

بسمه تعالی

تقریر درس های بدایه الحکمه استاد حسینی نسب

محمد رحمانی

مقدمه

تعریف فلسفه : دانشی است که درباره ی وجود مطلق یا وجود بما هو وجود یا موجود بما هو موجود صحبت می کند^۱ و مانند دیگر علوم از وجود خاص بحثی نمی کند . وجود خاص یعنی وجودی که منسوب به یک ماهیت می باشد ولی وجود مطلق احکام کلی است که در همه جا سریان داشته و مخصوص به خود وجود است .

نکته : وجود مطلق با مطلق وجود متفاوت است . وجود مطلق قسیم وجود خاص می باشد اما مطلق وجود اعم از وجود مطلق و وجود خاص است .

فلسفه اسلامی : اینکه چرا فلسفه را اسلامی نامیده اند از لفظ « ی » در اسلامی قابل حدس است . این « ی » برای نسبت تاثیریه می باشد و در حقیقت فلسفه اسلامی از اسلام در دو چیز تاثیر پذیرفته است . در انتخاب مسائل و موضوعات و در مقام گردآوری .

در یونان باستان حدود ۲۰۰ مسئله در باب خداوند و رابطه او با دیگر موجودات بیان شده بود اما در فلسفه اسلامی حدود ۷۰۰ مسئله وجود دارد .

موضوع فلسفه : موجود بما هو موجود نه موجود خاص

^۱ در مورد تفاوت وجود و موجود دو نظر وجود دارد . آیت الله مصباح تفاوت این دو را صرفاً لفظی می دانند و در وجود اراده ی موجود می کنند اما مدرس زنوزی قائل به تفاوت بین این دو می باشد .

رابطه موضوع و مسائل فلسفه چیست ؟

در باب رابطه ی بین موضوع و مسائل علوم برهانی سه نظر وجود دارد :

۱. امام و آیت الله مصباح : عرض ذاتی نداریم .
۲. ملاصدرا : در همه ی علوم مسائل باید عرض ذاتی موضوع باشد .
۳. علامه و شهید مطهری : فقط در علوم برهانی باید مسائل عرض ذات موضوع باشد .

اما در باب تعریف عرض ذاتی نیز سه نظر وجود دارد :

۱. قدما و ابن سینا : رابطه بین آن دو تساوی باشد یعنی هر جا این است آن نیز باشد به عبارت دیگر فرض جدایی آنها نرود . علامه در حاشیه بر اسفار می فرمایند : کل ما یوضع بوضع الموضوع و یرفع برفعه .
۲. متأخرین : تساوی و اعم مطلق باشد .
۳. حاجی سبزواری و آخوند : تباین . یعنی به صورت واسطه در عروض نباشد و حمل مجازی نباشد .^۲

هدف از مطالعه فلسفه :

- جدا کردن موجود حقیقی از موجود خرافی و افسانه ای با شیوه ی برهانی
- ارائه نگرش کلی به نظام هستی با شیوه ی برهانی
- و

روش بحث فلسفی : استدلال عقلانی و برهانی

^۲ رک حاشیه بر قوانین جواد طارمی

فصل اول - احکام وجود

بخش اول : تعریف وجود

وجود را به دو دلیل تعریف نمی توان کرد :

اولاً آنقدر بدیهی است که مفهومی واضح تر از آن وجود ندارد و چون مفهومی از آن اجلی نیست تعریف ناپذیر می شود .

ثانیاً وجود از مفاهیم ماهوی و معقولات اولی نیست و نمی تواند جنس و فصل داشته باشد و قابل تعریف نیست.

بخش دوم : اشتراک معنوی وجود

در این شکی نیست که وجود باید یکی از پنج دسته ی الفاظ یعنی مختص ، حقیقت و مجاز ، مشترک لفظی ، منقول و مرتجل باشد . اما در این که کدام است سه نظر وجود دارد :

۱. مشهور : لفظ مختص است و مشترک معنوی
۲. ابوالحسن بصری اشعری : مشترک لفظی بین همه ی اشیاء
۳. قاضی سعید قمی : مشترک لفظی است بین خدا و ممکنات .

ادله ی مشهور :

(۱) وقتی یک تقسیم صحیح است که مقسم آن در همه ی اقسام به یک صورت باشد . مثلاً در تقسیم کلمه به اسم و فعل و حرف ، همانگونه که اسم کلمه است ، همانگونه نیز فعل کلمه می باشد . از طرفی در این نیز شکی نیست که وجود تقسیمات مختلفی به اقسامش در همه ی اشیا (رد نظریه دوم) و به واجب و ممکن (رد نظریه سوم) می شود ، بنابراین در همه این اقسام به یک نحو وجود است .

(۲) گاهی ما در ماهیت چیزی شک می کنیم ولی در وجود آن شک نداریم و وجود آن را در هر صورت مفروض می گیریم . مثلاً اگر شبی از دور مشاهده کنیم و شک داشته باشیم که شیر است یا پلنگ ، باز هم در وجودش در هر حالی یقین داریم . بنابراین وجود در ذیل هر ماهیتی یکسان است (رد نظریه دوم)

(۳) با توجه به این که همه قبول دارند عدم لفظی مختص است و مشترک لفظی نیست برای جلوگیری از ارتفاع نقیضین ناچاراً باید وجود را نیز لفظ مختص بگیریم . مثلاً عدم هم نقیض وجود الف است و هم نقیض وجود ب . در این صورت رفع وجود الف از طرفی وجود ب نیست و از طرفی عدم نیست و این ارتفاع دو نقیض می شود .

استدلال قاضی سعید قمی : با توجه به ویژگی های واجب الوجود در می یابیم که هم سنخ دانستن واجب و ممکن و یکسان دانستن وجود خدا و مخلوقش عقلاً قابل قبول نیست . این التراب و این رب الارباب

ایراد به نظریه : دو ایراد به این استدلال وارد است :

اولاً خلط بین مفهوم و مصداق رخ داده است زیرا تفاوت در مصداق لزوماً تفاوت در مفهوم را نتیجه نمی دهد و گرنه ما نمی توانیم هیچ کلی مشککی داشته باشیم .

ثانیاً از گزاره ی « خدا وجود دارد » یا ما چیزی نمی فهمیم که هیچ کس این را قائل نیست و لازمه اش تعطیل عقول از معرفت الهی است و یا چیزی می فهمیم . در حالت دوم یا این گزاره با گزاره ی « انسان وجود دارد » به یک صورت از وجود اشاره می کند که هو المطلوب و یا یکی نیستند که در این صورت اگر وجود آن با انسان یکی نباشد پس باید با نقیض آن یکی باشد و در این صورت اجتماع نقیضین رخ می دهد .

بخش سوم: زیادت وجود بر ماهیت

در اینکه منظور از وجود و ماهیت در خارج یک مصداق است و این دو اتحاد مصداقی دارند هیچ شکی وجود ندارد. اما سوال ما این است که آیا این دو از منظر مفهومی نیز یکی هستند یا دو مفهومند؟

نظر ما این است که مفهوم وجود با مفهوم ماهیت دو چیز می باشد و ادله ما سه چیز است:

(۱) امکان دارد که ما وجود چیزی را بپذیریم ولی در ماهیت آن شک داشته باشیم و یا مثل خداوند ماهیت را از آن سلب کنیم در حالیکه وجود را برای آن اثبات کنیم. این دلیل همان امکان انفکاک وجود از ماهیت است.

(۲) حمل وجود بر ماهیت در بسیاری از موارد نیازمند دلیل است در حالیکه حمل یک چیز بر خودش نیاز به اثبات ندارد.

(۳) ماهیت فی حد ذاته امکان دارد که بر وجود حمل شود و یا وجود از او سلب شود ولی سلب هستی از وجود امکان ندارد و وجود ضرورتاً بر مفهوم وجود حمل می شود ولی بر ماهیت ضرورتی ندارد.

بخش چهارم: اصالت الوجود و اعتباریت ماهیت

می دانیم که اولاً واقعیتی در خارج وجود دارد. ثانیاً از آن واقعیت دو مفهوم وجود و ماهیت فهم می شود و ثالثاً آن واقعیت خارجی واحد است و دو چیز نیست. با این مقدمات پرسش این است که آیا آنچه که ملا خارج را پر کرده است مرتبه ای از وجود است و ماهیت را ذهن برای آن اعتبار نموده است (اصالت الوجود) یا آنچه که ملا خارج را پر کرده است یک ماهیت است و ذهن برای تمایز بین بودن و نبودن آن وجود را جعل کرده است؟^۳

^۳ در باب نوع تبیین از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ۶ نظریه وجود دارد که در اینجا تقریر مدرس زنوزی بیان شده است و تقریرات آیت الله فیاضی و آیت الله حسن زاده و آیت الله مصباح با ایشان متفاوت است.

در این باب سه نظریه وجود دارد :

- (۱) اصالت الوجود : نظر مشهور همین است و مشائین و ملاصدرا و پیروانش قائل به آن می باشند .
- (۲) اصالت الماهیت : اولین بار میرداماد به آن قائل شد و از قرائنی می توان نظر اشراقیون را همین دانست .
- (۳) قول به تفصیل (مرحوم دوانی) : در خداوند اصالت با وجود است و در ما سوی الله اصالت با ماهیت است .

براهین اصالت الوجود

(۱) آنچه که ملا خارج را پر کرده است (اصیل است) سلب وجود از او امکان ندارد .

سلب وجود از ماهیت امکان دارد .

در نتیجه آنچه که ملا خارج را پر کرده است (اصیل است) ماهیت نیست و وجود است .

نقد طرفداران اصالت الماهیت : اگر چه ماهیت فی حد ذاته سلب وجود از او امکان دارد ولی وقتی

این ماهیت را نسبت به خدا می سنجیم در می یابیم که هر ماهیتی از خدا اکتساب وجود کرده است لذا

سلب وجود از او امکان ندارد ؟

پاسخ نقد : بر طبق همین نقد تا زمانی که وجود نبوده است ماهیت نمی توانسته ملا خارج را پر کند و با

آمدن وجود است که ملا خارج پر می گردد و این یعنی اصالت با وجود است .

اگر معترض ادعا کند که ماهیت در انتساب به جاعل وجود دریافت نمی کند و در عین حال اصیل می شود

چنین ادعایی تناقض می باشد زیرا انقلاب فلسفی خواهد بود که باطل است .

(انقلاب فلسفی یعنی آنکه یک شی بدون آنکه تغییری در آن رخ دهد و چیزی از آن افزوده یا کاسته شود

تبدیل به چیز دیگری گردد . انقلاب بدین معنا محال است چرا که مستلزم اجتماع نقیضین است.

۲) آنچه که ملا خارج را پر کرده است (اصیل است) فی الجمله با هم اشتراکاتی داشته و بر هم قابل حمل اند. ماهیات منشا تکثر و اختلافند و هیچ دو ماهیت هم عرضی قابل حمل بر هم نیستند زیرا دو ماهیت هم عرض را هیچگاه به صورت (این همانی) نمی توان در نظر گرفت .
در نتیجه آن چیزی که ملا خارج را پر کرده است (اصیل است) ماهیت نیست و وجود است .

۳) همه قبول دارند که ماهیات در ذهن و خارج با هم تفاوتی ندارند و آنچه که تفاوت ذهن و خارج را می سازد وجود است . (اتحاد ماهوی بین ذهن و خارج)
اگر ماهیت ملا خارج را پر کرده باشد (اصیل باشد) باید همان آثاری که بر وجود خارجی مترتب می گردد بر وجود ذهنی نیز مترتب گردد چرا که ماهیت آنها تفاوتی ندارد .
ولی آثار خارجی (اصیل) با آثار وجود ذهنی متفاوت است . مثلا آتش در ذهن سوزاندگی آتش در خارج را ندارد .
در نتیجه ماهیت ملا خارج را پر نکرده است (اصیل نیست) و وجود اصیل است .

۴) ماهیت فی حد ذاته نسبت به امور مختلفی مانند تقدم و تاخر ، شدت و ضعف و ... متساوی النسبه است
آنچه که ملا خارج را پر کرده است (اصیل است) نسبت به این امور متفاوت است و یکسان نیست
در نتیجه آنچه که ملا خارج را پر کرده است (اصیل است) ماهیت نیست و وجود است .

برهان اصالت الماهیت

- اگر وجود اصیل باشد تسلسل لازم می آید . علت ایجاد این تسلسل این است که آنچه که اصیل است موجود است ، حال اگر وجود اصیل باشد در این صورت باید بگوییم « الوجود موجودٌ » محمول این قضیه یعنی «موجودٌ» اسم مفعول است یعنی چیزی که وجود را از دیگری گرفته است و خود نیازمند وجود است . حال دوباره خود این وجود نیز نیازمند یک وجود دیگری برای موجود شدن می باشد و هکذا .

تسلسل محال است

در نتیجه وجود اصیل نیست .^۴

نقد برهان اصالت الماهیت : قضیه فوق تحلیلی و حمل بالصمیمه می باشد و تسلسل پیش نخواهد آمد توضیح اینکه در قضیه تحلیلی یا حمل بالصمیمه ، محول از درون موضوع انتزاع می شود و در مقابل این دو قضیه ترکیبی و حمل بالضمیمه داریم که محمول از خارج از موضوع گرفته شده است . اصطلاح قضیه ترکیبی و قضیه تحلیلی اولین بار توسط لایت نیس مطرح شد ولی حمل بالصمیمه و حمل بالضمیمه قبل از آن در فلسفه اسلامی استفاده می شده است .

نکته (آیت الله مصباح) اصل این اشکال این است که ادبیات را با فلسفه مخلوط کرده اند . یعنی درست است که موجود اسم مفعول ادبیاتی است اما لزوماً همان اثر را با دقت فلسفی نباید از آن انتظار داشت .

نتیجه : اصالت با وجود است و وقتی ما می گوییم ماهیت موجود است بالتبع است .^۵

^۴ در اینجا مرحوم دوانی چون اصلاً برای خداوند ماهیتی قائل نبودند در نتیجه نمی توانستند برای خدا اصالت الماهیت را قبول کنند در نتیجه قائل به تفصیل شدند .

^۵ بالعرض : حمل مجاز فلسفی می باشد

بالتبع : حمل حقیقی است ولی به تبع دیگری رخ داده است .

بخش پنجم : تشکیک وجود

هر آنچه که ملا خارج را پر کرده است وجود است ولی تمامی آنچه که در ملا خارج است یکسان نیست و هر موجودی آثار مخصوص به خود را داراست . حال سوال بر سر منشا این اختلاف است که دو نظر وجود دارد :

- ❖ طرفداران حکمت متعالیه : واحد مشکک یعنی خارج حقیقت واحده دارای تشکیک است .
- ❖ مشائین و دیدگاه عامه مردم : وجودات در خارج متکثر اند و جهان خارج مجموعه ای از موجودات متباین به تمام ذات می باشد .

استدلال مشائین

وجودات در خارج متکثراند دو دلیل برای این حرف بیان شده است : دلیل اول کثرت آثار آنهاست و هیچگاه اثر آب و آتش یکی نمی شود بنابراین وجودات آنها متفاوت است . دلیل دوم نیز این است که ماهیات ذهنی گرچه اموری اعتباری اند اما نمایانگر خارج می باشند و وقتی ما در ذهن با کثرت مواجهیم بنابراین در خارج نیز کثرتی وجود دارد که ذهن ما اینگونه از آنها مفهوم گیری کرده است .^۶

وجودات مختلف با یکدیگر متباین اند بتمام ذات . دلیلی که بر این مدعا اقامه شده بساطت وجود است . توضیح اینکه اگر ما قائل به کثرت شویم بنابراین در صورتیکه بین دو چیز یا بیشتر ما به الاشتراکی بیابیم لزوماً باید ما به التفاوتی نیز بین آنها وجود داشته باشد و الا دیگر کثرت و ثنویت معنا پیدا نخواهد کرد . اما وجود ما به الاشتراک و ما به التفاوت فقط در امور مرکبه صحیح است نه در امور بسیط و چنانچه ثابت خواهد شد این ماهیات اند که مرکب اند نه وجود و همه قائل به بساطت وجود اند , بنابر این باید قائل به تباین وجودات خارجیه شویم .

لذا باید قائل به تباین به تمام الذات در بین موجودات شویم .

نقد اول : اگر متباین به تمام الذات بودند در این صورت ما نمی توانستیم مفهوم واحدی را از همه آنها انتزاع کنیم که بر همه ی آنها صدق کند اما همه قائلین به اصالت الوجود معتقدند که مفهوم وجود بر همه اینها صدق می کند .

نقد دوم : اگر دو مصداق متباین به تمام ذات باشند از آنها نمی توان مفهوم واحده گرفت . زیرا اگر خصوصیات مصداق اول را در مفهوم شرط کنیم بر دومی صدق نمی کند و بالعکس و اگر خصوصیات مجموع آنها را لحاظ کنیم بر هیچکدام صدق نمی کند . اگر هم کلی و اشتراک آنها را لحاظ کنیم که دیگر متباین به تمام الذات نیستند .

در نتیجه گرچه ما مقدمه اول نظریه فوق را قبول می کنیم و تكثر در خارج را قبول می کنیم . اما باید گفت در باب مقدمه دوم دلیل اعم از مدعای آنها می باشد زیرا درست است که ما نیازمند یک ما به الاشتراک و ما به التفاوت می باشیم ولی لزوماً نباید این دو مطلب دو چیز باشند و که در آخر به دلیل بساطت مجبور به قائل شدن به تباین به تمام ذات شویم بلکه می توانیم هر دو این امور را یک چیز بگیریم و وجود را مشکک فرض کنیم .

توضیح اینکه ما سه نوع تشکیک داریم : تشکیک عام که در مفاهیم است ، تشکیک خاص که در خارج است و تشکیک عرفانی که در ظواهر و مراتب است .

ملاک تشکیک خاص این است که هر جا ما به الاشتراک با ما به التفاوت یکی باشد در این صورت تشکیک خاص می باشد . در وجود نیز وضع به همین صورت است و ما به الاشتراک و ما به التفاوت هر دو خود وجود است و این با بساطت وجود نیز در تعارض نخواهد بود .

انواع تشکیک

تشکیک بر دو صورت می باشد :

۱. **تشکیک طولی** : تمامی بهره مندی یکی از وجود دیگری را دارد مع الزیاده مثل خدا و ممکنات
۲. **تشکیک عرضی** : یکی بهره مندی از وجود دارد که دیگری ندارد و دیگری نیز بهره مندی دارد که اولی ندارد و برای جدا کردن آنها از هم از ماهیات استفاده می کنیم .

نکته : مثلاً داشتن نیش برای عقرب کمال نیست بلکه کمال او قدرت داشتن اوست و کسی که در طول اوست لزوماً نباید نیش داشته باشد بلکه باید قدرت فراتری از او داشته باشد .

بخش ششم : چگونه وجود قابل تمایز است ؟

سوال این است که وجود از غیر خودش چگونه قابل تمایز است که باید در سه بخش بیان کرد :

۱. جدا شدن وجود از ماهیت و عدم : وجود با حقیقت اصیل داشتش از این دو جدا می شود . عدم حقیقت ندارد و ماهیت نیز اصیل نیست .
۲. جدا شدن وجود از مراتب دیگر (تشکیک طولی) : وجود با خصوصیات هر مرتبه که مقوم همان مرتبه است از غیر خودش جدا می شود .
۳. جدا شدن وجود از هم عرضش (تشکیک عرضی) : با ماهیات از هم جدا می شوند . از آنجا که وجود ماهیت بالعرض است این نوع تمایز نیز بالعرض می باشد و در حقیقت بهره مندی یک موجود از کمالی که دیگری فاقد آن است و بهره مندی وجود دوم از کمالی که اولی فاقد آن است باعث اختلاف هر دو می شود و بین آن دو تمایز ایجاد می کند .

اشکال : طبق قاعده فرعیه در منطق که « ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له » ، در جاهایی که وجود بر ماهیت حمل می شود مانند « الانسان موجود » دو حال وجود دارد :

- وجود ماهیت همان وجودی است که بر ماهیت عارض شده است که این نتیجه اش تقدم شی علی نفسه خواهد بود .
- وجود دیگری بوده که غیر از وجود می باشد و بر ماهیت عارض شده است و این مستلزم تسلسل می باشد.

پاسخ : دو پاسخ برای این اشکال وارد شده است :^۷

اولاً در اینگونه قضایا عکس الحمل رخ داده است و در اصل ماهیت به سبب وجود موجود می گردد

ثانیاً این قاعده منطقی مربوط به جایی است که دو شی وجود داشته باشد که یکی بر دیگری عارض شود (هلیه مرکبه) ولی در ما نحن فیه در ملا خارج یک شی بیشتر وجود ندارد لذا اصلاً خروج تخصصی می باشد (هلیه بسیطه)

^۷ پاسخ های دیگری نیز به این اشکال داده شده است که صحیح نمی باشند و بدین شرح اند :

- فخر رازی : گزاره ی فوق در حقیقت مخصص قاعده کلی ثبوت است ، یعنی قاعده ثبوت به این صورت است که ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له **إلّا فی حمل الوجود علی الماهیات** .
این استدلال باطل است چرا که قاعده ی فوق قاعده ای عقلی است و قواعد عقلی استثنایذیر نمی باشند و اگر مثال نقضی برای یک قاعده ی عقلی یافت شد آن را به کلی باطل می کند . این حرف وقتی صحیح بود که قاعده ثبوت ، قاعده ای تجربی باشد ، چرا که در قوانین کلی تجربی در صورت پیدا شدن مثال نقض ، قاعده فوق از کلیت خواهد افتاد ولی باز هم صادق خواهد بود .
- محقق دوانی : قاعده ی فوق نیازمند تصحیح شدن است و باید به جای فرعیت از استلزام استفاده کرد و در این صورت استلزام به معنای همراه بودن هم می تواند باشد و این اشکال در این صورت وارد نخواهد بود . قاعده این است **ثبوت شیء لشیء مستلزم ثبوت مثبت له** .
ایشان صورت مسئله را عوض کرده است و مشکلی را حل نکرده ، چرا که با فرض اینکه با قاعده اصلاح شده منافاتی نداشته باشد اما اگر عقل حکم به این قاعده با قید فرعیت هم می کند باید این اشکال را به گونه ای دیگر پاسخ داد .
- قائلین به اصالت ماهیت افراطی (منسوب به سید سند) : این دسته اصلاً وجود را چه در خارج و چه در ذهن محقق نمی دانند و بنابر این ثبوتی برای آن حتی در ذهن هم قائل نیستند و در توجیه این اشکال که لفظ موجود مشتق است و حداقل افاده ی که مشتق دارد ثبوت ماده اش است می گویند واژه ی موجود معنای بسیط دارد و معادل هست در فارسی است و اشتقاق آن صوری است .

بخش هفتم: ویژگی های سلبی وجود^۸

۱. وجود غیر ندارد یعنی چیزی غیر از وجود در ملاء خارج وجود ندارد به دلیل اصالت وجود
 ۲. وجود احد است یعنی لا ثانی له زیرا دوئیت در جایی معنا دارد که یک عام مشترکی مثل جنس وجود داشته باشد و ما به الامتیازی نیز وجود داشته باشد^۹ که دو شی را از هم جدا کند ولی از آنجا که در ملا خارج چیزی غیر از وجود نیست لذا فصل یا عرض خاصی وجود ندارد که دوئیت را در وجود پدید آورد. به عبارت دیگر هر دومی که برای آن فرض کنیم در نهایت باید به احدیت آن اعتراف کنیم چرا که نمی توانیم ما به الامتیازی را بیابیم که این ثنویت را پدید آورد (کلمما یفرض له ثانیاً عاد اولاً) فلاسفه این قانون را به صورت « صرف الشی لا یتثنی و لا یتکرر » بیان می کنند.^{۱۰}
 ۳. وجود جوهر و عرض نیست. علت نیز این است که وجود اصلاً مفهومی ماهوی نمی باشد و معقول ثانوی فلسفی است و جوهر و عرض از اقسام ماهیت اند. همچنین دلیل دیگری نیز برای عرض نبودن وجود دارد که در صورت عرض بودن وجود باید به چیز دیگری عارض شود و بیان شد که وجود غیر ندارد.
 ۴. وجود نه جزء چیزی قرار می گیرد و نه جزئی خواهد داشت و نه با یک چیز دیگر مجموعاً جزء چیزی نمی شوند چرا که بر طبق اصالت وجود چیزی غیر از وجود در ملاء خارج نیست.
- اشکال:** پس چطور است که می گوییم: هر ممکنی مرکب از وجود و ماهیت است.
- پاسخ:** این سخن در تضاد با گفتار بالا نمی باشد زیرا این حرف تحلیل عقلی می باشد و مراد از آن این نیست که ما در ملاء خارج یک وجود داریم و یک ماهیت و این دو با هم ترکیب شده اند و ممکن را ایجاد کرده اند.
۵. وجود جزء ندارد. توضیح مفصل تر این که جز بر سه دسته می باشد:
- **جزء عقلی:** جنس و فصل. وقتی ثابت شد که وجود غیر ندارد پس اگر بخواهیم جنس و فصل داشته باشد لازم می آید که یک چیز هم جنس باشد و هم فصل و چنین چیزی محال است چرا

^۸ مراد از وجود در اینجا وجود به نحو لا بشرط می باشد که بدان وجود ساری نیز اطلاق می شود.

^۹ این ما به الامتیاز یا داخل در ماهیت است که به دان فصل گفته می شود و یا خارج از آن است که عرض خاص خواهد بود.

^{۱۰} منظور از صرف الشی آن چه که عرض خاص و فصل یعنی ما به الامتیاز ندارد.

- که جنس مقوم است و فصل مقسم و اجتماع این دو در واحد محال است . از طرف دیگر جنس اصل ذات شی را بیان می کند و فصل تحصیل ذات را و اجتماع این دو نیز در واحد محال است.
- **جزء خارجی :** ماده و صورت . وقتی که جنس و فصل نداشته باشد در این صورت ماده و صورت نیز ندارد زیرا ماده و صورت همان جنس و فصل به شرط لا می باشند .
 - **جزء مقداری :** اندازه مثل خط و سطح و بعداً ثابت می شود که مقدار فقط در اجسام وجود دارد و اجسام نیز از ماده و صورت تشکیل شده اند و وجود نیز ماده و صورت ندارد

بخش هشتم : نفس الامر

ثبوت بر سه دسته می باشد :

- ❖ ثبوت وجود : بر طبق اصالت الوجود وجود بنفسه ثبوت دارد بلکه اساساً وجود ثبوت دارد .
- ❖ ثبوت ماهیت : بر طبق اصالت الوجود ماهیت بنفسه ثبوت ندارد بلکه به سبب وجود تحقق می یابد یعنی تحقق آن بالعرض است . این سخن با اتحاد ماهوی در تضاد نیست .
- ❖ ثبوت معقولات ثانی : عقل در پدید آوردن این مفاهیم به نحو فعالانه عمل می کند و آنها را با نوعی مقایسه کردن می سازد لذا با ماهیات تفاوت دارند چرا که در ماهیت (معقولات اولی یا ماهوی) ذهن منفعلانه عمل می کند و به محض روبرو شدن با یک وجود محدود در خارج حدود آن در ذهن به صورت ماهیت منعکس می شود . این دسته از مفاهیم به واسطه ی مصادیقشان ثبوت پیدا می کنند .

از طرفی صدق قضایا بدین صورت تعریف می شود : مطابقت قضیه با نفس الامر . مراد از نفس الامر در اینجا محکی آن قضیه یا واقع خودش است که گاه در خارج است (هوا معتدل است) و گاه در ذهن است (من در خودم صور متعددی را تصور می کنم).

در باب تعریف نفس الامر دو نظر وجود دارد :

- ۱- مشهور: واقع و محکی خود قضیه (اعم از خارج و ذهن)
- ۲- شیخ طوسی: صوری هستند که در عقل فعال وجود دارند و صدق یک قضیه یعنی مطابقت حکم موجود در آن قضیه با صورت نفس الامری آن که در عقل فعال (عقل اول) وجود دارد

نقد: حال ما از دلیل صدق همان صور در عقل فعال سوال می کنیم و می پرسیم که به چه دلیل آنچه که در عقل فعال است صادق است. اگر بگوییم چون با محکیت مطابق است که فهم مطلوب . و اگر بگوییم چون با صور در عقل دیگر مطابق است که باز هم از صدق آن عقول دیگر سوال می کنیم و هلم جراً و تسلسل ایجاد می شود.

بخش نهم: تساوق^{۱۱} وجود با شیئیت

در باب رابطه بین شیئیت و وجود دو نظر وجود دارد :

- ۱- مشهور: وجود مساوق با شیئیت است. مشهور وجود را مترادف با ثبوت و عدم را مترادف با نفی می گیرند.
- ۲- معتزله: ثبوت اعم از وجود است و عدم نیز اعم از نفی است .

