز نمى توان ممكن را در خارج بدان متصف ساخت. زيرا - همان گونه كه تقسيم ياد شده نيز دلالت دارد - سلبى كه در تعريف امكان به كار رفته است، سلبى تحصيلى است، نه ايجاب عدولى؛ و يك شىء در خارج تنها به اوصاف ايجابى عدولى [و تحصيلى] متصف مى شود، نه به اوصاف سلبى. از اين رو، حكما، هنگام بيان خواص و ويژگيهاى امكان - همچون « امكان از ماهيت جدا نمى شود » و « نيازمندى يك ماهيت به علت، از امكان آن سرچشمه مى گيرد » - بناچار با عباراتى نظير: « عدم ضرورت وجود و عدم » و « مساوى بودن نسبت

ماهیت با وجود و عدم از امکان یاد کرده‌اند.

پاسخ اشکال: [از دو طریق می‌توان به این اشکال پاسخ گفت:]

۱. در صورت وجود موضوع، هر قضیه سالبه محصله‌ای با قضیه موجبه معدوله‌المحمول، مساوی خواهد بود. [در نتیجه می‌توان هر یک را به جای دیگری به کار برد.] بنابراین، دو قضیه سالبه محصله: «برخی از موجودها، وجود و عدمشان ضروری نیست» و «ماهیت من حیث هی [ماهیت مطلق] وجود و عدمش ضروری نیست» نیز که بیانگر مفاد امکان هستند، چون دارای موضوعی موجود می‌باشند، با قضیه موجبه معدوله‌المحمول [ی که حاکی از مفهوم امکان است] مساوی خواهند بود؛ [و بدین شکل امکان که از مفهوم سلبی برخوردار است، به معنایی ایجابی - عدولی - مبدل می‌شود، که می‌توان با آن ماهیات ممکنه خارجی را توصیف کرد.]

۲. سلبی که جزئی از مفهوم امکان است، با دو امر وجودی؛ یعنی: ضرورت و موضوع امکان - که دو ضرورت وجود و عدم از آن سلب می‌شوند - نسبت دارد. از رهگذر این انتساب، سلب یاد شده از غیر خود متمایز می‌شود و به عدمی مضاف تبدیل می‌گردد که بهره‌ای از وجود دارد و آثار مخصوصی بر آن مترتب می‌شود، [وقتی چنین شد، براحتی می‌توان ماهیات ممکنه را در خارج به وصف امکان متّصف کرد.] هر چند که عقل نخست آن را همچون دیگر عدمهای مضاف - مانند عدم بینایی - در قالب سلب تحصیلی ادراک می‌کند.

و یتفرّع علی ما تقدّم أمور:

الأمر الأول: [۵۲] أنّ موضوع الإمكان هو الماهية. إذ لا يتّصف الشيء بلا ضرورة الوجود و العدم إلّا إذا كان في نفسه خلواً من الوجود و العدم جميعاً، و ليس إلّا الماهية من حيث هي.

نتایج و آثار مباحث پیشین

بر مباحث پیشین نتایجی چند مترتب می‌شود:

۱. [۵۴] موضوع امکان، همان ماهیت است. زیرا یک شیء تنها در صورتی به

۵۴. موضوع امکان

از مطالب پیشین دریافتید که موادّ سه گانه، صفاتی برای نسبت حکمیّ میان وجود محمولی و ماهیت یا آنچه که به منزله ماهیت است — یعنی مفاهیم از آن جهت که مصادیق حقیقی یا فرضی دارند — می‌باشند؛ از این رو عناوین: واجب، ممکن و ممتنع از آنها [یعنی از موادّ سه گانه وجوب، امکان و امتناع] گرفته می‌شوند و به عنوان صفاتی برای موضوعات خود قرار داده می‌شوند، مانند: «ماهیت ممکن الوجود».

از سویی معلوم است که حمل موجود بر ماهیت در قضیه «ماهیت بالامکان موجود است» حمل اولی نیست. زیرا [در حمل اولی، موضوع و محمول از نظر مفهوم متحدند. در حالی که] مفهوم وجود با تمامی مفاهیم دیگر مغایر است و از تمامی آنها [از جمله مفهوم ماهیت] ضرورتاً سلب می‌شود و تنها برای خودش ثابت است. پس [به حمل اولی نسبتی میان ماهیت و وجود نیست. در نتیجه] امکان هم [که کیفیت نسبت میان ماهیت و وجود است] محقق نخواهد شد. [در حالی که فرض بر این است که ماهیت بالامکان موجود است.] خلاصه مطلب اینکه در باره موضوع قضایای هلیه بسیطه‌ای که جهت آنها امکان است، نخست سه احتمال وجود دارد:

۱. موضوع آنها ماهیت به لحاظ مصداق اعتباری ماهیت باشد.

۲. موضوع آنها وجود به لحاظ مصداق حقیقی وجود باشد.

۳. موضوع آنها عدم به لحاظ مصداق فرضی عدم باشد.

اگر موضوع قضیه «وجود» باشد، مفهوم وجود ضرورتاً برای آن ثابت است؛ اما اگر موضوع قضیه «عدم» باشد، صدق مفهوم وجود بر آن ممتنع است. بنابر این، تنها چیزی که

« ضرورت نداشتن وجود و عدم » متّصف می شود که خود فی نفسه خالی از وجود و عدم باشد، و تنها چیزی که این ویژگی را داراست، همان ماهیت من حیث هی است.

فکلّ ممکن فهو ذو ماهية. و بذلك يظهر معنى قولهم: «کلّ ممکن زوج ترکیبی له ماهية و وجود».

و أمّا إطلاق الممكن علی وجود غیر الواجب بالذات و تسميته بالوجود الإمكانی فاصطلاح آخر فی الإمكان و الوجوب يستعمل فیہ الإمكان و الوجوب بمعنی الفقر الذاتي و الغنی الذاتي، و لیس یراد به سلب الضرورتین، أو استواء النسبة إلى الوجود و العدم. إذ لا یعقل ذلك بالنسبة إلى الوجود.

بنابراین هر ممکنی دارای ماهیت است. از همین جا مفهوم این سخن حکما که: « هر ممکنی مرکّب از دو جزء تحلیلی: ماهیت و وجود است » نیز آشکار می شود. اما اینکه [برخی از حکما] عنوان امکان را در مورد وجودی که از وجوب ذاتی برخوردار نیست به کار برده و آن را « وجود امکانی » نامیده اند [با آنچه که گذشت، مبنی بر اینکه: تنها ماهیت است که به وصف امکان متّصف می شود، منافات ندارد. زیرا این] مبتنی بر اصطلاحی دیگر است. در این اصطلاح، امکان به معنی فقر ذاتی

→

صلاحیت این را دارد که موضوع قضیه هلیه بسیطة ممکنه [که مفادش سلب ضرورت وجود و عدم از موضوع است] باشد، ماهیت است. [پس موضوع امکان ماهیت است و بس. به دیگر سخن: تنها چیزی که به وصف امکان، یعنی سلب دو ضرورت متّصف می شود، ماهیت است و نه چیز دیگر.]

است - نه سلب دو ضرورت و یا مساوی بودن نسبت شیء با وجود و عدم. زیرا استعمال این دو در مورد وجود، بی‌معناست - و وجوب به معنی غنای ذاتی است.

الأمر الثاني: [۵۵] أنَّ الإمكان لازم الماهية؛ إذ لو لم يلزمها جاز أن تخلو منه، فكانت واجبة أو ممتنعة، فكانت في نفسها موجودة أو معدومة، والماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة.

۲. [۵۵] امکان لازمه هر ماهیتی است. زیرا در غیر این صورت، انفکاک امکان از

۵۵. امکان لازمه ماهیت است

از قضیه « امکان لازمه ماهیت است » سه معنا را می‌توان اراده کرد:

۱. ماهیتی که متّصف به امکان می‌شود، وصف امکان از آن جدا نمی‌شود.
۲. ماهیتی که متّصف به امکان می‌شود، در این اتّصاف، محتاج به سببی و رای خویش نیست. پس برای اینکه عقل مفهوم امکان را از ماهیت انتزاع کند، ذات ماهیت کافی است، و این گونه نیست که مفهوم امکان جزء ماهیت باشد.^{۱۰}
- بنابراین دو معنا، مفاد قضیه « امکان لازمه ماهیت است » تعمیم امکان به همه ماهیتها نیست [یعنی امکان لازمه تمامی ماهیتها نیست] در نتیجه ماهیتی را که واجب و یا ممتنع باشد، نفی نمی‌کند.

۳. ماهیت هرگز از امکان ذاتی جدا نمی‌شود. پس هر ماهیتی ممکن است. این معنا، عکس قضیه پیشین است که دالّ بر اختصاص امکان به ماهیت بود.^{۱۱} و مقصود از لزوم امکان برای ماهیت نیز همین معنای اخیر است.

حکما برای اثبات این معنا، این گونه استدلال کرده‌اند: اگر خالی بودن ماهیت از امکان جایز باشد، اتّصاف آن به وجود یا عدم نیز باید جایز باشد، در حالی که ماهیت در مقام ذاتش،

ماهیت جایز خواهد بود؛ و اگر چنین شد، ماهیت یا واجب خواهد بود و یا ممتنع؛ و این بدان معناست که ماهیت ذاتاً یا موجود باشد و یا معدوم؛ در حالی که ماهیت ذاتاً [چیزی جز خودش نیست؛ یعنی] نه موجود است و نه معدوم.

والمراد بكونه لازماً لها أنّ فرض الماهية من حيث هي يكفي في اتّصافها بالإمكان من غير حاجة إلى أمر زائد، دون اللزوم الإصطلاحي وهو كون الملزوم علّة مقتضية لتحقق اللازم و لحوقه به. إذ لا اقتضاء في مرتبة الماهية من حيث هي إثباتاً و نفيّاً.

لا يقال: تحقّق سلب الضرورتين في مرتبة ذات الماهية يقضي بكون

→

نه موجود است و نه معدوم.

دفع یک توهم

ممکن است چنین توهم شود که اینکه حکما می گویند: «ماهیت در مرتبه ذات به وجود و عدم متّصف نمی شود» اشاره به آن دارد که آنچه که به حمل اولی بر ماهیت حمل می شود، خود ماهیت است نه چیز دیگر. ولی با توجه به آنچه که در تعلیقه شماره (۵۳) بیان کردیم، درمی یابید که اینکه دیگر مفاهیم به حمل اولی از ماهیت سلب می شوند - همان گونه که هر مفهومی به حمل اولی از مفهوم دیگر سلب می شود - منشأ انتزاع مفهوم امکان نیست، بلکه منشأ انتزاع آن این است که ماهیت - از آن جهت که دارای مصداقی اعتباری است - مقتضی آن نیست که وجود یا عدم به حمل شایع بر آن حمل شوند. به دیگر سخن: نمی توان برای آنچه که وجود محض بوده و حیثیتش حیثیت ابای از عدم است، و همچنین برای آنچه که بطلان محض بوده و حیثیتش حیثیت ابای از وجود است، ماهیتی اعتبار کرد. زیرا حیثیت ماهیت حیثیت عدم ابای از وجود و عدم است.

الإمكان داخلاً في ذات الشيء، وهو ظاهر الفساد.
 فإثباتنا نقول: إنما يكون محمول من المحمولات داخلاً في الذات إذا كان
 الحمل حملاً أولياً ملاكه الاتحاد المفهومي، دون الحمل الشائع الذي ملاكه
 الاتحاد الوجودي؛ والإمكان و سائر لوازم الماهيات الحمل بينها وبين
 الماهية من حيث هي حمل شائع لا أولي.

اینکه «امکان لازمه ماهیت است» بدان معناست که برای اتّصاف ماهیت به
 امکان، همین مقدار کافی است که خود ماهیت را در نظر بگیریم، و نیاز به چیز
 دیگری و رای ماهیت نیست. پس مقصود از لزوم در اینجا، لزوم اصطلاحی نیست.
 زیرا مفهوم لزوم اصطلاحی آن است که ملزوم علتی است که اقتضای تحقّق لازم و
 لحوق لازم به آن [ملزوم] را دارد. در حالی که ماهیت، در مرتبه ذات خویش، هیچ
 اقتضایی نسبت به اثبات یا نفی چیزی ندارد.

کسی اشکال نکند که تحقّق سلب دو ضرورت [یعنی امکان] در مرتبه ذات
 ماهیت، مقتضی آن است که امکان، داخل در ذات ماهیت باشد؛ و فساد چنین
 مطلبی آشکار است.

زیرا ما در پاسخ می‌گوییم: یک محمول، تنها در صورتی داخل در ذات موضوع
 خویش خواهد بود که حمل، از نوع حمل اولی - که ملاکش اتحاد مفهومی [موضوع
 و محمول] است - باشد و نه از نوع حمل شایع - که ملاکش اتحاد وجودی [موضوع
 و محمول] است - در حالی که حمل میان ماهیت [یعنی موضوع] و لوازم آن از
 جمله امکان [یعنی محمول] از نوع حمل شایع است. [از این رو هیچ یک از لوازم
 ماهیت، از اجزای ذاتی آن به شمار نمی‌آیند.]

الأمر الثالث: [٥٦] أن الإمكان موجود بوجود موضوعه في الأعيان، و
 ليس اعتباراً عقلياً محضاً لا صورة له في الأعيان، كما قال به بعضهم؛ ولا أنه

موجود في الخارج بوجود مستقلّ منحا، کما قال به آخرون.

۳. [۵۶] چون موضوع امکان؛ یعنی ماهیت، در خارج موجود است، امکان نیز

۵۶. وجود مواد سه گانه در خارج

تردید نیست که امتناع صفتی نیست که در خارج موجود باشد. ولی در باره وجوب و امکان میان حکما اختلاف است که آیا این دو، امر خارجی هستند یا از معانی اعتباری می باشند؟

برخی معتقدند که هر دوی اینها خارجی اند، و برخی دیگر هر دو را اعتباری می دانند. می گویند بعضی هم تفصیل داده و معتقدند که وجوب خارجی و امکان اعتباری است. گویا استاد این مطلب را که وجوب در خارج موجود است، یک امر مفروق عنه و مسلم تلقی کرده اند. زیرا تصریح کرده اند که: «اینکه امکان به تبع موضوعش در خارج وجود دارد، بدان خاطر است که در تقسیم پیشین، ممکن قسیم واجب بود و واجب موجودی است که [وجودش ضرورت دارد و] ضرورت وجودش، خارجی است. بنابر این، امکان هم که عبارت از ارتفاع ضرورت است، باید خارجی باشد.» مقصود ایشان آن است که تقسیم موجود به واجب و ممکن، مقتضی آن است که مقسم در هر دو قسم ثابت باشد. بنابر این، وجوب و امکان دو وصف برای موجود خارجی می باشند.

اعتقاد به اینکه امکان در خارج موجود است، منسوب به حکمای مشائی است و قول به اعتباری بودن امکان، منسوب به رواقیان.

صدر المتألهین نیز در اسفار^{۱۲} به پیروی از شیخ اشراق در مطارحات^{۱۳} این نکته را نقل می کند که برخی از عوام معتقدند که امکان نه در ذهن زاید بر ماهیات است و نه در خارج! شیخ اشراق بر اعتباری بودن امکان پافشاری می کند و محقق طوسی نیز به آن معتقد است. هر دو گروه نیز برای اثبات مدعای خویش ادله ای را اقامه کرده اند و با وارد کردن

به تبع آن در خارج وجود دارد. اما برخی برآنند که امکان اعتبار عقلی محضی است که هیچ صورتی در خارج ندارد. برخی دیگر معتقدند که امکان در خارج، از وجودی مستقل برخوردار است.

→

مناقشات چند به ردّ نظریه مخالف، پرداخته‌اند.^{۱۴}

قول صحیح

حقّ این است که امکان و وجوب، هر دو از معقولات ثانیة فلسفی می‌باشند، و تمامی معقولات ثانیة فلسفی، عروضشان در ذهن و اتّصافشان در خارج است. و اینکه می‌گویند: «امکان به واسطه وجود موضوعش در خارج موجود است» — همان گونه که استاد در پایان بحث تصریح کرده‌اند — به همین معناست.

جمع میان آرا

بنابراین، بعید نیست که نزاع میان تمامی حکما لفظی بوده و از اینجا ناشی شده باشد که اصطلاح «اعتباری» مشترک لفظی میان معانی متعدّد است، همان گونه که «معقول ثانی» مشترک لفظی میان معقول ثانی فلسفی و منطقی است. از اینجا نقش اصطلاحات و اهمیت تحقیق در پیرامون آنها آشکار می‌گردد.

صدر المتألّهین در این رابطه می‌گوید: «با تحقیق و بررسی درمی‌یابیم که اختلاف و تناقضی میان این دو اندیشه نیست. چرا که وجود معقولات ثانیه در خارج، بدان معناست که موجودات عینی در خارج به آنها متّصف می‌شوند؛ و پیش از این دریافتید که وجود رابط در هلیه مرکّبه خارجی، منافاتی با امتناع خارجی محمول ندارد. پس باید کلام ارسطو و پیروانش را بر همان مطلبی که گفتیم، حمل کرد. بنابراین، اشکالات متأخران بویژه اشکالات شیخ متألّه [شهاب الدین سهروردی] صاحب کتاب حکمة الإشراف بر آنها وارد نمی‌شود.»^{۱۵}

أما أنّه موجود في الأعيان بوجود موضوعه فلأنّه قسيم في التقسيم للواجب الذي ضرورة وجوده في الأعيان؛ فارتفاع الضرورة الذي هو الإمكان هو في الأعيان؛ وإذ كان موضوعاً في التقسيم المقتضي لاتّصاف المقسم بكلّ واحد من الأقسام كان في معنى وصف ثبوتي يتّصف به موضوعه؛ فهو معنى عدمي له حظّ من الوجود، و الماهية متّصفة به في الأعيان، وإذ كانت متّصفةً به في الأعيان فله وجود فيها على حدّ الأعدام المضافة التي هي أوصاف عدمية ناعته لموصوفاتها، موجودة بوجودها؛ والآثار المترتبة عليه في الحقيقة هي ارتفاع آثار الوجوب، من صرافة الوجود، وبساطة الذات، والغنى عن الغير، وغير ذلك.

وقد اتّضح بهذا البيان فساد قول من قال: إنّ الإمكان من الإعتبارات العقلية المحضة التي لا صورة له في خارج ولا ذهن، وذلك لظهور أنّ ضرورة وجود الموجود أمر وعاءه الخارج، وله آثار خارجية وجودية. وكذا قول من قال: إنّ للإمكان وجوداً في الخارج منحازاً مستقلاً، و ذلك لظهور أنّه معنى عدمي واحد مشترك بين الماهيات، ثابت بثبوتها في أنفسها، وهو سلب الضرورتين، و لا معنى لوجود الأعدام بوجود منحاز مستقلاً.

و اما اینکه امکان به تبع وجود موضوعش، در خارج وجود دارد، بدان خاطر است که در تقسیم پیشین، ممکن قسیم واجب بود، و واجب موجودی است که [وجودش ضرورت دارد و] ضرورت وجودش خارجی است؛ پس امکان یعنی عدم ضرورت وجود نیز باید خارجی باشد.

و چون در آن تقسیم، امکان به عنوان یکی از اقسام به کار رفت، و هر تقسیمی اقتضا می‌کند که مقسم به تمامی اقسام خویش متّصف باشد؛ پس امکان نیز به

معنای یک وصف ثبوتی است که موضوعش [یعنی ماهیت] بدان متّصف می‌شود. بنابراین، امکان یک مفهوم عدمی است که بهره‌ای از وجود دارد و چون [موضوع آن؛ یعنی] ماهیت در خارج به آن متّصف می‌شود؛ پس خود امکان هم در خارج موجود است. اما وجود امکان همانند وجود دیگر عدمهای مضاف است. عدمهای مضاف اوصافی عدمی هستند که موصوفات خویش را توصیف می‌کنند و به تبع وجود آنها موجودند.

آثاری که بر امکان مترتب می‌شود نیز در حقیقت، همان عدم آثار وجوب؛ یعنی صرافت وجود، بساطت ذات، بی‌نیازی از غیر و امثال آن است.

با این بیان آشکار می‌شود که آنان که معتقدند: «امکان از اعتبارات عقلی محضی است که هیچ صورتی در خارج یا ذهن ندارد» به بیراهه رفته‌اند. زیرا روشن است که ضرورت وجود یک موجود، امری خارجی با آثاری وجودی و خارجی است. [بنابراین، قسیم آن؛ یعنی امکان نیز امری خارجی است.]

همچنین آشکار می‌شود که آنان که معتقدند: «امکان در خارج، وجودی مستقلّ دارد» در خطایند. زیرا روشن است که امکان؛ یعنی سلب دو ضرورت، یک مفهوم عدمی است که مشترک میان تمام ماهیات است و به تبع ثبوت فی نفسه و مستقلّ آنها، از یک نحوه ثبوتی، برخوردار است؛ در حالی که مفاهیم عدمی هیچ‌گاه دارای وجودی مستقلّ نمی‌باشند.

على أنّه لو كان موجوداً في الأعيان بوجود منحاز مستقلّ كان إمّا واجباً بالذات و هو ضروريّ البطلان [۵۷] و إمّا ممكناً و هو خارج عن ثبوت الماهية لا يكتفي فيه ثبوتها في نفسها فكان بالغير، و سيجيء استحالة الإمكان بالغير.

[۵۷] افزون بر آن اینکه اگر امکان در خارج موجود مستقلی باشد:

الف - یا واجب بالذات است، که بطلان این قسم بدیهی است.

ب - یا ممکن است؛ و چون امکان بیرون از ثبوت ماهیت است، از این رو ثبوت فی نفسه ماهیت، برای تحقق امکان کافی نبوده و باید به وسیله غیر موجود شود؛ و حال آنکه - همان گونه که در فصل دوم همین مرحله خواهد آمد - [چنین چیزی که در اصطلاح «امکان بالغیر» نامیده می شود] محال است.

و قد استدلّوا علی ذلک بوجوه أوجهها أنّ الممكن لو لم یکن ممکناً فی
الأعیان لکان إما واجباً فیها أو ممتنعاً فیها؛ فیکون الممكن ضروریّ الوجود
أو ضروریّ العدم؛ هذا محال.

و یردّه أنّ الإتیّاف بوصف فی الأعیان لایستلزم تحقّق الوصف فیها

۵۷. امکان وجود مستقلی ندارد

مقصود استاد این است که اگر امکان در خارج موجود مستقلی باشد، هر آینه موجودی ممکن خواهد بود. زیرا وجوب ذاتی امکان محال است؛ و چون فرض بر این است که امکان مستقل و منحا از ماهیتی است که به آن متّصف است، پس باید امری باشد که به ماهیت ضمیمه می شود. بنابر این، ماهیت فی حدّ نفسه و با صرف نظر از انضمام امکان به آن، فاقد امکان است و اتّصافش به امکان به واسطه سببی بیرون از ذات ماهیت است. پس امکان ماهیت بالغیر است، در حالی که - همان گونه که در آینده خواهد آمد - امکان بالغیر محال است.

افزون بر دلیلی که استاد اقامه کرده اند، این دلیل را هم می توان مطرح کرد که اگر امکان موجود مستقل ممکن باشد، در این صورت، خودش متّصف به امکان خواهد شد. حال همین کلام را به سوی امکان ممکن متوجه می کنیم [بی تردید آن امکان هم باید موجود مستقل و ممکن باشد] و به همین ترتیب، این سلسله تا بی نهایت ادامه پیدا می کند و به تسلسل می انجامد.

بوجود منحاز مستقلّ، بل يكفي فيه أنّ يكون موجوداً بوجود موصوفه، و
الإمكان من المعقولات الثانية الفلسفية التي عروضها في الذهن، و
الاتّصاف بها في الخارج، وهي موجودة في الخارج بوجود موضوعاتها.
وقد تبينّ مما تقدّم أنّ الإمكان معنى واحدٌ مشترك كفهوم الوجود.

تنبيه

تنقسم الضرورة إلى ضرورة أزلية، وهي كون المحمول ضرورياً
للموضوع لذاته من دون أيّ قيد و شرط حتّى الوجود، وتختصّ بما إذا كان
ذات الموضوع وجوداً قائماً بنفسه بحثاً لا يشوبه عدم و لاتحدّه ماهية، وهو
الوجود الواجبي — تعالى و تقدّس — في ما يوصف به من صفاته التي هي
عين ذاته.

تحليل استدلال آنان که امکان را موجودی مستقل می‌پندارند

این گروه برای اثبات مدّعی خود، ادّله‌ای اقامه کرده‌اند که بهترین آنها این است:
اگر ممکن در خارج ممکن نباشد، یا واجب است و یا ممکن؛ یعنی یا وجودش
ضرورت دارد و یا عدمش؛ و این محال است.

این استدلال مردود است. زیرا اتّصاف به یک وصف در خارج، مستلزم این
نیست که آن وصف نیز همانند موصوف خویش، دارای وجودی مستقلّ باشد؛
بلکه همین مقدار که به تبع وجود موصوف موجود باشد، کافی است. امکان نیز
چنین است. زیرا امکان از جمله معقولات ثانیة فلسفی به شمار می‌آید؛ و تمامی
معقولات ثانیة فلسفی [بر خلاف معقولات ثانیة منطقی] عروضشان در ذهن و
اتّصاف به آنها، در خارج بوده و به وجود موضوعات خویش، موجودند.

از رهگذر مطالب پیشین، روشن شد که امکان نیز همانند وجود دارای معنای
واحد و مشترک [معنوی] است.

تنبیه: اقسام ضرورت

ضرورت به این اقسام، تقسیم می شود:

۱. ضرورت ازلی: آن است که ضرورت محمول برای موضوع، از ذات موضوع سرچشمه بگیرد و به هیچ چیزی حتی به وجود موضوع، مقید و مشروط نباشد. ضرورت ازلی مختص مواردی است که ذات موضوع وجودی قائم به خود، صرف و خالی از هرگونه عدم باشد و هیچ ماهیتی آن را محدود نسازد. این موضوع چیزی جز وجود واجب تعالی نیست. در این حالت، محمول یکی از اوصاف حق تعالی است؛ اوصافی که تمامی آنها عین ذات اویند.

و إلى ضرورة ذاتية، و هي كون المحمول ضرورياً للموضوع لذاته [۵۸]
مع الوجود لا بالوجود، كقولنا: «كلّ انسان حيوان بالضرورة» فالحيوانية
ذاتية للإنسان ضرورية له مادام موجوداً ومع الوجود، ولولاه لكان باطلاً
الذات لا إنسان ولا حيوان.

۲. ضرورت ذاتی: آن است که ضرورت محمول برای موضوع [۵۸] نه از وجود

۵۸. موضوع قضیه ضروریّه ذاتیه

عبارت استاد بدین معناست که بر خلاف گمان محقق دوانی^{۱۶} در قضیه ضروریّه ذاتیه، موضوع مقید به وجود نیست تا به قضیه ضروریّه وصفیه بازگردد.

دفع یک تناقض

ظاهر کلام ایشان با برخی از مطالب پیشین در تناقض است. زیرا همان گونه که گذشت:

۱. هر چه که بر حیثیت ماهیت حمل شود، به سبب وجود است.

موضوع، بلکه از ذات موضوعی که موجود است، ناشی شده باشد، مانند قضیه: «هر انسانی ضرورتاً حیوان است». زیرا تا زمانی که انسان وجود دارد، حیوانیت از ذاتیات او به شمار می‌آید و برایش ضرورت دارد؛ و اگر به فرض، انسانی وجود نداشت، دیگر ذاتی در میان نخواهد بود تا مصداق انسان یا حیوان باشد.

و إلى ضرورة وصفية، وهي كون المحمول ضرورياً للموضوع لوصفه،
كقولنا: «كلّ كاتب متحرّك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً»؛ وإلى
ضرورة وقتية و مرجعها إلى الضرورة الوصفية بوجه.

تنبیه آخر

هذا الذي تقدّم من معنى الإمكان هو المبحوث عنه في هذه المباحث، و هو إحدى الجهات الثلاث التي لا يخلو عن واحدة منها شيء من القضايا.
وقد كان الإمكان عند العامة يستعمل في سلب الضرورة عن الجانب
المخالف، و لازمه سلب الإمتناع عن الجانب الموافق، و يصدق في الموجبة
فما إذا كان الجانب الموافق ضرورياً، نحو «الكاتب متحرّك الأصابع

→

۲. لازم ماهیت — همان گونه که محقق دوانی نیز معتقد است^{۱۷} — در حقیقت، لازم دو وجود ذهنی و خارجی است.

این تناقض را می‌توان این چنین دفع کرد که بگوییم: کلام استاد در اینجا، ناظر به ظرف ثبوت اعتباری ماهیت است، و کلام پیشین ایشان مبتنی بر نظری عمیق تر و به لحاظ عدم ثبوت حقیقی ماهیت است.

بحث در باره ضرورت ذاتی به همراه توضیحاتی بیشتر، در آخر فصل سوم از همین مرحله تکرار خواهد شد.

بالإمكان» أو مسلوب الضرورة نحو «الإنسان متحرّك الأصابع
بالإمكان» ويصدق في السالبة فيما إذا كان الجانب الموافق ممتنعاً، نحو «ليس
الكاتب بساكن الأصابع بالإمكان» أو مسلوب الضرورة نحو «ليس
الإنسان بساكن الأصابع بالإمكان».

۳. ضرورت وصفی: آن است که ضرورت محمول برای موضوع، ناشی از یکی از اوصاف موضوع باشد. مانند اینکه می‌گوییم: «هر کاتبی تا زمانی که در حال نوشتن است، انگشتانش ضرورتاً در حرکت است».

۴. ضرورت وقتی: آن است که ضرورت محمول برای موضوع مختص به وقتی خاص باشد. از این رو [این قسم از ضرورت را می‌توان به ضرورت وصفی بازگرداند.

