

تقریر منطقی بدایه الحکمه

از ابتدا تا پایان بخشِ علیت

سید حسن موسوی



کانال صُدا @soda96

www.soda96.ir

۶	 مقدمه
۸	 مرحله اول: مباحث کلی وجود
۸	 فصل اول: بداهت مفهوم وجود
۹	 فصل دوم: اشتراک معنوی مفهوم وجود
۱۱	 فصل سوم: زیادت وجود بر ماهیت و عروضش بر آن
۱۳	 فصل چهارم: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت
۱۷	 فصل پنجم: وحدت تشکیکی وجود
۲۲	 فصل ششم: مخصّصات وجود
۲۵	 فصل هفتم: احکام سلبی وجود
۳۲	 فصل هشتم: معنای نفس الامر
۳۵	 فصل نهم: مساوق بودن شیئیت با وجود
۳۷	 فصل دهم: عدم تمایز و علیت در اعدام
۳۹	 فصل یازدهم: عدم اخبار از معدوم مطلق
۴۱	 فصل دوازدهم: امتناع اعاده معدوم
۴۶	 مرحله دوم: انقسام وجود به خارجی و ذهنی
۶۰	 مرحله سوم: تقسیم وجود به مستقل و رابط و تقسیم وجود مستقل به لنفسه و لغيره
۶۰	 فصل اول: وجود مستقل و رابط
۶۳	 فصل دوم: نحوه اختلاف بین رابط و مستقل
۶۴	 فصل سوم: تقسیم وجود به لغيره و لنفسه
۶۶	 مرحله چهارم: مواد سه گانه؛ وجوب، امکان و امتناع

- فصل اول: تعریف مواد سه گانه و بیان انحصار مواد در آنها ۶۶
- فصل دوم: تقسیم هر یک از مواد به بالذات و بالغیر و بالقیاس ۶۸
- فصل سوم: ماهیت واجب الوجود همان وجود است ۷۱
- فصل چهارم: واجب الوجود بالذات در همه ابعاد واجب الوجود است ۷۲
- فصل پنجم: شیء تا واجب نگردد به وجود نمی آید و اعتقاد به اولویت باطل است ۷۲
- فصل ششم: معانی امکان ۷۵
- فصل هفتم: امکان، یک اعتبار عقلی ملازم با ماهیت است ۷۸
- فصل هشتم: نیازمندی ممکن به علت و منشاء آن ۸۰
- فصل نهم: ممکن علاوه بر حدوث در بقاء نیز به علت محتاج است ۸۳
- مرحله پنجم: ماهیت و احکام آن ۸۷
- فصل اول: الماهیه من حیث هی لیست الاهی ۸۷
- فصل دوم: فی اعتبار الماهیه و ما یلحقُ بها مِنَ المسائل ۸۹
- فصل سوم: فی معنی الذاتی و العرضی ۹۳
- فصل چهارم: فی الجنس و الفصل و النوع و بعض ما یلحق بذلك ۹۷
- فصل پنجم: فی بعض احکام الفصل ۱۰۲
- فصل ششم: فی النوع و بعض احکامه ۱۰۵
- فصل هفتم: فی الکلی و الجزئی و نحو وجودهما ۱۰۸
- فصل هشتم: فی تمییز الماهیات و تشخّصها ۱۱۰
- مرحله ششم: مقولات عشر ۱۱۴
- فصل اول: تعریف الجوهر و العرض - عدد المقولات ۱۱۴

فصل دوم: فی اقسام الجواهر	۱۱۷
فصل سوم: فی الجسم	۱۱۹
فصل چهارم: فی اثبات ماده الاولى و الصوره الجسمیه	۱۲۳
فصل پنجم: فی اثبات الصور النوعیه	۱۲۴
فصل ششم: فی تلازم ماده و الصوره	۱۲۶
فصل هفتم: احتیاج ماده و صورت به یکدیگر در وجود	۱۲۷
فصل هشتم: اثبات نفس و عقل	۱۳۲
فصل نهم: کم و انقساماتش	۱۳۵
فصل دهم: کیف	۱۴۰
فصل یازدهم: مقولات نسبی	۱۴۲
مرحله هفتم: علت و معلول	۱۴۸
فصل اول: اثبات قانون علیت	۱۴۸
فصل دوم: انقسامات علت	۱۵۰
فصل سوم: ضرورت وجود معلول هنگام وجود علت تامه و بالعکس	۱۵۳
فصل چهارم: قاعده الواحد	۱۵۶
فصل پنجم: استحاله دور و تسلسل در علل	۱۵۷
فصل ششم: علت فاعلی و اقسام آن	۱۶۰
فصل هفتم: علت غایی	۱۶۴
فصل هشتم: شبهات وارده بر علت غایی	۱۶۶
فصل نهم: رابطه ضروری بین علت غایی و علت فاعلی	۱۷۰

فصل دهم: علت صوری و مادی ۱۷۴

فصل یازدهم: علت جسمانی ۱۷۷



کانال سُدا @soda96

•

www.soda96.ir

۱- حکمت الهی چیست؟

حکمت الهی علمی است که در آن پیرامون احوال و احکام موجود مطلق (یعنی موجود از آن جهت که موجود است) بحث می شود.

۲- موضوع حکمت الهی چیست؟

موضوع حکمت الهی که از عوارض ذاتی اش در این علم بحث می شود، موجود مطلق می باشد.

۳- هدف حکمت الهی چیست؟

هدف حکمت الهی عبارت است از:

- الف) ارائه معرفتی کلی از موجودات و شناخت عللِ عالیة وجود بویژه علت نخستین.
- ب) تمییز موجود حقیقی از غیر حقیقی.

۴- چگونه حکمت الهی می تواند میان موجودات حقیقی و غیر حقیقی تمییز دهد؟

پاسخ به این پرسش را در ضمن دو مقدمه پی می گیریم:

مقدمه ۱: هر انسانی با مراجعه به وجدانش در می یابد که:

اولاً، خودش وجود دارد.

ثانیاً، خارج از حیطه وجودی او حقیقت و واقعیتی هست.

ثالثاً، او توان ادراک و رسیدن به واقعیت را دارد.

مقدمه ۲: گاهی انسان دچار اشتباه شده و به اموری غیر واقعی همچون شانس و غول معتقد می

شود و یا بعکس امری واقعی همچون روح مجرد را انکار می کند.

کانال صدا @soda96

نتیجه: با توجه به دو مقدمه فوق معلوم می گردد که انسان ناگزیر از شناخت احوال و احکام ویژه موجود مطلق می باشد تا به وسیله آن احکام بتواند بین موجود حقیقی و موجود وهمی فرق گذارد.

۵- نام دیگر حکمت الهی چیست؟

به حکمت الهی، فلسفه نخستین و علم برین نیز گفته می شود.



فصل اول : بداهت مفهوم وجود

۱- آیا مفهوم وجود تعریف پذیر است؟ چرا؟

مفهوم وجود نه تعریف رسمی دارد و نه حدی؛ اما نداشتن تعریف رسمی به آن علت است که:

صغری؛ اگر مفهوم وجود پذیرای تعریف رسمی باشد هر آینه لازم می آید که مفهومی روشن تر از مفهوم وجود باشد.

کبری؛ لیکن مفهومی روشن تر از مفهوم وجود نیست.

پس؛ مفهوم وجود پذیرای تعریف رسمی نیست.^۱

و اما نداشتن تعریف حدی به آن علت است که:

صغری؛ اگر مفهوم وجود پذیرای تعریف حدی باشد هر آینه لازم می آید که جنس و فصل داشته باشد.

کبری؛ لیکن مفهوم وجود از جنس و فصل عاری است.

پس؛ مفهوم وجود پذیرای تعریف حدی نیست.^۲

۱- به عبارت دیگر:

صغری؛ شرط تعریف پذیری اجلی بودن معرف از معرف است، کبری؛ اجلی بودن معرف از معرف در مفهوم وجود منتفی است، پس؛ شرط تعریف پذیری در مفهوم وجود منتفی است.

۲- به عبارت دیگر:

فصل دوم: اشتراک معنوی مفهوم وجود

۲- آیا مفهوم وجود مشترک معنوی است؟ چرا؟

وجود یک معنا دارد، و اطلاق آن بر موارد مختلف، به نحو اشتراک معنوی است. ادله سه گانه زیر این مدعا را ثابت می کند:

برهان اول: جان این برهان در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر مفهوم وجود مشترک لفظی بود، انقسام که از ضمیمه شدن قیود به معنای مشترک حاصل می شود تحقق نمی یافت؛

کبری؛ لیکن از سوی دیگر می بینیم که وجود به بالفعل و بالقوه، خارجی و ذهنی، و ... منقسم می گردد؛

پس: اشتراک وجود در لفظ نیست، [بلکه در معناست].

برهان دوم: جان این برهان در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر مفهوم وجود مشترک معنوی می بود، هر آینه لازم می آمد که با شک در قسم خاصی از وجود، باور ما به اصل وجود آن شیء نیز منتفی می شد.

کبری؛ لیکن با شک در قسم خاصی از وجود باور ما به اصل وجود آن شیء منتفی نمی شود.

پس: مفهوم وجود مشترک معنوی است.^۳

برهان سوم: بیان این برهان را در ضمن سه مقدمه پی می گیریم:

صغری؛ شرط تعریف پذیری جنس و فصل داشتن است. کبری؛ جنس و فصل داشتن در مفهوم وجود منتفی است، پس؛ شرط تعریف پذیری در مفهوم وجود منتفی است.

۳- برای مثال هنگامی که برای عالم خالق را اثبات می کنیم، با شک در اینکه آیا این خالق واجب است یا ممکن، در اصل وجود آن تردید نمی کنیم.

مقدمه ۱: وجود و عدم نقیض یکدیگرند.

مقدمه ۲: مفهوم عدم به علت عدم کثرت، مشترک معنوی و مفهومی واحد است؛ زیرا - همانطور که بعداً خواهیم خواند - تمایزی بین اعدام وجود ندارد.

مقدمه ۳: نقیض واحد، واحد است؛ یعنی ممکن نیست مفهومی واحد نقیض دو مفهوم متباین باشد. بنابراین وحدت مفهوم عدم که نقیض مفهوم وجود می باشد دلیل بر وحدت مفهوم وجود است؛ چرا که در غیر این صورت ارتفاع نقیضین لازم می آید.

نتیجه: مفهوم وجود مشترک معنوی است.

۳- چه عاملی سبب شده که برخی قائل به اشتراک لفظی مفهوم وجود گردند؟ آن را بیان و سپس نقد کنید.

بیان: قائلین به اشتراک لفظی وجود برای مدعایشان به قیاس زیر تمسک جسته اند:

صغری؛ اگر مفهوم وجود، مشترک لفظی نباشد هر آینه لازم می آید بین علت [خدا] و معلول [مخلوق] و به طور کلی بین واجب و ممکن سنخیتی در کار باشد.

کبری؛ لیکن بین واجب و ممکن سنخیتی در کار نیست.

پس؛ مفهوم وجود، مشترک لفظی است.

نقد: بیان فوق مردود است؛ زیرا:

صغری؛ اگر موجود مشترک لفظی باشد و موجودی که در قضیه واجب موجود است به کار می رود غیر از مفهومی باشد که هنگام اطلاق آن بر ممکنات به ذهن می آید؛ در این صورت:

اگر معنایی مغایر با آن فهمیده شود - معنایی که مصداق نقیض مفهومی است که هنگام اطلاق وجود بر ممکنات به ذهن می آید - قضیه واجب موجود است در واقع وجود واجب را نفی می کند.

و اگر اساساً مفهومی بی معنا باشد و یا چیزی باشد که قابل فهم نباشد، لازمه اش تعطیلی عقل و عجز از شناخت خداوند است.

کبری؛ لیکن هر دو تالی باطل است.

پس؛ وجود مشترک لفظی نیست و موجودی که در قضیه واجب موجود است به کار می رود غیر از مفهومی نیست که هنگام اطلاق آن بر ممکنات به ذهن می آید.

فصل سوم: زیادت وجود بر ماهیت و عروضش بر آن

۳- مقصود از زیادت وجود بر ماهیت چیست؟

معنای زیادت وجود بر ماهیت آن است که مفهوم یکی غیر از مفهوم دیگری می باشد؛ و لذا عقل می تواند ماهیت را از وجود جدا کرده و آن را به تنهایی در نظر بگیرد، و سپس آن را به وجود متصف سازد.

۴- ادله زیادت وجود بر ماهیت را بیان کنید.

برهان اول: جان این برهان در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر وجود عین ماهیت و یا جزء آن بود هر آینه لازم می آمد که سلبش از ماهیت صحیح نباشد. [چرا که سلب شیء از خودش، و نیز سلب جزء شیء از آن، محال است.]

کبری؛ لیکن سلب وجود از ماهیت صحیح است.

پس؛ وجود عین ماهیت و یا جزء آن نیست.^۴

۴- به عبارت دیگر:

صغری؛ شرط یکی بودن دو مفهوم عدم صحت سلب از یکدیگر است، کبری؛ عدم صحت سلب از یکدیگر در مفهوم وجود و مفهوم ماهیت منتفی است، پس؛ شرط یکی بودن دو مفهوم وجود و مفهوم ماهیت منتفی است.

برهان دوم: جانِ این برهان در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر وجود عینِ ماهیت و یا جزءِ آن بود هر آینه لازم می آمد که حملش بر ماهیت نیازمند دلیل نباشد. [چرا که حملِ شیء یا اجزاءِ ذاتی آن بر خودش بدیهی و بی نیاز از دلیل است.]

کبری؛ لیکن حملِ وجود بر ماهیت نیازمند دلیل است.

پس؛ وجود عینِ ماهیت و یا جزءِ آن نیست.^۵

برهان سوم: جانِ این برهان در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر وجود عینِ ماهیت و یا جزءِ آن بود، هر آینه لازم می آمد که نسبتِ ماهیت به عدم، که نقیضِ وجود است، محال و ممتنع باشد.

کبری؛ لیکن نسبتِ ماهیت به عدم محال و ممتنع نیست.

پس؛ وجود عینِ ماهیت و یا جزءِ آن نیست.^۶

صوت دروس حوزوی

۵- به عبارت دیگر:

صغری؛ شرطِ یکی بودن دو مفهوم بی نیازی از دلیل برای حمل بر یکدیگر است. کبری؛ بی نیازی از دلیل برای حمل بر یکدیگر در مفهوم وجود و مفهوم ماهیت متفی است. پس؛ شرطِ یکی بودن دو مفهوم در مفهوم وجود و مفهوم ماهیت متفی است.

۶- به عبارت دیگر؛

صغری؛ مفهوم ماهیت نسبت به عدم محال نیست. کبری؛ مفهوم وجود نسبت به عدم محال است. پس؛ مفهوم ماهیت مفهوم وجود نیست.

کانال صدا @soda96

فصل چهارم: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

۵- اقوال مطرح شده درباره اصالت وجود و ماهیت را بیان کنید.

حکماء در اینکه کدام یک از این دو مفهوم اصیلند (اصالت به معنای آن چیزی است که متن واقعیت را شکل می دهد و به تعبیر دیگر آن چیزی است که ملاء عالم را پُر کرده است) اختلاف کرده اند:

الف) حکمای مشاء: این گروه از حکماء، وجود را اصیل می دانند.

ب) حکمای اشراقی: این گروه - آن طور که نقل شده - ماهیت را اصیل می دانند.

ج) مصنف: ایشان همچون حکمای مشاء وجود را اصیل می دانند.

۶- آیا از میان حکما می توان کسی را یافت که قائل به جمع بین اصالت وجود و ماهیت شده باشد؟ چرا؟

هیچ حکیمی بین اصالت وجود و ماهیت جمع نکرده است؛ زیرا:

صغری؛ اگر وجود و ماهیت هر دو اصیل باشند، باید آنچه بنا بر فرض یک واقعیت است، دو واقعیت باشد. [چه، کثرت تنها در ظرف ذهن صورت می گیرد، یعنی این ذهن است که از واقعیتی واحد دو مفهوم وجود و ماهیت را انتزاع می کند؛ اما در خارج واقعیت یک چیز بیشتر نیست.]

کبری؛ لیکن تالی باطل است. [چرا که اگر در خارج دو واقعیت (وجود + ماهیت) باشد، آن دو واقعیت نیز دارای وجود و ماهیت اند و بنابراین، چهار واقعیت خواهیم داشت و به همین ترتیب ادامه می یابد و به تسلسل می انجامد.]

پس؛ اینطور نیست که اصالت هم با وجود باشد و هم با ماهیت.^۷

۷- به عبارت دیگر:

۷- ادله اصالت وجود را بیان کنید.

برهان نخست: جان این برهان در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ با توجه به اینکه ماهیت با نظر به ذاتش جز خودش چیز دیگری نیست و نسبتش با وجود و عدم یکسان است، اگر بیرون آمدن ماهیت از این مرحله [= مرحله استواء نسبت به وجود و عدم] و رسیدنش به سطح وجود بواسطه وجود نباشد، هر آینه لازم می آید که انقلاب در ذات رخ دهد.

کبری؛ لیکن انقلاب در ذات محال است.

پس؛ بیرون آمدن ماهیت از مرحله استواء نسبت به وجود و عدم و رسیدنش به سطح وجود، بواسطه وجود است [و لذا آنچه اصیل می باشد، وجود است].

برهان دوم: جان این برهان در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ با توجه به اینکه ماهیات بالذات [یعنی با ملاحظه ذاتش] معیار و محل کثرت و اختلاف است، اگر ماهیت، اصیل و وجود یک امر اعتباری باشد، هرگز وحدت حقیقی و نیز اتحاد بین دو ماهیت تحقق نمی یابد و در نتیجه حمل، که بیان کننده اتحاد وجودی موضوع و محمول است، منتفی می گردد.

کبری؛ لیکن تحقق و صحت حمل امری بدیهی و انکار ناپذیر است.

پس؛ ماهیت، اصیل و وجود یک امر اعتباری نیست. [بلکه این وجود است که اصیل بوده و ذاتاً موجود می باشد و ماهیت بواسطه آن متصف به هستی می گردد].

صغری؛ جمع بین اصالت وجود و ماهیت، منجر به تسلسل می شود. کبری؛ هر آنچه که منجر به تسلسل شود باطل است. پس؛ جمع بین اصالت وجود و ماهیت باطل است. به تعبیر جناب مصنف:

صغری؛ اگر وجود و ماهیت هر دو اصالت داشته باشند، لازم می آید که هر شیء واحد مفروضی دو امر مغایر باشد. کبری؛ لیکن تالی باطل است. پس؛ المقدم مثله.

برهان سوم: جان این برهان در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر وجود، اصیل نباشد و اصالت با ماهیت باشد، نباید میان آنچه که در خارج تحقق پیدا کرده و آنچه در ذهن موجود شده تفاوتی باشد. [چرا که موجود خارجی و موجود ذهنی از جهت ماهیت، که بنابر فرض اصیل است، هیچ تفاوتی با هم ندارند و اگر تفاوتی باشد تنها از ناحیه وجود است که طبق فرض، یک امر اعتباری است و نمی تواند منشأ یک تفاوت حقیقی باشد.]

کبری؛ لیکن بین ماهیت در ذهن و ماهیت در خارج تفاوت وجود دارد. [چنانچه آتش ذهنی نمی سوزاند ولی آتش خارجی می سوزاند.]

پس؛ وجود، اصیل بوده و اصالت با ماهیت نمی باشد.

برهان چهارم: جان این برهان در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ با توجه به اینکه ماهیت ذاتاً نسبتش با تقدم و تأخر، شدت و ضعف و همچنین قوه و فعل یکسان است، اگر وجود اصیل نبوده و اصالت با ماهیت باشد، هر آینه لازم می آید که منشأ اختلاف پدیده های خارجی در اوصافی همچون شدت و ضعف، تقدم و تأخر و ... ماهیت باشد.

کبری؛ لیکن منشأ اختلاف پدیده های خارجی در اوصافی همچون شدت و ضعف، تقدم و تأخر و ... ماهیت نیست. [به تعبیر دیگر: ماهیت تشکیک ندارد.]

پس؛ وجود، اصیل بوده و اصالت با ماهیت نمی باشد.

۸- آیا این سخن که: ماهیت بواسطه ارتباط و انتسابی که با خالق پیدا می کند از حالت تساوی نسبت به وجود و عدم بیرون آمده و به مرحله اصالت می رسد و آثار نیز، بر آن ماهیت مترتب می گردد؛ سخن صحیحی است؟ چرا؟

خیر؛ زیرا:

اگر حالتِ ماهیت بعد از انتساب به خالق تغییر کرده باشد و ماهیت واجدِ چیزی شده باشد که قبلاً فاقد آن بوده است؛ در این صورت مایهٔ تفاوت همان وجودِ اصیل می باشد، گر چه به آن، انتساب به خالق گفته شود.

و اگر هیچ تفاوتی در آن رخ نداده و خود به خود موصوف به هستی شده و منشأ آثار گردیده است، انقلاب در ذات خواهد بود، که امری محال است.

۹- دلیلِ قائلین به اصالتِ ماهیت را بیان و نقد کنید.

بیان: جانِ این برهان - که ظاهراً از شیخ اشراق بیان شده - در قیاسِ زیر نهفته است:

صغری؛ اگر وجودِ اصیل باشد، پس برای آن وجود، وجودی خواهد بود؛ و این وجود دوم نیز چون اصیل است، موجود و دارای وجودِ سومی می باشد و این روند ادامه می یابد و به تسلسل می انجامد.

کبری؛ لیکن تسلسلِ امری محال است.

پس؛ وجودِ اصیل نیست.

نقد: این بیان مردود است؛ زیرا:

صغری؛ اگر موجودیتِ وجود بذاته و بی واسطه باشد، تسلسل رخ نمی دهد.

کبری؛ لیکن موجودیتِ وجود، بذاته و بی واسطه است.

پس؛ تسلسل رخ نمی دهد.

۱۰- محققِ دوانی در بابِ اصالتِ وجود و ماهیت چه نظری دارد؟ آن را بیان و سپس نقد کنید.

بیان: در واجب متعال وجود، اصیل و در موجودات ممکن دیگر ماهیت اصیل می باشد. مطابق این نظر، اطلاق موجود بر واجب تعالی بدین معناست که او عین وجود است، ولی اطلاق آن بر ماهیات به معنای انتساب آنها به وجود می باشد.

نقد: این کلام مردود است؛ چرا که اصالت تنها از آن وجود است و ماهیت به عرض آن موجود می باشد.

فصل پنجم: وحدت تشکیکی وجود

۱۱- حکمای ایران درباره حقیقت وجود چه نظری داشته اند؟

به حکمای ایران نسبت داده شده که آنان وجود را حقیقتی یگانه و مشکک می دانستند. به اعتقاد ایشان همچنانکه نور پدیده ای است ذاتاً روشن که مایه روشنایی اجسام غیر شفاف می گردد و آنها را قابل رؤیت می سازد، وجود نیز حقیقتی است خود به خود ظاهر که مایه ظهور ماهیات می گردد.

۱۲- مسئله تشکیک در وجود را در قالب یک مثال بیان کنید.

وجود همانند نور حقیقتی است یگانه با مراتب مختلف، که امتیازشان در شدت و ضعف، تقدم و تأخر و غیر آن می باشد؛ پس مایه تفاوت این مراتب و امتیاز آنها از یکدیگر، همان چیزی است که زمینه اشتراک و اتحاد آنها را تأمین می کند. بنابراین، ویژگی هر یک از مراتب، جز مقوم وجود نیست؛ زیرا وجود بسبب بساطتش جزء ندارد؛ همچنانکه یک امر خارج از وجود هم نیست؛ زیرا هر چه خارج از حقیقت وجود باشد به حکم اصالت وجود، پوچ و باطل است؛ بلکه خصوصیت هر مرتبه ای مقوم همان مرتبه است، بدین معنا که خارج از آن مرتبه نیست.

۱۳- مسئله تشکیک در وجود را تبیین و نظرات مطرح شده درباره آن را بیان کنید.

تبیین مسئله: تبیین این مسئله را در دو مقدمه پی می گیریم:

کانال صدا @soda96

مقدمه ۱: با توجه به اینکه اصالت با وجود می باشد بنابراین ملاً خارج را وجود پر کرده است.

مقدمه ۲: هر آنچه که در خارج است یکسان نبوده و هر موجودی اثری مخصوص به خود را دارد.

نتیجه: حال در اینجا سؤالی پیش می آید و آن اینکه منشأ اختلافی که بین موجودات است، در چیست؟

بیان نظرات: در این باره نظراتی مطرح شده که در اینجا به بیان دو نظر مهم می پردازیم:

طرفداران حکمت متعالیه: جهان خارج را حقیقت واحد وجود پر نموده که این حقیقت واحد دارای تشکیک است.

مشائیون: وجودات در خارج متکثر بوده و جهان خارج مجموعه ای از موجودات متباین به تمام ذات می باشد.

۱۴- مشائیون برای متباین بودن موجودات در خارج چه دلیلی اقامه کرده اند؟ آن را بیان کنید.

وجودات در خارج متکثرند؛ چرا که:

صغری؛ اگر وجودات در خارج یکی بودند، هر آینه لازم می آمد که آثار آنها نیز یکی باشد.

کبری؛ لیکن آثار آنها یکی نمی باشد. [مثلاً اثر آب و آتش هیچ گاه مثل هم نیست].

پس؛ وجودات در خارج یکی نیستند.^۸

۸- به عبارت دیگر:

صغری؛ شرط یکی بودن وجودات خارجی یکی بودن اثر آنهاست. کبری؛ یکی بودن اثر در وجودات خارجی منتفی است. پس؛

شرط یکی بودن وجودات خارجی منتفی است.

۱۵- مشائیون بر اینکه وجودات به تمام ذات با یکدیگر متباینند، چه دلیلی اقامه کرده اند؟
آن را بیان و سپس نقد کنید.

بیان: موجودات خارجی بتمام ذات متباین اند؛ زیرا:

صغری؛ با توجه به اینکه ما به کثرت موجودات قائل هستیم، اگر قائل به اشتراک بین موجودات باشیم، هر آینه لازم می آید که علاوه بر وجه اشتراک، وجه افتراقی را نیز بین موجودات لحاظ کرده و در نتیجه وجود را مرکب بدانیم.

کبری؛ لیکن وجود مرکب نیست. [و امری بسیط می باشد].

پس؛ اشتراکی بین موجودات جریان ندارد.^۹ [و همه موجودات با یکدیگر به تمام ذات تباین دارند؛ و اینکه دیده می شود یک مفهوم واحد به نام وجود بر همه آنها حمل می شود نباید موهم آن باشد که امور خارجی یک حقیقت دارند و یا در جزیی از ذاتشان مشترک اند، چرا که این مفهوم واحد یک امر عرضی است و از ذات این امور حکایت نمی کند.]

نقد: جان این نقد در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر وجودات خارجی متباین به تمام الذات بودند، باید مفهوم وجود را که مفهومی واحد است از مصادیق متباین از آن جهت که متباینند برگرفته باشیم.

کبری؛ لیکن تالی باطل است.

پس؛ مقدم نیز باطل خواهد بود.^{۱۰}

۹- به عبارت دیگر:

صغری؛ فرض اشتراک وجودات خارجی با یکدیگر مستلزم ترکیب وجود است. کبری؛ ترکیب وجود امری محال است. پس؛ فرض اشتراک وجودات خارجی محال است.

۱۰- به بیان دیگر:

صغری؛ بر وجودات خارجی، مفهوم واحدی صدق می کند.

کبری؛ صدق مفهوم واحد، نشاندهنده اشتراک میان وجودات خارجی است.

۱۶- نظر مصنف درباره تشکیک در وجود چیست؟

مصنف: بیان عقیده مصنف را در ضمن سه مقدمه پی می گیریم:

مقدمه ۱: نمی توان مفهوم واحد را از مصادیقِ کثیر بما هو کثیر [متباین به تمام ذات] انتزاع کرد؛ چرا که:

اولاً، با توجه به اینکه مفهوم و مصداق ذاتاً یکی هستند و فرقیشان تنها از ناحیه وجود است، اگر یک مفهوم از مصادیق گوناگونی که جهت وحدت و اشتراکی در آنها نیست و یا اگر هست ملحوظ نمی باشد، انتزاع شود، لازمه اش آن است که واحد از آن جهت که واحد است با کثیر از آن جهت که کثیر است یکی باشد!

ثانیاً، اگر انتزاع یک مفهوم از یک مصداق، و صدق یک مفهوم بر یک آن به اعتبار قدر مشترکی که در مصداق وجود دارد نباشد، می بایست هر مفهومی از هر مصداقی انتزاع شود و نیز می بایست هر مفهومی بر هر مصداقی منطبق شود. اما این غیر قابل قبول است. زیرا روشن است که مثلاً مفهوم انسان بر حسن و حسین صدق می کند اما بر در و دیوار نه. و این، نیست مگر به خاطر آنکه ویژگی ای که مفهوم انسان از آن حکایت می کند در حسن و حسین هست ولی در دیوار و در نیست.

مقدمه ۲: وجود حقیقتی واحد و یگانه است؛ زیرا:

صغری؛ اگر وجود حقیقت واحد و یگانه ای نداشته باشد، هر آینه لازم می آید که متشکل از حقایقی باشد که به تمام ذات متباینند و در نتیجه مفهوم وجود که مفهومی واحد است، از مصادیق متباین گرفته شود.

کبری؛ لیکن محال است که مفهوم واحد وجود از مصادیق متباین گرفته شود. [به تعبیر دیگر: نمی توان مفهومی واحد را از آن جهت که واحد است از مصادیقی که هیچ وجه اشتراکی میان

آنها متصور نیست و یا اگر هم متصور هست، ملحوظ نمی باشد - و در یک کلمه از کثیر بما هو کثیر - انتزاع و بر آنها حمل کرد.

پس؛ وجود حقیقتی واحد است.

مقدمه ۳: وجود حقیقتی مشکک است؛ زیرا:

صغری؛ اگر وجود مشکک نمی بود، هر آینه لازم می آمد کمالات به شکل یکسانی ظهور یابند.

کبری؛ لیکن کمالات به شکل یکسانی ظهور نمی یابند. [بلکه صفات وجودی ای همچون شدت و ضعف، تقدم و تأخر، قوه و فعل و غیر آن، سبب ظهور کمالاتی متفاوت و مختلف می شود. از این رو علت این اختلاف نه به جزء ذات بر می گردد، نه به تمام ذات و نه به اعراض خارج از ذات.]

پس؛ وجود مشکک است. [به این معنا که حقیقت وجود در ذات خود دارای وحدت و کثرت است، بگونه ای که آنچه دو وجود را از یکدیگر متمایز می کند همان چیزی است که آنها در آن مشترکند و بالعکس. مثلاً زید و عمرو در وجود داشتن با یکدیگر مشترکند و وحدت دارند اما به خاطر همین وجودشان از یکدیگر متمایز شده و کثرت می یابند.]

نتیجه: بنابراین وجود اولاً حقیقتی است یگانه و ثانیاً مشکک.

۱۷- وجود چند نوع کثرت دارد؟ توضیح دهید.

وجود دو نوع کثرت دارد:

الف) طولی؛ این کثرت به لحاظ مراتب مختلف وجود است که از ضعیف ترین مرتبه - یعنی ماده اولی - آغاز شده و به بالاترین مرتبه - یعنی خدا - می رسد. مانند اختلافی که در نور خورشید به اعتبار مراتب گوناگونش وجود دارد که هر چه پرتوی نور به کره خورشید نزدیک تر باشد، شدیدتر و هر چه دورتر باشد، ضعیفتر خواهد بود.

ب) **عرضی**؛ این کثرت با توجه به تخصّصی است که به واسطه ماهیات گوناگون - که خاستگاه کثرت اند - در وجود راه می یابد. برای مثال، هر مرتبه ای از نور که در نظر گرفته شود از آن جهت که بر امور مختلف می تابد و آنها را آشکار می کند، کثرت می یابد. این کثرت در واقع از آن اموری است که آن مرتبه از نور خورشید بر آنها تابیده است اما به همان مرتبه هم سرایت می کند.

فصل ششم: مخصّصات وجود

۱۷- وجود دارای سه گونه تخصّص است؛ آنها را بیان کنید.

وجود دارای سه گونه تخصّص است که بواسطه هر کدام از آن غیرش تمایز می یابد:

الف) **تخصّص حقیقت یگانه و اصیل** وجود به ذات خودش: حقیقت وجود ذاتاً در برابر عدم قرار می گیرد و با نفس ذات خود از آن امتیاز می یابد.

ب) **تخصّص وجود به خصوصیات مراتب مختلفش**: هر چه به مرتبه واجب نزدیک تر شویم، شدت وجود و کمالات وجودی بیشتر می گردد و هر چه از آن دور شویم، نقص ها و کمبودها افزایش می یابد. این اختلاف در شدت و ضعف، تقدم و تأخر و مانند آن، موجب می گردد که وجود دارای مراتب گوناگونی شود، و هر مرتبه آن به واسطه درجه وجودی خاص خود، از مرتبه دیگر تخصّص یابد.

ج) **تخصّص وجود بواسطه اضافه و عروضش** بر ماهیاتی که ذاتهای گوناگونی دارند: در اثر این اضافه، اختلاف ماهیات به وجود سرایت کرده و این اختلاف ثانیاً و بالعرض به وجود نسبت داده می شود؛ برای مثال، وجودی که به ماهیت انسان تعلق گرفته از وجودی که به ماهیت آهن تعلق گرفته، جدا بوده و نسبت به آن امتیاز دارد. اما این امتیاز، اولاً و بالذات به ماهیت انسان و

آهن مربوط است، و ثانیاً و بالعرض به وجودی که به آنها تعلق گرفته، نسبت داده می شود.^{۱۱}

۱۲

۱۸- اشکال معروفی را که در مورد عروض وجود بر ماهیت بیان شده است، تقریر و پاسخ آنرا نیز بیان کنید.

اشکال: بیان اشکال را در ضمن دو مقدمه پی می گیریم:

مقدمه ۱: قاعده فرعیت که می گوید: ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له؛ ایجاب می کند شیء دوم، پیش از امری که می خواهد بر آن عارض شود [محمول]، ثبوت و تحقق داشته باشد.

مقدمه ۲: با توجه به قاعده فرعیت ثبوت وجود برای ماهیت نیز متوقف بر ثبوت قبلی ماهیت خواهد بود. به تعبیر دیگر: بنا بر قاعده فرعیت، وقتی گفته می شود الماهیه موجود، لازم می آید که ماهیت قبل از حمل موجود بر آن، ثبوت داشته است.

نتیجه: با توجه به دو مقدمه فوق معلوم می گردد که:

- اگر ثبوت قبلی ماهیت، عین ثبوت وجود مورد نظر برای آن باشد، تقدّم شیء علی نفسه لازم می آید.

- اگر ثبوت قبلی ماهیت، بواسطه ثبوت وجود دیگری باشد، در این صورت ثبوت آن وجود دوم برای ماهیت نیز متوقف بر ثبوت قبلی ماهیت خواهد بود، و این روند همینطور ادامه پیدا می کند، و در نتیجه تسلسل لازم می آید.^{۱۳}

۱۱- از آنجا که وجود ماهیت بالعرض است، به این نوع تمایز، تمایز بالعرض نیز می گویند. (تقریر بدایه الحکمه استاد حسینی نسب؛ محمد رحمانی).

۱۲- به عبارت دیگر: منشأ و خاستگاه این نحوه از تخصّص، خود حقیقت وجود نیست، بلکه خاستگاهش ماهیاتی است که وجود بر آنها عارض شده است. (شرح بدایه، شیروانی، ج ۱، ۱۰۶)

۱۳- به عبارت دیگر:

صغری؛ حمل وجود بر ماهیت با قاعده فرعیت در تنافی است، کبری؛ هر حملی که با قاعده فرعیت در تنافی باشد، باطل است. پس؛ حمل وجود بر ماهیت باطل است.

پاسخ: این اشکال، مردود است؛ زیرا:

اولاً: صغری؛ اگر وجود بر ماهیت حمل گردد، عکس الحمل رخ می دهد.

کبری؛ لیکن عکس الحمل مجازی است. [چرا که در اصل، این ماهیت است که به سبب وجود، موجود می گردد].

پس؛ حمل وجود بر ماهیت مجازی است.^۴ [و در حقیقت این وجود است که باید موضوع قرار گیرد نه ماهیت].

ثانیاً: صغری؛ شرط اجرای قاعده فرعیت یک قضیه، هلیه مرکب بودن آن قضیه است.

کبری؛ هلیه مرکب بودن قضیه، در حمل وجود بر ماهیت منتفی است.

پس؛ شرط اجرای قاعده فرعیت، در حمل وجود بر ماهیت [که هلیه بسیطه است] منتفی است. [بنابر این نه تنها حمل وجود بر ماهیت با قاعده فرعیت در تنافی نیست، بلکه تخصّصاً از سیطره آن خارج می باشد].

۱۹- به اشکال معروفی که در مورد عروض وجود بر ماهیت بیان شده است، چه پاسخ های دیگری داده شده است؟ آنها را بیان و سپس نظر مصنف درباره آنها را بیان کنید.

به شبهه فوق پاسخهای گوناگونی داده شده است:

فخر رازی: این مورد خاص، یعنی ثبوت وجود برای ماهیات، از قاعده فرعیت خارج است و قاعده نسبت به این مورد تخصیص خورده است.

محقق دوانی: حق آن است که ثبوت یک شیء برای شیء دیگر، مستلزم تحقق شیء دوم است گرچه این تحقق، توسط همان چیزی باشد که برای آن ثابت می شود و این امر در مورد ثبوت

۱۴- ناگفته نماند که: عقل به دلیل انس با ماهیات، غالباً آن را موضوع قرار داده و وجود را بر آن حمل می کند و برای مثال می گوید: انسان موجود.

وجود برای ماهیت نیز صادق است، زیرا ثبوت وجود برای ماهیت، مستلزم ثبوت ماهیت توسط همین وجود است.

سید سند: وجود نه در ذهن و نه در خارج هیچ تحقق و ثبوتی ندارد تا به مقتضای قاعده فرعیت متوقف بر ثبوت ماهیت باشد.

نظر برخی از متکلمان: وجود اگر چه مفهوم ذهنی دارد، ولی فاقد فرد خارجی و مصداق عینی می باشد و بنابراین، وجود در خارج بر ماهیت عارض نمی شود تا گفته شود: به مقتضای قاعده فرعیت، باید نخست ماهیت ثبوت داشته باشد و سپس وجود بر آن عارض شود.

مصنف: جوابهای مذکور علاوه بر آنکه باطلند، بی فائده نیز هستند.

فصل هفتم: احکام سلبی وجود

۲۰- مقصود از احکام سلبی وجود چیست؟ آنها را بیان کنید.

مقصود از احکام سلبی وجود، محمولاتی است که از وجود سلب می شود و وجود آنها را دارا نیست؛ این احکام سلبی عبارت اند از:

برای وجود **غیری** نیست، وجود **دوم** ندارد، وجود **نه جوهر** است نه عرض، وجود **جزء** چیزی نیست، وجود **جزء** ندارد، وجود **نوع** نیست.

۲۱- چرا وجود غیر ندارد؟

برای وجود **غیری** نیست؛ به عبارت دیگر، محال است که در عالم چیزی باشد و آن چیز مغایر و بیگانه با هستی باشد؛ زیرا:

صغری؛ اگر اصالت تنها از آن وجود باشد، هرآینه لازم می آید که غیر از آن، ذاتاً باطل باشد.

کبری؛ لیکن اصالت تنها از آن وجود است.

پس؛ غیر از وجود ذاتاً باطل است. [و برای وجود غیری نیست.]

۲۲- چرا وجود دوم ندارد؟

وجود دوم ندارد؛ جان تعلیل این مدعا در دو قیاس مترتب بر هم زیر نهفته است:

قیاس اول: صغری؛ اگر اصالت تنها از آن وجود بوده و هر چه غیر از آن، ذاتاً پوچ و باطل باشد، هرگز جایی برای آمیزش وجود با جزء داخلی، یا عرض خارجی باقی نمی ماند.

کبری؛ لیکن اصالت تنها از آن وجود بوده و هر چه غیر از وجود ذاتاً پوچ و باطل است.

پس؛ هرگز جایی برای آمیزش وجود با جزء داخلی، یا عرض خارجی باقی نمی ماند. [و این بدان معناست که وجود حقیقتی صرف و خالص می باشد.]

قیاس دوم: صغری؛ وجود صرف خالص است.

کبری؛ هر چه که صرف خالص باشد، قابل دوتائی و تکرر نیست.

پس؛ وجود قابل دوتائی و تکرر نیست.^{۱۵}

به عبارت دیگر:

صغری؛ اگر غیر از وجود، وجود دومی در کار باشد، تمایز این دو یا به تمام ذات است، مثل سیاهی و سنگ که هر دو از دو مقوله هستند، یا به بعض ذات است، مثل انسان و فرس که تنها در فصل متفاوت هستند و یا به خارج از ذات است، مثل زید و عمرو که تنها در عوارض شخصیه متفاوت هستند.

کبری؛ لیکن هر سه تالی درباره وجود باطل است؛ [اما تالی اول به این علت که فرض این است که هر دو از سنخ هستی هستند و اما تالی دوم و سوم به این علت که با توجه به اصالت

۱۵- به عبارت دیگر: صغری؛ اصالت وجود، صرف بودن آن را می رساند، کبری: صرف بودن وجود عدم دوتایی بودن آن را می رساند، پس: اصالت وجود، عدم دوتایی بودن آن را می رساند.

وجود چیزی غیر از هستی یافت نمی شود که یا داخل در هستی باشد و یا خارج آن، تا وجود اول یا دوم بواسطه آن از یکدیگر متمایز گردند.]

نتیجه؛ غیر از وجود، وجود دومی در کار نیست.

۲۲- چرا وجود نه جوهر است و نه عرض؟

وجود جوهر نیست؛ زیرا:

صغری؛ جوهر و عرض ماهیت اند؛ کبری؛ وجود ماهیت نیست؛ نتیجه؛ جوهر و عرض، وجود نیستند.

۲۳- آیا می توان برای عرض نبودن وجود به دلیل دیگری تمسک جست؟ در صورت وجود چنین دلیلی، آن را بیان کنید.

بله؛ این دلیل عبارت است از:

صغری؛ عرض چیزی است که متکی به غیر است؛ کبری؛ متکی به غیر بودن در وجود منتفی است [چه اینکه غیر از وجود چیزی نیست]؛ نتیجه؛ عرض بودن وجود منتفی است.

۲۴- چرا وجود جزء چیزی نیست؟

وجود جزء چیزی نیست؛ زیرا:

صغری؛ اگر وجود، جزء چیزی باشد هر آینه لازم می آید که مرکبی داشته باشیم که یک جزء آن حقیقت وجود باشد.

کبری؛ لیکن چنین مرکبی که یک جزء آن وجود باشد، در کار نیست؛ [چه اینکه غیر از وجود چیزی نداریم تا با وجود ترکیب شود و مرکبی بسازد.]

نتیجه؛ وجود جزء چیزی نیست.^{۱۶}

۲۵- اشکال مطرح شده در باب جزء بودن وجود را بیان و سپس نقد کنید.

اشکال: جان این اشکال در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر هر ممکنی مرکب از ماهیت و وجود باشد هر آینه لازم می آید که وجود، جزئی از ممکنی که در خارج محقق می شود، باشد.

کبری؛ لیکن هر ممکنی مرکب از وجود و ماهیت است.

نتیجه: وجود جزئی از ممکنی که در خارج محقق می شود، می باشد.

نقد: این استدلال مخدوش است؛ زیرا:

صغری؛ اگر در خارج چیزی به غیر از وجود در کار نباشد [= اصالت وجود]، ترکب ممکن از وجود و ماهیت باطل می شود.

کبری؛ لیکن در خارج چیزی به غیر از وجود در کار نیست. [و ماهیت تنها تصویری اعتباری و ذهنی است؛ زیرا وقتی وجودی را تصور می کنیم، با توجه به اینکه وجود صرف آن به ذهن نمی آید، قالبی خاص برای آن در نظر می گیریم.]

نتیجه؛ پس ترکب ممکن از ماهیت و وجود باطل است. [و کبرای اشکال، مخدوش است.]

۲۶- چرا وجود جزء ندارد؟

مقدمه: قبل از بیان استدلال به عنوان مقدمه باید بگوییم:

۱۶- به عبارت دیگر: صغری؛ اگر وجود جزء چیزی باشد، هر آینه مرکبی در کار خواهد بود که از وجود و غیر آن تشکیل شده است؛ کبری؛ اگر مرکبی در کار باشد که از وجود و غیر آن تشکیل شده باشد، اصالت وجود مخدوش می شود؛ پس؛ اگر وجود جزء چیزی باشد، اصالت وجود مخدوش می شود.