دلیل معتزله: علت این امر این است که نفی و ثبوت متناقضان می باشند ولی وجود و عدم متناقض نمی باشند و بین آنها واسطه ای به نام « حال » وجود دارد . حال در حقیقت صفت موجود است . علت این که معتزله به این امر قائل شدند این بود که بتوانند علم پیشین الهی را توجیه کنند چرا که در علم پیشین الهی علم موجود است (و حال صفت آن است) ولی متعلق آن معدوم می باشد و چون چنین چیزی از منظر آنها

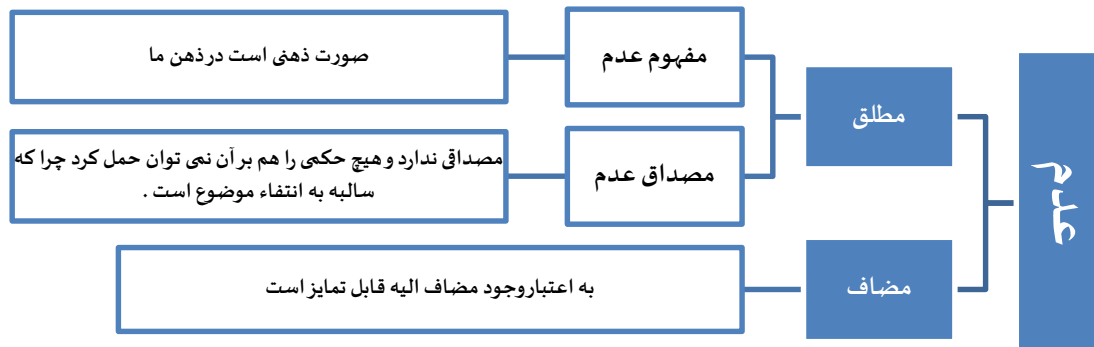
^{۱۱} تساوق با تساوی رابطه ی عموم و خصوص مطلق دارند و تساوی اعم از تساوق است . تساوق در جایی است که اولاً مصداقاً تساوی داشته باشند و ثانیاً حیثیت صدق آنها یکسان باشد . مثلاً در انسان و ناطق رابطه تساوق وجود ندارد زیرا اگر مصداقاً با یکدیگر مساوی اند اما انسان از تمام الذات حکایت می کند و ناطق از جزء الذات

محال بوده است بنابراین ادعا کردند که در علم پیشین خداوند علم وجود دارد و متعلق آن نیز معدوم نیست - هرچند هنوز بوجود نیامده - و حال می باشد .

نقد : رد این نظر واضح است و با تبادر به آسانی در می یابیم که وجود و عدم با ثبوت و نفی مترادفند.

بخش دهم : احکام عدم

از عدم دو معنا اراده شده است :



(۱) مطلق : منظور عدم به معنای نیستی . در این صورت هیچ حکمی به این عدم بار نمی شود زیرا سالبه ی بانتفاء موضوع می باشد و تمایز نیز در آن معنا ندارد

(۲) مضاف : عدم چیزی . در این نوع عدم تمایز وجود دارد مثلاً عدم قلم با عدم کاغذ متفاوت است . منشا این تمایز نیز آن امر وجودی است که مضاف الیه قرار گرفته است نه عدم مضاف به ما هو عدم .

در باب علیت اعدام نیز نظر مشهور این است که از آنجا که عدم وجود ندارد ، بین اعدام علیتی نیز تصور نمی شود.

اشکال : نبود علیت در اعدام با این سخن مشهور که « عدم المعلول مستند إلى عدم العله » در تضاد می باشد زیرا ادعای این سخن این است که عدم علت ، علتی برای عدم معلول می باشد ؟

پاسخ : در این موارد نیز رابطه بین وجودهای مضاف الیه است نه اعدام مضاف . در مثال مذکور از آنجا که بین وجود معلول و علت همواره ملازمه ای وجود دارد مشهور به این قائل شده اند که عدم المعلول مستند إلى عدم العله.

بخش یازدهم : معدوم مطلق لا خبر له

اشکال : همانطور که بیان شد هیچ حملی بر معدوم مطلق نمی توان کرد . در اینجا اشکال شده است که اگر قائل به این حرف باشیم در اینصورت چگونه در جمله « المعدوم المطلق لا یخبر عنه » لفظ « لا یخبر عنه » بر « المعدوم المطلق » حمل شده است .

پاسخ : جواب این است آنچه که محال است وقوع این حمل به نحو شایع صناعی است و حمل اولی در آن ایرادی ندارد .

توضیح اینکه حمل بر دو گونه می باشد :

❖ حمل اولی ذاتی : دو اصطلاح در تعریف آن بیان شده است :

✓ اصطلاح اول : بین موضوع و مفهوم اتحاد مفهومی و تغایر مصداقی باشد و تغایر اعتباری در اجمال

و تفصیل است . مانند الانسان حیوان ناطق

✓ اصطلاح دوم : حمل بر مفهوم موضوع صورت بگیرد .

❖ حمل شایع صناعی : به تبع تعریف اولی نیز دو تعریف از این نوع حمل شده است :

✓ اصطلاح اول : بین موضوع و محمول اتحاد وجودی باشد ولی مفهوماً مختلف باشند مانند الانسان

ضاحک

✓ حمل بر مصداق موضوع صورت بگیرد .

ایرادی که در مثال بالا وارد شده است ناشی از خلط بین این دو نوع حمل می باشد . مشابه همین اشکال در مثال های زیر نیز واقع می شود : الجزئی جزئی^۱ - الجزئی کلی^۲ - شریک الباری ممتنع^۳ - شریک الباری موجود^۴ - لا ثابت لا ثابت - لا ثابت ثابت^۵ .

بخش دوازدهم : اعاده ی معدوم

در باب اعاده ی معدوم دو نظر وجود دارد :

- (۱) مشهور فلاسفه و برخی از متکلمین : اعاده ی معدوم محال است تا جایی که ابن سینا استحاله ی آن را از بدیهیات می شمارد .
- (۲) مشهور بین قدما از متکلمین : اعاده ی معدوم بعینه ممکن است و علت اعتقاد به این سخن نیز اعتقاد به معاد در شیعه می دانستند .

استدلال قدما : این که شی نتواند به عینه بوجود آید ناشی از یکی از سه امر زیر است :

- ✓ به ذاتیات آن شی باز می گردد - ذاتی این شی مشکلی نداشته و إلا از اول موجود نمی شده است .
- ✓ به عرض لازم آن بازمی گردد - عرض لازم این شی نیز مشکلی نداشته و إلا از اول موجود نمی شده است
- ✓ به عرض مفارق آن شی بازمی گردد - عرض مفارق نیز قابل زوال است و خداوند می تواند آن عرض مفارق را زائل کرده و لذا شی دوباره به عینه به وجود بیاید .

نقد مشهور : دو نقد در رد این استدلال بیان می شود :

- اولاً بحث معاد اعاده ی معدوم نیست لذا معاد ربطی به اعاده ی معدوم ندارد بلکه مرگ پلی است و پل انتقال است
- ثانیاً مانع نه ذاتیات است و نه عرض لازم و نه عرض مفارق بلکه مانع وجود شی است که بعد از انعدامش به عینه بنابر دقت عقلی قابلیت موجود شدن را ندارد .

استدلال مشهور: چهار دلیل برای استحاله ی اعاده ی معدوم بیان می شود:

- (۱) اگر اعاده ی معدوم بعینه ممکن باشد لازم می آید که بین یک شخص ، عدم متخلل (واسطه) شود .
تخلل عدم بین یک شی محال است چرا که تقدم الشی علی نفسه می باشد .
اعاده ی معدوم محال است .
- (۲) اگر اعاده ی معدوم بعینه ممکن باشد لازم می آید که یک شی بتواند در همان زمان ابتدائی دوباره ایجاد شود چرا که حکم الامثال فی ما یجوز و ما لا یجوز واحدٌ .
ولی خود شما نیز قبول دارید که امکان ندارد یک شی بعینه در همان ابتدا ایجاد شود چرا که دوئیت فرع تمایز است و وقتی بعینه ایجاد شده باشد دیگر تمایزی نیست .
در نتیجه اعاده ی معدوم محال است .
- (۳) اگر اعاده ی معدوم بعینه ممکن بود باید آن شی مُعاد (پس از عدم) با شی مبتدا (قبل از عدم) یکی باشد ولی مُعاد و مبتدا قطعاً یکی نیستند چون معاد پس از عدم است و قبل از عدم نیست و مبتدا بالعکس پس اعاده ی معدوم بعینه محال است .
- (۴) اگر اعاده ی معدوم بعینه جایز باشد لازم می آید که تعداد این اعاده ها معدود به عدد خاصی نباشد و تا بی نهایت امکان داشته باشد
ولی امکان ندارد که تعداد اعاده ها تا بی نهایت ادامه دارد
اعاده ی معدوم بعینه ممکن نیست .

فصل دوم - وجود ذهنی

بخش اول : وجود خارجی و وجود ذهنی

مشهور فلاسفه بیان می کنند که ماهیات دارای دو فرد هستند (یعنی بر دو فرد قابل حمل اند) یکی فرد در خارج وجود دارد و فرد دیگر در ذهن موجود است . این دو فرد هرچند از نظر ظرف وجودی با هم متفاوت اند ولی ماهیت واحدی بر آنها قابل حمل است . شاهد بر تفاوت وجودی این دو فرد ، تفاوت آثار است . آثاری که در فرد خارجی حاصل می گردد با آثاری که از فرد ذهنی حاصل می گردد متفاوت است .

البته در باب علم ما به خارج و تصویر ذهنی سه نظر وجود دارد :

- ۱- نظر مشهور : وحدت ماهوی^{۱۲}
- ۲- قول به شبح که مستلزم سفسطه است
- ۳- فخر رازی : علم به شی ، اضافه به شی است که در مورد علم به عدم نفی می شود.^{۱۳}

ادله ی مشهور

۱. ما بالوجدان می یابیم که می توانیم بر اموری که وجود خارجی ندارند حکم ایجابی کنیم مانند (کوه طلا با ارزش است) و یا (دریای جیوه زیبا است)
ثبوت الشی لشیء فرعُ ثبوت مثبت له
باید اموری که موضوع در این قضایا قرار می گیرند وجود داشته باشند و ما بالوجدان می دانیم که این امور وجود خارجی ندارند . در نتیجه این امور در ظرف دیگری وجود دارند که ما آن را ذهن می نامیم .

^{۱۲} ما ماهیت را پاسخ به سوال ما هو ؟ می دانیم و از طرفی ماهیت را حدود وجود خارجی در نظر می گیریم و منظور ما از اتحاد ماهوی به معنای این است که ماهیت به اطلاق اول حاکی از ماهیت به معنای دوم می باشد به اینکه لزوما مفهوم ماهوی در ذهن ما بیانگر تمام ماهیت و حدود خارجی باشد . موبد این سخن نیز مشکک بودن علوم است .

^{۱۳} علم به معدومات نافی این قول است .

۲. ما بالوجدان مفاهیمی را درک می کنیم که کلی می باشند یا عام اند .

همه فلاسفه قبول دارند که وجود خارجی جزئی حقیقی است (متشخص واحد)
پس مفاهیم کلی در ظرف دیگری غیر از خارج وجود دارند که ما ظرف دیگر را ذهن می نامیم .

۳. ما بالوجدان صرف الشی^{۱۴} را می فهمیم .

ولی صرف الشی در خارج وجود ندارد و هرچه در خارج ما درک می کنیم همراه با عوارض است
پس باید ظرف دیگری غیر خارج وجود داشته باشد که صرف الشی در آنجا تحقق پیدا کند

اشکالاتی بر وحدت ماهوی

- ۱) امکان ندارد که ماهیت فرد خارجی با ماهیت فرد ذهنی یکسان باشد چرا که در بسیاری از موارد فرد خارجی جوهر است ، در حالیکه آن فرد ذهنی عرض است و جوهر و عرض با هم متباین اند .
- ۲) از طرفی به نظر مشهور فرد ذهنی (علم) کیف نفسانی است در حالیکه فرد خارجی در بسیاری از موارد از مقوله ی کیف نیست و یا از مقوله ی کیف نفسانی نیست و مشهور قبول دارند که مقولات متغایر بتمام ذاته می باشند

پاسخ صدرالمتألهین به هر دو اشکال

در این اشکالات بین حمل اولی (حیثیت حکایت گری صورت ذهنی - با النظر به) و حمل شایع (نظر به خود صورت ذهنی - با النظر الیه) خلط شده است .
صورت ذهنی همواره به حمل شایع کیف نفسانی است و کسی ادعا نکرده است که به حمل شایع با شی خارجی اتحاد ماهوی دارند بلکه ادعا در حمل اولی و حکایت گری صورت ذهنی بوده است .

^{۱۴} منظور از صرف الشی حقیقت لیسیده از عوارض است

(۳) لازمه ی این نظریه اجتماع اوصاف متضاد در نفس است . مانند طویل و قصیر و ... یعنی وقتی ما در آن

واحد به سرما و گرما علم پیدا می کنیم ذهن ما هم سرد می شود و هم گرم ؟

پاسخ : در اینجا نیز خلط بین حمل اولی و شایع شده است .

آنچه که سبب می گردد تا شی به اوصافی نظیر ضخیم و بارد و حارّ متصف گردد « ما حصل له الحرارة بالحمل الشایع » است که در این صورت آثار وجودی بر آن مترتب می گردد ولی آنچه که در صورت ذهنی است و لازمه ی قول به اتحاد ماهوی است « ما حصل له الحرارة بالحمل اولی » است .

(۴) با الوجدان می یابیم که حالات ذاتیه مانند اجتماع نقیضین و شریک الباری و ... را می فهمیم و لازمه ی

قائل شدن به اتحاد ماهوی این است که ما بگوئیم این مثال ها در خارج نیز وجود دارند و بین این دو وجود اتحاد ماهوی وجود دارد ، در حالیکه همه قبول دارند که وجود این مثال ها در خارج محال است .

پاسخ : در اینجا نیز خلط بین حمل اولی و حمل ذاتی شده است . صورت ذهنیه که از محالات ذاتیه داریم به حمل شایع محال نیست بلکه امری ممکن و موجود در ذهن است .

(۵) اگر قول به وحدت ماهوی صحیح باشد انطباع کبیر در صغیر رخ می دهد .

انطباع کبیر در صغیر محال است . بنابراین قول به وحدت ماهوی صحیح نیست .

پاسخ : در اینجا نیز خلط بین حمل اولی و حمل ذاتی شده است . آنچه که در ذهن ما وجود دارد بالحمل اولی باشی خارجی متحد است و گرنه به حمل شایع مجرد مثالی است در حالیکه چه بسا محکی آن امر مادی باشد . بنابراین اصلاً انطباعی وجود ندارد چرا که انطباع در امور مادی مطرح است نه در مجردات

نکته : گروهی از حکما اینگونه پاسخ داده اند که « هرچند ذهن ما صغیر است ولی قابلیت انقسام تا بی نهایت را دارد لذا این قابلیت را دارد که کبیر در آن منطبق شود . » این پاسخ با دشواری هایی مواجه است چرا که قابلیت انقسام تا بی نهایت داشتن تاثیری در محل بحث ندارد چرا که کف دست نیز به عنوان مثال قابلیت انقسام تا بینهایت را دارد ولی یک کوه نمی تواند در آن قرار بگیرد .

۶) پیشرفت های روانشناسی و علوم پزشکی جایی برای قائل شدن به وحدت ماهوی بین وجود ذهنی و خارجی باقی نمی گذارد. وقتی که با واقعیت خارجی روبرو می شویم مثلاً تصویری از آن در شبکه چشم ایجاد می شود سپس تصویر در قالب پیام های عصبی قرار گرفته و از طریق اعصاب به مغز منتقل می شود، سپس در مغز بر روی آن تجزیه و تحلیل رخ می دهد و فهم حاصل می شود. لذا جایی برای وحدت ماهوی باقی نمی ماند؟

پاسخ: این سخنان ربطی به بحث فلسفی ما در وجود ذهنی ندارد و صحت و سقم آنها تاثیری در بحث ما نمی گذارد و در علوم مربوطه بحث می شود. حقیقت ادراک امری مجرد و مربوط به نفس و روح است، هرچند در حالت متداول این ادراک به همراه فعل و انفعالات مادی نیز صورت بگیرد ولی محل بحث ما فعل و انفعالات مادی نیست. اگر کسی ادعا کند که در ادراک چیزی بیش از این فعل و انفعالات مادی نیست سخن او قطعاً باطل است زیرا لازمه چنین سخنی عدم امکان دستیابی به مطابقت هیچ قضیه ای با واقع است (سفسطه) و این هم خلاف وجدان است.

۷) لازمه ی قائل شدن به وحدت ماهوی و وجود ذهنی ناظر به آن، اجتماع کلیت و جزئیت در شی واحد است. مثلاً صورت ذهنی انسان باید هم کلی باشد و هم جزئی

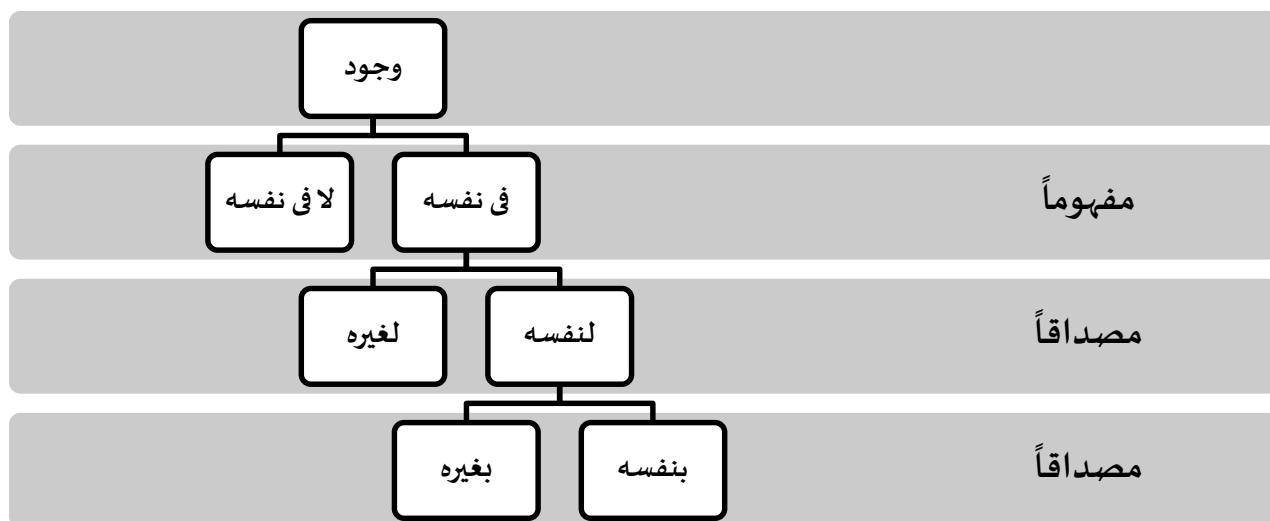
پاسخ: دو حیثیت وجود دارد. اگر به نظر به باشد و مقیس الی الخارج، در این صورت کلی است و اگر به نظر الیه و غیر مقیس الی الخارج باشد در این صورت جزئی خواهد بود.

نکته: اگر وحدت ماهوی نفی شود در این صورت تصویرگری نفی می شود و در این حالت است که حتی در وجدانیات نیز ما دچار مشکل می شویم زیرا رجوع آنها به علوم حضوری قابل توجیه نیست.

فصل سوم - انقسام وجود

بخش اول : وجود رابط

به طور اجمال وجود به اقسام زیر تقسیم شده است :



- وجود فی نفسه : یعنی مفهوم آن به منزله ی معنای اسمی می باشد و در مفهوم مستقل می باشد .
- وجود لا فی نفسه : یعنی مفهوم آن به منزله ی معنای حرفیه می باشد و در مفهوم مستقل نمی باشد . به این نوع از وجود ، وجود رابط نیز گفته می شود .

نکته : در باب وجود لا فی غیره (وجود رابط) چند نکته قابل بیان است :

۱) علامه طباطبائی و طرفدارانشان (علامه حسن زاده) معتقدند که وجود رابط علاوه بر در ذهن ، در خارج نیز وجود دارند .^{۱۵}

استدلال : ما بالوجدان می دانیم که قضایای صادیقی وجود دارند .

قضیه نیز از موضوع و محمول و رابط تشکیل شده است .

^{۱۵} آیت الله مصباح برای وجود رابط مصداق خارجی قائل نمی باشند .

وقتی می‌گوییم که قضیه مطابق با واقع است که موضوع و محمول محکی در خارج داشته باشند ، در این صورت وجود رابط نیز باید در خارج وجود محکی داشته باشد .

(۲) وجود رابط وجودی خارج از دو طرف ربط (موضوع و محمول) ندارد و إلا تسلسل پیش می‌آید.^{۱۶}

(۳) وجود رابط ماهیت (ما يقال فی جواب ما هو ؟) ندارد زیرا چیزی می‌تواند ماهیت داشته باشد که بتوان از ما هو آن پرسش کرد

از ماهیت آن چیزی می‌توان سوال کرد که بتواند موضوع قرار بگیرد
معنای حرفیه موضوع قرار نمی‌گیرد در نتیجه وجود رابط ماهیت ندارد .

(۴) با آمدن وجود رابط بین دو شی اتحاد برقرار می‌شود .

(۵) وجود رابط فقط در هلیات مرکبه (ثبوت شیء لشیء) است موجود است و در هلیات بسیطه (ثبوت شیء) یا قضایای سالبه و یا حمل اولی وجود ندارد چرا که در آنها یک شی به شی دیگر مرتبط نمی‌شود .

بخش دوم: اختلاف وجود رابط و مستقل

در این بخش می‌خواهیم به این پرسش پاسخ دهیم که آیا بین وجود رابط و وجود مستقل اختلاف نوعی وجود دارد؟ در این باب دو نظر وجود دارد :

۱- ملاصدرا و حاجی سبزواری : اختلاف نوعی است .

۲- علامه و شاگردانشان : اختلاف نوعی نیست . بدین معنا که یک شی می‌تواند از یک جهت رابط باشد و همان شی از جهت دیگر مستقل باشد .

^{۱۶} در اینجا تسلسل به این دلیل باطل است که باعث می‌شود در صورت وجود آن ما هیچگاه به علم نرسیم .

استدلال : بعداً در بحث علت و معلول ثابت می کنیم که هر معلولی در مقایسه با علت هستی بخش خود وجود رابط است ولی همان معلول در مقایسه با موجود دیگری که علت هستی بخش آن نیست استقلال دارد . پس مهم آن است که شی را در مقایسه با چه چیزی بسنجیم .

بخش سوم : وجود فی نفسه و بنفسه

وجود فی نفسه به دو دسته ی وجود بنفسه و بغیره تقسیم می شود :

- وجود بنفسه : وجودی که لا فی موضوع باشد . یعنی عدم الطرد است و فقط نقیض خود را طرد می کند .
جواهر همگی وجودات بنفسه دارند .^{۱۷}
- وجود بغیره : وجودی که فی موضوع است که بدان ها صور نوعیه یا وجود رابطی نیز گفته می شود . این نوع از وجود طرد عدم از ناحیه ی موضوع می کند . اعراض همگی وجود بغیره دارند .

خود وجود بنفسه نیز به دو دسته ی بنفسه و بغیره تقسیم می شود :

- وجود بنفسه : وجودی که علت ندارد .
- وجود بغیره : وجودی که علت دارد .

نکته : بعداً ثابت می شود که خداوند وجودی فی نفسه بنفسه و بنفسه دارد .

^{۱۷} رابطه بین جواهر و وجود بغیره عموم و خصوص مطلق است و بعضی از وجودات بغیره هستند که جوهر نیستند مانند خداوند زیرا جوهر و عرض با نگاه به مفاهیم ماهوی تقسیم شده است نه با نگاه به وجودات و موجودات که ماهیت ندارند در این تقسیم بندی (جوهر و عرض) تقسیم نمی شوند .

فصل چهارم - مواد ثلاثه

بخش اول : تعریف موارد سه گانه

وقتی که وجود بر چیزی حمل می شود از سه حال خارج نمی باشد :

۱- حمل وجود بر آن شی ضرورت دارد - واجب الوجود

۲- سلب وجود از آن شی ضرورت دارد - ممتنع الوجود

۳- هیچ یک از حمل وجود یا سلب وجود برایش ضرورت ندارد - ممکن الوجود

در نتیجه امکان ندارد که حمل وجود بر چیزی ضرورت داشته باشد و سلب وجود هم از آن ضروری باشد زیرا اجتماع نقیضین رخ خواهد داد .

از طرفی سه مفهوم فوق از بدیهیات می باشند و نیازی به تعریف ندارند و گروهی که سعی در تعریف داشته اند دچار دور منطقی شده اند .

بخش دوم : تقسیم مواد به بالذات و بالغیر و بالقیاس

• بالذات : مثل وجود برای خداوند • بالغیر : مثل وجود برای انسان • بالقیاس : مثل وجود برای پدر و فرزند و یا مثل بالا و پائین	وجوب
• بالذات : مثل اجتماع نقیضین یا وجود برای شریک الباری • بالغیر : معلولی که علت آن تامه نشده است • بالقیاس : مثل پدری که فرزند ندارد یا بالائی که پائین ندارد	امتناع
• بالذات : مثل وجود برای انسان • بالغیر : محال است • بالقیاس : مثل دو واجب الوجود فرضی	ممکن

نکته : امکان بالغیر محال است .

استدلال : هر چیزی بالذات از سه چیز خارج نمی باشد یا واجب بالذات است یا ممتنع بالذات است و یا ممکن بالذات . حال به بررسی این سه می پردازیم :

- واجب بالذات : محال است که ممکن بالغیر شود چرا که ذات او ضرورت وجود دارد لذا امکان ندارد که ضرورت وجود را از دست بدهد .
- ممتنع بالذات : محال است که ممکن بالغیر شود چرا که ذات او ضرورت عدم دارد لذا امکان ندارد که ضرورت عدم را از دست بدهد .
- ممکن بالذات : محال است که ممکن بالغیر شود چرا که ذات او اقتضای امکان را داشته پس غیر چه چیزی را می خواهد به او بدهد (تحصیل حاصل)

بخش سوم : ماهیت واجب الوجود

مدعای مشهور این است که واجب الوجود ماهیت ندارد . توضیح اینکه ماهیت به دو معنا استعمال می شود :

- ۱- ما يقال فی ما جواب ما هو ؟ در خدا محال است
- ۲- ما به الشی هو هو (اینیت) در همه ی وجودات هست .

استدلال : اگر خداوند ماهیت داشته باشد وجود بر آن حمل می شود (وجود بر ماهیت آن عارض می شود)

در فلسفه ثابت شده است که کل عرضی معلّل

پس اگر خداوند ماهیت داشته باشد وجودی که بر آن ماهیت حمل می گردد معلول خواهد بود . اما علت آن نیز دو حال دارد :

- خود خداست : در این صورت از آنجا که هر علتی تنها در فرض وجود داشتن می تواند اثر گذار باشد ، در این صورت خود خدا که علت است دو حالت دارد :

✓ با همان وجودی که معلول است علت است که تقدم شی علی نفسه و محال است

✓ با وجود دیگری غیر از وجود معلول علت است که در این صورت ما نقل کلام به آن وجود دیگر

می کنیم و از آنجا که طبق ادعای این نظریه آن وجود نیز عارض بر ماهیتی است معلول خواهد

بود و نیازمند به علت است . لذا سوال دوباره در باره ی علت آن پیش می آید و تسلسل خواهد

شد .

• غیر خداست : در این صورت خود خدا وابسته ی به غیر می شود در حالیکه وابستگی مخالف با واجب

الوجود بودن آن است .

بخش چهارم : واجب الوجود بالذات واجب الوجود از جمیع جهات است

منظور مشهور این است که واجب الوجود بالذات نسبت به تمام کمالات (امور ممکن بالمكان العام برای خدا)

واجب است .

استدلال (ابن سینا) : اگر واجب الوجود نسبت به کمالی واجب نباشد در این صورت معنایش این است که

واجب الوجود بالذات فی حد ذاته واجد آن کمال نیست و آن کمال برای آن ممکن است ؛ در نتیجه واجب الوجود

بالذات مرکب از وجود (کمالاتی که دارد) و عدم (کمالاتی که ندارد) و در نتیجه محدود خواهد بود .