تنبیهی دیگر: معانی امکان

در این مباحث، معنای پیشین امکان [یعنی سلب دو ضرورت] مورد نظر است. این امکان [که در اصطلاح امکان خاص نامیده می‌شود] یکی از جهت‌های سه‌گانه‌ای است که هیچ قضیه‌ای از آنها خالی نمی‌باشد.

[اساساً امکان دارای معانی گوناگونی است:]

[۱. امکان عام:] عامه مردم، از همان ابتدا، امکان را در سلب ضرورت از جانب مخالف قضیه - که مستلزم سلب امتناع از جانب موافق است - به کار می‌بردند.

مصادیق امکان عام در قضایای موجب عبارتند از:

الف - قضایایی که جانب موافق آنها ضروری است، مانند: «کاتب ممکن است که انگشتانش در حرکت باشد».

ب - قضایایی که جانب موافق آنها [همانند جانب مخالفشان] ضروری نیست، مانند: «انسان ممکن است که انگشتانش در حرکت باشد».

مصادیق امکان عام در قضایای سالبه عبارتند از:

الف - قضایایی که جانب موافق آنها ممتنع است، مانند: «کاتب ممکن است که انگشتانش ساکن نباشد».

ب - قضایایی که جانب موافق آنها [همانند جانب مخالفشان] ضروری نیست، مانند: «انسان ممکن است که انگشتانش ساکن نباشد».

فالإمكان بهذا المعنى أعمّ موردأ من الإمكان بالمعنى المتقدم؛ أعني سلب
الضرورتين، ومن كلّ من الوجوب والإمتناع، [۵۹] لا أنّه أعمّ مفهوماً؛ إذ
لا جامع مفهوميّ بين الجهات.

بنابراین، امکان بدین معنا هم شامل مصادیق امکان به معنای پیشین؛ یعنی «سلب دو ضرورت» می شود و هم شامل وجوب و امتناع. [به دیگر سخن: امکان عامّ از حیث مصداقّ اعمّ از سایر جهات است] [۵۹] نه اینکه از جهت مفهوم از

۵۹. امکان عامّ و امکان خاصّ

اگر امکان عامّ را به عنوان یک معنای عرفی در نظر بگیریم که به سلب ضرورت از جانب مخالف - مشروط به عدم لحاظ سلب ضرورت از جانب موافق - تفسیر می شود، و امکان خاصّ را به عنوان اصطلاح خاصّ علوم عقلی اعتبار کنیم که به سلب ضرورت از دو طرف تفسیر می شود، در این صورت می توانیم واژه «امکان» را بسان مشترک لفظی میان دو معنا [امکان عامّ و امکان خاصّ] بدانیم. زیرا اعتبار قید اطلاق [یعنی ملاحظه نکردن سلب ضرورت از جانب موافق] در معنای اوّل، باعث آن می گردد که این معنا با معنای دوم مغایر شود؛ اما مانع از این نمی شود که معنای اوّل به صورت لا بشرط لحاظ شود و در نتیجه از حیث مفهومی، اعمّ از هر دو باشد.

→

ثمره این بحث

در هر حال، هیچ نتیجه فلسفی بر این بحث مترتب نمی شود. بلکه در یک صورت می توان نتیجه ای فلسفی برای این بحث تصویر کرد و آن زمانی است که مقصود از جامع مفهومی، یک معنای جنسی باشد. زیرا در این صورت، لازم می آید که امکان به معنای لایشرطی اش، طبیعتی جنسی باشد که دارای دو نوع [امکان عام و امکان خاص] است؛ و وقتی چنین شد، بی تردید هر یک از آن دو نوع، مرگب از جنس و فصل خواهند بود.

[اینکه هر دو دارای جنسی واحد باشند، بدان دلیل است که فرض کردیم که آن دو در یک معنای جنسی مشترکند؛ و اما اینکه هر یک دارای فصلی خاص باشند، بدان خاطر است که هر نوعی از انضمام فصل به جنس تحصیل می یابد و از دیگر انواع متمایز می شود.]

حال ممکن است که بنابراین فرض، کسی توهم کند که: «واجب هم یک ماهیت نوعی مرگب است که ممکن — به معنای عام و مشترک — جنس اوست. پس باید برای آن فصلی اعتبار کرد تا او را از ممکن — به امکان خاص — جدا سازد.»

این جاست که فیلسوف وارد میدان می شود و در صدد دفع این توهم برمی آید؛ [و بدین ترتیب نتیجه و غرضی فلسفی بر این بحث مترتب می شود.] به عنوان مثال: صدر المتألهین در مقام دفع این توهم می گوید: «این گونه نیست که در نفس الامر طبیعتی که جامع آن دو (واجب و ممکن) باشد، وجود دارد. زیرا آنچه که در نفس الامر متحقق است، یا وجوب است و یا امکان؛ تنها در مقام تصور است که عقل یک مفهوم جامع برای آن دو اعتبار می کند، در حالی که آنچه که به حسب واقع وجود دارد، تنها یکی از آن دو است، نه طبیعت مبهمی که به واسطه آن دو و با قطع نظر از اعتبار و تعمل عقل تحصیل می شود.»^{۱۸}

البته — همان گونه که ملاحظه می کنید — این سخن صدر المتألهین بدان معنا نیست که هیچ

←

سایر جهات، اعمّ باشد. زیرا هیچ مفهومی نیست که قدر جامع میان آن جهات باشد.

ثمّ نقله الحكماء إلى خصوص سلب الضرورة من الجانبين، و سموه إمكاناً خاصّاً وخاصيّاً، و سموا ما عند العامة إمكاناً عامّاً و عاميّاً.

و ربما أطلق الإمكان و اريد به سلب الضرورات الذاتية و الوصفية و الوقتية، و هو أخصّ من الإمكان الخاصّ، و لذا يسمّى الإمكان الأخصّ، نحو «الإنسان كاتب بالإمكان» فالماهية الإنسانية لا تستوجب الكتابة لا لذاتها و لا لوصف و لا في وقت مأخوذين في القضية.

و ربما أطلق الإمكان و اريد به سلب الضرورات جميعاً حتّى الضرورة بشرط المحمول، و هو في الأمور المستقبلية التي لم يتعيّن فيها إيجاب و لا سلب. فالضرورة مسلوية عنها حتّى بحسب المحمول إيجاباً و سلباً، و هذا الإعتبار بحسب النظر البسيط العامّي الذي من شأنه الجهل بالحوادث المستقبلية، لعدم إحاطته بالعلل و الأسباب، و إلّا فلكلّ أمر مفروض بحسب طرفه إمّا الوجود و الوجوب و إمّا العدم و الإمتناع.

[۲. امکان خاصّ:] حکما واژه امکان را از این معنای عرفی و عامّ نقل داده و در «سلب ضرورت از دو طرف» به کار برده‌اند. ایشان معنای اخیر را امکان خاصّ و خاصّی، و امکانی را که عوام به کار می‌برند، امکان عامّ و عامّی نامیده‌اند.

[۳. امکان اخصّ:] گاهی مقصود از امکانی که به کار می‌رود، سلب تمامی ضرورت‌های ذاتی، وصفی و وقتی است؛ و چون این معنا اخصّ از امکان خاصّ

→

قدر جامع مفهومی میان واجب و ممکن نیست؛ از سویی نفی مطلق جامع مفهومی میان جهات نیز امریّ و مبّینی نبوده و هیچ غرض فلسفی هم بر آن مترتب نمی‌شود.

می باشد، امکان اخصّ نامیده می شود، مانند: «انسان ممکن است که کاتب باشد». زیرا نه ماهیت انسانی، نویسندگی را ایجاب می کند و نه انسانِ مقید به قیودی - چون وصف و زمان - که معمولاً در قضیه به کار می روند.

[۴. امکان استقبالی:]گاه نیز منظور از امکانی که استعمال می شود، سلب تمامی ضرورتها حتی ضرورت به شرط محمول است.

امکان استقبالی در مورد قضایایی به کار می رود که مربوط به آینده بوده و اثبات یا سلب آنها برای آدمی مشخص نیست؛ و در نتیجه، از هیچ ضرورتی حتی ضرورت به حسب محمول - نه در ناحیه ایجاب و نه در جانب سلب - برخوردار نیستند. اعتبار چنین معنایی، تنها بر اساس یک نگرش ساده و عامیانه است. چه عامه مردم در اثر عدم احاطه به علل و اسباب، از حوادث آینده بی خبرند. در حالی که در واقع هر شیء مفروضی در ظرف خودش یا موجود است و از وجوب برخوردار است و یا معدوم است و ممتنع.

[۶۰] و ربما أطلق الإمكان وأُريد به الإمكان الاستعدادي، وهو وصف وجودي من الكيفيات القائمة بالمادة تقبل به المادة الفعليات المختلفة.

[۵. امکان استعدادی:] [۶۰] گاهی امکانی که استعمال می شود به معنای

۶۰. امکان استعدادی

در میان حکما مشهور است که امکان استعدادی - همان گونه که در فصل چهارم از مرحله ششم نیز خواهد آمد - یکی از اقسام کیف است. بنابر این، در نزد آنها امکان استعدادی - برخلاف دیگر معانی امکان - از معقولات اولی به شمار می آید. به خواست خدا در آینده در این رابطه بحث کرده و اثبات خواهیم کرد که حق این است که

امكان استعدادی است. امکان استعدادی، وصفی وجودی و کیفیتی است که قائم به ماده بوده و ماده به واسطه آن، فعلیتهای گوناگون را پذیرا می باشد.

و الفرق بينه وبين الإمكان الخاص أنه صفة وجودية تقبل الشدة والضعف والقرب والبعد من الفعلية، موضوعه المادة الموجودة، ويبطل منها بوجود المستعدّ له بخلاف الإمكان الخاص الذي هو معنى عقلي لا يتّصف بشدة و ضعف ولا قرب و بعد، و موضوعه الماهية من حيث هي، لا يفارق الماهية موجودة كانت أو معدومة.

و ربما أطلق الإمكان و أريد به كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محالّ و يسمى الإمكان الوقوعي.

و ربما أطلق الإمكان و أريد به ما للوجود العلوي من التعلّق و التقوّم بالوجود العلّي، و خاصّة الفقر الذاتي للوجود الإمكانی بالنسبة إلى الوجود الواجب — جلّ و علا — و يسمى الإمكان الفقري و الوجودي قبالة الإمكان الماهوي.

تنبيه آخر

الجهات الثلاث المذكورة لا تختصّ بالقضايا التي محمولها الوجود، بل تتخلّل واحدة منها بين أيّ محمول مفروض نسب إلى أيّ موضوع مفروض. غير أنّ الفلسفة لا تعرّض منها إلّا بما يتخلّل بين الوجود و عوارضه الذاتية، لكون موضوعها الموجود بما هو موجود.

→

امكان استعدادی امری است که از تحقق شرایط وجود شیء مادی و انتفای موانعش انتزاع می شود.

تفاوت این قسم با امکان خاص در آن است که امکان استعدادی:

الف - صفتی وجودی است.

ب - قابل شدت و ضعف، و نزدیکی و دوری از فعلیت خاص است.

ج - موضوع آن، ماده موجود است.

د - در اثر تحقق مستعدله [یعنی فعلیت خاص]، از میان می رود.

در حالی که امکان خاص:

الف - مفهومی عقلانی است.

ب - به شدت و ضعف، و نزدیکی و دوری متصف نمی شود.

ج - موضوعش، ماهیت مطلق است؛ از این رو، ملازم با تمامی ماهیات موجود

و معدوم است.

[۶. امکان وقوعی:] گاه امکان در مورد شیء ای به کار می رود که فرض وجودش

مستلزم محالی نباشد، این ویژگی اصطلاحاً «امکان وقوعی» نامیده می شود.

[۷. امکان فقری یا وجودی:] برخی نیز مقصودشان از امکان تعلق، وابستگی و

تقوم وجود معلولی به وجود علی و فقر و نیاز ذاتی وجود امکانی به وجود واجبی

- جل و علا - است. این ویژگی، امکان فقری و یا امکان وجودی - در برابر امکان

ماهوی - نامیده می شود.

تنبیهی دیگر

جهتهای سه گانه یاد شده، اختصاص به قضایایی که محمول آنها وجود است،

ندارند؛ بلکه می توانند میان هر محمولی که به موضوعی نسبت داده می شود، قرار

گیرند. اما از آنجایی که موضوع فلسفه «موجود مطلق» است، از این رو حکما تنها

در پیرامون جهاتی بحث می کنند که میان وجود و عوارض ذاتی آن قرار می گیرند.

الفصل الثاني

في انقسام كل من المواد إلى ما بالذات و ما بالغير
و ما بالقياس إلى الغير

[۶۱] ينقسم كل من هذه المواد الثلاث إلى ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس إلى الغير، إلا الإمكان؛ فلا إمكان بالغير.

فصل دوم

تقسيم مواد به ما بالذات، ما بالغير و ما بالقياس الى الغير

[۶۱] تمامی مواد سه گانه [وجوب، امتناع و امکان] به سه قسم تقسیم

۶۱. انقسام مواد قضایا و نتایج مترتب بر آن

استاد در کلمات پیشین خود به این مطلب تصریح داشتند که مواد قضایا به سه قسم تقسیم می شوند، و این انقسام حقیقی از دو قضیه منفصله حقیقه^{۱۹} به دست می آید؛ در نتیجه:

اولاً: هیچ قضیه ای خالی از این مواد نیست.

ثانیاً: در هر قضیه ای تنها یکی از این مواد وجود دارد.

و اما اقسام مواد سه گانه:

۱. ما بالذات: از مباحث پیشین دریافتید که فیلسوف، مواد سه گانه را در هلیات بسیطه لحاظ می کند. بدین شکل که حال موضوع را نسبت به وجود می سنجد و از آن، عناوین واجب الوجود، ممکن الوجود و ممتنع الوجود را بر می گیرد. بنابراین محال است که چیزی فی حدّ نفسه نه واجب باشد، نه ممکن و نه ممتنع. همچنین محال است که دو یا چند عنوان از آن عناوین سه گانه، در شیء واحد جمع شوند. به دیگر سخن: محال است که واجب بالذات،

→

ممتنع یا ممکن بالذات هم باشد.

دو قسیم واجب بالذات نیز این گونه اند. [یعنی محال است که ممکن الوجود با واجب یا ممتنع بالذات جمع شود، همچنین محال است که ممتنع الوجود، واجب یا ممکن بالذات باشد.]

در این جا دو اعتبار دیگر نیز وجود دارد:

۲. ما بالغیر: مقصود از این اعتبار، لحاظ نسبت موضوع با وجود است، در زمانی که موضوع متحیث به حیثیت تعلیلیه است. در این هنگام، عناوین سه گانه یاد شده مقید به قید «بالغیر» می شوند. [وجوب غیری، امکان غیری، امتناع غیری]

۳. ما بالقیاس الی الغیر: این اعتبار به معنای لحاظ نسبت موضوع با وجود است، در آن هنگام که موضوع با شیء دیگری مقایسه می شود. این ویژگی در قالب قضیه شرطیه «اگر این شیء موجود باشد، شیء دیگر نسبت به او ضروری یا ممکن یا ممتنع خواهد بود» تبیین می شود. در این هنگام، عناوین سه گانه واجب، ممکن و ممتنع، مقید به قید «بالقیاس الی الغیر» می شوند.^{۲۰} بنابراین «وجوب بالقیاس» حاکی از تحقق علاقه لزومیه و «امتناع بالقیاس» حاکی از تحقق علاقه عنادیه و در نهایت «امکان بالقیاس» حاکی از عدم تحقق علاقه لزومیه و عنادیه میان مقیس و مقیس الیه می باشد.

اجتماع ما بالذات و ما بالغیر، و ابطال امکان غیری

[در ارتباط با اجتماع ما بالذات و ما بالغیر در شیء واحد، نه وجه متصور است:

۱. اجتماع وجوب ذاتی با وجوب غیری.

۲. اجتماع امتناع ذاتی با امتناع غیری.

←

→

۳. اجتماع امکان ذاتی با امکان غیری.
۴. اجتماع وجوب ذاتی با امتناع غیری.
۵. اجتماع وجوب ذاتی با امکان غیری.
۶. اجتماع امتناع ذاتی با وجوب غیری.
۷. اجتماع امتناع ذاتی با امکان غیری.
۸. اجتماع امکان ذاتی با وجوب غیری.
۹. اجتماع امکان ذاتی با امتناع غیری.

در میان این نه وجه، هفت وجه نخست باطل بوده و تنها دو وجه اخیر درست است. بطلان دو وجه نخست بدان دلیل است که مستلزم اجتماع نقیضین می باشند. زیرا اجتماع وجوب ذاتی و وجوب غیری در یک شیء، بدین معناست که وجوب در عین حال که منبعث از ذات آن شیء است، مستفاد از ذات نبوده و از ناحیه علت بیرونی به آن افاضه شده است. به همین دلیل، اجتماع امتناع ذاتی و غیری نیز محال است.

و اما بطلان وجه سوم — افزون بر علت یاد شده — ناشی از استحالة امکان غیری است. به دیگر سخن: [مقتضای قید « بالغیر » این است که موضوع فی حدّ نفسه و با قطع نظر از حیثیت تعلیلیه، فاقد عنوان [وجوب، امکان یا امتناع] بوده و این عنوان به وسیله علت خارجی برایش حاصل شده باشد؛ در غیر این صورت، [اگر با قطع نظر از حیثیت تعلیلیه، موضوع دارای یکی از عناوین سه گانه یاد شده باشد] یا تحصیل حاصل می شود و یا مستلزم وجود یا عدم دوم برای شیء واحد خواهد بود، که هر دوی این لوازم محال هستند. بنابر این، نه واجب بالذات با واجب بالغیر جمع می شود،^{۲۱} نه ممتنع بالذات با ممتنع بالغیر و نه ممکن بالذات با ممکن بالغیر.

←

→

[وجه چهارم و پنجم؛ یعنی] اتصاف واجب بالذات به امتناع و امکان غیری نیز جایز نیست. زیرا محال است موضوعی که وجود ذاتاً برایش ضرورت دارد، به سبب علتی بیرونی معدوم شود و یا نسبتش با وجود و عدم مساوی گردد.

همچنین [است وجه ششم و هفتم؛ یعنی] محال است که ممتنع بالذات به واجب یا ممکن بالغیر تبدیل شود.

بنابر این، امکان غیری فرض باطلی است که تحقق آن در هیچ موضوعی قابل تصور نیست. ۲۲

تا بدین جا دریافتید که اتصاف واجب بالذات و ممتنع بالذات به وجوب و امتناع غیری، محال است.

[وجه هشتم و نهم؛] بنابر این، برای وجوب غیری و امتناع غیری تنها یک احتمال باقی می ماند و آن امکان ذاتی است. زیرا تنها ممکن بالذات است که در مقام ذات، فاقد وجوب و امتناع بوده و ابایی از این ندارد که از ناحیه علت بیرونی واجب یا ممتنع گردد. از این رو، به سبب علت وجود، واجب بالغیر و به سبب علت عدم — که عبارت از عدم علت وجود است — ممتنع بالغیر می شود.

سهروردی در تلویحات می گوید: «از خواص ممکن آن است که تحت شرایطی خاص دو قسم اش [یعنی واجب و ممتنع] بر آن صدق می کنند؛ در حالی که دیگر جهات این ویژگی را ندارند. ۲۳»

صدر المتألهین نیز در اسفار^{۲۴} سخنی شبیه به این دارد. و در جای دیگر از همان کتاب می گوید: «در این صورت، روشن می شود که آنچه که به وجوب و امتناع غیری متصف می شود، همان ممکن بالذات است. ۲۵»

←

→

ما بالقياس الى الغير

آن گونه که ما اطلاع داریم، حکما در کتب خویش پیرامون این مسئله، بحثی وافى که روشنگر تمامی ابهامات باشد، نکرده‌اند. از این رو، امید این را داریم که خداوند — تبارک و تعالی — ما را در این کار موفق گرداند.

مقدمه: انواع ارتباط میان دو شیء

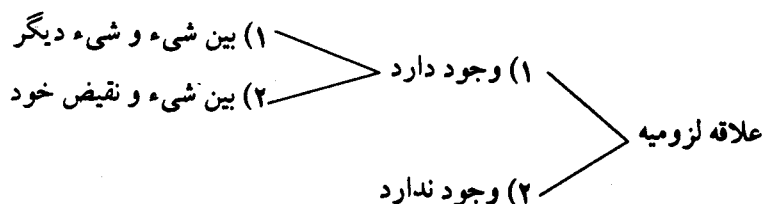
وقتی دو شیء با یکدیگر مقایسه می‌شوند، از سه حال بیرون نیست:

۱. یا میان آن دو، علاقه لزومیه برقرار است.

۲. یا میان آن دو، علاقه عنادیه برقرار است.

۳. و یا هیچ علاقه‌ای میان آن دو وجود ندارد.

البته می‌توان علاقه عنادیه را به علاقه لزومیه میان شیء و نقیض اش بازگرداند [که در این صورت، حصر انواع ارتباط میان دو شیء در ارتباطهای سه گانه، حصری عقلی خواهد بود:]



اقسام علاقه لزومیه

آنجا که علاقه لزومیه به یکی از دو شکلش وجود دارد، باز دو صورت متصور است:

۱. لزوم دو سویه: بدین معنا که هر یک از دو طرف — به نحو اقتضا و یا به شکل استدعا —

←

→

مستلزم طرف دیگر باشد.

۲. لزوم یک سویه: بدین معنا که تنها یکی از آن دو — به طور مشخص — مستلزم دیگری بوده و عکس آن صادق نباشد. [یعنی دومی مستلزم اولی نباشد]

انواع تلازم

تلازم دو نوع است:

۱. تلازم خارجی: یعنی تلازمی که در اصل در ظرف خارج وجود دارد؛ اما [پس از علم به آن] در ذهن نیز منعکس می شود.
۲. تلازم ذهنی: یعنی تلازمی که اصالتاً در میان عناوین ذهنی وجود دارد؛ در عین حال، چون اعیان خارجی مصادیق آن عناوین می باشند، بالعرض به آنها نیز نسبت داده می شود.

مصادیق تلازم خارجی

دو مصداق بارز تلازم میان دو وجود خارجی عبارتند از:

۱. ارتباط و علاقه متقابل میان علت و معلول. این ارتباط به گونه ای است که نمی توان این دو را از یکدیگر جدا کرد. در فصل سوم از مرحله هشتم همین کتاب، پیرامون استحالة انفکاک علت و معلول بحث خواهد شد.
۲. ارتباط و علاقه تلازم میان دو معلول علت واحد. در واقع این تلازم نتیجه دو علاقه موجود میان هر یک از دو معلول با علت واحد است. این علاقه در ذهن به شکل تضایف^{۲۶} میان دو مفهوم علت و معلول منعکس می شود.

←

→

مثال تلازم ذهنی

مثال تلازمی که اصالتاً میان دو عنوان ذهنی برقرار است، تلازم دو مفهوم متضایف مانند: مفهوم پدری و پسری و یا مفهوم برادری است که بالعرض به آنچه که در خارج به آنها متّصف می شود [یعنی شخص پدر و پسر یا دو برادر خارجی] نسبت داده می شود. و این بدان دلیل است که «اضافه» یک امر اعتباری است که به لحاظ عقل وابسته بوده و عروضش در ذهن است، هر چند که موجودات خارجی نیز می توانند در ظرف خارج به آن متّصف شوند.

نتیجه

در تمامی این موارد [اعمّ از تلازم خارجی و ذهنی]، دو طرف به وجوب بالقیاس متّصف می شوند. [یعنی علّت نسبت به معلول خویش و معلول نسبت به علّت خود، و همچنین هر یک از دو معلول علّت واحد نسبت به معلول دیگر، واجب بالقیاس می باشند.]

آرای حکما پیرامون علاقة لزومیه

صدر المتألّهین به پیروی از شیخ الرئيس، علاقة لزومیه را منحصر در علاقة علّیت می داند.^{۲۷} استاد نیز — همان گونه که در متن ملاحظه می کنید — با آنها موافقت کرده است؛ در حالی که ابوالبرکات بغدادی، فخر الدین رازی و شیخ اشراق، برخلاف آنها، علاقة لزومیه را منحصر در علاقة علّیت ندانسته و علاقة تضایف را هم به آن اضافه کرده اند.

نقد استدلال شیخ بر انحصار علاقة لزومیه در علّیت

شیخ الرئيس علاقة تضایف را به علاقة علّیت بازگردانده است. استدلال او این است که

←

→

« متضایفان، دو معلول برای علت واحد به شمار می آیند. » در حالی که می توان عکس این عمل را انجام داد؛ یعنی علاقه علت را به تضایف بازگرداند و علاقه لزومیه را نیز منحصر در تضایف دانست. زیرا میان دو عنوان « علت و معلول » و یا « دو معلول علت واحد » رابطه تضایف برقرار است.

نظر صحیح

همان گونه که دریافتید، رأی صحیح آن است که تلازم دو نوع است: ۱. تلازم خارجی ۲. تلازم عقلی و یا به تعبیری: ۱. تلازم وجودی ۲. تلازم مفهومی؛ و تلازم میان متضایفان از نوع دوم است. از این رو، بر فرض این هم که در تمامی موارد، متضایفان معلول علت واحد باشند، این معلولیت لحاظ نمی شود و تنها علاقه میان دو مفهوم متضایف در نظر گرفته شده و سپس بالعرض به مصداق آن دو نسبت داده می شود.

تمامی اقسام مواد سه گانه از معقولات ثانیه اند

مخفی نماند که عنوان وجوب بالقیاس — همانند دو قسیمش [امتناع و امکان بالقیاس] و وجوب ذاتی و غیری و دو قسیمشان [امتناع ذاتی و غیری و امکان ذاتی] — از معقولات ثانیه به شمار می آیند؛ یعنی عروضشان در ذهن [و ائصاف به آنها در خارج] است. تنها تفاوتی که در این زمینه وجود دارد، تفاوت میان تلازم خارجی و عقلی است. زیرا در اولی آنچه که مستقیماً به تلازم متصف می شود، خود خارج است، و در دومی [مفاهیم ذهنی مستقیماً به وصف تلازم متصف می شوند و] خارج به واسطه معقول ثانی دیگر به آن متصف می گردد، و این غیر از آن ارتباط وجودی ای است که با صرف نظر از لحاظ عقل، میان حقیقت علت و

←

→

معلول در خارج، متحقق است.

اشکال

اینکه در صورت وجود علّت تامّه، معلولش نیز وجود دارد، و بر عکس در صورت وجود معلول، علّت تامّه اش متحقق است، امری است که در عالم واقع ضرورت دارد، حال چه ما به آن علم پیدا کنیم یا نکنیم، چه ما یکی را با دیگری مقایسه کنیم یا نکنیم، و وجوب بالقیاس هم چیزی جز همین تلازم عینی نیست.

پاسخ

وجوب بالقیاس هر یک از علّت و معلول در عالم واقع و نفس الامر نسبت به یکدیگر، بدین معناست که هنگامی که عقل آن دورا مقایسه می‌کند، مفهوم « وجوب بالقیاس » را انتزاع می‌نماید؛ نه اینکه ورای ذات علّت و معلول، به ازای مفهوم « وجوب بالقیاس » یک امر عینی در خارج موجود باشد. اساساً ویژگی‌ای که « ما بالقیاس » را از « ما بالذات » و « ما بالغير » متمایز می‌گرداند، این است که در « ما بالقیاس » لازم است که یک امری ورای ذات موضوع [یعنی آنچه که به وجوب و امکان و امتناع متّصف می‌شود] وجود داشته باشد تا با مقایسه میان آنها معلوم شود که آیا علاقه و ارتباطی در میانشان وجود دارد یا نه.

مصادیق امتناع بالقیاس الی الغير

در تمامی مواردی که میان یک شیء و نقیض شیء دیگر علاقه تلازم وجود دارد، دو طرف به وصف امتناع بالقیاس متّصف می‌شوند، مانند:

←

→

۱. علاقه عنادی میان علت تاّمه و عدم معلولش.
۲. علاقه عنادی میان معلول و عدم علتش.
۳. علاقه عنادی میان هر یک از دو معلول علت واحد با عدم معلول دیگر.
۴. علاقه عنادی میان یکی از دو امر متضایف و عدم دیگری.

علاقه لزومیه یک سویه

علاقه لزومیه‌ای که تنها از یک سو باشد، همان علاقه میان وجود معلول و وجود هر یک از اجزای علتش است. چرا که وجود هر یک از اجزای علت در قیاس با وجود معلول، واجب است؛ ولی وجود معلول در قیاس با تک تک اجزای علت، ممکن است.

روشن است که در این حالت، باید نه وجود سایر اجزا را لحاظ کرد و نه عدم آنها را. [به دیگر سخن: وجود معلول نسبت به وجود و عدم سایر اجزا، لایشرط است؛] چرا که با لحاظ وجود سایر اجزا، علاقه از هر دو طرف «وجوب بالقیاس» خواهد بود؛ و با لحاظ عدم سایر اجزا، علاقه از هر دو طرف «امتناع بالقیاس». بدین معنا که فرض عدم برخی از اجزای علت، با فرض وجود معلول، ممتنع است. همچنین ممتنع است اجزایی که مقید به عدم اجزای دیگر می‌باشند، وجود داشته باشند. زیرا — همان گونه که گذشت — ممتنع است که برخی از اجزای علت موجود نباشند، و هر آنچه که [مانند: وجود برخی از اجزای علت] به امر ممتنع [مانند: عدم برخی از اجزای علت] مقید باشد، به دلیل همین مقید، خود نیز ممتنع خواهد بود.

اشکال

در نفس الامر، وجود معلول از وجود علت — با تمامی اجزایش — جدا نمی‌شود؛ اگر چه

←

→

ما برخی از اجزای علت را لحاظ نکنیم. پس نسبت میان علت و معلول، از هر دو طرف، « وجوب بالقیاس » است.