جزء بر سه قسم است:

جزء عقلی؛ که مراد از آن همان جنس و فصل منطقی است. لازم به ذکر است که بگوییم این دو در خارج به وجودی واحد موجود می باشند.

جزء خارجی؛ که مراد از آن همان ماده و صورتی است که به عنوان جواهر مطرح می شوند. لازم به ذکر است که بگوییم این دو هر دو در خارج وجود داشته و صرفاً یک تحلیل عقلی نیستند.

جزء مقداری؛ به جزئی که دارای مقادیری همچون حجم، خط، سطح، عدد و مقادیری از این قبیل باشد، جزء مقداری گویند؛ مثلاً دو، حاصل از دو عدد یک است و یا خط به اجزای کمتری قابل تقسیم است.

بیان استدلال: با توجه به مقدمه فوق در بیان استدلال گوییم:

مرحله ۱: وجود، جزء عقلی یا همان جنس و فصل ندارد:

الف) ابطال جنس داشتن وجود: اگر وجود جنس داشته باشد، آن جنس یا غیر وجود است و یا وجود و این در حالی است که:

صغری؛ اگر جنس، غیر از وجود باشد، هر آینه لازم می آید که غیر از وجود چیز دیگری نیز وجود داشته باشد.

کبری؛ لیکن غیر از وجود چیز دیگری وجود ندارد. [= اصالت وجود]

نتیجه؛ جنس غیر از وجود نیست.

و همچنین،

صغری؛ اگر جنس وجود باشد، همانا لازم می آید فصل که باید محصل و وجود دهنده به جنس باشد، مقوم آن باشد. [چرا که فصل باید ذات جنس را که همان وجود است، به او بدهد و از این رو فصل، مقوم خواهد بود.]

کبری؛ لیکن - همانطور که در منطق خوانده شد - فصل نمی تواند مقوم جنس باشد.
نتیجه؛ جنس، وجود نیست.

(ب) ابطال فصل داشتن وجود: در این حالت نیز باید گفت که:

صغری؛ اگر وجود، جنس نداشته باشد پس به طریق اولی فصل نیز ندارد. [چه اینکه فصل متفرع بر جنس است.]

کبری؛ لیکن وجود، جنس ندارد.

پس؛ وجود، فصل ندارد.

مرحله ۲: وجود جزء خارجی یا همان ماده و صورت ندارد؛ زیرا:

صغری؛ اگر وجود، جنس و فصل نداشته باشد، ماده و صورت نیز نخواهد داشت. [چه اینکه ماده و صورت همان جنس و فصل هستند که به شرط لا أخذ شده اند.]^{۱۷}

کبری؛ لیکن وجود جنس و فصل ندارد.

پس؛ وجود، ماده و صورت ندارد.

مرحله ۳: وجود جزء مقداری ندارد؛ چرا که:

صغری؛ اگر وجود ماده و صورت نداشته باشد، جسم نیز نخواهد داشت.

۱۷- البته باید توجه داشت که هنگامی که ماده و صورت خارجی تصور شدند به ماده و صورت عقلی که

همان که همان جنس و فصل باشد، تبدیل می شوند.

کبری؛ اگر وجود، جسم نداشته باشد، مقدار نیز نخواهد داشت.

پس؛ اگر وجود ماده و وصورت نداشته باشد، مقدار نیز نخواهد داشت.

نتیجه: با توجه به سه مرحله پیشین، معلوم گردید که وجود هیچ جزئی ندارد؛^{۱۸} به عبارت دیگر:

صغری؛ اگر وجود جزء داشته باشد، آن جزء یا باید عقلی باشد، یا خارجی و یا مقداری.

کبری؛ لیکن هر سه تالی باطل است.

پس؛ وجود جزء ندارد.

۲۷- چرا وجود نوع ندارد؟

وجود نوع ندارد؛ زیرا:

صغری؛ وجود به سبب تشخص فردی موجود نمی شود. [چه اینکه وجود به نفس ذاتش تحصیل و تعین دارد نه بواسطه فرد].

کبری؛ نوع به سبب تشخص فردی موجود می شود.

پس؛ وجود نوع نیست.^{۱۹}

۱۸- اینکه علامه در وهله اول جزء عقلی، سپس جزء خارجی و در آخر جزء مقداری را باطل نمود، به علت مترتب بودن آنها بر یکدیگر است؛ به عبارت دیگر: ما با ابطال جزء عقلی به ابطال جزء خارجی و با ابطال جزء خارجی به ابطال جزء مقداری می رسیم.

۱۹- به عبارت دیگر؛ صغری: شرط نوع بودن، موجود بودن بواسطه تشخص فردی است؛ کبری: موجود بودن بواسطه تشخص فردی در وجود منتفی است؛ پس: شرط نوع بودن در وجود منتفی است.

فصل هشتم؛ معنای نفس الأمر

۲۸- قضایا به حسب ظرفِ تحقیقشان بر چند قسم اند؟ توضیح دهید.

قضایا بر دو قسم اند:

قضایای خارجی: مقصود از قضایای خارجی قضایایی است که هم موضوعشان خارجی است و هم محمولشان؛ مثلِ قضیهٔ خَرَجَ مَنْ فِي الْبَلَدِ، که در آن مَنْ فِي الْبَلَدِ (موضوع) و خرج (محمول) هر دو در خارج موجود اند.

قضایای ذهنی: قضایایی ذهنی قضایایی هستند که محمول آنها یک امر ذهنی است، اعم از آنکه موضوعشان نیز امری ذهنی باشد یا امری خارجی؛ مثلِ قضیهٔ: کلی یا ذاتی و یا عرضی است؛ در این قضیه کلی (موضوع) و ذاتی و عرضی (محمول) هر دو در ذهن موجود اند، و یا مثلِ قضیهٔ: انسان نوع است؛ در این قضیه گرچه موضوع یک مفهوم ماهوی است که می تواند هم در ذهن موجود باشد و هم در خارج، ولی حکم به نوع بودن به انسانی مربوط است که وجود ذهنی دارد و لذا قضیه فوق، یک قضیهٔ ذهنی است.

۲۹- چگونه می توان به صدق و کذب هر یک از قضایای سه گانه مطرح شده در پرسش قبلی پی برد؟

صدق و کذب قضایای خارجی، به تطبیق یا عدم تطبیقِ آن با خارج است؛ چه اینکه در این نوع قضایا هم موضوع و هم محمول هر دو در خارج اند؛ برای مثال در قضیهٔ خرج من فی البلد، اگر در خارج عده ای در شهر باشند و خروج نیز از آنها محقق شده باشد، قضیه صادق و الا کاذبه می باشد.

صدق و کذب قضایای ذهنی، به آن است که مفاد این نوع قضایا در ذهن ثابت باشد؛ برای مثال در قضیهٔ کلی یا ذاتی و یا عرضی است، اگر در ذهن کلی ای داشته باشیم و این کلی یا

ذاتی باشد و یا عرضی، قضیه صادق و إلا کاذبه است و همچنین در قضیه انسان نوع است، اگر انسان در ذهن واقعاً نوع بود، قضیه صادق و إلا کاذبه می باشد.

۳۰- فلاسفه برای اینکه نحوه تطابق قضایای سه گانه را در عبارتی کوتاه خلاصه کنند، از چه تعبیری بهره جسته اند؟ توضیح دهید.

فلاسفه برای یکپارچه کردن اقسام سه گانه قضایا از از تعبیر **نفس الأمر** بهره جسته و گفته اند: برای صادق یا کاذبه بودن قضیه باید دید که آیا این قضایا با **نفس الأمر** خود مطابق اند یا نه؛ که در این صورت اگر با **نفس الأمر** خود مطابق بودند صادق و إلا کاذبه اند.

۳۱- **نفس الأمر چیست؟**

مقصود از **نفس الأمر** به معنای واقع اشياء است که گاه در ذهن و گاه در خارج می باشد.

۳۲- **خواجه نصیر الدین طوسی** **نفس الأمر** را چگونه معنا کرده اند؟ آن را بیان و سپس نقد کنید.

معنای **نفس الأمر** از دیدگاه **محقق طوسی**: **نفس الأمر** عبارت است از عقل مجرد که در آن همه صور معقولات موجود بوده و صدق قضایای صادق (در قضایای ذهنیه و خارجیه) به مطابقت با آن صور می باشد.

نقد: نقد این بیان را در سه مرحله پی می گیریم:

مرحله ۱: این صورت هایی که مرحوم خواجه بیان فرموده اند خود نوعی علم هستند و برای همین هم برای صدقشان نیازمند مطابقی هستند.

مرحله ۲: صدق این صورتها به مطابق بودن با عین و ذهن نیست؛ چرا که:

صغری؛ اگر صدق آنها به مطابقت با عین (در قضایای خارجی) و یا مطابقت با ذهن (در قضایای ذهنی) باشد، دَوَر رخ می دهد. [چه اینکه از طرفی صادق بودن قضایای خارجی و ذهنی با مطابقت با این صُور و از طرفی صادق بودن این صور با عین و ذهن اثبات می شود].

کبری؛ لیکن دَوَر باطل است.

پس؛ صدق این صُور به مطابقت با عین و یا مطابقت با ذهن نیست.

مرحله ۳: با توجه به اینکه صدق این صُور به مطابقت با عین و ذهن نیست، بنابراین باید برای آن نفس الامر دیگری در نظر بگیریم، که این نیز همانند فرضِ پیشین باطل است؛ چرا که:

صغری؛ اگر صدق آن صُور به مطابقت با نفس الامر دیگری باشد، تسلسل رخ می دهد. [چه اینکه باید برای نفس الامر دوم نیز نفس الامر سومی در نظر بگیریم و هكذا]

کبری؛ لیکن تسلسل باطل است.

پس؛ صدق آن صُور به مطابقت با نفس الامر دیگری نیست.

نتیجه: پس کلام محقق طوسی به دلیل دو محذور دور و تسلسل مخدوش بوده و صحیح نمی باشد؛ به عبارت دیگر:

صغری؛ تعریف محقق طوسی از نفس الامر، مستلزم دور و تسلسل است.

کبری؛ هر آنچه که مستلزم دور و تسلسل باشد، غیر صحیح است.

پس؛ تعریف محقق طوسی از نفس الامر، غیر صحیح است.

فصل نهم: مساوق بودن شیئیت با وجود

۳۳- آیا وجود مساوق^{۲۰} با شیئیت است؟ توضیح دهید.

شیئیت با موجود بودن مساوی و بلکه مساوق است؛ و چون عدم ثبوتی ندارد، از این رو شیء نیز محسوب نمی شود.^{۲۱}

۳۴- مقصود از ثبوت و نفی چیست؟

ثبوت به معنای وجود و نفی نیز به معنای عدم می باشد.

۳۵- از دیدگاه معتزله، بین ثبوت و وجود چه رابطه ای برقرار است؟ توضیح دهید.

بیان این رابطه را در ضمن سه مرحله پی می گیریم:

مرحله ۱: از دیدگاه معتزله، معدوم بر دو قسم است:

معدومات ممتنع: به آن دسته از معدوماتی که به علت محال بودن تا ابد موجود نمی شوند، معدومات ثابت گفته می شود؛ مثل شریک الباری، که نه تنها معدوم است بلکه امکان وجود را نیز نداشته و نخواهد داشت.

معدومات ممکن: به آن دسته از معدوماتی که امکان موجود شدن شان محال نیست، معدومات غیر ثابت گفته می شود؛ مثل فرزندی که ممکن است بعدها متولد گردد.

۲۰- مساوقت دارای معنایی ظریف تر از مساوات است. مساوات در جایی است که دو مفهوم به لحاظ صدق بر موارد، به دو موجب کلیه بازگشت نمایند و مصادیقشان یکسان باشند؛ مانند ضاحک و انسان؛ که در مصادیق یکسان بوده و لکن حیثیت ضاحکیت غیر از انسانیت می باشد؛ اما تساوق در جایی است که دو مفهوم علاوه بر یکی بودن مصادیقشان، در حیثیت و جهت صدقشان نیز یکی باشند؛ مانند وجود و شیئیت که نه تنها در مصداق بلکه در جهت صدق نیز یکی هستند، به این معنا که هر شیئی از همان جهت که شیء است مصداق وجود و هر وجودی از همان جهت که وجود است مصداق شیء می باشد.

۲۱- به عبارت منطقی: صغری؛ شیء ثابت است، کبری؛ عدم ثابت نیست، پس: شیء، عدم نیست.

مرحله ۲: با توجه به اینکه معدومات ممکن از نوعی ثبوت برخوردارند، می توانند متعلق علم واقع گردند؛ مثل علم خداوند به مخلوقات قبل از خلقتشان.^{۲۲}

مرحله ۳: با توجه به تقسیم فوق معلوم می گردد که علاوه بر وجود، قسمی از معدومات که همان معدومات ممکن باشد نیز ثابت می باشند.

نتیجه: پس ثبوت اعم از وجود است و به عبارت دیگر بین آن دو رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است؛ زیرا هر وجودی ثابت است و لکن هر ثابتی وجود نیست، چه اینکه ممکن است معدوم غیر ثابت باشد.

۳۵- از دیدگاه معتزله، بین نفی و عدم چه رابطه ای برقرار است؟

اگر دامنه ثبوت از وجود وسیع تر باشد به گونه ای که هم وجود را شامل شود و هم قسمی از عدم را [= عدم ممکن]، نفی که به معنای عدم می باشد، تنها معدوم های ثابت [= ممتنع الوجود] را شامل شده و رابطه بین نفی و عدم، عموم و خصوص مطلق خواهد بود.

۳۶- عقیده مرحوم مصنف را در مورد دیدگاه معتزله در باب رابطه بین ثبوت و وجود و همچنین عدم و نفی، بیان کنید.

به عقیده ایشان، عقیده معتزله در باب رابطه بین ثبوت و وجود و همچنین عدم و نفی، بر خلاف فطرت می باشد؛ چرا که:

صغری؛ اگر چیزی معدوم باشد، به هیچ طریقی ثبوت نخواهد داشت.

کبری؛ اگر چیزی ثبوت نداشته باشد، به هیچ نحوی ثابت نیز نیست.

۲۲- لازم به ذکر است که گفته شود: اساساً علتِ قائل شدنِ معتزله به چنینِ عدمی که به نحوی بویی از ثبوت برده، مسئله علم الهی است؛ چه اینکه به عقیده ایشان، قائل نشدن به این نوع عدم، علم خداوند را زیر سؤال می برد. البته ناگفته نماند که بررسی این مسئله - که چگونه خداوند قبل از خلقت اشیاء، زمانی که آنها معدوم هستند بدانها علم دارد - در الهیات بالمعنی الأخص خواهد آمد.

پس؛ اگر چیزی معدوم باشد، به هیچ نحوی ثابت نیست.

۳۷- گروهی از معتزله علاوه وجود و نفی غیر ثابت، مقوله ای به نام حال را نیز ثابت می دانند؛ ادعای آنان و سپس عقیده مصنف درباره آن ادعا را بیان کنید.

بیان: علاوه بر ثابتاتی همچون وجود و عدم، حال نیز که واسطه بین این دو است، به این معنا که نه موجود است و نه معدوم، از ثابتات می باشد؛ مثل عالمیت، که تنها رابطه بین عالم و معلوم را بیان می کند در حالی که نه خود موجود می باشد و نه معدوم.

مصنف: این بیان مردود است؛ چرا که وجود و عدم متناقض هستند و واسطه ای بین آن دو نیست؛ به عبارت دیگر:

صغری؛ حال، مستلزم ارتفاع نقیضین است.

کبری؛ هر آنچه که مستلزم ارتفاع نقیضین باشد، باطل است.

پس؛ حال، باطل است.

فصل دهم: عدم تمایز و علیت در اعدام

۳۸- آیا در میان اعدام مطلق تمایز و علیت جریان دارد؟ چرا؟

خیر؛ چرا که:

صغری: اعدام، واقعیت و ثبوتی ندارند.

کبری: تمایز و علیت فرع بر واقعیت و ثبوت داشتن است.

پس: اعدام، تمایز و علیت ندارند.

۳۹- آیا در اعدام مضاف، تمایز جریان دارد؟ به عبارت دیگر آیا می توان گفت که عدم عمرو غیر از عدم زید است؟ توضیح دهید.

بله؛ گاهی یک نیستی با اضافه شدن به یک شیء موجود از نیستی دیگر متمایز می شود. پر واضح است که در اینگونه تمایزات نیز امری وجودی باعث تمایز دو نیستی از هم شده است. برای مثال هنگامی که گفته می شود عدم عمرو غیر از عدم زید است، در واقع دو عدم بواسطه عمرو و زید که هر دو واقعیت خارجی دارند، از یکدیگر متمایز یافته اند.

۴۰- آیا مقصود از جمله عدم علت، علت برای عدم معلول است، ثبوت داشتن عدم است؟ چرا؟

خیر؛ چرا که این جمله از باب تشابه و مجاز گفته شده و مقصود حقیقی آن بیان این قاعده است که: هر گاه علت نباشد علیت تحقق نمی یابد؛ برای مثال هنگامی که گفته می شود: اگر ابر نباشد باران نمی بارد، در واقع گفته شده است: با نبودن ابر، رابطه علیت که وجود معلول [= بارش باران] را در پی دارد، پا نگرفته است.

۴۱- مرحوم ملاهادی سبزواری جمله عدم علت، علت برای معلول است را نظیر چه چیزی می داند؟

ایشان این جمله را نظیر قضایای سالبه حملیه و سالبه شرطیه دانسته و می گوید: همانگونه که این نوع قضایا را - با اینکه در آنها نه حملی صورت می گیرد [= سلب الحمل] و نه شرطی [= سلب الشرط] - به علت مشابهت با قضایای موجه به حملیه و شرطیه بودن متصف می کنیم، در جمله مذکور نیز عدم علت را به خاطر اینکه علت برای عدم معلول شده، به علت بودن متصف می کنیم.

فصل یازدهم: عدم اخبار از معدوم مطلق

۴۲- آیا می توان از معدوم مطلق خبر داد؟ چرا؟

خیر؛ زیرا:

صغری؛ شرط اخبار واقعیت و ثبوت داشتن است.

کبری؛ واقعیت و ثبوت داشتن در عدم مطلق منتفی است.

پس؛ شرط اخبار در عدم مطلق منتفی است. [و لذا نمی توان از آن خبر داد.]

۴۳- اشکال مطرح شده در باب عدم اخبار از معدوم مطلق را بیان و سپس بدان پاسخ دهید.

شبهه: اینکه گفته می شود از معدوم مطلق نمی توان خبر داد عبارتی متناقض است؛ چه اینکه عدم اخبار خود نوعی اخبار است.

پاسخ: بیان پاسخ را در ضمن ذکر یک مقدمه پی می گیریم:

مقدمه: حمل در یک تقسیم بندی بر دو نوع است:

الف) حمل اولی ذاتی: به حملی که در آن موضوع و محمول اعتباراً مختلف و مفهوماً متحد باشند، حمل اولی ذاتی می گویند؛ مانند انسان، حیوان ناطق است.

ب) حمل شایع: به حملی که در آن، موضوع و محمول مفهوماً مختلف و مصداقاً متحد باشند، حمل شایع صناعی می گویند؛ مانند انسان ضاحک است.

بیان: با توجه به مقدمه مذکور در پاسخ به شبهه فوق گوییم:

تناقضی در کار نیست؛ چرا که از معدوم مطلق به حمل اولی نمی توان خبر داد، چه اینکه نه در خارج وجود دارد و نه در ذهن؛ اما به حمل شایع می توان از آن خبر داد و عدم اخبار را بر آن حمل نمود، چه اینکه در این حالت موجودی از موجودات ذهنی است؛ به عبارت منطقی:

صغری؛ شرط تناقض وحدت در حمل است.

کبری؛ وحدت در حمل در دو قضیه فوق^{۲۳} منتفی است.

پس؛ شرط تناقض در دو قضیه فوق منتفی است. [ولذا تناقضی در کار نیست.]

۴۴- آیا در قضایای زیر تناقضی دیده می شود؟ چرا؟

الف) جزئی، جزئی است و جزئی جزئی نیست: خیر؛ زیرا شرط وحدت حمل در آن رعایت نشده است؛ بدین نحو که در قضیه نخست جزئی به حمل اولی جزئی است ولی در قضیه دوم به حمل شایع جزئی نبوده و بلکه کلی است؛ چه اینکه قابل صدق بر مصادیقی همچون علی، حسن و ... می باشد.

ب) شریک الباری ممتنع است و شریک الباری ممتنع نیست: خیر؛ زیرا شرط وحدت حمل در آن رعایت نشده است؛ بدین نحو که در قضیه نخست شریک الباری به حمل اولی ممتنع است ولی در قضیه دوم به حمل شایع ممتنع نبوده و بلکه ممکن است؛ چه اینکه آن را در ذهن تصور می کنیم.

ج) غیر ثابت در ذهن ثابت نیست و غیر ثابت در ذهن ثابت است: خیر؛ زیرا وحدت حمل در آن رعایت نشده است؛ بدین نحو که در قضیه نخست غیر ثابت به حمل اولی غیر ثابت است ولی به حمل شایع غیر ثابت نبوده و بلکه در ذهن ثابت می باشد؛ چه اینکه در ذهن تصور می شود.

۲۳- دو قضیه فوق عبارت اند از:

از معدوم مطلق نمی توان خبر داد به حمل اولی.

از معدوم مطلق می توان خبر داد به حمل شایع.

فصل دوازدهم: امتناع اعاده معدوم

۴۵- مقصود از امتناع اعاده معدوم چیست؟

مقصود از اعاده معدوم آن است که اگر چیزی در زمانی موجود بوده و بعد معدوم شده باشد، اعاده آن بعینه ممتنع می باشد. برای مثال اگر شیء الف معدوم گردید دیگر امکان ندارد خود آن دوباره وجود یابد.

۴۶- عقیده ابن سینا در باب امتناع اعاده معدوم چیست؟

ابن سینا این مسئله را از ضروریات و بدیهیات دانسته و آن را از قسم فطریات می داند؛ چه اینکه به عقیده او فطرت انسان حکم می کند که:

صغری؛ شرط اعاده شدن شیئیت داشتن است.

کبری؛ شیئیت داشتن در معدومات ممتنع است.

پس؛ شرط اعاده شدن در معدومات ممتنع است.

۴۷- دلایل اقامه شده بر امتناع اعاده معدوم را بیان کنید.

مرحوم مصنف برای امتناع اعاده معدوم به چهار دلیل تمسک می جویند:

دلیل نخست: جان این استدلال در برهان زیر نهفته است:

صغری؛ اگر اعاده معدوم جایز باشد، هر آینه لازم می آید که عدم، بین یک شیء و خودش فاصله شود.

کبری؛ لیکن محال است که عدم بین یک شیء و خودش فاصله شود. [چرا که در اینصورت

یک شیء از لحاظ زمانی بر خودش مقدم می شود؛ به این معنا که آن شیء قبل از زمانی که الآن

در آن می باشد، وجود داشته است!]

پس؛ اعاده معدوم جایز نیست.

دلیل دوم: جان این استدلال در قیاسی استثنائی زیر جریان دارد:

صغری؛ اگر عین شیء بعد از یک بازه زمانی دوباره موجود شود [= اعاده معدوم]، باید بتواند در کنار خود آن شیء نیز موجود باشد. [چه اینکه، شیء اول و شیء دوم که پس از یک بازه زمانی بوجود آمده، هر دو مثل هم بوده و تحت قاعده حکم الأمثال فیما لایجوز و فیما یجوز^{۲۴}، قرار می گیرند.]

کبری؛ لیکن عین شیء نمی تواند در کنار آن شیء موجود باشد. [چه اینکه، شیء واحد در عین اینکه واحد است نمی تواند کثیر باشد.]

پس؛ عین شیء نمی تواند بعد از یک بازه زمانی موجود شود. [و اعاده معدوم محال است.]

دلیل سوم: جان این استدلال در قیاس استثنائی زیر منطوی است:

صغری؛ اگر اعاده موجودی که معدوم شده بعینه جایز باشد، یا منجر به خلف می شود و یا به انقلاب. [توضیح آنکه: اگر شیء اول یا همان مبتداً به شیء اعاده شده یا همان مُعاد تبدیل شود، انقلاب لازم می آید؛ چرا که شیء اعاده شده با تغییر زمان پدید آمده و لذا دیگر همان شیء اول نیست؛ از این رو اگر بگوییم شیء اول به شیء اعاده شده تبدیل شده، انقلاب و تبدیل یک شیء به شیء دیگر لازم می آید که امری محال است؛ و نیز اگر شیء اعاده شده همان شیئی نباشد که در ابتدا بوده، خلف لازم می آید؛ چرا که فرض بر آن است که شیء اعاده شده با شیئی که در ابتدا بوده یکی است.]

کبری؛ لیکن خلف و انقلاب باطل است.

۲۴- یعنی: حکم دو چیز که مثل هم هستند در آنچه که برای یکی ممکن و یا محال می باشد، یکسان است؛ به عبارت دیگر: اگر چیزی برای یک مثل ممکن و یا محال بود باید برای مثل دیگر نیز ممکن و یا محال باشد.

پس؛ اعاده بعینه معدوم جایز نیست.

دلیل چهارم: جان این استدلال در قیاس زیر محفوف است:

صغری؛ اگر اعاده بعینه معدوم ممکن باشد، عدد معینی برای بازگشت آن وجود ندارد. [زیرا هر عددی که در نظر گرفته شود عدد بیشتر از آن نیز ممکن است و بین عود نخست و دوم و هزارم و بیشتر از آن تفاوتی وجود ندارد؛ به عبارت دیگر، در بین این اعداد، مرجّحی در کار نیست تا بتوان یکی از آنها را انتخاب کرد.]

کبری؛ لیکن برای وجود یک شیء باید عدد معینی وجود داشته باشد. [به عبارت دیگر، اگر شیئی بخواهد در خارج تشخّص پیدا کند، باید عدد آن نیز مشخص باشد.]

پس؛ اعاده بعینه معدوم ممکن نیست.

۴۸- دلیل قائلین به جواز اعاده معدوم را بیان و سپس نقد کنید.

بیان: قائلین به جواز اعاده معدوم بر این باورند که:

صغری؛ محال بودن موجود شدن چیزی که قبلاً موجود بوده و سپس معدوم شده، یا ذاتاً محال است [= محال ذاتی]، یا مستلزم امری محال است [= محال وقوعی]، و یا به خاطر عرضی مفارق است.

کبری؛ لیکن محال ذاتی بودن و محال وقوعی بودن اعاده معدوم باطل است. [چرا که اگر چنین بود، هیچ گاه نباید موجود می شد، و حال آنکه، یک بار موجود شده و سپس معدوم گردیده است.]

پس؛ محال بودن موجود شدن چیزی که قبلاً موجود بوده و سپس معدوم شده، به خاطر عرضی مفارق است، [که آن نیز - همانطور که از تعریفش پیداست - قابل زوال بوده و باعث امتناع اعاده معدوم نمی گردد.]

نقد: این بیان مردود است؛ زیرا:

صغری؛ شرطِ جوازِ اعادهٔ معدوم، انحصارِ اسبابِ امتناعِ آن در سه سبب محال ذاتی، محال وقوعی و عرضی مفارق - که همگی مربوط به ماهیت می باشد - است.

کبری؛ انحصارِ اسبابِ امتناعِ اعادهٔ معدوم در سه سبب فوقِ منتفی است؛ [چرا که، احتمال چهارمی نیز می توان برای آن در نظر گرفت و آن اینکه، علتِ امتناعِ اعادهٔ معدوم مربوط به وجودِ یک شیء باشد نه به امور ماهوی؛ به این معنا که: اگر وجودی معدوم شد، به چهار دلیل - که قبلاً بیان شد - دیگر ممکن نیست بعینه موجود شود.]

پس؛ شرطِ جوازِ اعادهٔ معدوم، منتفی است.

۴۹- چرا برخی از متکلمین به جوازِ اعادهٔ معدوم قائل شده اند؟ نظرِ مصنف در این باره چیست؟

منشاءِ قائل شدن برخی از متکلمین به جوازِ اعادهٔ معدوم: با توجه به اینکه آنها مرگ را به منزلهٔ نیستی گرفته اند، به این قیاس معتقد شده اند که:

صغری؛ ممتنع دانستنِ اعادهٔ معدوم، ممتنع دانستنِ معاد است.

کبری؛ ممتنع دانستنِ معاد [که نصوص دینی بر آن گواهی داده اند] باطل است.

پس؛ ممتنع دانستنِ اعادهٔ معدوم، باطل است.

مصنف: این بیان مخدوش است؛ زیرا:

صغری؛ اگر مرگ به معنای نیستی و نابودی نباشد، هر آینه ممتنع دانستنِ اعادهٔ معدوم باعثِ ممتنع دانستنِ معاد نمی شود.

کبری؛ لیکن مرگ به معنای نیستی و نابودی نیست، [بلکه به معنای استکمال است و اساساً شخصیت آدمی به روح اوست نه به بدن او، که همواره در حال تغییر است.]

کانال صدا @soda96

پس؛ ممتنع دانستنِ اعادهٔ معدوم باعثِ ممتنع دانستنِ معاد نمی شود.



کانال صُدا @soda96

۴۵

www.soda96.ir

مرحله دوم: انقسام وجود به خارجی و ذهنی

۱- قول مشهور حکما در باب وجود ذهنی را بیان کنید.

مشهور حکما: حکما قائل به این نظرند که ماهیات علاوه بر وجود خارجی، وجود دیگری دارند که به ذهن آمده و از آن به وجود ذهنی تعبیر می کنند؛ این وجودات ذهنی با وجودات خارجی ماهیتاً یکی بوده و تنها از لحاظ وجودی و منشأ اثر بودن یکی نیستند؛ بدین نحو که وجود خارجی دارای اثر و وجودی ذهنی خالی از اثر است؛ مثل قند، که ماهیت آن در خارج و ذهن یکی است ولی با این حال، قندی که وجود خارجی دارد، شیرین است ولی قندی که وجود ذهنی دارد، شیرین نیست.

۲- قائلین به شبیح در باب وجود ذهنی چه عقیده ای دارند؟ آن را بیان و سپس نقد کنید.

قائلین به شبیح: این گروه بر این باورند که آنچه در ذهن می آید نه خود ماهیت، بلکه شبیح و سیاهه آن است که اولاً، امری عرضی و قائم به نفس بوده و ثانیاً، تنها برخی از خصوصیات ماهیت خارجی را بیان می کند؛ مثل تصویر عکس اسب که فقط طول، عرض، رنگ، دست و پای آن را نشان داده و عمق، حرکت، احساس و مانند آن را نشان نمی دهد.

نقد: این قول مردود است؛ زیرا:

صغری؛ شبیح دانستن وجود ذهنی، سفسطه است.

کبری؛ سفسطه، باطل است.

پس؛ شبیح دانستن وجود ذهنی، باطل است.

۳- قول فخر رازی در باب وجود ذهنی را بیان و سپس نقد کنید.

فخررازی: ایشان اساساً وجود ذهنی را منکر شده و بر این باورند که علم - همان چیزی که مشهور آن را وجود ذهنی قلمداد می کنند -، رابطه ای بیش نبوده که نفس با شیء خارجی پیدا می کند. بنابراین، قبل از این رابطه و بعد از آن، چیزی به ذهن اضافه نمی شود.

نقد: این قول مخدوش است؛ زیرا:

صغری؛ اگر علم صرف رابطه باشد، هر آینه لازم می آمد که ما به معدومات علم نداشته باشیم. **کبری؛** لیکن ما بالوجدان می یابیم که به معدومات علم داریم. [چه اینکه اگر به آنها علم نمی داشتیم، با توجه به قاعده فرعیت نمی توانستیم درباره آنها حکمی داشته باشیم و برای مثال بگوییم: اجتماع نقیضین محال است].

پس؛ علم صرف رابطه نیست.^{۲۵}

۴- براهین اثبات وجود ذهنی را بیان کنید.

برهان اول: بیان این برهان را که بر قاعده ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له استوار است، در ضمن سه مقدمه پی می گیریم:

مقدمه ۱: پاره ای از احکام ایجابی قطعی، صادق و مطابق با واقع داریم که موضوع آنها در خارج وجود ندارد؛ مانند: اجتماع نقیضین غیر از اجتماع ضدین است.

مقدمه ۲: از طرفی چون ثبوت محمول برای موضوع بدون وجود آن موضوع محال است، موضوع اینگونه احکام ضرورتاً وجود دارد.

مقدمه ۳: اما موضوع اینگونه احکام در خارج وجود ندارد.

۲۵- به عبارت دیگر:

صغری؛ شرط تعریف، جامع افراد بودن است، کبری؛ جامع افراد بودن در تعریف فخررازی برای علم متفی است [چه اینکه معدومات را شامل نمی شود]، پس؛ شرط تعریف در تعریف فخررازی برای علم متفی است.

نتیجه: پس به ناگزیر باید در ظرف دیگری به نام ظرفِ ذهن وجود داشته باشد.

برهان دوم: بیان این برهان را در ضمنِ دو مقدمه پی می گیریم:

مقدمه ۱: اشیاء گاه بصورت کلی و عام تصور می شود؛ مثل تصور انسان.

مقدمه ۲: از سویی می دانیم آنچه در خارج است جزئی است نه کلی.

نتیجه: پس انسانِ کلی در موطنی موجود می باشد و چون آن موطن خارج نیست پس ذهن است.

برهان سوم: بیان این برهان را در ضمنِ دو مقدمه پی می گیریم:

مقدمه ۱: ذهن قادر است اشیاء را صرف و خالص و مجزا از هر چیز دیگر ادراک کند.

مقدمه ۲: از سویی می دانیم شیء مادی هرگز صرافت و خلوص ندارد.

نتیجه: پس اشیایی که به صورت صرف و خالص درک می شوند باید در ظرفی غیر از ظرف خارج وجود داشته باشند که آن ظرف، همان چیزی است که بدان ذهن گفته می شود.

۵ - دو اشکال مطرح شده در باب وجود ذهنی را تقریر کنید.

اشکال اول: جان این اشکال در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر وجود ذهنی با وجود خارجی ماهیتاً یکی باشد و به عبارت دیگر خود ماهیت با تمام ذاتیاتش به ذهن بیاید، هر آینه لازم می آید که جوهر، عرض باشد. [مثل ماهیت انسان، که با اینکه جوهر است هنگامی که به ذهن می آید به نفس قائم می گردد].

کبری؛ لیکن محال است که جوهر، عرض باشد. [به عبارت دیگر: ماهیت نمی تواند در عین اینکه به تکیه گاهی نیاز ندارد به تکیه گاه نیازمند باشد].

پس؛ وجود ذهنی با وجود خارجی ماهیتاً یکی نیست. [و لذا یا باید وجود ذهنی را منکر شد - همانند فخر رازی - و یا آن را به گونه دیگری تعریف نمود - همانند قائلین به شبح - ۲۶]

اشکال دوم: جان این اشکال نیز در قیاس زیر منطوی است:

صغری؛ اگر علم [= وجود ذهنی] کیف نفسانی باشد - کما اینکه حکما بر این باورند - هر آینه لازم می آید که یک ماهیت تحت دو مقوله و یا تحت دو نوع باشد. [به این معنا که: هنگامی که ماهیت انسان به ذهن می آید، علاوه بر جوهر بودن، کیف نفسانی نیز باشد؛ همچنین هنگامی که عددی به ذهن می آید، علاوه بر کم بودن، کیف نفسانی نیز باشد؛ و همچنین هنگامی که از سفیدی مفهومی به ذهن می آید، علاوه بر کیف محسوس بودن، کیف نفسانی نیز باشد.]

کبری؛ لیکن محال است که یک ماهیت تحت دو مقوله و یا تحت دو نوع باشد. [چه اینکه: مقولات - مثل جوهر و عرض یا کم و کیف - و دو نوع از یک مقوله - مثل کیف محسوس و کیف نفسانی - با یکدیگر تباین ذاتی دارند.]

پس؛ علم، کیف نفسانی نیست. [و لذا یا باید از کیف نفسانی بودن علم دست برداریم و یا اساساً آن را انکار و یا به گونه دیگری تعریف کنیم.]

۶ - از بین دو اشکال مطرح شده در باب وجود ذهنی، کدامیک مشکل تر است؟ توضیح دهید.

اشکال دوم؛ زیرا این که یک امر واحد، هم جوهر باشد و هم عرض، چندان مشکلی پدید نمی آورد؛ دلیل این مطلب را در ضمن سه مقدمه پی می گیریم:

۲۶- به عبارت دیگر:

صغری؛ عین یکدیگر دانستن وجود ذهنی و وجود خارجی، به معنای یکی دانستن جوهر و عرض است، کبری؛ یکی دانستن جوهر و عرض، محال است، پس؛ عین یکدیگر دانستن وجود ذهنی و وجود خارجی، محال است.

مقدمه ۱: مفهوم جوهر به معنای ماهیتی است که برای وجود خارجی اش نیازمند موضوع نیست.

مقدمه ۲: مفهوم عرض به معنای ماهیتی است که برای وجود خارجی اش نیازمند موضوع است.

مقدمه ۳: همانطور که از تعریف جوهر بر می آید، جوهر برای وجود خارجی اش نیازمند موضوع نمی باشد نه برای وجود ذهنی اش.

نتیجه: بنابراین هیچ مانعی ندارد جوهری که می خواهد در ذهن موجود شود، وجودش وابسته به موضوع باشد و لذا این اشکال نسبت به اشکال دوم آسانتر بوده و اشکال دوم از پیچیدگی های بیشتری برخوردار است.

۷- پاسخ ملاصدرا در باب اشکال وجود ذهنی را تبیین کنید.

مقدمه ۱: حمل در یک تقسیم بندی بر دو نوع است:

حمل اولی؛ که بیانگر اتحاد مفهومی موضوع و محمول است؛ مثل الانسان حیوان ناطق.

حمل شایع؛ که بیانگر اتحاد وجودی موضوع و محمول است؛ مثل الانسان ضاحک.

مقدمه ۲: اگر یک مفهوم ماهوی به حمل اولی بر چیزی صدق کند، دلیل بر آن نخواهد بود که آن چیز از افراد و مصادیق آن ماهیت به شمار آمده و مندرج در آن ماهیت باشد؛ برای مثال، اینکه به حمل اولی می گوئیم الانسان جوهر او جسم او ...، دلیل بر آن نمی شود که انسان از افراد جوهر یا جسم محسوب شود و در نتیجه همه آثار جوهر و جسم را داشته باشد؛ یعنی وجودش قائم به خود بوده و همچنین دارای ابعاد ثلاثه باشد؛ زیرا حمل جوهر و حمل جسم بر انسان، حملی اولی است نه حملی شایع که اندراج و ترتب آثار را برساند.

مقدمه ۳: دلیل بر مدعای پیشین آن است که:

صغری؛ اگر صرف حمل یک مفهوم بر چیزی دلیل بر اندراج آن چیز در آن مفهوم باشد، باید هر مفهوم کلی مصداق خودش باشد. [چرا که هر مفهوم کلی بر خودش حمل می شود].

کبری؛ لیکن هر مفهوم کلی نمی تواند مصداق خودش باشد. [برای مثال، مفهوم جزئی به حمل اولی جزئی است، ولی روشن است که مصداق جزئی نبوده و قابل صدق بر کثیرین می باشد.]

نتیجه: صرف حمل یک مفهوم بر چیزی دلیل بر اندارج آن چیز در آن مفهوم نیست.

مقدمه ۴: بر خلاف حمل اولی، حمل شایع در جایی امکان پذیر است که آثار محمول بر موضوع مترتب باشد، و این ترتب آثار تنها در وجود خارجی شیء است نه در وجود ذهنی آن.

مقدمه ۵: وجود ذهنی هر شیئی دو جنبه دارد:

جنبه اول، **جنبه حکایی** آن است، که در این جنبه حظی از وجود خارجی نبرده و در هیچ یک از مقولات مندرج نمی باشد؛ مثل صورت ذهنی انسان که از مصادیقش حکایت می کند.

جنبه دوم، **جنبه غیر حکایی** آن است، که در این جنبه حال یا ملکه ای نفسانی بوده و حظی از وجود خارجی برده و مندرج در مقوله کیف می باشد؛ مثل صورت ذهنی انسان که عین علم و آگاهی بوده و ملکه ای نفسانی می باشد.

نتیجه: اینکه گفته می شود: به هنگام تصور یک شیء، نفس ماهیت آن شیء به ذهن می آید، بدان معنا نیست که آنچه به ذهن می آید در آن ماهیت مندرج بوده و از افراد آن به حساب آید، بلکه بدین معناست که آن ماهیت به حمل اولی بر آن صورت ذهنی صدق می کند، و حمل اولی دلیل بر اندراج موضوع در محمول، و نشانه بودن موضوع از افراد محمول نمی باشد؛ به بیان دیگر: صورت ذهنی انسان، به حمل اولی فقط جوهر است و در این حمل، دیگر عرض و یا کیف نفسانی نیست. از طرف دیگر، همان صورت ذهنی، به حمل شایع فقط عرض و کیف نفسانی است نه جوهر. **جان کلام آنکه** نظریه حکما مستلزم اجتماع جوهر و عرض در یک شیء و نیز اجتماع دو مقوله در یک شیء نمی باشد؛ چرا که:

صغری؛ شرط تناقض، وحدت حمل است.

کبری؛ وحدت حمل در دو قضیه انسان جوهر است و انسان جوهر نیست - بلکه عرض است - متفی است. [چرا که حمل قضیه انسان جوهر است اولی و حمل انسان جوهر نیست شایع می باشد.]

نتیجه: شرط تناقض در دو قضیه انسان جوهر است و انسان جوهر نیست، متفی است. [و لذا تناقضی در کار نیست.]

۸- فاضل قوشجی به اشکال وارد بر وجود ذهنی چه پاسخی می دهد؟ آن را بیان و سپس نقد کنید.

بیان: جان بیان فاضل قوشجی که به آن، نظریه مغایرت میان علم و معلوم گفته می شود، در قیاس زیر جاری است:

صغری؛ شرط صحت اشکال وارد بر وجود ذهنی مبنی بر اندراج یک شیء تحت دو مقوله، اتحاد علم و معلوم در ذهن است. [یعنی هنگامی که حسن را تصور می کنیم، صورت ذهنی او هم علم ما باشد و هم معلوم ما.]

کبری؛ اتحاد علم و معلوم در ذهن متفی است. [یعنی علم و معلوم ما یکی نبوده و هر کدام احکام مخصوص به خود را دارد؛ مثلاً با تصور درخت دو چیز برای ما حاصل می شود: ماهیت درخت که معلوم ماست و انعکاس ماهیت درخت که همان علم ماست.]

نتیجه: شرط صحت اشکال وارد بر وجود ذهنی متفی است. [و لذا هنگامی که انسان را تصور می کنیم، خود او علم ما نیست که بخواهد با اینکه جوهر است تحت مقوله کیف درآید.]

نقد: این بیان باطل است؛ زیرا:

صغری؛ اگر نظریه فاضل قوشجی صحیح باشد، هر آینه لازم می آید که اولاً، ادعای بدون دلیل او مبنی بر تغایر علم و معلوم صحیح باشد و ثانیاً، ادعایی بر خلاف وجدان را پذیرا باشیم. [بر

خلاف وجدان، چرا که هر کسی با مراجعه به نفس خود در می یابد که به هنگام تصور یک شیء، تنها یک چیز در نفس او حاصل می شود.

کبری؛ لیکن هر دو تالی باطل است.

پس؛ نظریه فاضل قوشجی صحیح نیست.

۹- سید سند به اشکال وارد بر وجود ذهنی چه پاسخی می دهد؟ آن را بیان و سپس نقد کنید.

بیان: جان این بیان که به آن نظریه انقلاب گفته می شود، در قیاس زیر منطوقی است:

صغری؛ شرط صحت اشکال وارد بر وجود ذهنی اتحاد ماهوی اشیاء ذهنی با خارجی است. [یعنی، برای مثال، ماهیت درخت خارجی با ماهیت درخت ذهنی یکی می باشد].

کبری؛ اتحاد ماهوی اشیاء ذهنی و خارجی، متنفی است. [چرا که، ماهیت شیء همراه با تغییر نحوه وجود آن شیء تغییر می کند. انسان اگر در خارج موجود شود جوهر است و همان انسان اگر در ذهن موجود شود کیف نفسانی می باشد و انسان فی حد ذاته با قطع نظر از نحوه وجودش، ماهیت مشخصی ندارد].

نتیجه؛ شرط صحت اشکال وارد بر وجود ذهنی، متنفی است. [و لذا، اشکال از اساس باطل است].^{۲۷}

۲۷- سید سند در پاسخ به این اشکال که: هنگامی می توان گفت همان جواهر و اعراضی که در خارج هستند خودشان به ذهن می آیند و در ذهن به کیف منقلب می شوند که یک امر مشترک میان موجود خارجی و موجود ذهنی محفوظ باشد؛ می گوید:

برای این منظور، کفایت می کند که عقل یک امر مبهم و یک مفهوم عامی را مانند شیء یا ممکن در نظر بگیرد و آن را ما به الاشتراک میان موجود خارجی و موجود ذهنی قرار دهد و بگوید: همان شیئی که در خارج بود به ذهن آمد.