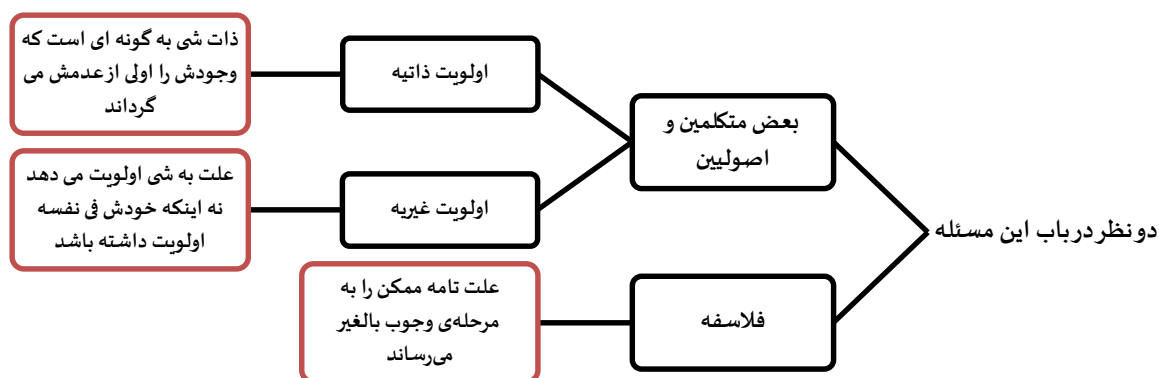
این امر (ترکیب از وجود و عدم در واجب الوجود) محال است

در نتیجه باید واجب الوجود نسبت به تمام کمالات واجب باشد .

بخش پنجم : بطلان قول اولویت

تردیدی نداریم که ممکن بالذات برای موجود شدن نیاز به علت تامه دارد . حال سوال این است که علت تامه در ممکن بالذات چه می کند که ممکن موجود می شود ؟

در پاسخ به این پرسش دو نظر وجود دارد : مسلک سلطنت و دیدگاه فلاسفه



نقد اولویت ذاتی : با توجه به اصالت وجود تا زمانی که ممکن وجود پیدا نکند ، نمی تواند هیچ اثری حتی اولویت داشته باشد تا وقتی که علت در ممکن اثر نکند ، ممکن وجودی ندارد تا اولییتی ایجاد نماید

نقد اولویت غیریّه : وجود یک شی یعنی بسته شدن تمام راههای انعدام . اگر ممکن به مرحله ی وجوب نرسیده باشد بنابراین این پرسش باقی می ماند که با وجود بسته نشدن برخی از راههای انعدام آن شی چگونه آن شی موجود شده است . اعتقاد به موجود شدن چنین شی ای مستلزم تناقض خواهد بود .

وجوب به دو معنا استعمال می شود :

۱- وجوب سابق : وجوبی که علت به معلول می دهد و تمامی راههای انعدام وی را مسدود می کند

۲- وجوب به شرط محمول: وجوبی که به جهت شرط کردن محمول در موضوع برای قضیه پدید می آید که به آن وجوب لاحق نیز گفته می شود.

بخش ششم: معانی امکان

امکان به شش معنا استعمال می شود:

۱) **امکان عام**: سلب ضرورت طرف مقابل. در قضیه ی *موجب* سلب ضرورت عدم و در قضیه *سالبه* سلب ضرورت وجود را می کند. در این صورت در قضیه ی *موجب* اعم از وجوب و امکان خاص و در قضیه ی *سالبه* اعم از امتناع و امکان خاص خواهد بود.

۲) **امکان خاص**: که بدان امکان ذاتی نیز گفته می شود سلب دو ضرورت می باشد؛ هم ضرورت وجود و هم ضرورت عدم

۳) **امکان استقبالی**: سلب ضرورتین است به به ضرورت لاحق و هم به ضرورت سابق

۴) **امکان اخص**: سلب ضرورتین است بضرورت ذاتیه (سابق) یا وصفیه یا وقتیّه

۵) **امکان وقوعی**: ما لا یلزم من وقوعه محال. سلب ضرورت از جانب موافق

۶) **امکان استعدادی**: استعداد به شرطی که از ناحیه ی مستعد له بیان شود. مثلاً وقتی می خواهیم بگوییم که نطفه استعداد انسان شدن را داراست از این طریق می گوییم انسان بالامکان استعدادی در نطفه موجود است

۷) **امکان فقری**: نیازمند بودن

۸) **امکان دهری**: (از ابداعات میرداماد می باشد)^{۱۸}

^{۱۸} امکان فقری و امکان دهری در کتاب فوق بیان نشده است.

نکته : تفاوت امکان استعدادی و امکان خاص

- امکان ذاتی وصف ماهیات است ولی امکان استعدادی وصف وجود است .
- امکان ذاتی متواطی است و در آن شدت و ضعف وجود ندارد ولی امکان استعدادی مشکک است . مثلاً امکان استعدادی علقه برای انسان شدن بیش از امکان استعداد نطفه است .
- امکان ذاتی قابل زوال نیست ولی امکان استعدادی زوال پذیر است .
- امکان استعدادی در جایی معنا دارد که قوه باشد یعنی مادی فلسفی باشد ، برخلاف امکان ذاتی که در بسیاری از مجردات نیز وجود دارد . در نتیجه امکان استعدادی در جایی که قوه باشد (ماده به معنی الاعم) قرار می گیرد در نتیجه امکان استعدادی فقط در مادیات است و مجردات تام امکان استعدادی ندارند .
- در امکان استعدادی اقتضای مستعد له تعیین دارد ولی در امکان ذاتی هیچ اقتضایی تعیین ندارد و نسبت امکان ذاتی به هر دو طرف (وجود و عدم) علی السویه می باشد .

نکته ۲ : تفاوت امکان استعدادی با امکان وقوعی

امکان استعدادی فقط در مادیات وجود دارد ولی امکان وقوعی در مجردات تام نیز قابل طرح است . یعنی امکان استعدادی از حیث مصداق اخص از امکان وقوعی است .

بخش هفتم : اعتبار عقلی بودن امکان برای ماهیت

مدعای مشهور این است که امکان ذاتی (ماهوی) اعتبار عقلی است .

امکان اعتباری است چرا که وصف ماهیت است و ماهیت نیز امری اعتباری است .

عقلی است زیرا وقتی عقل به تحلیل ماهیت می پردازد در می یابد که نسبت ماهیت به وجود و عدم علی السویه است لذا درک می کند که ماهیت ممکن است بنابراین امکان با تحلیل عقل فهمیده می شود و امری عقلی است.

اینکه می‌گوییم نسبت ماهیت با وجود و عدم علی السویه است با در نظر گرفتن ذات ماهیت است و إلا در ظرف خارج یا علت تامه تحقق دارد که در این صورت ضروری الوجوب می‌شود و یا علت تامه وجود ندارد که در این صورت ضروری العدم خواهد شد. از این سو است که هم وجوب سابق در آن تصویر می‌شود و هم وجوب لاحق

نکته: امکان لازمه‌ی ماهیت است و هیچگاه از آن جدا نمی‌شود چرا که ماهیت بما هی همواره ممکن است یعنی نه وجود برای آن ضرورت دارد و نه عدم.

بخش هشتم: علت احتیاج معلول به علت

قانون علیت: هر معلولی نیازمند علت است.

این قضیه از بدیهیات اولیه است که هر کسی با تصور موضوع و محمول آن به صورت صحیح ضرورتاً بدان حکم می‌کند زیرا قضیه‌ای تحلیلی است.

اشکال (هیوم): اعتقاد به خدایی بی علت ناقض قانون علیت است.

پاسخ: موضوع قانون علیت ممکن الوجود (معلول) است نه موجود. در نتیجه خداوند تخصصاً خارج است.

ملاک نیازمندی معلول با علت^{۱۹}

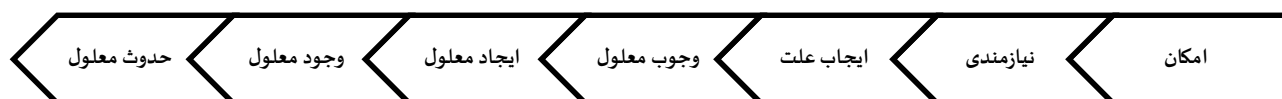
در این باب دو نظر وجود دارد:

- متکلمین: حدوث معلول
- فلاسفه: امکان معلول

^{۱۹} یعنی دلیل توقف ممکن در تلبسش به وجود و ماهیت به امری و رای ماهیت

نقد سخن متکلمین : اولاً باید خصوصیتی از معلول بیان شود که نشانگر نیازمندی باشد ، امکان به خوبی نیازمندی را نشان می دهد ولی حدوث یعنی وجود بعد از عدم ؛ در ظرف عدم شی ضروری العدم است و در ظرف وجود شی ضروری الوجود است ، بنابراین حدوث صرفاً تعاقب ضرورت وجود بعد از ضرورت عدم را نشان می دهد و ضرورت بیان کننده نیازمندی نیست .

ثانیاً باید ملاک اصلی نیازمندی را بیان کنیم نه لوازم بعید آن را . توضیح اینکه



استدلال متکلمین : اگر ملاک نیازمندی را حدوث قرار دهیم اشکالی پیش نمی آید ولی اگر امکان را ملاک نیازمندی قرار دهیم در این صورت دچار شرک می شویم زیرا ممکن است که کسی قائل به قدیم بودن عالم شود

نقد استدلال : اولاً ملاک نیازمندی است و حتی اگر قائل به قدیم بودن شویم از همان قدیم نیازمند بوده و دچار تضادی نخواهیم شد .

ثانیاً وجود معلول رابط است و وجود رابط بدون وجود مستقل معنا ندارد چه آن رابط حادث زمانی باشد و چه قدیم باشد .

بخش نهم : آیا معلول در بقائش نیز به علت نیازمند است ؟

در این شکی نیست که معلول در حدوث و پیدایشش به علت نیاز دارد ولی آیا در بقائش نیز بدان نیازمند است یا خیر ؟ در این باب دو نظر وجود دارد :

- فلاسفه : ممکن در بقائش نیز نیازمند علت است .
- بعض متکلمین : ممکن فقط در حدوثش نیازمند علت است .

استدلال فلاسفه : به دو دلیل این احتیاج در بقا نیز ادامه پیدا می کند :

اولاً ملاک نیازمندی به علت ، امکان بود که این امکان ، ذاتی ممکن است و از آن جدا نمی شود ، لذا همانگونه که در حدوث به علت نیاز دارد در بقا نیز بدان نیازمند است .

ثانیاً بعداً ثابت می شود که وجود معلول نسبت به علتش وجود رابط است و وجود رابط بدون مستقل معنا ندارد . در نتیجه ممکن الوجود نیز بدون وجود مستقل (علت) اصلاً معنا ندارد ، نه در حدوث و نه در بقا .

استدلال منکرین : با مشاهده مثالهایی مانند بنا و بنا متوجه می شویم که معلول (ساختمان) در اصل پیدایش اش به علت (بنا) نیاز دارد ولی بعد از پیدایش بدان نیاز ندارد و حتی با موت بنا باز هم ساختمان سالم می ماند .

پاسخ : در مثال مذکور اصلاً بنا علت حقیقی نیست . آنچه که علت است ترکیب مصالح ساختمان با نسبتی خاص است و بنا صرفاً معد است ، یعنی زمینه ای را فراهم می کند که این مصالح با نسبتی خاص با هم ترکیب شوند . تا زمانی که علت وجود دارد معلول نیز موجود است و اگر علت (مصالح با نسبتی معین) از بین برود معلول نیز معدوم می شود .

نکته (مفاهیم مواد ثلاثه) : در اینکه امتناع معقول ثانی فلسفی است اختلافی وجود ندارد زیرا امتناع امر عدمی است و همانند سایر اعدام معقول ثانی فلسفی می باشد .

اما در باب امکان و وجوب دو نظر وجود دارد :

۱- علامه طباطبائی : معقول ثانی فلسفی

۲- آیت الله مصباح : معقول ثانی منطقی

۳- گروهی : معقول اولی (ماهوی)

استدلال علامه : ایشان دو استدلال برای مدعایشان بیان کرده اند :

۱- عروض وجوب و امکان در ذهن است چرا که ذهن با مقایسه بین موضوع و محمول می تواند آنها را بفهمد

(در نتیجه ذهن نقش فعال دارد و معقول اولی نخواهد بود)

اتصاف^{۲۰} این دو نیز در خارج است چرا که وجوب و امکان وصف نسبت اند که نسبت نیز مطابق خارجی دارد .

در نتیجه این دو معقول ثانی فلسفی اند .

۲- مفاهیم وجوب و امکان ما یزاء خارجی (وجود منحاز و مستقل در خارج) ندارند ، بلکه صرفاً منشا انتزاع

خارجی (رابطه ای اند که از نحوه ی وجودی در خارج انتزاع می شوند) دارند

از طرفی مفاهیم یا کلی اند و یا جزئی و مفاهیم کلی یا اعتباری اند و یا حقیقی و مفاهیم کلی حقیقی نیز بر

سه دسته اند : یا ما یزاء خارجی دارند که ماهوی اند و یا منشا انتزاع خارجی دارند که ثانی فلسفی اند و یا

منشا انتزاع ذهنی دارند که ثانی فلسفی اند .

در نتیجه این دو مفهوم معقول ثانی فلسفی اند .

^{۲۰} اگر چیزی قابلیت عارض شدن بر چیز دیگری را بالقوه داشته باشد بدان واسطه ی در عروض گویند و اگر بالفعل عارض شود بدان اتصاف گویند .

فصل پنجم - ماهیت و احکام ماهیت

بخش اول : ماهیت

ماهیت بدو معنا بکار می رود :

۱- ما به الشی هو هو (هویت)

۲- ما يقال فی جواب ما هو . بدین معنا از ماهیت اگر ما به نفس ماهیت توجه کنیم می فهمیم که در آن نه

موجود بودن قرار دارد و نه معدوم بودن ، نه حادث بودن قرار دارد و نه قدیم بودن . به زبان فلسفی

«الماهیت من حیث هی لیست إلا هی»

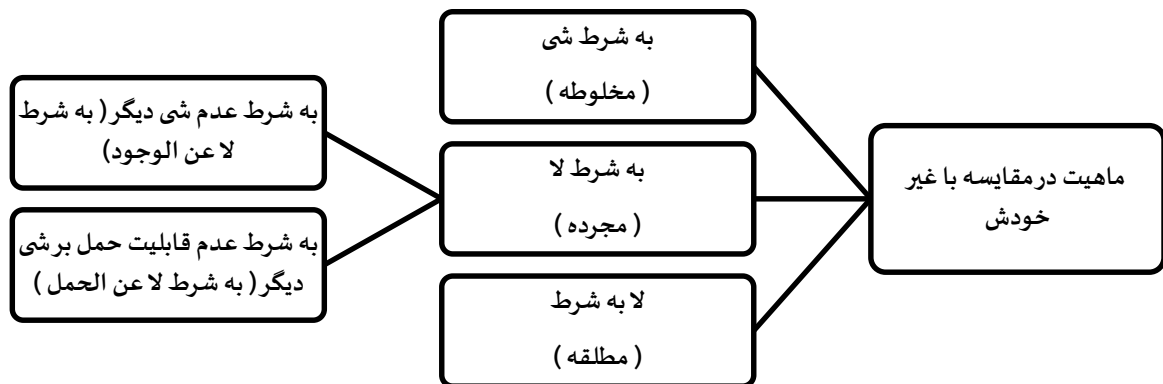
اشکال : این جمله ی « الماهیت من حیث هی لا موجوده و لا معدومه » آیا ارتفاع نقیضین نمی شود ؟

پاسخ : منظور ما از این کلام این است که ماهیت از حیث مفهومی نه موجود است و نه معدوم . این اشکال

زمانی وارد بود که ما به حمل شایع این کلام را بیان می کردیم ولی به حمل اولی ایرادی ندارد .

بخش دوم : اعتبارات ماهیت

وقتی ما ماهیتی را با چیزی مقایسه می کنیم سه صورت دارد :



نکته : مراد از ماهیتی که مقسم این دسته بندی قرار می گیرد کلی طبیعی می باشد که در حقیقت ماهیت لا بشرط مقسمی است .

سوال : آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یعنی بر واقعیت خارجی قابل صدق است ؟

پاسخ : بله . علت این است که دو قسم از اقسام کلی طبیعی یعنی ماهیت به شرط شی (ماهیت مخلوطه) و ماهیت لا بشرط (ماهیت مطلقه) در خارج موجود است و هر گاه قسمی از مقسم در خارج موجود باشد، در این صورت مقسم نیز موجود در خارج است چرا که مقسم جزء تحلیلی اقسام است و اگر کل وجود خارجی داشته باشد جزء نیز به تبع آن در خارج موجود است .

سوال : وجود کلی طبیعی در خارج چگونه است ؟ تغایر بالعدد دارد و یا وحدت عددی دارد ؟

پاسخ : وجود کلی طبیعی در خارج بصورت تغایر بالعدد است یعنی در ضمن هر فردی یک کلی طبیعی وجود دارد . لذا در حال حاضر در یک کلاس ۲۰ کلی طبیعی موجود است .^{۲۱}

دلیل این امر این است که اگر کلی طبیعی در ضمن این افراد واحد بود یعنی وحدت عددی داشت در این صورت با توجه به اینکه این افراد دارای اوصاف متفاوت و چه بسا متقابلی هستند ، لازم می آمد که شی واحد اوصاف متضاد داشته باشد ولی شی واحد با اوصاف متضاد اجتماع نقیضین و ضدین خواهد بود . پس کلی طبیعی در ذمه این افراد واحد نیست .

بخش سوم : معنای ذاتی و عرضی

مفاهیم به دو دسته اند :

۱. ذاتی : در ماهیت شی اخذ می شود

۲. عرضی : در ماهیت شی اخذ نمی شود .

عرضی نیز در حمل بر دو قسم می باشد :^{۲۲}

۱. بالضمیمه : عرضی که برای فهمیدنش باید چیز زائدی را به آن اضافه کنیم . مثل آب گرم که برای تصورش باید آتش و گرما را تصور کنیم .

۲. بالضمیمه : عرضی که برای فهمیدنش باید چیز زائدی را به آن اضافه نکنیم مثل عالی و سافل و ... که برای تصور آنها فقط باید به نسبت آن با خودم فکر کنیم که وجود این نسبت با ماهیت محسوب نمی شود در این صورت اگر عرضی هستند باید ماهوی باشند و وجود منحاز داشته باشند .

سه ویژگی برای تشخیص ذاتی از عرضی بیان شده است :

اولاً ذاتی معلل نیست (علت نمی خواهد) یعنی علتی غیر از علت ذوالذات نمی خواهد ولی عرضی معلل است .

ثانیاً در مقام تعقل و تصور ، ذاتی بر ذو الذات مقدم است ولی عرضی مقدم نیست .

ثالثاً حمل ذاتی بر ذو الذات بدیهی (بالضمیمه) است .

اشکال : نمی توان گفت که در مقام تعقل ذاتی بر ذو الذات مقدم است چرا که ذو الذات چیزی جز همان ذاتیات نیست لذا تقدم شی علی نفسه رخ می دهد که محال است ؟

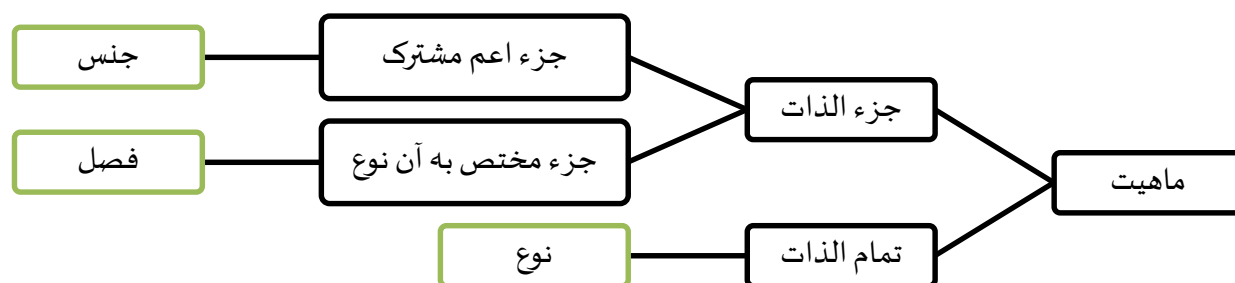
^{۲۲} دقیق این است که ذاتی و عرضی که در تقسیم خود ماهیت بیان شد که داخل در ماهیت است یا خارج آن با معنای عرضی که در حمل بیان شد متفاوت است و عرضی به معنای اول به بالضمیمه و بالضمیمه تقسیم نمی شود .

پاسخ : دو اعتبار نسبت به ذات معتبر است :

- ذاتی را به شرط اجتماع مع سائر الذاتیات لحاظ کنیم (بشرط شی)
- ذاتی را لا بشرط اجتماع لحاظ کنیم (لا بشرط)

که در اولی همان ذو الذات کل می شود و در این لحاظ تقدم ذاتی بر ذو الذات معقول نیست . ولی در دومی ذاتی جزء ذو الذات یا کل تلقی می شود و در این لحاظ تقدم ذاتی بر ذو الذات معقول است .

بخش چهارم : جنس و فصل و نوع



جزء اعم اگر لا به شرط عن الحمل لحاظ شود جنس است ولی اگر بشرط لا عن الحمل لحاظ شود ماده می باشد
مثل بدن

جزء مختص اگر لا به شرط عن الحمل لحاظ شود فصل است ولی اگر بشرط لا عن الحمل لحاظ شود صورت
می باشد مثل نفس

نکته : هر گاه ماده را نسبت به کل که مرکب از ماده و صورت است در نظر بگیریم نسبت به آن علت مادی خوانده می شود و هر گاه صورت را نسبت به کل که مرکب از ماده و صورت است در نظر بگیریم نسبت به آن علت صوری خوانده می شود .

علت های صوری و مادی ، علل داخلی می باشند و در حقیقت آن کل مرکب از ماده و صورت است . یعنی بشرط الاجتماع ، کل می شوند و لا بشرط عن الاجتماع ، جزء علت مادی و علت صوری نسبت به کل هستند .

نکته : در باب این تعاریف چند نکته قابل بیان می باشد :

- بعداً ثابت می کنیم که ماده و صورت در خارج وجود دارند و شی مادی که در خارج است از ماده و صورت تشکیل می شود .
- بعداً ثابت می شود که اعراض بسیطند و ماده ندارند و به همین جهت متباین به تمام الذات هستند ، بر خلاف جواهر جسمانی که مرکب از ماده و صورت می باشند .
- بدست آوردن جنس و فصل و ماده و صورت با تحلیل عقلی واقعیت خارجی بدست می آید که در این صورت در تحلیل عقلی آن مفهوم مشترک با سایر واقعیت ها را جنس و ماده و مفهوم مختص به آن واقعیت را فصل یا صورت گوییم .

بخش پنجم : احکام فصل

فصل بر دو نوع می باشد :

۱. **فصل منطقی :** فصلی که در کتب منطق بیان می شود در حقیقت فصل نیست بلکه عرض لازمی است که مختص به آن معروض است ولی چون فصل حقیقی آن معروض را نمی دانیم این اخص لوازم را به عنوان فصل مطرح می کنیم .

۲. **فصل اشتقاقی (فصل حقیقی) :** خصوصیتی است که در حقیقت نوع وجود دارد و منشا برای فصل منطقی می گردد . مثل فصل حقیقی انسان خصوصیتی است که در آدمی وجود دارد و در سایر نفوس وجود ندارد و قطعاً از سنخ جوهر مجرد است که مبدا ناطقیت آدمی می گردد .

حقیقت هر نوعی به فصل قریب آن است و اگر کسی فصل قریب یا صورت انسان را بشناسد قطعاً انسان را نیز می تواند شناسایی کند و به همین جهت اگر ماده یا جنس مضمحل گردد ولی صورت یا فصل قریب وی باقی باشد نوع باقی است و قابل شناسایی می باشد .

خود فصل جنس ندارد یعنی در تعریف فصل حقیقتاً جنس وجود ندارد و إلا آن جنس نیز فصلی داشت و ان فصل دوم نیز جنس و فصل و هلم جرا و یتسلسل . لذا ادعا ما این است که فصول بسیط اند یعنی مرکب از جنس و فصل نیستند .

بخش ششم : احکام نوع

نوع به تمام ماهیت (جنس و فصل) در فرد واحد محقق می شود یعنی هر مصداقی از انسان به عنوان مثال هم حیوانیت را در خود دارد و هم ناطقیت را .

نکته : بعداً ثابت می کنیم که ماده و صورت ترکیب اتحادی است نه انضمامی و در خارج یک واقعیت بیشتر نیست که با تحلیل عقلی در باره آن می فهمیم که ماده و صورتی دارد که با هم متحدند .

توضیح اینکه ترکیب بر دو دسته است :

- ترکیب حقیقی : ترکیبی است که اجزاء آن حقیقتاً به هم نیاز دارند مثل ترکیب جسم از ماده و صورت
- ترکیب اعتباری : ترکیبی است که اجزاء آن حقیقتاً به هم نیاز ندارند مثل ترکیب پایه و تنه میز با چسب

وحدت نیز به دو صورت است :

- وحدت حقیقی : در موصوف (مجموعه اجزاء) آثاری باشد که غیر از جمع جبری برآیند آثار اجزاء است مثل وحدت در تابلوی آثار هنری
- وحدت اعتباری : در موصوف (مجموعه اجزاء) آثاری وجود دارد که همان جمع جبری برآیند آثار اجزاء است مثل وحدت در یک لشکر

مدعا : مجردات تام انواع منحصر به فردند ، یعنی هر نوع از مجردات تام یک فرد بیشتر ندارد و کثرت در آن محال است .

اثبات : اگر مجردات تام کثرت داشته باشند این کثرت آنها یا ذاتی است و یا عرضی و عرضی هم یا لازم است و یا مفارق .

✓ اگر کثرت ذاتی باشد در این صورت کثرت هیچگاه از آن جدا نخواهد شد و در نتیجه هیچگاه در خارج تحقق پیدا نمی کند و در ملاء خارج پدید نمی آیند چرا که وجود در ملاء خارج داشتن مساوق با وجود و تشخص است .

✓ اگر کثرت عرض لازم باشد در این صورت کثرت هیچگاه از آن جدا نخواهد شد و در نتیجه هیچگاه در خارج تحقق پیدا نمی کند و در ملاء خارج پدید نمی آیند چرا که وجود در ملاء خارج داشتن مساوق با وجود و تشخص است .

✓ اگر کثرت عرض مفارق باشد در این صورت معروض باید قابلیت (قوه) برخورداری از آن عرض مفارق داشته باشد تا عرض مفارق بر آن عارض شود . در نتیجه معروض باید مادی (قوه فلسفی) باشد و این خلف است، چون فرض مجرد تام بودن بوده است .

در نتیجه هر موجودی که کثرت افرادی داشته باشد مادی است و هر غیر مادی کثرت افرادی ندارد .

بخش هفتم : کلی و جزئی

در وجود کلی در بین فیلسوفان اسلامی هیچ اختلافی نمی باشد .

اشکال (هیوم) : کلی وجود ندارد و اینکه ما برخی از امور را کلی می پنداریم ناشی از قصور ادراک ماست . در حقیقت همه ی مفاهیم جزئی هستند ولی گاهی از اوقات چون ما خصوصیات آن جزئی را نمی دانیم و درک ما از آن مبهم (رنگ پریده) آن را بر افراد متعدد منطبق می کنیم .

نقد : اگر کلی وجود نداشته باشد و قابل تصور نباشد و همه ی تصورات ما در حقیقت جزئی باشد ولی این جزئی ها دو گونه باشد جزئی که ممتاز و مشخص درک شده ، جزئی که مبهم و رنگ پریده درک شده ؛ در نتیجه لازم می آید که اولاً هیچ مفهومی را به صورت کلی نتوانیم درک کنیم مگر آنکه جزئی را ناقص درک کرده باشیم و این خلاف وجدان است . ثانیاً علوم همگی باید ناشی از ضعف ادراک باشند چرا که علوم با فرمول ها و قواعد کلی کار می کنند و طبق این نظر کلی در حقیقت تصور نمی شود .

بخش هفتم : تفاوت تشخیص و تمایز

- ۱- تشخیص مساوق با وجود است اما تمایز در مفاهیم و ماهیات نیز معنا دارد .
- ۲- چون تشخیص یعنی شخصی بودن و شخص همواره یعنی جزئی حقیقی ، ولی تمایز یعنی جدا شدن که دو کلی و دو مفهوم را می توان جدا کرد .
- ۳- تشخیص وصف نفسی است و نیاز به مقایسه با شی دومی ندارد . اما تمایز وصف اضافی است و مقایسه ای است و تا دو چیز را در نظر نگیریم تمایز معنا ندارد .

نکته : هر نوع مجرد تام تشخیص دارد چرا که منحصر به مصداق واحد است و سایر انواع لزوماً اینگونه نیستند . در حقیقت تشخیص وصف وجود است و ماهیات تشخیص ندارند . در انواع مجرد تام نیز در حقیقت تشخیص مربوط به آن وجودی است که ماهیت از آن تصویر گری می کند .