پاسخ

اولاً: مقایسه میان دو شیء، مستلزم لحاظ تمامی لوازم و ملزومات آنها نیست. بنابر این، عقل می تواند تنها وجود شیء و برخی از اجزای علتش را در نظر بگیرد، بدون اینکه وجود یا عدم دیگر اجزا را لحاظ کند. هر چند که علت در خارج همواره با تمامی اجزایش موجود است. ۲۸.

افزون بر آن اینکه لازم نیست که مقایسه میان دو وجود شخصی باشد، بلکه کافی است که وجود معلول و وجود جزئی از اجزای علتش را تصور کنیم، سپس یکی را با دیگری مقایسه نماییم. در نهایت باید اذعان داشت که بازگشت این علاقه به یک علاقه ذهنی و فرضی است. در عین حال، این علاقه بدتر از علاقه میان دو واجب فرضی نیست.

نسبت میان وجود و عدم یک امر حادث مادی با واجب تعالی

آنچه که در لابلای پاسخ پیشین آمد، در باره مقایسه میان وجود و عدم یک امر حادث مادی با واجب تعالی — بدون لحاظ وجود و عدم شرایط تحقق امر حادث — نیز صادق است. زیرا بنابر این لحاظ، امر حادث، به « امکان بالقیاس » متصف می شود؛ و وجهی ندارد که — همانند استاد در متن — میان وجود و عدم این امر حادث فرق گذاشته و در مورد وجودش به وجوب و در مورد عدمش به امکان، ملتزم شویم. زیرا اگر بتوان عدم شیء خاص را با واجب تعالی مقایسه کرده و آن را توجیه کننده اتصافش به امکان بالقیاس دانست، مثل همین

←

→

بیان در باره وجود شیء یاد شده نیز صادق خواهد بود.
همچنین وقتی وجود شیء معین، بر حسب نظام علی و معلولی — که به واجب تعالی منتهی می شود — ضروری باشد، عدم شیء معین نیز بر حسب مقتضیات همان نظام، ضرورت می یابد، هر چند که ذاتاً این شیء امری ممکن باشد. به دیگر سخن: همان گونه که این عدم ضروری، برای اتصاف شیء به امکان بالقیاس مضّر نیست، آن وجود ضروری نیز برای اتصافش به امکان بالقیاس مضّر نخواهد بود.

نکته مهم

مخفی نماند که اگر ممکن معدوم با برخی از اجزای علت مقایسه شود، دو طرف به امکان بالقیاس الی الغیر، متّصف می شوند؛ بر خلاف آنجایی که ممکن موجود با برخی از اجزای علتش مقایسه شود. زیرا در آن صورت، این وجود ممکن است که به «امکان بالقیاس» متّصف می شود، نه وجود علت ناقصه. زیرا — همان گونه که گفتیم — وجود علت ناقصه، به وصف «وجوب بالقیاس» متّصف می گردد.

اشکال

ممکن است کسی بر کلام استاد اشکال کرده و بگوید:

۱. ایشان در کلام خویش، عدم برخی از شرایط را لحاظ کرده اند و حال آنکه — همچنان که گذشت — ضرورت دارد که در مقایسه یاد شده [یعنی مقایسه وجود یا عدم امر حادث مادی با واجب تعالی] هیچ یک از وجود و عدم سایر اجزای علت لحاظ نشوند.

۲. از سویی کلام ایشان ظهور در این دارد که لحاظ مذکور، مختصّ به مقایسه واجب و

←

→

ممکن معدوم است.

پاسخ

۱. مقصود ایشان از لحاظ مذکور آن است که عدم برخی از شرایط به عنوان ظرف مقایسه معتبر است، نه به عنوان قید واجب.

۲. ذکر واجب تنها از باب مثال است. [به دیگر سخن: بحث عام است و هیچ اختصاصی به واجب ندارد.] و تعمیم را می توان از تعلیلی که مستفاد از وصف است؛ یعنی از اینکه «واجب جزء علت تامه است» احراز کرد.

شایان ذکر است که اعتبار واجب به عنوان جزء علت تامه، مبتنی بر آن است که ممکن را موجودی لحاظ کنیم که وجودش جدا و منفصل از غیر است. البته اعتبار دیگری هم وجود دارد که بر حسب آن، واجب علت تامه است.^{۲۹}

نسبت دو شیءای که میان آنها هیچ علاقه ای وجود ندارد

و اما دو شیءای که میان آنها نه علاقه لزومیه وجود دارد و نه علاقه عنادیه: این دو، به وصف «امکان بالقیاس الی غیر» متصف می شوند. حکما برای این قسم، دو واجب فرضی و یا یک واجب و وجود معلول واجب دیگر و یا یک واجب و عدم معلول واجب دیگر را مثال زده اند.

اگر صرف فرض، مصحح اتصاف واجب بالذات به امکان بالقیاس باشد، در این صورت — همان گونه که پیش از این نیز اشاره کردیم — بهتر آن است که وجه اتصاف واجب به امکان بالقیاس را «مقایسه ذهنی واجب با موجودی که نه وجود شرایط تحققش لحاظ شده است، و

←

→

نه عدم آن شرایط « بدانیم، و نظر به اینکه این موجود مفروض، بی شک از مخلوقات حق تعالی است، تنها او متصف به امکان بالقیاس می شود، نه واجب سبحانه. برخلاف موردی که وجود واجب با ممکن معدوم، مقایسه شود. زیرا — همان گونه که گذشت — در این حالت، هر دو به وصف امکان بالقیاس متصف می شوند.

از این جا روشن می شود که گاه امکان بالقیاس به یکی از دو طرف اختصاص دارد.

اتصاف واجب به امکان، از دید شیخ

شیخ به لحاظ برخی از اضافاتی که لاحق واجب می شوند، اتصاف واجب بالذات به امکان را جایز دانسته است. او در شفا چنین می گوید: « از دید ما اشکالی ندارد که ذات واجب به همراه یک اضافه ای، ممکن الوجود باشد. زیرا واجب از این حیث که علت وجود زید است، واجب الوجود نیست، بلکه از حیث ذاتش واجب الوجود است. »^{۳۰}

دیدگاه صدر المتألهین

صدر المتألهین پس از نقل این کلام شیخ، چنین می گوید: « کسی که در اثر انوار حکمت الهی، قلبش نورانی شده، به این مطلب راضی نمی شود »^{۳۱} سپس بیان می کند که ممکناتی که مستند به واجب تعالی هستند، حصولشان برای حق تعالی واجب است. زیرا وجود ممکنات، روابط فیض وجود اویند. در پایان چنین می گوید: « از اندیشمندی چون شیخ عجیب است که با وجود شدت اشتغال به علوم و قوت حدس و هوش و تیزبینی در معارف، از ادراک این معنا عاجز مانده است. »^{۳۲}

←

می‌شوند:

۱. ما بالذات [ذاتی] ۲. ما بالغير [غیری] ۳. ما بالقياس الى الغير [در قیاس با غیر] مگر امکان؛ چرا که امکان بالغير وجود ندارد.

→

جمع میان آرای این دو حکیم الهی

می‌توان میان کلمات این دو حکیم متأله جمع کرد، بدین شکل که در کلام شیخ، واژه «اضافه» را بر اضافه‌ای که به لحاظ مقایسه واجب تعالی با موجودات، در ذهن عارض می‌شود، حمل کنیم. بی‌تردید این اضافه، اضافه‌ای مقولی است، در حالی که مراد از اضافه در کلام صدر المتألهین — همان گونه که از کلامش پیداست — اضافه اشراقی است؛ و بدیهی است که میان این دو نوع اضافه، منافاتی وجود ندارد.

نتیجه

از مجموع مباحثی که گذشت روشن شد که:

۱. اجتماع وجوب بالذات و وجوب بالقياس جایز است، اما اجتماع وجوب بالذات با وجوب بالغير جایز نیست.
۲. امکان و امتناع نیز همین گونه‌اند. [یعنی امکان ذاتی با امکان بالقياس و امتناع ذاتی با امتناع بالقياس قابل جمع است، ولی امتناع ذاتی با امتناع غیر قابل جمع نیست.]
۳. همچنین روشن شد که اجتماع وجوب بالذات با امکان بالقياس یا امتناع بالقياس جایز است، اما اجتماع وجوب ذاتی با امتناع غیر جایز نیست.
۴. امکان و امتناع نیز همین حکم را دارند. [یعنی امتناع ذاتی با وجوب بالقياس یا امکان بالقياس قابل جمع است. همان گونه که امکان ذاتی با وجوب بالقياس یا امتناع بالقياس قابل جمع است. اما اجتماع امتناع ذاتی با وجوب غیر قابل جمع نیست.]

و المراد بما بالذات أن يكون وضع الذات مع قطع النظر عن جميع ما عداه كافياً في اتّصافه؛ وبما بالغير أن لا يكفي فيه وضعه كذلك، بل يتوقّف على إعطاء الغير واقتضائه؛ وبما بالقياس إلى الغير أن يكون الإِتّصاف بالنظر إلى الغير على سبيل استدعائه الأعمّ من الإقتضاء.

فالوجوب بالذات كضرورة الوجود لذات الواجب تعالى لذاته بذاته؛ والوجوب بالغير كضرورة وجود الممكن التي تلحقه من ناحية علّته التامة؛ والإمتناع بالذات كضرورة العدم للمحالات الذاتية التي لا تقبل الوجود لذاتها المفروضة، كاجتماع النقيضين، وارتفاعهما، وسلب الشيء عن نفسه؛ والإمتناع بالغير كضرورة عدم الممكن التي تلحقه من ناحية عدم علّته؛ والإمكان بالذات كون الشيء في حدّ ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه مسلوبة عنه ضرورة الوجود وضرورة العدم.

و أمّا الإمكان بالغير فممتنع، كما تقدّمت الإشارة إليه؛ وذلك لأنّه لو لحق الشيء إمكان بالغير من علّة مقتضية من خارج لكان الشيء في حدّ نفسه مع قطع النظر عمّا عداه إمّا واجباً بالذات أو ممتنعاً بالذات أو ممكناً بالذات، لما تقدّم أنّ القسمة إلى الثلاثة حاصرة؛ وعلى الأوّلين يلزم الانقلاب بلحوق الإمكان له من خارج، وعلى الثالث أعني كونه ممكناً بالذات فإنّما أن يكون بحيث لو فرضنا ارتفاع العلّة الخارجة بقي الشيء على ما كان عليه من الإمكان، فلا تأثير للغير فيه لاستواء وجوده وعدمه، وقد قرّض مؤثراً، هذا خلف.

و إن لم يبق على إمكانه لم يكن ممكناً بالذات، وقد قرّض كذلك، هذا خلف.

هذا لو كان ما بالذات وما بالغير إمكاناً واحداً هو بالذات وبالغير معاً؛

ولو فرض كونه إمكانين اثنين: بالذات وبالغير، كان لشيء واحد من حيثية واحدة إمكانان لوجود واحد، وهو واضح الفساد كتحقق وجودين لشيء واحد.

منظور از «ما بالذات» آن است که برای اتصاف ذات [به مواد سه گانه] خود ذات - با قطع نظر از هر آنچه غیر آن است - کافی است.

مقصود از «ما بالغير» نیز آن است که برای اتصاف ذات [به مواد سه گانه] خود ذات کافی نیست، بلکه اتصاف آن، متوقف بر اعطا و اقتضای امری و رای ذات است.

و اما «ما بالقياس الى الغير» بدان معناست که اتصاف ذات [به هر یک از مواد سه گانه] با توجه به امری و رای ذات و به نحو استدعا است؛ [به دیگر سخن: یک امر خارجی، مستدعی اتصاف ذات است؛] و استدعا اعم از اقتضا است.

بنابر این، مثال «وجوب بالذات» ضرورت وجود برای واجب تعالی است. چرا که این ضرورت برای ذات واجب و برخاسته از خود اوست.

مثال «وجوب بالغير» ضرورت وجود ممکن است که از ناحیه علت تامه، به ممکن لاحق می شود.

مثال «امتناع بالذات» ضرورت عدم برای محالهای ذاتی همچون: اجتماع و ارتفاع نقیضین و سلب شیء از خودش می باشد. چرا که در محالهای ذاتی، عدم پذیرش وجود، از ذات فرضی آنها ناشی می شود.

مثال «امتناع بالغير» ضرورت عدم ممکن است که از ناحیه عدم علت، به ممکن لاحق می شود.

مثال «امکان بالذات» نیز آن است که شیء در مرتبه ذات خویش، با قطع نظر از هر آنچه غیر آن است، خالی از ضرورت وجود و عدم باشد.

اثبات امتناع امکان بالغیر

و اما امکان بالغیر - همان گونه که اشاره کردیم - امری ممتنع است. به دو دلیل: دلیل نخست: اگر به فرض، امکان بالغیر موجود شود، این بدان معناست که امکان از ناحیه علت بیرونی که مقتضی آن [امکان] است، لاحق شیء شده است. در این صورت، خود آن شیء با قطع نظر از آنچه غیر اوست، یا واجب بالذات است یا ممتنع بالذات و یا ممکن بالذات. زیرا همان گونه که گذشت، تقسیم مفهوم به اقسام سه گانه واجب، ممتنع و ممکن یک نوع حصر [عقلی دایر میان نفی و اثبات] است.

بنابر دو فرض اول [یعنی واجب بالذات و ممتنع بالذات] اگر امکان از ناحیه علت بیرونی، لاحق شیء شود، انقلاب رخ می دهد. [یعنی واجب یا ممتنع بالذات تبدیل به ممکن می شود.]

و اما بنابر فرض سوم؛ یعنی بنابر آنکه شیء فی حد نفسه، ممکن بالذات باشد، از دو حال خارج نیست:

الف - یا آن شیء به گونه ای است که در صورت فرض ارتفاع علت بیرونی، باز بر امکان خود باقی است؛ در این صورت، وجود و عدم آن علت بیرونی مساوی بوده و هیچ تأثیری [در ائتصاف شیء به امکان] نخواهد داشت؛ و این خلاف فرض است زیرا فرض بر آن است که او در ائتصاف شیء به امکان مؤثر است.

ب - و یا اینکه شیء یاد شده به گونه ای است که در صورت فرض ارتفاع علت بیرونی، بر امکان خود باقی نخواهد بود؛ در این صورت، دیگر ممکن بالذات نمی باشد؛ و این خلاف فرض است. زیرا ما فرض کردیم که ممکن بالذات است.

آنچه که گذشت مبتنی بر این فرض است که در اینجا یک امکان وجود داشته باشد که هم بالذات باشد و هم بالغیر؛ اما اگر فرض کنیم که دو امکان وجود دارد که یکی بالذات است و دیگری بالغیر، در این صورت، لازم می آید که شیء واحد از

يك حيثيت و نسبت به يك وجود، از دو امکان برخوردار باشد؛ كه فساد چنین مطلبی - همچون تحقق دو وجود برای يك شیء - آشكار است.

و أيضاً في فرض الإمكان بالغير فرض العلة الخارجة الموجبة للإمكان، وهو في معنى ارتفاع النقيضين؛ لأنّ الغير الذي يفيد الإمكان الذي هو لا ضرورة الوجود و العدم لا يفيد إلا برفع العلة للوجود، فإفادتها الإمكان لا تتم إلا برفعها وجودة العلة الموجبة للوجود و عدها معاً، وفيه ارتفاع النقيضين. و الوجوب بالقياس إلى الغير كوجوب العلة إذا قيس إلى معلوها باستدعاء منه، فإنّه بوجوده يأبى إلا أن تكون علته موجودة، و كوجوب المعلول إذا قيس إلى علته التامة باقتضاء منها، فإنها بوجودها تأبى إلا أن يكون معلوها موجوداً، و كوجوب أحد المتضائفين إذا قيس إلى وجود الآخر.

و الضابط فيه أن تكون بين المقيس و المقيس إليه عليّة و معلولية، أو يكونا معلوليّ علة واحدة؛ إذ لولا رابطة العلية بينهما لم يتوقّف أحدهما على الآخر، فلم يجب عند ثبوت أحدهما ثبوت الآخر.

و الإمتناع بالقياس إلى الغير كامتناع وجود العلة التامة إذا قيس إلى عدم المعلول بالاستدعاء، و كامتناع وجود المعلول إذا قيس إلى عدم العلة بالإقتضاء، و كامتناع وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى عدم الآخر، و عده إذا قيس إلى وجود الآخر.

و الإمكان بالقياس إلى الغير حال الشيء إذا قيس إلى ما لا يستدعي وجوده و لا عده؛ و الضابط أن لا يكون بينهما عليّة و معلولية و لا معلوليتها لواحد ثالث.

و لا إمكان بالقياس بين موجودين؛ لأنّ الشيء المقيس إمّا واجب

بالذات مقیس إلى ممکن، أو بالعکس و بینهما علیّه و معلولیّه، و إمّا ممکن مقیس إلى ممکن آخر، و هما ینتهیان إلى الواجب بالذات.
نعم، للواجب بالذات إمكان بالقیاس إذا قیس إلى واجب آخر مفروض، أو إلى معلولاته من خلقه، حیث لیس بینهما علیّه و معلولیّه، و لا هما معلولان لواحد ثالث؛ و نظیر الواجبین بالذات المفروضین الممتنعان بالذات إذا قیس أحدهما إلى الآخر أو إلى ما یرتبط به الآخر؛ و کذا الإمكان بالقیاس بین الواجب بالذات و الممكن المعلوم لعدم بعض شرائط وجوده، فإنّه معلول انعدام علّته الثّامّة الّتی یصیر الواجب بالذات علی الفرض جزء من اجزائها غیر موجب للممكن المفروض، فللواجب بالذات إمكان بالقیاس إلیه و بالعکس.

و قد تبین بما مرّ:

أولاً: أنّ الواجب بالذات لا یكون واجباً بالغير و لا ممتنعاً بالغير، و کذا الممتنع بالذات لا یكون ممتنعاً بالغير و لا واجباً بالغير.
و یتبیّن به أنّ كلّ واجب بالغير فهو ممکن، و کذا كلّ ممتنع بالغير فهو ممکن.

و ثانیاً: أنّه لو فرض واجبان بالذات لم یکن بینهما علاقة لزومية، و ذلك لأنّها إمّا تتحقّق بین شیئین أحدهما علّة للآخر أو هما معلولا علیّ ثالثة، و لا سبیل للمعلولیّة إلى واجب بالذات.

دلیل دوم: فرض امکان بالغير مستلزم فرض یک علّت بیرونی است که امکان را ایجاب کند، و این به معنای ارتفاع نقیضین است. زیرا امکان؛ یعنی ضرورت نداشتن وجود و عدم. از این رو، علّت بیرونی تنها با رفع علّت ضرورت بخش وجود و عدم، می تواند امکان را به شیء افاده کند. به دیگر سخن: علّت بیرونی تنها با رفع

وجود علتِ موجبه وجود و عدمِ علتِ موجبه وجود [که علتِ عدم است] می تواند شیء را به وصف امکان متّصف سازد؛ و این همان ارتفاع نقیضین است. و اما مثال وجوب بالقیاس: یکی از مصادیق این قسم، وجوبِ علتِ در قیاس با معلول خویش است. در این حالت، معلول مستدعیِ علت است. زیرا وجودِ معلول ابای از این دارد که علتش موجود نباشد.

مصادق دیگر وجوب بالقیاس، وجوب معلول در قیاس با علتِ تامّه خویش است. در این حالت، علتِ تامّه، مقتضیِ معلول خویش است. زیرا وجودِ علتِ ابای از این دارد که معلولش موجود نباشد.

و مصادق دیگری، وجوب یکی از دو امر متضایف در قیاس با وجود دیگری است.

ضابطه وجوب بالقیاس آن است که باید میان مقیس [یعنی آنچه که در ظرف مقایسه با غیر، متّصف به وجوب می شود] و مقیس الیه [یعنی آنچه که شیء اوّل در مقایسه با آن، متّصف به وجوب می شود] یا رابطه علیت و معلولیت برقرار باشد و یا اینکه هر دو، معلول یک علت باشند. زیرا اگر چنین رابطه ای میان آن دو وجود نداشته باشد، هیچ یک توقّف بر دیگری نخواهد داشت؛ و در نتیجه هنگام وجود یکی از آن دو، دیگری متّصف به وصف وجوب نخواهد شد.

و مثال امتناع بالقیاس، امتناع وجود علتِ تامّه در قیاس با عدم معلول است. زیرا همواره عدم معلول، مستدعیِ عدمِ علتِ تامّه خویش است.

مثال دیگر آن، امتناع وجود معلول، در قیاس با عدمِ علت است. زیرا همواره عدمِ علت، مقتضیِ عدمِ معلول است.

امتناع وجود یکی از دو امر متضایف در قیاس با عدم دیگری و همچنین امتناع عدم یکی از آن دو در قیاس با وجود دیگری، نیز از مثالهای امتناع بالقیاس می باشند.

و اما امکان بالقیاس: هنگامی که یک شیء با آنچه که نه مستدعی وجود آن است و نه مستدعی عدمش، مقایسه شود، این حالت شیء اول را در قیاس با شیء دوم، امکان بالقیاس می نامند.

ضابطه چنین امکانی آن است که میان مقیس و مقیس الیه نه رابطه علّیت و معلولیت برقرار باشد و نه اینکه هر دو، معلول امر سومی باشند.

و اما مصادیق این امکان: رابطه «امکان بالقیاس» در میان هیچ یک از موجودات یافت نمی شود. زیرا وقتی دو موجود را با هم مقایسه می کنیم:

الف - یا مقیس واجب بالذات است و مقیس الیه ممکن.

ب - یا بر عکس، مقیس ممکن است و مقیس الیه واجب بالذات؛ که در این صورت، میان آن دو، رابطه علّیت و معلولیت برقرار است. [و در نتیجه هر یک، نسبت به دیگری از وجوب بالقیاس برخوردار خواهد بود.]

ج - و یا اینکه مقیس و مقیس الیه هر دو ممکن می باشند؛ که در این صورت، به واجب بالذات منتهی خواهند شد. [یعنی هر دو، معلول علّتی واحد همچون واجب تعالی خواهند بود و در نتیجه هر یک در قیاس با دیگری متّصف به وصف وجوب خواهند شد.]

اما در عین حال می توان [در میان معدومات و یا مابین موجود و معدوم] مصادیقی را برای امکان بالقیاس یافت. از جمله: اگر واجب بالذات با واجب فرضی دیگر یا معلولهای آن، قیاس شود، ممکن بالقیاس خواهد بود. زیرا میان آنها نه رابطه علّی و معلولی برقرار است و نه اینکه هر دو معلول علّتی واحد هستند.

همچنین در جایی که یک ممتنع بالذات با ممتنع بالذات دیگر و یا لوازم آن، مقایسه می شود - همانند قیاس دو واجب بالذات - میان آنها رابطه امکان بالقیاس برقرار است.

واجب بالذات نیز در قیاس با ممکنی که به خاطر فقدان برخی از شرایط

وجودش، معدوم است، از امکان بالقیاس برخوردار است. زیرا عدم این ممکن، معلول انعدام علت تامه آن است؛ و بنا به فرض، واجب بالذات جزئی از اجزای علت تامه بوده و ضرورت بخش ممکن نیست. از این رو، واجب بالذات در قیاس با چنین ممکن معدومی، ممکن بالقیاس خواهد بود و بر عکس.

از مطالب پیشین روشن می شود که:

اولاً: هیچ واجب بالذاتی، واجب یا ممتنع بالغير نیست. همچنان که هیچ ممتنع بالذاتی، ممتنع یا واجب بالغير نیست. از این جا روشن می شود که هر واجب یا ممتنع بالغيری، ممکن است:

ثانیاً: اگر به فرض [در هستی] دو واجب بالذات موجود باشد، میان آنها هیچ علاقه لزومیه ای وجود نخواهد داشت. زیرا علاقه لزومیه تنها میان دو شیء ای که یکی علت دیگری و یا هر دو معلول علت واحد باشند، جریان دارد. در حالی که واجب بالذات هیچ گاه معلول چیزی نمی باشد.

الفصل الثالث

في أنّ الواجب الوجود بالذات ماهيته إنَّيته

[۶۲] واجب الوجود بالذات ماهيته إنَّيته، بمعنى أن لا ماهية له وراء وجوده الخاص به.

فصل سوم

ماهیت واجب همان هستی اوست

[۶۲] ماهیت و چیستی واجب الوجود، همان هستی اوست، بدین معنا که

۶۲. ماهیت واجب انیت اوست

این مسئله زیربنای بسیاری از مسائل الهی است؛ مسائلی چون:

۱. اثبات بساطت ذات واجب تعالی.

۲. وجود نداشتن جنسی که مشترک میان واجب و دیگر موجودات باشد.^{۳۳}

۳. اثبات توحید واجب تعالی.

۴. دفع برخی از شبهاتی که پیرامون توحید حق تعالی وارد شده است.^{۳۴}

۵. و همچنین عدم توانایی عقل برای معرفت کُنه ذات حق سبحانه.^{۳۵} چرا که عقل تنها

قادر به درک کنه ماهیات است و آنچه که ماهیتی ندارد، از دسترس عقل به دور است. [عنا

شکار کس نشود دام بازگیر] از این رو، عقل تنها از طریق اسما و صفات ذات و صفات فعل،

حق تعالی را می شناسد، و تمامی این امور عناوینی عقلی می باشند، نه مفاهیم ماهوی.

بیان چگونگی دستیابی عقل به اسما و صفات و اطلاق آنها بر حق تعالی، خارج از

محدوده این مقال بوده و مجالی دیگر را می طلبد.

→

مفاد قضیه «ماهیت واجب ائیت اوست» در آثار حکما

استاد در تعلیق خود بر اسفار مطالبی را ارائه کرده‌اند که حاصل آنها چنین است: براهین اثبات واجب، واسطه در ثبوت را نفی می‌کنند، و واسطه در عروض از رهگذر این بحث نفی می‌شود.^{۳۶}

شیخ در شفا، مسئله را بدین شکل عنوان کرده است: «اول تعالی ماهیتی جز ائیت ندارد».^{۳۷} و در تعلیقاتش در مقام تفسیر عبارت مذکور می‌گوید: «معنای اینکه گفتیم ماهیت حق تعالی ائیت اوست، آن است که اصلاً ماهیتی ندارد.»

محقق طوسی — قدس سره القدوسی — در تجرید همانند فخر رازی در مباحث مشرقیه^{۳۸} عنوان مسئله را «عدم زیادت وجود بر ذات واجب» قرار داده است.

صدر المتألهین نیز در اسفار در این رابطه می‌گوید: «ائیت واجب الوجود، همان ماهیت اوست»^{۳۹} و در جای دیگر، همین مطلب را این گونه تفسیر کرده است که: «واجب، ماهیتی جز یک وجود خاص که عاری از مقارنه با ماهیت است، ندارد».^{۴۰}

برخی در مقام جمع میان این دو کلام حکما؛ یعنی «واجب تعالی ماهیت ندارد» و «ماهیت واجب ائیت اوست و برعکس [یعنی ائیت واجب همان ماهیت اوست]» با مشکل مواجه شده‌اند. شیخ اشراق در این باره بیان زیبایی دارد، او می‌گوید: «گاهی مقصود از ماهیت [اصطلاح اعم یعنی] آن چیزی است که هویت شیء به آن است؛ و به همین معناست که می‌گویند: «باری تعالی ماهیت دارد و ماهیتش همان وجود اوست.» و گاهی ماهیت به چیزی اختصاص داده می‌شود که زاید و عارض بر وجود است؛ [یعنی اصطلاح اخص] به دیگر سخن: چیزی است که چستی شیء به آن است. در این صورت [برای صدق ماهیت] به اموری اکتفا می‌شود که وجود از لواحق آنهاست [یعنی ماهیت تنها بر چیزی صدق می‌کند که

←

واجب الوجود و رای وجود خاصّ خویش، ماهیتی ندارد.

والمسألة بيّنة بالعطف على ما تقدّم من أنّ الإمكان لازم الماهية؛ فكلّ ماهية فهي ممكنة، و ينعكس إلى أنّ ما ليس بممكن فلا ماهية له؛ فلا ماهية للواجب بالذات وراء وجوده الواجب.

و قد أقاموا عليه مع ذلك حججاً أمّتها أنّه لو كان للواجب بالذات ماهية وراء وجوده الخاصّ به كان وجوده زائداً عليها عرضياً لها، و كلّ عرضيّ معلّل؛ فكان وجوده معلولاً إمّا لماهيته أو لغيرها؛ و الثاني و هو المعلولية للغير ينافي وجوب الوجود بالذات، و الأوّل و هو معلوليته لماهيته تستوجب تقدّم ماهيته على وجوده بالوجود؛ لوجوب تقدّم العلة على معلولها بالوجود بالضرورة. فلو كان هذا الوجود المتقدم عين وجود المتأخّر لزم تقدّم الشيء على نفسه و هو محال، و لو كان غيره لزم أن توجد ماهية

→

وجود بر آن عارض می شود. [بدين اعتبار است که می گویند: «اول تعالی ماهیت ندارد» یعنی اول تعالی چیزی ندارد که وجود بر آن عارض شود. «^{۴۱}

نفی ماهیت از واجب تعالی

برای اثبات این مسئله ادله متعدّدی اقامه شده است.^{۴۲} استاد نخست دلیلی را طرح کرده اند که مبتنی بر « مساوقت ماهیت با امکان » — که در ضمن مباحث پیشین مورد بحث و بررسی قرار گرفت — است. نتیجه استدلال ایشان این است که آنچه که ممکن نیست، ماهیتی هم ندارد. سپس دو وجه از وجوهی را که برای اثبات این مسئله بدانها استدلال شده است، برگزیده^{۴۳} و نخستین وجه را ترجیح داده و محکّمتر دانسته اند. استاد در آینده پیرامون این مسئله در فصل سوم از مرحله دوازدهم دوباره بحث خواهند کرد.

واحدة بأكثر من وجود واحد، وقد تقدّمت استحالته. على أنّا ننقل الكلام إلى الوجود المتقدّم، فيتسلسل.