نقد: این بیان باطل است؛ زیرا:

صغری؛ اگر نظریه سیدسند صحیح باشد، هر آینه لازم می آید که: اولاً، اصالت با ماهیت نباشد و ثانیاً، تطابق میان موجود ذهنی و موجود خارجی نفی می شود.

کبری؛ لیکن هر دو تالی باطل است. [چه - طبق نظر سید سند - اصالت با ماهیت بوده و نیز نفی تطابق میان موجود ذهنی و موجود خارجی مستلزم سفسطه که محال است می باشد].

پس؛ نظریه سید سند صحیح نیست.

۱۰- محقق دوانی به اشکال وارد بر وجود ذهنی چه پاسخی می دهد؟ آن را بیان و سپس نقد کنید.

بیان: جان این بیان در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ شرط صحت اشکال وارد بر وجود ذهنی، کیف دانستن علم است.

کبری؛ کیف دانستن علم منتفی است. [و اینکه حکما علم را از مقوله کیف دانسته اند، از باب مسامحه است؛ مثل طلا، که اگر چه صورتی جوهری است نه عرض، ولی با این حال، آن را به عنوان کیفیتی برای فلز قلمداد می کنند].

نتیجه: شرط صحت اشکال وارد بر وجود ذهنی، منتفی است. [و لذا اشکال وارد نیست].

نقد: این بیان باطل است؛ زیرا:

صغری؛ اگر کلام محقق دوانی صحیح باشد، هر آینه لازم می آید که: اولاً، صدق مفهوم مقوله ای از مقولات بر یک شیء به تنهایی، باعث شود که آن شیء از مصادیق آن مقوله به حساب آید^{۲۸}، ثانیاً، کلام جدی حکما مبنی بر کیف دانستن علم، حمل بر مسامحه شود.

۲۸- همانطور که در تبیین جواب ملاصدرا به اشکال وارد بر وجود ذهنی بیان کردیم، اگر صرف حمل یک مفهوم بر چیزی دلیل بر اندراج آن چیز در آن مفهوم باشد، باید هر مفهوم کلی مصادیق خودش باشد. [چرا که

کبری؛ هر دو تالی باطل است.

پس؛ کلام محقق دوانی صحیح نیست.

۱۱- سومین اشکال وارد بر وجودِ ذهنی را تقریر و سپس نقد کنید.

اشکال سوم: جان این اشکال در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر هنگام تصور یک شیء ماهیت آن شیء به ذهن آید، باید نفسِ آدمی هنگام تصور حرارت، گرم و هنگام تصور برودت، سرد شود.

کبری؛ لیکن محال است که نفسِ آدمی هنگام تصور حرارت، گرم و هنگام تصور برودت، سرد شود.

پس؛ هنگام تصور یک شیء ماهیت آن به ذهن نمی آید.^{۲۹}

نقد: این اشکال باطل است؛ زیرا:

صغری؛ اگر آنچه به ذهن می آید ماهیتِ معانی خارجی، مانند: گرمی، سردی و ... باشد نه وجودِ خارجی آنها [و به عبارت دیگر: اگر این معانی به حملِ اولی بر وجودِ ذهنی صدق کند و نه به حملِ شایع]؛ اشکال مذکور منتفی می گردد.

کبری؛ لیکن آنچه به ذهن می آید ماهیتِ معانی خارجی است نه وجودِ خارجی آنها.

هر مفهوم کلی بر خودش حمل می شود. [لیکن هر مفهوم کلی نمی تواند مصداقِ خودش باشد. برای مثال، مفهوم جزئی به حملِ اولی جزئی است، ولی روشن است که مصداقِ جزئی نبوده و قابلِ صدق بر کثیرین می باشد.] بنابراین، صرفِ حملِ یک مفهوم بر چیزی دلیل بر اندارج آن چیز در آن مفهوم نیست.

۲۹- به عبارت دیگر:

صغری؛ شرطِ عینیتِ ماهیتِ عین و ذهن، عینیتِ سرمای خارجی و ذهنی است، کبری؛ عینیتِ سرمای خارجی و ذهنی، منتفی است، پس: شرطِ عینیتِ ماهیتِ عین و ذهن، منتفی است.

پس؛ اشکال مذکور منتفی است.

۱۲- اشکال چهارم بر وجود ذهنی را تقریر و سپس نقد کنید.

اشکال چهارم: جان این اشکال در قیاس زیر منطوی است:

صغری؛ اگر اشیاء خودشان به ذهن بیایند، لازم می آید که محالات ذاتی همچون شریک الباری، اجتماع نقیضین و ... موجود و ثابت باشند.

کبری؛ لیکن محال است که محالات ذاتی موجود باشند.

پس؛ اشیاء خودشان به ذهن نمی آیند.^{۳۰} [و عینیت ماهیت ذهنی و خارجی اشیاء منتفی است].

نقد: این اشکال باطل است؛ زیرا:

صغری؛ اگر آنچه به ذهن می آید مفاهیم محالات ذاتی باشد نه مصادیقشان، اشکال مذکور باطل است.

کبری؛ آنچه به ذهن می آید مفاهیم محالات ذاتی است نه مصادیقشان.

پس؛ اشکال مذکور باطل است.^{۳۱}

۳۰- به عبارت دیگر:

صغری؛ لازمه عینیت ماهیت اشیاء ذهنی و خارجی، موجود بودن محالات ذاتی است، کبری؛ موجود بودن محالات ذاتی باطل است، پس: لازمه عینیت ماهیت اشیاء ذهنی و خارجی، باطل است. [و لذا ملزوم نیز که عینیت ماهیت اشیاء ذهنی و خارجی باشد، باطل است].

۳۱- به عبارت دیگر:

صغری؛ شرط صحت اشکال چهارم، به ذهن آمدن مصادیق محالات ذاتی است، کبری؛ به ذهن آمدن مصادیق محالات ذاتی منتفی است، پس: شرط صحت اشکال چهارم، منتفی است.

۳۲- آنان در پاسخ به کسانی که می گویند: انطباع بزرگ در مقدار کوچک مانعی ندارد، زیرا مقدار کوچکی که مقدار بزرگ در آن منطبق شده، هر قدر هم کوچک باشد دارای اجزای نا محدود است - یعنی هر قدر آن

۱۳- اشکال پنجم بر وجود ذهنی را تقریر و سپس نقد کنید.

اشکال پنجم: جان این اشکال در قیاس زیر جریان دارد:

صغری؛ اگر اشیاء خودشان به ذهن بیایند، لازم می آید که اموری عظیم و پهناور، مانند کوه ها، در یک جزءِ عصبی و یا قوه ادراکی - مانند قوه خیال - که به مراتب کوچک تر از آن است، منطبع گردد.

کبری؛ لیکن محال است که امور عظیم در یک جزء کوچک منطبع گردند.

پس؛ اشیاء خودشان به ذهن نمی آیند.^{۳۲}

نقد: اشکال مذکور باطل است؛ زیرا:

صغری؛ اگر تصورات جزئی ما مادی نبوده و بلکه تجرد مثالی داشته باشند - بدین معنا که فاقد خود ماده بوده ولی آثار ماده مثل مقدار، شکل و مانند آن را داشته باشند - هر آینه این صور در مرحله تجرد مثالی نفس تحقق می یابند، بدون آنکه در یک جزء از اجزای بدن و یا قوه ای که متعلق به یک جزء از بدن است، نفس بسته باشند.

کبری؛ لیکن تصورات جزئی ما مادی نبوده و بلکه تجرد مثالی دارند.

را تقسیم کنیم باز هم قابل انقسام خواهد بود - و از این رو، شیء بزرگ می تواند در آن منطبع شده و هر جزئی از آن بر جزئی از اجزای بالقوه آن مقدار کوچک منطبق شود؛ گویند:

انطباق کبیر در صغیر در هر صورت محال بوده و سخن مذکور در واقع شبهه است در برابر یک امر بدیهی و نباید بدان اعتنا کرد.

پس؛ صَوَرِ ما بدون اینکه در یک جزء از اجزای بدن و یا قوه ای که متعلق به یک جزء از بدن است نقش بسته باشند، در مرحلهٔ تجردِ مثالی نفس تحقق می یابند.^{۳۳} [و لذا انطباعِ کبیر در صغیر لازم نمی آید].^{۳۴}

۱۴- اشکال ششم بر وجود ذهنی را تقریر و سپس نقد کنید.

اشکال ششم: جانِ این اشکال در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر بنابر نظریات جدید علمی، ادراک چیزی جز همان فعل و انفعالات مادی که در اعضای حاسهٔ بدن مانند چشم و گوش پدید آمده و سپس به مغز منتقل شده نباشد، ماهیت اشیاء خارجی خودشان به ذهن نمی آیند.

کبری؛ لیکن ادراک چیزی جز همان فعل و انفعالات مادی نیست.

پس؛ ماهیتِ اشیاءِ خارجی خودشان به ذهن نمی آیند.

نقد: این اشکال باطل است؛ زیرا:

صغری؛ اگر ادراک، محصول مادی همین فعل و انفعالات باشد و چیزی ورای آن وجود نداشته باشد، هر آینه لازم می آید سفسطه پدید آید و تمامی علومِ ما جهلِ مرکب باشد.

کبری؛ لیکن سفسطه باطل است.

۳۳- اگر گفته شود: چرا هنگامِ احساس یا تخیلِ چیزی، فعل و انفعالاتی در بدن رخ می دهد؟ گوییم:

این فعل و انفعالات - مثل فعل و انفعالاتی که از دیدنِ چیزی در اجزای بدنِ ما رخ می دهد - ، مقدماتی هستند که به وسیلهٔ آنها نفس برای حصولِ صورِ ادراکی نزدِ خود آمادگی پیدا می کند.

۳۴- به عبارت دیگر:

صغری؛ شرطِ انطباعِ کبیر در صغیر، مادی بودنِ ادراکاتِ جزئیِ ماست، کبری؛ مادی بودنِ ادراکاتِ جزئیِ ما منتفی است، پس: شرطِ انطباعِ کبیر در صغیر - که از احکامِ ماده می باشد - منتفی است.

نتیجه؛ ادراک، محصولِ مادی فعل و انفعالات نیست. [و بلکه صورتهای ادراکی ما مجرد از ماده می باشد و این فعل و انفعالات بنابر فرض صحت، تنها نقشِ اعدادی دارند و نفس را برای حصولِ صورتی مجرد، آماده می سازند.]

۱۵- هفتمین اشکال بر وجود ذهنی را تقریر و سپس نقد کنید.

اشکال هفتم: جانِ این اشکال در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر علوم و ادراکاتِ ما صورت های ذهنی باشد که از اشیاء در نفس ما حاصل می شود، لازم می آید امر واحد هم کلی باشد و هم جزئی. [اما کلی هستند چرا که از عوارض تجرید شده اند - مثل صورتِ عقلی انسان که خصوصیات حسن را دارد و نه خصوصیاتِ حسین را - و اما جزئی هستند چرا که خود اعراضی هستند که در یک موضوع جزئی و مشخص - که همان نفسِ عالم باشد - تحقق پیدا کرده اند و موضوع، خود یکی از مشخصات است که موجب جزئیت و تشخیصِ امور عارض بر خود می گردد.]

کبری؛ لیکن محال است که امری واحد هم کلی باشد و هم جزئی.

نتیجه؛ علوم و ادراکاتِ ما صورتهای ذهنی نیستند. [و لذا نظریه وجودِ ذهنی باطل خواهد بود.]

نقد: این اشکال باطل است؛ زیرا:

صغری؛ شرطِ تناقض، وحدتِ جهت است.

کبری؛ وحدتِ جهت در دو قضیه صورت های ذهنی هم کلی هستند و هم جزئی، متفی است. [چرا که صورتهایی ذهنی در جنبه حکایتِ گریشان، موجودی ذهنی هستند که قابلیت صدق بر کثیرین دارند و از جهتِ غیر حکایتِ گریشان موجودی خارجی هستند که تعین و تشخیص دارند.]

نتیجه؛ شرطِ تناقض در دو قضیه صورتهای ذهنی هم کلی هستند و هم جزئی، متفی است. [و لذا تناقضی در کار نبوده و شبهه از اساس باطل است.]

مرحله سوم: تقسیم وجود به مستقل و رابط و تقسیم وجود مستقل به لافسه و لغیره

فصل اول: وجود مستقل و رابط

۱- وجود در یک تقسیم بندی به دو قسم مستقل و رابط تقسیم می شود؛ آن دو قسم را با مثال توضیح دهید.

وجود در یک تقسیم بندی بر دو قسم است:

الف) وجود رابط یا فی غیره: به وجودی که معنای حرفی داشته و در تصورش نیازمند به غیر می باشد وجود رابط می گویند؛ مثل مفهوم ربطی وجود [= است] که منهای طرفین خود [= موضوع و محمول] نمی تواند در ذهن تحقیقی داشته باشد.

ب) وجود مستقل یا فی نفسه: به وجودی که معنای مستقل داشته و در تصورش نیازمند به غیر نمی باشد وجود مستقل می گویند؛ مثل مفهوم مستقل وجود که مفهومی اسمی بوده و به همین معنا می تواند محمول قضایای بسیطه: مثل خدا موجود است، واقع شود. از این وجود به وجود محمولی نیز تعبیر می شود.^{۳۵}

۲- به نظر مصنف، آیا وجود رابط در خارج تحقق دارد؟ چرا؟

بله؛ بیان علت را در ضمن یک مثال، در قیاس زیر جاری می کنیم:

صغری؛ قضیه انسان خندان است، با خارج مطابقت دارد.

کبری؛ هر آنچه که با خارج مطابقت دارد، اجزای آن نیز در خارج تحقق و ثبوت دارد.

۳۵- از دو مثالی که برای وجود مستقل و ربطی زده شد، معلوم می گردد که: واژه وجود، مشترک لفظی میان دو معنای مستقل و رابط است؛ چرا که این دو مفهوم، همچون دیگر مفاهیم اسمی و مفاهیم حرفی ای که به موازات آنهاست، تباین ذاتی با هم داشته و از دو سنخ کاملاً جدا می باشند. (شرح بدایه الحکمه، علی شیروانی، ج ۱، ص ۲۶۹)

پس؛ اجزای قضیه انسان خندان است، در خارج تحقق و ثبوت دارد. [که یکی از این اجزاء، علاوه بر انسان و خندان که موضوع و محمول می باشند، مفهوم رابط است می باشد که از خود استقلالی نداشته و فانی در طرفین قضیه می باشد].

۳- آیا می توان تمامی مفاهیم را مستقل فرض نمود؟ چرا؟

خیر؛ زیرا:

صغری؛ اگر تمامی مفاهیم مستقل [= فی نفسه] باشند، تسلسل رخ می دهد. [توضیح آنکه: مفهومی که رابط میان موضوع و محمول است، عین ربط و تعلق به طرفین بوده و هیچ نحوه استقلالی از آن دو ندارد، چرا که در غیر اینصورت، مفهوم رابط خود مستقل خواهد بود و در نتیجه برای ایجاد ارتباط میان این سه مفهوم به دو رابط دیگر نیاز می باشد و چنانچه این دو رابط نیز مفاهیمی مستقل باشند در نتیجه به چهار رابط دیگر نیاز می باشد و ...؛ پر واضح است که این سلسله سرانجامی نخواهد داشت].

کبری؛ لیکن تسلسل محال است.

پس؛ محال است که تمامی مفاهیم مستقل باشند.

۳- آیا وجود رابط، ماهیت دارد؟ چرا؟

خیر؛ زیرا:

صغری؛ شرط ماهوی بودن، در جواب پرسش از چیستی شیء آمدن و در نتیجه معنایی مستقل داشتن است.

کبری؛ در جواب پرسش از چیستی شیء آمدن و در نتیجه معنایی مستقل داشتن، در وجود رابط منتفی است.

پس؛ شرطِ ماهوی بودن در وجودِ رابطِ منتفی است.^{۳۶} [و لذا با انتفاءِ شرط، مشروط نیز که ماهوی بودنِ وجودِ رابط است، منتفی می گردد].^{۳۷}

۴- تحققِ وجودِ رابطِ میانِ میانِ دو امر، مستلزمِ چه چیزی است؟ چرا؟

تحققِ وجودِ رابطِ میانِ دو امر، مستلزمِ نوعی اتحادِ بینِ آن دو است؛ زیرا:

صغری؛ شرطِ تحققِ وجودِ رابط، فناءِ در طرفین می باشد.

کبری؛ فناءِ در طرفین در دو طرفی که با یکدیگر متحد نیستند، منتفی است.

پس؛ شرطِ تحققِ وجودِ رابط در دو طرفی که با یکدیگر متحد نیستند، منتفی است. [و لذا با

تحققِ وجودِ رابط، اتحادِ بینِ دو شیء نیز ضرورتاً شکل می گیرد].

۵- آیا وجودِ رابط در واقعیاتی که هلیاتِ بسیطه حکایتگرِ آنهاست، یافت می شود؟ چرا؟

خیر؛ وجودِ رابط تنها در هلیات مرکبه جریان دارند؛ چرا که:

صغری؛ شرطِ تحققِ وجودِ رابط، در میان بودنِ دو شیء است. [دو شیئی که وجودِ رابط میانشان

اتحاد برقرار می کند].

کبری؛ در میان بودنِ دو شیء در قضایای هلیات بسیطه منتفی است. [چه اینکه، قضایای هلیه

بسیطه تنها بیانگرِ ثبوتِ یک شیء بوده و از هستی آن سخن می راند].

۳۶- به عبارت دیگر:

عکسِ نقیضِ موافقِ قضیهٔ موجبۀ کلیه: هر ماهیتی، وجودِ مستقل دارد، می شود قضیهٔ موجبۀ کلیه: هر غیرِ مستقلی، ماهیت ندارد.

۳۷- البته بهتر بود که گفته شود: وجودِ رابط بما هو رابط، ماهیت ندارد؛ چه اینکه، به وجودهای رابط نیز می توان با نگاهی استقلالی نگاه کرد و از آنها مفاهیمِ مستقلی انتزاع نمود که همان ماهیت آنها را تشکیل می دهد.

(شرح بدایه الحکمه، شیروانی، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۵)

پس؛ شرط تحقق وجود رابط در قضایای هلیات بسیطه متنفی است. [و لذا وجود رابط تنها در قضایای هلیات مرکبه پیدا می شوند].^{۳۸}

۶- احکام وجود رابط را بیان کنید.

وجود رابط سه حکم دارد:

اولاً، ماهیت ندارد؛ ثانیاً، مستلزم اتحاد بین دو شیء است؛ ثالثاً، تنها در مطابق هلیات مرکبه جریان دارد نه هلیات بسیطه.

فصل دوم: نحوه اختلاف بین رابط و مستقل

۷- آیا اختلاف میان وجود مستقل و وجود رابط، اختلافی نوعی^{۳۹} است؟ چرا؟

خیر؛ زیرا:

صغری؛ اگر اختلاف میان وجود مستقل و رابط، اختلاف نوعی باشد، هر آینه لازم می آید که هیچ گاه نتوان مفاهیم مستقلی همچون جوهر و یا عرض را معلول فرض نمود.

کبری؛ لیکن می توان مفاهیم مستقل را معلول فرض نمود. [زیرا از طرفی همه معالیل - طبق مبنای حکمت متعالیه - وجودی رابط دارند و از طرفی همه وجودهای خارجی، معلول خداوند هستند].

۳۸- نا گفته نماند که آنچه درباره قضایای هلیات بسیطه بیان شد مربوط به مطابق و محکی آنهاست نه نفس قضیه که در ذهن تشکیل می شود؛ چه اینکه وجود و ماهیت تنها در خارج عین یکدیگر بوده و یک شیء اند، اما در ذهن هر دو مغایر و زائد بر یکدیگرند. (شرح بدایه الحکمه، شیروانی، ج ۱، ص ۲۷۶)

۳۹- مقصود از اختلاف نوعی آن است که وجود رابط همیشه به صورت رابط و به عنوان نسبت و اضافه تعقل شده و هرگز نمی توان آن را به صورت مستقل لحاظ کرد. (شرح بدایه الحکمه، شیروانی، ج ۱، ص ۲۷۸)

پس؛ اختلاف میان وجود مستقل و رابط، اختلافی نوعی نیست. [و برای پی بردن به مستقل بودن و رابط بودن مفهومی باید وجودی را لحاظ کرد که مفهوم از آن انتزاع می شود؛ برای مثال، مفاهیم ماهوی بدون در نظر گرفتن علتشان، فی نفسه و مستقل و با در نظر گرفتن علتشان، فی غیره و رابط می باشند].^{۴۰}

فصل سوم: تقسیم وجود به لغیره و لنفسه

۸- وجود فی نفسه بر چند قسم است؟ توضیح دهید.

وجود فی نفسه - اعم از آنکه واقعاً فی نفسه باشد، مانند واجب تعالی، و یا آن که با لحاظ استقلال عقل فی نفسه شده باشد، مانند همه ماهیت های خارجی - بر دو قسم است:

(الف) وجود لغیره: وجودی است که می توان صفتی را از آن انتزاع کرد و آن صفت را به غیر نسبت داد؛ مانند شجاعت که وقتی برای نفس تحقق پیدا می کند، وصف شجاع بودن از آن انتزاع شده و به نفس که وجود و ماهیت دیگری دارد، نسبت داده می شود. به این نوع از وجود، وجود رابطی و ناعتی [= صفت ساز] نیز گفته می شود.

(ب) وجود لنفسه: به وجودی که نمی توان صفتی از آن انتزاع کرد و به غیر نسبت داد، به این علت که وجودش برای خودش هست و نه چیز دیگر، وجود لنفسه گفته می شود؛ مانند وجود انسان که وجودی است برای خودش، و نه برای چیز دیگر، و لذا وصف ساز و نعت دهنده به وجود دیگر نمی باشد.^{۴۱}

۹- وجود لنفسه به چند قسم تقسیم می شود؟ توضیح دهید.

۴۰- از این تعلیل فهمیده می شود که تمامی موجودات از آن جهت که معلول خداوند اند، از وجودی رابط و فی غیره برخوردار می باشند و تنها موجودی که در هر حالتی فی نفسه می باشد، ذات اقدس الهی است.

۴۱- به طور کل، اعراض وجودشان لغیره و ماهیات وجودشان لنفسه می باشد.

وجود لِنَفْسِه به دو قسم منقسم می گردد:

الف) وجود بغیره: به وجودی که به واسطه وجود دیگر موجود می شود، وجود بغیره گفته می شود؛ مانند وجود انسان.

ب) وجود بنفسه: به وجودی که از هر جهتی مستقل است و هیچ وابستگی به غیر ندارد، وجود بنفسه گفته می شود؛ مانند وجود واجب تعالی.^{۴۲}



۴۲- حاصل مطالب گذشته این شد که وجود بر چهار قسم است:
الف) وجود فی غیره، که به آن وجود رابط و وجود ربطی نیز اطلاق می شود.
ب) وجود فی نفسه لغیره، که به آن وجود رابطی و ناعتی نیز گفته می شود. وجودهای اعراض و صورت های جوهری منطبق در ماده همه از این قبیل اند.
ج) وجود فی نفسه لِنَفْسِه بغیره، که به آن وجود امکانی نیز گفته می شود. همه انواع جوهری به استثنای جواهر منطبق در ماده از این قبیل اند.
د) وجود فی نفسه لِنَفْسِه بنفسه، که همان وجود واجب تعالی است.
در میان این چهار قسم، تنها قسم اول است که مورد اختلاف میان حکیمان مسلمان می باشد و بسیاری آن را انکار کرده اند. (شرح بدایه الحکمه، شیروانی، ج ۱، ص ۲۸۶-۲۸۷)

مرحله چهارم: مواد سه گانه؛ وجوب، امکان و امتناع

فصل اول: تعریف مواد سه گانه و بیان انحصار مواد در آنها

۱- مواد سه گانه وجوب، امکان و امتناع را تعریف کنید.^{۴۳}

برای هر مفهومی^{۴۴} در مقایسه با وجود، سه حالت متصور است:

حالت اول: اگر وجود برای آن مفهوم ضروری باشد به آن واجب گفته می شود.

حالت دوم: اگر وجود برای آن مفهوم مُحال باشد به آن ممتنع گفته می شود.

حالت سوم: اگر وجود برای آن مفهوم نه ضروری باشد و نه محال به آن ممکن گفته می شود.

۲- آیا مواد سه گانه تنها در سه قسم منحصر است؟ چرا؟

بله؛ زیرا:

صغری؛ اگر این تقسیم به تقسیم ثنائی بازگشت کند، اقسام آن منحصر خواهد بود.

۴۳- نا گفته نماند که بین مواد سه گانه مطرح شده در فلسفه و منطق فرق وجود دارد؛ چه اینکه، در فلسفه از وجوب، امکان و امتناعی که ماده هلیه بسیطه هستند، بحث می شود و فلسفه، نظری به هلیات مرکبه ندارد، بر خلاف منطق که درباره کیفیت نسبت میان موضوع و محمول به طور عام و کلی بحث می کند. (شرح بدایه الحکمه، شیروانی، ج ۱، ص ۲۹۴)

۴۴- در گذشته های دور، حکما مقسم مواد سه گانه را ماهیت قرار می دادند ولی چون این بیان با اشکالات عدیده ای مواجه شد، از جمله اینکه با مقسم قرار دادن ماهیت، معقولات ثانی فلسفی و منطقی جایی در این تقسیم بندی نخواهند داشت، بعدها به جای ماهیت، مفهوم را قرار دادند. (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۷۴-۷۵)

۴۵- مقصود از مفهوم در اینجا، به لحاظ مصادیقش می باشد نه از آن جهت که مفهومی از مفاهیم است؛ چه اینکه، وجود برای مفهوم از آن جهت که مفهوم است واجب یا ممتنع نیست. (شرح بدایه الحکمه، شیروانی، ج ۱، ص ۲۹۶)

کبری؛ لیکن این تقسیم به تقسیم ثنائی بازگشت می کند.[به این نحو که می گوئیم: یا وجود و عدم برای مفهومی ضرورت دارد و یا ندارد؛ اگر ندارد که می شود ممکن و اگر دارد، حال یا عدم برای آن ضرورت دارد که می شود ممتنع و یا وجود برای آن ضرورت دارد که می شود واجب].

پس؛ اقسام مواد سه گانه منحصر می باشند.[و نمی توان برای آن، قسم چهارمی را در نظر گرفت].

۳- آیا مواد سه گانه وجوب، امکان و امتناع حقیقتاً قابل تعریف اند؟ چرا؟

خیر؛ زیرا:

صغری؛ شرط تعریف، بسیط نبودن است.

کبری؛ بسیط نبودن در تعریف مواد سه گانه منتفی است.^{۴۶}

نتیجه: شرط تعریف در تعریف مواد سه گانه منتفی است.[و هر تعریفی که از این مواد داده شود، مستلزم دور است؛ چنانکه، در تعریف وجوب گفته می شود: آن چیزی که از نبودنش محال - که همان ممتنع است - لازم می آید و در تعریف امتناع نیز گفته می شود آنچه که نبودنش وجوب و ضرورت دارد؛ و این چیزی جز دور نیست؛ چه اینکه، وجوب با امتناع و امتناع با وجوب تعریف شده است].

۴۶- نا گفته نماند که یکی از راه های پی بردن به بساطت یک مفهوم، عمومیت آن است؛ یعنی مفاهیمی که نمی توان مفهومی عام تر از آنها در نظر گرفت که به عنوان جنس برای آنها مطرح شود، ضرورتاً بسیط می باشند.[و پر واضح است که با نبود جنس، فصل نیز منتفی می شود؛ چه اینکه، امتیاز زمانی معنا دارد که اشتراکی در کار باشد و حال آنکه با نبود جنس، اشتراک نیز از بین می رود]. (شرح بدایه الحکمه، ج ۱،

شیروانی، ص ۲۹۹)

فصل دوم: تقسیم هر یک از مواد به بالذات و بالغیر و بالقیاس

۴- هر یک از وجوب، امکان و امتناع چند قسمی دارند؟ آنها را توضیح دهید.

هر یک از وجوب، امکان و امتناع سه قسم دارند:

(الف) بالذات: مراد از بالذات بودن یک ماده، آن است که خود ذات، با قطع نظر از هر چیز دیگری، برای اتصاف به آن ماده کفایت کند؛ برای مثال، اگر ذات الف به گونه ای باشد که با قطع نظر از هر امر دیگری، خودش اقتضای وجود داشته باشد، در اینصورت الف واجب بالذات می باشد و اگر ذاتش به گونه ای باشد که عدم برایش ضرورت داشته باشد، ممتنع بالذات خواهد بود.

(ب) بالغیر: مراد از بالغیر بودن یک ماده، آن است که تحقق آن ماده وابسته به امری خارج از ذات باشد؛ برای مثال، اگر الف به خودی خود اقتضای وجود نداشته باشد اما به سبب امری خارج از ذات، وجود برای آن ضروری شده باشد، در اینصورت الف واجب بالغیر خواهد بود ولی اگر از ناحیه غیر ممتنع شده باشد در اینصورت ممتنع بالغیر خواهد بود.

(ج) بالقیاس إلی الغیر: مراد از بالقیاس بودن یک ماده، آن است که ذات در مقایسه با شیء دیگر، لزوماً به آن متصف گردد؛ برای مثال، اگر با موجود شدن الف - با قطع نظر از اینکه واقعاً موجود شده باشد یا نه - ب نیز ضرورتاً موجود شود، ب در مقایسه با الف، وجوب بالقیاس خواهد داشت و چنانچه با موجود شدن الف، ب ضرورتاً معدوم گردد، ب در مقایسه با الف، امتناع بالقیاس خواهد داشت و همچنین اگر با موجود شدن الف، ب نسبت به وجود و عدم حالت استواء داشته باشد، ب در مقایسه با الف، امکان بالقیاس خواهد داشت.^{۴۷}

۴۷- از بیان فوق فهمیده می شود که وجوب بالذات و وجوب بالغیر و امتناع بالذات و نیز امکان بالذات از اوصاف نفسی - مثل علم - هستند اما وجوب، امتناع و امکان بالقیاس از اوصاف نسبی - مثل بزرگتری - می باشند. از این رو، اطلاق واجب بر واجب بالذات و واجب بالغیر از یک طرف، و اطلاق آن بر واجب بالقیاس از طرف دیگر، به نحو اشتراک لفظی است نه اشتراک معنوی. و این در حالی است که در تقسیم، مقسم باید

۵- موارد وجوب بالذات، بالغير و بالقياس إلى الغير را بیان کنید.

وجوب بالذات: واجب الوجود، که همان ذات باری تعالی است.

وجوب بالغير: ممکنات، که بواسطه علت پدید آورنده شان، وجوب می یابند؛ اصطلاح واجب الوجود بالغير ناظر به همین مورد است.

وجوب بالقياس إلى الغير: متضایفان؛ مثلاً وقتی بالایی و پایینی را با هم می سنجیم، می بینیم که وجود آن دو به یکدیگر وابسته است.

۶- موارد امتناع بالذات، بالغير و بالقياس را بیان کنید.

امتناع بالذات: شریک الباری و یا اجتماع نقیضین، که هر دو ذاتاً محال می باشند.

امتناع بالغير: امتناع معلول بدون علت و یا علت بدون معلول، که هر دو وقوعاً محال می باشند.

امتناع بالقياس إلى الغير: امتناعی که در متضایفان جریان دارد؛ بدین نحو که اگر بالایی موجود نباشد محال است پایینی موجود باشد و اگر بالایی موجود باشد محال است که پایینی موجود نباشد.

۷- موارد امکان بالذات و بالقياس را بیان کنید.

امکان بالذات: ماهیات امکانی با نظر به ذاتشان، که نه اقتضای ضرورت وجود دارند و نه اقتضای ضرورت عدم.

مشترک معنوی میان تمام اقسام باشد. بنابراین، تعبیر تقسیم هر یک از مواد سه گانه به سه قسم، خالی از مسامحه نیست، و صحیح آن است که بگوییم: هر یک از مواد سه گانه را دو گونه می توان اعتبار کرد: یکی به طور نفسی و دیگری به طور قیاسی (شرح بدایه الحکمه، شیروانی، ج ۱، ص ۳۰۴)

امکان بالقیاس: اگر فرض کنیم در این عالم دو واجب الوجود بالذات تحقق دارد، میان این دو واجب نه رابطه علیت برقرار است و نه هر دو معلول یک امر سوم می باشند. و لذا تلازم و تعاندی با هم نداشته و در نتیجه، میان آنها امکان بالقیاس برقرار می باشد.^{۴۸}

۸- آیا تحقق امکان بالغیر ممکن است؟ چرا؟

تحقق امکان بالغیر محال می باشد؛ زیرا:

صغری؛ اگر امکان بالغیر محقق گردد و شیئی بدان متصف گردد، آن شیء از سه حالت خارج نیست: یا واجب بالذات است، یا ممتنع بالذات و یا ممکن بالذات.

کبری؛ لیکن هر سه تالی باطل است. [چرا که، اگر آن شیء، واجب بالذات و یا ممتنع بالذات باشد و در عین حال امکان بالغیر یافته باشد، لازم می آید که در وجوب ذاتی و امتناع ذاتی انقلاب که امری محال است، پدید آید؛ و همچنین، اگر آن شیء، ممکن بالذات باشد، در اینصورت اعتبار امکان بالغیر لغو خواهد بود.]

پس؛ محال است که امکان بالغیر محقق گردد.

صوت دروس حوزوی

۴۸- جناب علامه، به تبع دیگر حکما، برای امکان بالقیاس به رابطه میان دو واجب الوجود بالذات فرضی، مثال زده اند؛ چرا که، با توجه به اینکه امکان بالقیاس در جایی است که دو شیء به گونه ای باشند که وجود یکی در فرض وجود دیگری نه وجوب داشته باشد و نه امتناع و این تنها در جایی خواهد بود که پای علیت به هیچ نحوی در میان نباشد و با توجه به اینکه در عالم خارج جایی یافت نمی شود که علیت در آن حکمفرما نباشد، نمی توان رابطه امکان بالقیاس را در میان اشیای موجود تصویر کرد. (شرح بدایه الحکمه، شیروانی،

ج ۱، ص ۳۱۰-۳۱۱)

کانال صدا @soda96

فصل سوم: ماهیت^{۴۹} واجب الوجود همان وجود است

۹- مقصود از عبارت: ماهیت واجب الوجود همان وجود است؛ چیست؟ چرا؟

معنای این عبارت آن است که: واجب الوجود هیچ ماهیتی غیر از وجود خاص به خودش ندارد؛ زیرا:

صغری؛ اگر واجب، ماهیت و ذاتی علاوه بر وجود خاص خودش داشته باشد، در اینصورت وجودش زائد بر آن ذات و عرضی برای آن خواهد بود.

کبری؛ اگر وجود واجب، زائد بر ذاتش و عرضی آن باشد، برای وجودش به علت محتاج خواهد بود. [چرا که، هر امر عرضی - بر خلاف ذاتی که قابل جعل و ایجاد نیست - به علت محتاج می باشد.]

پس؛ اگر واجب، ماهیت و ذاتی علاوه بر وجود خاص خودش داشته باشد، برای وجودش به علت محتاج خواهد بود؛ ولیکن وجود واجب به علت محتاج نیست؛ چرا که:

صغری؛ اگر وجود واجب به علت محتاج باشد، این علت از دو حال خارج نیست:

الف) یا همان ماهیت واجب می باشد؛ [که این فرض باطل است؛ زیرا، در اینصورت - با توجه به قاعده تقدّم وجودی علت بر معلول - ماهیت واجب بر وجود آن، تقدّم وجودی خواهد داشت. حال، تحقق ماهیت در رتبه قبل، یا بواسطه همین وجود است که در این صورت تقدّم شیء بر خودش، که امری محال است، لازم می آید و یا بواسطه وجود دیگری می باشد که در اینصورت نقل کلام به آن وجود دوم می کنیم و تسلسل، که امری محال است، لازم می آید.]

۴۹- نا گفته نماند که مقصود از ماهیت در این فصل، نه به معنای چیستی شیء [= ما یقال فی جواب ما هو]، بلکه به معنای هویت و حقیقت شیء [= ما به الشیء هو هو] می باشد، که طبق این اصطلاح، وجود را نیز شامل می شود؛ زیرا اگر چیزی داشته باشیم که هستی صرف باشد، و جز هستی چیز دیگری نباشد، ماهیت چنین چیزی همان وجود اوست.

ب) یا چیز دیگری غیر از ذات او می باشد؛[که این فرض نیز باطل است؛ زیرا، وجود واجب معلول بیگانه خواهد بود و این با وجوب ذاتی واجب ناسازگار است].

کبری؛ لیکن همانطور که گذشت، هر دو تالی باطل است.

پس؛ وجود واجب به علت محتاج نیست.

فصل چهارم: واجب الوجود بالذات، در همه ابعاد واجب الوجود است

۱۰- عبارت: واجب الوجود بالذات، در همه ابعاد واجب الوجود است؛ به چه معناست؟

این سخن بدین معناست که: هر کمالی که ثبوتش برای او ممتنع نباشد، ضرورتاً برای او ثابت می باشد، مثل علم، حیات و قدرت؛ و اگر چنین نباشد، نسبت واجب به آن کمال، امکان خاص خواهد بود، یعنی ذات واجب از آن کمال تهی بوده و نسبتش به بود و نبود آن کمال یکسان می باشد و معنای این سخن آن است که ذات واجب محدود بوده و دارای همه کمالات نمی باشد، حال آنکه، چنین چیزی ممکن نیست.

فصل پنجم: شیء تا واجب نگردد به وجود نمی آید و اعتقاد به قول اولویت باطل است

۱۱- آیا وجود ممکن متوقف است بر اینکه علت، وجودش را واجب و ضروری گرداند؟^{۵۰}

توضیح دهید.

بله؛ به عقیده بر حق حکیمان، تا ممکن بواسطه علت تامه اش ضرورت نیابد و به حد وجوب نرسد، حظی از وجود نمی برد؛ چرا که این رابطه، ضروری بوده و هیچ راه گریزی از آن نیست.

۵۰- به عبارت دیگر: آیا ممکن تا وجوب غیری پیدا نکند موجود نمی شود؟

۱۲- برخی از متکلمان در باب رابطه علت و معلول به چه نظریه ای قائل هستند؟ آن را بیان و سپس نقد کنید.

بیان: برای فهم نظر این گروه، ناگزیر از ذکر دو مقدمه هستیم:

مقدمه ۱: اولویت از دیدگاه متکلمان بر دو قسم است:

الف) اولویت ذاتی: رجحانی که ذات ممکن، مقتضی آن است.

ب) اولویت غیر ذاتی: رجحانی که با تأثیر عامل خارج از ذات تحقق می یابد.

مقدمه ۲: از دیدگاه متکلمان، هر یک از این دو بخش نیز به نوبه خود تقسیم شده است به:

اولویتی که برای برای موجود شدن شیء کافی است و اولویتی که کافی نیست.

با حفظ این دو مقدمه در بیان نظریه متکلمان می گوئیم:

متکلمان بر این باورند که لزومی ندارد علت برای به وجود آوردن معلول، وجود معلول را ضروری گرداند، بلکه همین اندازه که طرف وجود را بر عدم رجحان و اولویت دهد و ممکن را از حالت استواء نسبت به وجود و عدم خارج گرداند برای موجود شدن آن کفایت می کند.^{۵۱}

نقد: اولویت با همه اقسامش باطل است:

اما بطلان اولویت ذاتی بدین خاطر است که:

صغری؛ شرط تحقق اولویت ذاتی، محقق بودن ماهیت قبل از وجود آن است.

کبری؛ محقق بودن ماهیت قبل از وجود آن، منتفی است. [چرا که ماهیت در ذات خودش، جز خودش چیزی نیست.]

۵۱- ناگفته نماند که این گروه از متکلمان، برای فرار از جبر به این نظریه پناه بسته اند؛ چه اینکه، به گمان ایشان اگر رابطه بین علت و معلول ضروری باشد، دیگر جایی برای اختیار باقی نمی ماند.

نتیجه: شرط تحقق اولویت ذاتی منتفی است. [و لذا با انتفاء شرط، مشروط نیز - که اولویت ذاتی باشد - منتفی و غیر محقق است.]

و اما بطلان اولویت غیری بدین خاطر است که:

صغری؛ اگر رجحان و اولویت بخواهد ممکن را از حالت تساوی نسبت به وجود و عدم خارج گرداند، باید خود به حدّ ضرورت و وجوب برسد.

کبری؛ لیکن رجحان به حدّ ضرورت و وجوب نمی رسد. [چرا که، از طرفی هنوز مجال این پرسش باقی است که: چرا مثلاً آن شیء موجود شده یا معدوم؟ و از طرف دیگر درستی این پرسش دلیل بر آن است که علت مفروض، علت تام نیست.]

پس؛ رجحان و اولویت نمی تواند ممکن را از حالت تساوی نسبت به وجود و عدم خارج کند.

۱۳- برای هر ممکنی پس از موجود شدن، چند وجوب در کار می باشد؟ توضیح دهید.

برای هر ممکنی دو وجوب در کار است:

الف) وجوب غیری: این وجوب و ضرورت، وجوبی است که از ناحیه علت به ماهیت داده می شود و وجوبی است که عقل پیش از وجود ماهیت آن را اعتبار کرده و پس از موجود شدن نیز دوام دارد.

ب) وجوب به شرط محمول: این وجوب و ضرورت، وجوبی است که پس از بر تن کردن لباس هستی بر ماهیت، برای آن پدید می آید و عبارت است از اینکه، یک ماهیت پس از آنکه موجود شد، مادام که موجود است، ضرورتاً موجود می باشد؛ چرا که اگر در همان حال که موجود است، معدوم نیز باشد، اجتماع نقیضین لازم می آید.^{۵۲}

^{۵۲}- بین ضرورت به شرط محمول بیان شده در منطق و فلسفه فرق وجود دارد؛ چرا که نظر منطق دان به عالم ذهن است و آنان بر طبق این دیدگاه هر گاه موضوع قضیه ای را مقید به محمول آن ببینند، از آن قضیه به قضیه ضرورت به شرط محمول یاد می کنند؛ مثل قضیه: حسن به شرط آنکه سفید پوست باشد، سفید

فصل ششم: معانی امکان

۱۴- امکان چند معنا دارد؟ هر یک را تعریف کنید.

برای امکان شش معنا گفته شده است:

(الف) امکان خاص یا خاصّی: به امکانی که از ذاتِ موضوع، ضرورتِ وجود و عدم را سلب می کند، امکان خاص یا خاصّی گفته می شود؛ مثلاً، وقتی می گوئیم: انسان ممکن است، یعنی نه اقتضای وجود دارد و نه عدم.^{۵۳}

(ب) امکان عام یا عامّی: به امکانی که از جانبِ مخالفِ قضیه سلبِ ضرورت می کند، امکان عام یا عامّی گفته می شود؛ مثلاً، وقتی می گوئیم: خدا موجود است به امکان عام، یعنی موجود نبودنِ خدا ضروری ندارد.^{۵۴}

(ج) امکان اخص: به امکانی که سه ضرورتِ ذاتی، وصفی و وقتی را نفی را از موضوع سلب می کند،^{۵۵} امکان اخص گفته می شود؛ مثلاً، وقتی می گوئیم: انسان ممکن است نویسنده باشد، امکانِ مذکور در آن، امکانِ اخص می باشد؛ چرا که نویسندگی نه برای ذاتِ انسان ضرورت

پوست است. ولی نظرِ فلاسفه به متنِ واقعیت است و آنان بر طبقِ این دیدگاه هر گاه ماهیتی را متلبّس به وجود ببینند، از آن به ضرورتِ به شرطِ محمول یاد کرده و می گویند: ماهیت متلبّس به وجود، ضرورتاً موجود است. (شرح بدایه الحکمه، شیروانی، ج ۱، ص ۳۳۰)

۵۳- نا گفته نماند که چون این معنا از امکان نسبت به امکان عام محدود تر است، امکان خاص و چون در تعبیرات خواص به کار می رود، امکان خاصّی نامیده شده است. (شرح بدایه الحکمه، شیروانی، ج ۱، ص ۳۳۳)

۵۴- نا گفته نماند که چون این معنا از امکان اعمّ از امکان خاص می باشد، امکان عام و چون در زبانِ عامه مردم مقصود از امکان همین معنا از امکان می باشد، امکان عامّی نامیده شده است. (همان، ص ۳۳۴)

۵۵- ضرورت ذاتی مثل: انسان ناطق است، ضرورت وصفی مثل: انسانِ نویسنده مادامی که نویسنده است انگشتانش در حرکت می باشد و ضرورت وقتی مثل: کره زمین وقتی که نورِ آفتاب بر آن بتابد بالضروره روشن است.