تمایز ماهیات به چندین نحو ممکن است :

- به تمام الذات مثل تمایز انسان از زیبایی که اولی از مقوله جوهر و دومی از مقوله ی اعراض می باشد
- به جزء الذات مثل تمایز انسان از سگ

➤ عوارض مثل تمایز انسان از طلبه

➤ بالتشکیک مثل تمایز سفیدی برف از سفیدی کاغذ^{۷۳}

فصل ششم - مقولات عشر

بخش اول : تعریف جوهر و عرض

هر امر ماهوی از دو حال خارج نمی باشد :

۱- **جوهر** : ماهیت^{۷۴} إذا وجدت ، وجدت لا فی موضوع مستغن عنها فی وجوده . مثلاً صور نوعیه ماهیاتی اند که هرچند در خارج در ضمن ماده این پدید می آیند اما آن ماده در وجودش از صورت مستغنی نیست .

۲- **عرض** : ماهیت^{۷۴} إذا وجدت ، وجدت فی موضوع مستغن عنها فی وجوده . مثلاً شادی ماهیتی است که در نفس آدمی پدید می آید که نفس آدمی در وجودش از شادی مستغنی است .

نکته : قید آخر در تعریف جوهر بسیار مهم می باشد . در حقیقت جوهر بر دو قسم می باشند . گروه اول اصلاً در موضوعی پدید نمی آیند و به تنهایی موجود می شوند مانند جوهر مجرد تام . اما گروه دوم در موضوعی پدید می آیند ولی وجودشان وابسته به آن موضوع نیست مثل جوهر نفسانی و صور جوهریه .

نکته : وجود برخی از اعراض در خارج قطعی است چرا که شادی دیگران به عنوان مثال از محسوسات است و شادی خودمان نیز معلوم حضوری است و شادی نیز از اعراض است . وجود برخی از جوهر نیز در خارج مسلم است چرا که عقل با فهم اعراض به فهم جوهر منتهی می شود .

^{۷۳} قائل این قسم از تمایز اشراقیون می باشند . مشهور فلاسفه می گویند تشکیک در ماهیت وجود ندارد و تشکیک فلسفی صرفاً در وجود است ، معیار در تشکیک فلسفی این است که ما به الاشتراک با ما به الامتیاز مساوی باشد و این ویژگی در ماهیت نمی باشد .

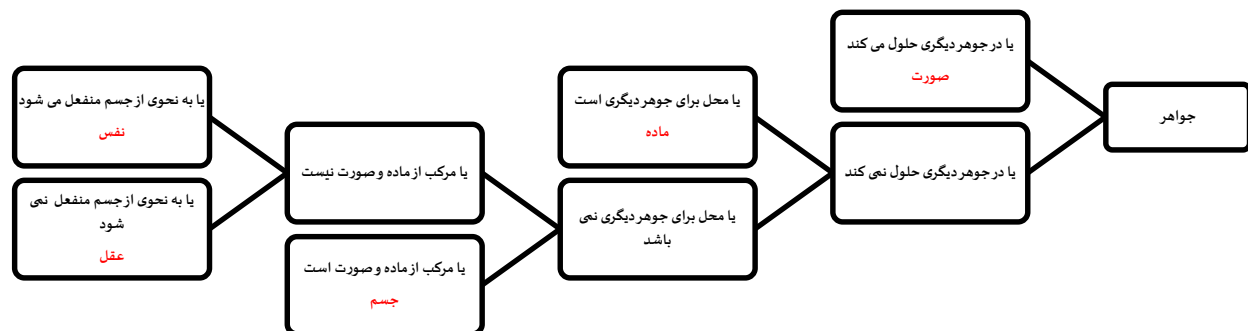
اشکال (هیوم): هر چه وجود دارد عرض است و جوهر خرافه است و هیچ کس جوهری ندیده است.^{۲۴}

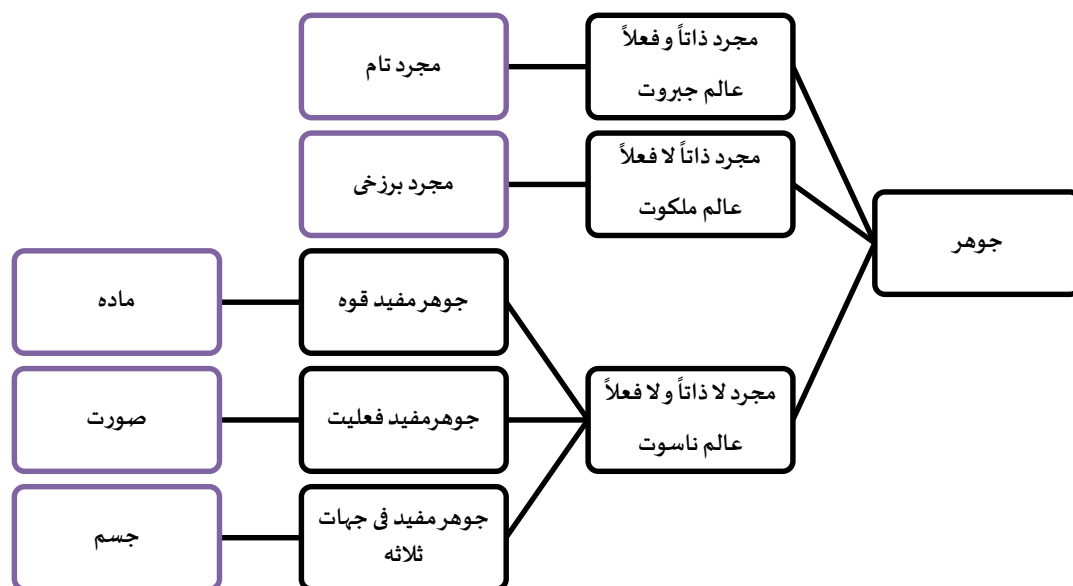
پاسخ: امکان ندارد که هر چه وجود دارد عرض باشد چرا که عرض بدون موضوع تصور نمی شود و اگر کسی معروض ها را نیز عرض بپندارد در حقیقت آنچه را که ما جواهر می دانیم عرض پنداشته یعنی قائل به جوهریت بعضی اعراض شده است.

در باب تعداد مقولات اختلاف وجود دارد. مشهور به تبعیت از ارسطو^{۲۵} تعداد آن را ده تا می دانند. ساوجی مقولات را چهار دسته می داند (جوهر و کیف و کم و اعراض نسبی) و سهروردی به آن حرکت را نیز اضافه کرده است.

بخش دوم: اقسام جوهر^{۲۶}

^{۲۴} این نظریه به نظریه ی بچه ی BUNDLE THEORY مشهور است و هر موجودی را مجموعه ای از اعراض می داند. ^{۲۵} ارسطو موجود را به ده قسم تقسیم کرده است ولی در فلسفه اسلامی این تقسیم بندی از موجود به ماهیات نقل کلام کرده است. ^{۲۶} آقای فیاضی جواهر را در پاورقی نهایی به این صورت تقسیم بندی می کنند ولی این تقسیم بندی ثنائی نیست و جنبه ی آموزشی دارد. زیرا نفس همان صورت است حقیقتاً این تقسیم بندی بر اساس مبنای ابن سینا از تعریف ماده و صورت است و با مبنای صدرایی ناسازگار است.





نکته: هر چند صورت را به عنوان یکی از انواع جوهر نام برده اند ولی در حقیقت صورت از انواع جوهر نیست چرا وقتی می گوییم یکی از انواع جوهر در اینصورت جوهر باید جنس آن باشد ولی در صورت یا فعل اصلاً جنس در تعریفش اخذ نمی شود لذا جنسی ندارند که ادعا کنیم که آن جنس جوهر است و آنها را نوعی از انواع جوهر بنامیم.

نکته: حقیقت نفس آدمی نیز نوعی صورت است در نتیجه جنس ندارد لذا حقیقتاً از انواع جواهر محسوب نمی شود

بخش سوم : جسم

در این شکی نیست که جسم جوهر ممتد در جهات ثلاثه است و جسم بما هو جسم قابل انقسام می باشد و در نزد حس وحدت اتصالی دارد . اما پرسش هایی در باب جسم مطرح می باشد :

آیا جسم واحد حقیقی است یا مجموعه ای از اجزاء است که بین آنها فاصله وجود دارد ؟ در حالت اول آیا اجزاء آن متناهی اند یا نامتناهی ؟ در حالت دوم آیا این اجزاء در خارج قابل انقسام اند و یا عقلاً و وهماً تقسیم می شوند و یا اصلاً تقسیم نمی شوند ؟ آیا متناهی اند و یا غیر متناهی ؟ پنج قول در این باب وجود دارد .^{۲۷}

نظر علامه : جسم در خارج به صورت مستقل درک می شود ولی در حقیقت از اتم هایی تشکیل می شود که خودشان به اجزاء کوچکتر تقسیم می شوند این تقسیم در ظرف ذهن تا بی نهایت ممکن است ولی در خارج محدود به ابزارهای مادی است .

بخش چهارم : ماده اولی و صورت جسمیه

برای اثبات وجود ماده اولی و صورت جسمیه برهان قوه و فعل را بیان می کنیم :

- در هر جسمی فعلیت و قوه در کنار هم یافت می شوند .
فعلیت و قوه با یکدیگر مغایرند چرا که فعلیت وجدان است و قوه فقدان می باشد
با توجه به اینکه فعلیت و قوه مغایرند عقل با تحلیل درک می کند که حامل آنها نیز باید متفاوت باشد .^{۲۸}
پس در هر جسمی با تحلیل عقلی دو حامل درک می شود : حامل حیثیت قوه آن جسم یا ماده و حامل فعلیت آن جسم که لا قل در هر جسمی جسم بودن فعلیت دارد که صورت جسمیه نامیده می شود .

^{۲۷} در کتاب بدایه همه این نظرات بیان و مورد نقد واقع شده است .

^{۲۸} این سخن در جایی صحیح است که مفهوم ماهوی باشد ولی اگر ما معقول ثانی بگیریم در این صورت نمی توانیم این برهان را قبول کنیم . (آیت الله مصباح)

ماده بر دو معنا بکار می رود :

- ماده اولی (هیولی) : حامل فعلیت جسم بودن
 - ماده ثانی (لیس باولی) : مواد تشکیل دهنده ی یک شی که هر کدام فی حد نفسه دارای یک صورتی بودند
- مثل هیدروژن نسبت به آب . هیدروژن برای آب ماده ی ثانیه است (قوای آب شدن را داراست) ولی هیدروژن را ماده ی اولی نمی خوانیم چرا که هیدروژن صورت هیدروژن بودن را نیز دارد .

بخش پنجم : صورت نوعیه

- در انواع مختلف آثار و افعال مختلفی دیده می شود مثلاً آثاری که از ماژیک سرمی زند با آثار تخته پاک کن متفاوت می باشد
- از آنجا که این افعال ممکن الوجودند قطعاً این آثار و افعال نیز علتی دارند .
- علت قریب و بدون واسطه ی این آثار از دو حال خارج نیست : یا امری جوهری است که در این صورت ماده ی اولی و یا صورت جسمیه نمی تواند این علت باشد زیرا این دو در همه ی انواع جسمانی مشترکند ولی این آثار مختلف است . ماده ی اولی نیز قوه محض است و یا امری عرضی است که در نهایت باید به جوهر بازگردد .
- در نتیجه در هر نوعی جوهری وجود دارد که حامل فعلیت هایی است که نوعیت آن نوع را تعیین می کنند بدان جوهر صورت نوعیه می گوئیم .

فصل ششم و هفتم : تلازم ماده و صورت

- دلیل همراهی ماده با صورت و عدم امکان انفکاک ماده از صورت :
- امکان ندارد که ماده فاقد صورت باشد چرا که هر چیزی که موجود است لااقل فعلیت وجود داشتن را داراست، بنابراین ماده نیز برای اینکه موجود باشد به فعلیت وجود نیازمند است . از آنجا که ماده قوه محض

است و هیچ فعلیتی ندارد و فعلیت ها همگی مستند به صورتند پس ماده برای موجود بودن به صورت نیازمند است .

• دلیل همراهی صورت با ماده و عدم امکان انفکاک صورت از ماده :

علوم تجربی نشان داده اند که در عالم ماده هر فعلیتی که وجود دارد مسبوق به قوه و قابلیت است . بنابراین در عالم ماده (ناسوت) هر جا که صورتی بخواهد وجود داشته باشد باید قبل از آن صورت وجود داشته باشد یعنی هیچ فعلیتی در عالم ناسوت منفک از ماده نیست .

نکته : ترکیب ماده و صورت ترکیب حقیقی است چرا که طبق توضیح فوق هم ماده به صورت نیاز دارد و هم صورت به ماده .

نکته : وحدت جسم که دارای ماده و صورت است وحدت حقیقی است زیرا که علوم تجربی نشان داده اند که در مجموع آثاری است که در تک تک اعضا وجود ندارد .

نکته : ترکیب ماده و صورت اتحادی است زیرا با دقت در استدلالی که برای اثبات ماده و صورت آورده شد (قوه و فعل) اتحادی بودن ترکیب این دو فهم می شود .

فصل هشتم : نفس و عقل

تعریف نفس : جوهر مجرداً ذاتاً لا فعلاً .

توضیح اینکه نفس جوهر است زیرا مقوم شی ذوالنفس می باشد و چون این شی ذوالنفس جوهر است بنابراین مقوم آن نیز باید جوهر باشد .

تجرد نفس در علم النفس فلسفی اثبات می شود و ملاصدرا بیست دلیل برای اثبات تجرد نفس بیان کرده است . به طور مثال ثابت می شود که علم مجرد است . وقتی که علم مجرد بود واجد آن نیز باید مجرد باشد در نتیجه نفس نیز مجرد خواهد بود .

مراد از « لا فعلاً » در این تعریف این است که افعالش را بدون ابزار مادی نمی تواند انجام دهد . در اقسام جوهر بیان می شود که فقط مجردات تام و عقول اند که بدون ابزار مادی می توانند به مطلوب خود برسند . از طرفی ما بالوجدان می یابیم که نیازمند بدن هستیم

تعریف عقل یا مجرد تام : جوهر مجرد ذاتاً و فعلاً

برای اثبات وجود داشتن جوهر عقلانی دو دلیل ذکر می کنیم :

- در علم النفس فلسفی ثابت می شود که نفس در مرتبه آغازین خود فاقد صور علمیه است^{۲۹}

بالوجدان در می یابیم که نفس در مراتب بعدی واجد صور علمیه می گردد

پیدایش این صور علمیه در نفس علت دارد

علت این پیدایش نمی تواند ماده باشد زیرا ثابت می شود که علم مجرد است و معطی علم نیز باید مجرد باشد و ماده مجرد نیست ؛ صورت نوعیه یا جسمیه نیز نمی تواند باشد به همان دلیل سابق ؛ نفس نیست زیرا فرض این است که نفس در مرتبه آغازین خود فاقد این صور بوده است و فاقد شی معطی شی نمی تواند باشد ؛ عرض نیز نیست زیرا باز هم باید به یک جوهر برگردد .

در نتیجه علت این صور علمیه (واهب الصور) جوهری غیر از جواهر مادی (ماده و صورت و جسم) و نفس است . به این جوهر ، جوهر عقلانی می گوئیم .

- ماده ممکن الوجود است و نیاز به علت مفیض دارد

علت مفیض ماده ، ماده نیست زیرا علت غیر از معلول است و بر آن تقدم دارد ؛ صورت نیز نیست زیرا ثابت شد که صورت با ماده معیت دارد در حالی که علت باید بر معلول مقدم باشد ؛ صورت جسمیه نیز نیست به همان دلیل سابق ؛ نفس نیست زیرا در علم النفس فلسفی ثابت می شود که نفس جسمانی الحدودث است لذا زمانی پیدا می شود که جسمی باشد ؛ عرض نیست زیرا باید به جوهر بازگردد

^{۲۹} مویّد این دلیل آیه « و اخرجناکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئاً »

در نتیجه علت مفیض ماده باید جوهری غیر از جواهر مادی و نفس باشد . چنین جوهری را عقل می نامند.

نکته : رابطه ی تضاد فلسفی بین دو جوهر امکان ندارد زیرا متضاد فلسفی یعنی امران وجودیان متعاقبان علی موضوع واحد لا یتوقف تعقل احدهما علی الآخر و لا یجتمعان فی موضوع واحد و فی مکان واحد و من جهت واحد .

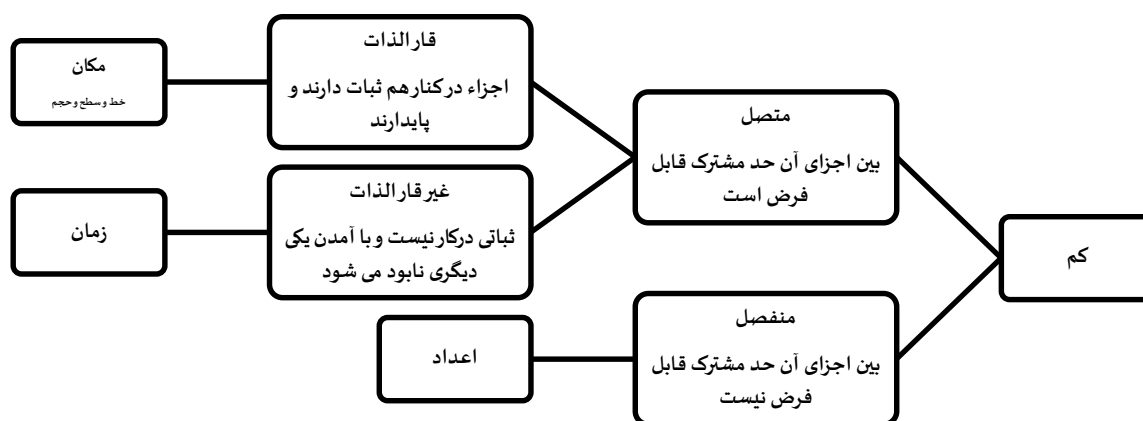
معلوم است که دو جوهر موضوع واحدی ندارند لذا تضاد فلسفی در آن ها رخ نمی دهد .

فصل نهم : کم و اقسام آن

تعریف کم (اندازه) : تعریف حقیقی ندارد اما تعریف شرح الاسمی آن عبارت است از : عرضی است که قابلیت چند قسمت شدن را در ذهن دارد بالذات .

علت اینکه قابلیت قسمت شدن را در ذهن بیان کرده نه در خارج برای این است که جامع افراد باشد زیرا ممکن تکنولوژی روز توانایی تقسیم آن را بالفعل نداشته باشد و در آینده بدان برسد .

قید بالذات نیز علم را خارج می کند زیرا علم نیز دارای مراتب است ولی این تقسیم بندی بر حسب متعلقاتش است و بالذات نمی باشد .



نکته : حد مشترک در کم متصل به سه نحو قابل تصور است : ۱- ابتدای هر دو مشترک باشد ۲- انتهای هر کدام مشترک باشد ۳- ابتدای یکی به انتهای دیگری متصل باشد .

نکته : حجم (مکان سه بعدی) بر دو صورت می باشد : ۱- حجم طبیعی که در آن اندازه ها بیان نشده است ۲- حجم تعلیمی که اندازه ها در آن بیان شده است .

ویژگی های کم

۱- رابطه تضاد در کم وجود ندارد زیرا دو امر متضاد باید بر موضوع واحدی وارد شوند همانند سیاهی و سفیدی که بر شی واحد وارد می شوند در حالیکه بین هیچ یک از انواع کم موضوع واحد قابل تصور نیست .

۲- هر کمی قابلیت تقسیم شدن ذهنی را بالذات داراست .

۳- هر کمیتی عاد (شمارنده) دارد . یعنی اگر آن را با اجزاء کوچکتری بشمار در آورده و سپس آنها را جدا کنیم دیگر کمیت قبلی باقی نمی ماند . مثلاً اگر عدد چهار را به دو دسته ی دو تایی تقسیم کنیم دیگر عدد چهار باقی نمی ماند . هر عددی را می توان به دسته های یکتایی بشمار در آورد . مثل پنج که به پنج دسته ی یکتایی تقسیم می شود .

۴- بین کمیات هم جنس رابطه تساوی و یا عدم تساوی برقرار است و در سایر اشیاء رابطه ی تساوی یا عدم تساوی به واسطه ی کلیات برقرار می گردد .

۵- هر کمیتی یا متناهی است و یا غیر متناهی .

۶- مثال هایی که بیان شده است ممکن است اختلافی باشد . مثلاً در مورد زمان گروهی به این قائل اند که زمان معقول ثانی فلسفی است و وجود منحاز و مستقلی در خارج ندارد .

فصل دهم: کیف و اقسام آن

تعریف کیف: عرضی است که قابل قسمت و نسبت در ذات نمی باشد.

قید ذاتاً را برای جامعیت افراد آورده است زیرا علم کیف است و قابل قسمت اما به اعتبار متعلقانش نه ذاتاً

کیف به چند دسته تقسیم می شود:

- (۱) کیف نفسانی: کیفیاتی که عارض بر نفس می شوند مانند سخاوت و شجاعت
- (۲) کیف مخصوص به کم: کیفیاتی که عارض بر کم می شوند مانند زوجیت (عارض بر اعداد) و زاویه (عارض بر سطح) و شکل (عارض بر حجم)
- (۳) کیف محسوس: کیفیاتی که عارض بر حواس ظاهری قابل درکند. کیفیات محسوس اگر سریع الزوال باشند مانند سرخی صورت، انفعالیات و اگر راسخ باشند انفعالیات نامیده می شوند.
- (۴) کیف استعدادی: مطلق استعداد که در ماده یافت می شود که به آن قوه و لا قوه نیز اطلاق می شود. تفاوت کیف استعدادی با قوه در این است که کیف استعدادی قوه ای است که عرض است ولی ماده ی اولی قوه ای است که جوهر باشد. از طرفی در کیف استعدادی مستعد له مشخص می باشد مثلاً گفته می شود استعداد شکل پذیری، ولی در ماده اولی مستعد له مبهم است، نظیر جسم تعلیمی که اندازه های آن مشخص است و جسم طبیعی که نا مشخص است.

نکته: در فیزیک جدید در وجود مثالی برای کیف محسوس تشکیک شده است چرا که مهمترین مثال برای کیف محسوس رنگ ها هستند که در فیزیک جدید مایا زاء خارجی داشتن آنها انکار شده است و آنها را صرفاً انعکاس بازتاب نور در ذهن می دانند به همین جهت بر مبنای علوم روز رنگ ها معقولات ماهوی محسوب نمی شوند.

فصل دهم : مقولات نسبی (ناقص است)

نکته : از آنجا که نسبت وجود رابط است و وجود رابط ماهیت ندارد و نمی تواند جزء مقولات عشر قرار بگیرد در تعریف اعراض نسبیه به جای تعبیر به نسبت ، تعبیر به « الهیئت الحاصله من النسبه » بیان می گردد .

۱. **أین :** هیئت حاصله از نسبت مکانیه
۲. **متی :** هیئت حاصله از نسبت زمانیه
۳. **وضع :** هیئت حاصله از نسبت اجزاء شی در قبال یکدیگر
۴. **جده :** هیئت حاصله از نسبت احاطه یک شی بر دیگری
۵. **فعل :** هیئت حاصله از تاثیر موثر مادامی که تاثیر گذار است مانند تکان دادن دست
۶. **انفعال :** هیئت حاصله از تأثر متاثر مادامی که تاثیر گذار است مانند تکان خوردن دست
۷. **اضافه :** هیئت حاصله از تکرر نسبت بین دو شی . خود این مقوله به دو گونه قابل تصور است :
 - ✓ **متشابه الاطراف :** از یک سنخ اند مانند دو همسر
 - ✓ **متخالف الاطراف :** از یک سنخ نمی باشند مانند پدر و پسر یا خواهر و برادر

نکته : قائده این است که دو طرف اضافه در قوه و فعل ، وجود و عدم و ... متكافأ (هم سطح) می باشند

نکته : واژه ای را که در بیان مقوله اضافه به کار گرفته می شود دو گونه است . گاهی به معروض اضافه اطلاق می شود و گاهی به خود اضافه . در اولی اضافه را مضاف مشهوری می گویند « مانند اب و ابن » و در دومی اضافه را مضاف حقیقی گویند مانند « ابوت و بنوت »

فصل هفتم - علت و معلول

بخش اول : اثبات علت و معلول

بیان شد که ملاک احتیاج معلول به علت امکان است لذا هر ممکن الوجودی معلول است و نیاز به علت دارد .

استدلال : ممکن الوجود بالذات یعنی متساوی النسبه إلى الوجود و العدم تا تمامی راههای عدم نسبت به ممکن مسدود نشود ممکن الوجود محقق نمی گردد . اگر ممکن الوجودی محقق شود معلوم می شود که علتی وجود داشته که راههای عدم او را مسدود کرده است و جانب وجود آن را واجب کرده است .

نکته : تعبیر علت و معلولی هم در وجودات بکار می رود و هم در معدومات - مثلاً گفته می شود « عدم المعلول مستند إلى عدم العله » - اما باید توجه داشت که علیت در عدم مجازی است چرا که عدم اصلاً وجود ندارد لذا حقیقتاً نمی تواند متصف به علت یا معلول گردد .

پرسش : علت به معلول چه چیزی اعطا می کند ؟

پاسخ : در این باب سه نظر وارد شده است :

۱. ماهیت : باطل است چرا که ماهیت اعتباری است و در ملا خارج وجود ندارند هر چند در خارج مصداق دارند .

۲. ماهیت معدوم را به ماهیت موجود تبدیل می کند (تغییر در اتصاف ماهیت می دهد) : این نیز قولی باطل است زیرا اتصاف یک معنای رابطی است که بین دو طرف رابطه برقرار می کند . دو طرف در فرض مذکور اصیل نیستند . یک طرف معدوم است و طرف دیگر اعتباری است . اما رابطه ی علیت امری اصیل است و در ملا خارج وجود دارد .

۳. وجود می دهد : فهو مطلوب

بخش دوم : تقسیمات علت

علت را با توجه به ملاکات مختلفی می توان تقسیم بندی کرد :

۱- علت تامه : علتی که تمام راههای عدم را برای معلول مسدود می کند

علت ناقصه : علتی که بعض راههای عدم را برای معلول مسدود می کند .

تفاوت این دو در این است که با وجود علت تامه ، وجود معلول ضروری است ولی این ضرورت در علت ناقصه وجود ندارد .

۲- علت واحد و علت کثیر

۳- علت بسیط : علتی که جزء ندارد . خود این علت بر سه دسته می باشد : بسیط خارجی (جزء خارجی یعنی

ماده و صورت ندارد) بسیط ذهنی (یعنی جنس و فصل ندارد) و بسیط حقیقی (ماهیت ندارد و ترکیبی از

وجود و ماهیت نباشد)

علت مرکب : علتی که جزء دارد .

۴- علت قریبه : واسطه ای بین علت و معلول نیست

علت بعیده : بین علت و معلول واسطه وجود دارد .

۵- علت داخلی : که بدان علت قوام نیز گفته می شود همان ماده و صورت است .

علت خارجی : که بدان علت وجود نیز گفته می شود همان علت فاعلی و علت غایی است

۶- علت حقیقی

معدات : معدات در حقیقت اصلاً علت نمی باشند بلکه زمینه ساز برای افاضه فاعل می باشند .

بخش سوم : وجوب همراهی معلول و علت

سه فرض در اینجا وارد می شود که به اثبات آنها می پردازیم :

(۱) مدعا : هرگاه علت تامه وجود داشته باشد معلول نیز وجود دارد

اثبات : اگر معلول وجود نداشته باشد در نتیجه معلول معدوم خواهد بود و طبق قاعده عدم المعلول مستند إلى عدم علت ، علت نیز موجود نیست و علت تامه نیز وجود ندارد و این خلف فرض است .

(۲) مدعا : هرگاه معلول وجود داشته باشد علت تامه نیز وجود دارد

اثبات : اگر علت تامه وجود نداشته باشد بدین معناست که تمامی راههای عدم مسدود نشده است و معلول وجود نخواهد آمد و این خلاف فرض است .
از طرفی اگر معلول وجود داشته باشد چون وجود رابط است باید طرف آن موجود باشد که همان علت تامه است .

(۳) مدعا : هرگاه معلول در زمانی وجود داشته باشد علت تامه نیز در همان زمان وجود دارد

اثبات : اگر علت تامه در زمان وجود معلول وجود نداشته باشد در نتیجه تمامی راههای عدم معلول در آن زمان مسدود نشده و به همین دلیل افاضه وجود آن معلول امکان نخواهد داشت و این خلاف فرض است .
علاوه بر این اگر معلول در زمانی وجود داشته باشد چون وجود رابط است طرف آن که علت تامه است نیز باید موجود باشد .