واعترض عليه بأنّه لمّ لا يجوز أن تكون ماهيته علّة مقتضية لوجوده و هي متقدّمة عليه تقدّمًا بالماهية، كما أنّ أجزاء الماهية علل قوامها و هي متقدّمة عليها تقدّمًا بالماهية لا بالوجود؟

ودُفع بأنّ الضرورة قائمة على توقّف المعلول في نحو وجوده على وجود علته، فتقدّم العلّة في نحو ثبوت المعلول غير أنّه أشدّ، فإن كان ثبوت المعلول ثبوتاً خارجياً كان تقدّم العلّة عليه في الوجود الخارجي، وإن كان ثبوتاً ذهنياً فكذلك؛ وإذا كان وجود الواجب لذاته حقيقياً خارجياً وكانت له ماهية هي علّة موجبة لوجوده كان من الواجب أن تتقدّم ماهيته عليه في الوجود الخارجي لا في الثبوت الماهوي؛ فالحذور على حاله.

حجّة أخرى: كلّ ماهية فإنّ العقل يجوز بالنظر إلى ذاتها أن يتحقّق لها وراء ما وجد لها من الأفراد أفراد آخر إلى ما لا نهاية له؛ فإلّا لم يتحقّق من فرد فلامتناعه بالغير؛ إذ لو كان لامتناعه بذاته لم يتحقّق منه فرد أصلاً.

فإذا فرض هذا الذي له ماهية واجباً بالذات كانت ماهيته كلّية لها وراء ما وجد من أفرادها في الخارج أفراد معدومة جائزة الوجود بالنظر إلى نفس الماهية، وإنّما امتنعت بالغير؛ ومن المعلوم أنّ الإمتناع بالغير لا يجماع الوجوب بالذات، وقد تقدّم أنّ كلّ واجب بالغير و ممتنع بالغير فهو ممكن؛ فإذا كان الواجب بالذات لا ماهية له وراء وجوده الخاص.

واعترض عليه بأنّه لمّ لا يجوز أن يكون للواجب بالذات حقيقة وجودية غير زائدة على ذاته بل هو عين ذاته، ثمّ العقل يحلّله إلى وجود و معروض له جزئي شخصي غير كلّّي هو ماهيته؟

با توجه به مباحث پیشین، درستی این مسئله آشکار می شود. زیرا همان گونه که گذشت، امکان لازمۀ هر ماهیتی است. پس هر ماهیتی ممکن است. عکس این قضیه آن است که آنچه که ممکن نیست، ماهیتی ندارد. پس واجب بالذات، و رای وجود واجبی خویش، ماهیتی ندارد.

حکما برای اثبات این مسئله، ادله ای را اقامه کرده اند که محکمترین آنها چنین است: اگر فرض کنیم که واجب الوجود، و رای وجود خاص خویش، ماهیتی داشته باشد، وجود واجب زاید و عارض بر آن ماهیت خواهد بود؛ و چون هر امر عرضی دارای علتی است، وجود واجب نیز یا معلول ماهیت خویش خواهد بود و یا معلول غیر. احتمال دوم؛ یعنی معلول غیر بودن، با وجوب بالذات واجب، منافات دارد؛ و اما احتمال اول؛ یعنی اینکه وجود واجب معلول ماهیت واجب باشد، مستلزم تقدّم وجودی ماهیت واجب بر وجود اوست. زیرا وجود هر علتی بر وجود معلول آن مقدّم است.

حال اگر این وجود متقدّم، عین وجود متأخّر باشد، لازم می آید که شیء بر خودش مقدّم شود و این محال است و اگر وجود متقدّم، مغایر با وجود متأخّر باشد، لازم می آید که یک ماهیت با بیش از یک وجود، موجود شود، و حال آنکه همان گونه که گذشت - چنین چیزی محال است. افزون بر آن اینکه ما می توانیم اشکال پیشین را بعینه در مورد همین وجود متقدّم جاری کنیم، که نهایت آن چیزی جز تسلسل نخواهد بود. [زیرا آن وجود هم زاید و عارض بر ماهیت واجب است، و هر امر عرضی محتاج به علتی است ...]

بر این استدلال، چنین اعتراض کرده اند: همان گونه که اجزای ماهیت، علل قوام او بوده و بر آن تقدّم ماهوی دارند و نه تقدّم وجودی، چه محذوری دارد که ماهیت واجب نیز علت و مقتضی وجود واجب بوده و بر آن تقدّم ماهوی داشته باشد؟ در دفع این اعتراض گفته اند: چون چگونگی وجود معلول متوقف بر چگونگی

وجود علت آن است؛ از این رو، علت نیز در همان نوع از وجود بر معلول خود تقدّم دارد، البته وجود علت شدیدتر از وجود معلول است. پس اگر معلول موجودی خارجی باشد، تقدّم علت بر آن نیز در وجود خارجی است؛ و اگر معلول موجودی ذهنی باشد، تقدّم علت بر آن در وجود ذهنی است؛ و از آنجایی که وجود واجب بالذات، حقیقی و خارجی است و از سویی [بنابر فرض] ماهیتی دارد که علت ضرورت بخش وجود اوست، پس باید ماهیت واجب در وجود خارجی بر آن مقدّم باشد نه در ثبوت ماهوی. بنابر این محذور به حال خود باقی است.

دلیلی دیگر: عقل جایز می‌داند که هر ماهیتی با توجّه به ذاتش، افزون بر افراد موجود، دارای افراد غیرمتمناهی دیگر نیز باشد. پس اگر فردی متحقّق نشد، به خاطر امتناع غیری اوست. زیرا اگر ماهیت یاد شده ممتنع بالذات بود، هیچ فردی از آن موجود نمی‌شد.

حال اگر فرض کنیم که این ماهیت موجود واجب بالذات باشد، در آن صورت ماهیت او کلی بوده و افزون بر افراد موجود در خارج، دارای افراد معدومی خواهد بود که - با توجّه به ذات آن ماهیت - می‌توانند در خارج موجود شوند و امتناع وجود آنها صرفاً ناشی از عامل خارجی است؛ و حال آنکه روشن است که امتناع غیری با وجوب ذاتی سازگار نیست. زیرا - همان گونه که گذشت - هر واجب و ممتنع بالغیری، ممکن است. بنابراین واجب بالذات، و رای وجود خاصّ خویش، ماهیتی ندارد.

بر این استدلال نیز اعتراض شده است؛ بدین بیان که: چه محذوری دارد که واجب بالذات دارای حقیقت وجودی‌ای باشد که زاید بر ذات او نبوده بلکه عین آن باشد؛ و عقل همین ذات را به دو حیثیت: وجود و معروض جزئی شخصی غیرکلی آن وجود، که همان ماهیت واجب است، تحلیل کند؟

سیاقی فی مباحث الماهیه.

[۶۳] برخی این اعتراض را چنین دفع کرده اند که: استدلال یاد شده، مبتنی بر قضیه صادق و حقی است که در طئی مباحث مربوط به ماهیت، به اثبات خواهد رسید، و آن اینکه «تشخص هر موجودی تنها از وجود آن سرچشمه می گیرد.»

فقد تبین بما مرّ، أنّ الواجب بالذات حقيقة وجودية لا ماهية لها تحدّها، هي بذاتها واجبة الوجود [۶۴] من دون حاجة إلى انضمام حیثیة تعلیلیة أو تقيیدیة، وهي الضرورة الأزلیة.

در پرتوی مباحث پیشین آشکار شد که:

۱. واجب بالذات، حقیقت وجودی ای است که ماهیتی ندارد تا آن را محدود سازد.

۲. این حقیقت ذاتاً [۶۴] یعنی بدون نیاز به انضمام حیثیت تعلیلی یا تقيیدی

۶۳. در ارتباط با مرجع ضمیر دو احتمال وجود دارد:

۱. ضمیر به دلیل بازگردد نه به اعتراض؛ و مذکر بودن ضمیر به اعتبار کلمه «ما ذکر» باشد.

۲. ضمیر به «حجّة» بازگردد و به اعتبار تأویل «حجّة» به «دلیل» به شکل مذکر آمده

باشد.

۶۴. وجوب واجب، ماهیتها و وجودهای امکانی

واجب الوجود بذاته، بدون نیاز به انضمام حیثیت تعلیلی یا تقيیدی واجب است؛ ولی ماهیتها و وجودهای امکانی این چنین نیستند. ماهیتها برای آنکه وجوب بر آنها عارض شود، نیازمند حیثیت تقيیدی می باشند. زیرا اتصاف آنها به اوصاف وجودی به واسطه وجود است.

واجب است؛ و این وجوب همان ضرورت ازلی است.

و قد تقدّم في المرحلة الأولى أنّ الوجود حقيقة عينية مشكّكة ذات مراتب مختلفة، كلّ مرتبة من مراتبها تجد الكمال الوجوديّ الذي لما دونها وتقومه، و تتقوم بما فوقها فاقدة بعض ما له من الكمال، و هو النقص و الحاجة، إلّا المرتبة التي هي أعلى المراتب التي تجد كلّ كمال، و لا تنفد شيئاً منه، و تقوم بها كلّ مرتبة، و لا تقوم بشيء وراء ذاتها.

فتنطبق الحقيقة الواجبية على القول بالتشكيك على المرتبة التي هي أعلى المراتب التي ليس وراءها مرتبة تحدّها، و لا في الوجود كمال تفقده، و لا في ذاتها نقص أو عدم يشوبها، و لا حاجة تقيدها؛ و ما يلزمها من الصفات السلبية مرجعها إلى سلب السلب و انتفاء النقص و الحاجة، و هو الإيجاب. و بذلك يندفع وجوه من الاعتراض اوردوها على القول بنفي الماهية عن الواجب بالذات.

منها: أنّ حقيقة الواجب بالذات لا تساوي حقيقة شيء مما سواها؛ لأنّ حقيقة غيره تقتضي الإمكان و حقيقته تنافيه، و وجوده يساوي وجود الممكن في أنّه وجود؛ فحقيقته غير وجوده، و إلّا كان وجود كلّ ممكن واجباً. و منها: أنّه لو كان وجود الواجب بالذات مجرداً عن الماهية فحصول هذا الوصف له إن كان لذاته كان وجود كلّ ممكن واجباً، لا شتراك الوجود، و هو محال، و إن كان لغيره لزمت الحاجة إلى الغير، و لازمه الإمكان، و هو

→

وجودهای خاص امکانی نیز برای اتّصاف به وجوب محتاج به حیثیت تعلیلی — یعنی واسطه در ثبوت — می باشند.

خلف.

و منها: أنّ الواجب بالذات مبدءاً للممكنات، فعلى تجرّده عن الماهية إن كانت مبدئيته لذاته لزم أن يكون كلّ وجود كذلك، و لازمه كون كلّ ممكن علّة لنفسه و لعلله و هو بين الإستحالة؛ وإن كانت لوجوده مع قيد التجرّد لزم تركّب المبدء الأوّل بل عدمه؛ لكون أحد جزئيه و هو التجرّد عدمياً؛ وإن كانت بشرط التجرّد لزم أن يكون كلّ وجود مبدءاً لكلّ وجود، إلّا أنّ الحكم تخلف عنه لفقدان الشرط و هو التجرّد.

و منها: أنّ الواجب بذاته إن كان نفس الكون في الأعيان و هو الكون المطلق لزم كون كلّ موجود واجباً؛ وإن كان هو الكون مع قيد التجرّد عن الماهية لزم تركّب الواجب، مع أنّه معنى عدميّ لا يصلح أن يكون جزءاً للواجب؛ وإن كان هو الكون بشرط التجرّد لم يكن الواجب بالذات واجباً بذاته؛ وإن كان غير الكون في الأعيان فإن كان بدون الكون لزم أن لا يكون موجوداً، فلا يعقل وجود بدون الكون؛ وإن كان الكون داخلياً لزم التركّب؛ و التوالي المتقدّمة كلّها ظاهرة البطلان؛ وإن كان الكون خارجاً عنه فوجوده خارج عن حقيقته، و هو المطلوب؛ إلى غير ذلك من الاعتراضات.

و وجه إندفاعها: أنّ المراد بالوجود المأخوذ فيها إمّا المفهوم العامّ البدیهی، و هو معنى عقلي اعتباري غير الوجود الواجبي الذي هو حقيقة عينية خاصّة بالواجب، و إمّا طبيعة كلّية مشتركة متواطئة متساوية المصاديق؛ فالوجود العيني حقيقة مشكّكة مختلفة المراتب، أعلى مراتبها الوجود خاصّ بالواجب بالذات.

و أيضاً: التجرّد عن الماهية ليس وصفاً عدمياً، بل هو في معنى نفي الحدّ الذي هو من سلب السلب الراجع إلى الإيجاب.

از سویی - همان گونه که در مرحله اول بیان شد - « وجود » یک حقیقت عینی مشکک است؛ یعنی حقیقتی عینی است که دارای مراتبی گوناگون می باشد که هر یک از مراتب آن، واجد کمال وجودی مرتبه زیرین خویش بوده و بدان قوام می بخشد. و در عین حال، همین مرتبه، قائم به مرتبه بالای خود بوده و فاقد برخی از کمالات آن مرتبه می باشد، که این خود نوعی نقص و نیاز است. در این بین، تنها بالاترین مرتبه است که واجد تمامی کمالات بوده و فاقد هیچ یک از آنها نمی باشد؛ مرتبه ای که تمامی مراتب، قائم به او بوده و او خود به چیزی و رای ذات خویش، قائم نمی باشد. از این رو در صورت اعتقاد به تشکیک در وجود، حقیقت واجب بر بالاترین مراتب وجود منطبق می شود؛ مرتبه ای که و رای آن، مرتبه دیگری نیست تا محدودش سازد؛ مرتبه ای که واجد تمامی کمالات موجود در هستی بوده و هیچ نقصی به درون ذاتش راه ندارد؛ مرتبه ای که نه آمیخته به عدم است و نه مقید به نیاز. تمامی صفات سلبیه ای که لازمه این مرتبه هستند نیز به سلب سلب - یعنی ایجاب - و انتفای نقص و نیاز بازمی گردند.

از رهگذر این مطالب، برخی از اعتراضهای وارد شده بر آنان که معتقدند واجب بالذات ماهیت ندارد نیز دفع می شود. این اعتراضها عبارتند از:

۱. حقیقت واجب بالذات با حقیقت هر آنچه غیر اوست، مغایرت دارد. زیرا حقیقت غیر واجب مقتضی امکان است، در حالی که حقیقت واجب با امکان منافات دارد. از سویی وجود واجب در اصل وجود، تفاوتی با وجود ممکن ندارد. بنابراین باید حقیقت واجب غیر از وجود او باشد؛ زیرا در غیر این صورت، وجود هر ممکنی، واجب خواهد بود.

۲. اگر وجود واجب بالذات، عاری از ماهیت باشد، حصول این وصف [یعنی ماهیت نداشتن] برای واجب:

الف - یا از ذات او ناشی می شود، که در این صورت، وجود هر ممکنی واجب

خواهد بود. - زیرا تمامی ممکنات در وجود با واجب مشترکند - و این محال است.
 ب - و یا اینکه توسط عامل بیرونی برای واجب حاصل می شود، که این مستلزم نیازمندی واجب به غیر خود است؛ و لازمه چنین نیازی، امکان است؛ و این خلاف فرض است.

۳. واجب بالذات مبدأ تمامی ممکنات است، حال اگر بپذیریم که واجب بالذات ماهیت ندارد، دیگر نمی توان گفت که واجب بالذات مبدأ تمامی ممکنات است. زیرا از سه حال خارج نیست:

الف - یا مبدئیت واجب، ناشی از ذات اوست، که لازمه چنین فرضی آن است که هر وجودی این گونه باشد؛ در این صورت، هر ممکنی نه تنها علت خویش بلکه علت تمامی علل خود نیز به شمار خواهد آمد؛ و آشکار است که چنین نتیجه ای محال است.

ب - و یا اینکه مبدئیت واجب بالذات، ناشی از وجود او همراه با قید «تجرد از ماهیت» است. این فرض نه تنها مستلزم ترکب مبدأ اول بلکه مستلزم عدم او می باشد. زیرا یکی از دو جزء آن؛ یعنی تجرد از ماهیت، امری عدمی است.

ج - اما اگر مبدئیت واجب، مشروط به تجرد او از ماهیت باشد، در این صورت لازم می آید که هر وجودی، صلاحیت مبدئیت برای تمامی موجودات را دارا بوده، و عدم مبدئیت بالفعل آن، صرفاً بدین خاطر باشد که فاقد شرط مبدئیت؛ یعنی تجرد از ماهیت است.

۴. اگر واجب بالذات همان «بودن در خارج» باشد که عبارت از هستی مطلق است، در این صورت هر موجودی واجب خواهد بود؛ و اگر واجب بالذات وجود به همراه قید «تجرد از ماهیت» باشد، در این صورت واجب امری مرکب خواهد بود. افزون بر آن اینکه تجرد یک معنای عدمی است و به هیچ وجه صلاحیت این را ندارد که یکی از اجزای واجب به شمار آید؛ و اگر واجب بالذات، وجود مشروط به

«تجرّد از ماهیت» باشد، در آن صورت، واجب بالذات، واجب بالذات نخواهد بود؛ و اما اگر واجب بالذات، امری مغایر با وجود خارجی باشد، سه حالت دارد: الف - یا از وجود خارجی برخوردار نیست، در این صورت، واجب بالذات موجود نخواهد بود. زیرا معقول نیست که چیزی بدون وجود در خارج، موجود باشد.

ب - یا وجود خارجی، جزء واجب بالذات است، که این مستلزم ترکّب واجب بالذات خواهد بود.

همان گونه که روشن است، تمامی نتایج و لوازم پیشین باطل می‌باشند. ج - اما اگر وجود خارجی، امری مغایر با واجب بالذات باشد، در این صورت، وجود واجب امری جدای از حقیقت واجب و زاید بر آن خواهد بود، که این همان خواسته ماست. البته اعتراضات دیگری هم در این رابطه وجود دارد.

پاسخ این اعتراضها

پاسخی که تمامی اعتراضهای یاد شده را دفع می‌کند این است که مقصود از اصطلاح وجود که در تمامی این اعتراضها به کار رفته:

الف - یا همان مفهوم عامّ و بدیهی وجود است، که در این صورت مفهومی عقلی و اعتباری و امری مغایر با وجود واجب خواهد بود. زیرا وجود واجب بالذات حقیقتی عینی است که اختصاص به خود او دارد.

ب - و یا اینکه مقصود از آن، یک طبیعت کلی مشترک و متواطی - یعنی طبیعی که دارای مصادیق یکسان است - می‌باشد. در حالی که وجود عینی، حقیقتی مشکک و دارای مراتب گوناگون است که بالاترین آن مراتب، وجودی است که اختصاص به واجب بالذات دارد.

پاسخ دیگر اینکه [برخلاف آنچه که در اعتراضهای یاد شده آمده است]

« ماهیت نداشتن » [یعنی تجرّد از ماهیت] یک وصف عدمی نیست، بلکه به معنای حدّ نداشتن است و این معنا خود از مصادیق سلب سلب به شمار می آید که به ایجاب باز می گردد.

وقد تبینَ أيضاً أنّ ضرورة الوجود للواجب بالذات ضرورة أزلية، لا ذاتية ولا وصفية. فإنّ من الضرورة ما هي أزلية، وهي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بذاته من دون أيّ قيد و شرط، كقولنا: «الواجب موجود بالضرورة» و منها ضرورة ذاتية، وهي ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع مع الوجود لا بالوجود، سواء كان ذات الموضوع علّة للمحمول كقولنا: «كلّ مثلث فإنّ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين بالضرورة» فإنّ ماهية المثلث علّة للمساواة إذا كانت موجودة، أو لم يكن ذات الموضوع علّة لثبوت المحمول، كقولنا: «كلّ إنسان إنسان بالضرورة؛ أو حيوان، أو ناطق بالضرورة» فإنّ ضرورة ثبوت الشيء لنفسه بمعنى عدم الانفكاك حال الوجود من دون أن يكون الذات علّة لنفسه؛ و منها ضرورة وصفية، وهي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بوصفه مع الوجود لا بالوجود، كقولنا: «كلّ كاتب متحرّك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً» و قد تقدّمت إشارة إليها.

- از مطالب پیشین روشن می شود که: ضرورت وجود واجب بالذات، ضرورتی ازلی است نه ذاتی و نه وصفی. زیرا ضرورت اقسامی دارد:
۱. ضرورت ازلی: که عبارت از ضرورت ثبوت محمول برای ذات موضوع است، بدون هیچ قید و شرطی، مانند «واجب ضرورتاً موجود است».
 ۲. ضرورت ذاتی: که عبارت از ضرورت ثبوت محمول برای ذات موضوع موجود است. در این قسم ضرورت ناشی از وجود موضوع نیست، اعمّ از اینکه

ذاتِ موضوعِ علّتِ محمول باشد، مانند « هر مثلثی ضرورتاً مجموع زوایایش مساوی ۱۸۰ درجه است. » در این مثال، مثلث، هرگاه که موجود شود، خود علّت مساوات خواهد بود.

و یا اینکه ذاتِ موضوعِ علّتِ ثبوت محمول نباشد، مانند « هر انسانی ضرورتاً انسان است » و یا « هر انسانی ضرورتاً حیوان است » و یا « هر انسانی ضرورتاً ناطق است ». زیرا ضرورت ثبوت یک شیء [و یا ذاتیات آن شیء] برای خود آن شیء، بدین معناست که آن شیء در حال وجود، از خود [و ذاتیات خود] جدا نمی شود، نه اینکه ذات شیء، علّت خود [و ذاتیات خود] باشد.

۳. ضرورت وصفی: که عبارت از ضرورت ثبوت محمول برای موضوع موجود است، به خاطر اتصاف موضوع به وصفی خاص [که در اصطلاح وصف عنوانی نامیده می شود]. - در این قسم نیز وجود موضوعِ علّت ثبوت محمول برای موضوع نیست - مانند « هرکاتبی مادامی که کاتب است، ضرورتاً انگشتانش متحرّک است. » در طیّ مباحث گذشته به تمامی این اقسام اشاره شد.

الفصل الرابع

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات. قال صدر المتألهين: «المقصود من هذا أنّ الواجب الوجود ليس فيه جهة إمكانية، فإنّ كلّ ما يمكن له بالإمكان العامّ فهو واجب له.

و من فروع هذه الخاصّة أنّه ليس له حالة منتظرة، فإنّ ذلك أصل يترتب عليه هذا الحكم، و ليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس؛ فإنّ ذلك هو الذي يعدّ من خواصّ الواجب دون هذا؛ لالتّصاف المفارقات النورية به؛ إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقّق الإمكان الاستعداديّ فيه و الإنفعال عن عالم الحركة و الاوضاع الجرمانية، و ذلك يوجب تجسّمه و تكدّره مع كونه مجرداً نورياً، هذا خلف» انتهى.

فصل چهارم

واجب الوجود بالذات، از تمامی جهات واجب الوجود است

واجب الوجود بالذات، از تمامی جهات واجب الوجود است. صدر المتألهين شیرازی [در کتاب اسفار، ج ۱، ص ۱۲۲] در این رابطه می گوید: «مقصود از این قضیه، آن است که در واجب الوجود هیچ جهت امکانی وجود ندارد. زیرا هر آنچه که به امکان عامّ برای واجب ممکن باشد، وجودش برای او ضروری است. یکی از آثار و لوازم این ویژگی آن است که واجب الوجود هیچ حالت منتظره‌ای ندارد. [یعنی هر کمالی بالفعل در او موجود است.] پس ویژگی یاد شده اصلی

است که این حکم بر آن مترتب می‌شود و برخلاف پندار بسیاری، عین آن نمی‌باشد. زیرا همین ویژگی [یعنی از تمامی جهات واجب الوجود بودن] است که از خواص واجب به شمار می‌آید نه حالت منتظره نداشتن. چرا که مفارقات نوری نیز حالت منتظره ندارند. زیرا اگر موجود مفارق نسبت به یک وصف کمالی - که حصول آن در موجود مفارق ممکن است - حالت منتظره داشته باشد، مستلزم آن خواهد بود که امکان استعدادی کمال یاد شده در آن موجود مفارق وجود داشته و از عالم حرکت و ویژگیهای مادی آن منفعل گردد؛ و این معنا موجب جسمانیت و کدورت موجود مفارق می‌شود که خلاف فرض است. زیرا بنابر فرض، موجود مورد نظر، موجودی مجرد و نورانی است.»

[۶۵] والحجة فيه أنه لو كان للواجب بالذات المنزه عن الماهية بالنسبة إلى صفة كمالية من الكمالات الوجودية جهة إمكانية كانت ذاته في ذاته فاقدة لها، مستقرّاً فيها عدمها، فكانت مركبة من وجود و عدم؛ و لازمه تركب الذات، و لازم التركب الحاجة، و لازم الحاجة الإمكان، و المفروض وجوبه، هذا خلف.

ادله بحث

۱. [۶۵] اگر واجب بالذات - که منزّه از ماهیت است - نسبت به یک صفت کمالی

۶۵. واجب الوجود بالذات از تمامی جهات واجب است

دلیل نخست: این قسمت برای تبیین استدلالی است که صدر المتألهین اقامه کرده است. او در اسفار برای اثبات اینکه واجب الوجود بالذات از جمیع جهات واجب الوجود است، چنین استدلال کرده است: «اگر واجب الوجود نسبت به یک صفت کمالی ذاتاً دارای جهت امکانی

→

باشد، لازم می آید که ذات او مرکب باشد.^{۴۴} [بنابراین تمامی صفات کمالیه به نحو وجوب برای ذات باری متحقق است. به دیگر سخن: واجب الوجود از تمامی جهات واجب الوجود است.]

مقصود صدر المتألهین از ترکیب واجب از دو جهت وجود و عدم یا وجوب و امکان، ترکیب بر حسب تحلیل عقلی در مقابل بساطت به معنای اخص آن — که قبلاً هم بدان اشاره شد — است و بازگشت این ترکیب به ضعف و نقصان وجودی است — که خداوند برتر از آن است — نه ترکیب عینی خارجی. زیرا بدیهی است که امکان و عدم، دو امر عینی نیستند تا در موجود خارجی استقرار یابند و فرض یکی از آن دو در واجب، مستلزم این باشد که واجب مرکب از وجوب و عدم یا وجوب و امکان عینی باشد.

همان گونه که مشاهده می کنید، این دلیل متوقف بر اثبات بساطت ذات واجب و نفی مطلق ترکیب — حتی ترکیب مبتنی بر تحلیل عقلی — از ذات باری است.

دلیل دوم: صدر المتألهین پس از تبیین این دلیل و اشکال مشهوری که بر آن وارد شده است، به گونه دیگری آن را تقریر می کند تا از این رهگذر اشکال یاد شده را دفع کند. حاصل بیان ایشان چنین است: هر صفت کمالی ممکن را که برای واجب الوجود فرض کنیم، بی شک وجود آن صفت معلول امری غیر از واجب، و عدمش معلول عدم آن غیر خواهد بود. حال اگر ذات واجب را با قطع نظر از وجود و عدم آن غیر، لحاظ کنیم:

۱. یا آن صفت در واجب موجود است، که در این صورت لازم می آید که معلول بدون علت موجود شده باشد. زیرا فرض بر این است که وجود آن غیر که علت صفت ممکن مفروض است، لحاظ نشده است.

۲. و یا اینکه آن صفت در واجب وجود ندارد، که در این صورت لازم می آید که عدم

←

→

معلول بدون علّت باشد. زیرا فرض بر این است که عدم آن غیر که علّت عدم صفت ممکن مفروض است، لحاظ نشده است.

از سویی وجود واجب در نفس الامر خالی از یکی از این دو فرض محال نیست، پس لازم می آید، وقتی ذات واجب بدون هیچ شرطی - یعنی بدون اعتبار وجود و عدم غیر - لحاظ می شود، وجوبش محال باشد.

بدین ترتیب اثبات می شود که ذات واجب برای اتّصاف به تمامی اوصافی که داراست، کافی است.

اشکال: سپس صدر المتألّهین اشکالی را هم بر این تقریر وارد می کند، و آن اینکه: در این دلیل فرض بر این بود که نه وجود آن غیر، معتبر است و نه عدمش؛ و این چیزی جدای از اعتبار وجود و عدم آن غیر است. درست مانند آنجایی که عقل، ماهیت را با صرف نظر از وجود و عدمش لحاظ می کند، با اینکه ماهیت در نفس الامر خالی از یکی از آن دو نیست. پس خصم می تواند اشکال کند که: آن غیر، در واقع موجود است، هر چند که وجودش اعتبار نشده است. در نتیجه، صفت ممکن [یعنی صفت کمالی ای که اتّصاف واجب به آن ممکن است] نیز به سبب همان غیر، موجود خواهد بود. بنابر این هیچ محالی از این ناحیه لازم نمی آید.

پاسخ: صدر المتألّهین خود به این اشکال پاسخ می دهد. حاصل کلام وی چنین است: «مقایسه ذات واجب با ماهیت درست نیست. زیرا مرتبه ذات ماهیت، غیر از مرتبه واقع است. به همین خاطر، عقل می تواند ماهیت را با قطع نظر از واقع لحاظ کند، در حالی که مرتبه ذات واجب عین واقعیت است، و هر چیزی واقعیت خود را از او می گیرد. حال اگر فرض شود که برخی از صفات واجب معلول امری غیر از واجب باشند، در این صورت، باید آن غیر نیز لحاظ شود.» سپس کلام خود را این گونه به پایان می رساند: «این نهایت سخنی است که در

←

→

این رابطه می توان بر زبان جاری ساخت. »

شاید قسمت اخیر کلام صدر المتألهین اشعار به آن داشته باشد که او دلیل یاد شده را معتبر نمی داند؛ همچنین اینکه استاد این تقریر را ذکر نکرده اند، اشعار به آن دارد که ایشان نیز دلیل یاد شده را معتبر نمی دانند.