دارد و نه به وصف یا وقتی مقید شده که به لحاظ آن وصف و یا وقت، برای انسان ضرورت داشته باشد.^{۵۶}

(د) **امکان استقبالی:** به امکانی که علاوه بر ضرورت ذاتی، وصفی و وقتی، ضرورت به شرط محمول را نیز نفی می کند، امکان استقبالی گفته می شود؛ مثلاً، وقتی می گوئیم: حسن فردا ممکن است نویسنده باشد، امکان مذکور در آن، امکان استقبالی می باشد؛ چرا که نویسندگی نه تنها برای انسان ضرورت ذاتی، وصفی و وقتی را ندارد، بلکه چون مربوط به زمان آینده است، ضرورت به شرط محمول را هم ندارد؛ به این معنا که ممکن است حسن فردا نویسنده باشد و ممکن است نباشد.

(ر) **امکان وقوعی:** به امکانی که نشاندهنده آن است که با وقوع یک پدیده، امر محالی لازم نمی آید و در واقع بر خلاف امکان عام، از طرف موافق قضیه نفی امتناع می کند، امکان وقوعی گفته می شود؛ مثلاً وقتی می گوئیم: موجود شدن انسان وقوعاً ممکن است، یعنی با وجود انسان، امر محالی همچون تناقض لازم نمی آید.

(ه) **امکان استعدادی:** به امکانی که ذاتاً همان استعداد است و تنها مغایرتی اعتباری با آن دارد، امکان استعدادی گفته می شود؛ مثلاً نطفه انسان خصوصیتی دارد که بواسطه آن خصوصیت می تواند به انسان تبدیل شود. این خصوصیت از یک طرف، به نطفه مربوط است و از طرف دیگر به انسان. حال اگر آن خصوصیت را به نطفه نسبت داده و بگوئیم: نطفه، استعداد انسان شدن را دارد، استعداد نامیده می شود، اما اگر همین استعداد را به انسان [=مستعدله] نسبت داده و بگوئیم: انسان امکان دارد در نطفه پدید آید، امکان استعدای نامیده می شود.

۱۵- نظر مصنف درباره امکان استقبالی چیست؟

به عقیده ایشان ثبوت این امکان در واقع با نوعی گمان و غفلت همراه است؛ چرا که:

^{۵۶}- با توجه به اینکه این امکان از امکان خاص، اخص می باشد - چرا که، سلب ضرورت ذاتی همواره مستلزم سلب ضرورت وقتی و وصفی نیست - به آن، امکان اخص گفته می شود. (همان، ص ۳۳۵)

صغری؛ شرط تحقق امکان استقبالی، واجب نبودن و یا محال نبودن حوادث آینده است.

کبری؛ واجب نبودن و یا محال نبودن حوادث آینده، منتفی است. [زیرا یک پدیده در هر حال به عللی منتهی می گردد که یکی از دو طرف وجوب و امتناع را برای آن قطعی و حتمی می کند و اینکه چون ما مثلاً نمی دانیم که آیا واقعاً عوامل زلزله وجود دارند یا نه، دلیل نمی شود که بگوییم: ممکن است زلزله رخ دهد و ممکن است رخ ندهد].^{۵۷}

پس؛ شرط تحقق امکان استقبالی منتفی است.

۱۶- تفاوت های امکان استعدادی و امکان ذاتی را بیان کنید.

با توجه به اینکه امکان ذاتی وصفی اعتباری و برگرفته از تحلیل عقلی و امکان استعدادی وصفی وجودی و برای ماهیت می باشد،^{۵۸} می توان سه تفاوت برای امکان استعدادی و ذاتی بیان کرد: **اول آنکه،** امکان استعدادی بر خلاف امکان ذاتی قابل شدت و ضعف است، مثلاً امکان تحقق انسانیت در علقه بیش از نطف است.

دوم آنکه، امکان استعدادی بر خلاف امکان ذاتی، پدیده ای قابل زوال است، [زیرا وقتی آنچه آمادگی برای به وجود آمدنش بود فعلیت پیدا کرد، آن حالت آمادگی از بین می رود].^{۵۹} **سوم آنکه،** امکان استعدادی، مستعدله را معین می کند، مثل نطفه که برای آن، انسان شدن تعین دارد؛ ولی محل امکان ذاتی ماهیت بوده که نه وجود را برای آن معین می کند و نه عدم را.

۵۷- به تعبیر زیباتر: منشأ این امکان، جهل ما به واقع است، وگرنه، در واقع و نفس الامر چیزی جز ضرورت نیست. (همان، ص ۳۳۶)

۵۸- گاهی از این فرق اینگونه تعبیر می شود که امکان ذاتی از معقولات ثانیة فلسفی و امکان استعدادی از معقولات اولیه و مفاهیم ماهوی است.

۵۹- البته ناگفته نماند که که امکان استعداد به غیر از فعلیت یافتن نیز قابل زوال می باشد و آن زمانی است که استعداد یک شیء در اثر آفات بیرونی قبل از آنکه به فعلیت برسد، از بین برود. مثل دانه گندمی که قبل از گیاه شدن، در اثر آفات بیرونی فاسد شود. (همان، ص ۳۴۶)

۱۷- امکان استعدادی با امکان وقوعی چه فرقی دارد؟ چرا؟

امکان وقوعی اعم از امکان استعدادی است، زیرا امکان استعدادی فقط در امور مادی^{۶۰} یافت می شود؛ چرا که تنها در امور مادی، قوه و استعداد تغییر و تبدیل اشیاء به یکدیگر وجود دارد [ولی امکان وقوعی در امور مجرد نیز وجود دارد]. چرا که از وقوع مجردات نیز می شود امر محالی لازم نیاید.

فصل هفتم: امکان، یک اعتبار عقلی ملازم با ماهیت است

۱۸- آیا امکان یک اعتبار عقلی است؟ چرا؟

بله؛ زیرا:

صغری؛ اگر امکان، وصف ماهیتی باشد که عقل آن را جدا از هستی و نیستی مورد توجه قرار داده است، خود نیز [به عنوان وصف برای امری اعتباری] بی تردید اعتباری خواهد بود. کبری؛ لیکن امکان، وصف ماهیتی است که جدا از هستی و نیستی مورد توجه قرار گرفته است. پس؛ امکان، بی تردید اعتباری است.

۱۹- آیا امکان، لازمه انفکاک ناپذیر از ماهیت است؟ چرا؟

بله؛ زیرا:

۶۰- مقصود از ماده، ماده به معنای اعم می باشد که آن، سه چیز را شامل می شود: اول، جوهری که پذیرای صور منطبع در خودش می باشد؛ مثل ماده عناصر نسبت به صورت های عنصری، دوم، آنچه نفس مجرد بدان تعلق گرفته است؛ مثل بدنی که نفس ناطقه مدبر آن می باشد؛ سوم، موضوع عرض؛ مانند جسم که موضوع کم و کیف می باشد. (پی نوشت علامه طباطبائی)

صغری؛ اگر هنگامِ تصوّرِ ماهیتِ خالی از هر قیدی، نه بودِ ماهیت را ضروری بیابیم و نه نبودش را، هر آینه امکان وصفی انفکاک ناپذیر از ماهیت خواهد بود.

کبری؛ لیکن هنگامِ تصوّرِ ماهیت نه بودِ ماهیت را ضروری می یابیم و نه نبودش را.

پس؛ امکان، وصفی انفکاک ناپذیر از ماهیت است.

۲۰- در بابِ اینکه امکان لازمهٔ ماهیت می باشد، چه توهمی شده است؟ پاسخ آن توهم را نیز بیان کنید.

توهم: جانِ توهم از این قرار است که:

صغری؛ اگر امکان به معنای سلبِ ضرورتِ وجود و عدم باشد، بنابراین معنایی منفی داشته و نمی توان از آن عنوانی انتزاع کرده و به ماهیت نسبت داد.

کبری؛ لیکن امکان به معنای سلبِ ضرورتِ وجود و عدم می باشد.

پس؛ معنایی منفی داشته و نمی توان از آن عنوانی انتزاع کرده و به ماهیت نسبت داد.

دفعِ توهم: این توهم بی راه است؛ چرا که:

صغری؛ اگر لازمهٔ امکان [=سلبِ ضرورتِ وجود و عدم] آن باشد که نسبتِ شیء به وجود و عدم یکسان می باشد و ما نیز این لازمهٔ وجودی را به ماهیت نسبت دهیم، توهمِ مذکور توهمی بی راه خواهد بود.

کبری؛ لیکن ما لازمهٔ وجودیِ امکان را به ماهیت نسبت می دهیم. [یعنی می گوییم: ماهیت، نسبت به وجود و عدم یکسان است].

پس؛ توهمِ مذکور توهمی بی راه است.

فصل هشتم: نیازمندی ممکن به علت و منشأ آن

۲۱- آیا نیازمندی ممکن به علت از بدیهیات اولیه می باشد؟ چرا؟

بله؛ زیرا:

صغری؛ شرط بدیهیِ اولی بودن یک قضیه، موضوع و محمول را به تنهایی تصور کردن و سپس تصدیق آن است.

کبری؛ موضوع و محمول قضیه را به تنهایی تصور کردن و سپس تصدیق آن، در قضیه هر ممکنی به علت نیازمند می باشد، پابرجاست. [یعنی اگر کسی ماهیت را که امری ممکن بوده و نسبتش با وجود و عدم یکسان می باشد، تصور کند و همچنین تصور کند که بیرون آمدن ماهیت ممکن از حالت تساوی بین وجود و عدم متوقف بر امری دیگری می باشد، بی درنگ این قضیه را تصدیق خواهد کرد.]^{۶۱}

پس؛ شرط بدیهیِ اولی بودن یک قضیه، در قضیه هر ممکنی به علت نیازمند می باشد، پابرجاست.

۲۲- علت نیازمندی ممکن به علت چیست؟ نظرات بیان شده را مطرح و سپس نظر مصنف را بیان کنید.

در این باره دو نظر جریان دارد:

الف) متکلمان: به عقیده این گروه ملاک احتیاج به علت حدوث است؛ یعنی شیء چون حادث است و سابقه نیستی دارد، به علت نیازمند می باشد.

۶۱- از این بیان به خوبی فهمیده می شود که قانون علیت یا همان نیازمندی ممکن به علت، خود به اصل دیگری استوار است و آن اینکه: ترجیح بدون مرجح محال است. (شرح بدایه الحکمه، شیروانی، ج ۱، ص ۳۵۵)

ب) حکیمان: به عقیده این گروه ملاک احتیاج به علت امکان است؛ یعنی چون شیء ممکن بوده و نسبت به وجود و عدم حالت تساوی دارد، به علت نیازمند می باشد.

مصنف: حق با حکیمان می باشد؛ چرا که:

اولاً، صغری؛ اگر ملاک احتیاج یک شیء به علت، حدوث باشد، بدین معنا خواهد بود که یک شیء بعد از معدوم بودنش موجود شده است.

کبری؛ اگر یک شیء بعد از معدوم بودنش موجود شود، ضرورت یافته و دیگر از علت بی نیاز خواهد بود. [یعنی ماهیت از آن جهت که وجود برایش ضرورت یافته، علت نمی خواهد.]

پس؛ اگر ملاک احتیاج یک شیء به علت، حدوث باشد، هر آینه ضرورت یافته و دیگر از علت بی نیاز خواهد بود. [و لذا نمی توان حدوث را ملاک نیازمندی به علت دانست؛ چه اینکه یک شیء پس از موجود شدنش دیگر علت نمی خواهد تا حدوث، ملاک احتیاج به آن باشد.]

ثانیاً، صغری؛ [با توجه به اینکه در امور ماهوی حدوث بر وجود، وجود بر ایجاد، ایجاد بر وجوب، وجوب بر ایجاب و نیازمندی بر امکان متوقف می باشد]، اگر آنگونه که متکلمان می گویند علاوه بر امکان، حدوث نیز ملاک احتیاج ماهیت به علت باشد^{۶۲}، تقدّم شیء بر خود، لازم می آید. [یعنی حدوث مقدم بر نیازمندی خواهد بود، در حالی که خودش بعد از موجود شدن، رَقَم می خورد.]

کبری؛ لیکن تقدّم شیء بر خود محال است.

پس؛ محال است که حدوث علاوه بر امکان، ملاک احتیاج ماهیت به علت باشد.

۶۲- اینکه علاوه بر امکان، حدوث نیز ملاک احتیاج ماهیت به علت باشد، به پنج صورت قابل تصور است: حدوث مقتضی و امکان شرط باشد، حدوث مقتضی و عدم امکان مانع باشد، حدوث و امکان هر دو مقتضی باشند، امکان علت و حدوث شرط باشد، امکان علت و حدوث در مرتبه امکان مانع باشد. (شرح بدایه الحکمه،

شیروانی، ج ۱، ص ۳۶۳)

۲۳- دلیل متکلمان بر اینکه حدوث ملاک احتیاج به علت می باشد چیست؟ آن را بیان و سپس نقد کنید.

دلیل متکلمان: جانِ دلیل آنها در قیاس زیر جریان دارد:

صغری؛ اگر علت نیازمندی معلول به علت، امکان شیء باشد نه حدوثش، تحقق معلولی که قدیم زمانی است ممکن خواهد بود.

کبری؛ تحقق معلولی که قدیم زمانی باشد، ممکن نیست.

پس؛ محال است که علت نیازمندی معلول به علت، امکان باشد.^{۶۳}

نقد: این دلیل باطل است؛ چرا که:

اولاً، صغری؛ اگر ملاک نیازمندی شیء به علت، امکان باشد، می توان شیئی از ازل موجود و وجودش را از غیر گرفته باشد.

کبری؛ لیکن ملاک نیازمندی شیء به علت، امکان است.

پس؛ شیء ممکن از ازل موجود بوده و وجودش را نیز از غیر گرفته است. [و لذا قدیم زمانی بودن هیچ منافاتی با علیت ندارد].

ثانیاً، صغری؛ اگر - بنابر حکمت متعالیه - وجود معلول عین ربط به علت باشد، هیچ مانعی ندارد که معلول ازلی نیز باشد.

کبری؛ لیکن وجود معلول عین ربط به علت است.

۶۳- به عبارت دیگر: صغری؛ لازمه ملاک بودن امکان برای نیاز به علت، ممکن بودن تحقق قدیم زمانی است، کبری؛ ممکن بودن تحقق قدیم زمانی متفی است، پس: لازمه ملاک بودن امکان برای نیاز به علت، متفی است.

پس؛ معلول ازلی می باشد. [و با توجه به عین الربط بودن معلول، این قدمتِ زمانی نه تنها وجودِ آن را از علت بی نیاز نمی کند بلکه نیازش را به علت افزایش می دهد.]

فصل نهم: ممکن علاوه بر حدوث در بقاء نیز محتاج به علت است

۲۴- آیا ممکن در بقاء نیز به علت محتاج است؟ چرا؟

بله؛ چرا که:

اولاً، صغری؛ منشاء نیازمندی یک شیء به علت، امکان است.

کبری؛ امکان از ذات یک شیء قابل انفکاک نیست.

پس؛ منشاء نیازمندی یک شیء به علت از ذاتش قابل انفکاک نیست. [و لذا یک شیء هم در حدوثش به علت نیازمند می باشد و هم در بقایش.]

ثانیاً، صغری؛ وجود معلول وجودی ربطی است.

کبری؛ وجود ربطی همیشه و در همه حال - حدوثاً و بقاءً - به علت نیازمند است.

پس؛ وجود معلول، همیشه و در همه حال به علت نیازمند است.

۲۵- برخی از متکلمان بر استغنائی ممکن از علت در بقاء، به تمثیلی تمسک جسته اند؟ آن را بیان و سپس نقد کنید.

تمثیل متکلمان: همانگونه که ساختمان تنها در حدوثش نیازمند به بناء می باشد و برای بقایش دیگر نیازی به او ندارد، ممکنات نیز پس از حدوثشان برای بقایشان دیگر نیازی به علت ندارند.

نقد: این تمثیل باطل است؛ چرا که:

صغری؛ شرطِ صحتِ تمثیلِ مذکور، موجد بودن بنا می باشد.

کانال صدا @soda96

کبری؛ موجدۀ بودنِ بنا در تمثیلِ مذکورِ منتفی است. [چه اینکه، حرکاتِ بنا تنها نقشِ عللِ معدّه را برای پیدایش اجتماع میان موادِ اولیه ساختمان ایفا می کنند نه علتِ موجدۀ را؛ و علتِ موجوده در این مثال اجتماع اجزایی است که باعث پیدایش شکلِ ساختمان می شود].

پس؛ شرطِ صحتِ تمثیلِ مذکور، منتفی است. [و متکلمان، علتِ موجدۀ را با علتِ معدّه خلط کرده اند].

۲۶- آیا امکان و وجوب، وجود خارجی دارند؟ چرا؟

بله؛ زیرا:

صغری؛ شرطِ صدقِ قضیه خدا موجود است بالضروره، تطابقِ کاملِ آن با خارج است.

کبری؛ تطابقِ کاملِ قضیه خدا موجود است بالضروره با خارج پابرجاست.

پس؛ شرطِ صدقِ قضیه خدا موجود است بالضروره پابرجاست. [و لذا این قضیه و امثالِ آن مانند انسان موجود است بالامکان، به طور کامل و با همه قیودش - از جمله ضرورت و امکان - با خارج مطابق بوده و در آن وجود دارد].

۲۷- امکان و وجوب از چه نوع مفاهیمی هستند؟ چرا؟

امکان و وجوب از مفاهیم یا معقولاتِ ثانیه فلسفی هستند^{۶۴}؛ چرا که:

۶۴- مفاهیم بر سه دسته اند:

مفاهیم ماهوی: به مفاهیمی گفته می شود که هم اتصافشان خارجی است - یعنی وصفِ اشیای خارجی قرار می گیرند - و هم عروضشان - یعنی در خارج بر موضوعشان عارض می شوند -؛ مانند انسان.

مفاهیم فلسفی: به مفاهیمی گفته می شود که اتصافشان خارجی ولی عروضشان ذهنی است؛ مثل علت.

مفاهیم منطقی: به مفاهیمی گفته می شود که هم اتصافشان ذهنی است و عروضشان؛ مثل مفهوم کلی. (شرح

بدایه الحکمه، شیروانی، ج ۱، ص ۳۷۴ - ۳۷۵)

صغری؛ اگر وجوب و امکان اتصافشان خارجی باشد - یعنی وصفِ اشیای خارجی باشند - و عروضشان ذهنی - یعنی در ذهن بر موضوعش حمل شوند - از معقولات ثانیه فلسفی خواهند بود.

کبری؛ لیکن وجوب و امکان اتصافشان خارجی و عروضشان ذهنی است.

پس؛ امکان و وجوب از معقولات ثانیه فلسفی می باشند. [بدین نحو که هر دو در خارج وجود دارند اما نه به طور جداگانه و مستقل، بلکه به وجود موضوعاتشان].

۲۸- آیا وجوب و امکان وجود خارجی مستقلی دارند؟

خیر؛ پندار کسانی که برای وجوب و امکان وجود خارجی مستقلی قائلند، پندار قابل اعتنایی نیست.^{۶۵}

۲۹- آیا امتناع همانند امکان و وجوب است؟ چرا؟

خیر؛ زیرا: امتناع بر خلاف امکان و وجوب امری عدمی است.

۳۰- وجوب و امکان را بر دو مبنای اصالت ماهیت و واصلت وجود تبیین کنید.

بر مبنای اصالت ماهیت: اگر ما اصالت ماهیتی بیندیشیم در تبیین امکان و وجوب باید بگوییم که:

در قضایایی که موضوعشان ماهیت و محمولشان وجود است، نسبت وجود به ماهیت از سه حال خارج نیست: یا وجوب است، یا امتناع و یا امکان.

۶۵- چرا که: صغری؛ اگر وجوب و امکان در خارج مستقل باشد، تسلسل لازم می آید. مثلاً اگر امکان حسن در خارج موجودی مستقل باشد، آن نیز مانند دیگر اشیاء، پدیده ای از پدیده ها خواهد بود و به امکان دیگری متصف می شود و آن امکان نیز امکان دیگری دارد و به همین ترتیب این سلسله ادامه می یابد. [کبری؛ لیکن تسلسل باطل است. پس؛ وجوب و امکان در خارج مستقل نیستند. (همان، ص ۳۷۸)]

بر مبنای اصالت وجود: اگر ما اصالت وجودی بیندیشیم در تبیین امکان و وجوب باید این دو را از نفس وجود انتزاع نموده و بگوییم:

وجود بر دو قسم است: یا واجب است، به این معنا که وجودی است قائم به خود، و یا ممکن است، به این معنا که وجودی است در نهایت فقر و عین ارتباط با علت.



مرحله پنجم: ماهیت^{۶۶} و احکام آن

فصل اول: الماهیه من حیث هی لیست إلا هی

۱- مقصود از تعبیر الماهیه من حیث هی لیست إلا هی، چیست؟

مقصود از عبارت فوق آن است که ماهیت از آن جهت که ماهیت است، چیزی جز خودش نیست؛ نه موجود است و نه غیر موجود، نه واحد است و نه کثیر، ... به عبارت دیگر: آن چیزی که به حمل اولی بر ماهیت حمل می شود تنها خود ماهیت می باشد و در این حمل هر چیزی که بیرون از ماهیت باشد و جنس و فصل ماهیت به شمار نیاید از آن سلب می شود.^{۶۷}

۲- مقصود از این سخن فلاسفه که دو وجود نقیض، مانند وجود و عدم، از مرتبه ماهیت سلب می شود، چیست؟

مقصود آن است که: هیچ یک از دو نقیض، در خود ماهیت اخذ نشده است؛ اگر چه ماهیت در واقع لزوماً به یکی از دو نقیض متصف می باشد؛ برای مثال، ماهیت انسان که همان حیوان ناطق است، یا موجود است و یا معدوم، و این بدان معناست که ماهیت انسان نه می تواند هم موجود باشد و هم معدوم و نه می تواند نه موجود باشد و نه معدوم.

۳- قاعده الماهیه من حیث هی لیست إلا هی را ثابت کنید.

۶۶- اگر اشکال شود که با توجه به اینکه موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است، بنابراین بحث از ماهیت خارج از موضوع فلسفه می باشد؛ گوییم: همان گونه که یکی از تقسیمات موجود آن است که یا علت است و یا معلول و به همین دلیل احکام علت و معلول، از مسائل فلسفی محسوب می شود، یکی از تقسیمات موجود آن است که یا ماهیت دارد و یا ندارد و به همین دلیل احکام ماهیت از مسائل فلسفی محسوب می گردد. (شرح بدایه الحکمه، ج ۲، شیروانی، ص ۲۶)

۶۷- به تعبیری شیواتر: از قضیه الماهیه من حیث هی لیست إلا هی، دو قضیه به دست می آید: ۱- ماهیت در مرتبه ذاتش، خودش است، مثلاً انسان در مرتبه ذاتش انسان است، ۲- امور بیرون از ماهیت، [به صورت قضیه منفصله حقیقه]، از مرتبه ماهیت سلب می شود؛ مثلاً انسان از آن جهت که انسان است، نه موجود است و نه معدوم. (همان، ص ۲۸)

هر چند که این قاعده بدیهی بوده و صرف تصور موضوع و محمول آن ما را به صدق آن رهنمود می سازد، ولی با این حال در اثبات این قاعده می توان گفت:

صغری؛ اگر ماهیت به صفات متقابلی همچون وجود و عدم، وحدت و کثرت، و ... متصف می شود هر آینه چیزی جز خودش نمی باشد.

کبری؛ لیکن ماهیت به صفات متقابل متصف می شود.

پس؛ ماهیت چیزی جز خودش نیست.

۴- اشکال وارد بر قاعده الماهیه من حیث هی لیست إلا هی را بیان و سپس نقد کنید.

اشکال: جان این اشکال در قیاس زیر جریان دارد:

صغری؛ اگر ماهیت نه موجود باشد و نه معدوم، ارتفاع نقضین لازم می آید.

کبری؛ لیکن ارتفاع نقضین محال است.

پس؛ محال است که ماهیت نه موجود باشد و نه معدوم.

نقد: این اشکال مخدوش است؛ زیرا:

صغری؛ اگر قاعده فوق^{۶۸} بدین معنا باشد که هیچ یک از دو نقیض وجود و عدم در ماهیت

مأخوذ نبوده و جنس و فصل آن را تشکیل نمی دهد، مستلزم ارتفاع نقضین نخواهد بود.

کبری؛ لیکن قاعده فوق بدین معناست که نقیض وجود و عدم در ماهیت مأخوذ نیست.

۶۸- ناگفته نماند که این قاعده نه تنها ماهیت بلکه همه مفاهیم را شامل می شود؛ برای مثال، همانطور که انسان از آن جهت که انسان است نه موجود است و نه معدوم، وجود نیز از آن جهت که وجود است، نه انسان است و نه غیر انسان. از این رو، اگر بخواهیم این قاعده را به نحوی بیان کنیم که همه مفاهیم را شامل شود باید بگوییم: در هر مفهومی، تنها اجزای تحلیلی آن [= جنس و فصل] مفهوم مأخوذ است و امور دیگر از آن سلب می شود. (همان، ص ۳۱)

پس؛ این قاعده مستلزم ارتفاع نقیضین نخواهد بود.^{۶۹}

فصل دوم: فی اعتبارات الماهیه و ما یلحقُ بها مِنَ المسائل.^{۷۰}

۵- ماهیت در رابطه با امور دیگر به چند شکل لحاظ می شود؟ آنها را بیان کنید.

ماهیت در رابطه با امور دیگر - هر آنچه که انضمامش به ماهیت تصور شود - به سه شکل لحاظ و اعتبار می شود:

الف) بشرطِ شیء: به ماهیتی که مقارن و همراه با خصوصیاتش لحاظ گردد ماهیت بشرطِ شیء و یا ماهیت مخلوطه گفته می شود؛ مانند انسانی که با عوارضی همچون رنگ، وزن و ... لحاظ شود.

ب) بشرطِ لا: به ماهیتی که بدون هیچ امر دیگری، به غیر از ذاتیاتش، لحاظ گردد ماهیت بشرطِ لا و یا ماهیت مجرده گفته می شود؛ مانند انسانی که تنها به ذات و ماهیت آن نظر می شود نه اموری همچون وزن، رنگ و

۶۹- چنانکه بوعلی در الهیات شفا، مقاله اول، فصل اول و صدرالمألهین در اسفار، ج ۲ یادآور شده اند، در بیان قاعده مورد بحث، باید سلب را بر حیثیت مقدم داشت و اینطور گفت که: الماهیه لیست من حیث هی إلا هی [و لا موجوده و لا معدومه]. و این تقدّم برای آن است که گفته شود قاعده یاد شده هیچ ارتباطی با ارتفاع نقیضین ندارد؛ توضیح آنکه، اگر ما سلب را بر حیثیت کنیم، آنچه از ماهیت سلب می شود وجود در مرتبه ذات است که نقیض آن، عدم در مرتبه ذات نیست، بلکه نقیض آن عبارت است از: عدم وجود در مرتبه ذات؛ به گونه ای که در مرتبه ذات، قید وجود باشد، نه قید عدم. پس اگر ما، هم وجود در مرتبه ذات و هم عدم در مرتبه ذات را از ماهیت سلب نماییم، در واقع دو چیزی را از ماهیت سلب کرده ایم که نقیض یکدیگر نیستند؛ زیرا آنچه سلب شده وجود مُقید و عدم مُقید است نه وجود مقید و عدم آن وجود مقید. (همان، ص ۳۱)

۷۰- ظاهراً نخستین کسی که به این مسئله پرداخته، خواجه نصیرالدین طوسی می باشد. (تجريد الاعتقاد،

مقصد اول، مسئله دوم: فی اقسام الکلی)

ج) لا بشرط: به ماهیتی که نه مشروط به عوارض و نه غیر مشروط به عوارض لحاظ شود و بلکه به طور مطلق و رها لحاظ گردد ماهیت لا بشرط و یا ماهیت مطلقه گفته می شود؛ مانند انسانی که نه با عوارضی همچون رنگ، وزن و ...، لحاظ شود و نه با عدم آن عوارض.^{۷۲۱}

۶- آیا حصر ماهیت به لحاظ در رابطه بودن با امور دیگر به سه قسم به شرط شیء، به شرط لا و لا به شرط، حصری عقلی است؟ چرا؟

بله؛ چرا که:

صغری؛ شرط محصور بودن یک تقسیم، دَوَران آن بین نفی و اثبات است.

کبری؛ دَوَران بین نفی و اثبات در تقسیم ماهیت به لحاظ در رابطه بودن با امور دیگر پا برجاست. [چه اینکه، ماهیت یا به صورت مشروط لحاظ می شود و یا غیر مشروط. در صورت اول یا مشروط به وجود عوارض است و و یا نیست؛ در صورت اول، بشرط شیء و در صورت دوم، بشرط لا خواهد بود.]

۷۱- نا گفته نماند که همانطور که ماهیت مخلوطه بر فرد صدق می کند، ماهیت مطلقه نیز بر فرد صدق می کند؛ ولی با این تفاوت که ماهیت مخلوطه بر کل، یعنی بر ذات به علاوه خصوصیات ذاتی آن و ماهیت مطلقه تنها بر حیثیت ذات فرد منطبق می گردد؛ مثلاً، اگر انسان لا بشرط لحاظ شود بر حسن به اعتبار ذاتش صدق می کند و خصوصیتی که حسن واجد آن است، از حیثه این مفهوم بیرون می باشد. (شرح بدایه الحکمه، ج ۲، شیروانی، ص ۳۶)

۷۲- هر چند که مقصود از شیء در اینجا تمام چیزهایی را که می تواند به ماهیت ملحق و بر آن عارض شود شامل می شود ولی با این حال، می توان شیء را امر خاصی در نظر گرفت و برای مثال گفت: انسان در مقایسه با علم به سه گونه لحاظ می شود: انسان مقید به علم، انسان مقید به عدم علم و انسان مطلق، خواه عالم باشد و خواه نباشد. از این رو، اعتبارات سه گانه امری کاملاً نسبی بوده و به همین دلیل، ممکن است یک ماهیت در مقایسه با یک قید بشرط شیء باشد و در رابطه با قید دیگری بشرط لا و در همان حال نسبت به قید سومی لا بشرط باشد. (همان، ص ۳۹) همچنین باید اضافه کرد که اعتبارات سه گانه ای بیان شد به ماهیت اختصاص نداشته و معقولات ثانی منطقی و فلسفی را نیز شامل می شود. (همان، ص ۴۰)

پس؛ شرطِ محصور بودنِ یک تقسیم، در تقسیمِ ماهیت به لحاظِ در رابطه بودن با امور دیگر پا برجاست.

۷- واژه بشرط لا چند اصطلاح دارد؟ آنها را توضیح دهید.

این واژه دو اصطلاح دارد:

الف) اصطلاحی که در بیان اعتبارات ماهیت آمده و مقصود از آن، این است که: ماهیت غیر مشروط به عوارض در نظر گرفته شود.

ب) اصطلاحی که در بحث جنس و فصل آمده و مقصود از آن، این است که: ماهیت به تنهایی لحاظ شود به گونه ای که هر چه با آن مقارن و همراه شود، زاید و بیرون از آن باشد. بازگشت این اعتبار به آن است که ماهیت مورد نظر، تام و کامل باشد؛ به نحوی که برای متمیم ذاتش به امر دیگری نیاز نداشته باشد. برای مثال، اگر ماهیت حیوان به گونه ای اعتبار شود که تام بوده و برای متمیم ذاتش به فصل هایی مانند ناطق و صاهل نیاز نداشته باشد، در اینصورت گفته می شود که حیوان، بشرط لا اعتبار شده است.^{۷۳}

۸- مقسم تقسیم ماهیت به سه قسم بشرط شیء، بشرط لا و لا بشرط چیست؟ توضیح دهید.

ماهیتی که به این سه قسم تقسیم می شود کلی طبیعی می باشد که عبارت است از: ماهیتی^{۷۴} که در ذهن به کلیت متصف شده و بر مصداق های متعدد منطبق می گردد.

۷۳- بنابراین اگر اموری چون ناطق و صاهل به حیوان ضمیمه شود، این امور زاید بر ذات آن بوده و ترکیب آنها (حیوان + ناطق) ماهیت جدیدی (انسان) به دست می آید که با حیوان مغایر است. (همان، ص ۳۷) شایسته به ذکر است که بگوییم: آنجا که گفته می شود جنس همان ماده است و ماده همان جنس، با این تفاوت که اعتبار جنس لا بشرط و اعتبار ماده بشرط لا می باشد، مقصود از بشرط لا همین اصطلاح دوم است؛ یعنی ماهیت به تنهایی و تام و کامل لحاظ شود؛ به نحوی که برای متمیم ذاتش به امر دیگری محتاج نباشد. (همان، ص ۳۷)

۷۴- برخی از صاحب نظران برآنند که اعتبارات یاد شده اساساً اقسام ماهیت نیست، بلکه اقسام و انواع اعتبار و لحاظ ذهنی را بیان می کند. بنابراین، مقسم در این تقسیم اعتبار و لحاظ است نه ماهیتو مثلاً وقتی می

۹- آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد؟ چرا؟

به نظر مصنف کلی طبیعی در خارج وجود دارد؛ چرا که:

صغری؛ کلی طبیعی مقسم اعتبارات سه گانه ماهیت است.

کبری؛ هر مقسمی در ضمن اقسامش وجود و حضور دارد.

پس؛ کلی طبیعی در ضمن اقسامش وجود و حضور دارد.

۱۰- آیا کلی طبیعی موجود در ضمن هر فرد، عین کلی طبیعی موجود در ضمن فرد دیگر است؟ چرا؟

در هر مصداق، فرد خاصی از ماهیت موجود می شود که مغایر با فرد موجود در مصداق دیگر است و از این رو وحدت عددی ماهیت از بین می رود؛ چرا که:

اولاً، صغری؛ اگر ماهیت به عنوان امر واحد در همه مصداق ها حضور داشته باشد، لازم می آید که یک شیء بعینه چند شیء باشد. [چه اینکه، کلی طبیعی در خارج با یک وجود مستقل تحقق نمی یابد، بلکه وجود کلی طبیعی عین وجود افرادش می باشد. از این رو، اگر یک کلی طبیعی در ضمن ده فرد تحقق یابد، وجودش عین وجود آن ده فرد خواهد بود و چون آن افراد از وجودهای متکثری برخوردارند، کلی طبیعی موجود در آنها نیز متکثر خواهد شد.]

کبری؛ لیکن محال است یک شیء بعینه چند شیء باشد.

گوییم: انسان یا بشرط شیء اعتبار می شود، یا بشرط لا و یا لابشرط، در حقیقت انسان را به سه بخش تقسیم نکرده ایم، بلکه اعتبار، که یک عمل و لحاظ ذهنی است و به ماهیت تعلق می گیرد، بر سه قسم می باشد. اما این سخن تام نیست. صاحبان این نظریه از این نکته غفلت کرده اند که اعتبار همان لحاظ بوده و لحاظ ذهنی با ملحوظ یکی می باشد. به تعبیر دیگر نحوه اعتبار لحاظ یک ماهیت، به آن ماهیت شکل و قالب می دهد.

(همان، ص ۴۱)

پس؛ ماهیت به عنوان امر واحد در همهٔ مصداق‌ها حضور ندارد. [بلکه به تکرر آنها متکثر می‌شود].

ثانیاً، صغری؛ اگر کلی طبیعی موجود در ضمن افراد وحدت عددی داشته باشد - یعنی یکی باشد - لازم می‌آید که امر واحد به صفات متقابل متصف گردد. [چرا که با توجه به اینکه کلی طبیعی با افراد خودش اتحاد دارد، اوصاف فرد، اوصاف ماهیت موجود به وجود آن فرد نیز هست؛ مثلاً، اگر علی ترسو باشد انسان در ضمن آن نیز ترسو است].

کبری؛ لیکن محال است که امر واحد به صفات متقابل متصف گردد. [برای مثال، محال است که انسانی که در ضمن فردی ترسو محقق شده و به همین دلیل خودش نیز به ترسو بودن متصف می‌شود در عین حال با انسان دیگری که در فردی شجاع محقق شده و به همین دلیل به شجاع بودن متصف می‌شود، یکی باشد].

پس؛ کلی طبیعی وحدت عددی ندارد.

فصل سوم: فی معنی الذاتی و العرضی

۱۱- دو اصطلاح ذاتی و عرضی را تعریف کنید.

هر محمولی در یک تقسیم‌بندی نسبت به موضوع خود بر دو قسم می‌باشد:

الف) ذاتی: به مفاهیمی که قوام یک ذات بدان وابسته باشد و به اصطلاح جنس و فصل آن را تشکیل دهد، ذاتی می‌گویند؛ به تعبیر دیگر: به مفهومی که ماهیت با زائل شدن آن از بین می‌رود، ذاتی گویند؛ مثل حیوان و ناطق نسبت به انسان.

ب) **عرضی**: به مفاهیمی که قوام یک ذات بدان وابسته نباشد و به اصطلاح جنس و فصل آن را تشکیل ندهد، عرضی می گویند؛ به تعبیر دیگر: به مفهومی که ماهیت با زائل شدن آن از بین نمی رود، عرضی گویند؛^{۷۵} مثل خنده نسبت به انسان.^{۷۶}

۱۲- دو اصطلاح محمول خارج محمول و محمول بالضمیمه را تعریف کنید.

مفاهیم عرضی در یک تقسیم بندی بر دو قسم می باشد:

الف) خارج محمول: به آن دسته از مفاهیم عرضی ای که ما بایزای مستقلى در خارج نداشته و تنها در اثر تحلیل های ذهنی و مقایسه اشياء خارجی با یکدیگر از اشياء انتزاع و بر آنها حمل می شوند، خارج محمول گفته می شود؛ به تعبیر دیگر: اگر محمول واقعی جدای از واقعیت موضوع نداشته باشد به آن خارج محمول گفته می شود؛ مانند امکان و زوجیت؛ که هر کدام بدون ضمیمه شدن چیزی دیگری بر موضوعشان که به ترتیب انسان و عدد چهار باشد، حمل می شوند.

ب) بالضمیمه: آن دسته از مفاهیم عرضی ای که ما بایزای مستقلى در خارج داشته و بر موضوعاتشان عارض می شوند، محمولات بالضمیمه نامیده می شوند؛ به تعبیر دیگر: اگر محمولی علاوه بر اینکه تصویری جدا از موضوع دارد، در خارج نیز واقعی جدا از موضوع

۷۵- اگر مستشکلی نسبت به این تعریف اشکال کند که: این تعبیر لوازم ماهیات را نیز شامل می شود؛ مانند زوجیت برای اربعه، که در صورت زائل شدن آن، اربعیت نیز زایل می شود؛ در پاسخ گوئیم: با توجه به اینکه ذاتی مفهومی است که ماهیت در مرتبه ذاتش با زوال آن نابود می شود، در حالی که ارتفاع لازم ذات، ارتفاع یک امر بیرون از مرتبه ذات ماهیت می باشد، اشکال وارده مخدوش به نظر می رسد. (همان، ص ۵۰)

۷۶- به تعبیر دیگر: آنچه را بتوان به حمل اولی بر ماهیت حمل کرد، ذاتی و آنچه را نتوان جز به حمل شایع بر ماهیت کرد، عرضی نام دارد. (همان، ص ۵۰) البته این سخن بنابر مبنای مصنف که حمل جنس و فصل بر نوع را حمل اولی قلمداد می کنند، تام است، نه بر مبنای مشهور که چنین حملی را شایع می دانند. (همان،

پاورقی ص ۵۰)

داشته باشد، به آن محمول بالضمیمه گفته می شود؛ مانند مفهوم گرم، که انتزاعش از جسم و حملش بر آن، مشروط به انضمام حرارت به آن است.

۱۳- خصوصیات ذاتی را بیان کنید.

مفاهیم ذاتی ویژگی هایی دارند که بواسطه آنها از سایر مفاهیم متمایز می شوند؛ از جمله آنکه: الف) ثبوت اجزای یک ماهیت برای آن، روشن و بی نیاز از دلیل و واسطه^{۷۷} در اثبات می باشد. [ذاتی شیء لم یکن معللاً]

ب) امور ذاتی نیاز به سبب و واسطه در ثبوت ندارند؛ به این معنا که در تحققشان به علتی علاوه بر علت ماهیتی که جزیی از آنند، ندارند؛ فی المثل، همان علتی که انسان را می آفریند، با همان آفرینش، ناطق را نیز ایجاد می کند.

ج) اجزای ذاتی یک ماهیت بر آن ماهیت تقدم دارند؛ یعنی عقل برای آنکه بتواند ماهیتی را تصور کند، باید ابتدا اجزای آن ماهیت را تصور کند.^{۷۸}

۷۷- واسطه بر سه قسم است:

الف) اثبات: مقصود از این واسطه، همان حد وسط منطقی است؛ مثل متغیر در قیاس: عالم متغیر است. هر متغیری حادث است. پس عالم حادث است.

ب) ثبوت: به واسطه ای گفته می شود که عرض حقیقتاً در موضوع پیدا گردد؛ مثل آب گرم است. در این مثال آب بواسطه حرارت حقیقتاً گرم می شود.

ج) عروض: به واسطه ای گفته می شود که عرض در آن حقیقتاً برای خود واسطه است، اما مجازاً به موضوع اسناد داده می شود؛ مثل جوی جاری شد. در این مثال آنچه حقیقتاً جاری می شود آب در جوی است نه خود جوی. اما این جریان مجازاً به جوی نسبت داده شده است.

۷۸- البته باید اضافه کنیم که دو ویژگی نخست به امور ذاتی اختصاص ندارد؛ چرا که:

اولاً، بر خلاف ویژگی اول، ثبوت لوازم بین هم - چه به معنای اخص و چه به معنای اعم - برای ملزوم خود بدیهی می باشند، با آنکه لوازم بین از مفاهیم عرضی به شمار می روند.

ثانیاً، بر خلاف ویژگی دوم، عرضیات خارج از محمول نیز وجودی منحاّز و مستقل از وجود موضوعشان نداشته و لذا جعل آنها به جعل موضوعشان شکل می گیرد. (همان، ص ۵۶)

۱۴- اشکال وارد بر تقدّم اجزای یک ماهیت بر آن ماهیت را بیان و سپس نقد کنید.

اشکال: جان این اشکال در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ تقدّم ذاتیات ماهیت بر ماهیت، تقدّم جزء بر کل است.

کبری؛ تقدّم جزء بر کل محال است. [چرا که مستلزم تقدّم شیء بر خودش می باشد؛ چه اینکه کل یعنی همان اجزا.]

نتیجه: تقدّم ذاتیات ماهیت بر ماهیت محال است.

نقد: این اشکال باطل است؛ زیرا:

اولاً، صغری؛ شرط تقدّم شیء علی نفسه در کل و جزئیاتش، نداشتن هیچ اختلافی، حتی اختلافی اعتباری است.

کبری؛ نداشتن هیچ اختلافی، حتی اختلافی اعتباری در تقدّم ذاتیات بر ماهیت منتفی است. [چرا که هر چند کل چیزی جز مجموعه اجزای خود نیست اما اعتبار مجموع اجزا با اعتبار کل تفاوت دارد؛ چه اینکه در کل، اجزا بشرط الاجتماع لحاظ می شوند ولی در مجموعه اجزا، اجزا در حال اجتماع لحاظ می شوند، بدون آنکه وصف اجتماع به عنوان شرط و یا جزء در آنها لحاظ شود.]

نتیجه: نداشتن هیچ اختلافی، حتی اختلافی اعتباری، در تقدّم ذاتیات بر ماهیت منتفی است.

ثانیاً، صغری؛ اگر تقدّم ذاتیات ماهیت بر ماهیت از باب تقدّم جزء بر کل نباشد، اشکال وارده باطل خواهد بود.

کبری؛ لیکن تقدّم ذاتیات ماهیت بر ماهیت اساساً از باب تقدّم جزء بر کل نمی باشد. [چرا که ذاتیات ماهیت در حقیقت جزء ماهیت نیستند، بلکه عین آن می باشند. مثلاً حیوان و ناطق جزء انسان نیستند بلکه عین آن می باشند.]

پس؛ اشکال وارده باطل است.

فصل چهارم: فی الجنس و الفصل و النوع و بعض ما یلحق بذلک

۱۵- نوع را تعریف کنید.

هر ماهیتی که در خارج بوده و حقیقت و آثار ویژه خودش را که دیگر امور ندارند، داشته باشد نوع نامیده می شود؛ مانند اسب و انسان.

۱۶- اجزای یک نوع، بر چند قسمند؟ آنها را بیان کنید.