بخش چهارم : قاعده الواحد

قائده ی الواحد مورد قبول تمامی فلاسفه می باشد و اصل آن و استدلال صحت آن همگی یک چیز است اما مشکل در تعبیر و تفسیر آن می باشد و در تبیین معنای آن چند قول مطرح می باشد . اصل قائده بدین شرح است :

« الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد »

علت صحت آن نیز قائده ی سنخیت علت و معلول می باشد ^{۳۰}

اما بعض تفاسیر مطرح شده از این قائده عبارت اند از :

(۱) (آیت الله مصباح) : مراد وحدت در کمال است نه وحدت عددی . توضیح اینکه بین علت و معلول باید سنخیت در کمال باشد یعنی آن سنخ کمالی که در معلول است علت باید همان سنخ کمال را یا بیشتر از آن را داشته باشد . اگر بین علت و معلول سنخیت کمال نباشد معنایش این است که معلول کمالی را دارد که علت آن کمال را ندارد یا بالعکس و در این صورت هر چیزی باید بتواند از هر چیز دیگری ایجاد شود و این خلاف وجدان است .

(۲) (ملاصدرا) : منظور از واحد ، واحد من جمیع الجهات است و فقط شامل خداوند می شود . نتیجه آن نیز این است که خداوند فقط یک معلول بی واسطه داشته است و آن هم صادره ی اول است . توضیح اینکه خداوند نه حیثیت تعلیلیه دارد و نه حیثیت تقییدیه . اما صادره ی اول حیثیت تعلیلیه را دارد و ما بقی موجودات هر دو حیثیت را دارند .

(۳) (ابن سینا) : مراد او از واحد ، واحد بالنوع می باشد .

^{۳۰} علت صحت خود قائده ی سنخیت این است که اگر این قائده وجود نداشته باشد در این صورت لازم می آید که هر چیزی از هر چیز دیگری بوجود بیاید و این خلاف وجدان است .

بخش پنجم: استحاله ی دور و تسلسل

دور: دور به دو صورت می باشد: دور مصرح یا بدون واسطه و دور مضمّر یا با واسطه. که در آنها « الف » در آن واحد هم علت « ب » است و هم معلول آن.

استدلال: در مثال بالا « الف » علت « ب » است و « ب » هم علت « الف » است، در نتیجه « الف » علت « الف » است و از آنجا که علت العلّه خود علت است بنابراین « الف » علت خودش می باشد و این تقدم شی علی نفسه است.^{۳۱}

تسلسل: به سلسله ی نا محدود از علل موجود که انتهایی ندارد و دارای سه ویژگی زیر است تسلسل گفته می شود:

- ✓ تسلسل در زمان مطرح نیست زیرا در زمان همواره یک جزء بالفعل وجود دارد و باقی بالقوه یا معدومند
- ✓ تسلسل در سلسله اعداد نیست زیرا همه معدّات اند
- ✓ تسلسل در سلسله های محدود نیز معنا ندارد چرا که باید نا محدود باشد.

استدلال: براهین زیادی برای استحاله تسلسل بیان شده است که به بعض آنها اشاره می کنیم:

۱- (برهان اسدّ و اخصر فارابی)

اگر وجود «الف» را مشروط و وابسته به وجود «ب» بدانیم و «ب» را نیز به «ج» در این صورت اگر «ج» محقق گردد در اینصورت «ب» و «الف» نیز محقق می گردند.

اگر وجود «الف» را به «ب» و «ب» را به «ج» و همین طور تا بینهایت وابسته بدانیم در اینصورت «الف» هیچگاه محقق نمی گردد.

اگر «الف» محقق شود یعنی در یکجای سلسله این وابستگی پایان یافته است و هو المطلوب^{۳۲}

^{۳۱}تقریر این استدلال در منطق ریاضی توجیه دارد و این تقریر در منطق قدیم اشتباه می باشد.

^{۳۲}مرحوم امام این برهان را به عنوان برهان قبول نداشتند و نوعی تنبیه امر بدیهی می شمردند

۲- (وجود رابط ملاصدرا)

معلول نسبت به علت هستی بخشش وجود رابط است ، حال چه تعداد معلول ها یکی باشد و چه هزاران از وجود رابط بودن خارج نمی شوند . از طرفی وجود رابط بدون وجود مستقل و هستی بخش معنا ندارد بنابراین سلسله ممکنات حتی اگر تعدادشان نامحدود باشد بودن وجود مستقل بی معنا خواهد بود .

۳- (برهان وسط و طرف ابن سینا)

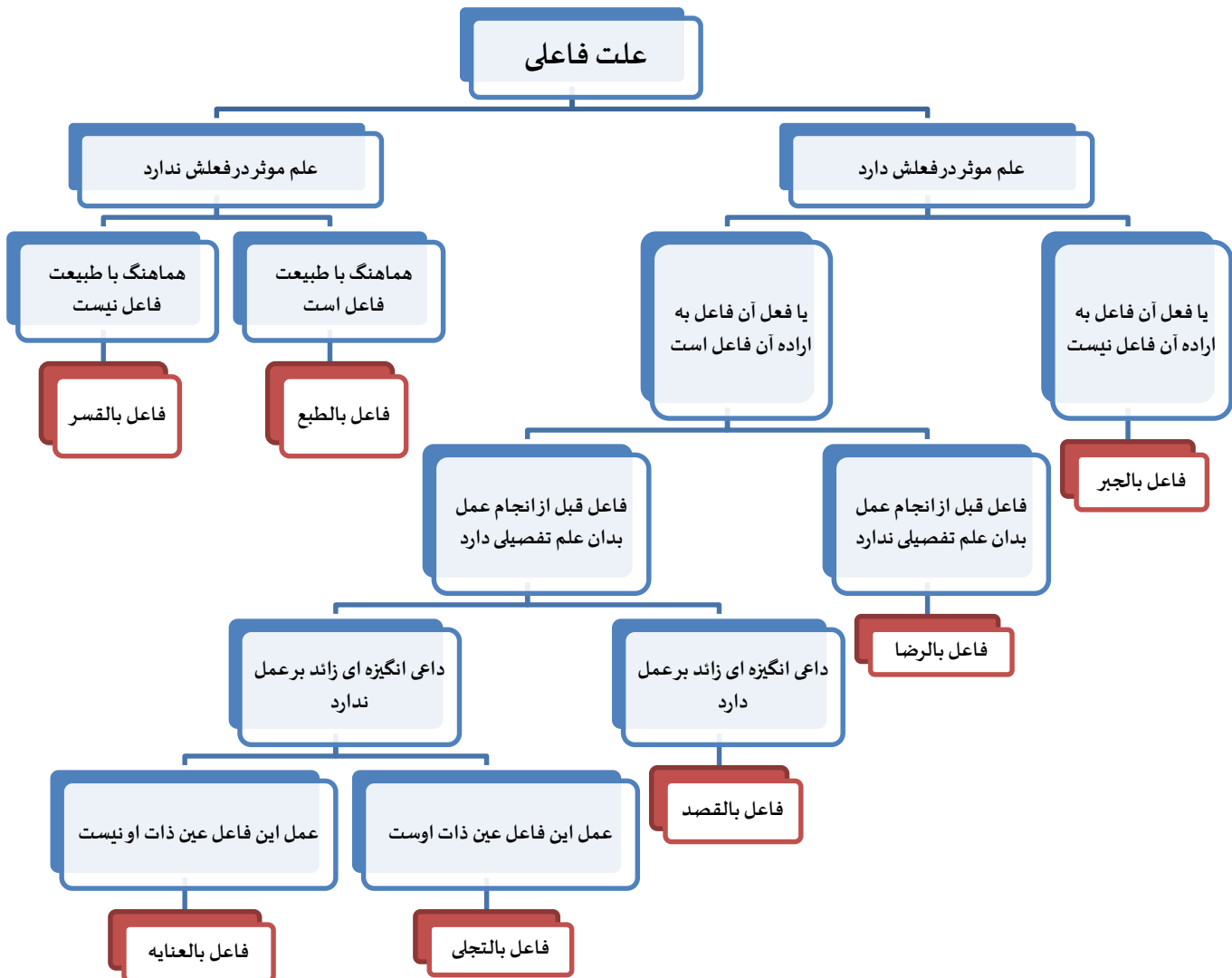
اگر «الف» را وابسته به «ب» و آن را هم وابسته به «ج» بدانیم در اینصورت «الف» و «ج» دو طرف می باشند - که یکی فقط معلول است و یکی فقط علت است - و «ب» نیز وسط می باشد - که هم معلول است و هم علت -

حال اگر سلسله نامتناهی به علت ختم نشود به این معناست که شما در این سلسله یک شی دارید که معلول است و لاغیر (طرف) و نامتناهی موجود دارید که هم معلول اند و هم علت (وسط) ولی طرف دیگر را که فقط علت است (طرف) ندارید و این یعنی وسط بدون طرفین که محال است .

بخش ششم : علت فاعلی و اقسام آن

علت فاعلی به دو معنا بکار می رود : در هستی شناختی و الهیات فلسفی به معنای معطی الوجود و در مباحث طبیعیات فلسفه به معنای معطی التغیر که اعم از معطی الوجود می باشد .

علت فاعلی را می توان به صورت زیر تقسیم بندی کرد :



نکته : یک نوع فاعل دیگر نیز وجود دارد که بدان « فاعل بالتسخیر » می گویند و مراد از آن در جایی است که چند علت فاعلی در طول هم هستند و علل واسطه تحت تسلط و تسخیر علت فاعل اولیه می باشند .

برای فهم دقیقتر اقسام علت فاعلی برای هر کدام مثال هایی بیان خواهد شد :

- ضربان قلب انسان مریض = فاعل باقصر
- غذا خوردن انسان یا حیوان = فاعل بالقصد
- ضربان قلب انسان سالم = فاعل بالطبع
- علم انسان به صور ذهنیه = فاعل بالتجلی (ملاصدرا) یا فاعل بالرضا (اشراق)
- علم خداوند به افعالش = فاعل بالعنايه (ابن سینا) یا فاعل بالرضا (اشراق) یا فاعل بالتجلی (ملاصدرا) یا فاعل بالقصد (ارسطو)

بخش هفتم : علت غایی

تعریف علت غایی عبارت است از « ما ينتهي إليه الفاعل في فعله »

اشکال : با توجه به اینکه علت غایی پس از عمل شکل می گیرد پس چرا بدان علت گفته می شود ؟

پاسخ : در حقیقت تصور علت غایی ، علت آن است نه تحقق آن و تصور علت غایی نیز بر معلول مقدم است .

انواع علت غایی : علت غایی به دو دسته تقسیم می شود :

۱- اگر علت فاعلی ، عالم به علم تاثیر گذار نسبت به عمل باشد در این صورت علت غایی « ما لأجله الفعل » خواهد بود

۲- اگر علت فاعلی ، عالم به علم تاثیر گذار نسبت به عمل نباشد در این صورت علت غایی « ما لأجله الفعل » نخواهد بود و فقط « ما ينتهي إليه الفاعل في فعله » می باشد .

نکته : در عالم طبیعت هر چیزی که به سمت کمالی که برای آن طراحی شده است در حرکت است . فرد یا افراد یا موجوداتی می توانند با اعمال نیروی قاسر در حرکت طبیعی عالم تغییراتی انجام دهند که این تغییرات متناسب با روند طبیعی نباشد . نکته اینجاست که قسر دائمی یا اکثری محال است چرا که منافی حکمت الهی است و هر چه که قسر در عالم اتفاق بیافتد قسر قلیل است که آن هم لازمه ی عالم ماده و مختار بودن برخی از موجودات می باشد . بنابراین روال غالب در عالم حرکت به سوی کمال است که شی به صورت طبیعی آن را دنبال می کند .

اشکال : می توان پذیرفت که هر فاعل عالم مختاری به واسطه ی هدفی کاری را انجام می دهد ولی فاعل های غیر عالم هدفی را دنبال نمی کنند لذا فاعل های طبیعی غایت ندارند .

پاسخ : غایت لزوماً « ما لأجله الفعل » نیست بلکه غایت « ما یتنهی إلیه الفعل » است و فاعل های غیر عالم نیز آن را دارند که توسط طراح هستی به صورت طبیعی گذارده شده و هر چند نیروی قاسر می تواند در آن تغییر دهد ولی این قسر ها قلیل هستند و در کلیت نظام هستی تغییر نمی دهند .

بخش هشتم : انواع علت غایی

اشکال : مثال های فراوانی وجود دارد که نشان می دهد بسیاری از افعال علت غایی ندارند مثل بازیهای بچه ها یا بازی کردن فرد با ریشش یا غلتیدن فرد خوابیده و یا متحرکی که به غایت خویش نرسد و یا

پاسخ : در همه ی این مثال ها غایت وجود دارد ولی غایت لزوماً غایت عاقلانه و حکیمانه نمی باشد . توضیح اینکه غایت افعال به چند صورت می باشند :

❖ غایت فکری (عاقلانه) : تصور و تصدیق عقلی علت شوق و اراده می شود و حرکت رخ می دهد

❖ غایت تخیلی (گراف) : مثل بازیهای کودکانه

❖ غایت تخیلی همراه با عادت (عبث) : مثل بازی کرن فرد با ریشش

❖ غایت تخیلی که با مزاج و طبیعت همراه باشد (قصد ضروری) : مثل غلطیدن فرد خوابیده

❖ غایت دارد ولی بدان نمی رسد (باطل)

بخش نهم : نفی اتفاق و شانس

اشکال : برخی فلاسفه غربی می گویند لزوماً هیچ رابطه ای بین فاعل و غایت فعل وجود ندارد و چه بسا فردی خوش شانس باشد و دست بر هر کاری که می زند غایت خوبی عائدش می شود. این نظر به جایی می رسد که خلق جهان را شانس می دانند .

پاسخ : در تمامی پدیده ها بین فاعل و فعل و غایت فعل رابطه ی منطقی وجود دارد و هرگاه علت تامه محقق شود معلولش نیز محقق می شود البته در بسیاری از موارد با به اجزاء علت تامه جاهل هستیم و به واسطه ی این جهل به اسباب امور را ناشی از خوش شانس تعبیر می کنیم .

توضیح اینکه در عالم اتفاق وجود ندارد و پدیده ها بر چهار حالت می باشند :

- ❖ دائمی الوجود : ما علت تامه را می شناسیم و همه اجزاء آن محقق شده باشد
- ❖ اکثری الوجود : یک یا تعداد کمی از اجزاء علت تامه یا موانع تحقق علت تامه را نمی شناسیم و گاهی آن اجزاء یا موانع عامل عدم تحقق می شوند
- ❖ مساوی الوجود و العدم : تعدادی از اجزاء علت تامه یا موانع تحقق علت تامه را نمی شناسیم و به طور مساوی آن اجزاء یا موانع عامل عدم تحقق می شوند
- ❖ قلیل الوجود : غالب اجزاء علت تامه یا موانع تحقق علت تامه را نمی شناسیم و غالباً آن اجزاء یا موانع عامل عدم تحقق می شوند

حال ممکن است که این سوال مطرح شود چگونه می توان اجزاء علت تامه را یافت ؟

پاسخ این است که از آنجا که بین علت و معلول ملازمه وجود دارد با پیدا کردن تلازم بین دو شی و بوجود رابطه علیت میان آن دو فی الجمله^{۳۳} پی می بریم .

^{۳۳} زیرا ممکن است بعضی از اجزای علت تامه را که از سنخ محسوسات نیستند را نتوانیم درک کنیم

بخش دهم : علت صوری و مادی

علت صوری : صورت نسبت به کل که مرکب از ماده و صورت سنجیده می شود .

علت مادی : ماده نسبت به کل که مرکب از ماده و صورت سنجیده می شود .

اگر ماده و صورت را با هم بسنجیم ، ماده قابل صورت و صورت فعلیت بخش به ماده است و هر دو شریک العله و علت داخلی نسبت به کل مرکب از ماده و صورت هستند و بر یکدیگر قابل حمل نمی باشند .

اشکال : برخی گفته اند تنها علت مادی وجود دارد و علل فاعلی و غایی و صوری وجود ندارند ؟

پاسخ : اولاً ماده یعنی قوه که ملازم با فقدان است . وقتی ماده فی حد نفسه و به تنهایی نمی تواند هیچ فعلیتی حتی فعلیت وجود را داشته باشد چگونه می تواند به دیگران وجود ببخشد (معطی الشی لا یكون فاقداً له)

ثانیاً قبلاً اشاره کردیم که الشی ما لم یجب لم یوجد . پس علت باید به معلول خود ضرورت بدهد تا معلول بوجود بیاید . ماده خودش فاقد ضرورت است پس چگونه می تواند به دیگری ضرورت ببخشد .

نکته : تمام ضرورت هایی که در علوم حقیقی مختلف بیان می شود همگی به نوعی برخاسته ی از قانون علیت می باشد . اگر کسی قانون علیت را نپذیرد به هیچ حکم ضروری و ثابتی دسترسی نخواهد داشت .

بخش یازدهم : علت جسمانی

نکته : هر اثری که توسط علت جسمانی (ناسوتی یا مجرد برزخی) ایجاد شود از نظر تعداد ، زمان و مرتبه ی وجودی محدود خواهد بود .

استدلال : این استدلال از این قرار است :

- بعداً در حرکت جوهری اثبات می شود که ناسوتیان و مجردات برزخی در حال حرکت جوهری هستند چیزی که در حال حرکت است محدود است چرا که همواره در وضعیتی است که قبلاً نبوده و بعداً هم در آن نخواهد بود (محفوف به عدمین است)
در نتیجه در ناسوتیان و مجردات برزخی همگی محدودند
اثر حقیقی محدود نیز محدود خواهد بود
هر اثری که توسط علت جسمانی (ناسوتی یا مجرد برزخی) ایجاد شود محدود خواهد بود .

نکته : همواره بین علیت جسمانی و معلول ، وضع (نسبت مکانی خاص) برای تاثیر گذاری آن علت در معلول شرط است .

استدلال : این استدلال از این قرار است :

- علت جسمانی برای وجود داشتن به ماده نیازمند است (جسم از ماده و صورت مرکب است)
ایجاد فرع وجود است بنابراین هر چه که در وجودش شرطی باشد به تبع در ایجاد کردن شی نیز شرط باید باشد .

در نتیجه پس علت جسمانی برای ایجاد کردن نیازمند ماده است
از طرفی ماده همواره دارای نسبت مکانی و زمانی است (اثبات این نکته در حرکت جوهری)
ایجاد علت جسمانی نیز همواره دارای نسبت مکانی خواهد بود (علت جسمانی همواره در محدوده ی مکانی و زمانی خاصی عمل می کند)

فصل هشتم - تقسیم موجود به واحد و کثیر

بخش اول : معنای واحد و کثیر

مفهوم وحدت و کثرت از مفاهیم بدیهی است که نیازی به تعریف ندارند و اساساً تعریف حقیقی از آنها امکان ندارد چون معقول ثانی فلسفی هستند و اصلاً جنس و فصل ندارند لذا تعریف حقیقی هم ندارند .

تعریف هایی که برای وحدت و کثرت در کتب فلسفی بیان می شود همگی شرح الاسمی می باشند و تعریف حقیقی نیستند . مثلاً واحد یعنی انقسام ناپذیر . کثرت یعنی انقسام پذیر . انقسام نیز آنچه که از اجزاء یا جزئیات متعدد (کثیر) تشکیل شده است و به آن قابل تقسیم می باشد که در این صورت بین فهم انقسام و کثرت یا تعدد دور پیش می آید .

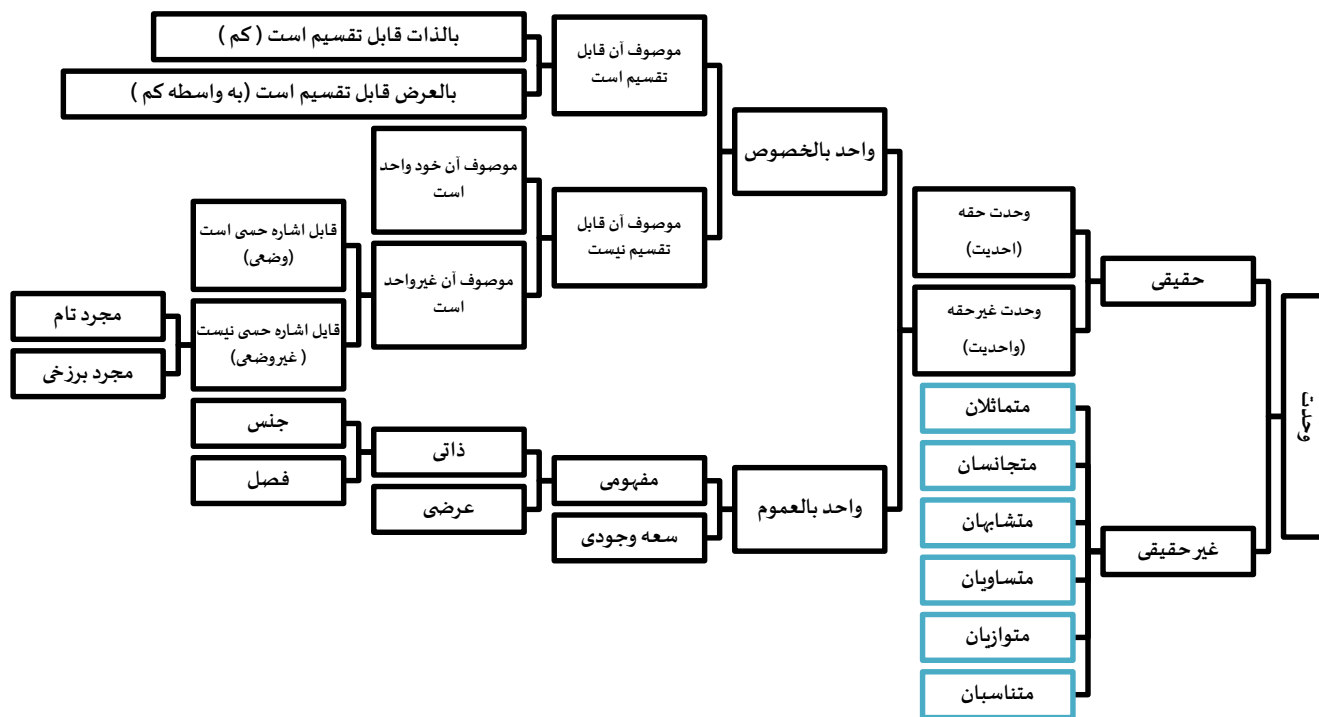
نکته : وحدت مساوق با وجود می باشد ، توضیح اینکه مفهوم وحدت با وجود متباین می باشد اما این دو با یکدیگر مساوق اند زیرا هر جا که وجود بیاید تشخص خواهد آورد و هر جا تشخص باشد در آن جا وحدت نیز وجود دارد و هر دو نیز از یک حیث می باشند و تمام الذات اند .

اشکال : بیان نشده است ؟؟؟؟؟؟؟

پاسخ : بیان نشده است ؟؟؟؟؟؟؟

بخش دوم : اقسام وحدت

دسته بندی واحد به طور کلی به صورت زیر می باشد :



توضیح اصطلاحات :

وحدت خود بر دو گونه می باشد : وحدت حقیقی (حقیقتاً یک شی متصف به وحدت باشد) و وحدت غیر حقیقی (حقیقتاً متصف به وحدت نباشد بلکه استعمال وحدت برای ان مجازی و با واسطه در عروض متصف به وحدت می گردد)

وحدت غیر حقیقی با توجه به نوع واسطه در عروض به شش دسته تقسیم می شود : اگر واسطه در عروض نوع آنها باشد یعنی نوع چند فرد موضوع باشد (مثل زید و عمرو به واسطه انسانیت واحدند) متماثلان و اگر جنس چند فرد موضوع باشد (انسان و اسب به واسطه حیوانیت واحدند) متجانسان و اگر کم آن چند فرد موضوع باشد (این گونی گندم با صندلی واحدند زیرا هر دو ۲۰ کیلو می باشند) متساویان و اگر کیف موضوع باشد (عاج با کاغذ به

واسطه‌ی سفید بودن واحدند (متشابهان و اگر وضع موضوع باشد (مهتایی و سقف واحدند به واسطه‌ی افقی بودن)
متوازیان و اگر نسبت آن چند فرد موضوع باشد (حضرات معصومین واحدند به واسطه اینکه همگی حقیقت
نوریه‌اند) متناسبان گویند .

وحدت حقیقی نیز بر دو گونه می باشد : یا ذات آن شی وحدت است یعنی عقلاً دوئیت در آن امکان ندارد (مثل
الله و صرف الوجود) که بدان وحدت حقّه می گویند و یا ذات آن شی وحدت نیست بلکه وحدت وصف اوست و
امکان دارد متکثر گردد که بدان وحدت غیر حقّه می گویند .

وحدت غیر حقّه نیز بر دو صورت می باشد : عنوان واحدی است که ذیل آن افراد متعددی قرار می گیرند (مثل
انسان) که بدان واحد بالعموم گویند و یا عنوانی نیست که ذیل آن افراد متعددی قرار گیرند (مثل زید) که بدان
واحد بالخصوص می گویند .

واحد بالعموم خود بر دو قسم است : یا عنوان ، مفهومی است که عام می باشد حال چه ذاتی باشد (مثل مفهوم
حیوان و مفهوم انسان) یا عرضی باشد (مثل مفهوم سفیدی) و یا عنوان سعه‌ی وجودی است که افراد متعدد در آن
قرار می گیرد (مثل یک مرتبه از وجود که در تشکیک وجودی می تواند موجودات مختلفی را شامل شود)

واحد بالخصوص نیز بر دو قسم می باشد : یا موصوف آن قابل تقسیم است که خود این قابلیت تقسیم شدن یا
بالذات است ، یعنی چون خود او کم است می توان آن را تقسیم کرد (مثل زمان) و یا بالعرض مانند کیف های
مخصوص به کم (مثل شکل) و یا موصوف آن قابل تقسیم نمی باشد .

واحد بالخصوصی که موصوف آن قابل تقسیم نیست بر دو گونه می باشد : موصوف آن خود واحد است یعنی در
مفهوم آن وحدت وجود دارد (مثل یک واحد) و یا خود موصوف واحد نیست که در این صورت خود یا قابل
اشاره حسی هست (مثل نقطه فلسفی) و یا قابل اشاره حسی نمی باشد (مثل مجردات تام و برزخی)

بخش سوم : حمل یا هوهویت

نکته : در هر موردی این همانی (حمل) وجود داشته باشد وحدت وجود دارد (این همانی از عوارض وحدت است) و در هر موردی عدم این همانی (تغایر) وجود داشته باشد در این صورت کثرت وجود دارد (تغایر از عوارض کثرت می باشد)

چنانچه گذشت در هر حملی ما یک جهت اتحاد داریم و یک جهت افتراق . به همین دلیل حمل ها بر دو گونه می باشند :

۱- حمل اولی ذاتی : اتحاد در مفهوم و افتراق در اجمال و تفصیل (مثل انسان حیوان ناطق است)

۲- حمل شایع صناعی : اتحاد در وجود یا مصداق و افتراق در مفهوم (مثل انسان ناطق است)

بخش چهارم : انواع حمل شایع

برای حمل شایع تقسیم بندی های مختلفی ذکر شده است که از این قرار اند :

۱) حمل موافات : حملی که نیاز به اضافه کردن چیزی یا اشتقاق در آن نباشد مانند الانسان عادلٌ

حمل اشتقاق : حملی که در آن نیاز به اضافه کردن چیزی یا اشتقاق باشد مانند الانسان عدلٌ که یعنی ذو عدل یا عادل

۲) حمل بتی : مصادیق موضوع در خارج محققند مثل برخی انسان ها خندان هستند

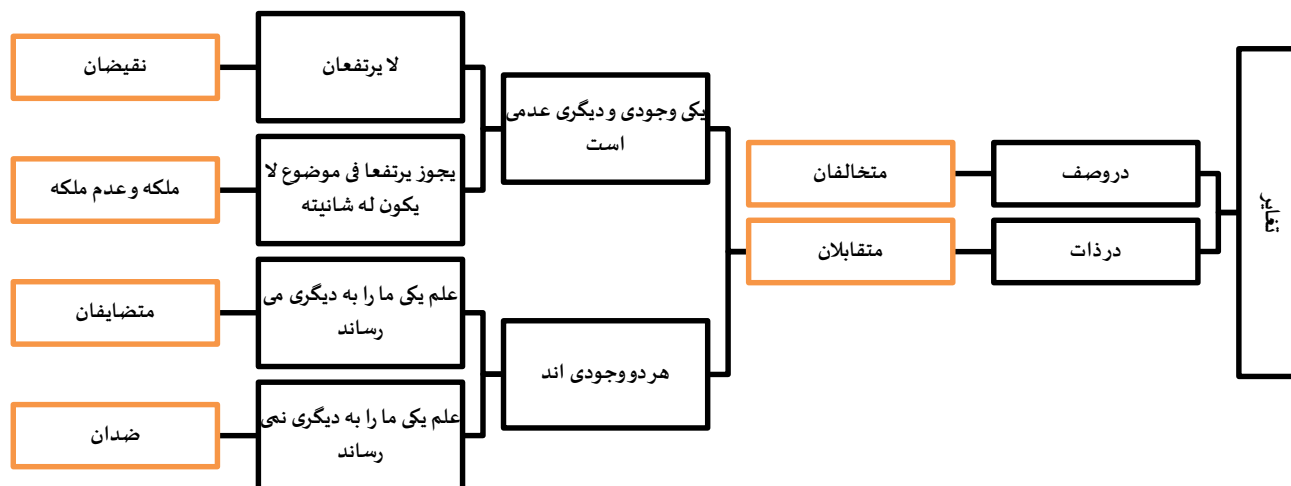
حمل غیر بتی : مصادیق موضوع مفروض هستند و تحقق خارجی ندارند مثل شریک الباری معدومٌ

۳) هلیه بسیطه : ثبوت شی می باشد مانند الانسان موجودٌ

هلیه مرکبه : ثبوت چیزی بر چیز دیگر است مانند الانسان ضاحکٌ

بخش پنجم : تغایر و تقابل

چنانچه گذشت در هر موردی عدم این همانی (تغایر) وجود داشته باشد در این صورت کثرت وجود دارد (تغایر از عوارض کثرت می باشد) . تغایر خود بر چند صورت قابل تصور است :



توضیح اینکه تغایر یا در وصف می باشد (مانند شیرینی خرما با سیاهی ذغال) که به آن متخالفان گویند و یا تغایر در ذات آن می باشد بدین صورت که امکان اجتماع دو چیز در یک محل واحد و از جهت واحد و در یک زمان واحد وجود نخواهد داشت (مثل سیاه و سفید) که بدان متقابل می گویند .