نقد پاسخ صدر المتألهین: در هر حال، بر فرض آنکه پاسخ صدر المتألهین را بپذیریم، نهایت مطلبی که از آن استفاده می شود، این است که باید آن غیر را به همراه واجب اعتبار کنیم؛ و فساد این تالی نه بین و بدیهی است و نه در دلیل یاد شده به اثبات رسیده است. مگر اینکه گفته شود: بازگشت این تالی به احتیاج واجب به غیر است، و این با وجوب وجود واجب منافات دارد.

دلیل دوم، بنا بر تقریر استاد

حاصل تقریری که استاد در پایان این بحث ارائه کرده اند، چنین است: اتصاف واجب به صفتی که ممکن است، مستلزم نیازمندی واجب به غیر خود است؛ و وقتی چنین شد، صفت یاد شده تنها در حالتی حاصل می شود که آن غیر، این صفت را واجب گرداند. بنابر این، فرض وجود صفت یاد شده در واجب مستلزم آن است که واجب به وجوب غیری متصف شود؛ در حالی که همان گونه که گذشت، جمع میان وجوب ذاتی و وجوب غیری در شیء واحد محال است.

اشکال این تقریر

بر این تقریر اشکالی وارد می شود و آن اینکه: آنچه که در واقع به وجوب غیری متصف

←

→

می شود، ذات واجب نیست بلکه همان صفتی است که تحقق آن برای واجب ممکن است. پس واقعاً محذور اجتماع دو وجوب در شیء واحد، پیش نمی آید.

تتمیم دلیل

البته می توان این دلیل را به شکلی تکمیل کرد و آن اینکه بگوییم: آن غیر، یا معلول واجب است و یا معلول او نیست. اگر معلول واجب باشد، مستلزم آن است که واجب، معلول معلول خودش باشد؛ و این بدان معناست که واجب، چیزی را که در ذات خود ندارد، از معلول خویش کسب کند، با اینکه معلول، همه چیز خود را از او؛ یعنی همان علتی که وجود را به معلول افاضه می کند [که همان واجب تعالی است] دریافت می کند؛ و فرض دوم؛ یعنی اینکه آن غیر، معلول واجب نباشد، مستلزم وجود یک واجب الوجود دیگر است، که براهین توحید این را نفی می کنند.

مورد تمسک به قاعده «واجب الوجود بالذات از تمامی جهات واجب است»

حال تنها یک مطلب باقی می ماند و آن مورد تمسک به این قاعده است. اما از آنجایی که بیان مورد این قاعده، متوقف بر تعیین مقصود از آن است، از این رو مقدّماتاً به تبیین مفهوم این قاعده می پردازیم:

در این رابطه دو احتمال وجود دارد:

۱. احتمال نخست: ممکن است منظور از محمول قضیه مذکور، یعنی «واجب الوجود از تمامی جهات» وجوب بالذات باشد؛ در این صورت، مفاد قضیه این است که تمامی صفات واجب تعالی برای ذات او وجوب ذاتی دارند. این معنا بر مسئله «عینیت صفات ذاتی با ذات

←

→

واجب، منطبق است. در حالی که دلیل دوم آن را اثبات نمی‌کند، بلکه صرفاً معلولیت صفات واجب برای غیر را نفی می‌نماید.

۲. احتمال دوم: ممکن است مقصود از وجوب اعم از وجوب ذاتی و وجوب غیری باشد. در این صورت، مفاد قضیه یاد شده این است که تمامی صفاتی که انصاف واجب به آنها - به امکان عام - ممکن است، برای واجب ضرورت ذاتی یا غیری دارند.

صفات واجب تعالی

صفاتی که برای واجب ضرورت ذاتی دارند، همان صفات ذاتی‌ای می‌باشند که در واقع عین ذات الهی‌اند. و اما صفاتی که برای واجب ضرورت غیری دارند، در بدو امر، دو مورد را می‌توان برای آنها تصویر کرد:

۱. صفاتی که زاید بر ذات واجب تعالی بوده و معلول ذات او باشند.

۲. صفاتی که معلول غیر واجب تعالی باشند.

از میان دو دلیلی که برای اثبات قاعده مذکور، اقامه شده است، دلیل دوم تنها مورد دوم را نفی می‌کند. اما دلیل اول افزون بر مورد دوم، مورد اول را نیز نفی می‌کند. زیرا محذور «ترکب واجب» که در ضمن دلیل اول ذکر شده است، در هر دو مورد جریان دارد.

بنابراین اگر فقط بر دلیل دوم تکیه شود، می‌توان برای اثبات اینکه «اگر واجب صفتی زاید بر ذاتش داشته باشد، وجوب حصول آن صفت از ذات واجب ناشی می‌شود» بدان [دلیل دوم] تمسک کرد، ولی بحث در امکان چنین صفتی است.^{۴۵}

اما اگر به دلیل اول استناد شود، تنها موردی که برای تمسک به قاعده یاد شده باقی می‌ماند، صفات ذاتی واجب است. در این صورت، دیگر نیازی نیست که وجوب را در

←

→

محمول قضیه به وجوب غیری تعمیم دهیم.

اقوال و ادله برخی از حکما پیرامون این قاعده

۱. شیخ در کتاب نجات، پس از ذکر این قاعده، برای اثبات آن، استدلالی کرده است که حاصل آن چنین است: «فرض صفتی که وجود آن برای واجب ممکن باشد، مستلزم تعلق و وابستگی وجود واجب به علت آن صفت است، و این با وجوب وجود واجب منافات دارد. « سپس اضافه می‌کند که: «از این استدلال روشن می‌شود که برای واجب الوجود هیچ حالت منتظره‌ای وجود ندارد، بلکه تمامی آنچه که تحقق آن برای واجب ممکن است، وجود آن برای واجب واجب است. پس واجب هیچ اراده، طبیعت، علم یا صفت ذاتی منتظره‌ای ندارد.» ۴۶

ظاهر کلام شیخ این است که او به دلیل دوم استناد کرده است؛ همان دلیلی که تنها تأخر و انفکاک صفت از ذات واجب تعالی را نفی می‌کند، نه معلولیت یک صفت برای ذات واجب را؛ و این با نظریه حکمای مثالی در باره علم واجب تعالی سازگار است.

نکته دیگری که استناد شیخ به دلیل دوم را تأیید می‌کند، آن است که او برای اثبات قدم عالم به قاعده مورد بحث تمسک کرده است. البته استدلال او در باب قدم عالم، خالی از اشکال نیست، اما فعلاً مجال نقد آن نیست.

۲. امام فخر رازی در محصل پس از ذکر قاعده، با بیانی شبیه آنچه که شیخ در نجات ارائه کرده استدلال می‌کند و سپس چنین می‌گوید: «این دلیل جاری نمی‌شود مگر اینکه وجود اضافات در خارج نفی شود.»

۳. محقق طوسی در نقدالمحصل در ذیل همین قاعده مطلبی دارد که عین عبارات او چنین

←

کمالی وجودی، جهتی امکانی داشته باشد، این بدان معناست که ذاتاً فاقد آن کمال بوده و عدم آن کمال در نهاد واجب، استقرار دارد. در این صورت، واجب مرکب از وجود و عدم خواهد بود؛ و لازمه چنین ترکیبی، ترکب ذات واجب، و لازمه ترکب ذات واجب نیازمندی او و لازمه هر نیازی امکان است. در حالی که فرض بر آن

→

است: « این مسئله معرکه میان متکلمان و فلاسفه است. زیرا مقتضی آن است که واجب از جهت فاعلیت، واجب بوده و در نتیجه فعلش قدیم باشد، در حالی که متکلمان این مطلب را نمی پذیرند. » سپس در دلیل یاد شده - البته بر طبق تقریر امام فخر رازی - این گونه مناقشه می کند: « این سخن رازی که: « اگر فرض کنیم که واجب تعالی به صفتی متصف شود که موقوف بر امری بیرون از ذات الهی است، در این صورت، ذات الهی موقوف بر آن امر بیرونی خواهد بود » صحیح نیست. زیرا توقف امری که به واجب و غیر واجب تعلق دارد، موجب توقف واجب بر غیر واجب نمی گردد، بلکه صرفاً موجب توقف آن امر بر غیر واجب می شود. اضافات و صفات سلبی همگی این چنین اند. در حالی که متکلمان معتقدند که واجب تعالی هم به امور اضافی متصف می شود و هم به صفات سلبی. پس در این صورت، مقصود متکلمان از اینکه می گویند: « واجب لذاته از تمامی جهات، واجب است » این معنا نیست. بلکه مقصودشان آن است که واجب تعالی از تمامی جهاتی که تنها متعلق به اوست و متوقف بر غیر نیست، واجب است، مانند: « واجب تعالی مصدر و مبدأ است »، نه در جهاتی نظیر: « غیر واجب از واجب صادر می شود » و یا « غیر واجب، متأخر از واجب است ». چه این دو اعتبار با یکدیگر متفاوتند. »^{۴۷}

ولی حق آن است که اضافات، مفاهیم عقلی و انتزاعی ای هستند که حاکی از هیچ حیثیت عینی در ذات واجب نمی باشند؛ و فعلیت اتصاف واجب به آنها هر چند متوقف بر فعلیت دو سوی اضافه می باشد، اما این مستلزم هیچ نقصی در واجب تعالی نیست.^{۴۸} و چون در اینجا فرصت بسط این گفتار نیست، زمام قلم را بر می گیریم و سخن را به پایان می رسانیم.^{۴۹}

است که او واجب است.

حجّة أخرى: إنّ ذات الواجب بالذات لو لم تكن كافيةً في وجوب شيء من الصفات الكمالية التي يمكن أن تتّصف بها كانت محتاجةً فيه الى الغير، و حينئذٍ لو اعتبرنا الذات الواجبة بالذات في نفسها مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً و عدماً، فإن كانت واجبةً مع وجود تلك الصفة لَعُتْ عليه ذلك الغير و قد فرض علّة، هذا خلف؛ وإن كانت واجبةً مع عدم تلك الصفة لزم الخلف أيضاً.

و أورد عليها أنّ عدم اعتبار العلّة بحسب اعتبار العقل لا ينافي تحقّقها في نفس الأمر، كما أنّ اعتبار الماهية من حيث هي و خلّوها بحسب هذا الإعتبار عن الوجود و العدم و العلّة الموجبة لهما لا ينافي اتّصافها في الخارج بأحدهما، و حصول علّته.

و ردّ بآنّ قیاس مع الفارق؛ فإنّ حیثیة الماهية من حيث هي غير حیثیة الواقع، فمنّ الجائز أن يعتبرها العقل و يقصر النظر إليها من حيث هي من دون ملاحظة غيرها من وجود و عدم و علّتهما، و هذا بخلاف الوجود العيني؛ فإنّ حیثیة ذاته عين حیثیة الواقع و متن التحقّق، فلا يمكن اعتباره بدون اعتبار جميع ما يرتبط به من علّة و شرط.

دلیلی دیگر: اگر ذات واجب برای وجوب هر یک از صفات کمالی که امکان دارد واجب بدانها متّصف شود، کافی نباشد، این بدان معناست که ذات او در این اتّصاف، به علّت خارجی احتیاج دارد. حال اگر ذات واجب بالذات را با قطع نظر از وجود و عدم آن علّت خارجی در نظر بگیریم:

الف - یا ذات واجب وقتی همراه با وجود آن صفت باشد، واجب است؛ در این صورت علّیت آن عامل خارجی برای اتّصاف واجب به آن صفت، بی معنا خواهد

بود؛ و این خلاف فرض است. زیرا فرض بر آن است که عامل خارجی، علّت اتّصاف است.

ب - و یا اینکه ذات واجب وقتی به همراه عدم آن صفت کمالی باشد، واجب است، که این نیز مستلزم خلاف فرض است.

بر این استدلال چنین اعتراض شده است: همان گونه که وقتی عقل ماهیت را به طور مطلق در نظر می گیرد، ماهیت از وجود، عدم و علّت موجبۀ این دو خالی است؛ امّا این منافاتی با اتّصاف خارجی ماهیت به وجود و عدم و وجود علّت آن دو ندارد، در این بحث نیز عدم اعتبار علّیت عامل خارجی، صرفاً بر حسب اعتبار عقل بوده و منافاتی با این ندارد که آن علّت در نفس الامر وجود داشته باشد.

برخی این اعتراض را چنین دفع کرده اند: قیاس کردن اعتبار فی نفسه واجب بالذات با اعتبار فی نفسه ماهیت، قیاس مع الفارق است. زیرا حیثیت فی نفسه ماهیت با حیثیت واقع، مغایرت دارد. از این رو عقل می تواند تنها حیثیت ماهوی را در نظر بگیرد و وجود و عدم ماهیت و علّت وجود و عدمش را در نظر نگیرد؛ و این درست بر خلاف وجود عینی است. چرا که حیثیت ذات وجود عینی چیزی جز حیثیت واقع و متن تحقّق نیست؛ از این رو محال است که عقل بتواند آن را بدون اعتبار تمامی آنچه که مربوط به اوست - اعمّ از علّت و شرط - در نظر بگیرد.

و يمكن تقرير الحجة بوجه آخر، وهو أنّ عدم كفاية الذات في وجوب صفة من صفاته الكمالية يستدعي حاجته في وجوبها إلى الغير، فهو العلة الموجبة، و لازمه أن يتّصف الواجب بالذات بالوجوب الغيري، و قد تقدّمت استحالته.

و أورد على أصل المسألة بأنّه منقوض بالنسب و الإضافات اللاحقة للذات الواجبية من قبيل أفعاله المتعلقة بمعلولاته الممكنة الحادثة؛ فإنّ

النسب والإضافات قائمة بأطرافها، تابعة لها في الإمكان، كالخلق والرزق و
الإحياء والإماتة وغيرها.

ويندفع بأن هذه النسب والإضافات والصفات المأخوذة منها - كما
سيأتي بيانه - معانٍ منتزعة من مقام الفعل لا من مقام الذات.

نعم، لوجود هذه النسب والإضافات ارتباط واقعي به تعالى، و
الصفات المأخوذة منها للذات واجبة بوجوبها، فكونه تعالى بحيث يخلق و
كونه بحيث يرزق إلى غير ذلك صفاتٌ واجبة، ومرجعها إلى الإضافة
الإشراقية، وسيأتي تفصيل القول فيه في ما سيأتي؛ إن شاء الله تعالى.

استدلال اخير را می توان به گونه ای دیگر نیز تقرير کرد و آن اينكه: كافي نبودن
ذات واجب برای وجوب هر يك از صفات كمالي او، مستدعي آن است كه واجب
در وجوب آن صفت، نیازمند غير بوده و همان عامل خارجي، علت موجبه صفات
ياد شده برای واجب باشد؛ و لازمه اين معنا، آن است كه واجب بالذات به وجوب
غيری متصف شود؛ و حال آنكه - همان گونه كه گذشت - اتصاف شيء واحد به دو
وجوب محال است.

برخی نیز بر اصل مسئله چنین اشكال کرده اند: اين قاعده کلی كه «واجب
الوجود بالذات از تمامی جهات واجب است» با نسبتها و اضافاتی كه از ناحیه آن
دسته از افعال واجب كه به معلولهای ممكن و حادث تعلق دارند، به ذات واجب
ملحق می شوند؛ نقض می شود. چرا كه نسبتها و اضافاتی مانند: آفرینش، روزی
دادن، زنده كردن، میراندن و امثال آن [همانند سایر نسبتها و اضافات] به اطراف
خود قائم بوده و در امكان تابع آنها می باشند. [بنابراین واجب الوجود بالذات از
تمامی جهات واجب نیست.]

پاسخ اشكال آن است كه - همان گونه كه در آینده [در مرحله دوازدهم] بیان

خواهیم کرد - تمامی این نسبتها و اضافات و صفات برگرفته شده از آنها، از مقام فعل انتزاع شده‌اند و نه از مقام ذات.

آری وجود این نسبتها و اضافات [در عین انتزاعی بودن]، یک ارتباط واقعی با واجب تعالی دارند؛ و صفات برگرفته شده از آنها به تبع وجوب واجب تعالی از وجوب برخوردارند. از این رو، اینکه حقّ تعالی به گونه‌ای است که می‌آفریند و روزی می‌دهد و مانند اینها، همگی واجب می‌باشند. اما با این حال، بازگشت تمامی آنها به اضافه اشراقی است؛ [و در اضافه اشراقی تنها یک طرف وجود دارد و طرف دیگر در واقع از شئونات و مظاهر طرف نخست است. بنابراین، اعتراض آن عده مبنی بر اینکه «اضافات و نسبتهایی نظیر آفرینش و روزی دادن، دو طرف دارند و چون در یک طرفشان، موجودی ممکن قرار دارد، پس آنها نیز ممکن‌اند»، باطل است. در واقع این قسمت، جوابی دیگر به اعتراض یادشده است].

به خواست خدا در مباحث آینده، به طور مفصل پیرامون این موضوع، سخن خواهیم راند.

أَوَّلًا: [۶۶] أَنَّ الوجود الواجبی وجود صرف لا ماهیة له ولا عدم معه، فله کلُّ کمال فی الوجود.

در پرتوی مبحث پیشین نکاتی چند آشکار می‌شود:

أَوَّلًا: [۶۶] وجود واجب الوجود، وجودی صرف بوده، نه ماهیتی دارد و نه

۶۶. صرافت وجود واجب تعالی

صرافت در دو مورد به کار می‌رود:

۱. صرافت ماهوی: در این صورت، مقصود از آن، خالی بودن ماهیت از تمامی آنچه که

→

خارج از اوست؛ یعنی خالی بودن از عوارض لازم و مفارق است. و اینکه می‌گویند: «صرف شیء دو تا نمی‌شود و تکرار نمی‌گردد» مفادش این است که هر ماهیتی با قطع نظر از عوارضش، واحد است و وحدتش از نوع وحدت ماهوی و مفهومی است. [به دیگر سخن: هر ماهیتی با قطع نظر از عوارضش یک ماهیت و یک مفهوم است.]

جایگاه و موطن چنین صرافت و وحدتی ذهن است و بس. زیرا — همان گونه که در مبحث اعتبارات ماهیت خواهد آمد — در جهان خارج، ماهیت آمیخته به عوارض است و قابلیت این را دارد که به واسطهٔ تکثر افرادش، متکثر شود.

۲. صرافت وجودی: در این صورت، مقصود از آن، خالی بودن وجود از تمامی جهات ماهوی و عدمی است. به دیگر سخن: مقصود از صرف وجود آن است که وجود به گونه‌ای است که عقل نمی‌تواند یک مفهوم ماهوی یا عدمی از آن انتزاع کند، و بازگشت آن به کمال و عدم تناهی مطلق است.

وجود صرف، اختصاص به واجب تعالی دارد.^{۵۰} زیرا تنها واجب تعالی است که نه ماهیتی از او انتزاع می‌شود و نه عدم به ساحت قدس‌اش راه دارد. ولی وجود غیر واجب — بر حسب تحلیل عقلی — آمیخته به نقایص و اعدام است. بازگشت چنین تحلیلی به ضعف و محدودیت وجودی است.

اثبات وحدت حقّه واجب تعالی

حکما به وسیلهٔ صرافت وجودی حقّ تعالی بر وحدت حقّه حقیقی او استدلال کرده‌اند. بدین بیان که: اگر برای واجب تعالی دومی فرض شود که دارای کمال مستقلّی باشد که واجب اوّل، فاقد آن کمال خاصّ باشد، در این صورت، لازم می‌آید که واجب اوّل، متّصف به عدم

←

عدمی با اوست. پس تمامی اوصاف کمالی که در هستی وجود دارد، از آن اوست.

و ثانیاً: آنّه واحد و حده الصرافه، و هی المسماة بالوحدة الحقّة، بمعنی أنّ کلّ ما فرضته ثانیاً له امتاز عنه بالضرورة بشیء من الکمال لیس فیهِ؛ فترکبت الذات من وجود و عدم، و خرجت عن محوطة الوجود و صرافته، و قد فرض صرفاً، هذا خلف. فهو في ذاته البهتة بحيث کلّما فرضت له ثانیاً عاد أولاً؛ و هذا هو المراد بقولهم: «إنّه واحد لا بالعدد».

و ثالثاً: آنّه بسیط لا جزء له عقلاً و لا خارجاً، و إلاّ خرج عن صرافة الوجود، و قد فرض صرفاً، هذا خلف.

و رابعاً: أنّ ما انتزع عنه وجوبه هو بعینه ما انتزع عنه وجوده، و لازمه أنّ کلّ صفة من صفاته - و هی جمیعاً واجبة - عین الصفة الأخری، و هی جمیعاً عین الذات المتعالیة.

و خامساً: أنّ الوجوب من شئون الوجود الواجبي كالوحدة غیر خارج من ذاته، و هو تأکد الوجود الذي مرجعه صراحة مناقضته لمطلق العدم و طرده له، فیمتنع طرؤ العدم علیه.

و الوجود الإمكانی أيضاً و إن کان مناقضاً للعدم مطارداً له إلاّ أنّه لما

→

کمالی باشد که برای واجب دوم فرض شده است؛ و این با صرافت وجود واجب و عدم اتصافش به صفات عدمی، منافات دارد.

و اما کمالاتی که در مخلوقات واجب تعالی وجود دارند، هیچ یک، مستقل از او نیستند. بنابر این، واجب تعالی فاقد آن کمالات نمی باشد تا از ثبوت آنها، ثبوت واجب دیگر، لازم آید.

كان رابطاً بالنسبة إلى علته التي هي الواجب بالذات بلا واسطة أو معها و هو قائم بها غير مستقل عنها بوجه لم يكن محكوماً بحكم في نفسه إلا بانضمام علته إليه؛ فهو واجب بإيجاب علته التي هي الواجب بالذات، يأبى العدم و يطرده بانضمامها إليه.

ثانياً: وجود واجب الوجود، وجودی واحد است؛ و وحدت او از نوع وحدت صرف می باشد که اصطلاحاً «وحدت حقّه» نامیده می شود. وحدت حقّه بدین معناست که هر آنچه که به عنوان وجود دوم برای واجب، فرض شود، ضرورتاً به واسطه یک سری از کمالاتی که در واجب نیست، از او ممتاز می گردد، و لازمه چنین تمایزی آن است که ذات واجب مرکب از وجود و عدم باشد؛ و وقتی چنین شد، از وجود محض و صرف بودن خارج می شود، و این خلاف فرض است. زیرا فرض بر این است که وجود واجب، وجودی صرف است. بنابر این، وجود واجب ذاتاً وجودی صرف و خالص است، به گونه ای که اگر چیزی هم به عنوان وجود دوم برای او فرض شود، باز به همان وجود نخستین واجب بازمی گردد.

معنای این سخن حکما که: «واجب تعالی واحد است، اما نه واحد عددی» نیز همین است.

ثالثاً: وجود واجب الوجود وجودی بسیط است؛ نه اجزای عقلی دارد و نه اجزای خارجی. زیرا اگر چنین نباشد، از صرافت وجودی خارج می شود، و این خلاف فرض است. چه فرض بر آن است که وجود واجب، وجودی صرف است. رابعاً: هر آنچه که وجوب واجب از آن انتزاع می شود، همان چیز بعینه منشأ انتزاع وجود واجب نیز هست؛ و لازمه این معنا آن است که تمامی صفات واجب الوجود - که خود نیز واجب اند - عین یکدیگر بوده و در عین حال با ذات واجب تعالی نیز متحد باشند.

خامساً: وجوب از شئون وجود واجب بوده و همانند «وحدت» داخل در ذات

واجب است؛ و از آنجایی که حقیقت وجوب، همان تأکّد و شدّت وجود بوده و بازگشتش به نقض صریح و طرد مطلق عدم است، از این رو محال است که عدم بر آن عارض شود.

وجود امکانی نیز هر چند نقض کننده و طارد عدم است، اما چون نسبت به علّت خویش - که بی واسطه یا با واسطه، همان واجب بالذات است - وجودی رابط به شمار می آید، و در نتیجه به آن قائم و وابسته است و به هیچ وجه مستقلّ از آن نیست، از این رو خود به تنهایی حکمی ندارد، مگر اینکه علّتش به آن ضمیمه شود. از رهگذر انضمام علّت است که وجود امکانی از عدم دوری می جوید و آن را طرد می کند؛ و در اثر ایجاب علّت - یعنی واجب بالذات - است که او نیز از وجوب برخوردار می شود.

الفصل الخامس

[۶۷] الشیء ما لم یجب لم یوجد، و فیه بطلان القول بالأولیة

قد تقدّم أنّ الماهية فی مرتبة ذاتها لیست إلّا هی، لا موجودة و لا معدومة و لا أى شیء آخر، مسلوبة عنها ضرورة الوجود و ضرورة العدم سلباً تحصیلاً، و هو الإمكان؛ فهی عند العقل متساوية النسبة إلى الوجود و العدم.

فصل پنجم

[۶۷] اثبات اینکه « شیء تا واجب نشود، موجود نمی شود »

و ابطال نظریة اولویت

همان گونه که گذشت: ماهیت در مرتبة ذات، چیزی جز خودش نیست؛ یعنی نه موجود است، نه معدوم و نه هیچ چیز دیگر؛ و سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیت، از نوع سلب تحصیلی بوده و امکان نامیده می شود. از این رو، از دید عقل

۶۷. شیء تا واجب نشود، موجود نمی شود

عقل پس از آنکه حیثیت ماهیت را از حیثیت وجود متمایز ساخت، درمی یابد که ماهیت ذاتاً نه مقتضی وجود است و نه مقتضی عدم. از این رو ماهیت را این گونه توصیف می کند که « نسبت ماهیت با وجود و عدم، مساوی است. » لازمة چنین تساوی ای، آن است که خروج ماهیت از حدّ استوا و اتّصافش به وجود یا عدم، مستند به امری بیرون از ماهیت باشد. زیرا وقتی اتّصاف به وجود یا عدم ناشی از ذات ماهیت نباشد، بناچار مستند به غیر آن خواهد بود، و احتمال سومی هم وجود ندارد.

نسبت ماهیت با وجود و عدم مساوی است.

→

حکما هنگام تعبیر از این ویژگی ماهیت می‌گویند: «ماهیت ممکن است؛ پس نیازمند علّتی است تا آن را واجب گرداند؛ و با ایجاب آن علّت ماهیت واجب می‌شود.» تمامی این مراحل، پیش از وجود ماهیت قرار دارند، و تقدّمشان بر وجود ماهیت امری ذهنی و لحاظی عقلانی است.^{۵۱} [به دیگر سخن: در فضای ذهن است که عقل میان این مراحل و وجود ماهیت نوعی تقدّم و تأخّر فرض می‌کند، و الا در جهان خارج نمی‌توان میان آنها تمایزی قائل شد.]

دیدگاه متکلمان و نقد آن

برخی از متکلمان به گمان اینکه معلول وقتی به حدّ وجوب برسد، دیگر فاعل قادر بر ترک ایجاد آن نخواهد بود، توهم کرده‌اند که این قاعده مستلزم موجّبت فاعل است؛ غافل از اینکه: اولاً: تمامی این مفاهیمی که مترتب بر یکدیگر می‌باشند، از امکان تا ایجاد، همگی مفاهیمی عقلی‌اند.

ثانیاً: وجود عینی تنها از آن ذات علّت و معلول است.

ثالثاً: وقتی وجوب معلول مستند به اختیار علّت باشد، در واقع، این به معنای تثبیت اختیار است و مستلزم سلب اختیار نمی‌باشد.

نظریه اولویت

به خاطر چنین غفلتی اینان معتقد شده‌اند که معلول پیش از موجود شدن، متّصف به اولویت می‌شود [یعنی وجودش اولی از عدمش می‌گردد]، تا هم نسبتش به وجود و عدم، مساوی نباشد و هم به حدّ ضرورت که مستلزم اضطراب فاعل است، نرسد.

این اولویت [یعنی اولویت وجود معلول نسبت به عدمش] مکتسب از فاعل است؛ و اما

←

فلا يرتاب العقل في أن تلبسها بواحد من الوجود والعدم لا يستند إليها،
لمكان استواء النسبة، ولا أنه يحصل من غير سبب، بل يتوقف على أمر وراء
الماهية يخرجها من حد الاستواء ويرجح لها الوجود أو العدم، وهو العلة.
وليس ترجيح جانب الوجود بالعلة إلا بإيجاب الوجود؛ إذ لولا الإيجاب
لم يتعين الوجود لها، بل كانت جائزة الطرفين، ولم ينقطع السؤال أنها لم
صارت موجودة مع جواز العدم لها؟ فلا يتم من العلة إيجاداً إلا بإيجاب
الوجود للمعلول قبل ذلك.

و القول في علة العدم وإعطائها الامتناع للمعلول نظير القول في علة
الوجود وإعطائها الجواب.

فعلة الوجود لا تتم علة إلا إذا صارت موجبة، وعلة العدم لا تتم علة إلا
إذا كانت بحيث تفيد امتناع معلولها. فالشيء ما لم يجب لم يوجد، وما لم يمتنع
لم يعدم.

و به همین خاطر است که عقل تردید نمی کند که اتصاف ماهیت به وجود و یا
عدم، نه مستند به خود ماهیت است و نه اینکه بدون هیچ سببی حاصل می شود؛
بلکه متوقف بر امری و رای ماهیت است، امری که ماهیت را از حالت تساوی نسبت
به وجود و عدم خارج می کند و باعث رجحان وجود یا عدمش می شود؛ این همان
علت است.