اجزای ذاتی یک نوع بر دو قسمند:

۱- جنس: معنایی ذاتی، که بین چند نوع مشترک می باشد؛ مانند حیوان، که مشترک میان انسان، اسب و مانند آن است.

۲- فصل: معنایی ذاتی، که مختص به یک نوع می باشد؛ مانند ناطق، که به انسان اختصاص دارد.

۱۷- هر یک از جنس، فصل و نوع به چند قسم منقسم می شوند؟ آنها را نام ببرید.

جنس در یک تقسیم بندی به قریب و بعید و در تقسیم بندی دیگر به عالی، متوسط و سافل، نوع نیز به عالی، متوسط و سافل، و همچنین فصل نیز به قریب و بعید تقسیم می شود.^{۷۹}

۷۹- تعریف اصطلاحات مذکور به شرح زیر است:

جنس قریب: جنس را نسبت به یک نوع در صورتی قریب می گویند که اگر آن را با هر یک از انواع مشارک در آن جنس ضمیمه کرده و بپرسیم چیستند؟ همان جنس در جواب بیاید؛ مثل حیوان برای انسان. جنس بعید: جنس نسبت به نوع، اگر به گونه ای باشد که چون آن نوع را با هر یک از انواع مشارک در آن جنس ضمیمه نموده و بپرسیم چیستند؟ همیشه آن جنس در جواب نیاید، آن جنس بعید خواهد بود؛ مثل جسم برای انسان.

فصل قریب: آن است که موجب امتیاز نوع از انواع مشارک در جنس قریب شود؛ مانند ناطق برای انسان.

فصل بعید: آن است که موجب امتیاز نوع از انواع مشارک در جنس بعید شود؛ مانند حسّاس برای انسان.

۱۸- تفاوت جنس و ماده را با مثال بیان کنید.

اگر ماهیت مشترکی بشرط لا لحاظ شود، یعنی به صورت محصل تعقل گردد، ماده و اگر لا بشرط لحاظ شود، یعنی به صورت ماهیتی ناقص که برای تتمیم ذاتش نیازمند فصل است، تعقل گردد، جنس نامیده می شود.

مثال: انسان نوعی حقیقی بوده که در خارج، از دو جزء تشکیل شده است: ماده و صورت. ماده انسان همان بدن است؛ یعنی جسم نامی حساس متحرک بالاراده؛ حال اگر این جزء را همان گونه که در خارج است، اعتبار کنیم، آن را به شرط لا اعتبار کرده ایم و در این اعتبار، بدن، ماده ذهنی خواهد بود، که نه بر انسان حمل می شود و نه بر جزء دیگری که به آن ضمیمه شده و از مجموع آنها ماهیت تشکیل شده است؛ یعنی نمی توان گفت: بدن انسان است و یا بدن انسان. اما اگر آن را به صورت مبهم در نظر بگیریم؛ یعنی چیزی که یا انسان است، یا بقر است و ... ، و تا فصلی به آن ضمیمه نشود، تحصیل نمی یابد، در این صورت آن را لا بشرط، اعتبار کرده ایم و قابل حمل بر انسان و نیز ناطق خواهد بود، زیرا با آنها اتحاد و هماهنگی دارد.

۱۹- تفاوت میان فصل و صورت را با مثال بیان کنید.

اگر ماهیت مختصی بشرط لا لحاظ شود، یعنی به طور محصل تعقل گردد، صورت و اگر لا بشرط لحاظ شود، یعنی به طور ماهیتی که به جنس تحصیل می بخشد، تعقل گردد، فصل نامیده می

جنس عالی یا جنس الاجناس: به جنسی است که زیر آن، جنس باشد ولی بالاتر از آن جنسی باشد؛ مانند جوهر.

جنس متوسط: جنسی است که هم زیر آن جنس باشد و هم بالای آن؛ مانند جسم.

جنس سافل: آن است که زیر آن، جنسی نباشد، بلکه فقط نوع باشد؛ مانند حیوان.

نوع عالی: آن است که زیر آن نوع باشد ولی بالای آن، نوعی نباشد؛ مانند جسم.

نوع متوسط: آن است که هم بالای آن، نوع باشد و هم پایین آن؛ مانند حیوان.

نوع سافل یا نوع الانواع یا نوع حقیقی: آن است که زیر آن، نوعی نباشد؛ مانند انسان. (شرح بدایه الحکمه،

شیروانی، ج ۲، ص ۶۳-۶۴)

شود. برای مثال، اگر ناطقیت به طور مستقل و به عنوان جزیی از ماهیت انسان در نظر گرفته شود، صورت و اگر به عنوان لباسی برای حیوان، که با آن متحد شده و به آن تحصل می بخشد، لحاظ شود، فصل خواهد بود.^{۸۱۸۰}

۲۰- اینکه گفته شده نوع با جنس و فصل متحد می باشد، به چه معناست؟ با مثال توضیح دهید.

به این معناست که اگر نوع را به صورت مبهم و مردّد لحاظ کنیم، همان جنس خواهد بود و اگر به حیثیت تعین و تحصل آن نظر کنیم، فصل خواهد بود؛ برای مثال، اگر ماهیت انسان را از جهت تحصلش در نظر بگیریم، ناطق خواهد بود و وقتی آن را به صورت مبهم لحاظ کنیم، یعنی جهت مشترک میان او با نوع های هم عرض آن را مورد توجه قرار دهیم، حیوان خواهد بود.

۲۱- حمل جنس و فصل بر نوع، چه نوع حملی است؟ چرا؟

حمل اولی؛ زیرا:

صغری؛ اگر مفهوم جنس به شرط ابهام و فصل نیز به شرط تحصل همان نوع باشد، هر آینه حمل آن دو بر نوع، اولی خواهد بود.

۸۰- شایان ذکر است که اعتبار لا بشرط و بشرط لا اختصاص به جنس و فصل و ماده ندارد، بلکه در نوع و در عرضی عام و عرضی خاص نیز جاری می گردد. (تعلیق صدر المتألهین بر الهیات شفاء، ص ۱۹۲، انتشارات بیدار)

۸۱- باید توجه داشت که جزء مشترک، اگر بشرط لا اعتبار شود، در مقایسه با جزء دیگری که مقارن آن است (= صورت) ماده نامیده می شود، اما نسبت به کل، یعنی نوع تشکیل شده از مجموع آن ماده و صورت، علت مادی به شمار می رود، هم چنین جزء مختص، اگر بشرط لا اعتبار شود، نسبت به جزء دیگری که مقارن آن است (= ماده) صورت نامیده می شود، اما نسبت به کل، یعنی نوع، علت صوری محسوب می شود. (شرح

بدایه الحکمه، شیروانی، ج ۲، ص ۶۹) **کانال صدا @soda96**

کبری؛ لیکن مفهوم جنس به شرط ابهام و فصل نیز به تحصیل همان نوع می باشد.

پس؛ حمل آن دو بر نوع، حملی اولی است.

۲۲- بین جنس و فصل یک نوع، چه رابطه ای برقرار است؟ با مثال بیان کنید.

جنس، عرض عام برای فصل و فصل، عرض خاص برای جنس است؛ مثلاً، حیوان به خاطر آنکه هم بر ناطق حمل می شود و هم بر صاهل، عرضی عام ناطق و ناطق به خاطر آنکه تنها بر حیوان حمل می شود نه بر جنس دیگری، عرضی خاص حیوان می باشد.^{۸۳۸۲}

۲۳- آیا یک نوع، می تواند در مرتبه واحد، دو جنس و یا دو فصل داشته باشد؟ چرا؟

خیر؛ زیرا:

صغری؛ اگر یک ماهیت [= نوع]، دو جنس و یا دو فصل در یک مرتبه و در عرض هم داشته باشد، لازم می آید که یک ماهیت دو ماهیت باشد. [چرا که هر یک از آن دو جنس در عرض هم با فصل تحصیل یافته و هر کدام به صورت ماهیت نوعی خاص در خواهد آمد و همچنین هر یک از آن دو فصل در عرض هم، حصه ای از جنس را تحصیل کرده و آن را به صورت یک ماهیت نوعی خاص در خواهد آورد.]

کبری؛ لیکن محال است که یک ماهیت دو ماهیت باشد.

صوت دروس حوزوی

۸۲- جنس و فصل هیچ گاه به نحو حمل اولی بر یکدیگر حمل نمی شوند؛ زیرا:

صغری: شرط حمل اولی اتحاد مفهومی است، کبری: اتحاد مفهومی در جنس و فصل منتفی است [چه اینکه، جنس بشرط لا از تحصیل و فصل بشرط شیء از تحصیل ذهنی می باشد.]. پس: شرط حمل اولی در جنس و فصل منتفی است [و این دو نمی توانند به نحو اولی بر یکدیگر حمل شوند، هر چند که اتحاد وجودی داشته و به حمل شایع بر یکدیگر حمل می شوند.]. (همان، ص ۷۱)

۸۳- ناگفته نماند که همانطور که جناب صدار می فرمایند، عروض جنس بر فصل و نیز عروض فصل بر جنس تنها در ظرف تحلیل ذهنی است، نه در خارج، زیرا جنس و فصل در خارج به یک وجود موجودند.

(اسفار، ج ۲، ص ۲۵۴)

کانال صدا @soda96

پس؛ محال است که یک ماهیت، دو جنس و یا دو فصل در عرض هم داشته باشد.

۲۴- آیا جنس و ماده و همچنین فصل و صورت ذاتاً و مفهوماً یکی هستند؟ توضیح دهید.

بله؛ جنس و ماده و همچنین فصل و صورت ذاتاً و مفهوماً یکی بوده و اختلافشان اعتباری است؛ یعنی اگر ماده به نحو لا بشرط اعتبار [= لحاظ] شود، جنس می باشد و هم چنان که اگر جنس به صورت بشرط لا لحاظ شود، همان ماده خواهد بود. همچنین اگر صورت به نحو لا بشرط اعتبار شود، فصل می باشد و اگر فصل بشرط لا در نظر گرفته شود، همان صورت خواهد بود.

۲۵- آیا اعراض نه گانه، مثل کم، کیف و ... ، فاقد ماده و صورت خارجی هستند؟ چرا؟

بله؛ زیرا:

صغری؛ اعراض در خارج بسیط اند. [یعنی چنین نیست که واقعاً دو جزء داشته که با یکدیگر ترکیب گشته و یک عرض را به وجود آورده باشند].

کبری؛ هر آنچه که در خارج بسیط باشد، از ماده و صورت نیز مرکب نخواهد بود.

نتیجه؛ اعراض، مرکب از صورت و ماده نیستند. [و در حقیقت این ذهن است که وقتی یک عرض را تصور کرد و آن را با دیگر اعراض مقایسه نمود، وجوه مشابهت و مغایرتی میان آنها تمیز می دهد و آنها را جنس و فصل آن عرض اعتبار می کند و آنگاه آنها را به شرط لا اعتبار کرده و به شکل ماده و صورت عقلی در می آورد؛ برای مثال، ذهن ابتدا خط را با اموری همچون علم، گرما، جسم و ... مقایسه می کند و آنگاه مشترکات و مختصات را که از طریق این مقایسه به دست آورده، به عنوان جنس و فصل خط اعتبار می کند و سپس این جنس و فصل را بشرط لا اعتبار کرده و با این کار، ماده و صورت عقلی خط در ذهن نقش می بندد].

فصل پنجم: فی بعض أحكام الفصل

۲۶- فصل بر چند قسم است؟ آنها را بیان و تعریف کنید.

فصل در یک تقسیم بندی بر دو قسم است:

الف) فصل منطقی یا مشهوری: فصل منطقی یک نوع، عرضی لازمی است که اولاً، اخص از عرضیات لازم است، یعنی مصداقاً با نوع خود مساوی است؛ ثانیاً، در میان سایر عرضیات لازم، از بیشترین درجه معروفیت برخوردار است. مانند ناطق برای انسان؛ چرا که ناطق - چه به معنای تکلم که کیفی مسموع است، باشد و به چه به معنای ادراک کلیات که کیفی نفسانی است - از مقوله کیف است، کیف نیز از اعراض می باشد، پس ناطق از مقوله اعراض بوده و به همین دلیل، نمی تواند جزء سازنده و نگهدارنده جوهر باشد؛ چه اینکه در غیر اینصورت - یعنی در صورتی که یک عرض، فصل حقیقی یک نوع جوهری باشد - اتحاد ذاتی جوهر با عرض لازم می آید، در حالی که جوهر و عرض ذاتاً با یکدیگر مابین بوده و نمی توانند به حمل اولی بر یکدیگر حمل شوند.

ب) فصل اشتقاقی یا حقیقی: به فصلی که اولاً، جزء ذاتی مختص و مقوم نوع می باشد و ثانیاً، فصل منطقی از آثار و خواص آن به شمار می رود، فصل حقیقی یا اشتقاقی^{۸۴} گفته می شود؛ مانند نفس ناطقه - روح انسانی داشتن - برای انسان؛ که اولاً، مقوم ماهیت انسان می باشد و ثانیاً، اصل و مبدأ اموری چون ادراک کلیات و تکلم می باشد.^{۸۵}

۸۴- اشتقاق در این تعبیر، مصدر مجهولی است که وصف برای مشتق منه واقع شده و چون فصل حقیقی، اصل و مبدأ فصل منطقی بوده و فصل منطقی از آن مشتق می شود، به آن فصل اشتقاقی گفته اند. (همان، پاورقی ص ۸۳)

۸۵- با توجه به مطالب مذکور می توان گفت که:

اولاً، فصل حقیقی همان فصل اشتقاقی است و اطلاق فصل بر اخص لوازم شیء، یک اطلاق مجازی و از باب اسناد شیء به غیر ما هو له می باشد؛ زیرا تنها فصل اشتقاقی است که جزء مقوم نوع خود می باشد.

۲۷- چرا در بسیاری از موارد، اخص لوازم یک شیء به جای فصل حقیقی آن در حد ماهیت آورده می شود؟

زیرا دست یابی به جزء ذاتی مختص یک نوع برای ما کاری بس دشوار است، و ما غالباً اشیاء را از طریق عوارض و آثارشان که همگی بیرون از ذات آنهاست، می شناسیم.^{۸۷۸۶}

۲۸- آیا حقیقت نوع را فصل اخیر آن تشکیل می دهد؟ چرا؟

بله؛ زیرا:

صغری؛ اگر فصل اخیر، سازنده، نگهدارنده و تحقق دهنده نوع خود باشد، حقیقت نوع را خود را تشکیل می دهد.

کبری؛ لیکن فصل اخیر، سازنده، نگهدارنده و تحقق دهنده نوع خود می باشد.

پس؛ فصل اخیر، حقیقت نوع خود را تشکیل می دهد.^{۸۸} [از این رو، تمام چیزهایی را که در سایر اجناس و فصول نوع به طور مبهم قرار گرفته، فصل اخیر به طور محصل داراست.]

۲۹- از اینکه حقیقت نوع را فصل اخیر تشکیل می دهد، چه نتیجه ای می توان گرفت؟

می توان نتیجه گرفت که:

ثانیاً، تقسیم فصل به اشتقاقی و منطقی، از نوع تقسیم شیء به مصادیق حقیقی و مجازی آن است. (همان، ص ۸۳)

۸۶- به همین خاطر است که گفته اند: انسان حس جوهر شناس ندارد. (همان، ص ۸۲)

۸۷- دلیل دیگری که برای این مسئله ذکر شده آن است که: در برخی موارد ما لفظی را که بر ذاتیات شیء دلالت کند، در اختیار نداریم و از این رو، به تعبیری روی می آوریم که با دلالت التزامی بر آن اشاره داشته باشد. (نهایه الحکمه، فصل ششم از مرحله پنجم)

۸۸- به تعبیر دیگر: شیئیت شیء به صورت آن است نه به ماده، که چیز جز قوه نبوده و فقط زمینه پذیرش عوارض و کمالات را برای نوع تأمین می کند. (همان، ص ۸۵ - ۸۶)

اولاً، اگر یک نوع در طی حرکت جوهری خود اجناسش متبدل شود، اما فصل اخیر آن، باقی بماند، نوعیت آن نوع از بین نمی رود.

ثانیاً، حتی اگر یک نوع در طی حرکت جوهری خود، اساساً از ماده - که همان جنس بشرط لا است - مجرد شود، اما فصل اخیر آن باقی بماند، نوعیت آن نوع محفوظ و باقی خواهد ماند؛ مانند انسان که در اثر حرکت جوهری خود به مرحله ای می رسد که از بدن - که ماده آن را تشکیل می دهد - جدا می گردد و کاملاً مجرد می شود. اما چون نفس ناطقه او که فصل اخیر اوست، همچنان باقی است، نوعیت او نیز باقی خواهد ماند.^{۸۹}

۳۰- آیا فصل در جنس خودش مندرج است؟ چرا؟

فصل در جنس خود مندرج نیست؛ یعنی جنس در تعریف آن قرار نمی گیرد؛ زیرا:

صغری؛ اگر جنس در تعریف فصل اخذ شود، سلسله بی انتهایی از فصل ها به وجود خواهد آمد. [توضیح آنکه: مثلاً اگر حیوان جنس ناطق باشد، حیوان نیازمند فصلی به نام الف خواهد بود، تا به آن تحصیل دهد و از مجموع آن دو ناطق تشکیل شود. از طرفی، بنابر فرض، حیوان در حد الف نیز مأخوذ می باشد، در نتیجه باید فصل دیگری به نام ب به آن ضمیمه شود، تا از مجموع آن دو الف تشکیل گردد و هکذا. در نتیجه ناطق عبارت است از: حیوان الف، و الف عبارت است از: حیوان ب، و ...].^{۹۰}

کبری؛ لیکن تسلسل محال است.

۸۹- به دیگر سخن: انسان پس از مفارقت از بدن، هم چنان انسان است و همه کمالات خود را همراه دارد و چیزی جز ماده و قوه را از دست نداده است و ماده و قوه چیزی جز نقص و فقدان نیست. (همان، ص ۸۶)

۹۰- با دقت در مثال بیان شده می توان به روشنی دریافت که علاوه بر به وجود آمدن سلسله بی انتهایی از فصل ها، جنس مورد نظر نیز بی نهایت بار تکرار می شود. (همان، ص ۸۸)

پس؛ محال است که جنس در تعریف فصل اخذ شود.^{۹۱}

فصل ششم: فی النوع و بعض احکامه

۳۱- آیا اجزای یک ماهیت نوعی در خارج با یک وجود، موجودند؟^{۹۲} چرا؟

بله؛ جان تعلیل این مطلب را در مقدمات زیر پی می گیریم:

مقدمه ۱: ماده و صورت خارجی، مصداق ماده و صورت ذهنی است.

مقدمه ۲: ماده و صورت ذهنی همان جنس و فصل است و تفاوتشان تنها در اعتبار است.

مقدمه ۳: هر یک از جنس و فصل به حمل اولی بر نوع حمل می شوند؛ از این رو، ذات و ماهیت هر یک از جنس و فصل همان ذات و ماهیت نوع می باشد.

مقدمه ۴: ماهیت نوعی در خارج به یک وجود موجود می باشد، زیرا یک نوع، یک ماهیت تام است و یک ماهیت تام تنها حدّ یک وجود می باشد.

نتیجه: از مقدمه سوم و چهارم این نتیجه به دست می آید که جنس و فصل در خارج موجود به یک وجود می باشند و از انضمام مقدمه اول و دوم به آن، این نتیجه به دست می آید که ماده و صورت خارجی نیز در خارج به یک وجود - که همان وجود نوع است - موجود می باشند.

۹۱- از این نتیجه، می توان نتیجه گرفت که: اولاً، جنس، عرض عام فصل است، ثانیاً، فصل، یک حقیقت بسیط و غیر مرکب از جنس و فصل است، ثالثاً، فصول جواهر، به حمل اولی، جوهر نیستند. (همان، ص ۸۸)

۹۲- البته ناگفته پیداست که این سؤال در مورد ماهیات مرکبه جاری است نه ماهیات بسیطه؛ چرا که ماهیات بسیطه اساساً دارای ماده و صورت خارجی نبوده و جنس و فصل و نیز ماده و صورت عقلی آنها از اجزای تحلیلی آنها به شمار می رود؛ یعنی مشترکات و مختصات است که عقل با تحلیل آن ماهیات و مقایسه آنها با دیگر ماهیات به دست می آورد؛ از این رو، این دسته از ماهیات در خارج، به یک وجود موجود می باشند.

(همان، ص ۹۰)

۳۲- آیا جنس و فصلی که در خارج به یک وجود موجود می باشند، در ذهن نیز به یک وجود موجود می باشند؟ چرا؟

خیر؛ زیرا:

صغری؛ اگر جنس مشروط به عدم تحصیل و فصل مشروط به تحصیل باشد، بین آن دو مغایرت مفهومی برقرار خواهد بود.

کبری؛ لیکن جنس مشروط به عدم تحصیل و فصل مشروط به تحصیل می باشد.

پس؛ بین جنس و فصل مغایرت مفهومی برقرار می باشد. [یعنی آن دو در ذهن یکی نیستند].

۳۳- ترکیب بین صورت و ماده چه نوع ترکیبی است؟ چرا؟

ترکیب^{۹۳} حقیقی؛ زیرا:

صغری؛ از ترکیبی که بین صورت و ماده شکل می گیرد، امر جدیدی پدید می آید که دارای آثار ویژه خود می باشد. [مثل ترکیب روح و بدن که انسان را پدید می آورد].

کبری؛ هر ترکیبی که در طی آن، امر جدیدی پدید بیاید که دارای آثار ویژه خود باشد، ترکیبی حقیقی است.

۹۳- ترکیب که به معنای یکی شدن دو یا چند چیز است، در یک تقسیم بندی بر دو قسم می باشد: الف) ترکیب حقیقی: این ترکیب زمانی رخ می دهد که مرکب، افزون بر آثار و ویژگی هایی که تک تک یا مجموع اجزاء دارند، خود دارای آثار و ویژگی هایی دیگر نیز هست. مثلاً، ترکیب آب از اکسیژن و هیدروژن ترکیبی حقیقی است؛ زیرا آب افزون بر خواص و آثار طبیعی خود اکسیژن و هیدروژن دارای ویژگی هایی است که در آن دو به تنهایی موجود نیست.

ب) ترکیب اعتباری: این ترکیب زمانی رخ می دهد که مرکب، افزون بر آثار و ویژگی هایی که تک تک یا مجموع اجزای آن دارند، دارای آثار و ویژگی های دیگر نیست؛ مثلاً، ترکیب یک خانه از مصالح ساختمانی، ترکیبی اعتباری است؛ زیرا واقعیت خارجی خانه، چیزی جز مصالح ساختمانی و شکل مجموعی آن مصالح نیست.

پس؛ ترکیب بین صورت و ماده ترکیبی حقیقی است.^{۹۴}

۳۴- از حقیقی بودن ترکیب ماده و صورت، به چه نتایجی می توان دست یافت؟

با توجه به حقیقی بودن ترکیب ماده و صورت، می توان نتیجه گرفت که:

اولاً، ماده و صورت به یکدیگر نیازمندند و وجود یکی متوقف بر وجود دیگری می باشد؛ حکما این مسئله را بدیهی و بی نیاز از برهان به شمار آورده اند.^{۹۵}

ثانیاً، ترکیب ماده و صورت اتحادی است نه انضمامی؛^{۹۶} یعنی چنین نیست که ماده و صورت هر یک وجودی برای خود داشته باشند و آنگاه به یکدیگر ضمیمه شوند و از انضمام آنها یک نوع مادی پدید آید.

۳۵- ماهیات نوعی بر چند دسته اند؟ توضیح دهید.

ماهیات نوعی دو دسته اند:

الف) ماهیات نوعی ای که می توانند دارای افراد متعددی بوده و کثیر باشند؛ مانند انسان.

ب) ماهیات نوعی ای که نمی توانند بیش از یک فرد داشته باشند؛ مانند مجردات تام.

۹۴- در واقع، ترکیب حقیقی به معنای دقیق کلمه، منحصر به ترکیب ماده و صورت است، لذا مؤلف مرکب حقیقی را به انواع مادی تفسیر کرده است: انه لا بدّ فی المركبات الحقیقیه ای الانواع المادیه المؤلفه من ماده و صوره. (شرح بدایه، شیروانی، ج ۲، ۹۴)

۹۵- چرا که در غیر اینصورت - یعنی در صورتی که ماده و صورت بی نیاز از یکدیگر بوده و هر کدام در هستی خود مستقل از دیگری باشد - هرگز وحدت میان آن دو برقرار نخواهد شد و از مجموع آن دو، ماهیت واحد به وجود نخواهد آمد. (همان، ص ۹۴)

۹۶- ترکیب در یک تقسیم بندی بر دو قسم است:

الف) اتحادی: به ترکیبی گفته می شود که اجزای آن، به طور جداگانه وجود مستقلی ندارند؛ یعنی همه اجزای آن به یک وجود موجودند؛ مانند نوع، که مرکب از جنس و فصل می باشد.

ب) انضمامی: به ترکیبی گفته می شود که در آن، هر یک از اجزای ترکیب، از لحاظ وجودی مستقل باشند؛ مانند ترکیب خانه از خشت و آجر و ... در واقع، ترکیب انضمامی همان ترکیب صناعی است.

۳۶- چرا مجرداتِ تام نمی توانند بیش از یک فرد داشته باشند؟

زیرا:

صغری؛ اگر مجرداتِ تام کثرت داشته باشند این کثرتِ آنها یا ذاتی است، یا عرضی لازم است و یا عرضی مفارق است.

کبری؛ لیکن هر سه فرض باطل است. [زیرا بنابر دو فرضِ نخست - یعنی ذاتی بودن و عرضی لازم بودن کثرت - هیچ گاه مجرد تام در ملاءِ خارج تحقق نخواهد یافت، چرا که وجودِ خارجی داشتن با تشخیص مساوق بوده و با کثرت جمع نمی شود؛ در فرض سوم نیز - یعنی عرضی مفارق بودن کثرت - خلف صورت گرفته، چرا که از آنجا که برخورداری از عرضِ مفارق، مستلزم قابلیت و قوه داشتنِ معروض است، بنابراین معروض باید مادی باشد و این خلف است، چون فرض، مجردِ تام بودن است و مجرد تام بودن با قوه جمع نمی گردد.]

نتیجه: مجرداتِ تام کثرت ندارند. [و هر موجودی که کثرت افرادی داشته باشد مادی خواهد بود.]

فصل هفتم: فی الکلی و الجزئی و نحو وجودِهما

۳۷- اشکال وارد بر مفهوم کلی را بیان و سپس آن را نقد کنید.

اشکال: جان این اشکال در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر کلیت و جزئیت مربوط به نحوه ادراک باشد، هر آینه کلی، جزئی مبهم خواهد بود. [یعنی، با توجه به اینکه کلیت و جزئیت به ادراک مربوط است، اگر ادراک شیء به طور کامل صورت گرفت و ابهامی نداشت، آن ادراک جزئی و بر یک مصداق قابل انطباق خواهد بود و اگر به طور کامل صورت نگرفت، و ابهام داشت، آن ادراک کلی و بیش از یک مصداق قابل انطباق خواهد بود.]

کانال صدا @soda96

کبری؛ لیکن کلیت و جزئیت مربوط به ادراک شیء است.

نتیجه: کلی، جزئی مبهم است.

نقد: این اشکال مردود است؛ زیرا:

صغری؛ اگر گفته شود که کلیت و جزئیت به نحوه ادراک ماهیت مربوط می گردد نه به نحوه وجود آن و از این رو، کلی، جزئی مبهمی بیش نیست، هر آینه سخنی بر خلاف وجدان گفته شده است.

کبری؛ لیکن سخن بر خلاف وجدان، مردود است. [برای مثال، وجدان قبول نمی کند قوانینی همچون عدد چهار زوج است و هر ممکنی علتی دارد، که بر مواردِ بیشماری صدق می کند، فقط در یک مورد صادق و در مابقی موارد کاذب باشد].

پس؛ کلیت و جزئیت به نحوه وجود ماهیت مربوط می گردد نه به نحوه ادراکشان.^{۹۷}

۹۷- البته غیر از بر خلاف وجدان بودن این سخن، می توان نقض های متعددی را بر آن وارد نمود؛ از جمله:

۱- مفاهیمی که اصلاً مصداق حقیقی در خارج ندارند. مانند مفهوم معدوم؛ چرا که این این مفاهیم اصلاً وجود خارجی ندارند تا بگوییم ابتدا به صورت جزئی وارد ذهن شده و آن گاه در اثر ابهام، قابل صدق بر موارد عدیده گشته اند؛

۲- مفاهیمی که مصداق مادی و محسوس ندارند. مانند مفهوم خدا؛ این مفاهیم نیز از آغاز به نحو کلی به ذهن می آیند.

۳- مفاهیمی که هم بر مصادیق مادی قابل انطباق اند و هم بر مصادیق مجرد؛ مانند مفهوم علت و معلول. درباره این مفاهیم نیز نمی توان گفت که همان صورت جزئی مبهم و رنگ پریده اند.

۴- مفاهیمی که بر اشیای متضاد صدق می کند؛ مانند مفهوم رنگ که هم بر سیاه حمل می شود و هم بر سفید؛ چرا که نمی توان گفت: رنگ سفید آنقدر مبهم شده که به صورت مطلق رنگ در آمده و قابل صدق بر سیاه هم هست و یا رنگ سیاه آنقدر مبهم شده که قابل صدق بر سفید هم هست. (همان، ص ۱۰۳-۱۰۴)

فصل هشتم: فی تمیّز الماهیّات و تشخّصها

۳۸- تمیّز و تشخّص را تعریف کنید.

تمیّز: تمیّز یک ماهیت از ماهیت دیگر آن است که این دو ماهیت با هم مغایرت داشته و به وجهی از یکدیگر جدایند که بر هم منطبق نمی شوند؛ مثل ماهیت انسان که چون مشتمل بر ناطق است، متمایز و مغایر با ماهیت اسب می باشد.

تشخّص: آن است که یک ماهیت به گونه ای باشد که نتواند بر مصادیق متعدّد منطبق گردد؛^{۹۸} مانند تشخّص ماهیت انسان در صورتی که در ضمن فرد خاصی چون حسن، در خارج موجود باشد.

۳۹- تفاوت های تمیّز و تشخّص را بیان کنید.

تفاوت اول: تمیّز، وصفی نسبی و اضافی برای ماهیت است [که در مقایسه با ماهیت دیگر به آن متّصف می گردد]، بر خلاف تشخّص که یک وصف نفسی می باشد؛^{۹۹} مثلاً برای اینکه انسان را از اسب متمایز بدانیم به مقایسه آن دو با یکدیگر نیازمندیم ولی برای متشخّص دانستن انسان، بوجود آمدن آن در ضمن فرد خاصی چون حسن، کافی است.

تفاوت دوم: تمیّز با کلیت منافاتی ندارد؛ چرا که:

۹۸- به تعبیر دیگر: هر گاه ماهیت به گونه ای باشد که صدقش بر کثیرین ممتنع باشد، گفته می شود: آن ماهیت متشخّص است. (همان، ص ۱۰۸) در واقع مقصود از متشخص بودن یک ماهیت آن است که یک ماهیت بگونه ای باشد که امکان اشتراک دو یا چند چیز در آن وجود نداشته باشد: کون الشیء بحیث یمتنع الاشتراک فیه. (اسفار، ج ۲، ص ۱۰)

۹۸- به تعبیر دیگر: برای اتصاف یک ماهیت به تمیّز به مقایسه آن با ماهیت دیگر می پردازیم ولی برای اتصاف یک ماهیت به تشخّص تنها به خود آن ماهیت و نحوه وجودش نظر می کنیم نه چیز دیگری. (همان، ص ۱۰۹)

صغری: شرط کلی بودن، به جزئیت نرسیدن است.

کبری: به جزئیت نرسیدن در تمیز همیشه پابرجاست. [یعنی گر چه انضمام یک مفهوم کلی به مفهوم کلی دیگر باعث تمایز آن کلی می شود، ولی هیچ گاه آن را از کلیت نمی اندازد؛ مثل انسان، که به واسطه قید عالم از غیر عالم متمایز می شود اما همچنان کلی و قابل صدق بر کثیرین می باشد.]

نتیجه: شرط کلی بودن همیشه در تمیز پابرجاست.

اما تشخص با کلیت منافات دارد؛ چرا که:

صغری: شرط کلی بودن، قابل صدق بر کثیرین بودن است.

کبری: قابل صدق بر کثیرین بودن در تشخص منتفی است. [چه اینکه، تشخص به معنای امتناع صدق شیء بر کثیرین می باشد.]

نتیجه: شرط کلی بودن در تشخص منتفی است.

۴۰- تمایز بین دو ماهیت، به چند گونه شکل می گیرد؟ توضیح دهید.

تمایز بین دو ماهیت به چهار شکل، صورت می گیرد:

الف) گاهی دو ماهیت با تمام ذاتشان از یکدیگر متمایز می شوند؛ برای مثال، امتیاز هر یک از اجناس عالی از یکدیگر به همین نحو است؛ مثل کمیت و کیفیت که هر دو از اجناس عالی^{۱۰۰} بوده و با تمام ذات خود از کیفیت متمایز می باشد.

۱۰۰- مقصود از اجناس عالی همان مقولات ده گانه، یعنی جوهر، کم، کیف، این، متی، فعل، انفعال، وضع،

جده و اضافه می باشد. (همان، ص ۱۱۲)

ب) گاهی دو ماهیت در جزیی از ذات (جنس) مشترک می باشند و با جزء دیگر ذات (فصل) از یکدیگر امتیاز می یابند؛ برای مثال، تمام انواع مندرج در یک جنس عالی امتیازشان از یکدیگر به همین نحو می باشد؛ مثل امتیاز سفیدی از سیاهی.

ج) گاهی دو ماهیت در تمام ذات با یکدیگر مشترک می باشند [یعنی هم نوع می باشند] و امتیازشان به امور عرضی بیرون از ذات [آن هم عرضی مفارق] می باشد؛ مانند انسان بلند قامت که با قامت بلندش از انسان کوتاه قد متمایز می گردد.

د) گاهی دو ماهیت در تمام ذات با یکدیگر مشترک می باشند [یعنی هم نوع می باشند] و امتیازشان به اختلاف در شدت و ضعف، کمال و نقص، تقدّم و تأخّر، اولویت و عدم اولویت و اموری مانند آن از یکدیگر امتیاز می باشد؛ مانند امتیاز نور یک لامپ از نور دو لامپ.^{۱۱}

۴۱- چرا تمایز در اجناس عالی، به تمام ذات می باشد؟

چرا که:

صغری؛ اگر بین دو جنس عالی، جزء ذاتی مشترکی باشد [که در واقع جنس آن دو محسوب شود]، لازم می آید که آن جزء مشترک [= جنس] در سلسله اجناس بالاتر از آن دو قرار گیرد. کبری؛ لیکن اینکه آن جزء مشترک در سلسله اجناس بالاتر از آن دو جنس عالی قرار گیرد، باطل است. [چه اینکه، با عالی بودن آن دو منافات داشته و از این رو، خلاف فرض است]. پس؛ بین دو جنس عالی، جزء مشترکی در کار نیست. [و این بدان معناست که بین آن دو، تمایز به تمام ذات برقرار می باشد].

۴۲- به نظر مصنّف آیا تمایز به تشکیک [= شدت و ضعف] در ماهیات جریان دارد؟ توضیح دهید.

۱۰۱- به تعبیر دیگر: تمایز بین دو ماهیت یا به جنس و فصل، یا به فصل، یا به عرضی مفارق و یا به شدت و ضعف می باشد.

خیر؛ واقعیت آن است که تشکیک فقط در حقیقت وجود راه دارد و این نحوه اختلاف و تمایز فقط در آن جاری می شود.

۴۳- چه چیزی باعث می شود که ماهیات مُتَشَخَّص شوند؟

در این باره دو نظر جریان دارد:

الف) نظر مشهور: مشهور حکما بر این باورند که تشخص یا در انواع مجرد از ماده است و یا در انواع مادی؛ اما تشخص در انواع مجرد از ماده، از لوازم نوع آنها محسوب می شود، چرا که هر نوع از انواع مجرد بیش از یک فرد نمی تواند داشته باشد؛ و اما تشخص در انواع مادی به واسطه اعراضی صورت می گیرد که به آنها ملحق می شوند؛ یعنی هر کدام از افراد یک ماهیت نوعی، به عوارضی محفوف است که اختصاص به همان فرد را دارد و فرد دیگری را نمی توان یافت که واجد مجموع آن عوارض بوده باشد و همین مجموعه از عوارض است که صدق آن فرد را بر کثیرین ممتنع ساخته و موجب تشخص آن می گردد.

ب) نظر فارابی و صدر المتألهین: حقیقت آن است که تشخص همیشه و همه جا به وجود می باشد؛ یعنی همان گونه که موجود بودن ماهیت به واسطه وجود است و موجودیت مجازاً به ماهیت نسبت داده می شود، متشخص بودن ماهیت و امتناع صدقش بر کثیرین نیز به واسطه خود وجود است و مجازاً به ماهیت نسبت داده می شود؛ و آنچه که به نام عوارض مشخصه خوانده می شود، نهایتاً از نشانه ها و علائم تشخص می باشد نه سبب واقعی تشخص.

فصل اول: تعریف الجواهر و العرض - عدد المقولات

۱- ماهیت در اولین دسته بندی، به چند قسم تقسیم می شود؟ آنها را توضیح دهید.

ماهیت در اولین دسته بندی، به دو دسته تقسیم می شود:

الف) عرض: به ماهیتی که اگر در خارج موجود شود^{۱۰۲}، و وجودش در موضوعی^{۱۰۳} است که بی نیاز از آن می باشد، عرض می گویند؛ مانند سفیدی، سیاهی، دوری، شجاعت.

ب) جوهر: به ماهیتی که وجودش در ضمن موضوعی تحقق نمی یابد، جوهر می گویند؛ خواه اساساً وجودش در ضمن هیچ موضوعی نباشد، مانند جواهر عقلی که قائم به خود هستند، یا آنکه وجودش در ضمن موضوع باشد، اما موضوعی که برای موجود شدن نیاز به آن ماهیت

۱۰۲- قید اگر در خارج موجود شود، نشان دهنده آن است که اگر یک مفهوم، متلبس به وجود خارجی نگردد، ماهیتی حقیقی که دارای آثار حقیقی باشد، نخواهد بود. چه اینکه ماهیت موجود در ذهن از آن جهت که یک وجود ذهنی است، در هیچ مقوله ای مندرج نمی باشد. (همان، ص ۱۲۹)

۱۰۳- واژه موضوع، دارای دو اصطلاح عام و خاص است؛ در اصطلاح عام به معنای محل - یعنی چیزی که چیز دیگر در آن حلول می کند - اما در اصطلاح خاص به معنای محل مستغنی از حال می باشد. مؤلف در اینجا موضوع را در همان معنای عام به کار برده است. لذا در مقام بیان قسم دوم جوهر آورده است: او وجدت فی موضوع لا يستغنی عنها فی وجوده. (همان، ص ۱۲۹)

دارد؛ مانند صورت های عنصری^{۱۰۴}، که وجودشان در ضمن ماده است و در عین حال وجود آن نیز متکی به آن صورت ها می باشد.^{۱۰۵}

۲- آیا وجودِ جوهر و عرضِ بدیهی است؟ چرا؟

وجودِ جوهر و عرض فی الجمله [= به نحو قضیه جزئی] ضروری و بدیهی است؛ چرا که:

صغری؛ اگر کسی - مانند هیوم - وجود جوهر را انکار کند^{۱۰۶}، به ناچار اعراض را جوهر خواهد دانست. [چه اینکه، عرض بدون موضوع امکان تحقق ندارد].

کبری؛ لیکن کسی مانند هیوم وجودِ جوهر را منکر شده است.

پس؛ به ناچار اعراض را جوهر دانسته است.

۳- اعراض چند دسته هستند؟ آنها را نام ببرید.

۱۰۴- مؤلف در اینجا جوهر را دو قسم دانسته، اما در نهاییه الحکمه تصریح می کند که صورت های منطبع در ماده (صورت های جوهری)، نه جوهرند و نه عرض. اما عرض نیستند، چون همان گونه که صورت، محتاج به ماده ای است که در آن حلول کند، ماده نیز نیازمند صورتی است که به آن قوام دهد؛ پس نیاز دو طرفی است، حال آنکه در عرض، نیاز یک طرفه است. اما جوهر نیستند، زیرا این صورت ها در حقیقت ماهیاتی بسیط اند و جوهر جنس آنها نمی باشد. (همان، ص ۱۲۹)

۱۰۵- برای تقسیم ماهیت به جوهر و عرض، عقلاً قسم سومی متصور نیست، چرا که این تقسیم از دوران بین نفی و اثبات به دست آمده است؛ به این صورت که: الماهیه إذا وجدت فی الخارج فإما أن یکون وجوده فی موضوع مستغن عنها أو لا. (همان، ص ۱۲۹)

۱۰۶- به عقیده [هیوم]، آنچه که انسان درک می کند، چیزی جز رنگ، بو، شکل، اندازه، وزن و اموری از این قبیل نیست و اینها همه اعراض شیء هستند؛ مثلاً، هنگامی که یک سیب مورد ادراک حسی ما قرار می گیرد به وسیله چشم، رنگ و شکل آن را می بینیم و به وسیله بینی، بوی آن را استشمام می کنیم و با لمس کردن، نرمی آن را درک می کنیم و با خوردن آن، مزه اش را می چشیم، اما با هیچ حسی درک نمی کنیم که علاوه بر رنگ و بو و مزه و مانند آن، چیز دیگری به نام جوهر سیب، وجود دارد که محل این اعراض می باشد.

(همان، ص ۱۳۱)

نه عرض وجود دارد که مقولات و اجناس عالی را تشکیل می دهد؛ به عقیده حکمای مشاء، این اعراض بر حسب استقراء عبارت اند از:

کم (چندی)، کیف (چگونگی)، این (کجایی)، متی (چه گاهی)، وضع (نهاد)، جدّه (داشت)، اضافه، فعل (کنش)، انفعال (اثر پذیری).

۴- آیا مفهوم عرض، جنسی است که فوق مقولات و اجناس عالی نه گانه قرار گرفته است؟ توضیح دهید.

خیر؛ مفهوم عرض، خود، عرض عام آنها می باشد، نه جنسی که فوق آنها قرار گرفته باشد؛ همانطور که مفهوم ماهیت - یعنی آنچه که در پاسخ سؤال از چیستی می آید -، عرض عام همه مقولات ده گانه است، نه جنس آنها.^{۱۰۸۱۰۷}

۵- به عقیده شیخ اشراق، مقولات چند دسته اند؟

۱۰۷- به تعبیر دیگر: تفاوت اساسی میان جوهر و عرض آن است که جوهر یک مفهوم ماهوی است و از مقولات اولی به شمار می رود و جنس ماهیاتی است که بر آنها اطلاق می شود؛ ولی عرض چنین نبوده و یک معقول ثانی فلسفی است، نه معقول اولی. از این رو، خود عرض، مقوله نیست و اساساً یک مفهوم ماهوی نمی باشد، بلکه مفهومی عام بوده که از نحوه وجود این ماهیات انتزاع می شود و وصف وجود آنهاست. (همان، ص ۱۳۴) به تعبیر منطقی: شرط جنس بودن، ماهوی بودن است. ماهوی بودن، در عرض منتفی است. پس، شرط جنس بودن در عرض منتفی است.

۱۰۸- اگر گفته شود: جوهر نیز مانند عرض، معقول ثانی و مفهومی منتزع از نحوه وجود شیء است و نشان می دهد که وجود شیء در موضوع تحقق نمی یابد. از این رو، جوهر نیز نباید یک مقوله به شمار آید.

در پاسخ گوییم: جوهر، جنس ماهیات نوعی ای است که بر آنها صدق می کند و مقوم آنهاست و در حد آنها مأخوذ می باشد، زیرا نیازمند بودن ماهیات عرضی - مثل کم - در وجود خارجیشان به موضوع، مستلزم آن است که در خارج ماهیتی وجود داشته باشد که ذاتاً موضوع آن اعراض بوده و بی نیاز از آنها باشد، چرا که اگر چنین موضوعی در خارج وجود نداشته باشد، سلسله نیازها تا بی نهایت ادامه می یابد و در نتیجه هیچ ماهیتی تحقق نخواهد یافت. (همان، ص ۱۳۵)

به عقیده شیخ اشراق^{۱۰۹} مقولات عبارت اند از: جوهر، کم، کیف، نسبت و حرکت.^{۱۱۰}

فصل دوم: فی اقسام الجوهر

۶- جوهر چند قسم دارد؟ آنها را بیان و تعریف کنید.