بخش ششم : تقابل تضایف

تعریف دقیق تضایف عبارت است از : امران وجودیان یتوقف تعقل احدهما علی تعقل الآخر مثل بالا و پائین

نکته : متضایفان همواره در نسبت بین دو طرف به وجود می آیند .

نکته : متضایان همواره باید از حیث وجود و عدم ، قوه و فعل و ... متکافأ یا هم سطح باشند .^{۳۴}

بخش هفتم : تقابل تضاد

تعریف دقیق ضدان عبارت است از : امران وجودیان متعاقبان علی موضوع واحد ، داخلان تحت جنس القریب ، بینهما غایت الخلاف ، لایتوقف تعقل احدهما علی تعقل الآخر . مثل سفیدی و سیاهی

در این تعریف « امران وجودیان » نقیض و ملکه و عدم ملکه را خارج می کند .

قید « متعاقبان علی موضوع واحد » جواهر را خارج می کند و بیان شده بود که در جواهر تضاد فلسفی معنا ندارد .

قید « داخلان تحت جنس القریب » خود مقولات عشر را خارج می کند .

قید « بینهما غایت الخلاف » انواع مثال هایی مانند سفیدی و قرمزی را خارج می کند .

قید « لایتوقف تعقل احدهما علی تعقل الآخر » نیز متضایان را خارج می کند .

نکته : برخی برای اینکه تعریف تضاد در میان صور نیز جاری گردد به جای کلمه ی موضوع کلمه ی محل را قرار داده اند چرا که صور (جسمیه و نوعیه) موضوع ندارند ولی محل دارند که محل آنها ماده است .

^{۳۴} این دو نکته فقط برای تضایف نمی باشد و برای ما بقی تقابل ها نیز صادق می باشد .

بخش هشتم : تقابل ملکه و عدم ملکه

ملکه و عدم ملکه یا قنیه یا عدم قنیه در موضوعی مطرح می شوند که صلاحیت اتصاف به ملکه و عدم ملکه را دارا باشد لذا در موردی که چنین صلاحیتی را ندارند هر دو رفع می شوند .

ملکه و عدم ملکه بر دو دسته می باشد :

۱- حقیقی : اگر عدم و عدم ملکه دارای دو ویژگی زیر باشد بدان حقیقی گویند

✓ صلاحیت در موضوعی که می خواهد به ملکه و یا عدم ملکه متصف می شود اعم از صلاحیت در

شخص یا نوع یا جنس است

✓ محدودیت زمانی در آن مطرح نمی باشد

مانند مثل عقرب به نوعه و به شخصه صلاحیت دیدن را ندارد ولی جنس عقرب (حیوان) صلاحیت

دیدن را دارد بنابراین عقرب نابینا است اگر مراد ما از آن عدم ملکه حقیقی باشد .

۲- مشهوری : اگر عدم و عدم ملکه دارای دو ویژگی زیر باشد بدان مشهوری گویند

✓ صلاحیت در موضوعی که می خواهد به ملکه و یا عدم ملکه متصف می شود خصوص صلاحیت

در شخص است و نوع یا جنس فایده ای ندارد

✓ محدودیت زمانی در آن مطرح است .

مثلا ما عقرب را نمی توانیم عدم ملکه مشهوری محسوب کنیم .

نکته : عدم ملکه حقیقی اعم از عدم ملکه مشهوری می باشد

بخش نهم : تقابل تناقض

تناقض در دو معنا به کار می رود :

۱- تناقض در قضایا : مثل « هر انسانی عالم است » و « بعضی انسان ها عالم نیستند »

۲- تناقض در مفردات : مانند وجود و عدم

به نظر علامه طباطبائی اصل در تناقض ، تناقض در قضایا می باشد و در آن هشت شرط اتحاد وجود دارد که ملاصدرا به آن شرط حمل را نیز اضافه نمود .

نکته : اگر بخواهیم تناقض در مفردات را به صورت قضیه ی منفصله بیان کنیم در این صورت منفصله ما حقیقه خواهد بود . مانند « الشی إما موجودٌ و إما معدومٌ »

نکته : قضیه استحاله ی اجتماع و ارتفاع نقیضین از بدیهیات است و در میان بدیهیات از اولیات است و آن را « اُمّ القضا یا » یا « اولی الاوائل » یا « ابده البدیهیات » می گویند .

علت اینکه استحاله ی اجتماع و ارتفاع نقیضین را اولی الاوائل می نامند این است که در هر موردی که انسان حکم به صدق و کذب به قضیه ای کند استحاله ی اجتماع و ارتفاع نقیضین پیشفرض اوست . مثلاً وقتی می گوئیم « چهار زوج است صادق است » بدین معناست که قضیه ی « چهار زوج نیست » را کاذب می دانیم و این یعنی همان استحاله ی اجتماع و ارتفاع نقیضین .

اشکال : این جمله ی « الماهیت من حیث هی لا موجوده و لا معدومه » آیا ارتفاع نقیضین نمی شود ؟

پاسخ : منظور ما از این کلام این است که ماهیت از حیث مفهومی نه موجود است و نه معدوم . این اشکال زمانی وارد بود که ما به حمل شایع این کلام را بیان می کردیم ولی به حمل اولی ایرادی ندارد .

بخش دهم : تقابل واحد و کثیر

در این بخش سوال این است که تغایر بین واحد و کثیر به چه صورتی است ؟ تغایر ذاتی است یا وصفی است و اگر ذاتی است چه نوع ذاتی می باشد ؟

پاسخ این است که تغایر بین این دو از هیچ کدام از این تقابل ها نمی باشد چرا که واحد و کثیر مشکک هستند و هیچ یک از انواع این تقابل ها در امر مشکک جاری نمی شود.؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟چرا در مشکک جاری نمی شود؟؟؟

استدلال : معیار تشکیک این است که ما به الامتیاز همان ما به الاشتراک باشد .

واحد و کثیر هر دو از اقسام موجود مطلق می باشند . از آنجا که موجود مساوق با تشخص ، تشخص نیز مساوق با وحدت است لذا موجود مطلق نیز مساوق با وحدت است لذا چه واحد و چه کثیر هر دو دارای وحدت هستند . مثلاً دو ماژیک کثیر است در عین حال مصداق دو ماژیک در خارج وحدت نیز دارد مثلاً وحدت بالنوع

در نتیجه هیچ کثیری را نمی توان یافت مگر اینکه نوعی از انواع وحدت بهره مند می باشد .

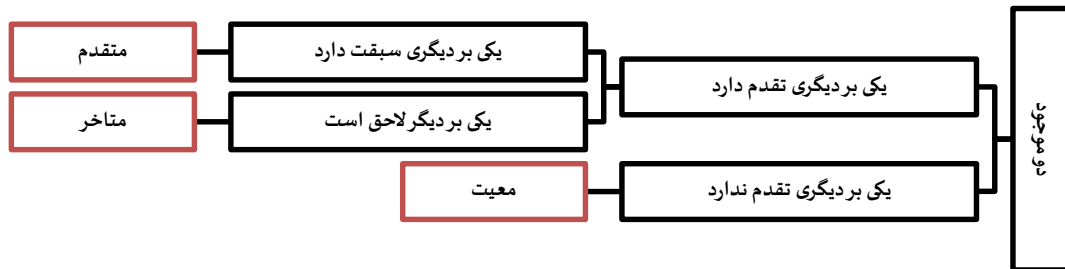
نکته : تقابل بین واحد و کثیر تقابل خارجی و ماهوی نیست بلکه با تحلیل عقلی پدید می آید چرا که وحدت و کثرت از معقولات ثانی فلسفی اند و همانند ما بقی معقولات با مقایسه عقلی پدید می آیند یعنی وقتی ذهن به مقایسه میان دو چیز می پردازد مثلاً یک ماژیک را با دو ماژیک مقایسه می کند بین این دو طرف اولی را واحد و دومی را کثیر می نامد .

با همین بیان روشن می شود که تقابل تناقض و ملکه و عدم ملکه بین واحد و کثیر بی معناست چرا که این دو نوع تقابل بین دو امر وجودی و عدمی مطرح می گردد در حالیکه دو شی که متصف به واحد و کثیر می شوند هر دو وجودی می باشند و اساساً شانیت اتصاف به ملکه و عدم ملکه در وحدت و کثرت وجود ندارد .

فصل نهم - سبق و لحوق و قدم و حدوث

بخش اول : معنای سبق و لحوق و اقسام آنها

یکی دیگر از عوارض موجود به ما هو موجود «سبق» و «لحوق» است . توضیح اینکه :



خود تقدم و تاخر بر اساس ملاک هایی که استقراء شده است به چند دسته تقسیم می شود :

۱) سبق زمانی : یعنی یکی از دو شی از زمان بیشتری بهره مند بوده و دیگری زمان کمتری . مانند شخصی که

دو سال زودتر از دیگری به دنیا آمده است مقدم بر دیگری است .

۲) سبق طبعی : تقدم علت ناقصه بر معلول .

۳) سبق بالعلیه : تقدم علت تامه بر معلول .

۴) سبق بالماهیت : تقدم و تاخر اجزا تشکیل دهنده ی یک شی بر آن شی مثل تقدم ماهیت حیوان بر ماهیت

انسان . در اینجا برای اینکه ما بتوانیم ماهیت انسان را به خوبی درک کنیم اول باید ماهیت جنس و فصل را

به درستی درک کنیم و این دو تقدم بر آن دارند .

نکته : سه قسم سبق قبلی - طبعی و علیت و ماهیت - را سبق و لحوق بالذات نیز می گویند .

۵) **سبق بالحقیقت :** در جایی که حمل ما مجازی باشد یعنی ما یک واسطه در عروض داشته باشیم در این صورت حمل حقیقی آن بر مجازی آن تقدم دارد. مثل « کتری جوشید » که حمل جوشیدن برای آب بر حمل آن برای کتری تقدم دارد.^{۳۵}

۶) **سبق دهری :** میرداماد به ملکوت و جبروت دهر می گوید. ایشان معتقد است که در قوس نزول تجلیات از لاهوت مستقیماً به ناسوت نمی رسند بلکه از لاهوت به جبروت و سپس ملکوت و در آخر ناسوت می روند بنابراین همواره اول وجود دهری پیدا می کند و سپس وجود ناسوتی .

۷) **سبق رتبی :** در جایی که ما یک مبدا را فرض بگیریم و آن چیزی که به آن نزدیک تر است را سابق و آن که دورتر است را لاحق گوئیم. خود این سبق بر دو نوع است :

✓ **وضعی :** جایی که مبدا کاملاً اعتباری است و می توان جای سابق و لاحق را عوض کرد مثل اینکه ما یک وقت محراب را مبدا بگیریم که امام سابق می شود و اگر در را مبدا بگیریم ماموم مقدم می شود

✓ **طبعی :** در جایی که مبدا ما بر اساس طبیعت باشد مانند سلسله اجناس که اگر ما جنس الاجناس را مبدا بگیریم جنس عالی سابق و جنس سافل لاحق می شود و اگر نوع الانواع را مبدا بگیریم در این صورت جنس عالی لاحق و جنس سافل سابق می شود .

۸) **سبق بالشرف :** دو شی را از دید کمالات آنها بسنجیم . در این صورت آن موجودی که کمالات بیشتری دارد سبق بالشرف به دیگری دارد .

^{۳۵} این نوع از سبق از ابتکارات ملاصدرا می باشد .

بخش دوم : ملاک سبق و لحوق در اقسام آنها

هر کدام از این انواع برای خود ملاک تشخیصی دارند که عبارت است از :

- (۱) سبق زمانی = نسبت به زمان
- (۲) سبق طبعی = نسبت به وجود
- (۳) سبق بالعلیت = نسبت به وجوب وجود
- (۴) سبق بالماهیت = نسبت به تقرر ماهیت یا تشکیل آن
- (۵) سبق بالحقیقت = مطلق تحقق که اعم از حقیقی و مجازی است
- (۶) سبق دهری = بودن در نفس واقع و در سلسله طولی - نزولی
- (۷) سبق رتبی = اعتباری و مبدا فرضی
- (۸) سبق بالشرف = کمال و فضل

بخش سوم : قدم و حدوث و اقسام آنها

لغات حادث و قدیم در دو معنا بکار می روند :

❖ از منظر عرف عام مفاهیم حادث (جدید) و قدیم وجود دارد ولی صرفاً در مورد حادث و قدیم زمانی به کار می رود . وقتی که دو چیز را عرف از نظر زمان با هم می سنجد آنکه مدت زمان کمتری وجود داشته است و در زمانی که طرف دیگر مقایسه وجود داشته ، نبوده است حادث و جدید و به طرف دیگر قدیم می گویند .

حادث و قدیم نیز دو امر نسبی محسوب می شوند بنابراین ممکن است که یک شی در مقایسه با شی ای حادث باشد و در مقایسه با شی دیگری قدیم باشد .

به زبان دقیق تر تعریف عرف از این دو مفهوم عبارت است از

حادث = مسبوقیت الشی بالعدم الزمانی فی قیاس الآخر

قدیم = عدم مسبوقیت الشی بالعدم الزمانی فی قیاس الآخر

❖ فلاسفه همین مفهوم را تعمیم دادند یعنی نه تنها در حدوث و قدیم زمانی بلکه در سایر انواع تقدم و تاخر نیز این حدوث و قدم بکار گرفته شد که چنین چیزی جر تعمیم مفهوم عرفی حادث و قدیم زمانی نیست.

حادث = مسبوقیت شی بالعدم

قدیم = عدم مسبوقیت شی بالعدم

نکته: در میان انواع هشت گانه تقابل تصور برای حادث و قدیم دو اصطلاح « حدوث و قدیم ذاتی » و « حدوث و قدیم دهری » بیشتر تکرار می شود که توضیحی در مورد آنها نیاز می باشد:

✓ **حادث ذاتی:** به امری گفته می شود که وقتی آن را با امر دیگری مقایسه می کنیم در مرتبه ذات

بعد از آن آمده است. این نوع حدوث و قدم برگرفته از تقدم و تاخر بالذات است که به هر سه

قسم بالطبع و بالعلیت و بالتجوهر (بالماهیت) قابل اطلاق است. مثلاً همه فلاسفه قبول دارند که

تمامی ممکنات نسبت به واجب الوجود حدوث ذاتی دارند

✓ **حادث دهری:** در حدوث و قدم دهری در هر مرتبه عدم مقابل (غیر جامع مع الوجود) است.

توضیح اینکه دو اصطلاح برای عدم وجود دارد:

عدم مقابل: عدمی که با وجود جمع نمی شود ولو به تعمیم دو حیثیت. مثل عدم زمانی که حادث

زمانی در زمانی که قدیم زمانی وجود داشت معدوم بوده است و وجود نداشته است (ماشین مدل

۷۰ در زمانی که ماشین مدل ۶۰ وجود داشته است موجود نبوده است)

عدم مجامع: عدمی که با وجود جمع می شود ولو به تعمیم دو حیثیت. مثل عدم شی در مرتبه

ناسوتی با وجود شی در مرتبه لاهوتی یا جبروتی یا ملکوتی قابل جمع است.

فصل دهم - قوه و فعل

بخش اول : تعریف قوه و فعل

بالفعل = آثار مورد انتظار از یک شی بر آن مترتب گردد

بالقوه = آثار مورد انتظار از یک شی بر آن مترتب نگردد

بخش دوم : رابطه حادث زمانی با قوه وجود

ادعا: هر حادث زمانی مسبوق به قوه وجود می باشد

استدلال: یکی از براهین برای اثبات این موضوع از این قرار می باشد

- هر حادث زمانی ممکن الوجود است چرا که اگر واجب الوجود بود اصلاً معدوم نمی شد در حالیکه حادث زمانی قبلاً معدوم بوده است و اگر ممتنع الوجود بود اصلاً به وجود نمی آمد که حادث زمانی الآن موجود بوده باشد .

حادث زمانی که ممکن ذاتی است امکان استعدادی نیز دارد زیرا قطعاً استعداد به وجود آمدن را داشته است .؟؟؟؟ امکان استعدادی امری وجودی است باید به جوهر استعدادی یا ماده اولی قائل می شدیم؟؟

امکان استعدادی امری ماهوی است و ما به إزاء خارجی دارد

هر امر ماهوی یا جوهر است و یا عرض . لذا استعداد یا باید جوهر باشد یا عرض و در این بین امکان استعدادی از اعراض می باشد

هر عرضی موضوع می خواهد لذا استعداد نیز موضوع می خواهد استعداد که همان قوه است و موضوع تمامی قوا ، قوه ی محض یا ماده اولی نامیده می شود .؟؟؟؟؟؟؟؟ خلط بین جوهر و عرض شده است .

در نتیجه هر حادث زمانی ماده دارد و مادی است

نکاتی در باب قوه و فعل

۱. ماده اولی قوه محض است یعنی جوهری است که هر قوه ای در آن متصور است لذا آبی ؟؟؟؟ از پذیرش هیچ فعلیتی نیست .
۲. ماده اولی قوه محض است و هیچ فعلیتی ندارد لذا هیچ گاه به تنهایی به وجود نمی آید زیرا هر موجودی لاقل فعلیت وجود داشتن را داراست ، ماده اولی همراه با صورتی باید بوجود بیاید .
۳. صورتی که همواره ماده اولی است لزوماً امر ثابتی نیست و قابل تغییر است مثلاً وقتی آب به بخار تبدیل می شود صورت آب می رود و صورت بخار جایگزین آن می گردد .
۴. در تغییرات مادی صورت عوض می شود ولی ماده اولی ثابت است چرا که اگر ماده اولی نیز ماده قبلی داشته باشد و آن هم ماده قبل تری ، تسلسل پیش می آید به همین جهت قائل به ماده اولی شده اند .
۵. ماده اولی با هر چیزی سنجیده شود قدیم زمانی است چرا که زمانی نبوده که ماده اولی نباشد چون زمان با پیدایش حرکت پدید آمده و حرکت نیز با پیدایش ماده پدید آمده بنابراین تا ماده خلق نشود حرکت و در نتیجه زمان نیز پدید نمی آید لذا ماده می شود قدیم زمانی .
۶. هر حادث زمانی مادی است .
۷. ماده اولی در میان تمامی حوادث زمانی مشترک است چون عوض نمی شود
۸. هر حادث زمانی ماده و استعداد دارد که استعداد عرضی است و متعین است چرا که مضاف الیه آن ، آنرا تعیین می کند ولی ماده اولی جوهر و مبهم است لذا ماده اولی همانند جسم طبیعی (استعداد وقوه) همانند جسم تعلیمی است .
۹. در پیدایش حوادث زمانی اگر حادث زمانی جوهر باشد صورت آن تغییر می کند و اگر عرض باشد حالت آن تغییر می کند .
۱۰. ماده اولی همواره همراه با صورتی است که مقوم اوست ممکن است آن صورت تغییر کند ولی هیچگاه ماده اولی بدون صورت باقی نمی ماند .
۱۱. هرگاه قوه خاصی را با فعلیت مخصوص به همان می سنجیم قوه خاصی بر فعلیت مقدم است مثلاً قوه اجتهاد بر فعلیت اجتهاد .

۱۲. اگر مطلق فعلیت را با مطلق قوه بسنجیم اینجا مطلق فعلیت بر مطلق قوه تقدم دارد چون یکی از فعلیت ها فعلیت وجود داشتن است و وجود داشتن بر هر چیزی مقدم است .

بخش سوم : تقسیم تغییر

تغییر = مراد از تغییر خروج شی از قوه به فعل می باشد که به دو صورت قابل تصور است :

۱- دفعی : که بدان کون و فساد گفته می شود .

۲- تدریجی : که بدان حرکت گفته می شود .

از طرفی تغییر در دو چیز قابل تصور می باشد (بنابر مبنای ملاصدرا)

۱- جواهر : صورتی برود و صورت دیگر بیاید .

۲- اعراض : عرضی برود و عرض دیگر بیاید .

بخش چهارم : تعریف حرکت^{۳۶}

در مورد حرکت سه تعریف صحیح وارد شده است :

➤ تغییر تدریجی

➤ خروج الشی من القوه إلى الفعل تدریجاً

➤ (ارسطو) کمال الاول لما بالقوه من حیث إنه بالقوه

قید « کمال اول » ما بقی کمالات ثانی را خارج می کند مثل کمال رسیدن در غایت

قید « لما بالقوه » برای خروج تغییرات در مجرد تام می باشد که در آنها کون و فساد است .

^{۳۶} علامه طباطبائی حرکت را امری ماهویمی دانند و تمامی استدلال های ایشان بر این مبنا است ولی آیت الله مصباح حرکت را امری معقول ثانی فلسفی می دانند و بسیاری از نتیجه گیری های علامه را قبول ندارند .

قید « من حیث إنه بالقوه » صورت نوعیه یا جسمیه را خارج می کند . توضیح اینکه صورت ها اولین فعلیتی هستند که برای ماده اولی حاصل می شوند ولی حصول آنها بالفعل است بر خلاف حرکت که حصولش بالقوه است . در حرکت در هر آنی فعلیت حاضر زائل شده و فعلیتی دیگر جایگزین آن می گردد در حالیکه در صورت اینگونه نمی باشد .

سوال : بحث حرکت در کجای فلسفه باید بحث شود ؟

پاسخ : ابن سینا بحث حرکت را در طبیعیات مطرح کرده است اما ملاصدرا بحث حرکت را در الهیات آورده است؛ علت این است که به نظر ملاصدرا تغییر و ثبوت از اعراض موجود است و در نتیجه از اعراض ذاتی آن محسوب می شود زیرا حرکت با تقسیم هایش مجموعاً مساوی با موجود می گردد لذا از اعراض ذاتیه موجود بما هو موجود خواهد بود و جایگاه بحث آن در فلسفه اولی می باشد .

نکته : در هر حرکتی نیازمند به بحث از شش چیز می باشیم : مبدا حرکت ، منتهی حرکت ، متحرک ، محرک ، مسافت و زمان که در فصول آینده به تفصیل از آنها بحث خواهد شد .

بخش چهارم : اقسام حرکت

در تحلیل حرکت دو معنا وجود دارد :

- ۱- **حرکت متوسطیه :** حرکت به معنای توسط الشی بین المبدأ و المنتهی . یعنی قطعه ای را بین مبدأ و منتهی انتخاب می کنیم و آن را مورد بررسی قرار می دهیم . به عبارت دیگر نگاه ایستا به حرکت .
- ۲- **حرکت قطعیه :** حرکت به معنای قطع (پیمودن) . مسیر متحرک را که از مبدایی آغاز شده و به منتهایی که در جریان است بررسی می کنیم . به عبارت دیگر نگاهی پویا به حرکت .

تفاوت این دو در این است که حرکت متوسطیه بسیط است و قابل انقسام به اجزائی از سنخ حرکت نیست ولی حرکت قطعیه مرکب است و قابل انقسام می باشد .

نکته : علامه معتقد است حرکت قطعی و توسطیه هر دو در خارج وجود دارند چرا که تفاوت این دو لحاظی است یعنی هر حرکتی که در خارج وجود دارد به دو گونه قابل تحصیل است . یکی لحاظ متحرک بین مبدا و منتهی و دیگری لحاظ متحرک به حیثی که از مبدا تا منتهی را طی می کند . بنابراین هر دو این حرکات در حرکت خارجی منطبق اند و در خارج وجود دارند .^{۳۷}

نکته (تصویر پنداری حرکت) : تصویر پنداری یا خیالی حرکت تصویری است که خیال آدمی از حرکت می سازد مثل تصویری که از حرکت دایره ای آتشگردان به صورت دایره آتشین توسط خیال و تخیل در ذهن آدمی ساخته می شود . این تصویر حرکت نمی باشد زیرا در تصویر پنداری حرکت اجزاء به صورت قارالذات و پیوسته تصویر می شوند ولی در حرکت واقعی اجزاء غیر قارالذات می باشند .

بخش پنجم : مبدا و منتهی حرکت

نکته : از آنجا که علامه جزء لا یتجزی را محال می داند این تقسیم بندی عقلاً تا بینهایت قابل امتداد است ولی در خارج نیز تا هر جا که ابزار به ما اجازه بدهند می توانیم حرکت را تقسیم کنیم .

البته قابلیت انقسامی که در حرکت قطعی معتبر است به معنای انقسام بالقوه است و إلا ما در ابتدا با چند حرکت روبرو خواهیم بود و در نهایت با تتالی سکون های پی در پی و حرکت واحدی در خارج باقی نمی ماند .

نکته : مبدا و منتهی حرکت از سنخ حرکت نمی باشند زیرا در این صورت خود آنها نیز نیازمند مبدا و منتهی اند و تسلسل پدید خواهد آمد .

نکته : اگر بخواهیم برای کل حرکت های عالم مبدا و منتهی ای قرار دهیم باید قوه محض (ماده اولی) را مبدا و فعلیت محض را منتهی قرار دهیم و واضح است که این مبدا و منتهی خودشان از سنخ حرکت نمی باشند .

^{۳۷} در این باره ابن سینا معتقد است که فقط حرمت توسطیه در خارج وجود دارد و حرکت قطعی اعتبار ذهن است. نقطه مقابل او ملاصدرا است که فقط حرکت قطعی را در خارج موجود می داند و حرکت توسطیه را اعتبار ذهنی می شمارد . علامه هم چنانچه بیان شد هر دو را موجود در خارج می دانند .

بخش ششم : موضوع حرکت یا متحرک

سوال : به چه دلیلی می گوئید که هر حرکتی دارای متحرک می باشد ؟

پاسخ : علت این است که :

• حرکت یعنی تغییر از قوه به فعل تدریجی

قوه عرض است ^{۳۸} و مانند سایر اعراض موضوعی می خواهد که با آن متحد باشد

در هر متحرکی موضوعی وجود دارد که با آن حرکت متحد است .

در باره ی متحرک نکاتی قابل بیان می باشد :

۱- همانطور که قوه با متحرک است و فعلیتی نیز که در حرکت از این قوه پدید می آید ، با متحرک متحد می باشد .

۲- موضوع حرکت امری است که به نظر مشائین و اشراقیین در طول حرکت ثابت است یعنی همان چیزی که در ابتدای حرکت با قوه متحد بوده در انتهای حرکت نیز با فعلیت متحد است .^{۳۹}

۳- با توجه به تعریف حرکت روشن می شود که متحرک چیزی است که قوه داشته باشد لذا در باره خداوند و مجردات تام حرکت معنا ندارد .^{۴۰}

۴- با توجه به اصالت الوجود هر ویژگی که شی بخواهد داشته باشد متفرع آن است که حداقل فعلیت وجود را دارا باشد لذا قوه محض به تنهایی هیچ وقت متحرک نخواهد بود چرا که قوه محض به تنهایی معدوم است.

۵- حرکت در ناسوتیان بالذات و در ملکوتیان بالتبع معنا دارد ولی همانطور که گذشت در جبروتیان و لاهوتیان حرکت وجود ندارد .