از سویی اینکه علت بیرونی باعث رجحان طرف وجود بر جانب عدم شود، تنها

→

اولویت ذاتی تمامی ممکنات و یا اولویتی که برخی از ممکنات نسبت به وجود و برخی دیگر
نسبت به عدم دارند، امر دیگری است که هیچ ارتباطی با این مسئله ندارد. ۵۲

در صورتی ممکن است که آن علت وجود را واجب گردانند. زیرا تا زمانی که وجود واجب نشود، طرف وجود برای ماهیت متعین نمی شود، بلکه هر دو طرف برای او جایز و ممکن خواهند بود. از این رو همواره در فرض یاد شده، این سؤال مطرح خواهد شد که چرا ماهیتی که هنوز عدمش نیز جایز است، موجود شده است؟ بنابر این، هیچ گاه علت نمی تواند ماهیت معلول را به وجود آورد، مگر اینکه پیش از آن، وجود معلول را به حدّ وجوب برساند.

و نیز همان گونه که معتقدیم علت وجود نخست وجوب را به معلول خویش ارزانی می دارد [سپس آن را به وجود می آورد] معتقدیم که علت عدم نیز نخست امتناع [یعنی وجوب عدم] را به معلول خویش ارزانی می دارد. [سپس باعث عدم آن معلول می گردد.]

از این رو علت وجود، تنها در صورتی علت وجود معلول خواهد بود که نخست وجود معلول را واجب کند و علت عدم، تنها در حالتی علت عدم معلول خواهد بود که نخست وجود معلول را ممتنع سازد. پس شیء تا زمانی که واجب نشود، موجود نمی شود و تا زمانی که ممتنع نگردد، معدوم نمی گردد.

و أمّا قول بعضهم: إنّ وجوب وجود المعلول يستلزم كون العلة على الإطلاق موجبة - بفتح الجيم - غير مختارة؛ فيلزم كون الواجب تعالى موجباً في فعله غير مختار، وهو محال.

فیدفعه أنّ هذا الوجوب الذي يتلبس به المعلول وجوبٌ غيري، و وجوب المعلول منتزع من وجوده لا يتعداه، و من الممتنع أن يؤثر المعلول في وجود علته و هو مترتب عليه، متأخر عنه، قائم به.

و قد ظهر بما تقدّم بطلان القول بالأولوية على أقسامها. توضيحه: أنّ قوماً من المتكلمين زعموا منهم أنّ القول باتّصاف الممكن بالوجوب في ترجّح

أحد جانبي الوجود و العدم له، يستلزم كونَ الواجب في مبدئيَّته للإيجاد فاعلاً موجباً - بفتح الجيم - تعالى عن ذلك و تقدّس، ذهبوا إلى أنّ ترجّح أحد الجانبين له بخروج الماهية عن حدّ الإستواء إلى أحد الجانبين بكون الوجود أولى له أو العدم أولى له، من دون أن يبلغ أحد الجانبين حدّ الوجوب، فيخرج به من حدّ الإمكان. فقد ترجّح الوجود من الماهيات بكون الوجود أولى له من غير وجوب، و المعدوم منها بكون العدم أولى له من غير وجوب.

پاره‌ای چنین اشکال کرده‌اند که وجوبِ وجودِ معلول، مستلزم آن است که تمامی علّت‌ها، موجب - به فتح جیم - باشند؛ یعنی از خود اختیار و اراده‌ای نداشته باشند؛ و لازمهٔ این آن است که واجب تعالی نیز در فعل خویش [یعنی در هستی بخشی به ممکنات و معلولها] اختیار و اراده‌ای نداشته باشد، و این محال است. پاسخ این اشکال آن است که وجوبی که معلول به آن متّصف می‌شود، از نوع وجوب غیری است، و این وجوب از وجود او انتزاع می‌شود و بس، و از آن تجاوز نمی‌کند؛ و ممتنع است که معلول در وجود علّت خویش، مؤثر باشد؛ چراکه وجود معلول مترتّب بر وجود علّت، متأخّر از آن و قائم به آن است.

ابطال اقسام اولویت

از آنچه گذشت روشن می‌شود که تمامی اقسام اولویت باطل است. توضیح مطلب آنکه: گروهی از متکلمان به گمان آنکه «اعتقاد به اینکه ممکن هنگام رجحان یافتن یکی از دو جانب وجود و عدمش، متّصف به وجوب می‌شود، مستلزم آن است که فاعل در مبدأ ایجاد بودن، فاعل موجب - به فتح جیم - باشد؛ و حال آنکه حقّ تعالی سببی است که از این گونه امور برتر و منزّه است» معتقد شدند که

رجحان یکی از دو طرف - یعنی خروج ماهیت از حالت تساوی به سوی یکی از دو طرف - تنها در صورتی محقق می شود که یا وجود برای ماهیت اولویت پیدا کند و یا عدم؛ بدون اینکه یکی از آن دو به حدّ وجوب برسد. بدین شکل ماهیت از حدّ امکان خارج می شود. بنابراین، ماهیتهای موجود بدان دلیل وجودشان بر عدمشان رجحان یافته و موجود شده اند که وجود برایشان اولویت پیدا کرده است، نه بدان خاطر که وجودشان واجب شده است؛ و نیز ماهیتهای معدوم بدان دلیل عدمشان بر وجودشان رجحان یافته و موجود نشده اند که عدم برایشان اولویت پیدا کرده است، نه بدان خاطر که عدمشان واجب شده است.

و قد قسموا الأولوية إلى ذاتية تقتضيها الماهية بذاتها [۶۸] أو لاتفك عنها، و غیر ذاتية تنفیذها العلة الخارجة.

اقسام اولویت

متکلمان نخست اولویت را به ذاتی و غیر ذاتی و سپس هر یک از این دو قسم را به کافی و غیر کافی تقسیم کرده اند. [۶۸] اولویت ذاتی عبارت از اولویتی است که

۶۸. اولویت ذاتی

این قسمت از عبارات استاد، اشاره به تفسیری دارد که از میرداماد نقل شده است. او معتقد است که همان گونه که وجوب ذاتی از ذات واجب جدا نمی شود و در عین حال معلول ذات واجب نیز نیست، اولویت ذاتی نیز عبارت از اولویتی است که از ذات ممکن جدا نمی شود، هر چند که ذات ممکن، هیچ گونه اقتضا و علّیتی نسبت به آن نداشته باشد. برخی در ردّ این تفسیر گفته اند: قیاس اولویت ذاتی بر وجوب ذاتی، قیاس مع الفارق است. زیرا در واجب وجود عین ذات اوست، به همین خاطر نه اقتضایی متصور می شود و نه

ماهیت ذاتاً مقتضی آن باشد؛ و یا اولویتی است که ماهیت از آن جدا نمی‌شود. اولویت غیر ذاتی عبارت از اولویتی است که علّت بیرونی آن را به ماهیت افاده می‌کند.

و کلّ من القسمین [۶۹] إمّا كافية في وقوع المعلول، وإمّا غير كافية.

هریک از این دو قسم نیز یا کافی است و یا غیر کافی. [۶۹] اولویت کافی عبارت از اولویتی است که برای تحقّق معلول کافی باشد. اولویت غیر کافی نیز اولویتی است که برای تحقّق معلول کافی نباشد.

و نقل عن بعض القدماء أنّهم اعتبروا أولوية الوجود في بعض الموجودات، وأثره أكثرية الوجود أو شدّته وقوّته، أو كونه أقلّ شرطاً للوقوع؛ و اعتبروا أولوية العدم في بعض آخر، وأثره أقلية الوجود أو ضعفه أو كونه أكثر شرطاً للوقوع.

برخی از رویکردهای پیروان نظریه اولویت

۱. از پاره‌ای از قدما نقل شده است که ایشان معتقدند که در برخی از موجودات، وجود بر عدم اولویت دارد و اموری همچون: اکثریت وجود، یا شدّت و قوّت وجود و یا بیشتر بودن شرایط وقوع، از آثار این اولویت به شمار می‌آیند؛ و در بعضی دیگر از اشیا، عدم بر وجود اولویت دارد و اموری همچون: اقلّیت وجود، یا ضعف

→

علّیتی؛ در حالی که در ممکنات، چون وجود غیر از ماهیت آنهاست، اقتضا و علّیت هر دو قابل تصویرند. ۵۳

۶۹. مخفی نماند که اعتقاد به اولویت ذاتی کافی، مستلزم بی‌نیاز دانستن ممکن از واجب است.

وجود و یا کمتر بودن شرایط وجود، از آثار این اولویت به شمار می آیند.

و نقل عن بعضهم اعتبارها في طرف العدم بالنسبة إلى طائفة من
الموجودات [۷۰] فقط.

۲. از برخی دیگر از متکلمان نقل شده است که ایشان معتقدند که تنها درگروهی
از موجودات [۷۰] است که عدمشان [بر وجودشان] اولویت دارد.

و نقل عن بعضهم اعتبار أولوية العدم بالنسبة إلى جميع الموجودات
الممكنة، لكون العدم أسهل وقوعاً.

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

على أنّ في القول بالأولوية إبطالاً لضرورة توقّف الماهيات الممكنة في
وجودها وعدمها على علّة؛ إذ يجوز عليه أن يقع الجانب المرجوح مع
حصول الأولوية للجانب الآخر وحضور علّته التامة؛ وقد تقدّم أنّ الجانب
المرجوح الواقع يستحيل تحقّق علّته حينئذٍ، فهو في وقوعه لا يتوقّف على
علّة، هذا خلف.

ولهم في ردّ هذه الأقوال وجوه آخر أوضحوا بها فسادها، أغمضنا عن

إيرادها بعد ظهور الحال بما تقدّم.

و أما حديث استلزام الوجوب الغيري؛ أعني وجوب المعلول بالعلّة لكون العلّة موجبةً - بفتح الجيم - فواضح الفساد كما تقدّم؛ لأنّ هذا الوجوب انتزاعٌ عقليٌّ عن وجود المعلول، غير زائد على وجوده، و المعلول بتمام حقيقته أمر متفرّع على علّته، قائم الذات بها، متأخّر عنها، و ما شأنه هذا لا يعقل أن يؤثّر في العلّة و يفعل فيها.

و من فروع هذه المسألة أنّ القضايا التي جهتها الأولوية ليست ببرهانية؛ إذ لا جهة إلّا الضرورة و الإمكان. اللهم إلّا أن يرجع المعنى إلى نوع من التشكيك.

۳. از برخی دیگر از ایشان نقل شده که معتقدند: چون عدم راحت تر از وجود متحقّق می شود، از این رو در تمامی موجودات ممکن، عدم بر وجود اولویت دارد. این رویکردها با تمامی اختلافاتی که دارند، از آن پیروان نظریه اولویت می باشند.

ادلّة بطلان نظریه اولویت

از مجموع مطالبی که گذشت، روشن شد که نظریه اولویت از ریشه باطل است. زیرا:

۱. با حصول اولویت در جانب وجود یا عدم، هیچ گاه جواز وقوع طرف دیگر از میان نمی رود، و سؤال از اینکه « با وجود جواز طرف دیگر چگونه طرف اوّل تعیین یافته است؟ » بر حال خود باقی است؛ اگر چه این اولویتها تا بی نهایت ادامه یابند. مگر آنکه به عاملی منتهی شوند که طرف اوّل را تعیین بخشد و جواز طرف دیگر را از میان بردارد؛ این عامل، همان وجوب است.

۲. افزون بر آن اینکه پذیرش اولویت، متضمّن ابطال یک قاعده بدیهی است و

آن اینکه: «وجود و عدم ماهیتهای ممکن ضرورتاً متوقف بر علّت است.» زیرا بنا بر پذیرش اولویت، با وجود اولویت طرف راجح و حضور علّت تامّه آن، وقوع جانب مرجوح نیز جایز خواهد بود. در حالی که - همان گونه که گذشت - در چنین زمینه‌ای [که علّت تامّه طرف راجح حضور دارد] تحقق علّت جانب مرجوح، محال است؛ و اگر هم جانب مرجوح متحقّق شود، بدین معناست که تحقق آن هیچ توقّفی بر علّت نداشته است، و این خلاف فرض است.

حکما برای ردّ این آرا وجوه دیگری را هم ارائه کرده‌اند که فساد آنها را آشکار می‌سازد؛ اما از آنجایی که با توجّه به مطالب پیشین، فساد نظریه اولویت روشن شد، دیگر نیازی به طرح ادله ایشان نیست.

و اما این ادعا که: «وجوب غیری - یعنی وجوبی که از ناحیه علّت به معلول ارزانی می‌شود - مستلزم آن است که علّت «موجب» - به فتح جیم - باشد.» فسادش - همان گونه که گذشت - آشکار است. زیرا این وجوب از وجود معلول انتزاع شده است و امری زاید بر آن نیست. از سویی تمام حقیقت معلول متفرّع بر علّت خویش بوده، ذاتاً قائم و وابسته به آن و متأخّر از آن می‌باشد. از این رو معقول نیست که چیزی که چنین منزلتی را داراست، در علّت خویش تأثیرگذار و در آن عملی را انجام دهد.

یکی از نتایج این بحث، آن است که قضایایی که جهت آنها اولویت است، برهانی نخواهند بود. زیرا جهات قضایا منحصر در دو جهت ضرورت و امکان است. مگر آنکه معنای قضیه را به نوعی تشکیک بازگرداند [که مرتبه بالای آن ضرورت و مرتبه پایین آن اولویت است].

تنبیه

ما مَرَّ من وجوب الوجود للماهية وجوب بالغیر [۷۱] سابق علی
وجودها منتزع عنه.

تنبیه

وجوبی که پیش از این برای وجود ماهیت اثبات کردیم، وجوبی غیر [۷۱]

۷۱. تقدّم وجوب ماهیت بر وجودش

توجیه چگونگی تقدّم وجوب بر وجود در ضمن مباحث پیشین گذشت. با این حال چون ممکن است که برخی در جمع میان تقدّم وجوب بر وجود و انتزاع وجوب از وجود، با اشکال مواجه شوند، از این رو در مقام دفع این اشکال محتمل می‌گوییم: تقدّم وجوب بر وجود، تنها به حسب رتبه و در ظرف تحلیل عقلی است. از سویی این تحلیل فقط نسبت به موجود خارجی صادق است؛ یعنی این وجود عینی است که منشأ انتزاع وجوب می‌باشد. [و پس از انتزاع وجوب از آن وجود است که نوبت به تحلیل ذهنی و احراز تقدّم رتبی وجوب بر وجود می‌رسد.] بنابراین، تقدّم رتبی و تحلیلی وجوب بر وجود، هیچ منافاتی با تقدّم عینی وجود بر وجوب ندارد.

ضرورت به شرط محمول

نکته دیگر آنکه وجوبی که لاحق وجود می‌شود، عبارت است از « ضرورت به شرط محمول » که هیچ قضیه فعلیه‌ای از آن خالی نیست. بنابر این، لحوق این وجوب، مستلزم اجتماع دو وجوب در شیء واحد و از جهت واحد، نیست. به دیگر سخن: در اینجا دو قضیه وجود دارد:

۱. قضیه‌ای که موضوع آن، ماهیتی است که متحیث به حیثیت تعلیلی بوده و وجود در آن شرط نشده است.

۲. دیگری قضیه‌ای است که موضوع آن، ماهیت مشروط به وجود است.

وجوب سابق، ماده قضیه نخست و وجوب لاحق، ماده قضیه دوم است. در عین حال،

است که بر وجود ماهیت تقدّم داشته و از آن انتزاع می شود.

و هناك وجوب آخر لاحق يلحق الماهية الموجودة، ويسمى الضرورة بشرط المحمول. و ذلك أنّه لو أمكن للماهية المتلبّسة بالوجود مدامت متلبّسةً أن يطردّها العدم الذي يقابله و يطرده لكان في ذلك إمكان اقتران النقيضين، وهو محال؛ ولازمه استحالة انفكاك الوجود عنها مادام التلبّس ومن حيث، و ذلك وجوب الوجود من هذه الحيثية.

و نظير البيان يجري في الإمتناع اللاحق للماهية المعدومة.

فالماهية الموجودة محفوفة بوجوبين، و الماهية المعدومة محفوفة بامتناعين.

و ليُعلم أنّ هذا الوجوب اللاحق وجوب بالغير، كما أنّ الوجوب السابق كان بالغير، و ذلك لمكان انتزاعه من وجود الماهية من حيث اتّصاف الماهية به، كما أنّ الوجوب السابق منتزع منه من حيث انتسابه إلى العلة الفياضة له.

اما در اينجا وجوب ديگري نيز وجود دارد که به ماهيت موجود ملحق می شود و « ضرورت به شرط محمول » نام دارد.

→

مرتبه اعتبار دومی، متأخر از رتبه اعتبار اولی است. نظیر همین بحث، در موارد امتناع سابق و لاحق نیز جریان دارد.^{۵۴}

لازم به ذکر است که ماهیت به وجوب دیگری هم متّصف می شود و آن وجوبی است که هنگام مقایسه ماهیت با علّت، عارض ماهیت می شود. در فصل سوم از مرحله هشتم، این وجوب به طور مستقلّ مورد بحث و بررسی خواهد گرفت.^{۵۵}

مفهوم این ضرورت آن است که اگر فرضاً ماهیت موجود، امکان این را داشته باشد که تا زمانی که موجود است، عدم - که مقابل وجود است و آن را طرد می‌کند - بر آن عارض شود، این بدان معناست که ماهیت قابلیت اجتماع نقیضین را داراست، و چنین چیزی محال است. پس مادامی که ماهیت موجود موجود است و از این حیث که موجود است، وجود از آن جدا نمی‌شود؛ و این همان وجوب وجود است که از این حیث عارض ماهیت می‌شود [و با وجوبی که از ناحیه علّت به معلول افاضه می‌شود، متفاوت است].

نظیر همین بیان در مورد امتناعی که لاحق ماهیت معدوم می‌شود، نیز جریان دارد.

پس هر ماهیت موجود را دو وجوب و هر ماهیت معدوم را دو امتناع در بر گرفته است.

البته باید دانست که همان گونه که وجوب سابق، وجوبی غیر است، وجوب لاحق نیز از نوع وجوب غیر است. زیرا هر دو از وجود ماهیت انتزاع می‌شوند؛ با این تفاوت که وجوب لاحق از این حیث از وجود ماهیت انتزاع می‌شود که ماهیت به وجود متّصف می‌شود؛ و اما وجوب سابق از این جهت از وجود ماهیت انتزاع می‌شود که وجود ماهیت، منسوب به علّتی است که وجود را به او افاضه می‌کند.

الفصل السادس

[۷۲] في حاجة الممكن إلى العلة،

و أنّ علة حاجته إلى العلة هو الإمكان دون الحدوث

حاجة الممكن أي توقّفه في تلبّسه بالوجود أو العدم على أمرٍ وراء ماهيته، من الضروريات الأولى التي لا يتوقّف التصديق بها على أزيد من تصوّر موضوعها و محمولها.

فصل ششم

[۷۲] ممکن نیازمند به علت است

و علت این نیاز امکان اوست نه حدوث

از جمله بدیهیات اولیه؛ یعنی قضایایی که تصدیق آنها تنها منوط به تصوّر موضوع و محمولشان است، این است که ممکن برای موجود یا معدوم شدن،

۷۲. بدهات نیازمندی ممکن به علت

در ارتباط با نیازمندی ممکن به علت، سه رویکرد وجود دارد:

۱. پاره‌ای نیازمندی ممکن به مؤثر را از ضروریات اولیه به شمار آورده‌اند.^{۵۶} در کتاب تجرید نیز مصتّف پس از بحث از مناط حاجت ممکن به مؤثر، تصریح کرده است که برخی، نیازمندی ممکن به مؤثر را از احکام ضروری به شمار آورده‌اند.^{۵۷}
۲. گروه‌هایی از اندیشمندان اسلامی و عده‌ای دیگر، منکر بدهات نیازمندی ممکن به مؤثر شده‌اند.

۳. و در مقابل دو گروه نخست، حسیون و تمامی کسانی که به شیوه آنها مشی کرده‌اند، در

اصل ثبوت چنین نیازی، تشکیک کرده‌اند.

نیازمند امری و رای ماهیت خویش است.

→

آنچه که در این رابطه اهمیت دارد، آن است که موضوع این قضیه ضروریه [یعنی قضیه « ممکن نیازمند به علت است »] عبارت است از « ممکن » یا هر چیزی که معنای ممکن را افاده کند؛ و تعیین مصادیق آن، ضروری نیست. اما برای اثبات امکان جهان هستی با تمامی اجزایش و نیازمندی آنها به علتی و رای خود، باید که ویژگیهای ممکن و واجب را به طور کلی تبیین و علائم امکان را تعیین کنیم.

مقصود از اصطلاح ممکن در این مسئله

و اما در مسئله « مناط نیازمندی ممکن به علت » گاه منظور از ممکن، ماهیات ممکنه است و گاه وجود امکانی.

آنچه که در کتب قوم، شایع می باشد، معنای نخست است^{۵۸} که با نظریه اصالت ماهیت سازگاری دارد؛ همچنان که معنای دوم با اصالت وجود سازگار است. با این حال، قائلان به اصالت وجود نیز، موضوع مسئله را ماهیت قرار داده اند، حال یا به خاطر اینکه با حکمای معاصر خود [قائلان به اصالت ماهیت] در ظاهر، موافقت کرده باشند، و یا به خاطر مراعات حال متعلم و دانشجو. [چون ذهن دانشجو با اصالت ماهیت مأنوس است.]

علت نیازمندی ممکن

گاه به جای عنوان « مناط نیازمندی ممکن »، تعبیر « علت نیازمندی ممکن » به کار می رود. در این حالت، مقصود از علت، همان جهتی است که با توجه به آن، عقل حکم به نیازمندی ممکن می کند.

←

فإنّا إذا تصوّرنا الماهية بما أنّها ممكنة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، و توقّف ترجّح أحد الجانبين لها وتلبّسها به على أمرٍ وراء الماهية، لم نلبث دون أن نصدّق به؛ فاتّصاف الممكن بأحد الوصفين - أعني الوجود والعدم - متوقّف على أمرٍ وراء نفسه، ونسمّيه العلة، ولا يرتاب فيه عقل سليم. و أمّا تجويز اتّصافه - وهو ممكن مستوي النسبة إلى الطرفين - بأحدهما لأنفسه ولا لأمرٍ وراء نفسه، فخرج عن الفطرة الإنسانية. و هل علة حاجته إلى العلة هو الإمكان أو الحدوث؟ قال جمع من المتكلّمين بالثاني، والحقّ هو الأوّل، وبه قالت الحكماء؛ واستدلّوا عليه بأنّ الماهية باعتبار وجودها ضروريّة الوجود، وباعتبار عدمها ضروريّة العدم، وهاتان ضرورتان بشرط المحمول، والضرورة مناط الغنا عن العلة والسبب، والحدوث هو كون وجود الشيء بعد عدمه، وإن شئت فقل: هو ترثّب إحدى الضرورتين على الأخرى، والضرورة - كما عرفت - مناط

→

دیدگاه فلاسفه و متکلمان پیرامون مناط نیاز ممکن به علّت

در تعیین مناط نیازمندی ممکن به علّت، میان فلاسفه و متکلمان اختلاف شده است. مشهورترین آرا این است که فلاسفه معتقدند که مناط نیاز ممکن به علّت امکان است، و شمار بسیاری از متکلمان معتقدند که مناط نیاز ممکن به علّت، حدوث است.

صدر المتألّهین در بخشی از کتاب اسفار پس از اشاره به این اختلاف می‌گوید: «حقّ این است که منشأ نیازمندی ممکن به سبب، نه این است و نه آن؛ بلکه منشأ آن این است که ممکن موجودی است که وابسته، قائم و عین ربط به علّت خویش است.»^{۵۹} این همان معنایی است که وی از آن به امکان فقری یا امکان وجودی تعبیر می‌کند.

الغنا عن السبب؛ فما لم تعتبر الماهية بإمكانها لم يرتفع الغنا ولم تتحقق الحاجة، ولا تتحقق الحاجة إلا بعلة، وليس لها إلا الإمكان.

حجة أخرى: الحدوث - وهو كون الوجود مسبقاً بالعدم - صفة الوجود الخاص؛ فهو مسبق بوجود المعلول، لتقدم الموصوف على الصفة؛ والوجود مسبق بإيجاد العلة، والإيجاد مسبق بوجود المعلول، ووجوبه مسبق بإيجاب العلة - على ما تقدم - وإيجاب العلة مسبق بحاجة المعلول، وحاجة المعلول مسبقة بإمكانه؛ إذ لو لم يكن ممكناً لكان إما واجباً وإما ممتنعاً، والوجوب والإمتناع مناط الغنا عن العلة. فلو كان الحدوث علة للحاجة، والعلة متقدمة على معلولها بالضرورة، لكان متقدماً على نفسه بمراتب، وهو محال. فالعلة هي الإمكان؛ إذ لا يسبقها مما يصلح للعلة غيره، والحاجة تدور معه وجوداً وعدماً.

زیرا اگر ما نخست ماهیت [موضوع] را از آن جهت که ممکن است و نسبتش با وجود و عدم یکسان است، و سپس توقف ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم - و تلبس و اتصاف ماهیت به آن طرف - بر امری و رای ماهیت [محمول] را تصور کنیم؛ بی درنگ نیازمندی ممکن به علت بیرونی را تصدیق خواهیم کرد. بنابر این، اتصاف ممکن به یکی از دو وصف وجود و عدم، متوقف بر امری و رای ذات ممکن است که ما اصطلاحاً آن را علت می نامیم؛ و هیچ عقل سلیمی در درستی این تصدیق بدیهی تردید نمی کند.

و اما اعتقاد به اینکه ممکن با آنکه نسبتش با وجود و عدم مساوی است، می تواند بدون استناد به ذات خویش و یا علت بیرونی به یکی از آن دو [یعنی وجود و عدم] متصف شود، چیزی جز خروج از فطرت انسانی نیست.

حال [از اصل نیازمندی ممکن که بگذریم] این پرسش مطرح می شود که علت

این نیاز، امکان است یا حدوث؟ جمعی از متکلمان معتقدند که ملاک نیازمندی ممکن به علت، حدوث اوست. اما حکما معتقدند که علت این نیاز، امکان ممکن است، و حق هم با ایشان است.

حکما برای اثبات مدّعی خویش چنین استدلال کرده اند:

۱. ماهیت آن گاه که موجود است، وجودش ضرورت دارد، و آن گاه که معدوم است، عدمش ضرورت دارد، - این دو ضرورت از نوع ضرورت به شرط محمول می باشند - و ضرورت ملاک بی نیازی از علت و سبب است.

از سویی حدوث همان به وجود آمدن یک چیز است پس از آنکه نبود. به دیگر سخن: حدوث عبارت از ترتّب ضرورت وجود بر ضرورت عدم است؛ و همان گونه که دریافتید «ضرورت» ملاک بی نیازی از سبب است. از این رو تا زمانی که ماهیت به همراه امکانش در نظر گرفته نشود، بی نیازی اش از میان نمی رود و نیازمند به علت نمی شود؛ نیازمندی و حاجت به علت نیز تنها به وسیله علت محقق می شود؛ و ماهیت چیزی جز «امکان» ندارد تا علت نیازش باشد.

۲. دلیلی دیگر: حدوث - یعنی مسبوق بودن وجود به عدم - از اوصاف وجودهای خاصّ [معلولهای موجود] است، و چون هر موصوفی مقدّم بر صفت خویش است، حدوث نیز مسبوق به وجود معلول [یعنی مسبوق به آن وجود خاصّ] خواهد بود.

از سویی - همان گونه که گذشت - وجود معلول مسبوق به ایجاد علت و ایجاد علت مسبوق به وجوب معلول و وجوب معلول مسبوق به ایجاب علت می باشد. همچنین ایجاب علت مسبوق به نیازمندی معلول، و نیازمندی معلول مسبوق به امکان آن است. زیرا معلول اگر ممکن نباشد، یا واجب است و یا ممتنع؛ و وجوب و امتناع، ملاک بی نیازی از علت می باشند.

از آنجایی که هر علتی ضرورتاً بر معلول خویش مقدّم است، حال اگر حدوث

علّت نیازمندی ممکن باشد، [همین حدوث] به چند واسطه بر خود مقدّم خواهد شد، و این محال است. بنابراین، تنها امکان است که علّت نیازمندی ممکن به علّت است. زیرا در رتبه سابق بر نیازمندی ممکن، چیزی جز امکان وجود ندارد که بتواند علّت نیازمندی ممکن به علّت باشد. از این رو، نیازمندی به علّت و استغنائی از آن، منوط به وجود و عدم علّت آن؛ یعنی امکان است. [به دیگر سخن: هر جا که امکان باشد، نیازمندی به علّت هم هست: «انتم الفقراء إلى الله» (فاطر / ۱۵)، و هر جا که امکان وجود نداشته باشد، نیازمندی به علّت جای خود را به استغنائی از علّت خواهد داد: «هو الغنی» (لقمان / ۲۶).]

و الحجّة تنفی کون الحدوث ممّا يتوقّف عليه الحاجة بجميع احتمالاته من کون الحدوث علّة وحده، و کون العلة هو الإمكان و الحدوث جميعاً، و کون الحدوث علّة و الإمكان شرطاً، و کون الإمكان علّة و الحدوث شرطاً أو عدم الحدوث مانعاً.

و قد استدّلوا على نفي علیة الإمكان وحده للحاجة بأنّه لو كان علّة الحاجة إلى العلة هو الإمكان من دون الحدوث جاز أن يوجد القديم الزماني - وهو الذي لا يسبقه عدم زماني - وهو محال. فإنّه لدوام وجوده لا سبيل للعدم إليه حتّى يحتاج في رفعه إلى علّة تفيض عليه الوجود؛ فدوام الوجود يغنيه عن العلة.

و يدفعه أنّ موضوع الحاجة هو الماهية بما أنّها ممکنة، دون الماهية بما أنّها موجودة، و الماهية بوصف الإمكان محفوظة مع الوجود الدائم کما أنّها محفوظة مع غيره. فالماهية القديمة الوجود تحتاج إلى العلة بما هي ممکنة کالماهية الحادثة الوجود، و الوجود الدائم مفاض عليها کالوجود الحادث؛ و أمّا الماهية الموجودة بما أنّها موجودة فلها الضرورة بشرط المحمول، و

الضرورة مناط الغنا عن العلة بمعنى أنّ الموجود بما أنّه موجود لا يحتاج إلى موجودية أخرى تطره عليه.