جوهر به پنج دسته تقسیم می شود:

عقل: جوهری است که ذاتاً و فعلاً [یعنی هم در مقام ذات و هم در مقام فعل] جدا از ماده می باشد.^{۱۱۱}

نفس: جوهری است که در مقام ذات مجرد از ماده است، اما در مقام فعل وابسته به آن می باشد.^{۱۱۲}

۱۰۹- ابن سهلان - صاحب بصائر النصیریه - معتقد بود که چهار مقوله وجود دارد و آنها عبارت اند از: جوهر، کم، کیف و نسبت. به نظر او مفهوم نسبت که بر متی، آیین، وضع، جده، أن يفعل، أن ینفعل و اضافه اطلاق می شود، در واقع جنس آنهاست. از این رو، همان مفهوم را باید مقوله دانست. البته این نظریه باطل است؛ چرا که نسبت یک مفهوم غیر ماهوی است که از نحوه وجود شیء انتزاع می شود و بیانگر ذات و ماهیت آن نمی باشد. (همان، ص ۱۳۶)

۱۱۰- این نظر باطل است؛ چرا که: اولاً، نسبت یک مفهوم ماهوی نیست، بلکه معقول ثانوی است. ثانیاً، حرکت نیز مفهومی ماهوی نیست، بلکه مفهومی است که از نحوه وجود شیء انتزاع می شود و بیانگر آن است که وجود شیء، یک وجود سیال، بی قرار و ناپایدار است. (همان، ص ۱۳۷)

۱۱۱- شایان ذکر است که اطلاق عقل بر چنین موجودی، ربطی به عقل به معنای قوه ادراک کلیات ندارد؛ کاربرد واژه عقل درباره آنها از قبیل اشتراک لفظی است. (همان، پاورقی ص ۱۴۱)

۱۱۲- ماده ای که نفس در مقام فعل وابسته به آن است، بدن نامیده می شود. نفس بدون بدن کار انجام نمی دهد. رابطه میان نفس و بدن به گونه ای است که نفس، بدون واسطه در آن تصرف می کند و تدبیر آن را به عهده دارد و در عین حال از آن منفعل می شود و اثر می پذیرد. بسیاری از دردها بواسطه تغییراتی که در بدن

ماده: جوهری است که حاملِ قوه و استعداد می باشد.^{۱۱۳}

صورت جسمانی^{۱۱۴}: جوهری است که فعلیتِ ماده از جهت امتداد در جهات سه گانه را [= طول + عرض + عمق] افاده می کند.^{۱۱۵}

جسم: جوهری است که در جهات سه گانه [= طول + عرض + عمق] امتداد دارد.^{۱۱۶}

۷- آیا صورت جسمی و نفس حقیقتاً از انواع جوهر محسوب می شوند؟ چرا؟

صورت جسمی و نفس، هیچ کدام حقیقتاً جوهر نیستند؛ چرا که، با توجه به قیاس:

صغری؛ صورت جسمی و نفس، هر دو صورت اند.

کبری؛ صورت، همان فصل است. [که به شرط لا اعتبار شده است].

پس؛ صورت جسمی و نفس، هر دو فصل می باشند.

می توان قیاس زیر را نتیجه گرفت:

رخ می دهد، بر نفس عارض می گردد. نفس بدون بدن حادث نمی شود، اگرچه ممکن است پس از پیدایش و حدوث، تعلقش از بدن قطع شود و بدون بدن هم باقی بماند. (همان، ص ۱۴۱)

۱۱۳- حیثیت ماده تنها حیثیت قبول و پذیرش است. خودش چیزی نیست جز آنکه پذیرنده اشیا و دیگر می باشد و چون وجودی اینگونه دارد، به تنهایی تحقق پذیر نیست. (همان، ص ۱۴۲)

۱۱۴- صحیح آن بود که گفته شود: صورت، نه صورت جسمانی؛ چه آنکه، صورت عنوانی عام بوده و شامل صورت جسمیه و همه صورت های نوعیه می شود. (همان، پاورقی ص ۱۳۹)

۱۱۵- در رأس همه صورت ها، صورت جسمی است که در همه جواهر جسمانی حضور دارد و هرگز از ماده و هیولا منفک نمی شود. صورت های دیگر متناوباً همراه با صورت جسمیه در انواع مختلف جسمانی، تحقق می یابند؛ مانند: صورت های معدنی، نباتی و حیوانی. (همان، ص ۱۴۲)

۱۱۶- ما، خود جوهر جسمانی را، مانند دیگر جواهر، با حواس پنج گانه خود نمی توانیم احساس کنیم و وجودش را با عقل اثبات می کنیم، اما نمود ها و آثار آن را به صورت اعراضی از قبیل رنگ ها و شکل ها احساس می کنیم. مشائیان، جسم را محصول ترکیب حقیقی صورت جسمی و ماده می دانند. (همان، ص ۱۴۲)

صغری؛ صورت جسمی و نفس هر دو فصل می باشند.

کبری؛ فصل ماهیتی است که از جنس و فصل مرکب نمی باشد. [یعنی بسیط است.]

پس؛ صورت جسمی و نفس، ماهیاتی هستند که از جنس و فصل مرکب نمی باشند. [از این رو، جوهر در حد آنها مأخوذ نمی باشد و این بدان معناست که آن دو، حقیقتاً جوهر نمی باشند.]^{۱۱۷}

فصل سوم: فی الجسم

۸- اصلِ مشترکی که در اجسام گوناگون یافت می شود، چیست؟ چرا؟

در میان اجسام خارجی، جسمیت، به عنوان اصلِ مشترکی است که در همه آنها حضور دارد. چرا که:

صغری: هر چه در خارج بوده و محسوس به حس ظاهر است، در جهات سه گانه [=طول+ عرض+ ژرفا] امتداد می یابد.

کبری: هر چه در در چه سه گانه امتداد یابد، جوهری جسمانی می باشد.

نتیجه: هر چه در خارج است جوهری جسمانی می باشد.

۹- نظر متکلمان را درباره حقیقت اجسام محسوس بیان و سپس نقد کنید.

متکلمان: جسم، اولاً؛ از ذراتی تشکیل شده که پذیرای انقسام خارجی، وهمی و عقلی نمی باشند و فقط می توانند مورد اشاره حسی قرار گیرند. ثانیاً؛ این ذرات^{۱۱۸}، محدود بوده و از

۱۱۷- البته این سخن، اختصاص به صورت جسمی ندارد، بلکه شامل همه صورت ها، اعم از صورت های عنصری، معدنی و غیر آن می گردد. (همان، پاورقی ص ۱۴۳)

۱۱۸- این ذرات، که به عقیده متکلمان اجزای تشکیل دهنده اجسام محسوس می باشند، جزء لایتجزی و یا جوهر فرد نامیده می شوند.

یکدیگر فاصله دارند و هنگام بریدن یک جسم، ابزار برش در واقع، از همان فاصله بین ذرات عبور می کند.

نقد: این نظر باطل است؛ چرا که:

صغری؛ اگر ذرات یاد شده تشکیل دهنده جسم باشند، یا خودشان دارای حجم و امتداد اند و یا فاقد آن.

کبری؛ اما هر دو تالی باطل است. [تالی اول به خاطر آنکه، اگر ذرات دارای حجم باشند، بدون تردید قابلیت انقسام را دارند؛ و تالی دوم به خاطر آنکه، اگر ذرات دارای حجم و امتداد نباشند، امکان ندارد از آنها شیئی ممتد به وجود آید.^{۱۱۹}]

نتیجه: ذرات یاد شده تشکیل دهنده جسم نمی باشند.

۱۰- نظر نظام، متکلم معروف معتزلی را درباره حقیقت اجسام محسوس بیان و سپس نقد کنید.

نظام: جسم، اولاً؛ از ذراتی تشکیل شده که پذیرای انقسام خارجی، وهمی و عقلی نمی باشند و فقط می توانند مورد اشاره حسی قرار گیرند. ثانیاً؛ این ذرات، نا محدود می باشند.

نقد: این نظر باطل است؛ چرا که:

اولاً، این نظر همان نظر متکلمان است با اندکی تفاوت؛ از این رو، اشکالی که بر نظر متکلمان وارد ساختیم، در اینجا نیز وارد است.

۱۱۹- به تعبیر دیگر: از لا امتداد، امتداد پدید نمی آید؛ چنانکه اگر هزاران نقطه کنار هم قرار گیرند، از آنها خط به وجود نمی آید.

ثانیاً، **صغری**؛ اگر اجسام از اجتماع ذرات نامحدودِ حجم دار تشکیل شده باشند، حجمشان نیز نامحدود خواهد بود. **کبری**؛ اما اجسام مورد نظرِ ما، همگی، حجم های محدود دارند. پس؛ اجسام از اجتماع ذرات نامحدود تشکیل نشده اند.

۱۱- نظر فلاسفه را دربارهٔ حقیقتِ اجسام محسوس بیان و سپس نقد کنید.

فلاسفه: جسم، اولاً؛ همانگونه که حواس درک می کند یک واحدِ متصل و یکپارچه است. ثانیاً؛ این قابلیت را دارد که به طور نامحدود به اجزای کوچکتر تقسیم شود.

نقد: این نظر باطل است؛ چرا که:

اولاً، ادلهٔ مطرح شده از جانبِ مشهورِ فلاسفه بر اثباتِ اتصال و یکپارچگیِ اجسام مشهود، سست و غیر قابل اعتماد است.^{۱۲۰}

ثانیاً، با توجه تحقیقات و پژوهش هایی که در علوم تجربی صورت پذیرفته، به طور قطع ثابت شده که این اجسام، در حقیقت، متصل و یکپارچه نیستند، بلکه از ذرات بسیار ریزی به نام اتم تشکیل شده اند و آن ذرات نیز به نوبهٔ خود، مرکب از ذرات دیگر به نام نوترون، الکترون و پروتون می باشند.

۱۲- نظر شهرستانی را دربارهٔ حقیقتِ اجسام محسوس بیان و سپس نقد کنید.

نظرِ شهرستانی: جسم، اولاً؛ همانگونه که حواس درک می کنند یک واحدِ متصل و یکپارچه است. ثانیاً؛ قابلِ انقسام به اجزای محدودی می باشد.

۱۲۰- برای مثال، ابن سینا، در کتاب دانشنامهٔ علایی بر یکپارچه بودن و گسسته نبودنِ اجسام این طور استدلال می کند که: **صغری**؛ اگر جسم گسسته باشد، قابل ابعاد هم نخواهد بود. **کبری**؛ اما جسم قابل ابعاد است. پس، گسسته هم نمی باشد. این در حالی است که قائلین به مرکب بودنِ جسم از اجزای با فاصله و در کنار هم بر این باورند که: اشیای محسوس تنها نزد حس قابل ابعاد هستند نه در حقیقت امر. به عقیدهٔ آنها آنچه واقعاً دارای ابعاد است، همان اجزای تشکیل دهندهٔ این اشیا می باشد. (شرح بدایه الحکمه، شیروانی، ج ۲، پاروقی

ص ۱۵۷-۱۵۸)

نقد: این نظر باطل است؛ چرا که:

اولاً، ادله مطرح شده از جانب موافقین اتصال و یکپارچگی اجسام مشهود، سست و غیر قابل اعتماد است.

ثانیاً، صغری؛ اجزای جسم حجم دار، خود، دارای حجم هستند. کبری؛ آنچه که دارای حجم می باشد، انقسام پذیری بی نهایت دارد. پس، اجزای جسم حجم دار انقسام پذیری بی نهایت دارند.

۱۳- نظر ذی مقراطیس را درباره حقیقت اجسام محسوس بیان و سپس نظر مصنف را درباره آن کنید.

ذی مقراطیس [= دموکریتوس]: جسم، اولاً؛ مجموعه ای از ذرات ریز است. ثانیاً؛ گر چه آن ذرات، قابل انقسام خارجی نیستند^{۱۲۱} ولی وهماً و عقلاً قابل انقسام اند.

مصنف: این نظر، نظری صحیح و قابل قبول است.^{۱۲۲}

۱۴- نظر مصنف را درباره حقیقت اجسام محسوس بیان کنید.

مصنف: جسم، که یک جوهر متصل است و می توان امتدادهای سه گانه را در آن فرض کرد، بی شک وجود دارد، اما مصداقش همان اجزای نخستین است که واجد امتداد جرمی بوده و انواع مختلف اجسام به آنها تجزیه می گردند.

۱۲۱- تعیین اینکه این ذرات بسیار ریز قابل انقسام خارجی نیستند، به عهده علوم تجربی است. (همان، ص ۱۶۰)

۱۲۲- این نظر نمی تواند وجود جسم را به عنوان یک جوهر ممتد و متصل انکار کند؛ نهایت چیزی که از آن به دست می آید، آن است که این جوهر ممتد، اشیایی نیست که با حواس مشاهده می شود، بلکه ذرات بسیار ریزی است که از اجتماع آنها، این اشیاء وجود می آید. (همان، ص ۱۶۰)

فصل چهارم: فی اثباتِ المادهِ الاولى و الصورهِ الجسمیه

۱۵- ماده اولی را اثبات کنید.

فلاسفه^{۱۲۳}، برای اثباتِ مادهِ اولی به برهان قوه و فعل تمسک جسته اند. این برهان بر مقدمات زیر استوار است:

مقدمه ۱: جسم از آن جهت که جسم است، امری بالفعل و از آن جهت که می تواند صورت های نوعی و اعراض گوناگون را در خود بپذیرد، امری بالقوه می باشد. به تعبیر کوتاه تر: در هر جسمی فعلیت و قوه در کنار هم یافت می شوند.

مقدمه ۲: قوه و فعلیت با یکدیگر مغایرند؛ چه آنکه، فعلیت وجدان است و قوه فقدان.

مقدمه ۳: اگر قوه و فعل تغایر داشته باشند، به حکم عقل، حامل آنها نیز باید متفاوت باشند.

نتیجه: در هر جسمی دو حامل وجود دارد؛ حامل فعلیت آن که صورت جسمیه و حامل قوه آن که ماده نامیده می شود.^{۱۲۴}

۱۶- مقصود از مادهِ اولی و مادهِ ثانی چیست؟

ماده به دو معنا اطلاق می شود:

۱۲۳- در باب ماده یا هیولای اولی، در میان فلاسفه اسلامی دو نظر وجود دارد: اشراقیون: ماده نخستین جهان، همین صورت جسمیه متصل و واحد است. مشائیون: صورت جسمیه غیر از ماده اصلی جهان است. ماده نخستین جهان حقیقی بی تعین تر و نامشخص تر از صورت جسمیه است. (همان، ص ۱۶۳)

۱۲۴- به تعبیر دیگر: **صغری**؛ اگر جسم مرکب از صورت جسمیه و ماده نباشد، هر آینه لازم می آید حامل قوه و فعل - که در هر جسمی در کنار هم یافت می شوند - یکی باشد. **کبری**؛ لیکن محال است که حامل قوه و فعل یکی باشد. پس؛ جسم، مرکب از صورت جسمیه و ماده می باشد.

ماده اولیه: به ماده ای که پذیرای صورت جسمیه است ماده یا هیولای اولی گفته می شود؛ این ماده، از ضعیفترین درجه وجود برخوردار است.

ماده ثانیه: مراد، هیولا به همراه یک یا چند صورت دیگر است که می توانند با هم برای صورت جدیدی ماده واقع شوند. برای مثال، جسم [ماده اولی + صورت جسمیه] ماده ثانیه است برای خاک و مجموع خاک و صورت های خاکی، ماده ثانیه است برای نبات، و مجموع آنها ماده ثانیه است برای حیوان و به همین ترتیب.

فصل پنجم: فی اثباتِ الصُّورِ النُّوعیهِ

۱۷- صُورِ نوعیه را اثبات کنید.

جان برهانی که مصنف برای اثبات صُورِ نوعیه بیان می کند، در قیاسِ سبر و تقسیم زیر نهان است:

صغری؛ علتِ آثارِ مختلفِ اجسام موجود در خارج از چند حال خارج نیست: یا ماده اولی است یا صورت جسمیه است یا امری عرضی است و یا صورت نوعیه است.

کبری؛ لیکن علتِ آثارِ مختلفِ اجسام نه ماده اولی است [چرا که اولاً، ماده اولی تأثیر پذیر است نه تأثیر گذار؛ ثانیاً، در همه اجسام مشترک می باشد و از این رو نمی توان آثار مختلف را بدان مستند ساخت.]. نه صورتِ جسمیه [چرا که در همه اجسام مشترک می باشد و از این رو نمی توان آثار مختلف را بدان مستند ساخت.]. و نه امری عرضی [چرا که تسلسل لازم می آید؛ بدین صورت که در موردِ هر اثر و عرضی می توان این پرسش را مطرح نمود که: چه چیز باعث شد آن اثرِ خاص بر آن جسم عارض شود؟ و اگر آن را هم به عرض و اثرِ پیش از خودش مستند کنیم، دوباره سؤالِ مذکور در موردِ آن نیز تکرار می شود و ...].

پس؛ علتِ آثارِ مختلفِ اجسامِ موجود در خارجِ صورتِ نوعیه است.[برای مثال، آن چیز که باعثِ اختلافِ آثارِ چای و قند می گردد، صورتِ نوعیهٔ آن دو است.]^{۱۲۵}

۱۸- چگونگی ترکیبِ صورِ نوعیه با جسم [= مادهٔ اولی + صورت جسمیه] را تبیین کنید.

نزد قدما، هیچ گاه جسم به طور مطلق و بی آنکه صورتِ نوعی خاصی داشته باشد، وجود خارجی ندارد. به عقیدهٔ ایشان، جسم همیشه در قالب نوع خاصی جلوه گر می شود. توضیح آنکه: نخستین صورت های نوعی که به جسم می پیوندند، چهار صورت است: صورتِ آبی، خاکی، ناری، بخاری. از ترکیب و اتحاد این چهار صورت با جسم، عناصر اربعه [= آب، خاک، آتش و هوا] به وجود می آید که بدانها اصول کون و فساد، اسطقس و ارکان نخستین نیز می گویند. هنگامی که این عناصر با یکدیگر ترکیب می شوند سه مرکب پدید می آید: معدن - و آن مرکبی است که دارای صورت بدون نفس می باشد - نفس نباتی - و آن مرکبی است دارای صورت بوده و قوهٔ تغذیه و رشد و نمو و تولید مثل در آن موجود می باشد - و نفس حیوانی - و آن مرکبی است که علاوه بر قوایی که برای نفس نباتی شمردیم، حس و حرکت ارادی نیز

۱۲۵- البته در تعلیل اختلافِ آثارِ اجسام، نظراتِ دیگری نیز بیان شده است، که عبارت اند از: دیمقراطیس [=دموکریتوس]: به عقیدهٔ او با توجه به اینکه اجسام پیرامون ما از ذرات بسیار ریز تشکیل شده اند، اختلافِ شکل و آرایش آنها باعثِ بروزِ این اختلافات شده است. بنابراین، اختلافِ ذاتی و ماهوی میانِ اجسام وجود ندارد. از این نظر به نظریهٔ مکانیسم تعبیر می شود.

اشراقیون: به عقیدهٔ ایشان، با توجه به اینکه هر امر حال در جسم عرض محسوب می شود، اختلافِ آثارِ اجسام نیز بر امری عرضی مستند می باشد. بنابراین، این اختلافِ میانِ اجسام، اختلافی عرضی است نه جوهری.

مشائون: به عقیدهٔ این گروه، منشأ همهٔ اختلافِ های اجسام پیرامون ما، در صورت های جوهری [= صورت های نوعیه] است که بر اجسام گوناگون عارض می شود. بنابراین، اجسام اختلافی ذاتی و جوهری با یکدیگر دارند نه اختلافی عرضی. (همان، ص ۱۷۰-۱۷۱)

دارد - . این سه قسم، یعنی معدن، نبات و حیوان، موالید ثلاث نامیده می شوند که از آنها موجودات گوناگون، مانند معدنیات، نبات . حیوان به اجناس و انواع خود پدید می آید.^{۱۲۶}

فصل ششم: فی تلازم المادة و الصورة

۱۹- مقصود از تلازم ماده و صورت چیست؟

مقصود آن است که: هر جا ماده هست، آن ماده صورت نیز دارد و همچنین هر جا صورت هست، آن صورت ماده نیز دارد.

۲۰- چرا هر جا ماده ملازم با صورت است؟

قاعده فوق در طی دو قیاس به اثبات می رسد:

قیاس ۱: صغری؛ ماده، قوه محض است. کبری؛ قوه محض بدون فعلیت محقق نمی شود. پس؛ ماده نیز بدون فعلیت، محقق نمی شود.

قیاس ۲: صغری؛ فعلیتی که برای تحقق ماده وجود دارد، یا ذاتی آن است و یا عرضی آن. کبری؛ لیکن ذاتی آن نیست. پس؛ عرضی آن است. [که آن امر عرضی، صورت جسمیه نام دارد.]

۲۱- چرا هر جا صورت ملازم با ماده است؟

تعلیل قاعده فوق در قیاس زیر نفهته است:

۱۲۶- نا گفته نماند که این مطالب و دیگری مطالبی که در طبیعیات قدیم مطرح بوده، هم اکنون ابطال گشته و جای خود را به نظریات جدید داده است. از این رو باید مبانی و اصول ابطال شده را از فلسفه بیرون کرد و مسائل فلسفی را با توجه به ره آوردهای جدید علوم تجربی تنظیم نمود. (همان، ص ۱۷۶)

صغری؛ فیریک دانان و طبیعت شناسان معتقدند: هر جسمی قابل تبدیل و تبدل است. **کبری؛** هر چه قابل تبدیل و تبدل است، دارای ماده می باشد. [چه آنکه، قابلیت تبدیل و تبدل را داشتن، با ماده صورت می گیرد.] پس؛ هر جسمی دارای ماده می باشد.^{۱۲۷}

فصل هفتم: احتیاج ماده و صورت به یکدیگر در وجود^{۱۲۸}

۲۲- آیا ماده و صورت در وجود به یکدیگر محتاج اند؟ چرا؟

ماده و صورت در وجود به یکدیگر محتاج اند؛ برای تعلیل این قاعده به دو بیان اجمالی و تفصیلی روی می آوریم:

بیان اجمالی: صغری؛ جسم، مرکب حقیقی^{۱۲۹} است^{۱۳۰}. [چه آنکه، از ترکیب ماده و صورت، ماهیت نوعی واحد - که طبعاً دارای وجود واحد است - تشکیل می شود.] **کبری؛** در مرکب

۱۲۷- نا گفته نماند که انفکاک ماده از صورت عقلاً محال است، زیرا چیزی که قوه و ابهام محض می باشد، بدون کسب فعلیت امکان تحقق ندارد؛ اما انفکاک صورت از ماده عقلاً محال نیست؛ نهایتش آن است که چنین صورتی امکان تبدیل و تحول را نخواهد داشت؛ ولی چون صورت هایی که در جهان پیرامون ما وجود دارد، همگی متحول و دگرگون شونده اند، به عدم انفکاک آنها از ماده حکم می کنیم. (همان، ص ۱۸۰)

۱۲۸- این بحث غیر از بحث قبلی مبنی بر تلازم ماده و صورت است؛ چرا که: رابطه تلازم و نیازمندی عموم و خصوص مطلق است. یعنی، هر جا نیازمندی باشد، تلازم هم هست، مثل نیازمندی معلول به علت که تلازم را نیز در بر دارد؛ اما هر جا تلازم باشد، لزوماً نیازمندی در کار نخواهد بود، مثل تلازم دو معلول برای علتی واحد. (استاد منتظری مقدم، جلسه ۵۷)

۱۲۹- ترکیب به طور کلی بر دو قسم است: حقیقی و اعتباری. توضیح آنکه: اگر از مجموع اجزا پدیده جدیدی به وجود آید که آثار خاص خود را داشته باشد، ترکیب، حقیقی خواهد بود. مثل ترکیب ماده و صورت که جسم را پدید می آورد؛ اما اگر از مجموع اجزا پدیده جدیدی که آثار خاص خود را داشته باشد، به وجود نیاید، ترکیب، اعتباری خواهد بود. مثل ترکیب میخ و تعدادی چوب که میز را پدید می آورد. (همان، ص ۱۸۴)

۱۳۰- کسانی که جسم را مرکب از ماده و صورت می دانند، اگر چه اتفاق نظر دارند که ترکیب میان آن دو، ترکیب حقیقی است، اما در اینکه آیا ترکیب آن دو اتحادی است یا انضمامی، اختلاف نظر دارند. غالب

حقیقی اجزاء به یکدیگر محتاج اند. [چه آنکه، در غیر اینصورت - یعنی در صورتی که اجزاء مستقل از یکدیگری باشند - مرکب حقیقی تشکیل نخواهد شد.] پس؛ در جسم، اجزاء [= ماده + صورت] به یکدیگر محتاج اند.

بیان تفصیلی: این بیان بر دو بخش استوار است:

الف) دلیل توقف صورت بر ماده: قبل از بیان دلیل، ناگزیر از ذکر دو مقدمه می باشیم:

مقدمه ۱: صورت در تعیین نوعیت خویش به ماده محتاج است؛ چرا که: **صغری؛** تحقق صورت نیازمند قوه یا استعداد آن است. **کبری؛** قوه یا استعداد [که هر دو عرض می باشند] نیازمند جوهر است. **پس؛** تحقق صورت نیازمند جوهر است. [که آن جوهر همان ماده می باشد.] **برای مثال،** در پاسخ به این پرسش که چرا برخی از موجودات جسمانی میز شده اند، می توان گفت: چون که قابلیت میز شدن را داشته اند.

مقدمه ۲: صورت در تشخیص فردی خویش به ماده محتاج است؛ چرا که: **صغری؛** تحقق صورت در قالب یک فرد خاص، نیازمند عوارضی مانند شکل، وضع و ... می باشد. **کبری؛** عوارضی مانند شکل، وضع و ... نیازمند ماده ای است که قوه پذیرش آن عوارض را در خود داشته باشد. **پس؛** تحقق صورت در قالب یک فرد خاص، نیازمند ماده ای است که قوه پذیرش عوارض را در خود داشته باشد. **برای مثال،** در پاسخ به این پرسش که چرا زید و عمر یکی نیستند و هر یک فردی جداگانه برای نوع انسان محسوب می شوند، می توان گفت: چون عوارض یکسانی ندارند. مثلاً هر دو از قد یکسانی برخوردار نیستند.

حکمای مشایی ترکیب میان آن دو را انضمامی اما سید سند شیرازی و پس از وی صدرالمألهین و پیروان او ترکیب میان آن دو را اتحادی دانسته اند و مصنف نیز همین نظر را برگزیده است. حقیقت آن است که ترکیب حقیقی یک قسم بیشتر ندارد و آن ترکیب اتحادی است؛ زیرا: **صغری؛** شرط مرکب حقیقی بودن پدید آمدن موجودی واحد از ترکیب دو جزء است. **کبری؛** پدید آمدن موجودی واحد از ترکیب دو جزء در ترکیب انضمامی منتفی است. **پس؛** شرط مرکب حقیقی بودن در ترکیب انضمامی منتفی است. (همان، ص ۱۸۵)

با حفظ این دو مقدمه می توان نتیجه گرفت:

صغری؛ اگر صورت، خواستار تعین نوعی و تشخیص فردی باشد، هر آینه به ماده محتاج خواهد بود. **کبری؛** لکن صورت خواستار تعین نوعی و تشخیص فردی است. پس؛ به ماده محتاج است. (ب) **دلیل نیازمندی ماده به صورت:** همان دلیلی که برای اثبات تلازم گفته شد، در اینجا نیز جاری است؛ آن دلیل عبارت بود از:

صغری؛ ماده، قوه محض است. **کبری؛** قوه محض، بدون فعلیت تحقق نمی یابد. پس؛ ماده، بدون فعلیت تحقق نمی یابد.

۲۳- آیا صورت نسبت به ماده، علت تامه و یا علت فاعلی محسوب می شود؟ چرا؟
خیر؛ چرا که:

صغری؛ [با توجه به نیازمندی صورت و ماده به یکدیگر؛] اگر صورت، علت تامه و یا علت فاعلی ماده باشد، هر آینه لازم می آید که به معلول خویش [=ماده] نیازمند باشد. **کبری؛** اما محال است که علت تامه و یا علت فاعلی به معلول خویش نیازمند باشد. پس؛ صورت، علت تامه و یا علت فاعلی ماده نیست.

۲۴- چه چیزی می تواند علت فاعلی ماده باشد؟ توضیح دهید.

علت فاعلی ماده در واقع یک جوهر مجرد و مفارق از ماده [=عقل مجرد] است، منتها این جوهر مفارق، ماده را به واسطه صورتی که به آن اعطاء می کند، به وجود می آورد؛ یعنی، جوهر مفارق از طریق صورت و به کمک آن، ماده را موجود می کند. از این رو گفته اند: صورت، شریک علت ماده است، یعنی با علت فاعلی در به وجود آوردن ماده مشارکت می کند و در عین حال، وجود خودش [=صورت] مستند به آن جوهر مفارق می باشد.

۲۵- تمثیلِ فلاسفه را در تبیینِ شراکتِ صورت با جوهرِ مفارق در به وجود آوردنِ ماده بیان کنید.

فلاسفه گفته اند: جوهرِ مفارق مانند کسی است که خیمه ای را با کمکِ عمودی می افراشد، اما نه به این صورت که یک عمود را همواره زیرِ خیمه نگه دارد، بلکه همواره عمودی را جانشینِ عمودِ دیگر می سازد. در این مثال، خیمه یکی است و همواره پابرجاست، اما عمودها به طور پیاپی تغییر می کنند.

۲۶- بر علت بودنِ صورت برای ماده دو اشکال وارد شده است؛ آنها را بیان و سپس نقد کنید.

اشکال اول: بیان این اشکال نیازمند مقدمه ای است:

مقدمه ۱: هیولا فی نفسه، امری واحد [=واحد بالعدد] است، یعنی تکرر ندارد^{۱۳۱}؛ مثلاً، وقتی خاک تبدیل به نبات و نبات تبدیل به حیوان و حیوان تبدیل به انسان می شود، در همه اینها یک ماده مشترک وجود دارد.

مقدمه ۲: صورت، وحدتِ عمومی دارد. [یعنی، مفهومی کلی است.]. چرا که: صغری؛ صورت، نامتعیّن است. کبری؛ نامتعیّن، وحدتِ عمومی دارد. پس؛ صورت، وحدتِ عمومی دارد.

مقدمه ۳: وجودِ واحدِ بالعدد از وجودِ واحدِ بالعموم قوی تر است؛ چرا که: صغری؛ واحدِ بالعدد، علتِ واحدِ بالعموم است. [چه آنکه، واحدِ بالعموم، به وجودِ واحدِ بالعدد در خارج محقق می شود؛ مثلاً انسان، بواسطه فردِ حسن، در خارج محقق می شود.]. کبری؛ هر علتی از معلولش قوی تر است. پس؛ واحدِ بالعدد از معلولش [=واحدِ بالعموم] قوی تر است.

۱۳۱- چرا که: صغری؛ هیولا، صرفِ قوه است. کبری؛ صرفِ قوه تشنی و تکرر نمی پذیرد. پس؛ هیولا، تشنی و تکرر نمی پذیرد. (همان، ص ۱۹۴)

با حفظ سه مقدمه مذکور در بیان اشکال نخست گوئیم:

صغری؛ اگر صورت که نامتعیّن بوده و وحدتِ عمومی دارد شریکِ علت باشد، هر آینه لازم می آید که واحدِ عمومی [= مفهوم کلی صورت] علتِ واحدِ عددی [= ماده] باشد. **کبری؛** اما واحدِ عمومی نمی تواند علتِ واحدِ عددی باشد. [چرا که وجودش از واحد بالعدد ضعیفتر است.] **پس؛** صورت، شریکِ علت نیست.

نقد: این اشکال مخدوش است؛ چرا که:

صغری؛ شرطِ صحتِ این اشکال، عدمِ تعینِ صورت است. **کبری؛** عدمِ تعینِ صورت منتفی است. [توضیح آنکه: هر چند در نگاهِ عرف این چنین به نظر می رسد که هنگامِ از بین رفتنِ یک صورت، صورتِ دیگری جایگزینِ آن می شود، اما در نگاه حکمت متعالیه، صورتی که بر ماده بار می شود، وحدتِ عددی داشته و بنابر حرکتِ جوهری، این صورت، جوهری است که سیلان و حرکتی مستمر و تدریجی دارد. این وجودِ ممتد - یعنی صورت - یک صورتِ بیشتر نیست که ذهنِ ما هر قسمتی از آن را نام گذاری می کند؛ مثلاً با اینکه انسان، یک وجودِ بیشتر ندارد، اما مراحلِ تکاملِ او را با علقه، مضغه، جنین و ... نام گذاری می کند.] **پس؛** شرطِ صحتِ این اشکال، منتفی است.

اشکال دوم: جانِ این اشکال در قیاسِ زیر نهفته است:

صغری؛ اگر صورت که شریک و جزءِ علتِ تامّه است، از بین رود، علتِ تامّه نیز از بین خواهد رفت. [چه آنکه، کل با زوالِ یک جزئش زائل می شود.] **کبری؛** اگر علتِ تامّه از بین برود، ماده مشترکی در کار نخواهد بود. [چه آنکه، با تعویضِ پیاپی صورت، ماده نیز همواره در حالِ عوض شدن است.] **پس؛** اگر صورت که شریک و جزءِ علتِ تامّه است، از بین رود، ماده مشترکی در کار نخواهد بود. [بلکه با هر صورتی ماده ای مخصوص به آن صورت وجود خواهد داشت.]

نقد: این اشکال مخدوش است؛ چرا که:

صغری؛ شرطِ صحتِ این اشکال، عدمِ تعینِ صورت است. کبری؛ عدمِ تعینِ صورتِ منتفی است. [چه آنکه، تنها یک صورت بر ماده بار می شود و همان صورت است که بنابر حرکت جوهری سیلان و استمرار می یابد.] پس؛ شرطِ صحتِ این اشکال، منتفی است.^{۱۳۲}

فصل هشتم: اثبات نفس و عقل

۲۷- نفس چیست؟

به جوهری که در مقام ذات، مجرد از ماده، ولی در مقام فعل، وابسته به آن است، نفس گفته می شود.

۲۸- چرا نفس ذاتاً امری مجرد است؟

برای بیان دلیل ناگزیر از ذکر دو مقدمه هستیم:

مقدمه ۱: هر انسانی بالوجدان در می یابد که دارای خاصیتِ علم و ادراک می باشد. یعنی، بالوجدان در می یابد که به چیزهایی آگاهی پیدا کرده که قبلاً نسبت به آنها جهل داشته است.

مقدمه ۲: علم و ادراک پدیده مجرد از ماده می باشد.

با حفظ دو مقدمه مذکور گوییم:

۱۳۲- البته حکمای مشاء، بر خلاف حکمای حکمت متعالیه، معتقدند که اشیاء در هر دوره ای، صورتِ خاصی را از دست می دهد و صورتِ جدیدی را به خود می گیرد (کون و فساد)؛ ایشان با حفظِ مبنای خود مبنی بر نا متعین بودنِ صورت، در پاسخ به این اشکال می گویند:

صغری؛ شرطِ صحتِ اشکال مذکور، علتِ تامه بودن و یا علتِ فاعلی بودنِ صورت است. کبری؛ علتِ تامه بودن و یا علتِ فاعلی بودنِ صورت، منتفی است. [چه آنکه، علت، موجودِ مجردِ مفارق است و صورت، تنها شرطِ وجودِ ماده می باشد.] پس؛ شرطِ صحتِ اشکال مذکور منتفی است. (همان، ص ۱۹۵-۱۹۶)

صغری؛ نفسی که پذیرای علوم و ادراکات می باشد، یا مادی است و یا مجرد. کبری؛ لیکن مادی نیست. [چرا که ماده قابلیتِ عالم شدن را ندارد.] پس؛ مجرد است.^{۱۳۳}

۲۹- چرا نفس جوهر است؟

نفس جوهر است نه عرض؛ چرا که:

انسان جوهر است. جوهر از عرض تشکیل نمی شود. انسان از عرض تشکیل نمی شود. [یعنی، هر آنچه انسان را تشکیل می دهد - از جمله نفس که صورت نوعی آن می باشد - جوهر می باشد.]^{۱۳۴}

۳۰- عقل چیست؟

به جوهری که هم ذاتاً و هم فعلاً مجرد از از ماده می باشد عقل گفته می شود.

۳۱- دو دلیل بر اثبات عقل بیان کنید.

دلیل اول: جان این دلیل در مقدمات زیر جاری است:

۱۳۳- تجرّد نفس از سه طریق به اثبات می رسد: الف) از طریق رؤیاهای صادقانه، خواب های مغناطیسی، کشف و کرامات و موردی از این قبیل؛ ب) از طریق مقدمات تجربی، به ویژه مقدمات اثبات شده در زیست شناسی. مانند آنجا که گفته می شود: اگر نفس مادی بود، هر آینه باید در اثر دگرگونی اندام ها و سلول ها دگرگون می شد. اما این در حالی است که نفس، وجود شخصی ثابتی دارد که تا پایان عمر باقی می ماند؛ ج) از طریق بره های خالص فلسفی؛ که این طریق خود بر دو قسم است: اثبات تجرّد نفس به صورت مستقیم، و اثبات تجرّد نفس بواسطه پدیده های نفسانی مانند ادراک، محبت و اراده. (آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۵۵)

۱۳۴- مصف تا بدین جا، جوهریت نفس و تجرّد آن به اثبات رساند. اما او برای این ادعا که نفس در مقام فعل نیازمند ماده می باشد، دلیلی نیآورده است؛ چه آنکه، آن را بدیهی می داند. برای مثال، از دید او، این بدیهی است که نفس برای حرکت دادن قلم، محتاج به حرکت دادن دستش می باشد. (منتظری مقدم، جلسه

(۵۹)

مقدمه ۱: نفسِ انسانها دارای مراتبِ ادراکی متعددی است: ادراکِ حسی، ادراکِ خیالی و ادراکِ وهمی و ادراکِ عقلی.

مقدمه ۲: عقل که مُدرکِ معانیِ کلیه می باشد خود دارای مراتبی است: عقل هیولانی یا عقلِ بالقوه، عقلِ بالفعل نسبت به بدیهیات، عقلِ بالفعل نسبت به نظریات و عقلِ بالفعل نسبت به تمامی دانستنی ها یا عقلِ بالمستفاد.

مقدمه ۳: مقصود از عقل در مقدمه ۱، نخستین مرتبه عقل، یعنی عقلِ هیولانی است، که عبارت است از عقلی که توانِ درکِ کلیات را دارد.

مقدمه ۴: عقل از مرتبه هیولانی خویش ارتقاء پیدا کرده و مرتبه بالفعل می رسد؛ بطوریکه وقتی به نفس خود مراجعه می کنیم، ادراکِ معانیِ کلیه را در خود می یابیم.
از چهار مقدمه مذکور می توان به قیاس زیر دست یافت:

صغری؛ علتِ ارتقای عقلِ هیولانی یا خودِ عقلِ هیولانی است یا موجودِ مادیِ دیگری است و یا موجودِ مجرد دیگری است. **کبری؛** لیکن علتِ ارتقاء نه عقلِ هیولانی است [چرا که مستلزم توقّف شیء بر خودش می باشد]. و نه موجودِ مادیِ دیگر. [چرا که اولاً، موجودِ مادی قابلیتِ عالم شدن را ندارد؛ ثانیاً، موجودِ مادی از لحاظِ وجودی ضعیفتر از آن است که بخواهد باعثِ ارتقای عقل که امری مجرد است، گردد]. پس؛ علتِ ارتقای عقلِ هیولانی موجودی مجرد است [که از آن به عقل یاد می شود].

دلیل دوم: جانِ این دلیل در قیاس زیر جریان دارد:

صغری؛ [با توجه به ممکن الوجود بودنِ ماده] علتِ ماده یا صورت های وارد بر آن است و یا موجودی مجرد. **کبری؛** لیکن صورت های وارد بر آن نیست. [چرا که این صورت ها خود در تعین نوعی و تشخّص فردی نیازمندِ ماده اند]. پس؛ موجودی مجرد است [که از آن به عقل یاد می شود].

۳۲- آیا در میانِ جواهر رابطهٔ تضاد وجود دارد؟ چرا؟

هیچ گاه میانِ دو جواهر رابطهٔ تضاد برقرار نمی گردد؛ چرا که:

صغری؛ شرطِ برقراریِ رابطهٔ تضاد، وارد شدن بر موضوعی واحد است. [زیرا در تعریفِ ضدان آمده است: دو امرِ وجودی که بر موضوعِ واحد به طورِ پیاپی وارد شده و در تعقل، معیت ندارند؛ مثلِ سیاهی و سفیدی] **کبری؛** وارد شدن بر موضوعی واحد در میانِ جواهر منتفی است. [چرا که جواهر، عرض نیستند تا بر موضوعِ واحد وارد شوند]. پس؛ شرطِ برقراریِ تضاد در میانِ جواهر منتفی است.

فصل نهم: کم و انقساماتش

۳۳- کم چیست؟

کم، عرضی است که ذاتاً و نه به تبعِ موضوع یا امرِ دیگری قابلِ تقسیم و همی می باشد. ۱۳۶۱۳۵

۱۳۵- مصنف در کتابِ نهاییه الحکمه، این تعریف را صحیح نمی داند؛ چرا که به عقیدهٔ او: **صغری؛** اگر کم، به عرضی که ذاتاً قابلِ تقسیم است تعریف شود، آنگاه اخصاً از معرف خواهد بود. [زیرا تنها کم متصل است که قابلیتِ تقسیم را دارد، اما کم منفصل دارای اجزای بالفعل می باشد؛ مثلاً عدد پنج، از پنج واحد جدا و مجزا که اجزای بالفعل آن هستند، تشکیل شده و دیگر قابلِ قسمت به پنج جزء نیست]. **کبری؛** تعریف به اخص تعریفِ نادرستی است. پس؛ تعریف کم به عرضی که ذاتاً قابلِ تقسیم است، تعریفِ نادرستی است. (همان، ص ۲۰۹)

۱۳۶- فارابی و ابن سینا تعریفِ دیگری را برای کمیت بیان کرده اند و آن اینکه: کمیت عرضی است که ذاتاً می تواند واحدی در آن به وجود آید که شمارندهٔ آن باشد. مثلاً در یک متر طول می توان یک سانتی متر را در نظر گرفت که اگر صد بار از یک متر کم شود آن را تمام می کند و با اصطلاح شمارنده و عادی یک متر می باشد. مصنف در کتابِ نهاییه فصل هشتم از بخش ششم، این تعریف بهترین تعریفِ کمیت معرفی می کند. (همان، ص ۲۰۹)

۳۴- قید ذاتاً در تعریفِ کم، چه مواردی را از آن خارج می کند؟

قید ذاتاً مواردی را که به واسطهٔ کمیت و به تبع آن، انقسام می پذیرد، خارج می کند؛ مثلاً، رنگ یک صفحه کاغذ را می توان با دو نیم کردنِ سطح کاغذ، دو نیم کرد، اما این انقسام پذیری رنگ به تبع انقسام پذیری سطح کاغذ، که یک کمیت است، می باشد.

۳۵- چرا کم، تنها قابلیتِ انقسامِ وهمی را دارد؟

کم، انقسامِ وهمی ندارد؛ چرا که:

صغری؛ اگر کم، انقسامِ خارجی داشته باشد - مثلاً در خارج دو نیم شود - هر آینه آن کم، از بین خواهد رفت و دو کمیتِ دیگر به وجود می آید. [برای مثال، وقتی چوبی یک متری نصف می شود، دو چوبِ نیم متری پدید آمده و کمیتِ نخستین - چوبِ یک متری - از بین می رود]. کبری؛ لیکن کم، با تقسیم شدن از بین نمی رود. پس؛ کم، انقسامِ خارجی ندارد] و تنها انقسامِ وهمی دارد؛ یعنی، اگر مثلاً یک خط را در ذهن تصور کنیم، می توانیم با نقطه هایی که روی آن در نظر می گیریم، اجزائی را برای آن فرض کنیم].

۳۶- کم به چند قسم تقسیم می شود؟ آنها را بیان و تعریف کنید.

قبل از بیان تقسیماتِ کم، ناگزیر از ذکرِ مقدمه ای هستیم:

مقدمه: مقصود از حدّ مشترک، چیزی است که می توان آن را آغازِ هر دو جزء و یا پایان هر دو جزء به شمار آورد. مثلاً اگر پاره خطِ یک متری را با نقطه ای که در وسطِ آن در نظر می گیریم، دو قسمت کنیم، آن نقطه مرز مشترکِ میان دو جزء به دست آمده می باشد.

با حفظِ مقدمهٔ مذکور در پاسخ گوئیم که کم بر دو قسم است:

کم متصل: کمیتی را گویند که می توان برای اجزای آن حدّ مشترکی را در نظر گرفت؛ مثل دو خط که حدّ مشترکشان نقطه، یا دو سطح که حدّ مشترکشان خط، یا دو جسم تعلیمی که حدّ مشترکشان سطح، و یا دو زمان که حدّ مشترکشان آن می باشد.