^{۳۸} زیرا در جواهر قوه تبدیل به فعلیت نمی شود بلکه با فعلیت یا صورت همراه می شود بنابراین معلوم است که منظور از این قوه عرض است . تفاوت دیگر این دو نیز این است که قوه در اعراض امری وجودی است ولی در جواهر امری عدمی است .

^{۳۹} علت این سخن همان دلیل نفی حرکت جوهری توسط ابن سینا است .

^{۴۰} مجردات تام اعراض دار نمی شوند زیرا فعلیت محض اند و چون فعلیت محض اند نمی توانند قابلیت را که برای پذیرش اعراض لازم است داشته باشند .

بخش هفتم: فاعل حرکت یا محرک

سوال: آیا امکان دارد که محرک با متحرک یکی باشد؟ چرا؟

پاسخ: خیر. سه علت برای این امر ذکر شده است:^{۴۱}

- محرک معطی حرکت است و معطی الشی لایکون فاقداً له، بنابراین محرک واجد حرکت است متحرک فاقد حرکت است و می خواهد حرکت را شروع کند معطی حرکت و فاقد حرکت نمی توانند یک چیز باشند
- محرک آن فعلیت حاصل در منتهای حرکت را داراست ولی متحرک آن دارا نیست و می خواهد با حرکت به آن برسد در نتیجه این دو نمی توانند یک چیز باشند.
- اگر خودش حرکت نداشته باشد و ثابت باشد لازم می آید که افاضه اش هم ثابت باشد و در این صورت حرکتی پدید نخواهد آمد.

بخش هشتم: ارتباط متغیر با ثابت

اشکال: لازمه این سخن این است که محرک خودش باید حرکت داشته باشد و در این صورت یا تسلسل و یا دور پیش می آید و یا باید قائل به حرکت در خداوند شویم که هر سه غیر قابل قبول است. بنابراین بهتر است که قائل به عدم حرکت در فاعل یا محرک شویم؟

پاسخ: در نهایت این سلسله به علتی می رسد که حرکت ذاتی اوست و چون ذاتی اوست علتی خارج از علت ذوالذات نمی طلبد لذا علت یا علل قبل از آن لازم نیست که حرکت داشته باشند. فلاسفه به این موجود عقل فعال می گویند.

^{۴۱} دلیل اول را فقط کسانی که حرکت را امری ماهوی می دانند می توانند قبول کنند ولی دلیل دوم و سوم را حتی با فرض معقول ثانی فلسفی بودن حرکت نیز می توان پذیرفت زیرا با این فرض دیگر نیاز نیست که خود معطی حرکت، دارای حرکت باشد.

بخش هشتم : مسافت حرکت

مراد از مسافت حرکت مقوله ای است که حرکت در آن رخ می دهد . مثلاً وقتی کمیت جسمی افزایش پیدا می کند مسافت این حرکت کم می باشد .

توضیح اینکه وقتی که ما اصالت الوجود را بپذیریم در این صورت خود مقولات درملا خارج وجود ندارند زیرا همگی ماهیت اند و در حقیقت این وجود متصل سیالی است که حرکت بر آن عارض می شود و وقتی که ما آن وجود را در مبدا حرکت در نظر بگیریم در می یابیم که نوعی از یک مقوله بر آن صدق می کند (مثلاً ۶۰ کیلو وزن) وقتی که همان وجود را در منتهای حرکت در نظر می گیریم در می یابیم که نوع دیگری از آن مقوله بر آن صدق می کند (مثلاً ۶۱ کیلو وزن) . لذا نتیجه می گیریم که در (مثال مذکور در مقوله ی کم) متحرک حرکت کرده است.

بخش نهم : مقولات متعلق حرکت

پرسش : حرکت در چه مقولاتی رخ می دهد ؟

پاسخ : در این باب سه نظر وارد شده است :^{۴۲}

- (۱) (ارسطو) در سه مقوله کم و کیف و این
- (۲) (ابن سینا و پیروانش) در چهار مقوله کم و کیف و این و وضع^{۴۳}
- (۳) (ملاصدرا) جوهر متحرک است و به تبع آن تمامی اعراض نیز در حال حرکت اند لذا کل عالم ماده در حرکت است و تنها مجردات تام مثل خداوند و عقول اند که ثابت اند .

^{۴۲}مرحوم علامه استدلال عدم حرکت در مقولات دیگر را بر طبق دو نظر اول آورده ولی در این تقریر بیان نشده است . رک صص ۱۵۸-۱۶۱

^{۴۳}حرکت در وضع مانند حرکت یک کره به دور محور خودش

استدلال (اثبات حرکت جوهری): ملاصدرا سه دلیل برای اثبات حرکت جوهری بیان کرده اند که دو دلیل اول را علامه ذکر کرده اند. اولین استدلال بر اساس مبانی مشائین است که بین جوهر و عرض رابطه‌ی علیت را جاری می‌دانند^{۴۴} و استدلال دوم بر اساس مبانی حکمت متعالیه است که رابطه این دو را تجلی و ذواتجلی می‌داند. و اما استدلال ها:

- همه فلاسفه حداقل حرکت را در بعضی از مقولات قبول دارند
اعراض معلول جواهر اند.
تغییر در معلول بدون تغییر در علت معنا ندارد.
- وقتی که ما حرکت را در بعضی از اعراض می‌بینیم نمی‌توانیم حرکت را در جوهر نپذیریم زیرا عرض و جوهر تجلی و ذواتجلی اند و وجودی مستقل از هم ندارند و اعراض در حقیقت وجود رابط اند.^{۴۵}

انواع حرکت جوهری

ملاصدرا برای حرکت جوهری دو نوع متصور بود:

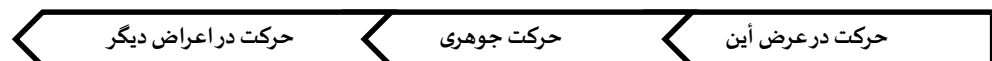
- (۱) حرکت جوهری عرضی: صورت نوعیه یا طبیعیه می‌رود و صورت نوعیه یا طبیعیه دیگری به تدریج جایگزین آن می‌شود و حقیقت این صورت ها واحد است هر چند در مرحله ای امکان دارد مفهومی از آن انتزاع شود که با مفهوم مرحله دیگر تفاوت داشته باشد. مثلاً در یک مرحله نفس انسانی به کودک و در مرحله دیگری به جوانی و در مرحله دیگر به کهنسالی متصل می‌شود ولی در همه این مراحل حقیقت یا ذات این نفس یک چیز بیشتر نیست و آن نفس ناطقه است.

^{۴۴} تفاوت این دو قول در تبیین رابطه علیت است. ملاصدرا معلول را وجود رابط به علت می‌داند اما ابن سینا وجود مستقل می‌داند.
^{۴۵} ملاصدرا چون اختلاف را نوعی می‌داند بنابراین بحث از مقولات عشر را ابتدایی می‌داند زیرا همگی را وجود رابط در نظر می‌گیرد و هیچ کدام از آنها در نزد او ماهیت ندارند.

۲) حرکت جوهری طولی : صورت نوعیه یا طبیعیه ای می رود و صورت نوعیه یا طبیعیه با اثری بتدریج جایگزین آن می شود که تمام فعلیت های قبلی را داراست و فعلیت های جدید تری هم دارد لذا حقیقت این دو صورت یکسان نیست مثلاً در مسی حرکت نطفه در رحم مادر در یک مرحله نفس نباتی بر ماده آن عارض می شود که با فعلیت هایی همچون تغذیه خود را نشان می دهد و در مرحله دیگر نفس حیوانی بر ماده آن عارض می شود که با فعلیت هایی همچون حرکت (ضربان قلب) خود را نشان می دهد هر چند به فعلیت های قبلی همچون تغذیه پا برجاست.^{۴۶}

انواع حرکت در اعراض

وقتی که جوهر دارای حرکت باشد و اعراض نیز از شئون و تجلیات جوهر شدند پس تمامی اعراض به تبع جوهر در حال حرکت اند که بدان حرکت اولی گویند و حرکاتی که ابن سینا در مقولاتی مثل این و وضع و کم و کیف مطرح کرد همگی حرکت ثانی هستند. نظیر فردی که در قطار در حال حرکت است. حرکت اولی او حرکتی است که به واسطه قطار در او ایجاد می شود و حرکت ثانی او حرکت خود او در راهرو قطار است و این حرکت در حرکت می باشد.



نکته : عالم جسمانی همواره در حال حرکت است چرا که تمامی اجسام از ماده و صورت تشکیل شده اند و هر چند ماده آنها ثابت باشد ولی صورت آنها پیوسته در حال تغییر تدریجی است. این حرکت تا هر زمانی که قوه حرکت وجود داشته باشد ادامه خواهد داشت لذا گفته می شود که عالم جسمانی در حال حرکت به سوی فعلیت محض است.^{۴۷}

^{۴۶} مبنای علامه در باره حرکت اشتدادی این است که چون شیئیت شی به صورتش است پس یک صورت جدید ایجاد می شود که فعلیت های قبلی را دارد ولی آیت الله مصباح می فرمایند که هر فعلیتی خودش یک صورت است بنابراین در حرکت اشتدادی تراکم صور رخ می دهد و دو صورت وجود دارد.

^{۴۷} اینکه ما حرکت جوهری را به تمام عالم نسبت می دهیم به این دلیل است که اولاً همه عالم زمان مند است و حد وسط در برهان سوم ملاصدرا زمان بود و ثانیاً تمام عالم بالاخره یکی از اعراضشان در حال تغییر می باشد و اگر شما یک ناسوتی یا لاهوتی پیدا کردید که این تغییر را نداشت بدان حرکت جوهری را

بخش دوازدهم: موضوع حرکت جوهری

اشکال: ایرادی که ابن سینا برای اثبات عدم وجود حرکت جوهری گرفت این بود که او در جواب بهمنیار گفت اگر حرکت جوهری وجود داشته باشد در اینصورت دیگر موضوع واحدی باقی نمی ماند در حالیکه حرکت نیازمند موضوع واحد است و لازمه اش این است که کسی که تو از او سوال پرسیدی با کسی که پاسخ تو را می دهد یکی نباشد و این خلاف وجدان است؟

پاسخ: دو پاسخ برای این سوال مطرح شده است که یکی از آنها قابل قبول می باشد:

۱- (پاسخ بدوی) ما در حرکت جوهری قائل به حرکت در همه جواهر نشدیم بلکه فقط صورت و نفس تغییر می کند ولی ماده ثابت است و تغییر نمی کند. این ماده اولی که همواره با صورتی موجود است موضوع حرکت جوهری می باشد و هم معروض حرکت است و هم وحدت بخش.^{۴۸}

اشکال: ماده قوه محض است، پس چگونه می تواند وحدت بخش باشد؟

پاسخ: ماده اولی از دو جهت می تواند وحدت بخش باشد: اولاً ماده اولی همواره با صورت مایی همراه است و به همین جهت این همراهی وحدت بخش خواهد بود.^{۴۹} ثانیاً ماده اولی علتی دارد که آن علت ثابت است لذا به اعتبار علت خویش نیز وحدت بخش خواهد بود.

نکته: ابن سینا که حرکت جوهری را انکار می کند نمی تواند تغییر در جواهر را انکار کند مثلاً پیدایش نفس همراه با بدن. او این تغییرات را کون و فساد می دانست.^{۵۰} خود او و پیروانش برای توضیح اتحاد

نسبت ندهید. حال کسانی که (مانند آیت الله مصباح) عوارضی مثل این و متی و ... را معقول ثانی فلسفی می دانند در اینصورت دلیلی برای اثبات حرکت جوهری در تمام عالم ندارند.

^{۴۸} قبل از اثبات حرکت جوهری مراد از قوه، استعدادی عرضی بود که به فعلیت می رسید و امری وجودی محسوب می شود ولی وقتی حرکت جوهری اثبات شد مراد از قوه، ماده اولی است که با صورت های مختلف همراه می شود (نه اینکه خودش به فعلیت برسد)

^{۴۹} طبق این توجیه اگر حرکت جوهری عرضی باشد که در این صورت حقیقت دو صورت با هم یکی اند و اگر هم طولی باشد باز هم دارای کمالات مشترکی می باشند.

^{۵۰} توضیح اینکه در جایی که در منظر عرف اعراض دفعتاً تغییر می کنند مثل شکستن مداد نظر ابن سینا این است که در لحظه و آن اول شکستن صورت جدیدی به صورت کون و فساد جایگزین قبلی می شود و تغییر در عرض رخ می دهد اما طبق مبنای ملاصدرا که عقلاً زمان را می توانستیم به بینهایت قسمت تقسیم کنیم دیگر خود این اعراض به ظاهر دفعی نیز عاملی برای حرکت جوهری می شوند نه تغییر کون و فساد. اصولاً ملاصدرا تغییر کون و فساد را حداقل در عالم ناسوت قبول ندارند.

جوهری در عین تغییر جوهری به صورت کون و فساد به ماده اولی تمسک کرده بودند و ادعا کرده بودند از آنجا که ماده اولی در این کون و فساد ثابت است و همواره با صورت مایی می باشد سبب اتحاد خواهد بود و این جواب برگرفته از خود اوست .

۲- (پاسخ حقیقی) اعتقاد ابن سینا برای لزوم وجود موضوع برای حرکت به دو جهت بوده است : وحدت بخشی در حرکت و معروض داشتن آن

✓ وحدت بخشی در حرکت : در حرکت چون اتصال است وحدت فهمیده می شود لذا برای فهم وحدت نیازی به اثبات موضوع حرکت نمی باشد و همان اتصال کافی است . مثل اینکه تا زمانی که بین دو اتاق دیواری نیست ما آن را یک اتاق محسوب میکنیم به دلیل اتصال ولی وقتی دیواری کشیده شد ما تعبیر دو اتاق را بکار می بریم .

✓ معروض در حرکت : نیاز به موضوعی که معروض حرکت باشد و حرکت بر آن عارض شود در حرکت های در اعراض صحیح است چرا که در آنجا آنچه که تغییر می کند وجود لغیره دارد لذا نیازی به نیاز معروض دارد که بر آن عارض شود ولی در حرکت جوهری آنچه حرکت می کند وجود لنفسه است لذا نیازی به معروض ندارد تا بر آن عارض شود .

خلاصه اینکه حرکت جوهری اصلاً نیاز به موضوع ندارد

نکته : ناگفته نماند که جواب بدوی اصلاً صحیح نمی باشد چرا که ماده اولی قوه محض است و هیچ اثری به او منتسب نمی شود و وقتی هم با صورت همراه می شود آثار مربوط به صورت است و انتساب آن آثار به ماده اولی مجازی است .^{۵۱}

^{۵۱} با قبول اصالت الوجود در حرکت های جوهری و عرضی در حقیقت دو صورت عوض شده اند ولی ما با یک ماهیت از آنها حکایت می کنیم و نمی توانیم این اتحاد را به ماده اولی و صورت مایی که همراه اوست نسبت دهیم بلکه عامل این اتحاد اتصال می باشد .

بخش سیزدهم: زمان

مفهوم زمان بدیهی است و ماهیت آن کم متصل غیر قارالذات می باشد .

سوال : رابطه حرکت با زمان چیست ؟

پاسخ : مدعای ما این است که در هر حرکتی زمانی وجود دارد که عارض بر آن حرکت می باشد .

- در هر حرکتی اجزائی قابل فرض است که آن اجزا یا قطعات نیز به قطعات کوچکتری قابل تقسیم می باشند .

این قطعات به هم متصل اند و حد مشترک دارند و فاصله ای بین آنها نیست

این قطعات در کنار هم در خارج وجود ندارد

در نتیجه در هر حرکتی کم متصل غیر قارالذات وجود دارد که با تحلیل عارض بر حرکت

می شود و متوجه می شویم که همان زمان می باشد .^{۵۲}

سوال : تفاوت حرکت با زمان در چیست ؟ در حالیکه هر دو را کم متصل غیر قارالذات می دانید ؟

پاسخ : تفاوت حرکت با زمان تفاوت در ابهام و تعیین است . زمان همواره به صورت مقدار معینی بیان می گردد و

همانند جسم تعلیمی و کیف استعدادی است ولی حرکت به صورت مقدار مبهم بیان می گردد همانند جسم طبیعی و

ماده اولی . بنابراین زمان را می توان با عدد بیان کرد مثلاً ساعت ۲۰

ویژگی های زمان

۱- هر حرکتی زمانی دارد که مقدار آن را مشخص می کند

۲- بین اجزای زمان تقدم و تاخر زمانی و بالرتبه و بالطبع وجود دارد

^{۵۲} اشکال و تناقضی که در اینجا وجود دارد این است که اگر تحلیلی است و ماهوی نمی باشد پس چرا آن را با زمان که امری ماهوی می دانید یکی می گیرید؟

۳- هر چند در خارج زمان همواره مستمر است ولی در ظرف ذهن می توان آن را قطع کرد . به انتهای زمان که در صورت قطع شدن پدید می آید « آن » می گویند که در خارج معدوم است ولی در ظرف ذهن قابل تصور است.^{۵۳}

۴- وقتی « آن » در خارج وجود ندارد تتالی آنات و تتالی آنیات هم در خارج وجود ندارد

۵- از آنجا که زمان در خارج متصل است هر جزئی از آن به اجزاء متصل غیر قارالذات قابل تقسیم است لذا زمان در خارج مبدا و منتهی ندارد و مبدا و منتهی آن فرضی و در ذهن است .

بخش چهاردهم : سرعت و کندی

هر چه که حرکت مسافت بیشتری را در زمان کمتری بپیماید تند تر و هر چه که حرکت مسافت کمتری را در زمان کمتری بپیماید کند تر خواهد بود . سرعت با مسافت نسبت مستقیم و با زمان نسبت معکوس دارد .

نکته : در مورد سرعت و کندی چند توهم ایجاد شده است که بدان ها پاسخ می دهیم :

❖ توهم ۱ : اگر تعداد سکونها در حرکت افزایش یابد حرکت کند تر می شود و اگر تعداد سکونها در حرکت افزایش یابد حرکت تند تر می شود ؟

پاسخ : حرکت واحد متصل است و اصلاً سکونی در آن وجود ندارد و سرعت و کندی به میزان مسافت طی شده و مدت زمان طی آن مسافت بر می گردد و ربطی به تخیل سکون ندارد .

❖ توهم ۲ : بین سرعت و کندی تقابل تضاد قرار دارد چرا که هر دو امری وجودی اند پس نقیضان و ملکه و عدم ملکه نمی باشد و از آنجا که تکافو ندارند نیز متضایف نیستند پس ضدان می باشند ؟

^{۵۳} آن در عرف به معنای لحظه که در خارج است می باشد ولی در فلسفه به معنای انتهای زمان می باشد که در خارج موجود نیست .

پاسخ : در تقابل تضاد قید « بینهما غایت الخلاف » شرط است ولی این شرط در سرعت و کندی وجود ندارد . در حقیقت سرعت و کندی دو امر مشکک می باشند که ما به الاشتراک آنها مساوی ما به الامتیاز آنها می باشد لذا جزء هیچ کدام از اقسام چهارگانه تقابل نمی باشند مثل واحد و کثیر .

نکته : سرعت و کندی یک چیز نسبی می باشد که در مقایسه فهمیده می شوند لذا چه بسا حرکتی که در مقایسه با یک حرکت متصف به کندی می شود در مقایسه با دیگری متصف سرعت می شود .

بخش پانزدهم : سکون

سکون بر دو معنا به کار می رود :

۱- کاربرد رایج : حرکت نداشتن در چیزی که شانیت حرکت را داراست مثل جسم قبل از حرکت

۲- کاربرد غیر رایج : باقی ماندن در حالت قبلی (اینرسی)

نکته : تقابل حرکت و سکون تقابل ملکه و عدم ملکه می باشد .

بخش شانزدهم : تقسیمات حرکت

باتوجه به اینکه در هر حرکتی باید به شش مورد پرداخته شود توجه به این نکته ضروری است که حرکت با توجه به این شش مورد به انواعی تقسیم می شود :

- با توجه به مبدا و منتهی : حرکت از جایی به جای دیگر
- با توجه به موضوع حرکت : حرکت نبات و حرکت حیوان و حرکت انسان
- با توجه به مقوله حرکت : حرکت در کیف یا کم یا وضع
- با توجه به زمان : حرکت در روز یا در شب یا ...

○ با توجه به محرک حرکت : یا محرک اراده دارد و با اراده خویش حرکت را ایجاد می کند که بدان حرکت نفسانی گویند و یا اراده ندارد . در صورت دوم یا حرکت بر طبق طبیعت اولیه محرک است که حرکت طبیعی نامیده می شود و یا حرکت بر اساس طبیعت ثانویه و بر طبق نیروی قاصر است که بدان حرکت قسری اطلاق می شود .

خاتمه

قوه به شش معنا به کار می رود :

- ۱- استعداد قبول (کیف استعدادی)
- ۲- جوهر قابلیت داشتن (ماده اولی)
- ۳- نیروی انجام کار
- ۴- جوهری که حامل نیروی انجام کار است
- ۵- نیرو و توان نفس که نفس انسانی یا حیوانی یا نباتی که بر اساس آن کارش را انجام می دهد
- ۶- نیرو و توان صورت طبیعی که صورت نوعیه که براساس آن کارش را انجام می دهد .

نکته : بیان چند نکته در باب معانی قوه ضروری می باشد :

✓ متکلمین قدرت را به ما یصح الفعل و الترتک معنا کرده اند . این معنا جامع افراد نیست و در جایی صادق است که فاعل علت ناقصه باشد و سایر اجزاء علت تامه امکان دارد که در کنار آن قرار بگیرند و یا در کنار آن قرار نگیرند ولی در مواردی که فاعل علت تامه است (مثل خداوند) و یا سایر اجزاء علت تامه محال است که در کنار آن قرار گیرند هر چند قدرت فاعل وجود دارد ولی یصح معه الفعل و الترتک نمی باشد .
امیر المومنین (ع) : إن الله لا ينسب إلى العجز و الذی سالتنی لا یکون (أی لا یتحقق)

✓ با توجه به بطلان تعریف متکلمین ، بطلان سخن دیگری از آنها نیز معلوم می شود . آنها گفته اند این سخن که انجام فعل واجب است و یا انجام آن محال است مستلزم نفی قدرت از فاعل است چرا که در فرض اول

فاعل امکان ترک ندارد و مجبور به انجام عمل است و در فرض دوم امکان فعل ندارد و مجبور به ترک عمل است. فلاسفه به جهت نسبت دادن وجوب برخی افعال و یا استحاله ی آنها به خدا کافر شده اند.

نقد: وقتی می گوییم تحقق فلان عمل از خداوند واجب است بدین معناست که کشف می کنیم قطعاً خداوند این کار را انجام می دهد و یا قطعاً فلان کار را ترک می کند و هیچ کس خدا را مجبور به انجام یا ترک نکرده است بلکه خداوند قطعاً خودش اراده می کند که فلان کار را انجام دهد یا ترک کند (ریشه توهّم تعریف غلط از قدرت بوده است زیرا قدرت توانایی بر انجام عمل است نه ما یصحّ معه الفعل و التّرك)

✓ **توهّم:** فعل در صورتی معنا دارد که مسبوق به عدم زمانی باشد لذا امر قدیم زمانی منحصر در خداست و ما سوی الله که همه فعل خداوند اند امکان ندارد که قدیم زمانی باشند

پاسخ: اولاً ملاک نیازمندی فعل (معلول) امکان است نه حدوث شی؛ ممکن نیازمند به علت است، چه حادث باشد و چه قدیم. ممکن است که از قدیم بوده از همان قدیم نیازمند به فاعل بوده است.

ثانیاً زمان محال است که حادث زمانی باشد چرا که سر از تناقض یا تسلسل در میان است. اگر قدیم زمانی خدا باشد و نیاز به علت نداشته باشد زمان نیز باید خدا باشد و بی نیاز از علت باشد و به این سخن هیچ کس قائل نمی باشد.

✓ **توهّم:** قدرت صفت فعل است و تنها در رابطه با فعل معنا دارد لذا قبل از تحقق فعل قدرت بی معناست

پاسخ: قدرت یعنی توانایی. فاعل قبل از انجام عمل نیز توانایی بر انجام عمل را داراست لذا امکان دارد که فاعل قدرت بر انجام عمل داشته باشد لذا چه بسا آن را انجام ندهد. ریشه توهّم فوق نیز تعریف اشتباه از قدرت می باشد.

فصل یازدهم – علم و عالم و معلوم

مدعا: بحث از علم از مباحث فلسفه ی اولی می باشد .

استدلال: موضوع فلسفه اولی موجود به ما هو موجود است و مسائل فلسفه اولی عوارض ذاتیه موجود به ما هو موجود هستند . عوارض ذاتیه نیز یا خودشان مساوی موضوعند یا با قسیم هایشان مجموعاً مساوی آنند .

از طرفی موجود یا بالقوه است (مادی) و یا بالفعل است (مجرد) و از آنجا که هر مجردی ذاتاً دارای علم است بنابراین بحث از علم با قسیمش که بالقوه (مادی) است مجموعاً مساوی با موجود به ما هو موجود می شوند لذا از اعراض ذاتیه آن شده و از مسائل فلسفه اولی محسوب می شوند .

بخش اول : تعریف علم و اقسام آن

علم یعنی دانستن و مفهوم آن بدیهی است و نیازی به تعریف ندارد و تعاریف ارائه شده از آن شرح الاسمی می باشند . وجود علم نیز نیازی به اثبات ندارد و بدیهی است چرا که هرکس لاقل علم به خودش را به صورت حضوری درک می کند .

بحث هایی که در فلسفه در باره ی علم می شود به بحث درباره ی خصوصیات و انواع علم مربوط می شود که برای فهم بهتر علم و تشخیص مصادیق آن و جدا کردن آن از جهل مرکب مفید می باشد .

علم بر دو قسم می باشد :

۱) حصولی : یا علم با واسطه که ان واسطه صورت ذهنی و ماهیتی از امر خارجی است که به واسطه ماهیت و صورت ذهنی ما به شی خارجی علم پیدا می کنیم .

نکته: چون معلوم موجود در ذهن (معلوم بالذات) ماهیت و مفهوم است و ماهیت و مفهوم فی حد ذاته کلی است لذا علم حصولی فی حد ذاته کلی می باشد (بدون اشاره به وجود خاصی)

۲) حضوری : یا علم بدون واسطه که حضور خود معلوم یا همان وجود آن در نزد عالم است . مثل علم هر کسی به وجود خودش که از آن به من تعبیر می کند .

نکته : چون معلوم از سنخ وجود است و وجود مساوق با تشخیص و جزئیت است بنابراین علم حضوری همواره جزئی است و قابلیت انطباق بر کثیرین را ندارد .

بنابراین همین تقسیم را بدین صورت نیز می توان بیان کرد که :

۱- اگر علم بماهیت باشد و ماهیت در نزد عالم حاضر باشد بدان حصولی گویند .

۲- اگر علم بوجود باشد و وجود در نزد عالم حاضر باشد بدان حضوری گویند .

وقتی من به یک ماژیک علم پیدا می کنم ماژیک خارجی معلوم بالعرض و صورت ذهنی (ماهیت) آن که در ذهن من حاضر است معلوم بالذات من می گردد که این معلوم بالذات همان علم من است که از یک جهت بدان معلوم و از جهت دیگر بدان علم می گویند .

نکته : از علم به وجود خودم به دو گونه می توان تعبیر کرد : (که مراد از عالم و نفس یکی است که خود من می باشد)

✓ علم به وجود من در نزد خودم حاضر است (وجود للعالم دارد)

✓ علم به وجود من وجود لنفسه دارد

از طرفی از علم به وجود غیر خودم نیز به دو گونه می توان تعبیر کرد : (که مراد از من و عالم نیز یکی می باشد)

✓ علم من به ماژیک در نزد من حضور دارد

✓ علم من به ماژیک در نزد عالم حضور دارد

رجوع علوم حصولی به علم حضوری : مراد از این کلام این است که هر علم حصولی در نهایت به علم حضوری بر می گردد مثلاً علم من به مائیک خارجی علم من به صورت ذهنی مائیک است که علم من به صور ذهنی ام نیز حضوری است .

سوال : علم مادی است یا مجرد ؟

پاسخ : مجرد است زیرا هم علم و هم عالم هر دو مجرد اند که این سخن به طرق مختلف قابل اثبات است :

• آنچه که در ذهن من است ثابت است و تغییر ندارد در نتیجه معلوم بالذات مجرد است

این معلوم بالذات (علم) مجرد است و معلوم بالذات نزد عالم وجود دارد

واجد مجرد مجرد باید باشد

در نتیجه عالم نیز مجرد است .