على أنّ مرادهم من الحدوث الذي اشترطوه في الحاجة الحدوث الزماني الذي هو كون الوجود مسبقاً بعدم زماني؛ فاذكروه منتقض بنفس الزمان؛ إذ لا معنى لكون الزمان مسبقاً بعدم زماني.

مضافاً إلى أنّ إثبات الزمان قبل كلّ ماهية إمكانية إثباتاً للحركة الراسمة للزمان، وفيه إثبات متحرّك تقوم به الحركة، وفيه إثبات الجسم المتحرّك والمادة والصورة. فكلّما فُرض وجود لماهية ممكنة كانت قبله قطعة زمان، وكلّما فُرضت قطعة زمان كان عندها ماهية ممكنة؛ فالزمان لا يسبقه عدم زماني.

این دلیل، تمامی احتمالات و صور «توقّف نیازمندی ممکن بر حدوث» را نفی می‌کند. این احتمالات عبارتند از:

۱. حدوث، علّتی واحد برای نیازمندی ممکن به علّت باشد.
۲. علّت نیازمندی ممکن به علّت، امری مرکّب از امکان و حدوث باشد.
۳. حدوث علّت نیازمندی ممکن به علّت، و امکان شرط آن باشد.
۴. امکان علّت نیازمندی ممکن به علّت، و حدوث شرط آن باشد.
۵. امکان علّت نیازمندی ممکن به علّت، و عدم حدوث مانع از آن باشد.

استدلال متکلمان در ردّ نظریه حکما

متکلمان در مقام نفی این دیدگاه که «امکان به تنهایی علّت نیازمندی ممکن به علّت است» چنین استدلال کرده‌اند: اگر علت نیازمندی ممکن به علت، امکان آن باشد و نه حدوث، در این صورت جایز خواهد بود که معلولی موجود شود که قدیم زمانی باشد؛ یعنی مسبوق به عدم زمانی نباشد؛ و این محال است. زیرا قدیم زمانی

موجودی است که پیوسته و دائماً وجود دارد؛ و از این رو عدم در آن راه ندارد تا برای رفع آن عدم، نیازمند به علّتی باشد که وجود را به او افاضه کند. بنابراین، استمرار وجود قدیم زمانی، او را از علّت بی‌نیاز می‌گرداند. [در حالی که فرض بر آن است که او معلول و محتاج به علّت است. پس حدوث نیز در نیازمندی ممکن به علّت تأثیر دارد.]

پاسخ این استدلال چنین است:

۱. اولاً ماهیت از آن جهت که ممکن است، موضوع نیازمندی می‌باشد و نه از آن جهت که موجود است. از سویی این وصف؛ یعنی امکان همیشه همراه ماهیت است، چه ماهیت از وجودی دائمی برخوردار باشد [یعنی قدیم زمانی باشد] و چه وجودش دائمی نباشد. [یعنی حادث زمانی باشد.] از این رو همان گونه که ماهیت موجود و حادث، از آن جهت که ممکن است، نیازمند علّتی است که وجود حادث را به او افاضه کند؛ ماهیت موجود و قدیم نیز از آن جهت که ممکن است، نیازمند علّتی است که آن وجود مستمر و پیوسته را به او افاضه کند.

و اما ماهیتی که موجود است، از آن جهت که موجود است، دارای ضرورت به شرط محمول است؛ و ضرورت ملاک بی‌نیازی از علّت است. بدین معنا که موجود از آن جهت که موجود است، به موجودیت دیگری نیاز ندارد که عارض او شود.

۲. افزون بر آن اینکه مقصود متکلمان از حدوثی که در نیازمندی ممکن به علّت نقش دارد، حدوث زمانی است؛ و حدوث زمانی عبارت از وجود مسبوق به عدم زمانی است. بنابراین، ادّعای ایشان یا خود زمان نقص می‌شود. زیرا معنا ندارد که زمان مسبوق به عدم زمانی باشد. [پس زمان موجودی قدیم است.]

۳. بعلاوه اثبات اینکه پیش از تمامی ماهیتهای ممکن، زمانی وجود دارد، مساوی با اثبات حرکتی است که آن زمان را ترسیم کند؛ و اثبات حرکت متضمّن اثبات متحرکی است که حرکت قائم به آن است؛ و اثبات متحرک متضمّن اثبات

جسم متحرک و ماده و صورت است. بنابر این، هرگاه فرض کنیم که ماهیت ممکنی وجود دارد، حتماً پیش از آن، قطعه‌ای از زمان وجود خواهد داشت؛ و [برعکس] هرگاه قطعه‌ای از زمان را فرض کنیم، حتماً ماهیت ممکنی در آنجا وجود خواهد داشت. بدین ترتیب هیچ گاه زمان، مسبوق به عدم زمانی نخواهد بود.

و أجاب بعضهم عن النقص بأنّ الزمان أمر اعتباري وهي لا بأس بنسبة القدم إليه؛ إذ لا حقيقة له وراء الوهم.

و فيه أنّه هدمٌ لما بنوه من إسناد حاجة الممكن إلى حدوثه الزماني؛ إذ الحادث و القديم عليه واحد.

و أجاب آخرون بأنّ الزمان منتزع عن وجود الواجب تعالى، فهو من صُقع المبدأ تعالى لا بأس بقدمه.

و ردّ بأنّ الزمان متغيّر بالذات، و انتزاعه من ذات الواجب بالذات مستلزم لتطرّق التغيّر إلى ذاته تعالى و تقدّس.

و دفع ذلك بأنّ من الجائز أن لا يطابق المعنى المنتزع المصادق المنتزع منه من كلّ جهة، فبباینه.

و فيه أنّ تجویز مباینه المفهوم للمنتزع منه سفسطه؛ إذ لو جاز مباینه المفهوم للمصادق لانهدم بنیان التصديق العلمي من أصله.

تنبیه

قد تقدّم في مباحث العدم أنّ العدم بطلان محض لاشيئية له و لا تمايز فيه، غير أنّ العقل ربما يضيفه إلى الوجود؛ فيحصل له ثبوتٌ ما ذهنيٌّ، و حظٌّ ما من الوجود؛ فيتميّز بذلك عدم من عدم، كعدم البصر المتميّز من عدم السمع، و عدم الإنسان المتميّز من عدم الفرس، فيرتّب العقل عليه ما يراه من الأحكام الضرورية، و مرجعها بالحقيقة تثبيت ما يحاذيها من أحكام

الوجود.

پاره‌ای از متکلمان در جواب از اشکال نقضی یاد شده گفته‌اند: «زمان» یک امر اعتباری و همی است، و هیچ اشکالی نخواهد داشت که قدم را به آن نسبت دهیم؛ زیرا زمان از حقیقتی ماورای وهم برخوردار نمی‌باشد.

اشکال این پاسخ آن است که در واقع متکلمان با این پاسخ بنایی را که خود ساختند - یعنی استناد نیازمندی ممکن به حدوث زمانی را - ویران کردند. زیرا بنابراین پاسخ، دیگر تفاوتی میان حادث و قدیم وجود نخواهد داشت.

برخی دیگر از متکلمان از اشکال نقضی یاد شده چنین پاسخ داده‌اند: زمان از وجود واجب تعالی انتزاع شده است. بنابر این، از جمله اموری است که به ذات واجب تعالی مربوط می‌باشد؛ پس اشکالی در قدیم بودن آن وجود نخواهد داشت. این پاسخ مردود است. زیرا زمان ذاتاً متغیر است؛ و انتزاع چنین امر متغیری از ذات واجب بالذات، مستلزم آن است که تغیر به درون ذات واجب بالذات نیز راه یابد، در حالی که ذات او از این گونه امور برتر و منزّه است.

گروهی از ایشان در مقام دفع این اشکال گفته‌اند: هیچ ضرورتی ندارد که معنای انتزاع شده از هر جهت با مصداق و منشأ انتزاع خود مطابقت کند، بلکه می‌تواند با آن مباینت داشته باشد.

اشکال این پاسخ آن است که اعتقاد به اینکه مفهوم انتزاع شده می‌تواند با منشأ انتزاع خود مباین باشد، چیزی جز سفسطه نیست. زیرا اگر ما مباینت یک مفهوم با مصداقش را جایز بدانیم، در این صورت، بنیان تصدیق علمی [و واقع نمایی علم] از ریشه و اساس فرو می‌ریزد.

تنبيه

در ضمن مباحث مربوط به عدم گفته شد که «عدم» بطلان محض است، نه

شیئیتی دارد و نه تمایزی؛ جز اینکه گاه عقل، عدم را به وجود اضافه می‌کند و از این طریق یک نحوه ثبوت ذهنی برای عدم حاصل می‌شود و بهره‌ای از وجود می‌برد. آن گاه عدم مضاف از سایر عدمها متمایز می‌گردد. مانند عدم بینایی که متمایز از عدم شنوایی است و عدم انسان که متمایز از عدم اسب است. هنگامی که عدم متمایز شد، عقل شماری از احکام ضروری را بر آن مترتب می‌سازد. در حقیقت بازگشت این احکام به تثبیت و تصدیق پاره‌ای از احکام و آثار مربوط به وجود است که در برابر احکام عدم قرار دارند.

[۷۳] و من هذا القییل حکم العقل بحاجة الماهية الممكنة في تلّبسها بالعدم إلى علّة هي عدم علّة الوجود؛ فالعقل إذا تصوّر الماهية من حيث هي، الخالية من التحصّل واللاتحصّل، ثمّ قاس إليها الوجود والعدم وجد بالضرورة أنّ تحصّلها بالوجود متوقّف على علّة موجودة، و يستتبعه أنّ علّة وجودها لو لم توجد لم توجد الماهية المعلولة؛ فیتّم الحكم بأنّ الماهية الممكنة لإمكانها تحتاج في اتّصافها بشيء من الوجود والعدم إلى مرجّح يرجّح ذلك؛ و مرجّح الوجود وجود العلّة، و مرجّح عدمها، أي لو انتفت العلّة الموجدة لم توجد الماهية المعلولة؛ و حقیقته أنّ وجود الماهية الممكنة متوقّف على وجود علّتها.

[۷۳] یکی از همین احکام این است که عقل ماهیت ممکن را در اتّصاف به عدم نیازمند علّتی می‌داند که همان عدم علّت وجود است. بنابر این، هنگامی که عقل ماهیت مطلق را که خالی از وجود و عدم است، تصوّر می‌کند، و سپس آن را با وجود و عدم مقایسه می‌کند، این مطلب بدیهی را درمی‌یابد که تحصّل ماهیت به

واسطه وجود، متوقف بر علتی موجود است. به دنبال آن، درمی یابد که اگر علت وجود ماهیت، محقق نشود، ماهیتی که معلول اوست نیز موجود نخواهد شد. از این رو عقل حکم می کند که ماهیت ممکن، به خاطر امکانش برای اتّصاف به وجود یا عدم، نیازمند مرجّحی است که یکی از آن دو را بر دیگری ترجیح دهد؛ و مرجّح وجود وجود علت وجود و مرجّح عدم عدم علت وجود است. بدین معنا که اگر علت هستی بخش منتفی شود، ماهیت معلول موجود نخواهد شد.

حقیقت این حکم عقلانی آن است که وجود ماهیت ممکن، متوقف بر وجود علت آن است.

الفصل السابع

[۷۴] الممكن محتاج إلى العلة بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثاً

و ذلك لأنَّ علة حاجته إلى العلة هي إمكانه اللازم لماهيته — كما تقدّم
بیانه — و الماهية محفوظة معه بقاءً كما أنَّها محفوظة معه حدوثاً؛ فله حاجة إلى
العلّة الفیاضة لوجوده حدوثاً و بقاءً، و هو المطلوب.

فصل هفتم

[۷۴] ممکن همان گونه که در حدوث نیازمند به علت است،

در بقا نیز به علت نیاز دارد

دلیل آنکه ممکن در بقای خویش نیز محتاج به علت است، همان مطلبی است
که گذشت، و آن اینکه علت نیازمندی ممکن به علت، امکان اوست؛ و ماهیت
همان گونه که در حدوث، همراه با امکان است در بقا نیز همراه آن است. بنابراین،
ماهیت ممکن، نیازمند علتی است که هم هنگام حدوث، وجود را به او اضافه کند و

۷۴. نقد دیدگاه متکلمان پیرامون نیازمندی ممکن به علت در بقا

گروهی از متکلمان به گمان اینکه مناط حاجت ممکن به مؤثر حدوث است، معتقد شده‌اند
که معلول در بقای خویش، نیازی به علت ندارد؛ و برای اثبات ادّعای خود به مثالهای
عامیانه‌ای همچون: بقای پسر بعد از مرگ پدر، بقای ساختمان پس از مرگ بنا و بقای گرما پس
از از میان رفتن آتش، احتجاج کرده‌اند.

در واقع این عده میان فاعل حقیقی و معدّ خلط کرده‌اند. حتی نقل شده است که ایشان
معتقدند که اگر واجب معدوم شود، هیچ ضرری به وجود عالم نمی‌رساند. ^{۶۱} [به دیگر سخن:

هم وجود او را استمرار بخشد؛ و این همان نتیجه مطلوب است.

حجة أخرى: الهوية العينية لكل شيء هو وجوده الخاص به، والماهية اعتبارية منتزعة منه — كما تقدّم بيانه — و وجود الممكن المعلول وجوداً رابطاً، متعلّق الذات بعلة، متقومٌ بها، لا استقلال له دونها، لا ينسلخ عن هذا الشأن — كما سيجيء بيانه إن شاء الله — فحاله في الحاجة إلى العلة حدوثاً وبقاءً واحد، والحاجة ملازمه له.

و الفرق بين الحجتين أنّ الأولى تثبت المطلوب من طريق الإمكان الماهوي، بمعنى استواء نسبة الماهية إلى الوجود والعدم؛ والثانية من طريق الإمكان الوجودي، بمعنى الفقر الوجودي المتقوم بغنى العلة.

دلیلی دیگر: هویت عینی هر چیزی همان وجود خاصّ اوست؛ و - همان گونه که گذشت - ماهیت امری اعتباری است و از همان وجود خاصّ انتزاع می شود. از سویی وجود هر شیء ممکن و معلولی از سنخ وجود رابط بوده، ذاتاً به علت خویش تعلّق و وابستگی داشته، قائم به آن است و هیچ گونه استقلالی از او ندارد؛ و - همان گونه که در طيّ مباحث آینده خواهیم گفت - این شأن و منزلت از معلول جدا نمی شود. پس معلول ممکن، در هر دو مرحله حدوث و بقا از حیث نیازمندی

←

جهان هستی تنها در به وجود آمدن محتاج به واجب تعالی است و در بقا نیازی به او ندارد. [خداوند از آنچه که ایشان می گویند منزّه و برتر است. پیروان این اندیشه، دریافته اند که مقصود حکما از علّتی که باید همراه معلول خویش باشد، علّت مفید [یعنی علّت تامّه: همان علّتی که وجود را به معلول افاده می کند] و علّت قوام — یعنی ماده و صورت — در اجسام است، نه علّت معدّ^{۶۲}] که تنها زمینه ساز افاضه وجود به معلول است.]

مواد سه گانه قضایا (وجوب، امتناع و امکان) ۳۷۱

به علّت، حالت یکسانی دارد؛ یعنی نیاز به علّت همیشه همراه با معلول است. تفاوت این دو دلیل در آن است که دلیل نخست، مطلوب را از طریق امکان ماهوی - که همان تساوی نسبت ماهیت با وجود و عدم است - اثبات می‌کند، در حالی که دلیل دوم از طریق امکان وجودی - که همان فقر و نیاز وجودی به غنای علّت است - آن را به اثبات می‌رساند.

الفصل الثامن

في بعض أحكام الممتنع بالذات

لما كان الإمتناع بالذات هو ضرورة العدم بالنظر إلى ذات الشيء المفروضة
كان مقابلاً للوجوب بالذات الذي هو ضرورة الوجود بالنظر إلى ذات
الشيء العينية، يجري فيه من الأحكام ما يقابل أحكام الوجوب الذاتي.

فصل هشتم

برخی از احکام ممتنع بالذات

از آنجایی که امتناع ذاتی عبارت از ضرورت عدم یک شیء فرضی است و
وجوب ذاتی همان ضرورت وجود یک شیء عینی می باشد، از این رو امتناع ذاتی
در مقابل وجوب ذاتی قرار داشته و تنها احکامی که مقابل احکام وجوب ذاتی
می باشند در باره امتناع ذاتی جریان دارند.

قال في الأسفار — بعد كلامٍ له في أنَّ العقل كما لا يقدر أن يتعقَّل حقيقةً
الواجب بالذات، لغاية مجده وعدم تناهي عظمته وكبريائه [٧٥] كذلك
لا يقدر أن يتصوَّر الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات، لغاية نقصه ومحوضة
بطلانه ولا شيءَ منه —:

صدر المتألهين در اسفار پس از بیان اینکه «عقل همان گونه که قادر به درک
حقیقت واجب بالذات نیست؛ زیرا واجب تعالی از مجد و عظمت و کبریای بی حدّ

موادّ سه گانه قضایا (وجوب، امتناع و امکان) ۳۷۳

برخوردار است؛ [۷۵] توان تصوّر ممتنع بالذات را نیز ندارد. زیرا ممتنع بالذات از آن جهت که ممتنع بالذات است، نقصان و بطلان محض بوده و از شیبیتی برخوردار نیست. «چنین می گوید:

«و كما تحقّق أنّ الواجب بالذات لا يكون واجباً بغيره، فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بغيره بمثل ذلك البيان؛ و كما لا يكون لشيء واحد وجوبان بذاته و بغيره [۷۶] أو بذاته فقط أو بغيره فقط فلا يكون لأمر واحد امتناعان كذلك.

» با همان بیانی که اثبات شد واجب بالذات نمی تواند واجب بالغیر باشد، ثابت می شود که ممتنع بالذات نیز نمی تواند ممتنع بالغیر باشد. از سویی همان گونه که شیء واحد نمی تواند دارای دو وجوب - یک وجوب ذاتی و یک وجوب غیری یا [۷۶] دو وجوب ذاتی و یا دو وجوب غیری - باشد، امر واحد نیز نمی تواند به دو امتناع متّصف گردد.

فإذن قد استبان أنّ الموصوف بما بالغیر من الوجوب و الإمتناع ممکن

۷۵. امتناع تصوّر ممتنع بالذات^{۶۳}

مقصود این است که عقل نمی تواند به آنچه که به حمل شایع ممتنع بالذات است، نایل شود؛ نه اینکه از دستیابی به مفهوم ممتنع بالذات - که از معقولات ثانیه است - ناتوان باشد. علّت ناکامی عقل در نیل به ممتنع بالذات، آن است که ممتنع بالذات، نه ذاتی دارد و نه ماهیتی و نه صورت عقلیه ای.

۷۶. امتناع اجتماع دو وجوب در شیء واحد

محال است که شیء واحد از دو وجوب ذاتی یا دو وجوب غیری برخوردار باشد.

بالذات، و ما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محالة من جهة بها يستلزم الممتنع، و إن كانت له جهة أخرى إمكانية [۷۷] لكن ليس الإستلزام للممتنع إلا من الجهة الإمتناعية.

از اینجا روشن می شود که:

۱. آنچه که به وجوب و امتناع غیری متّصف می شود، ممکن ذاتی است.
۲. آنچه که مستلزم ممتنع ذاتی است، گرچه از جهتی ممکن است، [۷۷] اما تنها از جهت امتناعی خویش است که مستلزم ممتنع ذاتی است؛ و از همین جهت که مستلزم ممتنع ذاتی است، خود نیز به ناچار ممتنع است.

۷۷. آنچه که مستلزم ممتنع ذاتی است، تنها از همان جهت ممتنع است

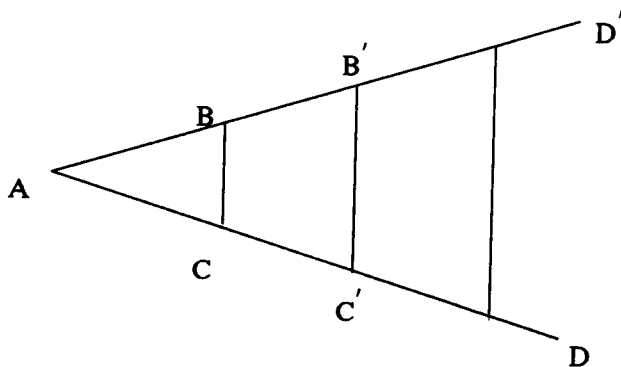
همان گونه که وجود ممکن، مستلزم واجب بالذات است، امتناع ممکن نیز مستلزم ممتنع بالذات است. زیرا فرض بر این است که امتناع ممکن بالغیر است، و هر چه که بالغیر باشد، باید به یک امر بالذات منتهی شود. اما با توجه به اینکه این عناوین برگرفته شده از مواد قضایی هستند که در آنها وجود بر ماهیت و آنچه که در حکم ماهیت است، حمل می شود. بنابر این، در واقع، عناوین یاد شده، صفات وجود می باشند که بالعرض و مجازاً به ماهیات و مفاهیم نسبت داده می شوند. از این رو، ماهیتی که ممکن است، نه از آن جهت که ماهیت یا ممکن است، بلکه تنها از این جهت که موجود است و وجودش واجب بالغیر است، مستلزم واجب بالذات می باشد؛ و باز همین ماهیتی که ممکن است، نه از آن جهت که ماهیتی ممکن است بلکه صرفاً از این حیث که معدوم است و وجودش ممتنع بالغیر است، مستلزم ممتنع بالذات می باشد. به دیگر سخن: ضرورت بالغیر، ذاتاً صفت عدم ماهیت ممکن است، که بالعرض به خود ماهیت ممکن، نسبت داده می شود. بنابر این، ماهیت ممکنی که ممتنع بالغیر است، تنها از این جهت که ممتنع بالغیر است، مستلزم ممتنع بالذات می باشد، و نه بدان خاطر که ماهیتی ممکن است.

مثلاً کون الجسم غیر متناهی الأبعاد [۷۸] يستلزم ممتنعاً بالذات هو کون المحصور غیر محصور، الذي مرجعه إلى کون الشيء غیر نفسه مع کونه عين نفسه؛ فأحدهما محال بالذات، و الآخر محال بالغير؛ فلا محالة یكون ممکناً باعتبار غیر اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات، على قیاس ما علمت في استلزم الشيء للواجب بالذات؛ فإنه ليس من جهة ماهيته الإمكانية، بل من جهة وجوب وجوده الإمكانی.

مثلاً غیر متناهی بودن ابعاد جسم [۷۸] مستلزم یک امر ممتنع ذاتی؛ یعنی غیر

۷۸. اثبات تناهی ابعاد از طریق برهان سلمی

ظاهراً این بخش از کلام صدر المتألهین اشاره به برهان سلمی دارد. این برهان برای اثبات تناهی ابعاد اجسام، اقامه می شود و تقریر آن چنین است:



اگر از نقطه ای [مانند: A] دو خط موازی [مثل: D و D'] به شکل دو ساق مثلث رسم شود، هر چه این دو خط، امتداد پیدا کنند، فاصله میان آنها زیادتر می شود. حال اگر این دو خط تا بی نهایت امتداد پیدا کنند، خطی که میان آن دو فرض شده است - یعنی همان خطی که وتر زاویه حاصل از تقاطع دو خط است و قاعده مثلث به شمار می آید - غیر متناهی خواهد شد. در حالی که میان دو خط که حصرکننده آن می باشند، محصور است. ۶۴

محصور بودن شیء محصور است؛ و بازگشت این امر ممتنع به آن است که یک شیء در عین حالی که عین خویش است، مغایر با خود باشد. بنابر این، یکی از این دو [غیر محصور بودن شیء محصور] محال ذاتی و دیگری [عدم تناهی ابعاد جسم] محال غیری می باشد؛ و محال غیری نه از جهت ارتباطش با ممتنع ذاتی بلکه به اعتباری دیگر حتماً ممکن است. در ضمن مباحث پیشین دریافتید که چیزی که مستلزم واجب بالذات است نیز این چنین است. چه این استلزام نه از جهت ماهیت امکانی بلکه از جهت وجوب وجود امکانی آن است.

و بالجملة: فکما أنَّ الإستلزام في الوجود بين الشئین لا بدَّ له من علاقة علیة و معلولية بين المتلازمین، فکذلك الإستلزام في العدم و الإمتناع بین شئین لا ینفک عن تعلُّق ارتباطي بينهما.

و کما أنَّ الواجبین لو فرضنا لم یكونا متلازمین بل متصاحبین [۷۹] بحسب البخت و الإتفاق، کذلك التلازم الإصطلاحی لا یكون بین ممتنعین بالذات، بل بین ممتنع بالذات و ممتنع بالغیر، و هو لا محالة ممکن بالذات، کما مرّ.

خلاصه آنکه: همان گونه که وجود دو شیء تنها در صورتی ملازم یکدیگر خواهند بود که میانشان رابطه علیت و معلولیت برقرار باشد، همچنین عدم و امتناع دو امری که معدومند و وجودشان ممتنع است نیز تنها در صورتی ملازم یکدیگر خواهند بود که میانشان یک نحوه وابستگی و ارتباط وجود داشته باشد.

از سویی همان گونه که میان دو واجب بالذات فرضی، هیچ تلازمی وجود ندارد و این دو تنها [۷۹] برحسب شانس و اتفاق همراه هم می باشند، میان دو ممتنع

ذاتی نیز تلازم اصطلاحی وجود ندارد، بلکه تنها ممتنع ذاتی و ممتنع غیرى ملازم یکدیگرند؛ و ممتنع غیرى - همان گونه که گذشت - به ناچار ممکن ذاتی است.

و بهذا یفرق الشرطی اللزومی عن الشرطی الإتفاقی؛ فَإِنَّ الْأَوَّلَ يُحْکَمُ فِيهِ بِصَدَقِ التَّالِي وَضَعاً وَرَفْعاً عَلَى تَقْدِيرِ صَدَقِ الْمَقْدَمُ وَضَعاً وَرَفْعاً، لِعِلَاقَةِ ذَاتِيَةِ بَيْنَهُمَا؛ وَ الثَّانِي يُحْکَمُ فِيهِ كَذَلِكَ مِنْ غَيْرِ عِلَاقَةِ لَزُومِيَةِ بَلْ بِمَجْرَدِ الْمَوْافَاةِ الْإِتْفَاقِيَةِ بَيْنَ الْمَقْدَمِ وَ التَّالِي.

فما فشى عند عامّة الجدليّين في أثناء المناظرة عند فرض أمر مستحيل ليتوصّل به إلى استحالة أمر من الأمور بالبيان الخلفي أو الإستقامي أن يقال: «إِنَّ مَفْرُوضَكَ مُسْتَحِيلٌ؛ فَجَازَ أَنْ يَسْتَلْزِمَ نَقِيضَ مَا ادَّعَيْتَ اسْتِلْزَامَهُ إِتْيَاهُ؛ لَكُونَ الْمَحَالَّ قَدْ يَلْزِمُ مِنْهُ مَحَالٌّ آخَرٌ» واضح الفساد [۸۰] فَإِنَّ الْمَحَالَّ لَا يَسْتَلْزِمُ أَيَّ مَحَالٍّ كَانَ، بَلْ مَحَالّاً إِذَا قَدَّرَ وَجُودَهُمَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا تَعَلُّقٌ سَبْبِيٌّ وَ مُسَبَّبِيٌّ. « انتهى.

از همین جاست که قضیه شرطیه لزومیه از قضیه شرطیه اتّفاقیه جدا می شود. زیرا در اوّلی حکم می شود که اگر ایجاب یا سلب مقدّم صادق باشد، ایجاب یا سلب تالی نیز صادق خواهد بود. چرا که میان این دو یک علقه و پیوند ذاتی وجود دارد؛ در دومى نیز گرچه همان حکم جریان دارد؛ امّا منشأ آن ملاقات اتّفاقی مقدّم و تالی است. چه در اینجا هیچ علقه لزومیه ای میان مقدّم و تالی وجود ندارد.

از آنچه گذشت روشن می شود که شیوه رایج میان عموم اهل جدل نیز باطل است. چه ایشان در اثنای مناظرات خویش، هنگامی که خصم امر محالی را فرض

می‌کند تا از طریق برهان خلف یا قیاس مستقیم، استحالة امر دیگری را اثبات کند، چنین استدلال می‌کنند که: «مفروض شما امری محال است؛ و از آنجایی که یک امر محال می‌تواند مستلزم محالی دیگر باشد، پس مفروض شما هم می‌تواند مستلزم نقیض آنچه که به ادعای شما مستلزم آن است، باشد.» غافل از اینکه [۸۰] یک امر محال مستلزم هر محالی نیست، بلکه مستلزم محالی است که اگر وجود هر دو را فرض کنیم، میان آنها یک رابطه سببی و مسببی برقرار باشد.» در اینجا نقل سخنان صدر المتألهین به پایان می‌رسد. [ر.ک: اسفار، ج ۱، صص ۲۳۶-۲۳۷]

فإن قيل: الممتنع بالذات ليس إلّا ما يفترضه العقل و يخبر عنه بأنه ممتنع بالذات؛ فما معنى عدم قدرته على تعقله؟

قيل: إنّ المراد بذلك أن لا حقيقة عينية له حتّى يتعلّق به علم. حتّى أنّ الذي نفرضه ممتنعاً بالذات و نحكم عليه بذلك ممتنع بالذات بالحمل الأوّلي محكوم عليه بالإمتناع، و صورة علمية ممكنة موجودة بالحمل الشائع. و هذا نظير ما يقال: - في دفع التناقض المترأى في قولنا: «المعدوم المطلق لا يُخبر عنه» حيث يدلّ على نفي الإخبار عن المعدوم المطلق و هو بعينه إخبار عنه - إنّ نفي الإخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الشائع؛ إذ لا شيء له حتّى يُخبر عنه بشيء، و هذا بعينه إخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الأوّلي الذي هو موجود ممكن ذهني.