کانال صدا @soda96

کم منفصل: کم منفصل که همان عدد است، به کمیتی گفته می شود که نمی توان برای اجزای آن حدّ مشترکی را در نظر گرفت؛ مثلاً اگر عدد پنج را به سه و دو تقسیم کنیم، سومی جزء قسمت اول است و دیگر جزء قسمت دوم نیست.

۳۷- آیا واحد [= یک] عدد محسوب می شود؟ چرا؟

از دید فلسفی، واحد، عدد محسوب نمی شود؛ چرا که:

صغری؛ شرط عدد بودن قابلیت انقسام به چند واحد است. [مثل دو که از دو واحد تشکیل شده است.] **کبری؛** قابلیت انقسام به چند واحد در واحد منتفی است. پس؛ شرط عدد بودن در واحد منتفی است. [از این رو، از نظر فلسفی، عدد از دو شروع می شود و یک، بیرون از سلسله اعداد است.]

۳۸- آیا هر یک از اعداد، نوع خاصی از کمیت منفصل به شمار می روند؟ چرا؟

هر یک از اعداد نوع خاصی از کمیت منفصل به شمار می روند؛ چرا که:

صغری؛ اگر هر عددی افراد و احکام ویژه خود را داشته باشد، نوع خاصی از کمیت منفصل محسوب می شود. **کبری؛** لیکن هر عددی افراد و احکام ویژه خود را دارد. [مثلاً عدد ده یک نوع عدد است که افراد ویژه خود مانند ده کتاب، ده سیب و مانند آن را دارد و همچنین دارای حکم ویژه ای مانند قابل انقسام به دو پنج است؛ اما عدد بیست از چنین افرادی و از چنین حکمی عاری است.] پس؛ هر عددی نوع خاصی از کمیت منفصل محسوب می شود.

۳۹- اقسام کم متصل را بیان و تعریف کنید.

کم متصل، بر دو قسم است:

الف) کمّ متّصل قارّ الذات: به کمیت متّصلی که اجزایش با یکدیگر تحقق می یابند - یعنی در یک زمان و به یک باره موجود می شوند - کمّ متّصل قارّ الذات می گویند؛ این کمّ خود بر سه قسم است:

جسم تعلیمی: مقداری است که در جهات سه گانه جسم طبیعی (طول، عرض و عمق) سریان داشته و در هر سه جهت قابل انقسام باشد.^{۱۳۷}

سطح: به کمیتی که نهایت و پایان جسم تعلیمی است و در دو جهت امتداد داشته و در آن دو جهت قابل تقسیم می باشد، سطح می گویند.

خط: به کمیتی که نهایت و پایان سطح است و تنها در یک جهت امتداد داشته و در آن جهت قابل انقسام می باشد، خط می گویند.

ب) کمّ متّصل غیر قارّ الذات: به کمیتی که اجزای آن در وجود با هم جمع نمی شوند و قرار و ثبات ندارد، کمّ متّصل غیر قارّ الذات می گویند. این کمّ در واقع همان زمان است که وجودی سیال و گذار دارد.

۴۰- آیا وجود خلاء در وجود کمّ متّصل قارّ خللی ایجاد می کند؟ چرا؟

کسانی که به وجود خلاء - مکانی که از هر جوهری خالی است - معتقد شده اند در وجود خلاء نیز دچار تردید شده اند. چرا که:

۱۳۷- جسم تعلیمی در برابر جسم طبیعی است. جسم طبیعی همان جوهر ممتد در جهات سه گانه است، که یکی از اقسام جوهر می باشد، اما جسم تعلیمی، حجمی است که جسم طبیعی را احاطه می کند و مقدار امتداد آن در جهات سه گانه را معین می سازد. از این رو، جسم طبیعی یک امتداد جوهری بوده و موضوع علوم طبیعی است، ولی جسم تعلیمی یک امتداد عرضی بوده و موضوع علم هندسه است. (همان، ص ۲۱۴)

صغری؛ شرطِ تحققِ کمّ متصل، وجودِ یک امتدادِ پیوسته جوهری در خارج است. کبری؛ وجودِ یک امتدادِ پیوسته جوهری در خارج با ممکن بودن وجودِ خلاء مشکوک می شود. پس؛ شرطِ تحققِ کمّ متصل، با ممکن بودن وجودِ خلاء مشکوک می شود.

۴۱- ویژگی های کم را بیان کنید.

کم پنج ویژگی دارد:

ویژگی اول: بین هیچ یک از انواع آن تضاد برقرار نیست؛ چرا که:

صغری؛ شرطِ تضاد، موضوع مشترک داشتن است. کبری؛ موضوع مشترک داشتن در کمیت ها منتفی است. [زیرا هر یک از اقسام کمیت، موضوع خاص خودش را دارد؛ مثلاً موضوع خط، سطح و موضوع سطح، جسم تعلیمی است؛ بخلاف سیاهی و سفیدی، که هر دو بر موضوعی واحد به نام جسم عارض می شوند و از این رو، با یکدیگر تضاد دارند.] پس؛ شرطِ تضاد در کمیت ها منتفی است.

ویژگی دوم: ذاتاً قابل تقسیم و همی است.^{۱۳۸}

ویژگی سوم: عادّ و شمارنده دارد؛^{۱۳۹} یعنی مشتمل بر چیزی است که اگر دو یا چند بار از آن کاسته شود، آن را تمام می کند؛ مثل عدد پنج که اگر پنج بار از آن، واحدی کاسته شود، تمام می شود.

۱۳۸- علت این ویژگی در پاسخ به پرسش شماره ۳۵ بیان گردید.

۱۳۹- چنین شمارنده ای در کم منفصل [= عدد] بالفعل وجود دارد؛ زیرا هر عددی مشتمل بر واحد است و واحد، شمارنده همه اعداد می باشد؛ اما در کم متصل، بالقوه؛ زیرا هر کمیت متصلی را می توان نصف، ثلث و ربع کرد که در این صورت، هر یک از نصف، ربع و ثلث، شمارنده آن کمیت می باشد. (همان، ص ۲۱۹)

ویژگیِ چهارم: تساوی و عدم تساوی از ویژگی های آن است و اتّصافِ سایر امور به آن دو بواسطهٔ آن [=کم] می باشد؛ مثلاً وقتی می گوئیم: این جسم، مساویِ آن جسم می باشد، مقصود آن است که حجمشان مساوی هم است و یا طولشان یکی است.

ویژگیِ پنجم: تناهی و عدم تناهی از ویژگی های آن است و اتّصافِ سایر امور به آن دو بواسطهٔ آن [=کم] می باشد؛ مثلاً وقتی می گوئیم: عالم ماده متناهی است، یعنی حجم و جسم تعلیمیِ آن متناهی است.

فصل دهم: کیف

۴۲- کیف چیست؟

به عرضی که ذاتاً نه قسمت پذیر است و نه نسبت پذیر، کیف گفته می شود.^{۱۴۰}

۴۳- اقسام کیف را بیان و تعریف کنید.

فلاسفه کیف را در تقسیم بندی نخستین به چهار گروه تقسیم کرده اند:

الف) کیفیاتِ نفسانی، که همان کیفیاتِ عارض بر نفس می باشند؛ مانند علم، اراده، ترس، شجاعت، یأس و امید.

۱۴۰- در این تعریف، با قیدِ عرض واجب الوجود و جوهر، با قیدِ عدم پذیرش قسمت کمیت، با عدم پذیرش نسبت مقولاتِ هفت گانهٔ نسبی از تعریف خارج می شوند و همچنین با قیدِ ذاتاً اموری که قسمت و نسبت بالعرض و یا بالتبع بر آنها عارض می گردد، در تعریف داخل می شود. (همان، ص ۲۲۳) فلاسفه به دلیلِ آنکه به ویژگیِ لازمِ این مقوله، که انواع و اقسام را در بر گیرد، دست نیافته اند، کیف را با دو قیدِ عدمی - یعنی قسمت و نسبت ناپذیری - تعریف نموده اند. (همان، ص ۲۲۳)

ب) کیفیات ویژه کمیات، که عبارت اند از: آن دسته کیفیاتی که بواسطه کمیت بر جسم عارض می شوند؛ این کیفیات خود بر دو دسته اند: کیفیات ویژه کم متصل، مثل استقامت، انحناء و شکل؛ و کیفیات ویژه کم منفصل، مثل زوج و فرد بودن.

ج) کیفیات استعدادی، که به آن قوه [= مقاومت در برابر عامل مؤثر] و لاقوه [= عدم مقاومت] نیز گفته می شود، عبارت است از: استعداد شدید به سوی افعال و پذیرش، مثل نرمی موم؛ و همچنین استعداد شدید به سوی عدم افعال و پذیرش، مثل سختی آهن.

د) کیفیات محسوس، که عبارت اند از: کیفیاتی که به واسطه حواس ظاهری درک می شوند؛ این کیفیات - که خود پنج قسم دارند^{۱۴۱} - به طور کلی خود بر دو قسم اند: انفعالات که شامل کیفیات سریع الزوال اند، مثل سرخی چهره خجل؛ و انفعالیات، که شامل کیفیات ثابت اند، مثل شربنی غسل.

۴۴- نسبت کیف استعدادی به هیولای اولی چیست؟

نسبت کیف استعدادی به هیولای اولی - که یک نوع جوهر است - از قبیل نسبت معین به مبهم می باشد. در واقع، کیفیت استعدادی حالت خاصی است که بر هیولای اولی عارض می گردد و قوه آن را متعین می سازد؛ نظیر رابطه جسم تعلیمی با جسم طبیعی.

۴۵- آیا دانشمندان در وجود خارجی کیفیات محسوس تردید کرده اند؟

۱۴۱- کیفیات محسوس به نوبه خود بر پنج قسم اند: مبصرات [= دیدنی ها] مانند رنگ، مسموعات [= شنیدنی ها] مانند صوت، مذوقات [= چشیدنی ها] مانند چشیدن غذا، مشومات [= بوها] مانند بوی گل و ملموسات مانند حرارت، برودت، رطوبت و یبوست. (همان، ص ۲۲۶-۲۲۷)

امروزه دانشمندان علوم طبیعی درباره وجود خارجی کیفیات محسوس، به این صورتی که در حواس منعکس اند، شک و تردید دارند.^{۱۴۲}

فصل یازدهم: مقولات نسبی

۴۶- مقولات نسبیه را نام ببرید.

مقولات نسبیه شامل هفت مقوله می شوند^{۱۴۳}:

۱۴۲- این اندیشه را نخستین بار، گالیله - ریاضی دان، منجم و فیزیک دان بزرگ ایتالیایی - در قرن هفدهم میلادی مطرح نمود. (همان، ص ۲۲۸) گالیله می گوید:

من نمی توانم باور کنم که در اشیای خارجی چیزی به جز اندازه، شکل یا حرکت وجود داشته باشد، که بتواند در ما احساس طعم، یا صوت، یا بو برانگیزد. و واقعاً می توانم حکم کنم که اگر هیچ گوش یا زبان یا بینی ای در کار نباشد، عدد، شکل و حرکت اشیاء بر قرار خود باقی خواهد بود، ولی طعم و صدا و بویی نخواهد داشت ... همچنین به نظر من حرارت هم به کلی ذهنی است. (ایان باربون، علم و دین، ترجمه بهالدین خرمشاهی، ص ۳۳) خلاصه آنکه، به عقیده ایشان و پیروان او، در خارج چیزی جز ماده و انرژی وجود ندارد و همه این کیفیات - مثل رنگ، بو، مزه و ... - در اثر حواس ما از امواج خاصی که به آن اصابت می کند، پدید می آید. (شرح بدایه الحکمه، ج ۲، علی شیروانی، ص ۲۲۸)

۱۴۳- نسبی بودن این مقولات به این معنا نیست که خود نسبت شیء به مکان یا زمان و مانند آن، مقوله ای تشکیل می دهد، بلکه مراد آن است که از این نسبت ها هیئت های ویژه ای برای موضوع آنها پدید می آید و آن هیئت ها مقوله ای را تشکیل می دهند و مفهوم ماهوی به شمار می روند. اما اینکه خود نسبت مقوله نیست به خاطر آن است که:

صغری؛ شرط ماهیت بودن، حمل شدن بر موضوع است. کبری؛ حمل شدن بر موضوع در نسبت منتفی است. [چرا که وجودی فی غیره دارد.] پس؛ شرط ماهیت بودن در نسبت منتفی است. [یعنی، نسبت اساساً ماهیت نیست تا تحت مقولات مندرج شود.] (همان، ص ۲۳۱، به نقل از نهایه الحکمه)

این [=کجایی]، متی [=چه گاهی]، وضع [=نهاد]، جده [=داشت]، اضافه، فعل [=کنش] و انفعال [=پذیرش]

۴۷- مقوله این را تعریف کنید.

این، مقوله ای است که به واسطه انتساب شیء به مکان^{۱۴۴} [=نسبت جسم به مکان] تحقق می یابد.^{۱۴۵} مانند بودن آب در کوزه.

۴۸- مقوله متی را تعریف کنید.

متی، هیئتی است که در اثر انتساب شیء به زمان و بودنش در آن، به وجود می آید؛ مانند بودن ابن سینا در قرن چهارم.^{۱۴۶}

۴۹- بودن یک شیء در زمان بر چند قسم است؟ توضیح دهید.

۱۴۴- در مورد مکان، فلاسفه اختلاف نظر فراوانی در بیان حقیقت آن دارند؛ اما با این حال، به نظر می رسد که مناسب ترین تعریف مکان، تعریف زیر باشد:

مکان حقیقی هر شیء عبارت است از مقداری از حجم جهان که مساوی با حجم جسم منسوب به مکان باشد، از آن جهت که در آن گنجیده است. (همان، ص ۲۳۲)

۱۴۵- این خود به دو قسم تقسیم می شود:

این اول و حقیقی؛ که عبارت است از بودن شیء در مکان مختص به آن شیء، مکانی که با بودن آن شیء در آن، گنجایش چیز دیگری را ندارد؛ مانند بودن آب در کوزه.

این ثانی و غیر حقیقی؛ که عبارت است از بودن شیء در مکان غیر مختص به آن شیء، مکانی که با بودن آن شیء در آن، گنجایش اشیاء دیگر را نیز دارد. مانند آن جا که می گوئیم حسن در اتاق است. اتاق مکان حقیقی حسن نیست و بودن در اتاق نیز این حقیقی او نمی باشد. (همان، ص ۲۳۲)

۱۴۶- متی خود بر دو قسم است:

اگر متی، مخصوص یک حرکت باشد، بطوریکه گنجایش حرکت دیگری را نداشته باشد حقیقی خواهد بود؛ مانند بودن کسوف در لحظه معین و خاص.

اگر متی، مخصوص یک حرکت نباشد، بطوریکه گنجایش حرکت دیگری را داشته باشد غیر حقیقی خواهد بود؛ مانند بودن کسوف در روز یا ماه یا سال مخصوص. (همان، ص ۲۳۴)

بودنِ یک شیء در زمان، بر دو صورت است:

– گاه، در متنِ زمان است؛ مانند یک ساعت صحبت کردن؛ چه، تمام صحبت کردن در طول یک ساعت محقق می شود.

– گاه، آنی و لحظه ای است و به طرفِ زمان منتسب می باشد؛ مانند رسیدنِ دستِ من به کتاب؛ چه، هنگامی که دستِ من به کتاب برسد دیگر زمان تمام شده است و تدریجی در آن وجود ندارد. [به تعبیرِ دیگر: زمانِ رسیدنِ دست به کتاب نه تدریجی بلکه دفعی است و با زمان منطبق نمی شود بلکه صرفاً پایانِ زمان است و خودش سهمی از زمان ندارد].^{۱۴۷}

۵۰- بودنِ یک شیء در متنِ زمان چند قسم دارد؟ توضیح دهید.

بودنِ یک شیء در متنِ زمان بر دو قسم است^{۱۴۸}:

– گاه، با زمان منطبق است؛ که از آن به حرکتِ قطعیّه یاد می شود؛ یعنی حرکتی که خودش دارای اجزاست و هر جزئش بر یک جزء از زمان منطبق می باشد؛ برای مثال، کسی که از خانه به مدرسه می رود، تمامی گام هایش بر جزئی از زمان منطبق می باشد: گامِ اولش بر ثانیّه اول، گامِ دومش بر ثانیّه دوم و هكذا.

۱۴۷- اگر قرار بود رسیدنِ دستِ من به کتاب در زمان باشد هر آینه لازم می آید که هرگز دستِ من به کتاب نرسد؛ چرا که همواره این سؤال مطرح خواهد بود که در همان زمان [= زمانِ رسیدنِ دستِ من به کتاب] در کدام جزئش، وصول صورت گرفته است و هكذا. (استاد فیاضی، جلسه ۴۵) به تعبیرِ دیگر: صغری؛ شرطِ در زمان بودنِ تدریجی بودن است. تدریجی بودن در رسیدنِ دستِ من به کتاب – که امری دفعی است – متفی است. پس؛ شرطِ در زمان بودن در رسیدنِ دستِ من به کتاب متفی است.

۱۴۸- البته از عباراتِ ایشان در مبحث حرکت، اینطور بر می آید که حرکت دو قسم [=توسطیه و قطعیّه] ندارد، بلکه دو معنا دارد؛ (استاد فیاضی، جلسه ۴۵) و اطلاقِ حرکت به این دو معنا از باب اشتراک لفظی است نه اشتراک معنوی. (استاد مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ص ۲۹)

گاه، با زمان منطبق نیست؛ که از آن به حرکتِ توسیّیه یاد می شود؛ یعنی، حرکتی که میانِ مبدأ و متنها بودن را شامل می شود؛ مانند فردی که در بین راه خانه تا مدرسه است. در این حالت، بین راه بودن حالتِ بسیطی است که دیگر اجزاء در آن لحاظ نشده است.

۵۱- وضع چیست؟

وضع، هیئتی است که از نسبت اجزای یک شیء به یکدیگر و نسبت مجموع آن اجزا به خارج پدید می آید؛ مانند ایستاده بودن؛ چه، حالت خاصی است که از قرار گرفتن اجزای بدن روی یکدیگر، به طوری که سر در جهت بالا باشد، حاصل می گردد.

۵۱- جدّه را تعریف کرده و اقسام آن را بیان کنید.

جدّه [=ملک، له]، هیئتی است که از احاطه یک شیء بر شیء دیگر، به نحوی که احاطه کننده با جابه جایی احاطه شده جابه جا شود، پدید می آید. این احاطه یا به طور کامل شکل می گیرد؛ مانند چادر بر سر داشتن و یا به طور ناقص؛ مانند پیراهن به تن داشتن.^{۱۴۹}

۵۲- اضافه را تعریف کرده و اقسام آن را بیان کنید.

اضافه، هیئتی است که از نسبت یک شیء به شیء دیگری که منسوب به شیء نخست است، پدید می آید؛ مانند پدر که از آن جهت که پدر این فرزند است، به او، از آن جهت که فرزند اوست، نسبت دارد.^{۱۵۰} این اضافه^{۱۵۱}:

۱۴۹- باید توجه داشت که موضوع این مقوله، شیء مُحاط است نه شیء محیط. به دیگر سخن، جدّه حالتی است که برای مُحاط حاصل می شود نه محیط. (شرح بدایه الحکمه، ج ۲، علی شیروانی، ص ۲۳۷)

۱۵۰- نسبتی که در مقوله اضافه پدید می آید با مطلق نسبت تفاوت دارد؛ چرا که: نسبت برای یک طرف است، اما اضافه برای دو طرف می باشد. (اسفار، ج ۴، ص ۱۹۲)

۱۵۱- مقصود از اضافه در اینجا اضافه مقولی در مقابل اضافه اشراقی است؛ توضیح آنکه: اگر اضافه به معنای خصوص نسبت ایجاد به کار رود، به آن اضافه اشراقی و اگر در مقولات عشر به کار رود، به آن اضافه مقولی گویند. (شرح بدایه، ج ۲، علی شیروانی، ص ۲۳۸)

یا متشابه الاطراف است؛ یعنی به گونه ای است که دو طرف آن شبیه به یکدیگر می باشند، مانند نسبت دو برادر به یکدیگر.

یا مختلف الاطراف است؛ یعنی به گونه ای است که دو طرف آن شبیه به یکدیگر نیستند، مانند نسبت پدر و فرزند به یکدیگر.

۵۳- آیا دو طرف رابطه اضافه از جهت وجود و عدم و نیز قوه و فعل یکسان می باشند؟ توضیح دهید.

از جمله ویژگی های اضافه آن است که دو مفهوم متضایف از جهت وجود و عدم و نیز قوه و فعل برابرند؛ از این رو، اگر یکی موجود شود، دیگری نمی تواند معدوم باشد و اگر یکی بالفعل باشد، دیگری نمی تواند بالقوه باشد.^{۱۵۲}

۵۴- دو اصطلاح مضاف حقیقی و مضاف حقیقی را تعریف کنید.

اگر مضاف:

بر خود اضافه اطلاق گردد، حقیقی خواهد بود؛ مانند زمانی که به خود پدری و فرزندی مضاف گفته شود.

بر معروض اطلاق گردد، مشهوری خواهد بود؛ مانند زمانی که به پدر و فرزند مضاف گفته شود.^{۱۵۳}

۱۵۲- چرا که: صغری؛ اگر اضافه متقوم به نسبت باشد، وجود آن قائم به دو طرف خواهد بود. کبری؛ اگر وجود اضافه، قائم به دو طرف باشد، هر یک از دو طرف آن موجود و بالفعل خواهند بود. پس؛ اگر اضافه متقوم به نسبت باشد، هر یک از دو طرف آن موجود و بالفعل خواهند بود. (همان، ص ۲۴۰)

۱۵۳- دلیل اینکه قسم اخیر را مضاف مشهوری می نامند آن است که توده مردم می پندارند آن چه مثلاً مضاف به برادر است، همان انسانی است که متلبس به برادری است، در حالی که تعلق از دو طرف در حقیقت از آن خود اضافه است. (همان، ص ۲۴۱)

۵۵- مقوله فعل و انفعال را تعریف کنید.

مقوله فعل، عبارت است از هیئتی تدریجی و غیر قارّ که در شیء مؤثر، تا وقتی در حال اثر کردن است، پدید می آید؛ مثلاً وقتی ظرف آبی روی آتش است و آتش آن را به تدریج گرم می کند، حالت خاصی که در زمان گرم شدن آب از تأثیر تدریجی آتش در آب، برای آتش پدید می آید، فعل می باشد.

مقوله انفعال، عبارت است از هیئتی تدریجی و غیر قارّ که در شیء متأثر، تا وقتی در حال اثر پذیری است، پدید می آید؛ مانند حالت خاص آب در مثال یاد شده، که تا وقتی بروی آتش است و در حال گرم شدن می باشد، آن حالت را دارد.

۵۶- قید تدریج در تعریف فعل و انفعال چه چیزی را از آن خارج می کند؟

قید تدریج در تعریف مقوله فعل و انفعال، برای آن است که فعل و انفعال هایی که ابداعی هستند، از تعریف خارج شوند؛ مانند فعل خداوند، که با بیرون کردن عقل از عدم و آوردنش به وجود، کاری را انجام داده و مانند انفعال و اثر پذیری عقل، که به خاطر امکان ذاتی اش تن به وجود داده است.^{۱۵۴}

۱۵۴- چرا که فعل و انفعال ابداعی از سنخ ایجاد و وجود - که به یک معنا بوده و تفاوتشان تنها در اعتبار است - می باشد نه ماهیت؛ به تعبیر دیگر: صغری؛ فعل و انفعال ابداعی، ایجاد و وجود است. کبری؛ ایجاد و وجود ماهیت نیست. پس؛ فعل و انفعال ابداعی ماهیت نیست. [از این رو نمی تواند تحت مقولات ماهوی

مندرج گردد.] (همان، ص ۲۴۳)

کانال صدا @soda96

مرحله هفتم: علت و معلول

فصل اول: اثباتِ قانونِ علت

۱- قانونِ علت را تعریف و اثبات کنید.

تعریف: هر ماهیتی در وجود و عدمِ خود نیاز به غیر دارد.^{۱۵۵}

اثبات: دلیل این قاعده در قیاسِ زیر جاری است:

صغری؛ ماهیت نسبت به وجود و عدم نسبت یکسانی دارد. کبری؛ [بنابر استحاله قاعده تَرَجُّح بلا مُرَجِّح] هر شیئی که نسبت به وجود و عدم نسبت یکسانی داشته باشد، نیازمندِ مرَجِّح است. پس؛ ماهیت نیازمندِ مرَجِّح است [که از آن مرَجِّح به علت یاد می شود].

۲- آیا قاعده علیّت تنها در وجود است؟ چرا؟

رابطه علیّت، همواره میانِ دو وجود برقرار می شود؛ به تعبیر دیگر: حقیقت امر آن است که ماهیت تنها در هستی و وجودِ خود، محتاجِ وجودِ دیگری است.

۳- آیا در قانونِ علت مجازگویی صورت گرفته است؟ توضیح دهید.

این که می گوئیم: ماهیت برای رجحانِ عدمش نیازمندِ شیءِ دیگری می باشد، گفتاری مجازی است. چه، حاجت و نیاز واقعی فقط در وجود مطرح می شود.

۴- دو اصطلاحِ علت و معلول را تعریف کنید.

۱۵۵- این قانونِ تقریرِ های دیگری نیز دارد؛ از جمله: هر حادثِ زمانی دارای علت است (بیان برخی از متکلمین)، هر موجودی علتی دارد، هر معلولی نیازمند علت است، هر موجودِ وابسته ای محتاج علت است، هر موجودِ ضعیفی نیازمند علت است. از میانِ این تقریرات تنها تعبیرِ اخیر - هر موجودِ ضعیفی نیازمند علت است - تقریرِ رسایی در بیانِ قانونِ علت است؛ حتی تعبیری که در پاسخ به این پرسش ذکر نمودیم خالی از

نارسایی نیست. (همان، ص ۲۴۸-۲۴۹)

به موجودی که هستی یک ماهیت به نحوی بر آن توقف دارد علت^{۱۵۶}، و به ماهیتی که وجودش وابسته به آن موجود می باشد، معلول می گویند.

۵- علت چه چیزی را جعل و ایجاد می کند؟ به تعبیر دیگر: چه چیزی معلول یک علت واقع می شود؟

پاسخ به این سؤال را در مقدمات زیر دنبال می کنیم:

مقدمه ۱: مجعول علت؛ یا ماهیت است یا اتصاف ماهیت به وجود است و یا وجود است.

مقدمه ۲: ماهیت نمی تواند مجعول علت واقع شود؛ چرا که:

اولاً، صغری؛ ماهیت امری اعتباری است. کبری؛ هیچ امر اعتباری مجعول نیست. [چه، معلول برای تحقق باید واقعیت داشته باشد]. پس؛ ماهیت مجعول نیست.

ثانیاً، صغری؛ معلول با علت خود رابطه عینی و مشخصی دارد.^{۱۵۷} کبری؛ هیچ ماهیتی - در ذات خود - با علت خود رابطه عینی و مشخصی ندارد. پس؛ هیچ ماهیتی معلول نیست.

مقدمه ۳: اتصاف ماهیت به وجود [=صیوروت ماهیت به وجود] نیز نمی تواند مجعول علت واقع شود؛ چرا که:

۱۵۶- این تعبیر، تنها علت افضافه کننده وجود [=علت فاعلی] را شامل نمی شود؛ بلکه هر چیزی را که به گونه ای در تحقق شیء تأثیر دارد، شامل می شود؛ خواه شرط باشد، خواه مقتضی و یا از دیگر انواع علت ناقصه بوده باشد. (همان، ص ۲۵۳) به دیگر سخن، علت در معنای عام و فراگیر خود به معنای هر چیزی است که وجود یک شیء بدان توقف داشته باشد. (فلسفه مقدماتی بر گرفته از آثار شهید مطهری، ص ۲۱۲)

۱۵۷- چرا که:

صغری؛ اگر علیت یک رابطه عینی مشخص نباشد، هر آینه لازم می آید که هر چیزی سبب هر چیز دیگری در عالم شود. [برای مثال، نشستن حسن بر روی صندلی باعث فوران آتش فشان شود!] کبری؛ اما علیت یک رابطه عینی مشخص است. پس؛ هر چیزی سبب چیز دیگر نمی شود. (استاد منتظری مقدم، جلسه ۶۵)

صغری؛ اگر اتصافِ ماهیت به وجود، مجعولِ علت و اصیل باشد، وجود و ماهیت اموری اعتباری خواهند بود. **کبری؛** اگر وجود و ماهیت اموری اعتباری باشند، اتصافِ ماهیت به وجود وابسته به دو امرِ اعتباری خواهد بود. **پس؛** اگر اتصافِ ماهیت به وجود، مجعولِ علت باشد، وابسته به دو امرِ اعتباری خواهد بود. [که چنین چیزی محال است؛ یعنی، امکان ندارد میانِ دو امرِ پوچ و بی واقعیت، یک نسبتِ اصیل و واقعیت دار برقرار باشد].

نتیجه: مجعولِ علت همان وجود و هستی معلول است.

فصل دوم: انقسامات علت

۶- علت تامه و ناقصه را تعریف کنید.

اگر علت دربردارنده همه چیزهایی باشد که وجودِ معلول بدان متوقف است **تامه**، و اگر دربردارنده بعضی از چیزهایی باشد که معلول به آن نیاز دارد **ناقصه** می باشد.

۷- تفاوت علت تامه و ناقصه در چیست؟

تفاوتِ این دو در آن است که وجودِ علت تامه مستلزمِ وجودِ معلول و نیز عدمش مستلزمِ عدمِ معلول می باشد؛ بر خلافِ علت ناقصه که وجودش لزوماً وجودِ معلول را در پی ندارد، گر چه عدمش به طورِ حتم، عدمِ معلول را به دنبال خواهد داشت.

۸- تقسیماتِ علت را بیان کنید.

برای علت تا پنج تقسیم گفته شده است: تقسیمِ علت به واحد و کثیر، به بسیط و مرکب، به قریب و بعید، به داخلی و خارجی، و به حقیقی و مُعد.

۹- علت واحد و کثیر را تعریف کنید.

اگر معلولی تنها از موجودی خاص و معین پدید آید، به گونه ای که اگر آن موجود معین تحقق نیابد هیچ موجودی نمی تواند جای آن را در تحقق آن معلول بگیرد، در این صورت به آن علت، علت واحد یا منحصر یا جانشین ناپذیر گویند؛ مثل وجود روز که تنها با طلوع خورشید محقق می شود.

اما اگر چند چیز مستقلاً و به نحو علی البدل معلولی را ایجاد کنند، به آن علل کثیر یا جانشین پذیر گویند؛ مثل حرارت، که هم از طریق جریان الکتریکی در سیم برق پدید می آید و هم از طریق حرکت مکانیکی.^{۱۵۸}

۱۰- علت بسیط و مرکب را تعریف کنید.

علت بسیط علتی است که از چند جزء تشکیل نشده باشد، اما علت مرکب علتی است که از چند جزء تشکیل شده باشد.

۱۱- اقسام علت بسیط را بیان کنید.

علت بسیط بر سه قسم است:

الف) آنچه فقط در خارج بسیط است، به این معنا که ماده و صورت ندارد؛ مانند عقل مجرد و اعراض.

ب) آنچه که در تحلیل عقلی بسیط است، به این معنا که جنس و فصل ندارد؛ مانند واجب تعالی.

۱۵۸- به تعبیر دیگر: اگر معلول، لازم خاص یک علت باشد آن علت، علت منحصر است، اما اگر لازم اعم آن باشد آن علت، علت جانشین پذیر است. (شرح بدایه الحکمه، شیروانی، ج ۲، ص ۲۶۱)

ج) آنچه که از وجود و ماهیت ترکیب نیافته است؛ چنین علتی همان واجب الوجود است که در واقع می توان گفت اَبسط البسائط است.^{۱۵۹}

۱۱- علت قریب و بعید را تعریف کنید.

علت قریب به علتی گفته می شود که مستقیم و بی واسطه بر معلولش اثر گذارد؛ مثل تأثیر انسان در حرکت دستش. اما علت بعید به علتی گفته می شود که غیر مستقیم و با واسطه بر معلولش اثر گذارد؛ مثل تأثیر انسان بر حرکت قلم که با واسطه دست صورت می گیرد.

۱۲- علت داخلی و خارجی را تعریف کنید.

به عللی که جزء ذات معلول بوده و با آن متحد است علل قوام یا داخلی گفته می شود. این علل، همان ماده و صورت اند.^{۱۶۰}

به عللی که جزء ذات معلول نبوده بلکه خارج از آن می باشد، علل خارجی یا وجود گفته می شود. این علل، همان فاعل (ما به الوجود) و غایت (ما لاجله الوجود) می باشند.

۱۳- علت حقیقی و مُعد را تعریف کنید.

علت حقیقی عبارت است از موجودی که وجود معلول، وابستگی حقیقی به آن دارد، به گونه ای که محال است از آن جدا شود؛ مانند علیت نفس برای اراده.

۱۵۹- چنین موجودی اساساً ماهیت ندارد تا جنس و فصل داشته باشد، و چون جز عقلی یعنی جنس و فصل ندارد، اجزای خارجی یعنی ماده و صورت هم ندارد، و از این روست که به آن اَبسط البسائط - موجودی که از هر لحاظ بسیط است - می گوئیم. (همان، ص ۲۶۴)

۱۶۰- بعداً خواهیم خواند که اگر ماده - که حیثیت قوه و استعداد شیء را تأمین می کند - با صورت مقایسه شود ماده، و اگر با نوع - یعنی مجموع صورت و ماده - مقایسه شود علت مادی خوانده می شود. همچنین اگر صورت - که به شیء فعلیت می دهد - با ماده مقایسه شود صورت، و اگر با نوع مقایسه شود علت صوری خوانده می شود. (همان، ص ۲۶۶)

علت مُعد عبارت است از آن چیزی که زمینه پیدایش معلول را فراهم می کند، ولی وجود معلول بدان وابسته نیست؛ مانند سپری شدن لحظات زمان، که ماده را به پیدایش آنچه قرار است در آن پدید آید، نزدیک می سازد.

۱۴- آیا مُعد حقیقتاً علت است؟ چرا؟

خیر؛ زیرا:

صغری؛ شرط علت بودن، منفک نشدن از معلول است.

کبری؛ منفک نشدن از معلول در مُعد متتفی است. (یعنی معلول بعد از وجودش به معد وابسته نیست.)

پس؛ شرط علت بودن در مُعد متتفی است.^{۱۶۱} (از این رو مقسم این تقسیم، علت به معنای مجازی و عام آن می باشد که هم علل حقیقی را شامل می شود و هم علل غیر حقیقی را؛ در غیر اینصورت، این تقسیم از باب تقسیم شیء به خود - که تقسیمی مردود است - خواهد بود.

فصل سوم: ضرورت وجود معلول هنگام وجود علت تامه و بالعکس

۱۵- علت و معلول چه رابطه ای با یکدیگر دارند؟

وجوب بالقیاس؛ توضیح آنکه:

اگر علت تامه موجود باشد، وجود معلول ضروری و واجب خواهد بود. این قاعده به معنای آن است که معلول نسبت به علت تامه وجوب بالقیاس دارد.

۱۶۱- نا گفته نماند که اگر امور مُعد با نفس استعداد سنجیده شوند، نسبت به آن، علت حقیقی می باشند و اگر با مستعدله مقایسه شوند نسبت به آن، علت مُعد به شمار می روند. (همان، ص ۲۶۸)

اگر معلول موجود باشد، وجود علت - چه تامه باشد و چه ناقصه - ضروری و واجب خواهد بود. این قاعده به معنای آن است که علت نسبت به معلول وجوب بالقیاس دارد.^{۱۶۲}

۱۶- وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه را اثبات کنید.

جان استدلالی که وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه را اثبات می کند در قیاس زیر نفهته است:

صغری؛ اگر وجود معلول در ظرف وجود علت تامه ضروری نباشد، عدمش جایز و ممکن خواهد بود.

کبری؛ اگر عدم معلول در ظرف وجود علت تامه ممکن باشد، تحقق معلول بدون علت ممکن خواهد بود. (زیرا با بودن علت تامه وجود الف، علت تامه عدم الف تحقق نخواهد داشت؛ چرا که علت تامه عدم الف همان عدم علت تامه وجود الف است که بنابر فرض منتفی است.)

پس؛ اگر وجود معلول در ظرف وجود علت تامه واجب نباشد، تحقق معلول بدون علت ممکن خواهد بود. (که محال است.)

۱۶- وجوب بالقیاس علت نسبت به معلول را اثبات کنید.

بر این قاعده، دو برهان اقامه شده است:

الف) جان برهان نخست در قیاس زیر نهفته است:

۱۶۲- وجوبی که در قاعده الشیء لم یجب لم یوجود مطرح می شود، وجوب غیري است؛ اما وجوبی که در اینجا موضوع بحث است، وجوب بالقیاس است؛ فرق این دو وجوب در آن است که اولاً: وجوب غیري یک وصف نفسی است، بر خلاف وجوب بالقیاس که وصفی اضافی و نسبی می باشد؛ ثانیاً: وجوب غیري وصف ویژه معلول است، اما وجوب بالقیاس وصفی است که هم معلول به آن متصف می شود و هم علت. (پاورقی مصنف) البته این دو قاعده در عین حال که عین یکدیگر نیستند رابطه ای تنگاتنگ با هم دارند و آن رابطه این است که با تمسک به قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد، می توان وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه را اثبات کرد. (شرح بدایه الحکمه، ج ۲، ص ۲۷)

صغری؛ اگر وجود علت در ظرف وجود معلول واجب نباشد، عدمش در ظرف وجود معلول ممکن خواهد بود.

کبری؛ لیکن تالی باطل است. (زیرا عدم علت مستلزم عدم معلول است، از این رو امکان ندارد عدم علت با وجود معلول جمع شود.)

پس؛ وجود علت در ظرف وجود معلول واجب است.

ب) جان برهان دوم در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر هستی معلول **عين الربط** علت باشد - که طبق مبانی حکمت متعالیه این چنین است - دیگر مجالی برای این توهم وجود نخواهد داشت که علت می تواند در ظرف وجود معلول معدوم باشد.^{۱۶۳}

کبری؛ لیکن مقدم ثابت است.

پس؛ تالی هم ثابت است.^{۱۶۴}

۱۶۳- شهید مطهری در این باره می نویسد: اگر گیرنده یعنی ذات معلول، قطع نظر از آنچه از ناحیه علت دریافت می کند، واقعیته بوده باشد، لازم می آید که آن معلول، معلول نباشد ... اگر بنا شود آنچه معلول از علت کسب می کند، واقعیته باشد و خود معلول یک امر واقعیت دار دیگری باشد، پس معلول واقعیت خود را از ناحیه علت کسب نکرده است؛ یعنی واقعاً معلول، معلول نیست. (ر. ک: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۱۰ تا ۱۱۳)

۱۶۴- ناگفته نماند که رابط بودن معلول تنها نسبت به علت فاعلی صادق است و سایر اجزای علت تامه را شامل نمی گردد. از این رو نتیجه این برهان آن است که: وجود علت فاعلی در ظرف وجود معلول، قطعی و ضروری است. (شرح بدایه، شیروانی، ج ۲، ص ۲۷۷)

فصل چهارم: قاعده الواحد

۱۷- قاعده الواحد را تبیین و اثبات کنید.

تبیین: با توجه به اینکه در قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد، مقصود از علت، علت فاعلی است و همچنین مقصود از واحد آن چیزی است که نه کثیر است و نه مرکب، می توان قاعده فوق را اینچنین معنا کرد:

از یک علت فاعلی واحد و بسیط خارجی که نه صورت دارد و نه ماده و در ذاتش جز یک جهت وجود ندارد، معلولی که کثیر باشد و جهت وحدتی در آن یافت نشود، صدور نمی یابد.^{۱۶۵}

اثبات: برهان این قاعده از قرار زیر است:

مقدمه: بین علت و معلول سنخیت ذاتی^{۱۶۶} وجود دارد، و اگر این سنخیت نباشد، لازم می آید که هر شیئی بتواند علت هر چیزی واقع شود، و هم چنین هر شیئی بتواند معلول هر چیزی قرار گیرد.

قیاس: صغری؛ اگر از علت واحد - یعنی علتی که در ذاتش تنها یک جهت وجود دارد - معلول های متعددی که هیچ جهت اشتراکی ندارند به وجود آید، لازم می آید علت دارای جهات متعدد در ذات باشد.

۱۶۵- صدرالمتألهین در سَفَرِ نفس از کتاب اسفار، این قاعده را مخصوص به ذات الهی دانسته است که حتی ترکیب تحلیلی از وجود و ماهیت هم ندارد. به اعتقاد او، معلول بی واسطه واحد که خداوند باشد، تنها یک موجود می باشد و سایر مخلوقات با یک یا چند واسطه از معلول اول صادر می شوند؛ ولی سایر فلاسفه این قاعده را کمابیش در موارد دیگری نیز جاری ساخته اند. (آموزش فلسفه، مصباح یزدی، ج ۲، ص ۹۴)

۱۶۶- سنخیت یعنی آنکه علت کمال وجودی معلول را در مرتبه عالی تری داشته باشد. (آموزش فلسفه، مصباح یزدی، ج ۲، ص ۹۸). در صورتی که سنخیت در کار نباشد - یعنی علت کمال وجودی معلول را نداشته باشد -، قاعده فاقد شیء لا معطی له، نقض می شود.

کبری؛ لیکن تالی باطل است. (زیرا طبق فرض علت یک جهت بیشتر ندارد.)

پس؛ مقدم نیز باطل است.^{۱۶۷}

فصل پنجم: استحاله دور و تسلسل در علل

۱۸- دور چیست؟ اقسام آن را بیان کنید.

دور عبارت است از آنکه وجود یک شیء متوقف و وابسته باشد بر چیزی که وجودش توقف بر همان شیء دارد.^{۱۶۸}

اقسام: اگر توقف شیء بر خودش بدون واسطه باشد دور مصرح، و اگر با واسطه باشد دور مضمّر خواهد بود.

۱۹- چرا دور باطل است؟

صغری؛ (با توجه به اینکه دور مستلزم آن است که شیء علت خودش باشد؛ و با توجه به اینکه علت بر معلول خود تقدم وجودی دارد) اگر دور محال نباشد، اجتماع نقیضین لازم می آید. (زیرا اگر الف مقدم بر خودش باشد، معنایش آن خواهد بود که پیش از آنکه موجود شود، موجود بوده باشد!)

کبری؛ لیکن تالی باطل است.

۱۶۷- به بیان دیگر:

صغری؛ اگر از علت واحد معلولهای متعدد صادر شود - یعنی معلولهایی که فاقد یک جهت اشتراک اند - لازم می آید که بین علت و معلول سنخیت ذاتی برقرار نباشد. کبری؛ تالی باطل است. پس؛ مقدم هم باطل است. (منتظری مقدم، جلسه ۶۸)

۱۶۸- دور در لغت به معنای حرکت شیء در یک مسیر منحنی است؛ به گونه ای که به نقطه نخستین باز

گردد. (شرح بدایه، شیروانی، ج ۲، ص ۲۸۹)

پس؛ مقدم هم باطل است.

۲۰- تسلسل چیست؟

تسلسل^{۱۶۹} آن است که مجموعه ای از علل، هر یک بر دیگری مترتب باشند، بدون آنکه به یک نقطه ختم گردند.^{۱۷۱۷۰}

۲۱- ادله بطلان تسلسل را بیان کنید.

مرحوم مصنف دو برهان بر ابطال تسلسل اقامه کرده است:

الف) برهان وسط و طرف: جان این برهان که اول بار توسط شیخ الرئيس در الهیات شفا بیان شده، در قیاس زیر نفهته است:

صغری؛ اگر تسلسل محال نباشد، هر آینه **وسط بدون طرف** لازم می آید. (توضیح آنکه، اگر بین سه عضو الف، ب، و ج، عضو الف حضور نداشته باشد، عضو ب وسطی خواهد بود که طرف ندارد.)