با توجه به این نکته است که در تعریف علم آمده « حضور المعلوم للعالم » یا « حضور مجرد لمجرد »

اشکال : مجرد قابل تقسیم نیست در حالیکه ما علم را تقسیم می کنیم ؟

پاسخ : علم فی حد ذاته قابل تقسیم نیست و تقسیماتی که درباره ی علوم صورت می گیرد به دو گونه است : یا به

اعتبار محل علم است مثل تقسیم علم به حسی یا خیالی و عقلی که محل علم حسی حواس پنجگانه و علم خیال قوه

خیال است ؛ و یا به اعتبار متعلق علم است مثل تقسیم علم به تجربی و ریاضی و انسانی و...

اشکال : مجرد زمان مند نیست در حالیکه به علوم و معلوم می توان زمان را نسبت داد مثلاً می گوییم ساعت فلان

روز پیش علم پیدا کردم ؟

پاسخ : در اینجا نیز خود علم زمان مند نیست بلکه معدّات و اسبابی که زمینه را برای تحصیل علم فراهم کردند زمان مند بوده اند مثلاً ابزارهای بدنی حسی در علم حسی و یا ابزارهای بدنی تاثیر گذار در علم خیالی و ... مقید به زمانی خاص اند و این زمان بالعرض به علم نیز نسبت داده می شود .

بخش دوم : تقسیم علم به حصولی و حضوری (ناقص است ؟؟؟؟؟؟؟)

بخش سوم : تقسیم علم به کلی و جزئی

الفاظ کلی و جزئی مشترک لفظی می باشند و به دو معنا به کار می روند . یک معنای آن که قابلیت یا عدم قابلیت صدق بر کثیرین بود را مطرح کردیم و حال به معنای دوم آن می پردازیم :

- ۱- کلی = ثابت . مثل علمی که از راه علل و عوامل حاصل می شود . مثلاً می گوئیم که هرگاه زمین بین خورشید و ماه قرار گیرد خسوف رخ خواهد داد . به این علم « ما قبل الکثرت » نیز می گویند .
- ۲- جزئی = متغیر . علمی که از راه حواس بدست آید مثلاً می گوئیم الان خورشید گرفتگی را مشاهده می کنم و دو دقیقه دیگر می گوئیم الان خورشید گرفتگی وجود ندارد . به این علم « ما بعد الکثرت » نیز می گویند .

این تقسیم بندی اولاً و بالذات تقسیم بندی های متعلّق علم می باشد و ثانیاً و بالعرض تقسیم بندی علم خواهد بود .

اشکال : شما ادعا کرده بودید که علم مجرد است و قابل تغییر نیست پس چرا بعضی از علوم را جزئی به معنای متغیر می گیرید ؟

پاسخ : علم بنفسه همواره ثابت است و این متعلّق علم است که تغییر در آن رخ می دهد . در حقیقت در اینجا علم به تغییر وجود دارد نه تغییر علم و این دو یکی نیستند .

سوال : آیا امکان دارد که مشاهده پدیده متغیر ، ثابت باشد ؟

پاسخ : خیر زیرا علم یعنی مطابقت با واقع و در اینصورت قضیه کاذبه خواهد شد و جهل مرکب است

بخش چهارم : انواع تعقل

عقل انسان بر حسب چگونگی حصول معقولات در نزد عقل به سه دسته زیر تقسیم می شود :

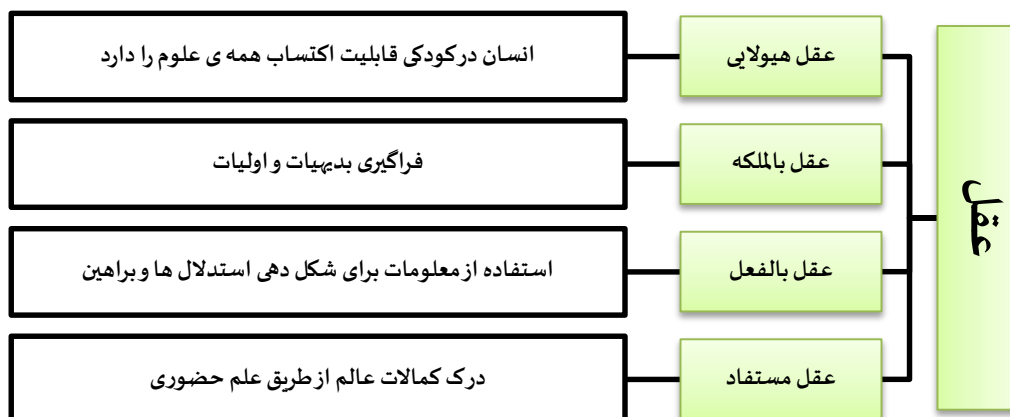


عقل تفصیلی نیازمند تفکر و بررسی است تا به پاسخ برسد ولی عقل اجمالی در جایی است که برای ما ملکه پاسخ وجود دارد و بلافاصله پس از بروز مسئله ما پاسخ را در نزد خود حاضر داریم .

نکته : اجمال و تفصیل مشترک لفظی می باشند و این معنا با معنای مستعمل در اصول فقه نباید خلط شود .

بخش پنجم : مراتب عقل

عقل از جهت ترتیب حصول معقولات در نزد عقل به چهار دسته تقسیم می شود :



نکته : سه مرحله اول عقل برای انسان های عادی قابل دستیابی است ولی عقل مستفاد نیازمند تلاش می باشد . در عقل مستفاد فرد به سعه ی وجودی می رسد و کمالات عالم را می تواند در خود درک کند و در حقیقت علم او به عالم به واسطه است . زیرا موجودات عالم درجه هایی از کمالات اند و در اصل این فرد این کمالات را در خود درک می کند . از طرفی عقل مستفاد نیازمند تمرکز است به همین دلیل است که در روایات وارد شده است که «إذا شاءوا أن يعلموا يعلموا» یعنی هرگاه بخواهند چیزی را درک کنند باید توجه کنند.^{۵۴}

^{۵۴} ممکن است اینگونه اشکال شود که اگر ما عقل مستفاد را مدرک کمالات درونی بدانیم در این صورت فرق عارف و انسان معمولی در این است که فرد معمولی به دلیل شدت وجودی پائین جز خودش چیزی را نمی تواند درک کند ولی عارف به دلیل عظمت روحی کمالات زیادی را می تواند درک کند . در این صورت همه حتی از بدو تولد عقل مستفاد را دارند .

بخش ششم : مفیض صور علمیه

ادعا: مفیض صور کلیه مجردی تام و مفیض صور جزئیة مجردی ملکوتی می باشد.^{۵۵}

استدلال: برای هر کدام از صور کلیه و جزئیة باید استدلال مخصوصی بیان شود:

- (صور کلیه) صور کلیه مجرد تام می باشند . مجردند به دو دلیل انقسام ناپذیری و کلی بودن که هر دو اینها از صفات مادیاتند . تام می باشند به دلیل اینکه آثار مادی مثل شکل و اندازه و ... را ندارند .

علت مفیض مجرد تام – با توجه به قاعده سنخیت – نمی تواند مادی یا مجرد ملکوتی باشد .
علت مفیض صور کلیه موجودی جبروتی و یک مجردی تام است که فلاسفه به آن عقل فعال می گویند .

- (صور جزئیة) صور جزئیة مجرد مثالی اند . مجرد اند به دو دلیل انقسام ناپذیری و کلی بودن که هر دو اینها از صفات مادیاتند . و مثالی اند زیرا برخلاف صور کلیه دارای آثار مادی می باشند
علت مفیض مجرد مثالی – با توجه به قاعده سنخیت – نمی تواند مادی باشد . نفس ما نیز نمی تواند باشد زیرا معطی شی فاقد آن نیست .

بنابراین مفیض صور جزئیة موجودی ملکوتی و یک مجرد مثالی به جز نفس ما می باشد .

^{۵۵} در باب علت تشکیل صور جزئیة و کلیه سه نظر وجود دارد : ارسطو معتقد است که ما مشاهده علت ایجاد صور جزئیة می باشد و صور کلیه نیز از تعدد مشاهدات ایجاد می شود . در مقابل ابن سینا ایرادی وارد کرد که تصویر تشکیل شده از مشاهدات در حقیقت انعکاس نوری و تغییر در اعصاب و .. می باشند و اینها نمی توانند صور را که امری مجرد اند ایجاد کنند . از طرفی صور کلیه را مجرد تام می دانست و چون قائل به مجرد مثالی بودن نفس بود افاضه آن را به عقل تامی نسبت می داد ولی در مورد صور جزئیة سکوت کرد . بهمنیار نیز در ادامه در مورد تشکیل صور جزئیة همان نظر ارسطو را مطرح می کرد . اما سهروردی اشکال ابن سینا را تعمیم به صور جزئیة داد و صور جزئیة را نیز افاضه شده یک مجرد مثالی قلمداد کرد و مشاهدات را معداتی برای این افاضه در نظر گرفت .

بخش هفتم : تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق

دیدگاه های خاص علامه طباطبائی در مورد اجزاء قضیه

۱- در قضایای سالبه نسب حکمیه وجود ندارد چرا که مفاد قضایای سالبه سلب حکم است لذا در آنها اصلاً حکمی نیست که نسبت حکمیه نیز وجود داشته باشد .

۲- حکم را نباید از اجزای قضیه شمارد زیرا حکم فعل نفس است و از اجزای قضیه نیست .

۳- در هلیات بسیطه چه موجه و چه سالبه نسبت حکمیه وجود ندارد چرا که نسبت در جایی است که دو چیز باشند که نسبتی بینشان برقرار باشد ولی در هلیه بسیطه موضوع و محمول به یک وجود موجودند لذا نسبت بی معنا می باشد.^{۵۶}



^{۵۶} مشهور برای قضایا سه رکن (موضوع و محمول و نسبت) را قائل اند و گروهی نیز یک رکن دیگر (حکم) را اضافه می کنند و قضیه را ۴ رکنی می دانند

بخش هشتم: تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری

تصور بدیهی تصویری است که نیازمند تعریف نیست و تصدیق بدیهی تصدیقی است که نیازمند استدلال نمی باشد و نظری در مقابل بدیهی قرار دارد.

قضایای نظری همگی باید به قضایای بدیهی بازگشت داشته باشند و گر نه تسلسل رخ خواهد داد.

تتمه

سوفیست در اصل به معنای دانشمند بوده ولی حالا به معنای شکاک است. سوفیست ها چند گروه می باشند:

(۱) در همه چیز شک دارم.

نقد: طبق این سخن فرد مزبور در شک خودش و وجود خودش به عنوان مثال و در انکار غیر شک بودن^{۵۷} تردید ندارد لذا در همین جمله چندین مطلب یقینی وجود دارد.

(۲) در همه چیز شک دارم، حتی به خودم و شک خودم نیز شک دارم و در همین شک نیز شک دارم.

نقد: این گونه سخن خود کش است. یعنی همین که می گوید شک دارم یعنی واقعیتهای وجود دارد که نظر من با آن مطابقت دارد یا خیر.

از طرفی فرد مزبور از دو حال خارج نیست: یا بیمار روانی است که نیاز به درمان دارد و نه برهان و یا معاند است و به جدل می پردازد که برای بطلان عقیده ی وی باید به راه حل های عملی تمسک کرد.

(۳) من به انسان یقین دارم ولی به غیر از انسان شک دارم

^{۵۷} یعنی می پذیرد که نمی توان هم شک بود و هم جازم که همان پذیرش استحاله اجتماع نقیضین می باشد.

نقد : وقتی که وجود انسان را می پذیرد از وی سوال می کنیم که انسان چه خصوصیتی دارد ؟ باتوجه به اینکه ادراک کلی انسان حصولی است باید برهانی اقامه کند . با تمسک به ان برهان می تواند ادراکات حصولی و حضوری برخاسته از آن را اثبات نمود .

(۴) خودم و ادراکات حضوری را قبول دارم ولی در ماوراء آن شک دارم :

نقد : چنین کسی سوفیست نیست چرا که وجود واقعیت را فی الجمله پذیرفته است . وقتی که ادراکات حضوری را پذیرفت ناگزیر حصولی های برخاسته از حضوری را نیز باید بپذیرد لذا واقعیتی را فی الجمله قبول می کند .

(۵) راهی برای درک مطابقت و یا عدم مطابقت ادراکات با واقعیت ندارم یعنی می پذیرم واقعیتی هست ولی کشف آن امکان ندارد .

نقد : چنین چیزی خلاف وجدان است و ایجاد سفسطه می کند .

راه حل نیز این است که علم حضوری را به عنوان یک شاخص درک مطابقت قبول کنیم و علوم حصولی را که به آن بر می گردند را نیز مطابق با واقع بدانیم تا فی الجمله علم را قبول کنیم .

بعضی از گروه های شکاک بدون اینکه مباحث فلسفی را فرا بگیرند و آشنایی با منطق و به ویژه صناعت برهان داشته باشند وارد مباحث و استدلال های فلسفی شده و استدلال های افراد مختلف را مطالعه می کنند بدون اینکه بتوانند آنها را تجزیه و تحلیل و یا نقد کنند . در نتیجه دچار شک گرایی خواهند شد .

بخش نهم : تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری

الفاظ اعتباری و حقیقی مشترک لفظی می باشند . برای روشن شدن بحث ابتدا باید مرادمان را از این الفاظ واضح کنیم و معانی مختلف آن را تبیین نماییم :

- ۱- حقیقی یعنی معقول اولی و ماهوی و اعتباری یعنی معقول ثانی
 - ۲- اعتباری یعنی قرار دادی و فاقد پشتوانه واقعی و حقیقی یعنی واقعی یا دارای پشتوانه واقعی . از این اصطلاح در فلسفه اخلاق استفاده می شود که ما در اخلاق واقع گرا هستیم یا اعتبارگرا ؟
 - ۳- حقیقی یعنی اصیل و آنچه که ملا خارج را پر کرده است و اعتباری یعنی غیر اصیل مثلاً ماهیت امری اصیل است و وجود امری حقیقی
 - ۴- اعتباری یعنی وهمی و غیر علمی و حقیقی یعنی علمی و قابل بررسی تجربی که این اصطلاح در کلام پوزیتیویسم ها استعمال می شود .
- مراد از واژه ی حقیقی و اعتباری در این کلام معنای اول آن می باشد .

ویژگی های معقولات اولی و ثانی

- ❖ معقولات اولی هم بر مصادیق خارجی صدق می کنند و هم بر مصادیق ذهنی و بین این دو دسته مصادیق وحدت ماهوی وجود دارد ولی معقولات ثانی چنین نیستند یا حقیقت آنها فقط در خارج است (معقولات ثانی فلسفی) و یا فقط در ذهن است (معقولات ثانی منطقی)
- ❖ معقولات ثانی بر دو دسته اند : فلسفی و منطقی . معقولات ثانی فلسفی مصداق خارجی دارند چرا که اتصافشان خارجی است مثل مفهوم علت و معلول و حادث و قدیم و ولی معقولات ثانی منطقی مصداق ذهنی دارند مثل مفهوم کلی و جزئی و فصل و نوع و ... که وصف مفاهیم می باشند .
- ❖ در معقولات اولی ذهن منفعل است و به صورت خودکار آنها را از خارج درک می کند ، اصطلاحاً گفته می شود عروضشان خارجی است ولی در معقولات ثانی ذهن فعال است و در مقایسه که نوعی فعالیت ذهنی است فهمیده می شود و اصطلاحاً گفته می شود عروضشان ذهنی است .

❖ معقولات اولی حدود مصادیق خودشان در خارج را نشان می دهند ولی معقولات ثانی حدود مصادیق را نشان نمی دهند بلکه نوعی رابطه و مقایسه را می فهمانند که اصطلاحاً گفته می شود نحوه ی وجود را می فهمانند نه حدود وجود را .

❖ از آنجا که خداوند ماهیت ندارد هیچ مفهوم ماهوی بر خدا صادق نیست لذا هر مفهومی که هم بر واجب صدق کند و هم بر ممکن قطعاً معقول اولی نیست مثل مفهوم وجود.^{۵۸}

❖ ماهیت به ده مقوله تقسیم می شود که متباین به تمام الذات می باشند لذا اگر مفهومی بر دو مقوله صدق کند حتماً ماهوی نیست مثل مفهوم وجود

❖ تمایز حقیقی - چه با حد تام و چه با حد ناقص - تنها در مفاهیم ماهوی معنا دارد چرا که تنها مفاهیم ماهوی جنس و فصل دارند و برای معقولات ثانی شرح الاسم بکار می رود.^{۵۹}

بخش دهم : احکام متفرقه

تعریف معلوم بالعرض و معلوم بالذات معلوم شده است که مراد از اولی موجود خارجی و مراد از دومی تصور ذهنی آن موجود می باشد . به همین ترتیب معنای رجوع علوم حصولی به علوم حضوری نیز تبیین شد .

نکته که در اینجا قابل بیان است این است که همانطور که بیان شد معقولات همگی مجردات تام می باشند زیرا آثار مادی را ندارند . حال کسی که این معقولات را فرامی گیرد ، در حقیقت این معقولات با نفس او متحد می شوند و عاملی برای شدت وجودی پیدا کردن او می شوند . یک دلیل اینکه تعقل را عامل مهمی در رشد فردی می دانند همین مسئله می باشد .

^{۵۸} به همین دلیل است که آیت الله مصباح مفهوم علم را نیز غیر ماهوی می دانند زیرا بر خداوند نیز قابل صدق است .

^{۵۹} علامه امکان تعریف مفاهیم ماهوی به جنس و فصل را نفی نمی کنند ولی این کار را دشوار می دانند . در نقاب ایشان گروهی آن را نفی می کنند .

بخش یازدهم : هر مجردی عاقل است

مدعا : در مجردات تام علم حصولی معنا ندارد و به هر مقدار که علم داشته باشند علم شان حضوری می باشد .

استدلال : علم حضوری ناشی از حضور معلوم بنفسه نزد عالم است و علم حصولی ناشی از پدید آمدن واسطه است که علت پیدایش این واسطه وجود ماده است که ماده باعث غیوبیت معلوم از عالم می گردد .

از آنجا که مجردات تام ماده ندارند و ربطی هم به ماده ندارند نسبت به ناسوتیان و ملکوتیان احاطه دارند و لذا علم آنها حضوری خواهد بود .

در مقابل نفس انسانی نیز به ذاتیات خود علم دارد ولی به غیر خود به دلیل اینکه مجرد ذاتی است نه فعلی باید علم حصولی داشته باشد نه حضوری . بله اگر خودش را رشد داد و به عقل فعال متصل شد در آن صورت است که می تواند به غیر خودش نیز علم حضوری داشته باشد .

نکته : معلوم است که مراد از این براهین ذوات مجرد جوهری هستند و آنها که وجودشان لغیره می باشد ، عاقل موضوعشان می باشد .

اقسام علم حضوری

اولین کسی که علم حضوری را کاربردی کرد ابن سینا بود . او برای علم حضوری مثال علم هر شخص به خودش را می زند و بیان می کند که در علم حضوری وجود معلول نه ماهیت و یا صورت ذهنی آن در نزد عالم بدون هیچ واسطه ای حاضر می شود .

سهروردی در ادامه بیان کرد که علم حضوری منحصر به علم به خود نیست بلکه ما دو نوع علم حضوری دیگر نیز داریم . علم علت هستی بخش به معلول و علم معلول به علت هستی بخش . ریشه این سخن نیز در این است که

معلول در حقیقت وجود رابط برای علت است و در نتیجه وجودی جدای از هم ندارند و به یکدیگر علم حضوری پیدا خواهند کرد.^{۶۰}

نکته: در علم علت به معلول، معلول به تمام حقیقت در نزد علت حاضر است ولی در علم معلول به علت، علت به تمام حقیقت در نزد عالم حاضر نمی باشد بلکه مرتبه یا مراتبی از حقیقت علت هستی بخش در وجود معلول حاضر است و او بدانها علم حضوری دارد.

نکته: قبلاً ثابت شد که اولاً عالم باید مجرد باشد و مادی عالم نمی تواند باشد (زیرا ظرف مجرد باید مجرد باشد) ثانیاً عالم باید جوهر باشد و عرض عالم نمی تواند باشد. از این دو مقدمه نتیجه می گیریم که علم حضوری هر کس به خودش یا معلولش یا به علت هستی بخش خویش منحصر در علم جواهر مجرد به خودش یا به معلولش با علت هستی بخششان می باشد.

^{۶۰}ابن سینا بر طبق مبانی خودش نمی توانست این دو نوع از علوم حضوری را حضوری بداند زیرا او معلول را وجود رابط برای علت نمی دانست و علم خدا به مخلوقاتش را علم حصولی می دانست.

فصل دوازدهم - واجب الوجود

بخش اول : اثبات وجود خدا

علامه دو برهان برای اثبات وجود خدا بیان می کنند .

۱- (برهان صدیقین)^{۶۱} واقعیتی وجود دارد و می دانیم که حمل هستی بر واقعیت ضروری است . این ضرورت از دو حال خارج نیست یا بالذات است و یا بالعرض . اگر بالذات باشد که فهو المطلوب اما اگر بالعرض باشد خلف می شود چون واقعیت (وجود) یکی بیشتر نیست و دوئیت ندارد لذا غیری وجود ندارد که به واقعیت ضرورت دهد .^{۶۲}

۲- (برهان امکان و وجوب) ماهیات در خارج دارای مصداق می باشند . این مصادیق چون ماهیت دارند پس قطعاً ممکن الوجود اند . از طرفی الشی ما لم یجب لم یوجد . بنابراین این مصادیق ماهیات که موجود شده اند قطعاً علتی داشته اند که راههای عدم آنها را مسدود کرده است و آنها را به وجوب رسانده است . حال آن علت یا واجب بالذات است - فهو المطلوب - و یا ممکن بالذات است که خود دو باره نیازمند علت است و این سلسله اگر ادامه پیدا کند به تسلسل می انجامد .

بخش دوم : اثبات یگانگی خدا

علامه دو برهان برای اثبات یگانگی خدا بیان می کنند .

۱- (صرف الوجود) اگر خداوند احد نباشد لاقلاً باید دو تا باشد . دو شی نیازمند تمایز است و این دو خدا باید در یکسری امور با هم تمایز داشته باشند . اگر این امور امری وجودی باشند آن موجودی که آنها را ندارد خدا نیست و اگر عدمی باشند آن موجودی که آنها را دارد خدا نمی باشد . پس خدا احد است .

^{۶۱} برهان صدیقین در حقیقت یک شیوه ی استدلال است (برهان لمی) که در آن شخص از واقعیت شروع می کند . در مقابل در برهان امکان و وجوب از ماهیت و ممکنات شروع می شود و به واجب می رسد .

^{۶۲} تقریر فوق از ابداعات خود علامه می باشد . همین استدلال با تقریر حاجی سبزواری بدین صورت است : واقعیتی وجود دارد . این واقعیت یا بی نیاز است که فهو المطلوب و یا نیازمند است و باید علتی داشته باشد . خود آن علت یا بی نیاز است و یا نیازمند است . اگر این سلسله نیازمندی ادامه پیدا کند به تسلسل بر خواهیم خورد . بنابراین باید یک وجود بی نیازی موجود باشد .

۲- (برهان نفی ترکیب) اگر خداوند احد نباشد لاقل باید دو تا باشد . این دو خدا در خدا بودن (واجب الوجود) بودن مشترک اند و تمایزی نیز از هم خواهند داشت . بنابراین هر یک از این دو مرکب از جنس (واجب الوجود) و فصل (ما به الامتیاز) خواهند شد .

ترکیب در خداوند محال است چرا که هر کسی به اجزای خویش نیازمند است در حالیکه خداوند بی نیاز مطلق می باشد .

این خلاف فرض است پس خداوند احد است .

شبهه ابن کمونه^{۶۳}: چه اشکالی وجود دارد که دو حقیقت متباین به تمام الذات وجود داشته باشند که کنه و حقیقت آنها بر ما پنهان باشد و واجب الوجود بودن عرض عام آنها باشد نه جنس آنها که در این صورت ترکیبی نیز نیاز نخواهد بود .

پاسخ : اولاً اگر این دو حقیقت هیچ اشتراکی باهم نداشته باشند چگونه یک مفهوم واحدی به نام خدا (واجب الوجود) بر هر دوی آنها صادق است . اشتراک مفهوم واحد از مصادیق متباین به تمام الذات محال است . بنابراین این دو حقیقت باید مرکب از یک ما به الاشتراک و یک ما به الامتیاز باشند .

ثانیاً اشکال مزبور مبتنی بر اصالت الماهیت می باشد در حالی که قبلاً اصالت الماهیت را رد کردیم .

ثالثاً خداوند اصلاً ماهیت ندارد و در فرض وی خداوند موجودی ذو ماهیت فرض شده است .

^{۶۳}ایشان از شاگردان سهروردی بوده اند و یگانگی خداوند را با دلیل استادشان قبول داشتند (دلیل اول) اما دلیل ابن سینا (دلیل دوم) را صحیح نمی دانستند . توجه به این نکته ضروری است که ایشان اصالت الماهیتی می باشند .

نامحدود بودن خداوند

از دو راه قابل بیان است :

(۱) وقتی که خداوند وجود محض باشد قطعاً نامحدود نیز هست چرا که محدود یعنی بی بهره از مرتبه یا مراتبی از وجود .

(۲) وقتی که خداوند ماهیت نداشته باشد یعنی محدودیت نیز ندارد چرا که انعکاس حدود وجودی موجود در ذهن است که ماهیت را می سازد .

مدعا : هر فیض و کمالی که در هر موجودی یافت بشود مبدا آن حضرت حق است .

استدلال : دو استدلال بر این امر بیان می شود :

۱- (ابن سینا) : اثبات کردیم که واجب الوجودی هست و آن واجب الوجود احد است و ما سواه همه ممکن الوجود می باشند .

هر ممکن الوجودی امری ماهوی است و نیازمند علت می باشد که آن علت وجود و هر کمال دیگری را به آن افاضه کند .

آن علت یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود . در حالت اول فهو المطلوب و در حالت دوم خود علت آن ممکن نیز امری ماهوی است و برای اعطای فیض یا کمال علت می خواهد و در نهایت باید به واجب الوجود منتهی گردد وگرنه نه دور یا تسلسل رخ خواهد داد .

در نتیجه هر وجودی یا کمالی که در نظام هستی یافت شود خداوند یا واجب الوجود علت آن است یا مستقیماً یا با واسطه (چه یک واسطه و چه چند واسطه) .

۲- (ملاصدرا) : اثبات کردیم که واجب الوجودی هست و آن واجب الوجود واحد است و ماسواه همه وجود رابطند . وجود رابط نیز چیزی از خود ندارد و هر چه که دارد همه در حقیقت از آن علت مستقل او یعنی

واجب الوجود است . در در نتیجه هر وجودی یا کمالی که در نظام هستی یافت شود از آن خداوند یا واجب الوجود است و باقی صرفاً تجلیات آویند و از خود هیچ ندارند .

شبهه ثنویت : در جهان هم خیر وجود دارد و هم شر . از آنجا که خیر و شر با هم متضاد هستند و بین علت و معلول سنخیت لازم است همان چیزی که مبدا خیر است نمی تواند مبدا شر نیز باشد لذا در جهان دو مبدا وجود دارد که یکی مبدا خیر است (اهورامزدا) و دیگری مبدا شر است (اهریمن)

پاسخ : در باب شرور تا امروز پاسخ های فراوانی داده شده است که در اینجا دو تا از پاسخ قدما بیان شده است .

۱- (منسوب به افلاطون) شر عدمی است و امر عدمی علت نمی خواهد . آنچه که باعث می شود ما پدیده ای را شر بنامیم حیثیت عدمی آن است نه حیثیت های وجودی آن . مثلاً در پدیده ی قتل مظلوم چندین حیثیت وجودی وجود دارد مثل قدرت داشتن فردی که عمل قتل را انجام می دهد و نیز تیز و برنده بودن چاقو و یا نرم و انعطاف پذیر بودن گردن فرد . تنها حیثیت سلب حیات مادی از فردی که استحقاق زندگی را داشته است امری عدمی است و باعث شده ما کار را شر بنامیم و خود این امر عدمی است و نیازمند علت نمی باشد لذا حقیقتاً علت ندارد .

۲- (منسوب به ارسطو) عقلاً پدیده ها به ۵ صورت قابل تصور می باشند : خیر محض - خیر غالب - متساوی الخیر و الشر - شر غالب - شر محض . اولی وجود دارد مثل فرشتگان و جبروتیان . دومی وجود دارد مثل موجودات مادی و ناسوتی . سومی اصلاً محقق نمی شود زیرا مرجح واقعی خداست و او ترجیح بلا مرجح نمی دهد . چهارمی و پنجمی نیز محقق نمی شود زیرا مرجح واقعی خداست او حکیم می باشد . در دومی یا اصلاً نباید خلق شود یا با خلق او شر نیز همراه او می باشد .