۸۰. یک امر محال، مستلزم هر محالی نیست

یک امر محال، مستلزم هر محالی نمی‌باشد، بلکه مستلزم محالی است که با محال مفروض علاقه و پیوند سببیت داشته باشد. به عنوان مثال: حمار بودن انسان، مستلزم صاهل [شیهه‌زننده = فصل اسب] بودنش نیست، بلکه مستلزم ناهقیت [عرعر کردن = فصل حمار] اوست. ۶۶

اشکال: ممتنع ذاتی چیزی جز یک مفهوم نیست که نخست عقل آن را فرض می‌کند و سپس [موضوع قضیه قرار داده و] از امتناع ذاتی اش خبر می‌دهد. پس این ادّعی شما که عقل قادر به تعقل ممتنع ذاتی نیست، به چه معناست؟

پاسخ: منظور از اینکه عقل قادر به تصوّر ممتنع ذاتی نیست، آن است که ممتنع ذاتی، عینیتی ندارد تا بتوان بدان علم پیدا کرد؛ و آنچه که به عنوان ممتنع ذاتی فرض کرده و [در قالب قضیه‌ای موجب] حکم به امتناعش می‌نماییم، ممتنع به حمل اولی [مفهوم ممتنع] است؛ اما همین معنا به حمل شایع، خود یک صورت علمی و امری ممکن و موجود به شمار می‌آید.

این پاسخ نظیر راه حلّی است که برای دفع تناقض از قضیه متناقض نمای «از معدوم مطلق نمی‌توان خبر داد» ارائه شد.

اصل شبهه این بود که قضیه یاد شده دالّ بر این است که از معدوم مطلق نمی‌توان خبر داد، و حال آنکه این خود نوعی خبردادن از معدوم مطلق است. راه حلّ ارائه شده نیز این بود که از معدوم مطلق به حمل شایع است که نمی‌توان خبر داد. زیرا شیئییتی ندارد تا از آن خبری داده شود. این حکم گرچه خود نوعی خبردادن از معدوم مطلق است، اما خبردادن از معدوم مطلق به حمل اولی است که خود موجودی ذهنی و ممکن می‌باشد، [نه خبردادن از معدوم مطلق به حمل شایع تا تناقض باشد].

[۸۱] وإن قيل: إنّ الذي ذكر أنّ الممتنعين بالذات ليس بينهما إلا الصحابة الإتفاقية ممنوع؛ لأنّ المعاني التي يُثبت العقل امتناعها على الواجب بالذات - كالشريك و الماهية و التركيب و غير ذلك - يجب أن تكون صفات له ممتنعة عليه بالذات؛ إذ لو كانت ممتنعة بالغير كانت ممكنة له بالذات - كما تقدّم - و لا صفة إمكانية فيه تعالى؛ لما يبيّن أنّ الواجب الوجود بالذات

واجب الوجود من جمیع الجهات.

[۸۱] اشکال: آنچه که صدر المتألهین ادعا کرده است، مبنی بر اینکه « میان دو

۸۱. اشکال بر عدم تلازم دو ممتنع بالذات

حاصل اشکال چنین است: واجب تعالی، صفات سلبیه‌ای دارد که حصول آنها برای او محال است، و این امتناع به ناچار ذاتی است. چرا که اگر این صفات، ممتنع غیری باشند، باید از امکان ذاتی برخوردار باشند. زیرا ثابت شد که هر ممتنع غیری، ممکن ذاتی است. از سویی در ضمن مباحث پیشین به اثبات رسید که واجب بالذات، از تمامی جهات واجب است؛ یعنی هیچ صفت امکانی در او راه ندارد. بنابر این، صفات سلبیه حقّ تعالی، همگی ذاتاً ممتنع‌اند.

حال اگر — آن گونه که گفته‌اند — میان ممتنعات ذاتی، علاقه لزومیه وجود نداشته باشد، باید میان صفات سلبیه حقّ تعالی نیز هیچ علاقه لزومیه‌ای وجود نداشته باشد. در حالی که این صفات در براهین به کار می‌روند و از طریق برخی از آنها بعضی دیگر به اثبات می‌رسند؛ و این خود کاشف از این است که در میان آنها علاقه لزومیه وجود دارد. زیرا برهان بر این صفات، از نوع برهان انتی‌ای است که از مقدّمات متلازم با هم، تشکیل می‌شود. [در واقع این اشکال، از نوع برهان خلف است. بدین بیان:

صفات سلبیه ذاتاً ممتنع‌اند. (صغری)

ممتنعات ذاتی متلازم نیستند. (کبری)

پس صفات سلبیه متلازم نیستند. (نتیجه)

نتیجه از طریق برهانی که در صفات سلبیه جریان دارد، ابطال می‌شود. زیرا لازمه برهان انتی‌ای آن است که مقدّمات آن متلازم باشند. حال که نتیجه باطل شد، باید به سراغ منشأ آن برویم. از دو حال بیرون نیست:

۱. یا صورت قیاس کاذب است.

ممتنع ذاتی، تنها یک همراهی اتفاقی وجود دارد» مردود است. زیرا عقل اثبات می کند که ثبوت معانی ای همچون: شریک، ماهیت، ترکیب و مانند آن برای واجب ممتنع است. از سویی ثبوت این صفات برای واجب تعالی باید ذاتاً ممتنع باشد. چه - همان گونه که گذشت - اگر این اوصاف ممتنع گیری باشند، به ناچار ممکن ذاتی نیز خواهند بود؛ در حالی که در واجب تعالی هیچ صفت امکانی وجود ندارد. زیرا پیش از این به اثبات رسید که واجب الوجود بالذات از تمامی جهات واجب الوجود است.

→

۲. یا مقدمات آن.

احتمال نخست درست نیست. زیرا این قیاس، از نوع شکل اول است و تمامی شرایط آن - ایجاب صغری و کلیت کبری - را داراست. بدین ترتیب احتمال دوم متعین می شود. از میان دو مقدمه، مقدمه اول صادق است؛ یعنی صفات سلبیه همگی ذاتاً ممتنع اند. زیرا اگر ممتنع گیری بودند، باید از امکان ذاتی برخوردار می بودند، در حالی که واجب الوجود از تمامی جهات واجب است و هیچ جهت امکانی در او راه ندارد. بنابراین ثابت می شود که کبرای قیاس؛ یعنی قضیه «ممتنع ذاتی متلازم نیستند» باطل است، در نتیجه نقیض آن؛ یعنی «ممتنع ذاتی متلازمند» صادق خواهد بود. [

پاسخ اشکال

خلاصه جواب چنین است: همان گونه که کثرت صفات ثبوتیه، موجب تعدد واجب بالذات نمی شود؛ زیرا مصداق همه آنها یکی است؛ کثرت صفات سلبیه نیز موجب تعدد ممتنع بالذات نمی گردد تا بتوان در میان آنها علاقه و پیوندی در نظر گرفت. به دیگر سخن: محل بحث، اموری است که ذاتاً متعدّدند و هر یک مصداق مفروضی دارند. در حالی که در اینجا یک مصداق وجود دارد که مفاهیم عدمی یا امکانی بالضروره از آن سلب می شوند.

ثمّ الحجج القائمة على نفي هذه الصفات الممتنعة — على ما أُشير إليه في أوّل الكتاب — براهينٌ إثنيةٌ تسلك من طريق الملازمات العامة. فللنتائج — و هي امتناع هذه الصفات — علاقةٌ لزوميةٌ مع المقدمات؛ فهي جميعاً معلولة لما وراءها ممتنعة بغيرها، وقد بينّ أنّها ممتنعة بذاتها، هذا خلف.

أُجيب عنه بأنّ الصفات الممتنعة التي تنفيها البراهين الإثنية عن الواجب بالذات مرجعها جميعاً إلى نفي الوجوب الذاتي الذي هو عين الواجب بالذات؛ فهي واحدة بحسب المصداق المفروض لها، وإن تكثر مفهومًا، كما أنّ الصفات الثبوتية التي للواجب بالذات هي عين الوجود البحت الواجب مصداقًا، وإن كانت متكررةً مفهومًا.

فعدم الإنفكاك بين هذه الصفات والسلوك البرهاني من بعضها إلى بعضٍ لمكان وحدتها بحسب المصداق المفروض، وإن كان في صورة التلازم بينها بحسب المفهوم، كما أنّ الأمر في الصفات الثبوتية كذلك، ويعبر عنه بأنّ الصفات الذاتية — كالوجوب الذاتي مثلاً — بالذات وباقتضاء من الذات، ولا اقتضاء ولا عليّة بين الشيء ونفسه؛ وهذا معنى ما قيل: إنّ الدليل على وجود الحقّ المبدع إنّما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللّمي.

فامتناع الماهية التي سلكتنا إلى بيانه من طريق امتناع الإمكان عليه تعالى مثلاً هو و امتناع الإمكان جميعاً يرجعان إلى بطلان الوجوب الذاتي الممتنع عليه تعالى، وقد استحضره العقلُ بعرض الوجوب الذاتي المنتزع عن عين الذات.

از سویی — همان گونه که در مقدّمه همین کتاب نیز بدان اشاره شد — استدلالهایی که برای نفی این دسته از اوصافی که ذاتاً ممتنع اند [صفات سلبیه] به

کار می‌روند، همگی از نوع برهانی اتّی می‌باشند، برهانی که در آن با استفاده از ملازمات عامّ [از یک ملازم] به [ملازم دیگر؛ یعنی] نتیجه نایل می‌شوند. از این رو، میان نتایج برهانهای اتّی‌ای که برای اثبات صفات سلبيه به کار می‌روند و مقدّمات آنها، یک علاقه لزومیه برقرار است؛ و وقتی چنین شد، به ناچار تمامی آنها باید معلول علّتی و رای خویش باشند و امتناعشان ناشی از همان علّت خارجی باشد؛ و این خلاف آن فرضی است که در ابتدای همین دلیل به اثبات رسید و آن اینکه تمامی صفات سلبيه واجب تعالی، ذاتاً ممتنع‌اند.

پاسخ: تمامی صفات ممتنعی که به واسطه براهین اتّی از واجب بالذات نفی می‌شوند [صفات سلبيه]، به یک صفت؛ یعنی «نفی وجوب ذاتی» بازمی‌گردند، و این صفت، عین واجب بالذات است. بنابر این، گرچه مفهوم صفات سلبيه، متفاوت است، امّا مصداقی که برای آنها در نظر گرفته می‌شود، یکی است؛ درست همانند صفات ثبوتیه واجب بالذات. چه آنها نیز از حیث مصداق عین وجود محض واجب بالذات می‌باشند. [یعنی مصداق تمامی آنها یکی است.] گرچه از حیث مفهوم متفاوتند.

پس جداناپذیری صفات سلبيه از یکدیگر و اثبات برهانی برخی از آنها توسط برخی دیگر، تنها بدان خاطر است که آنها از حیث مصداق فرضی، یکی می‌باشند، هرچند که این وحدت مصداقی در شکل تلازم میان مفاهیم آنها نمایان می‌شود. صفات ثبوتیه نیز این گونه‌اند. حکما برای تعبیر از این ویژگی صفات ثبوتیه می‌گویند: «صفات ذاتی حقّ تعالی، همچون وجوب ذاتی، معلول و مقتضای ذات اویند.» در حالی که صفات یاد شده همگی عین ذات باری‌اند؛ و بدیهی است که میان یک ذات و خودش، هیچ اقتضا و علّیتی وجود ندارد؛ و اینکه می‌گویند: «دلیلی که برای اثبات وجود خالق هستی اقامه می‌شود، شبیه برهان لمّی است» به همین معناست.

بنابر این، امتناع امکان [اینکه در حقّ تعالی هیچ جهت امکانی وجود ندارد] و صفتی همچون امتناع ماهیت [اینکه حقّ تعالی ماهیت ندارد] که آن را از طریق امتناع امکان برای واجب اثبات کردیم، هر دو به عدم وجوب ذاتی - که در مورد حقّ تعالی ممتنع است - بازمی‌گردند؛ و عقل به تبع وجوب ذاتی که از ذات واجب انتزاع می‌شود، این ویژگی؛ یعنی امتناع عدم وجوب ذاتی حقّ تعالی را درمی‌یابد. [و از آنجا اثبات می‌کند که او از ماهیت منزّه است و نمی‌توان هیچ جهت امکانی را برایش تصوّر کرد.]

و اعلم أنّه کما یمتنع الملازمة بین ممتنعین بالذات [۸۲] کذلک یمتنع استلزام الممكن لممتنع بالذات؛ فإنّ جواز تحقّق الملزوم الممكن مع امتناع اللازم بالذات - وقد فرضت بینهما ملازمة - يستلزم تحقّق الملزوم مع عدم اللازم، و فيه نفي الملازمة، هذا خلف.

و بدان همان گونه که محال است دو ممتنع ذاتی ملازم یکدیگر باشند [۸۲] همچنین محال است که یک شیء ممکن، مستلزم یک ممتنع ذاتی باشد. زیرا جواز تحقّق ملزومی که ممکن است و امتناع ذاتی لازم - که بنا به فرض ملازم یکدیگرند - مستلزم آن است که ملزوم بدون لازم تحقّق یابد؛ و تحقّق ملزوم بدون لازم به معنای آن است که میان آن دو ملازمه‌ای نیست، و این خلاف فرض [وجود

۸۲. محال است که ممکن، مستلزم ممتنع بالذات باشد

پیش از این در ضمن کلام صدر المتألهین به این مطلب اشاره شد، از این رو، شما می‌توانید برای اطلاع بیشتر به توضیح مندرج در تعلیقه شماره (۷۷) مراجعه کنید.

صدر المتألهین در اسفار پس از بیان اشکالی که در اینجا ذکر شد، به نقل و ردّ پاسخ محقق

ملازمه میان ممکن و ممتنع ذاتی [است.

و قد أُورد علیه بأنّ عدم المعلول الأوّل - وهو ممکن - يستلزم عدم الواجب بالذات - وهو ممتنع بالذات - فن الجائز أن يستلزم الممكن ممتنعاً بالذات، كما أنّ من الجائز عكس ذلك، كاستلزام عدم الواجب عدم المعلول الأوّل. ويدفعه أنّ المراد بالممكن هو الماهية المتساوية النسبة إلى جانبي الوجود والعدم، ومن المعلوم أنّه لا ارتباط لذاتها بشيء وراء ذاتها الثابتة لذاتها بالحمل الأوّل؛ فاهية المعلول الأوّل لا ارتباط بينها وبين الواجب بالذات. نعم، وجودها مرتبط بوجوده، واجب بوجوده، وعدمها مرتبط عقلاً بعدمه، ممتنع بامتناع عدمه؛ وليس شيء منها ممكناً بمعنى المتساوي النسبة إلى الوجود والعدم.

وأما عدّهم وجود الممكن ممكناً فالإمكان فيه بمعنى الفقر والتعلّق الذاتي لوجود الماهية بوجود العلّة، دون الإمكان بمعنى استواء النسبة إلى الوجود والعدم. ففي الإشكال مغالطة بوضع الإمكان الوجودي موضع الإمكان الماهوي.

خاتمة

قد اتّضح من الأبحاث السابقة أنّ الوجوب و الإمكان و الإمتناع كیفیات للنسب فی القضايا لا تخلو عن واحد منها قضیة، و أنّ الوجوب و الإمكان أمران وجودیان، لمطابقة القضايا الموجّهة بهما بما أنّها موجّهة بهما للخارج مطابقة تامّة.

فهما موجودان في الخارج لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقل؛ فهما من الشؤون الوجودية الموجودة لمطلق الوجود، كالوحدة و الكثرة و الحدوث و القدم و سائر المعاني الفلسفية المبحوث عنها في

الفلسفة، بمعنى كون الإِتِّصاف بها في الخارج و عروضها في الذهن، وهي المسماة بالمعقولات الثانية الفلسفية؛ وأما الإمتناع فهو أمر عديمي. هذا كله بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات والمفاهيم موضوعات للأحكام، وأما بالنظر إلى كون الوجود العيني هو الموضوع لها بالحقيقة لأصالته فالوجوب نهاية شدة الوجود الملازم لقيامه بذاته واستقلاله بنفسه، والإمكان فقره في نفسه وتعلقه بغيره بحيث لا يستقل عنه بذاته، كما في وجود الماهيات الممكنة؛ فهما شأنان قائمان بالوجود غير خارجين عنه.

برخی بر قضیه اخیر این گونه اشکال کرده‌اند: عدم معلول اول - که ممکن است - مستلزم عدم واجب بالذات - که ذاتاً ممتنع است - می‌باشد. پس محال نخواهد بود که ممکن، مستلزم یک ممتنع ذاتی باشد. همچنان که عکس آن نیز جایز است. [یعنی ممتنع ذاتی نیز می‌تواند مستلزم یک شیء ممکن باشد.] مانند عدم واجب که مستلزم عدم معلول اول است.

پاسخی که این اشکال را برطرف می‌سازد، آن است که منظور از ممکن همان ماهیت است که نسبتش با دو طرف وجود و عدم مساوی است؛ و معلوم است که ماهیت ذاتاً به چیز دیگری و رای ذات خویش - که به حمل اولی بر خود حمل می‌شود - ارتباط ندارد. بنابر این [برخلاف ادعای شما] ماهیت معلول اول هیچ ارتباطی با واجب بالذات ندارد.

آری وجود معلول اول با وجود واجب مرتبط است و به تبع وجوب واجب، وجود معلول اول نیز از نوعی وجوب [وجوب غیری] برخوردار است. همچنین عدم معلول اول عقلاً با عدم واجب مرتبط است و به تبع امتناع عدم واجب، عدم معلول اول نیز ممتنع است؛ و هیچ یک از وجود و عدم معلول اول، امری ممکن - که نسبتش با وجود و عدم مساوی است - نمی‌باشند.

و اما در آنجا که حکما وجود ممکن را امری ممکن به شمار آورده‌اند، مقصودشان از امکان فقر و تعلق و وابستگی ذاتی وجود ماهیت به وجود علت است، نه امکان به معنای تساوی نسبت یک شیء با وجود و عدم. پس در واقع اشکال یاد شده نوعی مغالطه است. زیرا در آن امکان وجودی به جای امکان ماهوی به کار رفته است.

سخن پایانی

از مجموع مباحث پیشین روشن شد که:

۱. وجوب و امکان و امتناع، کیفیتهای سه گانه نسبتهای موجود در قضایا هستند و در هر قضیه‌ای یکی از این سه وجود دارد.

۲. وجوب و امکان دو امر وجودی‌اند. زیرا قضایایی که جهت آنها وجوب یا امکان است، از این جهت با خارج مطابقت تام دارند که مقید به این دو جهت می‌باشند. بنابراین گرچه وجوب و امکان در خارج موجودند، اما وجود مستقلی و جدایی نداشته و به تبع وجود موضوع خویش موجودند. از این رو هر دوی آنها - همانند: وحدت، کثرت، قدم، و سایر مفاهیم فلسفی‌ای که در فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرند - از شئون وجودی موجود مطلق به شمار می‌آیند؛ بدین معنا که اتّصاف [موجودات] به آنها در خارج و عروضشان در فضای ذهن است. همین دسته از مفاهیم هستند که اصطلاحاً معقولات ثانیة فلسفی نامیده می‌شوند.

و اما امتناع یک امر عدمی است.

البته تمامی این ویژگی‌هایی که برای وجوب و امکان برشمردیم، صرفاً از این جهت است که عقل [با] ماهیات و مفاهیم [انس بیشتری دارد و از این رو آنها] را به عنوان موضوع احکام در نظر می‌گیرد. اما با توجه به اینکه تنها وجود عینی از اصالت برخوردار است، موضوع حقیقی احکام نیز همین وجود عینی است؛ و در

این صورت، وجوب نهایت شدت وجود - که ملازم با استقلال کامل و قیام به ذات خویش است - و امکان فقر ذاتی یک وجود و تعلق و وابستگی به وجودی و رای وجود خویش است. این تعلق* به گونه‌ای است که ممکن [متعلق] ذاتاً هیچ استقلالی از آن وجود [متعلق] ندارد، مانند وجود ماهیتهای ممکن [که عین تعلق و وابستگی به وجود واجب می‌باشند]. بنابراین، وجوب و امکان از شتون وابسته به وجود بوده و بیرون از حقیقت آن نمی‌باشند.

* تعلق در لسان حکما یعنی وابستگی میان دو شیء به نام متعلق و متعلق به. تعلق بر اساس قوت و ضعف دارای مراتبی است:

۱. تعلق ماهیت به وجود. این قویترین مراتب تعلق است. زیرا ماهیت بدون وجود، هیچ گونه تقرری حتی در وعاء ذهن ندارد و تحصیل و تعیین آن به وجود است.
۲. تعلق بر حسب ذات و حقیقت. به این معنا که متعلق در ذات و حقیقت خود وابسته به متعلق به باشد. مانند معلول که در تمام هویت خود محتاج به علت مفیضه است.
۳. تعلق بر حسب ذات و نوعیت. مانند: تعلق عرض به معروض خویش. زیرا ذات و نوعیت عرض متعلق به ذات و نوعیت معروض خویش است.
۴. تعلق بر حسب وجود و تشخص و در حدوث و بقا. مانند: تعلق ماده به صورت.
۵. تعلق بر حسب وجود و در حدوث نه در بقا. مانند: تعلق نفس به بدن بنابر حکمت متعالیه.

۶. تعلق بر حسب استکمال و اکتساب فضایل وجود، نه اکتساب اصل وجود. از دید اکثر حکما تعلق نفس به بدن از این نوع است. این عده معتقدند که نفس روحانیه الحدود بوده و تنها برای طی مدارج و استکمال و کسب فضایل در قالب تنگ بدن گرفتار شده است. و اما از دید عرفا، تعلق یعنی وابسته بودن به امور مادی و دنیوی که سالک را از سیر و سلوک الی الله باز می‌دارد.

پی نوشتها

۱. ر. ک: شوارق الإلهام، فصل اول، مسئله نوزدهم والحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۹۱.
۲. ر. ک: الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۵۷، تعلیقه حاج ملا هادی سبزواری.
۳. الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۶۹.
۴. همان، ص ۸۵.
۵. ر. ک: همان، ص ۸۳، شوارق الإلهام، ص ۸۶ والتحصيل، ص ۲۹۱.
۶. الشفاء، فن سیزدهم (الهیات)، مقاله اول، فصل پنجم.
۷. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۲۱۰.
۸. ر. ک: الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۶۹.
۹. ر. ک: همان، ص ۱۷۰، تعلیقه حاج ملا هادی سبزواری.
۱۰. ر. ک: الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۱۶۳ - ۱۶۴ و المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۱۳۲.
۱۱. ر. ک: الشفاء، فن سیزدهم (الهیات)، مقاله هشتم، فصل چهارم والتحصيل، ص ۵۳۱.
۱۲. ر. ک: الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۷۲.
۱۳. ر. ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۴۳.

۱۴. ر.ك: الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۱۷۱ - ۱۸۶؛
شوارق الإلهام، فصل أول، مسئله ييستم؛ المباحث المشرقية، ج ۱، صص ۱۱۴ -
۱۲۱؛ مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ۱، ص ۲۵ و صص ۳۴۳ - ۳۹۰.
۱۵. الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۴۰.
۱۶. ر.ك: همان، صص ۹۱ - ۹۲.
۱۷. ر.ك: نهاية الحكمة، مرحلة أول، فصل دوم.
۱۸. الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۵۰.
۱۹. قضية منفصلة حقيقه، قضية شرطية منفصله اى است كه مقدم و تالى آن قابل
جمع و رفع نباشند. « مترجم »
۲۰. ر.ك: الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۱۵۵ - ۱۶۱.
۲۱. ر.ك: همان، صص ۹۲ - ۹۵، النجاة، ص ۵۴۷ و الشفاء، فنّ سيزدهم
(الهيات)، مقالة أول، فصل ششم.
۲۲. ر.ك: شوارق الإلهام، فصل أول، مسئله ييستم و يكم و الحكمة المتعالية فى
الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۱۶۱ - ۱۷۱.
۲۳. مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ۱، ص ۳۲.
۲۴. ر.ك: الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۲۰۲.
۲۵. همان، ج ۱، ص ۲۳۶.
۲۶. در اصطلاح تضاييف يکى از انواع چهارگانه تقابل به شمار مى آيد. متضايقان
دو امر متقابلى هستند كه تصوّر هر يك متوقف بر تصوّر ديگرى
است. « مترجم »
۲۷. ر.ك: الشفاء، فنّ سيزدهم (الهيات)، مقالة أول، فصل ششم، و همان، ص
۳۲ تعليقه صدر المتألهين.
۲۸. استاد در فصل دهم از مرحله هشتم چنين مى گويد: « صرف فرض فاعلى كه در

- فاعلیت تامّ است... موجب تغییر نسبت امکانی یا وجوبی او با فعل نمی گردد. ۱
۲۹. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۵۹، تعلیقه استاد.
۳۰. الشفاء، فنّ سیزدهم (الهیات)، مقاله هشتم، فصل هفتم.
۳۱. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۲۶.
۳۲. همان، ص ۱۲۸.
۳۳. ر.ک: الشفاء، فنّ سیزدهم (الهیات)، مقاله اوّل، فصل چهار و پنج؛ التحصیل، ص ۵۷۱، شوارق الإلهام، ص ۱۰۳؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۵؛ شرح الإشارات، نمط چهارم و مبدأ و معاد، صدر المتألّهین، صص ۲۷ - ۲۹.
۳۴. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۳۰.
۳۵. ر.ک: القبسات، ص ۴۹؛ شوارق الإلهام، فصل اوّل، مسئله بیست و هفتم، ص ۱۰۷ و الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۱۳.
۳۶. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۹۶، تعلیقه استاد.
۳۷. الشفاء، فنّ سیزدهم (الهیات)، مقاله هشتم، فصل چهارم.
۳۸. ر.ک: المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۰.
۳۹. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۴۷ - ۵۷ و ر.ک: مبدأ و معاد، صص ۲۴ - ۲۹.
۴۰. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۹۶.
۴۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۷۵ و ۳۹۹.
۴۲. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۹۶ - ۱۱۳؛ ج ۶، صص ۴۸ - ۵۷ و شوارق الإلهام، صص ۹۹ - ۱۰۸.
۴۳. ر.ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، صص ۳۴ - ۳۵.
۴۴. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۲۳.

٤٥. حضرت سيّد الشهداء - عليه السلام - در دعای عرفه می فرماید: « الهی رضایت و خوشنودیت عظیم تر از آن است که از سوی تو نقص یابد، پس چگونه از جانب [افعال و معاصی] من تواند یافت؟! »
٤٦. النجاة، ص ٥٥٣ و الشفاء، فنّ سیزدهم (الهیات)، مقاله نهم، فصل اوّل.
٤٧. نقد المحصّل، صص ١٠٢ - ١٠٣.
٤٨. به کلام شیخ که در تعلیقه شماره (٦١) درج شده است، مراجعه کنید.
٤٩. ر.ک: الشفاء، فنّ سیزدهم (الهیات)، مقاله هشتم، فصل چهارم و مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، ج ١، ص ٤٠٠.
٥٠. ر.ک: مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، ج ١، ص ٣٥ و شوارق الإلهام، ص ١٠٦.
٥١. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢١٧ و القیسات، ص ٣١٤.
٥٢. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ١، صص ١٩٩ - ٢١٥؛ ٢٢١ - ٢٣٠ و شوارق الإلهام، صص ٨٢ - ٨٥.
٥٣. ر.ک: شوارق الإلهام، ص ٨٤.
٥٤. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ١، صص ٢٢٤ - ٢٢٥، شوارق الإلهام، ص ٨٥ و المباحث المشرقیة، ج ١، ص ١٣٢.
٥٥. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ١٣١.
٥٦. ر.ک: همان، ج ١، ص ٢٠٧ و الشفاء، فنّ سیزدهم (الهیات)، مقاله اوّل، فصل ششم.
٥٧. ر.ک: شوارق الإلهام، فصل اوّل، مسئله بیست و دوم و سی و پنجم.
٥٨. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٠٦؛ ج ٢، ص ٢٠٢؛ الشفاء، فنّ سیزدهم (الهیات)، مقاله ششم، فصل اوّل؛ النجاة، ص ٢١٣؛

- المباحث المشرقية، ج ۱، صص ۱۳۴ و ۴۸۵ - ۴۹۴ والقيسات، ص ۳۱۳.
۵۹. الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۲۵۳.
۶۰. ر.ك: همان، ج ۱، ص ۲۱۵ و ۳۵۰.
۶۱. ر.ك: شوارق الإلهام، فصل أول، مسئله سی و ششم.
۶۲. ر.ك: الشفاء، فنّ سیزدهم (الهیات)، مقالة ششم، فصل اول و دوم؛
التحصيل، صص ۵۲۴ - ۵۲۷؛ الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۱،
صص ۲۱۹ - ۲۲۱ و ج ۲، صص ۲۰۳ و ۲۱۲ - ۲۱۶.
۶۳. ر.ك: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۲۳۶ - ۲۳۷ و ص
۳۸۷.
۶۴. ر.ك: همان، ج ۴، ص ۲۳ و الشفاء، فنّ اول (طبیعیات)، مقالة سوم، فصل
هفتم.
۶۵. الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۱، ذیل صفحه ۲۳۷.
۶۶. ر.ك: همان، صص ۲۳۷؛ صص ۱۹۰ - ۱۹۶؛ صص ۲۴۰ - ۲۴۳؛ صص
۳۸۳ - ۳۸۶ والقيسات، صص ۲۸۲ - ۲۸۳.
۶۷. ر.ك: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۱، صص ۱۹۱ - ۱۹۶.