۱۶۹- تسلسل در لغت به معنای آن است که اموری به دنبال هم زنجیر وار واقع شوند؛ خواه حلقه های این زنجیر متناهی باشد، خواه نباشد؛ خواه میان آنها رابطه علی معلولی برقرار باشد، خواه نباشد. (همان، ص ۲۹۳)
۱۷۰- تسلسل به سه نحو قابل تصور است: تسلسلی که هم در ناحیه علل باشد و هم معلول، تسلسلی که تنها در ناحیه علل باشد، و تسلسلی که تنها در ناحیه معلول باشد. (همان، ص ۲۹۵)

۱۷۱- شروط تسلسل عبارت اند از: الف) فعلیت داشتن اجزای سلسله؛ با این قید تسلسل اعداد خارج می شود. ب) اجزای سلسله با هم موجود شوند؛ با این قید تسلسل اجزای زمان و حوادث زمانی که به تدریج تحقق می یابند، خارج می شود. ج) ترتب داشتن میان اجزای سلسله؛ با این قید مجموعه هایی که ترتب و وابستگی ندارند، خارج می شود ... البته بر خلاف فلاسفه، برخی از متکلمان این شروط را در تسلسل معتبر نمی دانند و برهان های تسلسل را در حوادثی که در طول زمان واقع می شوند و نیز حوادثی که در یک زمان تحقق می یابند ولی ترتبی میان آنها وجود ندارد، جاری می سازند، و معتقدند که سلسله حوادث از یک سو به حادثه ای می رسد که حلقه آغازین همه حوادث است و از سوی دیگر به حادثه ای می رسد که حلقه پایانی همه حوادث می باشد. (همان، ص ۲۹۵-۲۹۶)

کبری؛ لیکن تالی باطل است. (چرا که وسط زمانی معنا دارد که طرف داشته و بین دو چیز واقع شده باشد).

پس؛ مقدم هم باطل است.^{۱۷۲}

ب) جان این برهان که بر اساس مبانی حکمت متعالیه بیان شده است، در قیاس زیر جریان دارد:

صغری؛ (با توجه به عین الربط بودن معلول نسبت به علت خود) اگر سلسله علل نامتناهی باشد، هر آینه لازم می آید که مجموعه ای از وجودهای رابط داشته باشیم که بدون وجودی نفسی تحقق یافته اند.

کبری؛ تالی باطل است. (چرا که امکان ندارد وجود رابط بدون وجود مستقل و فی نفسه تحقق یابد).

پس؛ مقدم هم باطل است.^{۱۷۳}

۲۲- براهین ابطال تسلسل، کدام یک از علت ها را در بر می گیرد؟

۱۷۲- نا گفته نماند که اولاً: این برهان - همانطور که خود بو علی نیز می گوید - شایستگی این را دارد که نسبت به محدود بودن سلسله همه اصناف علل قرار داده شود. ثانیاً: این برهان هر چند که در سلسله های محدود جاری می شود، اما تعمیم آن به سلسله های نامحدود قابل مناقشه است. (همان، ص ۳۰۰)

۱۷۳- علاوه بر این دو برهان، شایسته است که برهان فاربی را نیز ذکر نماییم. جان این برهان که به برهان اسد اخصر مشهور است، در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر سلسله ای نامتناهی از علل داشته باشیم، (با فرض این تسلسل) هیچ گاه شرط وجود هیچ یک از افراد این سلسله محقق نخواهد شد. (درست مثل سلسله ای از دوندگان، که هر یک از اعضای آن، دویدن خود را مشروط به دویدن نفر قبلی می کند. روشن است که اگر هر یک از این اعضا دویدنش را مشروط به دویدن نفر قبلی کند، و این سلسله انتهایی نداشته باشد، هیچ گاه دویدن محقق نمی شود).

کبری؛ لیکن تالی باطل است. پس؛ مقدم نیز باطل است. (همان، ص ۳۰۲-۳۰۳)

برهانِ وسط و طرف در تمامی علل تامه و ناقصه جاری می شود، اما برهانی که بر عین الربط بودن معلول متکی بود، تنها علل تامه را در بر می گیرد.

۲۳- آیا براهین ابطالِ تسلسل در عللِ مُعدّه هم جاری می شوند؟ چرا؟

خیر؛ زیرا:

صغری؛ شرطِ تحققِ تسلسل، معیتِ وجودیِ معلول با علت است.

کبری؛ معیتِ وجودیِ معلول با علت در عللِ مُعدّه منتفی است. (چرا که ممکن است شیءِ مُعد بیاید اما بعد از پدید آمدنِ شیئی که زمینه پیدایشش را فراهم کرده است، از میان برود.)

پس؛ شرطِ تحققِ تسلسل در عللِ مُعدّه منتفی است.^{۱۷۴}

فصل ششم: علت فاعلی و اقسام آن

۲۴- علت فاعلی چیست؟

در فلسفه الهی، مقصود از علت فاعلی چیزی است که هستیِ معلول را افاضه می کند و به آن وجود می دهد.^{۱۷۵}

۲۵- علت فاعلی بر چند قسم است؟ آنها را بیان کنید.

۱۷۴- به علاوه، عللِ مُعدّه مجازاً علت می باشند نه حقیقتاً. (همان، ص ۲۹۹)

۱۷۵- بر خلاف فلاسفه الهی در طبیعات مقصود از علت فاعلی، محرکِ ماده موجود از حالی به حالِ دیگر است. مثلاً بناءً نسبت به ساختمان علت فاعلی است، زیرا موادِ آن را جا به جا کرده و با هیئتی خاص آنها را با هم ممزوج نموده و یا روی هم قرار می دهد. (همان، ص ۳۰۵)

برخی از فلاسفه تا هشت قسم برای علت فاعلی بر شمرده اند. این هشت قسم عبارت اند از: فاعلِ طبعی، فاعلِ قسری، فاعلِ جبری، فاعلِ بالرضا، فاعلِ قصدی، فاعلِ بالعنايه، فاعلِ بالتجلی و فاعلِ تسخیری.

۲۶- فاعلِ طبعی را تعریف کنید.

به فاعلی که اولاً: به فعلِ خودش علم ندارد.^{۱۷۶} و ثانیاً: فعلش موافق با طبیعتش می باشد، فاعلِ طبعی می گویند. مثلِ نفس که در مرتبهٔ دستگاه هاضمه غذا را هضم می کند.^{۱۷۷}

۲۷- فاعلِ قسری چیست؟

فاعلی است که اولاً: به فعلِ خودش علم ندارد؛ و ثانیاً: فعلش موافق با طبیعتش نمی باشد. مانند اینکه نفس در مرتبهٔ هاضمه به دلیل بیماری به جای هضم غذا آن را دفع کند.

۲۸- فاعلِ جبری را تعریف کنید.

به فاعلی که به فعلِ خودش آگاه باشد اما آن را بدون اراده انجام دهد فاعلِ جبری گویند؛ مثلِ اینکه انسانی را بر انجام کاری که نمی خواهد انجام دهد مجبور سازند.^{۱۷۸}

۱۷۶- البته مقصود از علم، علمی است که در فعل مؤثر و دخیل باشد ... بنابراین علمِ انسان به ضربانِ قلبِ خودش، منافاتی با فاعلِ طبعی بودنِ انسان نسبت به این فعل ندارد؛ زیرا این علم تأثیری در آن فعل ندارد. (همان، ص ۳۰۷)

۱۷۷- به طور کلی نفس در مرتبهٔ قوای طبیعیِ بدنیِ خود - که عبارت اند از: جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه - کارِ خود را به طورِ طبیعی و نا آگاهانه انجام می دهد. بدین نحو که در مرتبهٔ جاذبه غذا را جذب می کند، در مرتبهٔ ماسکه آن را نگاه می دارد، در مرتبهٔ هاضمه آن را هضم می کند و در مرتبهٔ دافعه موادِ زائد را از غذا را دفع می کند.

۱۷۸- نا گفته نماند که آنچه فعلِ جبری به شمار آمده در حقیقت، فعلی اختیاری است و از این رو می توان گفت که فاعلِ جبری به فاعلِ قصدی - فاعلی با اراده که پیش از انجامِ فعل، آگاه به آن بوده و آن را با انگیزهٔ زائدی انجام می دهد؛ مثلِ انسان در افعالِ اختیارش - باز می گردد. چرا که فاعلی که علم دارد همیشه کارِ خویش را با اراده انجام می دهد. حتی در آنجا که کسی او را تهدید کرده و می گوید: اگر فلان کار را نکنی،

۲۹- فاعل بالرضا را تعریف کنید.

فاعلی است با اراده که علم تفصیلیش به فعل، عین فعل بوده و پیش از آن فقط علم اجمالی ذاتی به آن دارد؛ برای مثال، انسان نسبت به صورت های خیالی ای که در خود ایجاد می کند فاعل بالرضا است، زیرا علم تفصیلی او به این صورتهای خیالی، عین همان صورتهاست و پیش از ایجاد آن صورت ها تنها علم اجمالی بدان دارد.^{۱۷۹}

۳۰- فاعلیت واجب تعالی نسبت به اشیاء، نزد حکمای اشراقی به چه شکل است؟

حکمای اشراقی، خدا را فاعل بالرضا می دانند.

۳۱- فاعل قصدی را تعریف کنید.

فاعلی است با اراده که پیش از انجام فعل آگاه به آن بوده و آن را با انگیزه زائد بر ذات انجام می دهد؛ مانند انسان در افعال اختیاریش: خوردن، خوابیدن و ...^{۱۸۰}

۳۲- فاعل بالعنایه را تعریف کنید.

فاعل بالعنایه فاعلی است که اولاً: با اراده خودش کار انجام می دهد؛ ثانیاً: علم تفصیلی قبلی به کارش پیش از انجام آن دارد؛ ثالثاً: علم او امری زائد بر ذاتش نمی باشد؛ رابعاً: در انجام کارش نیاز به انگیزه و داعی زائد بر ذات ندارد، بلکه صورت علمی شیء، منشاء صدور آن از

تو را می گشیم؛ باز فاعل با اراده و تصمیم خودش آن کار را انجام می دهد. نهایت چیزی که در اینجا وجود دارد آن است که تهدید شخص تهدید کننده در اتخاذ تصمیم مؤثر واقع می شود، اما این به معنای سلب اراده و اختیار نیست. (همان، ص ۳۱۸)

۱۷۹- به تعبیر دیگر: فاعل بالرضا دو علم و آگاهی به معلول خویش دارد: یکی علم اجمالی و غیر تفصیلی که پیش از انجام کار است و از علم او به ذاتش ناشی می گردد؛ یعنی همین اندازه که می داند قادر است و کارهایی می تواند از او صادر شود. دیگری علم تفصیلی او به فعلش است، که یک علم حضوری و عین معلوم می باشد. (همان، ص ۳۱۱)

۱۸۰- متکلمان، خدا را فاعل بالقصد می دانند. (همان، ص ۳۱۲)

فاعل می باشد؛ مانند انسانی که در ارتفاع بلندی قرار می گیرد و ناگهان چشمش را به زمین می دوزد و افتادن به زمین در ذهنش خطور می کند. این انسان به مجرد توهم سقوط، سقوط می کند و تصور افتادن، باعث افتادن او می شود.^{۱۸۱}

۳۳- فاعلیت واجب تعالی نسبت به اشیاء نزد حکمای مشائی به چه شکل است؟

حکمای مشائی، خدا را فاعل بالعنایه می دانند.

۳۴- فاعل بالتجلی چیست؟

فاعل بالتجلی فاعلی است که اولاً: اراده دارد؛ ثانیاً: پیش از انجام کار علم تفصیلی به کار خویش دارد؛ ثالثاً: علم تفصیلی او به کارش عین علم اجمالی او به ذاتش است نه امری زائد بر آن؛^{۱۸۲}

۱۸۱- اشکالی که در اینجا می توان مطرح نمود آن است که این فاعل به فاعل قصدی باز می گردد و از این رو نمی توان آن را بخش مستقلی از آن به حساب آورد. یعنی در این نوع فاعل، انگیزه زائد بر ذات وجود دارد و چنین نیست که نفس تصور فعل بدون هیچ قصد و انگیزه ای منشاء صدور آن شده باشد. در مورد مثالی که برای فاعل بالعنایه گفته شده می توان گفت: تصور سقوط از کسی که بر روی بلندی ایستاده است، علمی است که هم در کسی که ترسیده و تصور سقوط او را به وحشت انداخته و در نتیجه سقوط می کند وجود دارد و هم در کسی که در اثر تکرار این عمل به آن عادت کرده است، لذا نمی ترسد و سقوط هم نمی کند؛ مثل بناء که بر روی ساختمان بسیار بلند قرار می گیرد. با اینکه هر دوی آنها سقوط را تصور کرده اند اما یکی می افتد و دیگری نمی افتد. همین نشان می دهد که علم به تنهایی علت و منشاء فعل نیست، بلکه تحقق آن، نیاز به انگیزه ای و رای تصور فعل دارد و این انگیزه در کسی که می ترسد وجود دارد - که در این مثال می توان آن را رهایی از رنج ترس دانست - و در آنکه نمی ترسد وجود ندارد. (همان، ص ۳۱۹-۳۲۰)؛ البته مناقشه مذکور تنها مثال را مخدوش می سازد و روشن می کند که سقوط از بلندی فعلی عنایی نبوده، بلکه فعلی قصدی می باشد، اما برهان بر عدم چنین فعلی اقامه نمی کند. لذا مدعی می تواند با ارائه نمونه ای صحیح، وجود چنین فعلی را اثبات کند. (همان، پاورقی ص ۳۲۰)

۱۸۲- البته باید توجه داشت که در اینجا، اجمال به معنای ابهام و عدم وضوح و روشنی نیست، آنگونه که در فاعل بالرضا بیان شد، بلکه اجمال در اینجا به معنای بساطت است. از این رو علم اجمالی به اشیاء در فاعل بالتجلی عبارت است از کشف تفصیلی اشیاء، بدون تمییز آنها از یکدیگر؛ به نحوی که موجب کثرت در علم و در نتیجه کثرت در ذات عالم گردد. (همان، ص ۳۱۵)

رابعاً؛ همان علم، منشاء صدور افعال می گردد و داعی زائد بر ذات در کار نیست؛ مانند نفس مجرد آدمی که چون صورتِ اخیرِ نوعِ خویش است با آنکه بسیط است، مبداء همه کمالات و آثاری است که در ذاتش واجد آنها می باشد و از طرفی علم حضوریش به ذاتِ خویش، علم تفصیلی به همه آن کمالات است، گر چه میان آنها تمایزی نیست.

۳۵- فاعلیت واجب تعالی نسبت به اشیاء نزد حکمای صدرایی به چه شکل است؟

اصحاب حکمت متعالیه، خدا را فاعل بالتجلی می دانند.

۳۶- فاعل تسخیری را تعریف کنید.

فاعل، هنگامی تسخیری خواهد بود که فعلش از آن جهت به او نسبت داده شود که او را فاعل دیگری است که او و فعلش هر دو به آن فاعل مستند می باشند. مانند قوای طبیعی، نباتی و حیوانی که در کارهای خویش تحت سلطه نفس آدمی هستند،^{۱۸۳} و نیز مانند همه فاعل های جهان هستی که کارهایشان تحت تسخیر واجب تعالی است.^{۱۸۴، ۱۸۵}

۱۸۳- البته این مثال در صورتی صحیح است که نفس را غیر از قوای یاد شده بدانیم و آن قوا را کارگزارانِ نفس به شمار آوریم و این همان نظریه عموم حکمای مشاء است. اما بنا بر نظریه صحیح، که قوا را همان شئون و مراتب نفس می داند و می گوید: النفس فی وحدتها کل القوی، دو فاعل در کار نخواهد بود که یکی مسخر دیگری باشد، بلکه نفس در مرتبه قوای طبیعی، قوه طبیعی و در مرتبه قوای نباتی، قوه نباتی و در مرتبه قوای حیوانی، قوه حیوانی می باشد. (همان، پاورقی ص ۳۱۷)

۱۸۴- البته این مثال مبتنی بر آن است که افاضه و ایجاد را منحصر در خدای متعال ندانیم و معتقد باشیم در عالم علت هایی در طول یکدیگر وجود دارند که در رأس آنها واجب تعالی است. اما بنا بر نظر دقیق تر که افاضه و ایجاد را منحصر در خداوند می داند و او را تنها موجودی به شمار می آورد که دارای تأثیر است - لا مؤثر فی الوجود الا الله - دیگر در هستی علل فاعلی وجود نخواهد داشت تا تحت تسخیر خداوند باشند. (همان، ص ۳۱۷)

۱۸۵- تقسیم فاعل به تسخیری و غیر تسخیری، یک تقسیم جداگانه است و نباید با تقسیم فاعل به طبعی و قسری و ... در هم آمیخته شود. (همان، ص ۳۱۷)

فصل هفتم: علت غایی^{۱۸۶}

۳۷- علت غایی چیست؟

کمالِ آخری که فاعل در فعلِ خویش بدان توجه دارد.^{۱۸۷}

۳۸- اقسام علت غایی را بیان و هر یک را تعریف کنید.

علت غایی دو معنا و یا دو قسم دارد:

الف) ما لاجله الحركة: اگر فاعل عالم به کارش باشد غایت، ما لاجله الحركة می باشد؛ یعنی آنچه که به خاطر آن، حرکت و فعل انجام می شود. مثل افعالِ اختیاریِ انسان؛ انسان نماز می خواند تا به درگاه خدا تقرّب جوید.

ب) ما ینتهی الیه الحركة: اگر فاعل عالم به کارش نباشد غایت، ما ینتهی الیه الحركة می باشد؛ یعنی آن نقطه ای که در آن، حرکت و کار فاعل به پایان می رسد؛ که این خود دو صورت دارد: - گاهی ممکن است مانعی از رسیدن به آن نقطه پایانی ایجاد شود، که در اینصورت در همان جا علت غایی آن تحقق پیدا می کند؛ مثل رسیدنِ نطفه به علقه و نرسیدن به مرحله بعد به خاطر موانع خارجی.

- گاهی مانعی ایجاد نمی شود، که در اینصورت علت غایی آن در هنگام رسیدن به کمال شیء تحقق پیدا می کند؛ مثل رسیدنِ نطفه به آخرین مرحله خود که تولد نوزاد می باشد.

۱۸۶- این بحث از مهم ترین بحث های فلسفه اسلامی است، تا آنجا که شیخ الرئیس از آن به افضل اجزاء الحکمه یاد کرده (شرح بدایه، شیروانی، ج ۲، ص ۳۲۲)؛ و استاد مطهری درباره اش گفته: شاید هیچ مسئله ای به اندازه این مسئله در جهان بینی بشر اثر شگرف ندارد (شرح مختصر منظومه، شهید مطهری، ج ۲، ص ۳۹).
۱۸۷- به تعبیر دیگر: علت غایی امری است که فاعل آن را اولاً و بالذات می خواهد و مطلوبِ بالاصاله می باشد (شرح بدایه، شیروانی، ج ۲، ص ۳۲۳).

۳۹- آیا ممکن است که عاملِ بازدارنده ای از تحققِ دائمی و یا اکثریِ کمالِ شیئی جلوگیری کند؟ چرا؟

خیر؛ چرا که:

صغری؛ اینکه عاملِ بازدارنده ای از تحققِ دائمی و یا اکثریِ کمالِ شیئی جلوگیری کند، با حکمتِ خدا در تنافی است.

کبری؛ هر آنچه که با حکمتِ خدا در تنافی باشد، وقوعش محال خواهد بود.

پس؛ اینکه عاملِ بازدارنده ای از تحققِ دائمی و یا اکثریِ کمالِ شیئی جلوگیری کند، وقوعش محال خواهد بود. (اما تحققِ مانع در بعضی از اوقات و به طور محدود، همان شرّ اندکی است که خیر فراوانی که در ازای آن قرار دارد، آن را جبران می کند و پیدایشِ همین مقدار از شرّ در عالم ماده، ناشی از تزامم و برخوردِ اسبابِ مختلف با یکدیگر است.)

فصل هشتم: شبهات وارده بر علت غایی

۴۰- بر علت غایی چه شبهاتی وارد شده است؟ آنها را بیان و سپس نقد کنید.

بر علت غایی سه اشکال وارد شده است:

اشکال اول: جانِ این اشکال در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ فواعِلِ طبیعی، فاقدِ شعور و علم می باشند.

کبری؛ هر آنچه که فاقدِ شعور و علم نباشد، غایت ندارد.

پس؛ فواعِلِ طبیعی غایت ندارند. (و این نتیجه، با این حرفِ حکما که هر فعلی غایتی دارد در تنافی است.)

نقد: این اشکال باطل است؛ زیرا:

صغری؛ اگر غایت در ما لاجله الحركه منحصر نگردد، اشکال باطل خواهد بود.

کبری؛ لیکن غایت در ما لاجله الحركه منحصر نیست. (بلکه علاوه بر آن، شامل ما یتتهی الیه الحركه نیز می شود، و فواعل طبیعی هم به همین معنا غایت دارند).
پس؛ اشکال باطل است.

اشکال دوم: جان این اشکال در قیاس زیر جاری است:

صغری؛ اگر هر فعلی غایتی دارد، پس مواردی از قبیل امور جزافی مثل بازی های کودکان، امور بر اساس عادت مثل بازی با ریش، اموری که به قصد ضروری معروف اند مثل تکان خوردن شخص نائم و تنفس و ... دارای غایت خواهند بود.^{۱۸۸}

۱۸۸- مبدأ علمی - یا تصوّر - فعل به دو گونه می تواند باشد:

(الف) صورت علمی که همراه با تصدیق به خیر بودن فعل برای فاعل است؛ در چنین صورتی، فعل، یک فعل تدبیری خواهد بود و دارای مبدأ فکری و عقلانی می باشد.

(ب) صورت علمی فعل که بدون تصدیق به خیر بودن فاعل است؛ این قسم به نوبه خود بر سه قسم است: - فعل گراف؛ و آن فعلی است که مبدأ علمی آن، فقط صورت خیالی فعل است؛ یعنی فقط تخیل فعل، باعث شوق به آن و سپس تحریک عضلات به سوی آن می شود. مانند بازی های کودکان.

- عادت؛ و آن فعلی است که مبدأ علمی آن، صورت خیالی با کمک خلق و خوی می باشد؛ یعنی تنها صورت خیالی موجب پیدایش شوق به فعل نشده، بلکه خلق و خوی خاصی که انسان دارد همراه با آن، صورت خیالی مبدأ پیدایش شوق به کار می شود. مانند بازی با ریش.

- قصد ضروری؛ و آن فعلی است که مبدأ علمی آن، صورت خیالی با کمک طبیعت و مزاج می باشد؛ مثلاً در مورد تنفس صورت خیالی همراه با طبیعت، مبدأ شوق به آن است، و در مورد کسی که برای رفع خستگی از این پهلوی به آن پهلوی می شود صورت خیالی همراه با مزاج، مبدأ شوق به آن می باشد. علت قصد ضروری نامیدن این گونه افعال آن است که در این موارد طبیعت یا مزاج باعث می شود که تقریباً به طور ضروری آدمی آن کار را قصد کند و قهراً شوق و میل به آن در او حاصل گردد (شرح بدایه، شیروانی، ج ۲، ص ۳۴۳-۳۴۵).

کبری؛ لیکن این امور غایت ندارند.

پس؛ هر فعلی غایت ندارد. (و این با حرفِ حکما در تنافی است.)

نقد: این اشکال باطل است؛ برای فهمِ چراییِ باطل بودن آن ناگزیر از ذکرِ یک مقدمه طولانی و مهم هستیم:

مقدمه: مبادی افعالِ اختیاریِ انسان عبارت اند از:

الف) قوای عامله یا محرکه: نیروی منشتر در عضلات که علت حرکت عضلات می باشد. علت غایی این قوه ما یتتهی الیه الحركه می باشد. یعنی همان نقطه ای که حرکت عضله به آن می رسد.

ب) قوای شوقیه: نیروی ایجاد کننده میل در انسان که علت شوق و رغبت اکتسابی و طبیعی به انجام کار می باشد. مثل ایجاد میل به خوردن غذا که گاه غایت آن تنها ما یتتهی الیه الحركه می باشد و در آن در جایی است که علم در کار نباشد، و گاه غایت آن ما لاجله الحركه می باشد و در آن جایی است که علم در کار باشد.

ج) قوای مدرکه: قوای اطلاع رسانی به ذهن که خود بر چهار قسم است:

- قوه حس؛ که عبارت است از همان قوه ای که نفس در مرتبه آن، محسوسات را ادراک می کند.

- قوه خیال؛ که فعالیت آن عبارت است از: احضار صورت های محسوس، ترکیب صورت های محسوس با هم، و مقایسه صورتهای محسوس با هم.

- قوه وهم؛ که عبارت است از قوه ای که معانی محدود و جزئی را درک می کند؛ مانند درکی که کودک از محبت مادرش دارد.

- **قوة عقل**؛ که عبارت است از قوه ای که معانی کلی را درک می کند؛ مثل ظلم، محبت و ...

۱۸۹.

نتیجه: با حفظ این مقدمه در جواب به اشکال مذکور گوئیم:

هر یک از این مبادی سه گانه، غایتی متناسب با خود دارد؛^{۱۹۰} اما قوه عامله که یک فاعل طبیعی است، غایتش همان همانند دیگر فاعل های طبیعی مایتهی الیه الحركه خواهد بود، مثل مایتهی الیه حرکت دست.

اما غایت قوه شوقیه و مدرکه:

- در جایی که فعل دارای مبدأ فکری بوده، همان منافی است که بر فعل مترتب می شود (ما لاجله الحركه)، مثل نوشتن کتاب برای نشر علم.

- در جایی که فعل دارای مبدأ فکری نباشد، غایت آن مایتهی الیه الحركه خواهد بود، مثل افعال جزافی (مثل بازی کودکان)، افعال بر اساس عادت (مثل بازی با ریش)، افعالی که قصد ضروری نام دارند (مثل تکان خوردن شخص نائم و یا تنفس) و ...^{۱۹۱}

اشکال سوم: این اشکال در قیاس زیر خلاصه می شود:

صوت دروس حوزوی

۱۸۹- منتظری مقدم، جلسه ۷۳.

۱۹۰- جواب اشکال در همین جمله خلاصه می شود.

۱۹۱- از آنچه گذشت دانسته می شود که عبث و بیهوده بودن برخی از افعال انسان که گمان می رود عبث و بیهوده اند امری نسبی است نه مطلق؛ یعنی از یک نظر عبث و بی هدف است و از نظر دیگر مفید و با هدف. به تعبیر دیگر: در برخی موارد که میان قوای مختلف ناهماهنگی پدید آمده و همه با هم در یک جهت فعالیت نمی کنند، از نظر آن قوایی که در فعل معینی دخالت نداشته اند، آن فعل عبث است، ولی از نظر آن قوایی که دخالت داشته اند، عبث نیست (شرح بدایه، شیروانی، ج ۲، ص ۳۴۷).

کانال صدا @soda96

صغری؛ اگر برخی از حرکات طبیعی و یا ارادی پیش از رسیدن به غایتشان به دلیل وجود موانع متوقف شوند - مثل شخصی که به قصد دانشگاه از خانه خارج می شود اما وسط راه تصادف می کند - هر آینه این قاعده فلاسفه الهی که هر فعلی غایتی دارد نقض خواهد شد. کبری؛ لیکن مقدم ثابت است.

پس؛ تالی هم ثابت است.

نقد: این اشکال باطل است؛ زیرا:

صغری؛ اگر اشکال وارد باشد، هر آینه لازم می آید که شرط وجود علت غایی تحقق یافتن ما لاجله الحركه باشد.

کبری؛ لیکن تالی باطل است. (چه اینکه برای وجود علت غایی حتماً لازم نیست که ما لاجله الحركه در خارج هم محقق شود).

پس؛ مقدم هم باطل است.^{۱۹۲}

فصل نهم: رابطه ضروری بین علت غایی و علت فاعلی

۴۱- برخی رابطه ضروری میان علت غایی و علت فاعلی را نفی کرده و قائل به اتفاق^{۱۹۳} و شانس شده اند؛ دلیل ایشان را تقریر و سپس نقد کنید.

۱۹۲- به تعبیر دیگر: خود مستشکل هم در این اشکال علت غایی را تصور کرده است، ولی با این حال آن غایت محقق نشده است. پس ما لاجله الحركه وجود داشته است، و فقط محقق نشده است، و این عدم تحقق از شرایط وجودی علت غایی نیست. به علاوه، در همین جایی هم که شخص به هدف خود نرسیده است، گرچه ما لاجله الحركه محقق نشده، ولی ما ینتهی الیه الحركه محقق شده است. از این رو علت غایی به معنای دوم محقق شده است (منتظری مقدم، جلسه ۷۳).

۱۹۳- اتفاق چهار معنا دارد:

تقریر دلیل موافقان اتفاق: بین علت غایی و فعل فاعل، رابطه ضروری وجود ندارد؛ چرا که:

صغری؛ اگر بین فعل فاعل و علت غایی رابطه ضروری باشد، هر آینه لازم می آید چاه کنی را به نیت آب زمین را حفر می کند اما به جای آب به گنج می رسد، جزء مواردی بدانیم که بین علت غایی (وصول به آب) و فعل فاعل (حفر چاه) رابطه ای ضروری وجود داشته باشد.

کبری؛ لیکن تالی باطل است. (چه در مثالی که زده شد، غایت یک چیز است و فعل فاعل چیز دیگری؛ و هیچ رابطه ای بین این دو وجود ندارد. تنها چیزی که می توان در اینجا گفت آن است که چاه کن فرد خوش شانسی است و با فعلش به آن چیزی که قصد نکرده رسیده است.)

پس؛ مقدم نیز باطل است. (یعنی ضرورت متفی است و اتفاق و شانس امری ممکن الوقوع است.)^{۱۹۴}

نقد: برای نقد اشکال فوق ناگزیر از ذکر دو مقدمه ایم:

مقدمه ۱: امور محقق در عالم عقلاً از چهار حال خارج نیست:

حالت اول: امور دائمی الوقوع؛ مثل صدور گرما از آتش.

-
- الف) به معنای نفی علت فاعلی؛ در این معنا اصل علت نفی می شود.
- ب) نفی ایجاب فاعل؛ در این معنا رابطه ضروری بین علت و معلول نفی می شود.
- ج) نفی علت غایی؛ طبق این معنا بین علت غایی و فعل فاعل رابطه ضروری وجود ندارد، و اینطور نیست که حتماً بر فعل فاعل همان غایت مترتب می شود، بلکه گاهی همان غایت و گاهی غیر آن مترتب می شود. نا گفته پیداست که مقصود ما از اتفاق در این بحث همین معناست.
- د) نوع خاصی از علت؛ طبق این معنا علاوه بر علت فاعلی، غایی، صوری و مادی، علت پنجمی به نام علت اتفاقی وجود دارد که باعث رخ دادن برخی از حوادث می شود.
- از نظر فلاسفه الهی، اتفاق در هر یک از معانی چهارگانه، باطل است (شرح بدایه، شیروانی، ج ۲، ص ۳۵۱).
- ۱۹۴- تفاوت این اشکال با اشکالات سابق در آن است که: این اشکال وجود علت غایی را انکار نمی کند، تنها رابطه ضروری بین علت غایی و فاعلی را انکار می کند (منتظری مقدم، جلسه ۷۴).

حالت دوم: امورِ اکثری الوجود؛ مانند تولدِ بچه پنج انگشتی.

حالت سوم: امورِ مساوی الوجود؛ مانند قیام و قعودِ یک فرد.

حالت چهارم: امورِ نادر الوجود؛ مانند تولدِ بچه سه گوش.

مقدمه ۲: درباره هر کدام از حالت های چهارگانه فوق می توان گفت:

- در امورِ دائمی الوجود، ضرورتِ ترتبِ غایت بر فعلِ فاعل امری بدیهی و غیر قابل بحث است.

- در امورِ اکثری الوجود، مقتضی اگر بدون مزاحم و مانع باشد، فرزند پنج انگشتی خواهد بود؛ اما اگر مانعی در کار باشد فرزند شش انگشتی خواهد بود. طبق این تفسیر این قسم هم دائمی خواهد بود. به تعبیر دیگر: اگر در مقابل نیروی صورتگر معارضی در کار نباشد، دائماً بچه پنج انگشتی خواهد بود.

- در امورِ اقلی الوجود هم این چنین است که اگر اقتضاء با مزاحم باشد بچه سه گوش می شود، و اگر بدون آن باشد بچه دو گوش خواهد بود. به تعبیر دیگر: اگر معارضی در کار باشد بچه دائماً سه گوش خواهد شد.

- در امورِ مساوی هم این چنین است که اگر تمامی شرایط محقق باشد، قیام محقق خواهد شد، و اگر نباشد قیام محقق نخواهد شد.

نتیجه: با حفظ دو مقدمه فوق می توان نوشت:

در همه موارد، بین علت غایی و فعلِ فاعل رابطه ای ضروری وجود دارد، و قول به اتفاق در واقع از جهل به اسبابِ حقیقی و نسبت دادنِ غایت به غیر صاحبِ آن ناشی می شود. پس کسی که زمینی را که در آن گنج نهفته حفر می کند، همیشه به گنج می رسد و این در حقیقت،

غایتِ فعلِ چنینِ فاعلی است،^{۱۹۵} و اگر کسی این غایت را به کسی که زمین را برای رسیدن به آب حفر می کند نسبت دهد، نسبتش مجازی خواهد بود.

۴۲- آیا می توان به دوامِ بینِ غایت و فعلِ فاعل یا ذوالغایه قائل بود، اما به ضرورتِ بینِ آن دو قائل نبود^{۱۹۶}؟ چرا؟

خیر؛ چرا که:

صغری؛ اگر دوامِ ترتبِ غایت، کاشفِ ضرورتِ آن نباشد، هر آینه لازم می آید که بینِ علتِ فاعلی و فعلش نیز رابطه ضروری نباشد.

کبری؛ لیکن تالی باطل است. (توضیح آنکه، با توجه به اینکه ضرورت از دوامِ ترتبِ علت بر معلول کشف می شود، اگر قرار باشد ترتبِ غایت بر ذوالغایه دوام داشته باشد اما کاشفِ ضرورت نباشد، در ترتبِ معلول بر علت فاعلی هم این سخن بعینه جاری خواهد شد، یعنی در آنجا نیز نباید به ضرورت قائل شویم.)

پس؛ مقدم هم باطل است.^{۱۹۸۱۹۷}

۱۹۵- به تعبیر دیگر: اگر حافری زمینی را که در زیرِ آن گنج نهفته است حفر کند، ضرورتاً و دائماً به گنج خواهد رسید.

۱۹۶- بین ضرورت و دوامِ فرق وجود دارد؛ توضیح آنکه اگر دو شیء همیشه همراه هم بودند اما از یکدیگر قابل انفکاک بودند رابطه آن دو دوام خواهد بود، مثلِ آبی بودنِ چشم؛ اما اگر دو شیء همیشه همراه هم بودند اما از یکدیگر قابل انفکاک نبودند رابطه آن دو ضرورت خواهد بود، مثلِ حیوانیت برای انسان؛ از این رو می توان گفت که بین دوام و ضرورت رابطه عموم و خصوصِ من مطلق برقرار است (منتظری مقدم، جلسه ۷۵).
۱۹۷- منتظری مقدم، جلسه ۷۵.

۱۹۸- به تعبیر دیگر: اگر کسی قائل به دوام شود ولی رابطه ضروری بینِ فعلِ فاعل و غایتش را انکار کند، در پاسخ به او می گوئیم: در موردِ معلول و علت فاعلی نیز باید همین را گفت و حال آنکه اشتباه است و کسی به آن قائل نیست. اگر قرار باشد که دوامِ ترتب، کاشف از رابطه ضروری نباشد باید در علت و معلول هم

فصل دهم: علت صوری و مادی

۴۳- صورت چیست؟ و در چه زمانی به آن علت گفته می شود؟

الف) صورت به معنای آن چیزی است که شیئیت و جسمیت یک جسم بدان وابسته است.^{۱۹۹}

ب) صورت نسبت به جسم که تشکیل یافته از ماده و صورت است، علت صوری خوانده می شود. اما نسبت به ماده علت صوری نمی باشد، بلکه فقط صورت است.

۴۴- چرا می توان به صورت، علت صوری گفت؟

زیرا:

صغری؛ اگر وجود جسم متوقف و وابسته به صورت باشد، از باب توقف کل بر جزء می توان به آن، علت گفت.

کبری؛ لیکن وجود جسم متوقف و وابسته به صورت است.

پس؛ از باب توقف کل بر جزء می توان به آن، علت گفت.^{۲۰۰}

۴۵- چه زمانی به ماده علت مادی گفته می شود؟ چرا؟

وضع به همین منوال باشد. به تعبیر کوتاه تر، اگر بگوییم فعل ضرورتاً غایت ندارد، باید بگوییم که ضرورتاً فاعل هم ندارد! (فیاضی، جلسه ۵۴؛ اندکی با تغییر)

۱۹۹- از میان علل چهارگانه فاعلی، غایی، صوری و مادی، دو علت اول همه پدیده های ممکن را شامل می شوند، اما دو علت دوم تنها جوهرهای جسمانی را (شرح بدایه، شیروانی، ج ۲، ص ۳۶۷).

۲۰۰- تنها در این صورت است که به صورت، علت صوری گفته می شود؛ هر چند که معانی دیگری نیز دارد. مثلاً گاه صورت به معنای شکل است، مثل شکل و صورت میز؛ شکل میز عرضی است برای میز و هرگز نمی تواند سازنده موجودی جوهری باشد. همچنین گاه به صورت ذهنی اطلاق می شود، یعنی آنچه که از خارج در ذهن ما ترسیم می شود. صورت در تعریف علم حصولی به: حضور صورہ الشیء لذی العقل، به همین معناست (فیاضی، جلسه ۵۵).

الف) ماده، زمانی که نسبت به جسم که متشکل از ماده و صورت است، سنجیده شود علت مادی خوانده می شود.^{۲۰۱} ماده در مقایسه با صورت، علت نیست.^{۲۰۲}

ب) صغری؛ اگر وجود جسم متوقف بر ماده باشد، از باب توقف کل بر جزء می توان به آن علت گفت.

کبری؛ لیکن وجود جسم متوقف بر ماده است.

پس؛ از باب توقف کل بر جزء می توان به آن علت گفت.

۴۶- مادی گراها در باب علت بر چه عقیده ای هستند؟ آن را بیان و سپس نقد کنید.

بیان: گروهی از مادی گراها علت را در علت مادی منحصر کرده و علت های سه گانه دیگر را - فاعلی، غایی و صوری - انکار کرده اند.

نقد: این ادعا باطل است؛ چرا که:

۲۰۱- ماده معانی متفاوتی دارد:

الف) ماده به معنای جوهری که صرف القوه است و نسبت به جسم علت مادی می باشد. این ماده، محل بحث ما در اینجا است.

ب) ماده به معنای هر چیزی که محلی برای چیز دیگری واقع می شود. این ماده هم شامل ماده مورد بحث می شود، هم بدنی که پذیرای نفس است، و هم جوهری که پذیرای اعراض است.

ج) ماده به معنای چگونگی رابطه محمول با موضوع در متن واقع؛ همانطور که در منطق خواندیم رابطه موضوع و محمول از سه حال خارج نیست: یا به نحو ضرورت است، یا امکان و یا امتناع.

د) ماده به معنای هر قضیه ای که در استدلال به کار می رود، اعم از آنکه بدیهی باشد یا نباشد. این ماده در مقابل مبدأ به کار می رود. مبدأ مقدمه ای بود که در صنعتی به کار می رفت، و نیازمند به استدلال نبود (منتظری مقدم، جلسه ۷۶).

۲۰۲- ماده نسبت به صورت نه تنها علت نیست، بلکه ماده و معلول آن می باشد. زیرا صورت، شریک علت

فاعلی برای ماده است (شرح بدایه، شیروانی، ج ۲، ص ۳۶۹)

اولاً: صغری؛ ماده (اعم از آنکه اولی باشد مثل هیولا برای جسم، یا ثانیه باشد مثل علقه برای مضغه) حیثیت فقدان و پذیرش است.

کبری؛ حیثیت فقدان و پذیرش هستی بخش نیست. (چه، ماده چیزی ندارد تا بخواهد چیزی بدهد.)

پس؛ ماده هستی بخش نیست.^{۲۰۳}

ثانیاً: صغری؛ شرط علت بودن، ضرورت بخشیدن است.

کبری؛ ضرورت بخشیدن در علت‌های مادی منتفی است.

پس؛ شرط علت بودن در علت‌های منتفی است.^{۲۰۴}



۲۰۳- به تعبیر دیگر:

صغری؛ اگر هر علت دیگری غیر از علت مادی را انکار کنیم، هر آینه فعلیت جسم بدون علت خواهد بود. (چرا که ماده فعلیتی ندارد تا بخواهد فعلیتی بدهد.)

کبری؛ لیکن تالی باطل است.

پس؛ مقدم هم باطل است.

۲۰۴- پیشتر در فصل پنجم از بخش چهارم گفتیم که اگر علت به معلول ضرورت ندهد، و شیء بدون اینکه به مرحله ایجاب برسد محقق شود، هر آینه لازم می آید که صدور هر چیزی از هر چیزی ممکن باشد.

لیکن التالی باطل. فالمقدم مثله.

کانال صدا @soda96

فصل یازدهم: علت جسمانی

۴۷- آثار و معلول های علت های جسمانی به چه شکل می باشد؟ چرا؟

آثارِ علت جسمانی^{۲۰۵} از جهت تعداد، مدت، و شدت متناهی و محدود می باشند.^{۲۰۶} چرا که: صغری؛ اگر همه علت های جسمانی دارای حرکت جوهری باشند هر آینه بین دو عدم واقع شده و محدود خواهند شد. (توضیح آنکه، یک امر جسمانی در یک حرکت مستمر دائمی است، بطوری که در هر لحظه ای از زمان موجودی است که نه در آن قبل و نه در آن بعد است. این حرکت سیال محفوف به دو عدم است: عدم نسبت به صورت قبلی، و عدم نسبت به صورت بعدی).^{۲۰۷}

کبری؛ اگر علل جسمانی بین دو عدم واقع شده و محدود شوند، پس معلولشان نیز محدود خواهد شد.

پس؛ اگر همه علل جسمانی دارای حرکت جوهری باشند، معلولشان هم محدود خواهد شد.

۴۸- علت های جسمانی در چه صورتی می توانند اثر گذار باشند؟ چرا؟

۲۰۵- یعنی علت هایی که جسم اند و یا رابطه با جسم دارند (منتظری مقدم، جلسه ۷۶).
۲۰۶- یعنی امکان ندارد تعداد آثار و افعالی که از یک علت جسمانی صادر می شود بی نهایت باشد؛ همچنین علت جسمانی نمی تواند اثری از خود بروز دهد که عمرش نامحدود باشد؛ همانگونه که نمی تواند فعلی داشته باشد که شدیدتر از آن قابل تصور نباشد (شرح بدایه، شیروانی، ج ۲، ص ۳۷۴-۳۷۵).

۲۰۷- مثلاً یک لیوان گر چه به لحاظ دید عرفی یک لیوان است و به لحاظ آنات تفاوتی نمی کند ولی به لحاظ دقتی فلسفی این لیوان غیر از آن لیوانی است که در لحظه سابق بود، کما اینکه غیر از لیوانی است که در لحظه بعد وجود دارد. پس با این حساب علت محفوف به دو عدم است: عدم نسبت به صورت بعدی، و عدم نسبت به صورت قبلی (منتظری مقدم، جلسه ۷۶؛ اندکی با تغییر).

علت های جسمانی فقط در صورتی می توانند اثر گذار باشند که بین آنها و ماده، وضع و موقعیت خاصی برقرار باشد؛^{۲۰۸} چرا که:

صغری؛ اگر علل جسمانی در وجود خود نیازمند ماده باشند، در ایجاد و اثر گذاریشان هم نیازمند ماده خواهند بود. (و این نیاز به ماده در ایجاد کردن، به این صورت است که باید آنها توسط ماده، وضع و موقعیت خاصی با معلول پیدا کنند.)

کبری؛ لیکن علل جسمانی در وجود خود نیازمند ماده هستند.

پس؛ در ایجاد و اثر گذاریشان هم نیازمند ماده خواهند بود.^{۲۰۹}

پایان

پاییز ۱۳۹۹

صوت دروس حوزوی

۲۰۸- مثلاً آتش باید به چوب نزدیک شود و مجاور آن قرار گیرد تا آن را گرم کند یا بسوزاند (شرح بدایه، شیروانی، ج ۲، ص ۳۷۷).

۲۰۹- از این روست که نزدیکی و دوری و وضع های خاص، نقش تامی در نحوه اثر گذاری علت های جسمانی دارد؛ مثلاً آتش هر چه به طرف ظرف آب نزدیک تر باشد، بیشتر آن را گرم می کند و هر چه دور تر از آن باشد، کم تر (همان، ص ۳۷۷).

کانال صدا @soda96



کانال صُدا @soda96

۱۷۹

www.soda96.ir



کانال صُدا @soda96

۱۸۰

www.soda96.ir



کانال صُدا @soda96

۱۸۱

www.soda96.ir



کانال صُدا @soda96

۱۸۲

www.soda96.ir



کانال صُدا @soda96

۱۸۳

www.soda96.ir



کانال صُدا @soda96

۱۸۴

www.soda96.ir